

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXVIII

FASCÍCULO 251

enero - junio

A. D. 2022

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán
Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez
(Universidad Santo Tomás, Chile)

Yves Floucat
(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Héctor Delbosco
(Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino)

Jorge Martínez Barrera
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas
(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón
(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

Vittorio Possenti
(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti
(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

Ignacio Andereggen
(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

Artículos

Homenaje a Francisco Leocata

MARIANO ASLA

Universidad Austral

Argentina

masla@austral.edu.ar

La brújula y el gusto: dos analogías para una aproximación realista a la experiencia moral

Recibido 13 de abril de 2023. Aceptado 15 de mayo de 2023.

Resumen: En el presente escrito me propongo utilizar dos analogías a fin de ofrecer una caracterización realista de la experiencia moral. La analogía de la brújula permite profundizar en las relaciones entre las nociones de teleología (objetiva) y orientación (subjetiva), al tiempo que la del gusto saca a la luz el innegable rol de la intuición y la afectividad en los dictámenes de la conciencia. Finalmente, pondré en diálogo mis reflexiones con algunas tesis morales de Francisco Leocata.

Palabras clave: ética – objetividad – subjetividad – virtud – gusto

The Compass and the Taste: Two Analogies for a Realistic Approach to Moral Experience

Abstract: In this paper, I propose to use two analogies in order to offer a realistic characterization of moral experience. The analogy of the compass allows us to delve into the relationships between the notions of teleology (objective) and orientation (subjective), while that of taste brings to light the undeniable role of intuition and affectivity in the dictates of moral conscience. Finally, I will discuss my reflections with some moral theses of Francisco Leocata.

Keywords: Ethics – Objectivity – Subjectivity – Virtue – Taste

Introducción

Existen realidades que están más allá de la experiencia ordinaria, como lo enormemente grande o lo extremadamente pequeño o, en otros órdenes de cosas, como lo metafísico o como Dios mismo. De allí que su conocimiento, particularmente difícil, sea muchas veces indirecto. Necesitamos para entender mejor este tipo de realidades

compararlas con otras, análogas, que nos resultan más cercanas o más transparentes.¹ Algo de este estilo sucede con la dimensión moral, pero no porque se encuentre más allá de nuestro conocimiento ordinario sino, por el contrario, porque está, de alguna manera, “más acá”. Lo moral pertenece a ese ámbito de experiencias primordiales que nos permiten captar un aspecto de la realidad pero que, en esencia, no pueden ser explicadas por algo distinto de ellas mismas. Para ilustrar este hecho, el filósofo inglés George Edward Moore ha dicho que captar el bien moral de un acto es como ver el color amarillo, es decir, percibir una cualidad simple que no se puede deducir de ninguna otra propiedad sensible ni se puede explicar a aquel que no ha tenido la experiencia directa². La vida moral parte de un abrir los ojos, de un hecho, de una vivencia primigenia: el encontrarnos siendo sujetos capaces de distinguir el bien del mal.

Pero la experiencia moral, intuitiva y primigenia, requiere ser luego analizada y ponderada reflexivamente, tiene que ser sistematizada, educada y compartida, y en ese punto se hacen patentes, además de su inmediatez, su complejidad y su profundidad. Complejidad, por las múltiples dimensiones vitales con las que se relaciona (biológicas, psicológicas, espirituales y sociales) y profundidad porque su justificación última depende de la mirada que se tenga sobre el entramado metafísico del universo.

En su intento por desentrañar la experiencia moral, la filosofía se ha valido de expresiones analógicas que arrojan luz sobre algunos de sus aspectos esenciales. Quizás, las más frecuentes sean los símiles jurídicos, pero también se han propuesto imágenes visuales y

¹ La utilización de metáforas en filosofía y ciencias ha sido explorada contemporáneamente desde una perspectiva que se denomina conocimiento encarnado (*embodied cognition*). Véase: George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western Thought* (New York City: Basic Books, 1999); George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we live by* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

² George E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1993), 62.

espaciales, que aluden a la luz o a la rectitud de la conciencia, a fines elevados o a dar en el blanco; imágenes relacionadas con la salud y la higiene, como las nociones de fortaleza y debilidad o de pureza y corrupción, y se han esgrimido, por fin, otras expresiones que la relacionan con la exactitud de las matemáticas o con las ideas de florecimiento, equilibrio, medida y balance.³ En el presente escrito, me propongo hacer una presentación de dos de esas analogías que, tomadas en conjunto, permiten esbozar una caracterización realista, pero al mismo tiempo no ingenua de la experiencia moral. En concreto, exploraré algunas posibles implicancias de las imágenes de la conciencia moral como brújula y como un sentido (semejante al gusto), poniéndolas luego en diálogo con algunas tesis del Padre Francisco Leocata.

La analogía de la brújula

La expresión “*moral compass*” es muy usual en el ámbito anglosajón, y aunque existen algunas referencias en Kant⁴, sus orígenes precisos son difíciles de establecer. Sea históricamente como fuere, se trata de una expresión altamente intuitiva que implica una semejanza que se apoya en la idea subjetiva de orientación y en la noción objetiva de finalidad. El sentido moral (o la razón práctica en la tradición clásica) officiarían como el instrumento que ayuda a un sujeto a ubicarse en la dimensión moral. No está de más aclarar, que ayudan a ubicarse a un sujeto que es capaz de leerla e interpretarla y que tiene la intención de llegar a un lugar determinado.

³ Vid. John Noonan, «The metaphors of morals», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 42, No. 2 (1988): 30-42. En esta línea, Michael Gill argumenta que la división moderna entre el racionalismo y el sentimentalismo éticos puede explicarse parcialmente como consecuencia de la centralidad de dos analogías divergentes. La analogía con la matemática que privilegia el apriorismo y la universalidad y la de la belleza que subraya la relevancia de la afectividad como factor motivacional. Vid. Michael Gill, «Moral rationalism vs. moral sentimentalism: Is morality more like math or beauty?», *Philosophy Compass* 2, No. 1 (2007): 16-30.

⁴ Vid. Jordan Sobel, «Kant's compass» *Erkenntnis* 46 (1997): 365-392.

De nada le serviría a aquel que descrea que exista una meta deseable y accesible a la que llegar, o al que ha elegido perderse voluntariamente.

De esto se sigue una primera idea, bastante sencilla, casi un postulado *naif*, pero imprescindible: la experiencia moral sólo tiene sentido para aquel que se propone el fin de obrar bien o, mejor, de ser bueno. En ese mismo sentido, en la filosofía clásica el estudio filosófico de la ética no se justifica plenamente en el conocimiento teórico de la virtud sino en su puesta en práctica. La vida moral del hombre, así entendida, sería la realización del bien conforme a las particulares circunstancias que le tocan y por los motivos adecuados, en definitiva, la actualización de una verdad práctica.⁵

En este punto, la comparación con la brújula permite también sacar a la luz un error que, a fuerza de no explicitarse, puede hacerse frecuente en un tiempo de crisis de la razón como el que nos toca vivir en la posmodernidad. Este sería el error de considerar que todas las personas alcanzan forzosamente la plenitud moral o, de la mano de esto, que todos los caminos vitales resultan equivalentes. Esta visión, que se podría calificar como un optimismo irreflexivo, pierde de vista que en cualquier ámbito relevante de las actividades humanas el llegar a ser buenos es el final de un largo camino y rara vez el comienzo. El alcanzar la excelencia en algo requiere de esfuerzos, del pedido de consejos y de autoexamen, e involucra, por fuerza, caídas, levantadas y una importante dosis de paciencia y de buen humor para sostener el sacrificio en el tiempo. El error de la autocomplacencia moral desconoce, finalmente, que a nivel antropológico las únicas obras inexorables del tiempo suelen ser el envejecimiento y la muerte.

Una segunda idea que se puede desprender de la metáfora es que la brújula señala e indica el norte, pero no fuerza a seguir el camino.

⁵ Un estudio filosófico muy sugestivo acerca del valor heurístico de la noción de verdad práctica puede verse en: José Manuel Chillón, Ángel Martínez y Luca Valera, eds., *Verdad Práctica: Un concepto en expansión* (Granada: Comares, 2022).

En consonancia con esto, desde su perspectiva cercana a la ética de los valores, Leocata señalará que: “entre la atracción afectiva que un valor despierta y una decisión puede insertarse un espacio de distancia, de no necesidad”.⁶ Es por esto que lo propio del juicio moral es manifestarse como un llamado, como una invitación que se acepta o que se rechaza, de donde se sigue otra imagen clásica que es la de la conciencia como una voz íntima. Luego, el hecho de que esa voz pueda desoírse en la práctica constituye la raíz de una buena parte de la diversidad moral que se observa en el comportamiento humano, y que se podría calificar como diversidad “no genuina”. Esa diversidad no obedece a la falta de principios de juicio comunes, ni a la equivalencia moral de las opciones, sino al hecho de que los seres humanos somos capaces de obrar el mal a sabiendas. Para ponerlo en términos sencillos, la innegable presencia de actos de egoísmo en el mundo (y en nuestro propio corazón) no disminuye un ápice la validez de la regla de oro, por ejemplo, sino que manifiesta la triste posibilidad de no tenerla en cuenta. La patencia de ese precepto se impone al hombre de buena fe y ha sido reconocida con claridad por tradiciones éticas y religiosas de muy diversas culturas.⁷

Un tercer elemento que involucra la analogía tiene que ver con que la brújula es un instrumento imperfecto. Con el correr de la historia, se han diseñado otros mecanismos de navegación mucho más completos, sofisticados y precisos. De igual modo, es un instrumento susceptible a la influencia externa, como la de un imán, por ejemplo, que puede enloquecer sus mediciones y transformarla en un reloj inútil. Con todo, a pesar de esas debilidades, se trata de un instrumento robusto que, alejado de las influencias indebidas, resulta suficientemente confiable. Pero ¿Qué significa, de un modo específico, que la conciencia moral es suficientemente

⁶ Francisco Leocata, *Estudios sobre Fenomenología de la Praxis*, (2007) 55. Consultado en <https://franciscoleocata.com.ar/docs/libroestudios.pdf> el 3 de abril de 2023.

⁷ Vid. Nathan Cofnas, «The Golden Rule: A Naturalistic Perspective», *Utilitas* 34, No. 3 (2022): 262-274.

confiable? Para explicar esto es necesario precisar en qué sentido los juicios morales son afirmaciones verdaderamente objetivas.

Muchas veces la discusión en torno a la objetividad de la moral esconde, como un supuesto epistémico inconsciente, una división radical entre los ámbitos de lo objetivo y lo subjetivo, como si se tratara de dos dimensiones absolutamente heterogéneas e inconexas. En el ideario social, muchas veces ajeno a las vicisitudes de la epistemología del siglo XX, la ciencia seguiría siendo el paradigma de la objetividad, mientras que las apreciaciones estéticas representarían el lugar donde las razones se rinden y prima lo subjetivo. Esta dicotomía, evidentemente, peca por simplista en ambos polos por lo que requiere ser matizada. Dejando de lado aquí la crítica del supuesto irracionalismo absoluto de la estética, se trata de entender que el conocimiento humano es al mismo tiempo objetivo y subjetivo, cierto y limitado, imperfecto pero fehaciente. Si se explica bien esto, es posible evitar el movimiento pendular que, según Alfredo Marcos, afecta a la filosofía desde la modernidad hasta nuestros días, como una oscilación permanente entre la obsesión por la certeza y la desesperación escéptica.⁸

En primer lugar, conviene recordar que sujeto y objeto son nociones correlativas (se refieren la una a la otra). Es más, no constituye una concesión exagerada al kantismo, aceptar que son, de alguna manera, condición de posibilidad la una de la otra. Ser objeto es etimológicamente ser *ob-iectum*, es decir, ser “(algo) que está delante de” un alguien, y ese alguien es un sujeto. Es precisamente la presencia de un sujeto la que transforma a las meras cosas en objetos. Por otro lado, lo más propio de la vida consciente del sujeto es su permanente fluir, por medio de relaciones intencionales, hacia distintos objetos, ya sea en el orden del conocimiento o del afecto.

⁸ Alfredo Marcos, *Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia* (México DF: FCE, 2010)105.

Ser sujeto implica la conciencia, y ésta el pensar (en algo), esperar (algo), temer (algo), proyectar (algo), hacer (algo), etc.

Ahora bien, ¿cómo se aplica esta correlación al análisis de la dimensión moral? Si bien es cierto que los actos libres tienen una realidad objetiva y pueden cambiar los estados de las cosas en el mundo, el juicio de valoración moral es siempre el acto de un sujeto. Las acciones realizadas, bien pueden estar cargadas de una moralidad intrínseca, como el matar o el mentir, que son de suyo y siempre actos malos, pero el hecho de reconocer esa maldad es el acto de un sujeto que juzga. De allí que, en un primer sentido, el juicio moral como cualquier tipo de ponderación pertenece a lo que la tradición aristotélica considera accidentes que inhiere en una sustancia, en este caso un sujeto, del cual dependen en el ser. En un lenguaje más contemporáneo, se hablaría de fenómenos de ontología de primera persona, que es una ontología esencialmente subjetiva.

Por otra parte, la calificación moral se aplica a los actos libres de un sujeto, no a meros procesos físicos involuntarios ni, mucho menos, a las cosas o a los fenómenos naturales. Lo que se juzga, el objeto sobre el que recae la ponderación moral, es una realidad que existe en tanto que es producto de la acción u omisión de un sujeto. A esto debe añadirse que, por lo menos desde la perspectiva adoptada, la finalidad propia de la evaluación moral es que un sujeto se haga bueno a sí mismo mediante la práctica de la virtud y no, simplemente, lograr un mundo mejor. En ese hacerse mejor, la práctica de la virtud requiere, a su vez, un término medio que no ostenta la objetividad de la aritmética, sino que es una objetividad relativa al sujeto. Resumiendo, la dimensión moral es subjetiva en por lo menos cuatro sentidos no tan problemáticos: (i) existe como una forma de evaluación propia de un sujeto libre, (ii) se aplica como objeto a los actos voluntarios, (iii) implica una modulación de los afectos que es altamente subjetiva y (iv) tiene como fin que la persona se haga mejor como persona.

Sin embargo, sabemos que, habitualmente, cuando se subraya la subjetividad del juicio moral no se hace alusión a los mencionados

aspectos ontológicos y fenomenológicos, sino que se prepara el terreno para una argumentación relativista. Desde esta perspectiva, parecería que la subjetividad, lejos de ser un elemento constitutivo, es un obstáculo para la existencia de un conocimiento verdadero. En este punto, puede ser interesante señalar, con John Searle, que el error consiste en confundir la subjetividad ontológica del juicio con una subjetividad epistémica.⁹ Así, el juicio moral, incluso desde una perspectiva realista clásica, es ontológicamente subjetivo, y no podría, por lo tanto, exigírsele irrestrictamente la cláusula de tener que ser independiente de la mente, como parece suceder en algunas formas robustas del cognitivismo moral actual. Con todo, esto no significa que no sea epistémicamente objetivo, en el sentido específico de que su contenido no es manipulable al antojo del sujeto, sino que tiene un correlato real e intersubjetivamente accesible.

La analogía con el sentido del gusto

Ser testigos de un acto bueno causa agrado, una complacencia interior que inclina al reconocimiento, la gratitud y la imitación. También resulta grato recordar esos actos en los que uno sacó a relucir lo mejor de sí mismo y estuvo a la altura de las circunstancias. Por el contrario, presenciar una injusticia o una crueldad suscita el desagrado, un movimiento interno de indignación y de rechazo, que puede derivar en actos de reprimenda o de venganza, o de remordimiento y reparación si se trata de actos propios.

De alguna manera, esas reacciones, espontáneas e inmediatas, casi viscerales, se asemejan al acto de gustar, en que son percepciones fuertes que afectan nuestro clima interior y nos disponen a obrar en un sentido u otro. Estas semejanzas, basadas en el compromiso de la

⁹ John Searle, «How to study consciousness scientifically», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 353, no. 1377 (1998): 1935-1942. Robert Richards aplica esta distinción específicamente al plano moral. Vid. Robert Richards, «Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism», en *The Cambridge handbook of evolutionary ethics* (2017): 150.

afectividad, resultan bastante conspicuas, y son la causa de que la metáfora del gusto fuera utilizada dentro de marcos filosóficos, por todo lo demás bien diversos, como los de la ética de la virtud y el sentimentalismo inglés. Ahora bien, no alcanza con mostrar que una analogía ha logrado cierta aceptación, sino que es útil analizar su potencial heurístico. Para ello, seguiré una estrategia ambivalente. En primer lugar, señalaré tres limitaciones fundamentales que la atraviesan y que impiden una extrapolación acrítica de un campo a otro, puesto que también se aprende de las cosas por sus diferencias. Finalmente, describiré algunos aspectos potencialmente interesantes de la comparación.

La primera limitación de la analogía se sigue de que mientras para la tradición ética clásica la razón práctica es de suyo recta, es decir, que es fiable en sus principios primeros; el sentido del gusto puede no comportarse como un criterio válido, incluso dentro de su propio ámbito. Así, la función adaptativa del gusto sería la de asegurar una ingesta suficientemente rica y variada de nutrientes, evitando al mismo tiempo la pérdida de potenciales fuentes de alimentos y la ingesta de lo que pueda resultar nocivo. Ahora bien, hoy sabemos que algunas inclinaciones vehementes y bastante universales del gusto, como los azúcares y las grasas, que pudieron tener sentido en otros contextos vitales, pueden resultar mal-adaptativas en un mundo como el nuestro con una oferta superabundante de alimentos. El gusto, aunque importante porque fija un marco, requiere ser modulado racionalmente y no puede tener la última palabra en la nutrición.

Una segunda dificultad de la analogía es el carácter predominantemente pasivo con que se desarrolla la sensación del sabor, como algo que acontece sin demasiado margen para el control voluntario. Así, puedo reconocer que un estado febril está distorsionando mi percepción de los sabores, pero eso no le devuelve al acto de comer su sensación habitual. Puedo también saber que tengo que beber sulfato de bario como medio de contraste radiológico, pero eso no mejora tampoco la experiencia de hacerlo.

Finalmente, reconocer que determinados alimentos no son adecuados para una dieta no impide que sigan siendo apetitosos. Esto no quiere decir que el gusto no pueda ser, hasta cierto punto, perfeccionado por la educación que transforma la actividad sensorial en una experiencia estética, ni que resulte inmune al mero acostumbramiento o a las particulares expectativas (al hambre o a la sed) del sujeto.¹⁰ Simplemente quiero decir que las percepciones sensibles tienen algo de incorregibles. Las intuiciones morales, por el contrario, emergen de la intersubjetividad y parecen más susceptibles de ser corregidas mediante la reflexión, el diálogo con otras personas y la práctica de la virtud. Así como también pueden ser deformadas por el vicio. Toda la dimensión electiva y afectiva de las virtudes se apoya en este núcleo personal en el que lo sensible y lo espiritual se potencian para permitir la práctica gustosa del bien.¹¹

La tercera diferencia, y quizás la más importante, radica en que al hablar del gusto por un sabor o un plato la predilección se sitúa en una instancia que, si bien no es totalmente autónoma respecto del juicio racional, sin embargo, no se apoya en este ámbito para su justificación. De este modo, si digo: “me gusta el té” o “no me gusta el anís” no parece que estas valoraciones puedan ser discutidas. Estas afirmaciones son, de hecho, perfectamente compatibles con que sus contrarias sean verdaderas en boca de otra persona. Por eso, dos expertos cocineros podrían coincidir en las características objetivas que atribuyen a un plato (balance, textura, aspecto, etc.) y no acordar

¹⁰ Detrás de su simplicidad, la captación del sabor esconde una experiencia multisensorial, que involucra al gusto, al olfato, sensaciones en el nervio trigémino, así como también el color, la temperatura, la textura, la cantidad, el movimiento, etc. De igual modo, se ve afectada por factores contextuales y la educación estética del sujeto. Vid. Barry Smith, «The nature of sensory experience: The case of taste and tasting», *Phenomenology and Mind* 4 (2013): 212-227.

¹¹ Tomás de Aquino observa esto con claridad: “Por otra parte, lo propio del hábito es inclinar la potencia a obrar en la forma a él adecuada, haciendo parecer bueno lo que le es conforme, y malo lo que le es contrario. Pues lo mismo que el gusto aprecia los sabores según su disposición, la mente del hombre juzga también lo que debe hacer según su habitual disposición”. S. Th., II II, q. 24, a. 11, c.

en la sentencia definitiva acerca de si les gustó o no. Esa valoración en sí misma es inobjetable. Evidentemente, no sucede lo mismo cuando se trata de juicios morales. En este sentido, el filósofo David Enoch, señala que la “fenomenología del desacuerdo moral”, es decir, la forma en que las discusiones morales se nos presentan, es esencialmente objetivista. No puede reducirse nunca a un simple juego de preferencias subjetivas.¹² De este modo, afirmaciones del tipo: “a mí no me gusta la segregación racial” o “en esta sociedad no nos agrada maltratar a nadie” ni siquiera llegan a asomarse al ámbito propio de lo moral, y no resultan nunca equivalentes a juicios plenamente morales como: “la segregación racial es una práctica injusta” o “el maltrato debe ser evitado”. Los desacuerdos morales, por ende, son desacuerdos genuinos y se parecen, más bien, a desacuerdos fácticos, es decir, a desacuerdos sobre cómo son o no son las cosas. De allí que los debates morales obligan a ponderar razones y, más allá de las intenciones en el corazón de las personas, las tesis contrapuestas no pueden ser simultáneamente verdaderas.

Con todo, a pesar de las diferencias que supone, creo que a esta analogía del gusto se le pueden reconocer algunos méritos heurísticos.

En primer lugar, sugiere que tanto el gustar como el juicio moral se dan mayormente de un modo espontáneo e intuitivo, pero involucrando dos aspectos distintos. Por un lado, se percibe algo objetivo, un sabor o un acto, dotados de ciertas características que los distinguen, luego, a esa percepción le sigue necesariamente una cierta aprobación o desaprobación internas: “esto es rico o es feo”, “esto es bueno o es malo”. Esa percepción valorativa solo eventualmente requiere un proceso reflexivo previo. Por eso, de ordinario, sabemos con suficiente claridad qué debemos hacer o, por lo menos, qué evitar y son pocas las ocasiones en las que un dilema moral nos obliga a elaborar complejas consideraciones teóricas hasta

¹² David Enoch, *Taking Morality Seriously: a Defense of Robust Realism* (New York: OUP, 2011).

encontrar una respuesta. Incluso, en otras oportunidades, podemos darnos cuenta de que algo no está bien como si pudiéramos sentirlo en las vísceras, sin necesidad de ir mucho más allá de la obvedad. Creo que un ejemplo extremo de esto sería el tabú del incesto (largamente discutido en la antropología cultural desde que fue propuesto por Edward Westermarck en 1906), y que muy posiblemente se apoya en una aversión psicológica innata a las uniones sexuales entre personas que fueron criadas en condiciones de estrecha proximidad durante la infancia.¹³ Esta aversión deriva en una evitación del incesto que se registra incluso en sociedades en las que no fue posible (o necesario) elaborar una prohibición explícita al respecto. A raíz de esto, se postula que es una característica universal del tipo “émico” (del sufijo de la voz inglesa *phonemics*), a diferencia de otras características que sí son reconocidas de un modo explícito, los llamados: universales “éticos” (de *phonetics*).¹⁴

En esta misma línea, algunas investigaciones contemporáneas en psicología moral sugieren que la enorme mayoría de las personas reconoce sin dificultad que las relaciones incestuosas (incluso si fueran consentidas) resultarían moralmente reprochables. Ese rechazo intuitivo se manifestó, como es de esperar, marcadamente transcultural. Sin embargo, no ocurrió lo mismo con las justificaciones de esas intuiciones, que resultaron altamente variables de acuerdo con el contexto cultural y, en ocasiones, redondamente pobres y poco rigurosas. La imposibilidad de dar razones de los juicios (o incluso algún cambio de postura respecto de la intuición negativa inicial) se observó en las personas que realizaban el análisis moral dentro de un marco consecuencialista, frecuente en las sociedades occidentales desarrolladas. En este marco, el fenómeno moral tiende a circunscribirse casi exclusivamente a la prohibición de los comportamientos injustos o

¹³ Edward Westermarck, *The history of human marriage* (London: Macmillan, 1906).

¹⁴ Vid. Donald Brown, «Human universals, human nature & human culture» *Daedalus* 133, no. 4 (2004): 47-54.

agresivos, al tiempo que se favorece una desensibilización moral frente a la dimensión afectivo-sexual de la vida humana, como si fuera un ámbito aséptico en esa materia. Sea como fuere, a este tipo de disonancia entre las intuiciones espontáneas y las justificaciones racionales se lo ha llamado perplejidad moral (*moral dumbfounding*).

¹⁵, ¹⁶

El psicólogo social Jonathan Haidt, interpreta estos datos y los encuadra dentro de la denominada teoría de los fundamentos morales, en la que la metáfora del gusto juega un papel central. A su juicio, los seres humanos naceríamos con un conjunto de predisposiciones morales, semejantes a las papilas gustativas, que nos permitirían “sentir” algo como bueno o malo. Esos receptores tendrían un origen evolutivo y cumplirían una función adaptativa, por lo que serían universales, y se especializarían cada uno en un ámbito particular de las realidades humanas, de un modo similar a como todos los hombres tenemos los mismos receptores para los mismos cinco sabores.¹⁷ Esos ámbitos que conforman la paleta moral de la humanidad tienen que ver con: el cuidado del débil, la justicia y la reciprocidad, la lealtad al grupo, el respeto por la autoridad y la santidad o pureza del cuerpo.¹⁸ De este modo, así como sobre la base orgánica de los mismos receptores y sobre la experiencia sensorial de los mismos sabores, las culturas han creado sistemas culinarios

¹⁵ Cillian McHugh, Marek McGann, Eric Igou y Elaine Kinsella, «Reasons or Rationalisations: The Role of Principles in the Moral Dumbfounding Paradigm», *Journal of Behavioral Decision Making* 33 (2020): 376–392.

¹⁶ Jonathan Haidt y Matthew Hersch «Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals» *Journal of Applied Social Psychology* 31, no. 1 (2001): 191–221.

¹⁷ Fiona Macpherson, «Taxonomising the senses» *Philosophical Studies* 153 (2011): 123–142.

¹⁸ Jesse Graham, Brian Nosek, Jonathan Haidt, Ravi Iyer, Spassena Koleva y Peter H. Ditto. «Mapping the moral domain» *Journal of personality and social psychology* 101, no. 2 (2011): 366. Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller y Maria G. Dias. «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?» *Journal of personality and social psychology* 65, no. 4 (1993): 613.

diferentes, en el ámbito moral los ámbitos referidos habrían sido siempre objeto de ponderación, aunque no necesariamente fueran modulados racionalmente conformando sistemas morales idénticos.

Para explicarlo con algunos ejemplos sencillos, no hay cultura de la que tengamos noticia en la historia que no haya elogiado la valentía del héroe, la honestidad del juez o la abnegación de la madre o que no haya denostado la irresponsabilidad en el trabajo, la falta de respeto de los hijos o la injusticia entre pares. Sin embargo, las formas específicas en que estas ponderaciones se explicitan y concretan pueden variar de acuerdo con el contexto cultural. Una mirada honesta sobre la historia humana nos sugiere entonces que una misma paleta de percepciones morales se realiza en un cuadro complejo, con luces y sombras, con aspectos comunes y con diferencias impactantes. Un juego intrincado en el que lo natural y lo cultural se encuentran en un permanente contrapunto que debe someterse a la lucidez de la razón.

En resumen, la analogía del gusto permitiría dar razón de por lo menos cuatro aspectos comparables con la experiencia moral. En ambas se observa: (i) Una potencial disociación entre la faz intuitiva y la discursiva del conocimiento; (ii) Una percepción que se abre intencionalmente a objetividades pero que interpela al mundo interior del sujeto, es decir, una percepción valorativa que aprueba o desaprueba; (iii) Una función vital propia, ya sea al servicio de mera vida o de la vida plena; (iv) Una combinación de elementos naturales abiertos a una realización con cierto margen de variabilidad en el plano de la cultura.

Orientación al bien y rol de la afectividad: afinidades con la fenomenología moral de Francisco Leocata

Dentro de un marco metafísico optimista que postula la constitución teleológica del universo y la orientación fundamental de la persona humana al bien, Leocata entiende que la conciencia moral

ha sido con frecuencia malinterpretada, asociándola unilateralmente a la culpa. Por el contrario, la conciencia expresa, más bien, una “clarividencia entre la intencionalidad práxica y la meta axiológica, de manera que sería más apropiado considerarla un índice o una brújula en el camino moral”¹⁹. Pero la coincidencia no se reduce a la utilización explícita de la analogía, sino que gran parte de la argumentación con la que se analizó la dialéctica objetivo-subjetiva que ésta sugiere, no resultaría para nada ajena, a mi juicio, a su marco fenomenológico. En sus escritos se hace clara, además, una concepción del conocimiento moral que, aunque se encuentra atravesado por dificultades y debilidades, sigue siendo fiable. En sus propias palabras:

Nada más frágil que el equilibrio de la conciencia moral, sacudida a menudo por fuerzas instintivas, inclinaciones de vario tipo, presiones o sugerencias provenientes del medio social. Pero la conciencia tiene un sentido de orientación y de guía en cuanto es la unión entre dos luces: la primera es la que emana del impulso primigenio hacia el bien que a pesar de todo inhabita el corazón humano; la segunda es la que nos viene al encuentro desde la realidad del bien y desde los valores, que indican el camino hacia el don de sí.²⁰

En este punto es justo aclarar que en las reflexiones morales de Leocata, por influencia de la fenomenología de Edmund Husserl, el rol de la intersubjetividad para la constitución de la experiencia moral resulta mucho más relevante y explícito que en las interpretaciones de ambas analogías que he propuesto, y que se centran más bien en una perspectiva de la primera persona.

En cuanto a la segunda analogía, no he encontrado referencias parecidas en el autor, sin embargo, creo que desde la interpretación que he propuesto de ella sí se podrían establecer algunas afinidades no triviales. En primer lugar, el marco general de la comparación que viene dado por el reconocimiento de ciertas resonancias afectivas y vitales que atraviesan toda la dimensión espiritual de la persona,

¹⁹ Leocata, *Ibid.* 210.

²⁰ *Ibid.*, 210.

tanto en su faz intelectual como voluntaria. Para Leocata, el sentimiento vital fundamental penetra el corazón humano, entendido en el sentido pascaliano como la sede de los primeros principios intelectuales y de los movimientos primordiales de las pasiones, y le confiere al obrar del hombre una base común. Desde esta base surge un “dinamismo preintelectivo”²¹ desde el cual, a su vez, lo propiamente intelectual y lo moral luego se elevan a sus dimensiones específicas e irreductibles. Leocata es, de este modo, un pensador que en continuidad con la tradición filosófica clásica rescata la unidad y el equilibrio antropológicos por los que se unen sin confundirse la racionalidad y la vida²².

Desde el mencionado centro interior de la persona se hace posible su apertura intencional a la objetividad de los valores, pero atravesando siempre la mediación de lo sensitivo y de lo instintivo, que le dejan a todas sus decisiones y actos una marca distintivamente humana. Por esa apertura a una escala de valores objetiva, la moral excede esencialmente cualquier planteo meramente “utilitario-individual” y se abre al reconocimiento del valor personal del otro en cuanto otro, del otro en cuanto persona²³. De ahí que, si bien creo que pueden reconocerse las señaladas afinidades, en las reflexiones de Leocata quedan muy en claro sus reparos a las interpretaciones que acentúan de un modo simplista la continuidad entre lo biológico-psicológico y lo propiamente moral. Estas interpretaciones podrían conducir, bajo el paraguas de la eudaimonía, a “formas amortiguadas de hedonismo”²⁴. Es por eso que el “despegue” o, mejor, la trascendencia de lo propiamente moral respecto de cualquier otro tipo de motivación se hace particularmente explícito en la conciencia

²¹ Leocata, *ibid.* 94.

²² “Ya Aristóteles había observado que el acto intelectual, y la inteligencia en cuanto tal son vida, y que en sí mismos comportan un sentimiento (como por ejemplo el goce por el descubrimiento de una verdad)”. *Ibid.* 55.

²³ *Ibid.* 114.

²⁴ *Ibid.* 203.

del deber y de la ley, sin que esto implique una vuelta a formas estériles de legalismo.

En lo normativo se alcanza entonces una forma cualitativamente inédita de objetividad y de universalidad, que va mucho más allá de la utilidad biológica y de la eventual coincidencia de los intereses particulares para situarse en el ámbito “de la obligación y de la donación”²⁵. Una obligación que se le impone a la persona y que le exige pero que no contradice, sino que lleva a su plenitud su orientación fundamental al bien y el deseo natural de felicidad.

Bibliografía

- Aquinatis, Thomas. *Summa Theologiae*. Matriti: BAC, 1962.
- Brown, Donald. «Human universals, human nature & human culture» *Daedalus* 133, no. 4 2004.
- Chillón, José Manuel - Ángel Martínez y Luca Valera, eds., *Verdad Práctica: Un concepto en expansión*, Granada: Comares, 2022.
- Cofnas, Nathan. «The Golden Rule: A Naturalistic Perspective», *Utilitas* 34, No. 3 (2022): 262-274.
- Enoch, David. *Taking Morality Seriously: a Defense of Robust Realism*, New York: OUP, 2011.
- Gill, Michael. «Moral rationalism vs. moral sentimentalism: Is morality more like math or beauty?», *Philosophy Compass* 2, No. 1 (2007): 16-30.
- Graham, Jesse - Nosek, Brian - Haidt, Jonathan - Iyer, Ravi – Koleva, Spassena y Peter H. Ditto. «Mapping the moral domain» *Journal of personality and social psychology* 101, no. 2 (2011): 366-385.

²⁵ Ibid. 190.

- Haidt Jonathan – Hersh, Matthew «Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals» *Journal of Applied Social Psychology* 31, no. 1 (2001): 191-221.
- Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller y Maria G. Dias. «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? » *Journal of personality and social psychology* 65, no. 4 (1993): 613.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western Thought*, New York City: Basic Books, 1999.
- Leocata, Francisco. *Estudios sobre Fenomenología de la Praxis*, 2007 55. Consultado en <https://franciscoleocata.com.ar/docs/librostudios.pdf> el 3 de abril de 2023.
- Macpherson, Fiona. «Taxonomising the senses» *Philosophical Studies* 153 (2011): 123-142.
- Marcos, Alfredo. *Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, México DF: FCE, 2010.
- McHugh, Cillian - Marek McGann, Eric Igou y Elaine Kinsella, «Reasons or Rationalisations: The Role of Principles in the Moral Dumbfounding Paradigm», *Journal of Behavioral Decision Making* 33 2020: 376–392.
- Moore, George. *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, [1903] 1993.
- Noonan, John. «The metaphors of morals», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 42, No. 2 (1988): 30-42.
- Richards, Robert. «Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism», en *The Cambridge handbook of evolutionary ethics* (2017): 150.

- Searle, John. «How to study consciousness scientifically», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences* 353, no. 1377 (1998): 1935-1942.
- Smith, Barry. «The nature of sensory experience: The case of taste and tasting», *Phenomenology and Mind* 4 (2013): 212-227.
- Sobel, Jordan. «Kant's compass» *Erkenntnis* 46 (1997): 365-392.
- Westermarck, Edward. *The history of human marriage*, London: Macmillan, 1906.

JUAN F. FRANCK

Universidad Austral

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Argentina

juan.franck@unsta.edu.ar

La fenomenología personalista de Francisco Leocata y la teoría de la interacción de Shaun Gallagher

Recibido 15 de junio de 2023. Aceptado 30 de junio de 2023.

Resumen. El trabajo esboza una aproximación entre la lectura personalista de la fenomenología que desarrolla Francisco Leocata y la reciente teoría de la interacción (*Interaction Theory*) de Shaun Gallagher, en el ámbito de la filosofía de la acción. Presenta en primer lugar a grandes rasgos los temas centrales que guían la posición de Leocata, fundamentalmente su lectura de las reducciones fenomenológica, eidética y trascendental, así como su innovadora *reducción vital*. Luego resalta la mayor capacidad explicativa de la teoría de la interacción frente a las teorías de la mente para explicar la acción humana, al poner el acento en el carácter relacional de la acción. La parte final propone algunas conclusiones a partir del encuentro entre ambas concepciones, destacando tanto coincidencias importantes como algunas diferencias, debidas a un nivel distinto de análisis. Ambas concepciones refuerzan la convicción de que no es válida la alternativa “irreductibilidad o interacción”, sino que ambas se dan juntas, aunque su análisis responda a métodos distintos. Se podría hablar además de una analogía de la intersubjetividad.

Palabras clave: teoría de la interacción – Shaun Gallagher – Francisco Leocata – reducción trascendental – fenomenología personalista

Francisco Leocata’s personalistic phenomenology and Shaun Gallagher’s interaction theory

Abstract: The article outlines an approximation between the personalist reading of phenomenology developed by Francisco Leocata, and Shaun Gallagher's recent Interaction Theory, in the field of philosophy of action. First, it presents in broad strokes the central themes that guide Leocata's position, fundamentally his reading of the phenomenological, eidetic, and transcendental reductions, as well as his innovative vital reduction. Then he highlights the greater explanatory capacity of Interaction Theory compared

to theories of mind to explain human action, by placing the accent on the relational nature of the action. The final part proposes some conclusions from the encounter between both conceptions, highlighting both important coincidences and differences, due to a different level of analysis. The two conceptions reinforce the conviction that the alternative "irreducibility or interaction" is not valid, but that both occur together, although their analysis responds to different methods. One can also speak of an analogy of intersubjectivity.

Keywords: Interaction Theory – Shaun Gallagher – Francisco Leocata – Transcendental reduction – Personalistic phenomenology

En este trabajo me propongo esbozar una aproximación entre la lectura personalista de la fenomenología que desarrolla Francisco Leocata y algunos aspectos de la reciente teoría de la interacción (*Interaction Theory*) de Shaun Gallagher. Aunque se trata de propuestas muy distantes, ya que la primera tiene un innegable carácter metafísico, mientras que la segunda se concibe como un programa empírico-fenomenológico en el ámbito de la filosofía de la acción, las dos contribuyen a comprender mejor la importancia ontológica de la intersubjetividad. En la fuente de la vida personal Leocata descubre la apertura a los otros, incluso a partir de temáticas que es fácil interpretar en sentido contrario. Por su parte, y sin entrar en discusiones metafísicas, Gallagher hace ver una intersubjetividad ya en acto allí donde parecía volverse problemática.

En primer lugar, el trabajo presenta a grandes rasgos los temas centrales que guían la posición de Leocata, fundamentalmente su lectura de las reducciones fenomenológica, eidética y trascendental, así como su innovadora reducción vital. Evitaremos para esta presentación un contraste con las obras de Husserl, que exigiría un estudio de mucha mayor envergadura. Luego resalta la mayor solvencia de la teoría de la interacción frente a las teorías de la mente para explicar la acción humana, al poner el acento en el carácter relacional de la acción. La parte final propone algunas conclusiones a partir del encuentro entre ambas concepciones, destacando tanto coincidencias importantes como diferencias en el nivel de análisis.

Sugiere también posibles caminos para continuar dicho encuentro, que reforzaría la convicción de que no es válida la alternativa ‘irreductibilidad o interacción’, sino que ambas se dan juntas, aunque su análisis responda a planos y métodos distintos.

El idealismo personalista de la fenomenología

Leocata sostiene que, aunque haya otras resoluciones posibles de la reducción trascendental, la fenomenología de Husserl se comprende mejor como un idealismo personalista. La expresión se hace eco de que “[e]l problema de la relación entre fenomenología y realismo no es tan sencillo”,¹ como sugiere la reacción de algunos de sus discípulos. En la fenomenología no está en juego ni la existencia de un mundo externo ni la posibilidad de un verdadero conocimiento de la realidad, sino la naturaleza de la subjetividad y de la autoconciencia, y su relación con el mundo en su totalidad. Leocata enfrenta directamente el arduo problema de la auto-reflexión y llega a la conclusión de que “el centro de la actualidad de lo real es un yo”.² La mayor verdad contenida en la interioridad sería el punto de partida para fundar una nueva forma de personalismo, sin negar ni despreciar el lugar de la persona humana en el mundo natural en virtud de su condición corporal o encarnada, ni tampoco la pluralidad de las personas. A pesar de algunas dificultades metodológicas y

¹ Francisco Leocata, «Idealismo y personalismo en Husserl», *Sapientia* 55, n°2 (2000): 397. Husserl está presente en muchos escritos de Leocata, quien en términos generales adoptó la fenomenología como marco de referencia para su aproximación a la filosofía contemporánea. Encontraba en ella una ductilidad que permitía profundizar muchas de sus instancias válidas, sin perder capacidad crítica. Al mismo tiempo, se le presentaba como una vía natural de acuerdo con el pensamiento clásico. Otros escritos especialmente dedicados a Husserl, todos publicados por *Sapientia*, son: «El hombre en Husserl», *Sapientia* 42, n°2 (1987): 345-370; «La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl», *Sapientia* 58, n°2 (2003): 245-301.

² *Ibidem*, 422.

terminológicas, la inspiración más profunda de la fenomenología iría en esa dirección.

El curso de la reflexión fenomenológica está marcado por sucesivas reducciones: fenomenológica, eidética, trascendental. En virtud de la transformación de esta última en una reducción personal o personalista, Leocata añade la reducción vital, que significaría un punto de encuentro entre la consideración propia de las ciencias humanas y la filosofía, aunque más cercana a las primeras.³ Al ritmo de las reducciones se va entendiendo cada vez con mayor profundidad la naturaleza de la subjetividad. Si no son bien comprendidas, tienen ciertamente el riesgo, por un lado, de volver problemática la relación con el mundo real o fáctico, y por otro, de entender las esencias como proyecciones de la subjetividad. Pero el punto de partida adecuado para comprender a la persona en cuanto tal no puede ser su lugar en la naturaleza física, sino su relación con el ser en toda su amplitud y valencia. La misma corporeidad humana es en buena medida expresión de su ser personal, no únicamente ni en primer lugar un complejo mecanismo natural ni un reflejo de su ubicación en el universo. Por eso, ni sería correcta una asunción lisa y llana de los temas fenomenológicos sin importantes aclaraciones y añadidos, ni podría soslayarse la temática planteada en toda su radicalidad por la fenomenología sin dejar pasar la oportunidad de un personalismo más sólidamente fundado. Para ese personalismo tan importante es la centralidad del yo, como su condición encarnada y su coexistencia con otros sujetos. Una somera presentación a través de las reducciones y del problema de la constitución permitirá acercarse a la interpretación de Leocata, en la que es determinante la temática del ser, tan asumible por la filosofía de Husserl como poco presente en ella.

Paradójicamente, una reducción no es un procedimiento reductivo, es decir, no busca suprimir lo propio de una experiencia o

³ Francisco Leocata, *Filosofía y ciencias humanas. Para un nuevo diálogo interdisciplinario* (Buenos Aires: Educa, 2010)

de una cosa para entenderla como si fuera un aspecto de otra. Reducir es concentrar la mirada en algo presente a la conciencia pero que pasamos por alto fácilmente en el conjunto de la experiencia; es reconducir la atención para ampliar la claridad y profundidad de esa misma experiencia. Conviene tener claro que las reducciones son actos propios de quien hace filosofía, no de la actitud natural cotidiana.

La primera es la ‘reducción fenomenológica’ y tiene como resultado advertir la vida propia de la conciencia. La famosa *epoché* o puesta entre paréntesis del mundo no se realiza con el objeto de negar la existencia de este ni de restarle importancia, sino para descubrir y salvaguardar la vida de la conciencia como una realidad, una ‘región ontológica’ con propiedades y leyes específicas, como la intencionalidad, la vivencia de la temporalidad, etc. Esta primera reducción sólo puede presentar inconvenientes para quien entienda que la pregunta central es acerca del realismo o idealismo de la fenomenología, e identifique este problema con el de la realidad del mundo externo, curiosamente poniendo entre paréntesis la realidad de la propia mente.

La suspensión de la creencia en la existencia fáctica del mundo abre también a considerar las esencias en su legalidad propia, mediante la ‘reducción eidética’. A diferencia de las cosas particulares, las esencias tienen un carácter atemporal y su consistencia no depende de su realización fáctica. Inicialmente, el problema no está centrado en el origen de las esencias, sino en sus características y en lo que manifiestan. Una primera es la objetividad: aun cuando su lugar de manifestación sea la mente, no dependen de ella; muy por el contrario, el pensamiento se rige por las esencias. Una segunda es que las esencias muestran posibilidades; no únicamente posibilidades lógicas, sino también posibilidades para la acción, algo que se pueda hacer con las cosas. Esto será de gran importancia al considerar la teoría de la interacción. De ambas características se sigue que las esencias poseen también carácter normativo, ya que no están sometidas a la arbitrariedad de los sujetos y de los agentes.

A estas dos primeras reducciones acompaña el tema de la ‘constitución’, cuyo significado, análogamente a lo que sucede con la reducción, es contrario a lo que sugiere de modo inmediato.⁴ En los actos de la conciencia están inseparablemente unidos dos polos: sujeto y objeto. Pero el objeto no se confunde con la cosa en su existencia real, ya que esta se da de diverso modo a los actos de conciencia: hay diferencia entre presentarse como percibido, imaginado, recordado, etc. Que la conciencia sea constitutiva de sus objetos no significa que ponga la realidad, sino que esta se presenta a la conciencia de distintos modos, según la naturaleza de cada tipo de acto. En otras palabras, el sentido que adquieren las cosas es siempre relativo a un sujeto, se constituye ante una conciencia real, y potencialmente ante innumerables otras. Incluso la afirmación de la trascendencia del mundo es un acto de la conciencia: pensar una cosa como realmente existente no es lo mismo que pensarla como posible ni como pretérita. Así hay que entender que el mundo sea constituido como trascendente en la vida inmanente o interior del sujeto. En cuanto a las esencias, constituir las equivale también a develar su relación con la vida inmanente del yo.⁵ La función de la ‘reducción trascendental’ es poner de manifiesto esa auto-manifestación del yo, centro de la conciencia y fuente de sus actos, como no asimilable a sus objetos ni a las cosas.

La reducción eidética resguarda frente al naturalismo, para el que la conciencia no sería más que un lugar pasivo donde el mundo ejercería su causalidad. Pero la vida de la conciencia está regida por la motivación más que por la causalidad, de modo que reclama otra explicación. Ahora bien, para afirmar una subjetividad abierta a un mundo realmente existente y a otros sujetos también reales – preocupaciones ambas del programa fenomenológico– la reducción trascendental debe poder distanciarse claramente del idealismo

⁴ Ver Robert Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970).

⁵ Francisco Leocata, «Idealismo y personalismo en Husserl», 403.

absoluto. Sin renunciar a la centralidad del yo y de la conciencia, es preciso descubrir y fundamentar su finitud. Es decir, la misma auto-reflexión debe contener el signo de esa finitud, al tiempo que descubre en sí una fuente de vida que no podría provenir simplemente del mundo.

La fenomenología necesitaría abrirse en este punto a lo metafísico, más a que a lo ontológico, es decir no únicamente a la consideración de las categorías adecuadas para entender una determinada realidad, sino también a afirmaciones sobre el ser y la totalidad. De no hacerlo, quedaría expuesta a interpretaciones incompatibles: o bien la pluralidad de sujetos es real, o bien es solamente un momento de una única totalidad, y la individualidad sería apariencia o ilusión. O bien el sujeto constituye las esencias en sentido fenomenológico, es decir se le presentan con un sentido referido a su propia vida, o bien pone tanto las esencias como las cosas. Dado que la fenomenología husserliana apunta originalmente a la primera de ambas disyuntivas, la propuesta de Leocata aparece como justificada. Esa “doble presencia (...) de una «exigencia» realista y de un nuevo tipo de idealismo”⁶ se refleja en tres temas centrales al programa de la fenomenología, que pueden considerarse otros tantos sellos distintivos: la intencionalidad, el tema del cuerpo propio y la intersubjetividad.

En primer lugar, la intencionalidad se mantiene distinta de la auto-reflexión trascendental. La exigencia realista se satisface en que la primera es condición de la segunda.⁷ Este claro signo de finitud está implícito en la temática de la constitución, ya que por más central que sea el yo, y por más que la reducción trascendental pueda aislarlo, al hacerlo no puede prescindir ni de las cosas ni de las esencias. Lo aísla en relación con ellas.

⁶ Ibidem, 399.

⁷ Ibidem, 405.

En segundo lugar, la corporalidad vivida es otro evidente signo de finitud. El yo puede tomar distancia de la individuación corpórea y de la dependencia física, pero para hacerlo debe mantener la realidad del mundo y del propio cuerpo como punto de partida y como referencia. En la reducción trascendental no se pierde entonces la realidad del uno ni del otro, sino que se descubre el centro interior al que se revela el mundo y que da vida al cuerpo, sin agotarse en él. El resultado es “un yo personal y humano, sólo que visto y experimentado en el recinto más profundo de su interioridad”.⁸

En tercer lugar, quizás aún más evidente que los anteriores, el mundo no se ofrece únicamente como referido a uno mismo, sino como un ámbito en el que confluyen y están presentes otros sujetos. Los significados, el lenguaje, las instituciones preceden a la subjetividad individual, pero no son aspectos del mundo natural: son sedimentaciones del sentido generado intersubjetivamente. Como se vio, que las esencias no sean puestas, sino constituidas, implica tanto la posibilidad como la realidad de otros para quienes esas esencias tienen sentido. De la reducción eidética no se sigue entonces que las esencias dependan de la propia conciencia, sino, por un lado, su independencia respecto de toda conciencia individual, y por otro, la pluralidad de sujetos. El mundo es intersubjetivo desde el inicio y la reducción trascendental no busca eliminar ni cuestionar esa característica, sino resaltar la interioridad e irreductibilidad de la vida del yo, tanto del propio como del ajeno.

Otros dos aportes de Leocata son aquí de gran relevancia, particularmente para el diálogo con las ciencias. El primero es la advertencia de que no sería adecuado considerar la reducción trascendental como el punto de llegada de la fenomenología, algo así como el descubrimiento del yo en el interior de toda experiencia, más allá del cual no se podría ir. Detenerse allí tendría el inconveniente de transformar el programa fenomenológico en un mero itinerario

⁸ Ibidem, 415.

especulativo y en el fondo idealista. Por el contrario, el descubrimiento de la vida inmanente del yo es un punto de partida para un nuevo lanzamiento hacia el mundo y la relación con los otros, ya que la finitud revelada en la subjetividad es ocasión de apertura a una auténtica novedad y a un verdadero enriquecimiento. En tal caso “la interpretación idealista absoluta debería ser sustituida por una interpretación que, para evitar equívocos, sería preferible denominar *personalista*”.⁹ Lejos de corregir la fenomenología de Husserl, esta afirmación refuerza su misma intención de generar una actitud más responsable ante las cosas y las demás personas.

El segundo aporte es la introducción de una reducción intermedia, entre la eidética y la trascendental, que tiene como objeto el *Leib-Körper*, la cara mundana y objetivable de la subjetividad. Es llamada ‘reducción vital’ porque lleva a reconocer un centro vital en el que se anudan la afectividad, la motivación, la pasividad y la voluntariedad propias de la experiencia de la vida individual e intersubjetiva. Tan importante es distinguir como no separar esta reducción vital de la reducción trascendental. Por un lado, esta última descubre una fuente inobjetivable, que por su apertura a la totalidad del ser puede incluso asumirse como una existencia finita a la que por esa misma apertura se ofrecen posibilidades mucho mayores de relación con el mundo. La reducción vital no podría ser la instancia última de la reducción, ya que no alcanza las profundidades que la misma experiencia de la vida refleja. Separada de la trascendental quedaría trunca, limitando a la persona a sus dimensiones objetivables y privándola de una fundamentación suficiente. Pero sin ella, el yo alcanzado en la reducción trascendental se podría presentar como omnímodo, recayendo en la tentación del idealismo absoluto. Al entenderla en sentido personalista, la reducción vital se muestra como el ámbito de la manifestación de la persona en el mundo y ante las otras personas; es una instancia intermedia, pero necesaria, en el itinerario desde la vida hacia las profundidades del yo.

⁹ Ibidem, 420.

En este plano de la reducción se puede advertir también una incipiente intersubjetividad, que corresponde a los niveles más básicos del sentimiento vital. El sentimiento no está encerrado en sí mismo, sino que sus modulaciones responden a la presencia de otros sujetos con los que entra en relación. En su conjunto, las pasiones y la afectividad son incomprensibles en el marco de un total aislamiento. Temor, ira, expectativa, deseo, etc., son otras tantas manifestaciones de una real comunicación con el mundo y con otras subjetividades, que despiertan, contagian o inhiben los afectos y de esa manera modulan el estado del sentimiento vital. Sin embargo, esa intersubjetividad no alcanza el núcleo de la persona, ya que no requiere el explícito reconocimiento del otro en su radical intimidad, ni tampoco la explícita afirmación de la propia. Lo que posibilita esa nueva profundidad es el descubrimiento de la apertura del yo a la totalidad del ser y, concomitantemente, de la actualidad del propio ser. La reducción trascendental equivale en la perspectiva de Leocata “a una intuición del ser-acto que hay en mí como base o fundamento tanto de mi sentimiento vital como de mi *cogito*”.¹⁰ Por eso la reducción vital y la reducción trascendental deben verse en continuidad y como momentos de una misma reducción.

La teoría de la interacción

En esta segunda parte del trabajo se puede constatar un salto considerable. De hecho, si bien en varios momentos la teoría de la interacción de Gallagher encuentra apoyo en la fenomenología, no es en sentido propio una propuesta de lectura del programa fenomenológico ni mucho menos un intento de justificación última. Su objetivo es más modesto: revelar la dimensión intersubjetiva de la acción, vinculándola con una teoría de la mente adecuada. Una presentación sintética de algunos de sus principales momentos

¹⁰ Francisco Leocata, *Estudios sobre fenomenología de la praxis* (Buenos Aires: Proyecto, 2007), 44.

permitirá apreciar su contribución al gran tema de la intersubjetividad.¹¹

Se llama teoría de la mente a la capacidad de atribuir estados mentales para explicar la conducta de las personas, tanto de uno mismo como de otros. Las posturas más comunes son la teoría de la teoría (*Theory Theory*)¹² y la teoría de la simulación (*Simulation Theory*).¹³ La primera sostiene que atribuimos intencionalidad de modo inferencial recurriendo a una teoría de lo que significa tener una mente. Dicha teoría podría ser innata, a la manera de un módulo, o adquirida. Para la segunda no es necesaria una teoría, sino que, basándonos en la experiencia de nuestra propia mente, imaginamos o simulamos en nosotros mismos la vida mental de los otros, que conoceríamos así por analogía. Se distinguen según que sostengan una simulación explícita, implícita, o también realizada a nivel sub-personal por las neuronas espejo.¹⁴ También hay teorías híbridas, que aceptan alguna de ellas como la principal, y teorías pluralistas, para las que no hay una forma fundamental, pero todas comparten el rechazo de que haya un conocimiento directo de las otras mentes. Uno de los reproches más comunes que reciben es que no pueden resolver la duda de si se entiende así al otro en su propia situación o a uno mismo en una situación distinta. No sería suficiente tampoco

¹¹ Lo que sigue es una presentación selectiva de la teoría de la interacción, ampliamente desarrollada por Shaun Gallagher en su *Action and Interaction* (Oxford University Press, 2020).

¹² Ver Sasha Baron-Cohen, «The autistic child's theory of mind: A case of specific developmental delay», *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 30, nº2 (1989): 285-297; Alison Gopnik y Henry M. Wellman, «Why the child's theory of mind really is a theory», *Mind & Language* 7, nº 1-2 (1992): 145-171.

¹³ Ver Robert M. Gordon, «Folk psychology as simulation», *Mind & Language* 1, nº 2 (1986): 158-171.

¹⁴ Ver Vittorio Gallese y Alvin Goldman, «Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading», *Trends in Cognitive Sciences* 12 (1998): 493-501. Ver también Marc Jeannerod y Elizabeth Pacherie, «Agency, simulation, and self-identification», *Mind and Language* 19, nº2 (2004): 113-146, cit. en Gallagher, *Action and Interaction*, 75-76.

postular una serie de procesos neurales y cognitivos que se integrarían muy velozmente, ya que siempre se mantendría en pie la gran cuestión: ¿cómo se pasa del yo al otro? Constatar la velocidad de esos procesos contribuiría más bien a aumentar la duda de si el otro no sería una ilusión.

Gallagher resume en tres los puntos comunes a estas teorías: 1) el principio de inobservabilidad, según el cual la mente se esconde a los sentidos; 2) la postura observacional de tercera persona, es decir que conocemos las otras mentes mediante una atribución, sea inferencial, sea por analogía; 3) la suposición de universalidad, ya que esa vía indirecta sería la única manera de conocer las otras mentes. Hace notar que las teorías de la mente están atadas al concepto de mentalizar (*mindreading*), un procedimiento relativamente sofisticado que solo es posible en una edad bastante tardía. Sin embargo, mucho antes de los 4 años, edad de los niños en las pruebas más conocidas, tienen lugar procesos de interacción que suponen la comprensión de la intencionalidad. Esos procesos no desaparecen, dejando lugar a la mentalización, sino que se mantienen durante la vida entera. De modo que tanto el problema del conocimiento de los otros como el del origen de la acción tienen raíces muy tempranas.

Por consiguiente, las formas de conocer la intencionalidad de los otros estudiadas por la teoría de la mente no serían primarias. La interacción temprana bien pronto se transforma en cooperación, como profusamente ha estudiado Michael Tomasello,¹⁵ y muestra que hay una verdadera comprensión de la intención del otro, independiente de toda verbalización. Por el contrario, la idea misma de *mindreading* está atada a la concepción de la mente como algo escondido, y las pruebas realizadas para estudiarla tienen una complejidad muy superior.¹⁶ En su lugar, la teoría de la interacción propone estudiar procesos enactivos de interacción, que tienen lugar

¹⁵ Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking* (Harvard University Press: Cambridge, MA-London, 2014).

¹⁶ Ver Gallagher, *Action and Interaction*, 88.

mucho antes de los 4 años. El carácter enactivo de la acción y la experiencia está en que las cosas se perciben ya desde el inicio como posibilidades para la acción (*affordances*), no de manera estática, como un estímulo que debe ser procesado para dar lugar a una respuesta. Un martillo es visto como un instrumento para hacer algo, una habitación como un lugar por donde desplazarse o para recorrer con la mirada. Un rostro se percibe como una invitación a realizar algún movimiento, a acercarse o alejarse, y se distingue por eso de un cuadro o de una mirada fija. La acción, real o posible, no comienza por un conocimiento proposicional ni tras detectar estados mentales, sino que es concomitante a la misma percepción.

A las teorías anteriores Gallagher opone tres principios, menos teóricos y más inmediatamente comprobables: 1) la mente no es inaccesible, sino que se revela en la acción; 2) la relación con los demás no es en primer lugar observacional, sino interactiva; 3) la lectura de la mente de otros tiene lugar sobre la base de una relación previa. La IT no reemplaza ni niega la experiencia interior, la conciencia fenoménica, ni tampoco quiere ser un regreso al conductismo. Basándose en múltiples evidencias, subraya que al interactuar con otros no es necesario inferir ningún estado mental oculto. Aunque la acción individual pueda pensarse como algo básico, y en este sentido sea posible una especie de individualismo metodológico, las raíces de la acción están en la interacción: aprendemos a actuar interactuando, no al revés.¹⁷ Y la interacción supone ya el reconocimiento de la intencionalidad de los otros, aunque sea de un modo rudimentario.

Esta teoría encuentra apoyo en la distinción entre intersubjetividad primaria y secundaria.¹⁸ La primera se observa en

¹⁷ Gallagher, *Action and Interaction*, 1-2.

¹⁸ Ver Colwyn Trevarthen, «Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity», en *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*, ed. por M. Bullowa (Cambridge: Cambridge University Press, 1979): 321-347.

las tempranas habilidades sensoriomotoras y en las capacidades perceptuales enactivas presentes en procesos de interacción. La segunda se da en una etapa posterior, cuando aparecen fenómenos más complejos, como la atención y la acción conjuntas. En ambas formas de intersubjetividad hay una diferenciación de las personas y simultáneamente una clara relacionalidad unida al reconocimiento recíproco de la subjetividad del otro. La intersubjetividad primaria se da si hay interacción con otros agentes y no es un precursor de la interacción, sino un elemento que permanece en todas sus etapas. Por su parte, una atención conjunta separada de toda acción sería algo raro. A estos dos niveles de intersubjetividad hay que añadir la dimensión narrativa de la interacción entre las personas,¹⁹ que abre naturalmente mayores posibilidades a la acción.

Doble dimensión de la intersubjetividad

Para un contrapunto fructífero con la lectura de Leocata quisiera mencionar dos afirmaciones salientes de la teoría de la interacción: 1) la mente no es inaccesible a los otros, sin que esto implique negar la existencia de una experiencia interior; 2) las cosas son percibidas como posibilidades para la acción, es decir que percepción y acción se dan juntas. En ambos casos hay coincidencia entre ambos autores comentados, pero la visión de Leocata permite distinguir más cuidadosamente una doble dimensión tanto de la interioridad como de la intersubjetividad, y paralelamente también dos sentidos de la posibilidad, correspondientes a cada una de las dimensiones anteriores.

La interioridad humana no se reduce al simple aparecer fenoménico ni a la dimensión psíquica de la experiencia en cuanto tal. Tampoco está suficientemente caracterizada por las variadísimas modulaciones del sentir vital, término de la llamada perspectiva de primera persona. La auto-reflexión, con la afirmación de sí, el

¹⁹ Gallagher, *Action and Interaction*, 218-233.

cuestionamiento por el sentido de cada cosa y de cada experiencia, y la potencial apertura a lo diferente que lleva consigo, revela una intimidad de orden superior, que abarca el sentimiento vital pero no podría entenderse meramente como su continuación. El sentir no es capaz de des-centrarse, sino que toda su realidad consiste en ser centro de referencia, incluso en lo que tiene de pasivo y de dependiente. Por el contrario, por la reflexión el yo se tiene a sí mismo como objeto y por consiguiente, puede entender tanto que es la fuente de los propios actos, como que existen otros sujetos, fuentes de los suyos. Entonces, en un cierto sentido la mente no está escondida a los demás, pero en otro sí.

La intersubjetividad tiene a su vez dos niveles: el vital o sensitivo, y el propio de los sujetos racionales, o personas. En el primero la comunicación con otros sujetos está marcada por la afectividad, que es una importante fuente de motivación. Sin embargo, es imperfecto, ya que en los afectos no mediados por la razón se da una pasividad más pronunciada: el sujeto no obra desde una propia decisión, sino que es llevado o empujado a obrar por la valoración positiva o negativa que acompaña a los diversos afectos. La relación que se establece con los otros tiene por consiguiente una mayor dependencia de los distintos grados de automatismo y hasta de anonimato propios de la lógica de la afectividad. Por el contrario, la racionalidad permite la afirmación objetiva tanto de uno mismo como del otro. Lejos de representar una actitud intelectualista –en el usual sentido peyorativo del término– el acento en la razón indica la diferencia entre una persona y un mero sujeto de percepciones y afectos. La racionalidad no excluye estas dimensiones, pero tampoco queda sumergida en ellas, sino que, al comprender su sentido, las puede elevar, potenciar, contrariar, etc. Reconocer al otro como racional es reconocerlo con capacidad de juicio y decisión, y entonces como sujeto responsable. Pero todo esto supone la admisión de un centro interior, de un yo fuerte.

A cada uno de estos niveles corresponde un sentido diverso de la posibilidad. Gallagher contempla principalmente el primero, en el que insisten las teorías enactivas. Para estas la realidad no se da como

un simple estímulo captado objetivamente y que ocasionaría luego una respuesta fruto de algún tipo de procesamiento. La realidad se da desde el inicio en el entramado de una acción posible. Fuera de lo que el sujeto pueda hacer con las cosas, estas no serían siquiera objeto de percepción, hasta el punto de que el sujeto mismo estaría dado a sí mismo como un agente en medio de las cosas. De ahí, por un lado, su recurso a aquellas páginas de Husserl más cercanas al tema del mundo de la vida y más alejadas de los problemas relativos a la reducción trascendental y, por otro lado, su preferencia por Merleau-Ponty. Los conocidos análisis de este último sobre la estructura del comportamiento y sobre la fenomenología de la percepción lo habían llevado a rechazar la reducción trascendental, entendiéndola incorrectamente como un compromiso idealista. Pero ver la racionalidad como exclusivamente volcada a la acción del hombre en el mundo cercena su punta más aguda, que solo se alcanza cuando se consideran las cosas en su posibilidad, es decir en su naturaleza, y por consiguiente, en sus relaciones con otras cosas, reales y también posibles. Acertadamente afirma Leocata que la epojé es “una suspensión en la *posibilidad*”.²⁰ En línea con lo afirmado más arriba, la existencia del mundo no es puesta en duda. Por el contrario, se confirma tanto su contingencia como lo que tienen de necesario las esencias. De ese modo se amplía el conocimiento, que puede aspirar al carácter de ciencia. Y también se abre a la interrogación filosófica, ya que tal suspensión lleva a la pregunta por el ser mismo de la cosa y del sujeto, quien por esa misma capacidad puede recibir el nombre de persona.

Conclusiones

Podrían sacarse algunas conclusiones preliminares de estas breves páginas, principalmente orientadas a continuar la investigación.

²⁰ Leocata, «Idealismo y personalismo en Husserl», 412.

En primer lugar, existe algo así como una analogía de la intersubjetividad, motivada por la diversa naturaleza de los sujetos sensitivos y racionales. Puesto que el ser humano reúne ambos tipos de sujetos o, mejor dicho, ambas dimensiones en un mismo sujeto, no debe sorprender que la incipiente intersubjetividad presente en el sentimiento vital muestre destellos de una más completa y profunda, propia del nivel personal. Por esa razón también se justifica una reducción vital que no pierda la vinculación con el mundo ni con los niveles más profundos de la persona, es decir, que medie entre las reducciones fenomenológica y trascendental. En este nivel de la reducción, investigaciones como las de Shaun Gallagher representan un magnífico aporte.

En segundo lugar, es necesario subrayar que, aunque el sentido de la reducción trascendental sea captar el acto de ser en la autorreflexión, no se sigue de ahí que afirmar la interioridad excluya la relación con otros. Antes bien, habría que decir que la potencia. La reducción vital resulta menos esclarecedora aquí, porque no da cuenta de un significado de lo posible que solo aparece en la reducción eidética. Correctamente entendida, esta expande el horizonte de la acción, al reconocer un ámbito de objetividad y normatividad que descubre más riqueza en las cosas y contiene una implícita referencia a un número potencialmente ilimitado de personas.

En tercer lugar, tanto la lectura personalista de Leocata como la teoría de la interacción de Gallagher refuerzan la idea de que ni en el nivel sensitivo ni en el propiamente personal es válida la alternativa entre irreductibilidad/individualidad e interacción, pero en ambos casos por motivos diferentes. Para apreciar la diversidad de motivos sería quizás necesario distinguir más claramente el enfoque científico del filosófico. Aunque no se mide por ella, la reducción trascendental no invalida la consideración propia de la ciencia, pero siempre que se la entienda como la auto-manifestación de un sujeto finito, necesitado de fundamentación. Los problemas que se abren no caen bajo los métodos de las ciencias, pero una vez más, el objetivo es

reunir ambas dimensiones de lo intersubjetivo dando vida al conjunto.²¹

²¹ Leocata, *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, 141-154.

MARISA MOSTO

Universidad Católica Argentina

Argentina

marisamoto@gmail.com

**“Quien pierda su vida por mí,
la encontrará” (Mt 10, 39)**

A la memoria de Francisco Leocata (1944-2022)

Recibido 27 de febrero de 2023. Aceptado 10 de marzo de 2023.

Conocí a Francisco Leocata cuando cursaba cuarto año de la carrera de Filosofía en la UCA y el padre Francisco era profesor titular de Lectura y comentario de textos IV, una materia que venía a complementar la Historia de la Filosofía contemporánea. Su estilo mesurado, tímido, sencillo contrastaba con el volumen de erudición y los grandes horizontes del pensamiento filosófico que desplegaba frente a nosotros. Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, Nicolás Berdiaev fueron los autores que eligió para que estudiáramos con él ese año. Hoy puedo valorar la sabiduría y responsabilidad de esa elección, las que en ese momento en el que todo para uno era nuevo, era incapaz de percibir.

Autores de enorme peso para una reflexión filosófica que parte de la cuestión de la *libertad*, se abre a la *ética*, gravita hacia la *metafísica* y en última instancia también y con naturalidad, toca la *experiencia religiosa*.

Fue gracias al Padre Leocata que entré en contacto con filósofos rusos. Recuerdo que el libro seleccionado por él para nosotros de Berdiaev fue *Cinco meditaciones sobre la existencia* y me animó a trabajar sobre el problema del

tiempo. Toda una constelación especulativa de temas -los que he puesto en bastardilla- que me acompañan hasta el día de hoy.

No se trata de mi este escrito sino del Padre Leocata, pero creo que uno de los rasgos más valiosos de su personalidad era su capacidad de reconocimiento del otro, de sus intereses, su carácter y su gran habilidad para orientarlo en lecturas y alentarle a su crecimiento. Leocata fue un hábil educador; su vida significó un inmenso aporte a la vida de la Viña, la que era su vocación más profunda.

Años después escribí un texto en línea con esos temas con el cual me sentí plenamente identificada, al que titulé “La imagen y la mirada”; lo imprimé, lo anillé y se lo entregué al Padre Leocata. Al cabo de unas semanas recibo una carta escrita a máquina por él, en la que me hacía una devolución a partir de su lectura. Una carta extensa, meditada, en la que comentaba los principales nudos filosóficos del texto. Me aconsejaba continuar desarrollando mi estilo, me daba recomendaciones concisas de cómo seguir adelante en el ámbito académico sin perder el timbre de mi propia voz. Me facilitó un libro de Semion Frank para avanzar en el radio de cuestiones que estaba estudiando.

Así era Leocata entre nosotros. Atento, respetuoso, preciso, serio, austero en el trato, generoso. Indispensable.

Tuve el honor de acompañarlo como profesora adjunta durante varios años en la cátedra de Ética de la Carrera de Ciencias de la Educación.

Un día al comenzar el año académico, a la vuelta de las vacaciones intercambiamos saludos y le pregunté cómo había pasado su descanso. –“¡Muy bien! Tuve la maravillosa oportunidad de releer a Platón en griego” -me

dijo, con la misma alegría y simplicidad de quien afirma haber pasado una temporada de relax a orillas del mar.

Nuestros encuentros más prolongados se producían en las mesas de examen. Allí noté la centralidad que otorgaba a la cuestión de los valores. Era el tema del dictado de la materia que principalmente deseaba que quedara claro a sus alumnos. Se mortificaba profundamente cuando descuidaban su estudio. Por otra parte, si uno mira con atención, la reflexión sobre los valores representa una constante en el arco trazado entre sus primeros y últimos escritos.

Pero la cuestión de los valores le interesaba especialmente en relación con la consistencia metafísica del ser personal. Esta última fue la materia principal que tratamos con Leocata un grupo de unos 20 discípulos suyos de distintas generaciones que nos reunimos con él durante algún tiempo los sábados por la tarde en un salón de la casa donde residía en el edificio del colegio San Francisco de Sales de la calle Hipólito Irigoyen y Yapeyú, en el porteño barrio de Almagro.

¿Qué nos impulsaba a abandonar la tranquilidad doméstica del sábado por la tarde para atravesar la ciudad - algunos íbamos desde Beccar, otros desde Bellavista, Pilar o zona sur- para reunirnos alrededor de su figura serena y pausada? Y es que Leocata transmitía la solidez de un pensamiento que se anima a entablar un diálogo serio, fértil, convincente con la filosofía contemporánea en una cuestión esencial como es el valor y el peso del ser personal. Léase: el valor de la vida *de cada uno de nosotros*. El lenguaje que descubrió con entusiasmo para el encuentro entre la tradición de la filosofía cristiana de la que él procedía y el mundo contemporáneo fue el de la fenomenología, al que a

su vez amplió hacia una metafísica de la donación del *actus essendi* del ser personal. Se trataba de nosotros, de la experiencia del carácter de la propia existencia como don, del dinamismo de la vida en sus principales movimientos: la recepción y la entrega. El Padre Leocata actuaba ese dinamismo que encuentra en la cita evangélica que da título a esta memoria el sentido último de su verdad.

» «

A fines del año 2017 me honró con el pedido de que me hiciera cargo de la presentación del que iba a ser su último libro publicado en vida, *Situación y perspectivas de la filosofía moral actual*.¹ Había poco tiempo para preparar una presentación, la edición se había demorado y el Padre quería dar un cierre a su trabajo ese mismo año. De todos modos, acepté sin dudarle. Leer un libro de Leocata es siempre iniciar un camino de rico aprendizaje. Compartir un tesoro. Uno no pudo dejar de admirarse de la infatigable capacidad de lectura del Padre Leocata, de su captación penetrante, de su iluminación de los temas, su habilidad para incorporar ideas nuevas en una síntesis personal que a la vez se mantiene apegada a las principales fuentes de su pensamiento y se reconoce deudora de la extensa tradición de la historia de la filosofía occidental, en la que se mueve con seguridad y maestría. Como un hábil sembrador recoge aquí y allá las semillas para una nueva siembra que anime

¹ Francisco Leocata, *Situación y perspectivas de la filosofía moral actual*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 2017. A continuación, retomo algunas ideas que desarrollé en una reseña de ese libro que fue publicada por la Revista *Studium*, nro. 41 2018. Las he reformulado a los fines de la presente publicación.

y temple las posibilidades del hombre. Y es precisamente por eso que el pensamiento de Leocata con su profunda carga de sentido histórico, se erige siempre como respuesta a las inquietudes de la época. Leer las obras de Leocata es tomar contacto con corrientes vitales del pensamiento de la mano de un guía que nos revela las genuinas intenciones, los sentidos ocultos, que nos orienta y cuestiona. No podemos sino, sentirnos agradecidos. Nos abre puertas, alumbra el camino desde el origen, nos invita a pensar. ¿Cómo podría negarse uno a tener parte de algún modo de esa gran empresa? Imposible.

En el contenido de este libro me voy a detener unos momentos, puesto que en esa obra realiza un llamado especial a quienes nos dedicamos a la cultura a contribuir con él en una tarea que consideraba ineludible. Poner el acento en la necesidad de esa tarea me parece un buen modo de pasar la antorcha de sus ideas a quienes quieran sumarse a la gesta de Francisco Leocata.

Si bien el libro lleva por título *Situación y perspectivas de la filosofía moral*, me inclino a pensar que la intención de fondo que movilizaba a Leocata no es tanto un diagnóstico teórico cuanto su preocupación por el hombre concreto, formado en la cultura que *se encuentra en el aire* que respiramos actualmente. Intenta revelar las fuerzas a las que se encuentra sometido y que amenazan con amputarle dimensiones esenciales de su humanidad. Su reflexión está puesta *al servicio* de la vida.

El libro es un llamado a la persona a *despertar*. A repensar la importancia original de la ética. A tomar conciencia de que detrás de lo que parece ser un *necesario* e *inconmovible* espíritu de la época se oculta una

constelación de ideas, actitudes humanas, de ciertos modos de interpretar la vida que amenazan con destruirla.

La obra inicia con un *diagnóstico* que pone una lente de aumento sobre los elementos oscuros de nuestra cultura. Describe una situación de disolución generalizada. Disolución de la conciencia moral y de los fundamentos que la sostienen: la libertad, la persona, la apertura a la trascendencia que se evapora frente a lo que él llama una tenaz *voluntad de inmanencia*. Y por supuesto también una disolución del sentido de la ley y el deber, de la necesidad de jerarquizar, de la percepción de lo valioso en sí.

El espejo de la cultura nos devuelve la imagen de un ser humano fantasmal, que huye de la reflexión y se sumerge en una dimensión estética -en el sentido más superficial del término- de la vida, enfocado en la conquista de placeres efímeros, multiplicados y facilitados por la técnica y la oferta del mercado. Hedonismo *a la carta* al que le basta con descansar en el gozo del instante y que a la vez insiste en prolongar los instantes de vida lo mayor posible. Que pone gran parte de sus energías en el cuidado del cuerpo como un fetiche. Que se siente libre sólo en la expansión de los impulsos sin la mediación de la razón. Y que, por esto mismo, cae en una terrible trampa: la espontaneidad acrítica termina por tornarlo vulnerable a la manipulación, a la seducción; se ve envuelto en una red de fines económicos y políticos que en definitiva no ha elegido, porque ya no elige realmente nada. Fuerzas que lo atraviesan e hipertrofian su egoísmo y su capacidad de violencia solo mitigados de tanto en tanto por una espasmódica filantropía *light* que intenta sin demasiado éxito emparchar una realidad en la que los bolsones de injusticia y pobreza se dilatan.

Eliminar la reflexión moral o en el mejor de los casos relegarla a un pobre rincón de nuestra existencia conduce al abaratamiento y destrucción de la vida.

En este sentido el último libro de Francisco Leocata puede pensarse como una reformulación de la dramaticidad de alternativa bíblica: “Puse ante ti la vida y la muerte” (Dt 30,19). Y la reformulación la opera en la mirada sobre la ética. Hace falta desterrar la falsa creencia acerca de que la moral es opuesta a la vida.

¿De dónde procede esa creencia? ¿Cuáles son las causas histórico filosóficas que le dieron origen?

Nuestra época para Leocata, es en gran parte un punto de llegada de la *revolución cultural* que significó la Ilustración. La Ilustración y la *voluntad de inmanencia* - como él la llama- impulsada por ella ejercen hasta hoy una enorme influencia cultural, comparable a la que ejerció el cristianismo en siglos pasados. Destaca dentro de esa *voluntad de inmanencia* su predilección por la ciencia en oposición a la religión y la metafísica, su rechazo a la autoridad y los límites, su espíritu de rebeldía, que cristaliza en su vocación política, su defensa de la autonomía, de la libertad «de coacción» en variadas formas.

Leocata por otro lado, rescata con énfasis del pensamiento moderno la centralidad de la idea de sujeto. El «sujeto» ocupa en él un importante lugar protagónico. Pero el impulso de disolución se radicaliza cuando en la filosofía contemporánea se suma a la herencia ilustrada un proceso de socavamiento del sujeto. Contribuyen a esto: Martin Heidegger y la *french theory* –Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard- la filosofía analítica, el fisicalismo, biologismo, etc. quienes lejos de liberarlo, corroen su consistencia y en ese gesto lo

esclavizan, lo vuelven funcional a los intereses de la producción y el consumo, vulnerable a la manipulación política. Han dado a luz un hombre movido por fuerzas que no controla, poco comprometido, que se deja arrastrar acriticamente por la oleada esteticista y lo paradójico de este punto de llegada es que aun así se *Cree* libre.

Leocata sostiene que la situación cultural en la que vivimos tuvo sus profetas y señala a dos de ellos: *Søren Kierkegaard* quien insistió sobre el valor de la vida individual y la gravedad del libre albedrío, frente a la disolución del individuo en la totalidad y la necesidad del devenir que instalaba el idealismo. *Friedrich Nietzsche* quien, contra Kant, Platón y el cristianismo propuso dinamitar la ley, el bien, los valores, la ética, lo Sagrado. Alentó al ser humano a la cruzada épica del superhombre, pero el devenir de su legado promovió la violencia y alimentó las veleidades de seres mediocres, fofos, manejables, aburridos en el *crepúsculo del deber*, siempre a la caza de un instante de distensión para sus instintos liberados.

El diagnóstico de Leocata nos pone frente a la realidad de una *nueva barbarie* que se consolida en el horizonte de la neoilustración globalizada. Muy lejos ahora de la ansiada liberación de sus orígenes. Nos hemos enredado en la confusión. Hace falta gestar una *nueva paideia*. “La tierra no quiere ser amada como un dios de barro.”²

Hace falta devolver a la reflexión su poder de transfiguración, reconocer que la situación actual no es un designio del destino, no proviene de la necesidad sino del

² *Situación ...*, p. 25

pensamiento y la libertad. La filosofía, en particular la antropología, metafísica, ética intentan socorrer la *vida dañada*. Este es el trabajo que se propuso llevar a cabo Leocata desde una tradición de pensamiento a la que revitaliza. Y este es el trabajo que deberíamos continuar nosotros como herederos de su obra. Cada uno a su manera.

Los principales temas sobre los que gira su interesante propuesta de una *nueva paideia*, son: los valores, la persona, la corporeidad, la ley, la virtud, la filosofía del encuentro y la apertura a trascendencia. Nos referiremos muy brevemente a algunos de ellos.

» «

El ser humano es capaz de libertad de libre albedrío. De libertad «de» y «para». Capaz de plasmarse a sí mismo como afirma Pico della Mirandola en su conocida *Oratio hominis dignitate*.

Pero para entender la inmensa riqueza y el riesgo de la libertad hay que recuperar una reflexión amplia y responsable sobre el hombre. Tomarnos en serio nuestra capacidad de comprensión.

Leocata comienza por la cuestión de los valores y se reconoce deudor en este tema de una larga serie de autores: Antonio Rosmini, Charles Renouvier, el neokantismo, Max Scheler, Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle.

Los valores son cualidades o propiedades presentes en las cosas mismas, que tienen la peculiaridad de despertar el interés vital de la persona ya sea para estimularla en alguna perfección, ya para darle un sentido de plenitud.³

³ Ibidem p. 98

Elegimos, afirma Leocata, más que entre el bien y el mal entre tipos de relaciones que proponen los valores en las que directa o indirectamente están comprometidas las personas.

La persona alberga una capacidad crítica, ideativa y puede ejercer una praxis elevadora, que la conduzca a la encarnación de los ideales propuestos por los valores: pasar del plano de la idealidad al de la realidad transfigurada.

La noción de bien y de la vida buena de la ética clásica es completada y vigorizada por su teoría de los valores pues supone una lectura en mayor medida *realista* de los resortes del dinamismo humano. La doctrina de los valores presenta a la existencia humana como esencialmente relacional. Permite superar esa falsa interpretación de un sustancialismo esclerosado, describe una realidad vital dinámica que posee una estructura estable, pero en desarrollo vinculante. Los valores, sostiene Leocata, son grados posibles de bien participados en la realidad misma.

La elección entre relaciones perfectivas se efectúa al amparo de la prudencia o de una hermenéutica de la acción, pues para actuar su libre albedrío la persona necesita orientarse. Hay en lo hondo de la naturaleza de la persona humana la exigencia de un ordenamiento propiamente objetivo como guía de una vida lograda. De allí su insistencia en la importancia de la dimensión racional del sujeto.

Una adecuada recepción de los valores se apoya entonces en el conocimiento de la persona y del orden del ser. La jerarquía de los valores se desprende de una noción de lo humano como una constelación corpóreo-anímico-espiritual. El orden de la persona es correlativo al orden de los valores (intelectuales, estéticos, morales, religiosos). La vida personal se despliega en los distintos niveles de sus

capacidades y la mayor o menor elevación de su deseo, tomado éste en su sentido profundo. “Encontramos una superioridad de las facultades morales sobre los meros impulsos instintivos.”⁴ *En sus capacidades más altas y en última instancia la persona descubre su responsabilidad para con la vida como su íntima vocación.* El cuidado de sí, de los otros y del mundo

La vida de la persona incluye entonces la realidad del orden y desde allí se fundamenta no sólo la jerarquía de los valores sino también necesidad de la ley. La correlación entre la persona y los valores le quita arbitrariedad y rigidez al tema de la ley. “[...] no hubiera podido darse lo que llamamos después de Kant un imperativo moral, si éste no hubiera estado preparado por una suerte de inclinación natural y en especial por el encuentro intersubjetivo, que une aspectos emocionales con ese sentido tan especial de saberse obligado *internamente* a seguir determinada conducta.”⁵ El sentido genuino de la ley consiste en el reconocimiento de nuestra responsabilidad de cara a la existencia. “Todos los mandamientos o leyes morales que a menudo tienen lingüísticamente la forma de prohibiciones son en el fondo modos intersubjetivos de defender valores: la vida, la concordia, la propiedad, el trabajo, la familia, la atención a los necesitados”⁶

La referencia a los valores, a su orden y objetividad, al sentido de la ley tiene su apoyatura en el dinamismo del ser personal. El punto de partida es la persona y su experiencia vital, su natural apertura a los otros y al mundo que la

⁴ Ibidem p. 199

⁵ Ibidem p. 237

⁶ Ibidem p. 239

interpelan desde numerosos ángulos y le piden una respuesta.

¿Qué agrega para Leocata el concepto de «persona» al moderno de «sujeto»? El concepto de persona es más amplio, apunta a un núcleo ontológico que va más allá de la instancia gnoseológica y autoreflexiva; hace referencia a la percepción y actuación de valores; a la conciencia del ser propio (horizonte interno) y del horizonte del mundo; alude a una vocación por el encuentro, a su apertura a la intersubjetividad.

Leocata reivindica también los importantes aportes a la noción de persona de las que él denomina *éticas del encuentro* que se desarrollan en oposición al monismo y el positivismo. Alude al pensamiento de Franz Rosenzweig, Martin Buber, Edmund Husserl, Emmanuel Levinas.

Más que una corriente de pensamiento ético la ética del encuentro intersubjetivo es un poderoso llamado de atención sobre la esencia misma de la vida moral, que en el fondo no es otra cosa que el crecimiento conjunto de la condición humana personal en mí y en otro.⁷

Hay una correspondencia profunda entre la afectividad que impregna los aspectos valorativos y la cumbre de la realización ética que es el amor concretizado en la aceptación y ayuda a la persona del prójimo pero que tiene como trasfondo ontológico el consentimiento al ser, o sea la devolución mediante la praxis al don de la vida y de la existencia.⁸

En este contexto la virtud consiste en el paso de la idealidad a la realidad, la encarnación del valor. La ética de las virtudes se enriquece con la teoría de los valores, el

⁷ Ibidem p. 200

⁸ Ibidem p. 168

hincapié en la intersubjetividad y la ética del encuentro. La razón columna fundamental de esta ética, se afirma en beneficio de la existencia. La persona, el valor, la virtud y ley moral se entienden en ese dinamismo que los entrelaza.

La moral no se opone a la vida, sino que orienta a la persona a favor de la vida y en contra de su terrible potencial de destrucción. El ser humano tiene necesidad de la ética “por la naturaleza misma de la vida elevada a conciencia de sí y de los otros”⁹

Una actitud ‘virtuosa’ frente a la vida es el modo más adecuado para su gozo y disfrute pues no hay felicidad posible sin una comunicación y donación a la persona del otro¹⁰

Las metamorfosis del vitalismo posnietzscheano no pueden superar los límites de un hedonismo, aunque fuere estética y eróticamente refinado. No pueden comprender adecuadamente el sentido del encuentro, del don y son susceptibles de caer en la violencia.¹¹

Finalmente, Leocata toma en cuenta la profunda intuición de Kant acerca de que el orden moral se abre a la trascendencia y esto es así por varios motivos.

En primer lugar, el carácter de creaturidad es fundamento de la creatividad, de la posibilidad de la plasmación de sí. Y en ese camino de realización reconocemos nuestros propios límites: como hombres y como determinados hombres. Límites que nos impulsan a mirar más allá de nosotros mismos en una apertura a lo religioso, hacia la Redención y la Gracia. Contraria a esto:

La voluntad de inmanencia en el sentido de una negación dogmática de un «más allá» conduce por uno u otro camino, a la pérdida de la dignidad humana en la teoría y en la práctica

⁹ Ibidem p. 215

¹⁰ Ibidem p. 215

¹¹ Ibidem p. 221

y la hermandad e igualdad que predica se ve frustrada casi siempre por nuevos sistemas de opresión.¹²

Hay, sin embargo, en la cultura actual algo que consterna en relación con esta salida a la trascendencia: “supuesto que ya no es posible pensar en un mundo totalmente religioso, puesto que la secularización ha dejado para el porvenir una marca tan relevante como el paso del cristianismo al principio de nuestra era.”¹³ Asistimos actualmente a una situación de fragmentación tal que hace difícil reestablecer una nueva *paideia* griega o cristiana.

Pero podemos contribuir a una conversión intelectual que prepare la conversión moral. El ser humano necesita de una nueva *paideia* que lo oriente en el mundo. Sigue siendo como un arquero que tiene un blanco. El esfuerzo de esta obra se encamina en esta dirección.

Quien lea a Francisco Leocata, y especialmente éste último libro suyo aprenderá muchas cosas sobre la historia de la filosofía, sobre la ética, sobre los falsos y los genuinos anhelos del corazón humano, pero sobre todo aprenderá algo sobre sí mismo y se sentirá interpelado a ocupar un papel en esta historia. Responder a esa interpelación es el mejor homenaje que podríamos hacerle. El único que podría aspirar a estar en algo a la altura del trabajo de su vida.

Ω

¹² Ibidem p. 250

¹³ Ibidem p. 252

DULCE MARÍA SANTIAGO

*Universidad Católica Argentina
Argentina
dulcemariasantiago@uca.edu.ar*

LUIS BALIÑA

*Universidad Católica Argentina
Argentina
lmbalina@uca.edu.ar*

Tiempos de la historia, tiempos de la cultura

Aportes de Francisco Leocata a la comprensión de la configuración cultural y periodización de las ideas argentinas

Recibido 24 de febrero de 2023. Aceptado 27 de febrero de 2023.

Resumen: El trabajo intenta presentar la configuración cultural de las ideas argentinas (I) y su periodización (II) aportadas por Francisco Leocata. El arco de tiempo que abarca la investigación de Leocata comienza en el XVI y termina en el XXI. Si bien el lugar fue el Cono Sur, el autor se centró en Argentina.

Palabras clave: pensamiento argentino – periodización – configuración cultural – filosofía cristiana

Times of history, times of culture

Abstract: This paper aims to introduce Francisco Leocata's research on cultural configuration of Argentine ideas (I), as well as his suggested period setting (II). The timespan of Leocata's research ranges from the end of XVI century to the beginning of XXIst. The place is now Argentina and has always been part of the South Cone.

Keywords: Argentine Thought – Periodization – Cultural Configuration – Christian Philosophy

I. Introducción

Tras el fallecimiento de Francisco Leocata en enero de 2022, la Revista *Sapientia* nos convoca a presentar diversos aspectos de su pensamiento. Desde la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la UCA hemos elegido nuestra historia. A ella dedicó el autor tres libros mayores: *Las Ideas Filosóficas en Argentina*, *Etapas Históricas*, tomos I y II, y *Caminos de la Filosofía en Argentina*. Nos preguntamos cuál es el lugar hermenéutico elegido por el autor en estas obras.

Una Metafísica del *Esse* y del *esse* intensivo le permitió una máxima apertura como saber de lo universal y una comprensión itinerante de lo particular. ¿Por qué comprensión itinerante? Porque estaba en camino. El hacia dónde tal vez quepa en el rótulo Filosofía Cristiana. El desde dónde es desde aquí. Aquí tiene varios significados. La opción de Leocata es clara: desde Argentina.

II. Configuración Cultural

No han sido muchos los hombres que en nuestro suelo se han formado en la filosofía, y menos aun los que se han dedicado a los temas *proprios*. Esta inquietud se despierta entre nosotros por iniciativa de aquellos que llegaron al país a comienzos del siglo XX y advirtieron la ausencia de una reflexión filosófica sobre el pasado intelectual argentino. La historia y la literatura habían tenido sus historiadores, la filosofía todavía no había despertado tal interés a pesar de que Alberdi ya había señalado claramente la necesidad de una filosofía para constituir una nación.

Fue José Ortega y Gasset, principalmente, quien nos hizo notar esa carencia. Entre los llamados “Fundadores” surge

una incipiente preocupación por las ideas filosóficas en nuestra tierra. Muchos de ellos se abocaron a la tarea de intentar reconstruir nuestro pasado ideológico comenzando por los tiempos hispánicos o también llamada época *colonial*, a los que caracterizaron con la filosofía “escolástica”, hasta las primeras décadas del siglo XX.

La visión de estos autores respecto de nuestra tradición filosófica resultó algo parcial, especialmente el juicio sobre el período hispánico o colonial, se lo califica de “atrasado” por considerar a la escolástica como la filosofía predominante del período y, que, además, era valorada en bloque con este adjetivo, sin percibir los diferentes momentos, los temas que comprendía y la adaptación que algunos autores hicieron a nuestra realidad americana.

A mediados del siglo XX fue el Padre Guillermo Furlong S.J. quien escribió una obra magna sobre la temática titulada *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata*. A su juicio, sus predecesores no merecen ser tenidos por serios historiadores de las ideas argentinas. Fiel a su estilo, Furlong aborda las ideas filosóficas desde la primera fundación de Buenos Aires en 1536 hasta a la Revolución de Mayo de 1810, teniendo como eje la influencia de Francisco Suárez y su teoría de la “soberanía popular” en las ideas revolucionarias de mayo.

A pesar de su fuerte inclinación por una visión unívoca de la época estudiada, la obra de Furlong fue, por mucho tiempo, el estudio más importante de la historiografía de las ideas filosóficas en nuestra tierra en el período analizado. La filosofía argentina, o en Argentina, siguió sin ser un tema prioritario en nuestros intelectuales. Hacia el final del siglo XX, en cambio, surgen algunas historias de las ideas filosóficas propias, como las de Diego Pró, fundador del

primer Instituto del Pensamiento Argentino en la Universidad Nacional de Cuyo, Alberto Caturelli, Luis Farré y Celina Lértora Mendoza, principalmente.

Hacia el año 2000 Alberto Caturelli publica su voluminosa *Historia de la filosofía en Argentina. 1600-2000*, acompañada de una extensa bibliografía sin precedentes en este tipo de trabajos. La obra, muy completa en el estudio de autores que antes no habían sido incluidos, significó la mayor referencia en la historia de la filosofía argentina hasta el momento. Sin embargo, el juicio crítico sobre los autores y las corrientes hace que no sea de una objetividad que le permita ser utilizada en todos los ambientes intelectuales.

En este contexto, la obra del Padre Leocata sobre nuestras ideas filosóficas, tanto los dos tomos de *Las ideas filosóficas en Argentina* como *Los caminos de la filosofía en la Argentina* representan una obra completa sobre nuestra historia filosófica que, además de objetividad en sus juicios sobre los autores y sus ideas, aporta una visión comprensiva, de una hermenéutica empática sobre los hombres y sus obras.

Lo valioso de la obra, además del aporte fundamental que realiza a la cultura filosófica argentina por constituir una obra de consulta imprescindible para el conocimiento de nuestras ideas, es la objetividad y el respeto por los autores y su pensamiento. Ese juicio objetivo y ecuánime se refleja en su análisis de los textos, con una metodología rigurosa y atinada al objetivo de conocer y comprender mejor nuestra intelectualidad a la luz de la filosofía que la guía.

Pero también, es muy importante señalar, como lo hace Leocata desde el comienzo de estas obras, la motivación

que lo ha llevado a él en particular, pero que puede resultar común a cualquier hombre que se interese por esta temática. Él mismo se plantea esta pregunta al comienzo de su obra *Las ideas filosóficas en Argentina*: “¿Qué puede llevar a alguien a interesarse por la fortuna o el destino de la filosofía en Argentina?”^[1]

Creemos que esa motivación es la de llegar a interpretar, a través del conocimiento de nuestro pasado intelectual, la realidad presente de nuestra sociedad. Leocata ha sabido enseñar a gustar, a *saborear* (es bueno recordar que la palabra sabiduría proviene del latín *sapere*, que significa precisamente esto) ese conocimiento de lo propio, de las ideas que configuraron nuestra vida comunitaria. La finalidad de este conocimiento, entonces, no es sólo teórica sino, fundamentalmente, práctica, vital. Leocata sintetiza esta motivación intelectual y afectiva en tres aspectos:

“El primero es tratar de sondear, a través de las manifestaciones filosóficas más significativas, las notas características de una cultura y aferrar algo de lo que suele llamarse, desde hace algunos siglos, el *espíritu* de un pueblo...

El segundo, más propiamente filosófico, es el de estudiar las interacciones y mutuas influencias que han tenido, en un mismo suelo cultural, las diversas escuelas y doctrinas filosóficas, aun cuando muchas de ellas hubieran venido desde Europa...

¹ Leocata, Francisco SDB. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Tomo I (1992) Estudios Proyecto N° 5. Centro Salesiano de Estudios. Buenos Aires. P. 7

El tercer motivo, en sí mismo ineludible, concierne al futuro filosófico y cultural argentino. Aun cuando se hayan hecho esfuerzos muy notables para dar caracteres propios a un pensar latinoamericano, es imprescindible *despejar el horizonte a través del recuerdo* de las influencias filosóficas del pasado."²[\[2\]](#)

A la hora de destacar la singularidad del trabajo de nuestro autor debemos reconocer la originalidad de su propuesta metodológica en la que podemos advertir una renovación en la manera de considerar la filosofía en general y nuestras ideas filosóficas en particular. Leocata postula una nueva forma metodológica que denomina “configuración cultural” y consiste en abrir la filosofía a un diálogo con la vida concreta y singular de nuestra nación. Entre los distintos criterios historiográficos existentes hasta el presente, este autor reconoce:

El tradicional, seguido desde Hegel, “donde la historia deja de ser una mera crónica, cuando el pensamiento de cada autor, continuidad con sus antecesores y sus sucesores, se une a un discurso filosófico más amplio, que es justamente el pensamiento de una época, de una cultura, de una civilización.”³[\[3\]](#)

El que suele llamarse “historia de las ideas” cuyo ejemplo es para Leocata la obra de José Luis Romero *Las ideas políticas en Argentina*.

² Ibidem.

³ Leocata, Francisco SDB. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Tomo I ... p.12

También el conocido *método de las generaciones*, propuesto por Ortega y Gasset y empleado por Diego Pró en su *Historia del pensamiento filosófico argentino*.

Frente a estas opciones, Leocata propone el método de la *configuración cultural*: “Sobre la base de los períodos más relevantes de nuestra cultura se trata de leer en cada uno de ellos una *forma*, una figura, una cierta constelación de pensamiento.”⁴[4] En cada etapa, dice Leocata, puede reconocerse: una *generación*, una *pluralidad de enfoques* y una *confluencia* en torno a temas comunes.

La propuesta consiste en enmarcar la filosofía en la cultura en que se desarrolla, pero concentrando la atención en las ideas filosóficas. Intenta así sintetizar los criterios anteriores, pero con una visión superadora que le permita asignar un “significado nuevo” que consiste en que “ubica y respeta las etapas más importantes de la historia sociopolítica argentina”⁵[5]: incorpora del método de las generaciones la importancia de los temas comunes del período considerado y permite comprender no sólo “cómo los autores “dialogan” en lo interno de una configuración cultural, sino también los motivos que han llevado al desplazamiento del eje de su meditación hacia otro tema, otros problemas y desafíos: o sea los motivos del paso de una configuración cultural a otra.”⁶[6]

Busca de este modo encontrar el hilo conductor que une una etapa con otra, le da unidad a la historia ideológica de una nación y sienta la base de su identidad cultural. Por eso

⁴ Leocata, Francisco SDB. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Tomo I ... p. 17

⁵ Leocata, Francisco SDB. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. (2004) CESBA, Buenos Aires. P. 14-15

busca comprender la sucesión de una etapa a otra: “El resultado es entonces un cuadro en el que las ideas filosóficas y sus hombres *cobran un significado nuevo en lo interno de cada configuración*. Mientras no se comprenda el porqué de ese tránsito de una etapa a otra –o se lo explique sumariamente por la referencia a un gran acontecimiento político- no se tendrá una verdadera historia filosófica. Podrían seguirse archivando al infinito nombres de profesores, de pensadores y de libros, estableciendo una suerte de museo de antigüedades, aunque fuesen antigüedades muy recientes. Pero poco se progresaría en la comprensión de la identidad cultural argentina.”⁶[\[7\]](#)

Para llevar a cabo esta tarea nuestro autor propone algunos “criterios” importantes:

La referencia a lo cultural debe diferenciarse de los criterios propiamente filosóficos que adquieren, a veces, cierta independencia de los hechos sociopolíticos;

La lectura directa de los textos más importantes;

El respeto por la cronología y

La inserción de la producción filosófica en otras obras de tipo literario, artístico, pedagógico, etc. que resulten significativas para la comprensión de nuestra cultura argentina desde una perspectiva filosófica.

Esto es fundamental ya que pone de manifiesto la profunda relación entre *filosofía* y *cultura*. Esta interrelación está fundada, como afirma nuestro autor, en que “La filosofía ha desempeñado en la cultura occidental, un papel central, en el sentido de que todas las áreas

⁶ Leocata, Francisco SDB. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Tomo I ... p.18

culturales se han sentido influidas por su desarrollo, por sus cambios: desde la religión a la economía moderna, desde las formas políticas a las concepciones estéticas, de los problemas sociales y morales a las ciencias exactas: todo se ha visto tocado por la historia de la filosofía, que por otra parte se ha alimentado de sus respectivas influencias.”⁷^[8]

La importancia de la filosofía para una cultura de raigambre occidental está claramente manifiesta en su desarrollo sociocultural y en la nuestra no lo es menos. Pero además de ser el gran motor de ese desarrollo, la filosofía también es la “conciencia reflexiva” de esa cultura, de sus problemas y, particularmente en nuestro caso, Leocata señala que: “Uno de los problemas de la cultura argentina es justamente no haber podido llegar a una síntesis reflexiva, recogiendo orgánicamente, es decir, filosóficamente, los elementos dispersos de ese pensar”.⁸^[9] Por lo tanto, la filosofía nos puede ayudar a comprender nuestra cultura lo cual significa comprendernos a nosotros mismos.

Es preciso también señalar el juicio de Leocata respecto de la filosofía iberoamericana en la que se inserta la filosofía argentina. En primer lugar, reconoce que es un pensamiento que va cobrando actualidad en este mundo globalizado. También considera su referencia innegable al pensamiento europeo, dada su ascendencia clásica, que va desde los griegos hasta la actualidad.

Si bien no pretende pronunciarse respecto de la “originalidad” o del carácter “epigonal” de nuestro

⁷ Leocata, Francisco SDB. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Tomo I ... p.20

⁸ *Ibidem*.

pensamiento, considera la influencia de la filosofía europea ya que “las ideas se han unido a la trama de la historia socio-política y cultural de estos pueblos, no es un simple traslado de lugar: han terminado por generar un pensar propio, que se refleja tanto en las preferencias por determinados temas, como en el mismo estilo de su reflexión; que está íntimamente relacionado con un estilo de vivir.”⁹[\[10\]](#)

Es interesante destacar que Leocata examina los distintos objetivos y motivaciones que puede tener un autor para estudiar nuestro pasado intelectual y busca encontrar entre ellos la raíz más profunda, íntima y decisiva que debe movilizar para la comprensión de nuestra tradición cultural y su proyección hacia un futuro de esperanza, donde el pasado se proyecta en un porvenir con conciencia reflexiva y no como un mero determinismo causal entre ambos. Así lo propiamente humano, la capacidad de reflexionar y poder ser verdadero autor de su destino, es lo que vuelve al hombre un auténtico protagonista de su vida personal y comunitaria.

Entre los diferentes motivos que pueden movilizar la realización de un trabajo sobre las ideas filosóficas que iluminaron la vida pasada de nuestra nación, Leocata señala: el simple recuerdo o conmemoración de figuras o movimientos de nuestra historia; una intención *apologética*: defender una determinada forma de pensamiento; acomodar la historia a un *diseño ideológico previo* que permita demostrar una hipótesis. Todas ellas no reflejan su posición: Leocata pretende, en cambio, poner al

⁹ Leocata, Francisco SDB. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. P. 9

lector en contacto con los elementos que le permitan por sí mismo descubrir “perfiles nuevos”: “Nuestra tarea quisiera ser por lo tanto *un diálogo puesto en ejercicio*.”¹⁰[11]

El mismo autor denomina a su propuesta una *hermenéutica* que permita al lector acceder a una comprensión más elevada de la cultura argentina, no sólo como una mera satisfacción de curiosidad intelectual sino también como “un instrumento muy importante para el *conocimiento profundo del porqué de nuestros problemas*, de nuestros éxitos y fracasos en la historia política o sociocultural.”¹¹[12] Le atribuye así un fin de orden práctico, es decir, vital: es un conocimiento que nos permite no sólo la comprensión teórica de nuestra realidad, sino también su relación con la praxis.

Se renueva, entonces, la función de la filosofía que no es pura teoría, ni tampoco es la que está por encima de los otros saberes, ya que “no debe erigirse en juez de otros conocimientos, sino un ser un instrumento de entendimiento y de interrelación entre ellos.”¹²[13] Así puede relacionar todas las áreas de la cultura y tener una función significativa fundamental con respecto a lo que denominamos la “identidad cultural” de un pueblo.

¿Para qué podemos aspirar a un conocimiento y una comprensión vital de tal identidad? Más allá de la importancia que puede tener para el hombre, en cuanto ser social que con-vive con otros en una misma sociedad y sus

¹⁰ Leocata, Francisco SDB. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. P. 11

¹¹ Ibidem.

¹² Leocata, Francisco SDB. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. P. 12

problemas y asuntos le atañen en cuanto ciudadano o miembro de esa comunidad, Leocata señala una “meta teleológica que nos ayude a orientarnos mejor en nuestro mundo complejo...”¹³[\[14\]](#) Es un conocimiento que se convierte en “autoconocimiento” en cuanto nos ayuda a comprendernos mejor a nosotros mismos ya que no podemos encontrar nuestra autorrealización sin esa dimensión esencial al hombre: los otros.

Como buen maestro, Leocata nos quiere enseñar ese principio fundamental según el cual *no se puede amar aquello que no se conoce...*

III. Periodización

Acerca de la periodización del pensamiento argentino, dice Leocata en una suerte de testamento filosófico¹⁴:

Una palabra todavía con respecto a mis trabajos referidos a la historia del pensamiento filosófico en Argentina, que en general han tenido buena acogida de parte de los estudiosos del tema. Creo que en este punto he aportado dos o tres elementos principales:

a. Una cierta innovación en cuanto a la metodología, que además de la lectura de las fuentes tiene en cuenta también los resultados más valiosos de otros investigadores. He introducido nuevos criterios de periodización, lo que he llamado “el método de las configuraciones culturales” como puede verse más en detalle en las respectivas introducciones a los tres volúmenes.

¹³ Ibidem.

¹⁴ F. Leocata, *Objetivo de mis trabajos filosóficos*. Julio de 2018

b. He contextualizado mejor el conjunto de las influencias de las filosofías occidentales, especialmente europeas, especificando los motivos de sus eventuales retrasos o superposiciones. Este fenómeno ha sido a mi entender el motivo principal de la imposibilidad de construir un pensamiento argentino con identidad propia.

c. He insistido en oponerme a concebir este tipo de historiografía como una crónica, sino que la he entendido como una reflexión hermenéutica destinada a comprender los logros y los fracasos de nuestra cultura. Por el mismo motivo he rehusado a hacer comparaciones acerca de la mayor o menor capacidad o talento de los diversos pensadores. Y a este respecto me he apartado de la intención de establecer una apología (en el sentido peyorativo) de los autores más cercanos a mis propias convicciones. En otras palabras, he procurado establecer una “objetividad hermenéutica” con la intención de ayudar a comprender y elevar el nivel cultural de nuestro medio y a reflexionar mejor sobre sus defectos y virtudes.

Al exponer estas páginas espero contribuir a que otros investigadores más jóvenes aprovechen en su propio camino algunos de los elementos de mis esfuerzos y estudios. Francisco Leocata

Los horizontes de comprensión de la obra de Leocata sobre pensamiento argentino se pueden señalar a partir de las lenguas que dominaba, que pertenecen a los siguientes entornos culturales: el hebreo del Antiguo Testamento, el griego clásico de la Filosofía, el griego koiné del Nuevo Testamento, el latín de la cultura romana y medieval, el italiano de sus ancestros, el alemán de la Filosofía Moderna, el francés de la posmodernidad, el castellano de su opción por esta tierra. Todos estos hilos se disciernen en su tejido

de la urdimbre histórica, sostenidos por una trama metafísica.

Un marco que encuadra su producción es la lectura histórico-crítica de la Ilustración. El primer trabajo mayor fue *Del Iluminismo a nuestros días* (1979). El árbol genealógico de las raíces de la Ilustración en la modernidad y sus desarrollos posteriores, esquematizado en las páginas finales de esta obra, sigue vivo.

Aparte de su Tesis de Doctorado, a cuya defensa asistió uno de nosotros,¹⁵ el método de las configuraciones culturales permite mostrar el marco y el *modus recipientis* como aquellas ideas fueron asumidas aquí. El marco está señalado en *La vertiente bifurcada*¹⁶. Me parece que la vertiente es una metáfora de la modernidad. ¿Qué fluye desde ella? Uno de los aspectos de la divisoria de aguas que señala el autor es la Ilustración. El otro es una visión positiva de la modernidad. Aparte del Renacimiento, aquí aflora el Barroco,¹⁷ luego Pascal y la vertiente agustiniense de la modernidad.

Como la vertiente histórica sigue manando, la bifurcación de la modernidad permite orientarnos en la posmodernidad. Y en sus recepciones.

El pensamiento filosófico latinoamericano recibe estas aguas de acuerdo a la naturaleza diversa de su tierra y de sus climas. El pensamiento argentino también.

¹⁵ Francisco Leocata, *El problema moral en el siglo de las Luces*, Buenos Aires, 1995. Si bien comentaba el autor que en Europa decían que la tesis “é venuta a riempire un vuoto”, la recepción local distaba de reconocerlo.

¹⁶ *La vertiente bifurcada*, Buenos Aires, Educa, 2013

¹⁷ Op. Cit., 17

En 1992 comienza Leocata su periodización:

La primera etapa, la era colonial, es presentada como el encuentro con culturas anteriores llamadas sabidurías míticas. 1767 es un hito que finaliza el período.

La segunda etapa, llamada de la Independencia, busca rastrear los hilos culturales que la han tejido.

En la tercera el autor nos guía detalladamente por la cuestión abierta de la búsqueda de una identidad americana, con plurales presentaciones entre las que destacan las de Alberdi y Sarmiento. De la generación del 37 a la de 1880 muchos cristianos fueron arrastrados por el viento de las polémicas positivismo-antipositivismo y modernismo-antimodernismo, hacia posturas que Nietzsche podría haber llamado reactivas.

La cuarta etapa presenta nuestro debate entre una concepción espiritualista y otra biológica del hombre.

La quinta etapa estudia la crisis de la conciencia iluminista.

El segundo tomo delinea una sexta etapa a partir de la generación del Centenario hasta 1943.

El clima en torno a 1910 presenta el contraste -típico en la historia cultural argentina- entre el aparente optimismo oficial de un país potencialmente rico, y el malestar proveniente de un estado socialmente y políticamente inmaduro, todavía no suficientemente amalgamado tras el primer oleaje inmigratorio...¹⁸

Retomando y sintetizando estos aportes, escribió Leocata *Caminos de la Filosofía en Argentina*, donde llega hasta nuestros días, que no hacen sino confirmar sus

¹⁸ II, p. 17

diagnósticos serenos de índole teórica, elaborados en base a las lecturas más amplias de los autores.

Concluye Leocata mirando hacia el futuro:

...señalamos como causa de las contraposiciones tajantes entre ideas y doctrinas, la ausencia a su tiempo de un asentamiento suficiente de la modernidad filosófica. Ahora constatamos que dicha angulosidad en las oposiciones, la dificultad en la asimilación del sentido del diálogo, retornó retrospectivamente contra la comprensión misma de la modernidad.

Los progresistas la confundieron demasiado cercanamente con los ideales de la Ilustración; los críticos de la Ilustración atacaron con igual rencor la modernidad filosófica, política y cultural. El *impasse* de la cultura argentina sólo podrá ser superado una vez que se haya revisto la interpretación de la modernidad y su distinción-relación con el Iluminismo.¹⁹

Bibliografía

LEOCATA, FRANCISCO SDB. *Las ideas filosóficas en Argentina*. Tomo I Estudios Proyecto n° 5. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, 1992

LEOCATA, FRANCISCO SDB. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: CESBA, 2002

¹⁹ II, 379

MARIO CAIMI

Recuerdos de un debate con el Padre Leocata

Los editores de este número de la revista me han pedido que rememore un debate que tuvo lugar hace ya no sé cuántos años. Los discutidores de entonces fuimos el padre Leocata (entonces profesor titular de Filosofía Moderna) y yo, que dictaba las clases de Lectura de Textos, dentro de la misma materia.

En aquel tiempo yo acababa de traducir dos obras de Kant: los *Prolegómenos* y *Los Progresos de la Metafísica*. Conocía bien esos textos, pero ignoraba muchísimas cosas. Por eso, me atreví a desarrollar una perspectiva sobre la metafísica de Kant que no estaba realmente mal, pero era bastante incompleta. Abordé el tema desde el punto de vista teórico y no abarqué el aspecto práctico, que según Kant mismo es lo esencial para entender la metafísica y la religión de manera integral. Francisco Leocata escuchaba con paciencia de sabio. Después del final de mi exposición señaló ese otro aspecto práctico-religioso del tema. Incluso se refirió al problema de la compatibilidad de la doctrina kantiana con el Cristianismo.¹ No supe responder entonces lo que respondería ahora: que la crítica de Kant no afectaba a la fe racional, fundamento de la religión cristiana y parte importante de la metafísica, sino que era una crítica de la fe

¹ Sobre este tema puede verse ahora Rogelio Rovira: *Kant y el cristianismo*. Barcelona, Herder, 2021.

eclesial, que se refiere a los estatutos y ritos de cada Iglesia en particular.² Kant critica especialmente la versión pietista de la religión luterana, versión desarrollada por Spenner, que era la religión en la que él mismo había sido educado.

Otros profesores presentes aquel día contribuyeron al debate. Lamento no recordar más de aquellas conversaciones, que fueron un buen ejemplo de discusión filosófica. Guardo, en cambio, un buen recuerdo del padre Leocata, y clara memoria de nuestro trabajo conjunto. Recuerdo también un encuentro que tuvimos en Roma por casualidad, en aquellos años. Sentados junto a la fuente de la Piazza Navona intercambiamos noticias y reflexiones acerca de la ciudad y de diversas cuestiones filosóficas. Años después lo visité en Buenos Aires en un colegio salesiano donde él enseñaba; visita que me dejó también un recuerdo amable.

² Véase Kant: *Der Streit der Fakultäten*, Ed. académica tomo VII, especialmente las páginas 36-75

HORACIO MARTÍN SISTO

Universidad Católica Argentina

Argentina

hmsisto@uca.edu.ar

Un debate con el Padre Leocata

En mis conversaciones con el director de la revista *Sapientia* me enteré de la iniciativa de publicar un número de homenaje al recientemente fallecido Francisco Leocata. Entonces vino a mi memoria un destacado episodio de la vida académica local que tuvo lugar hace unos cuantos años. En aquellos tiempos, siendo ya docente de la UBA, me enteré de que a cargo de Historia de la Filosofía Moderna en la carrera de Filosofía de la UCA estaba Francisco Leocata debido a un anuncio que me llamó la atención. Se trataba de un debate que se realizaría en la UCA, giraría en torno al estatuto de la metafísica en Kant y se desarrollaría entre el Padre Leocata y Mario Caimi, en ese entonces Profesor Titular de Historia de la Filosofía Moderna en la UBA.

Recuerdo que yo no podía asistir por el día y horario, pero me interesaba sumamente, pues si bien una lectura posible –por ejemplo la de Hegel o bien de los analíticos– era que Kant había dado fin a la metafísica, esto no cuadraba del todo bien con el hecho de que Kant seguía utilizando el término ‘metafísica’ en el título mismo de varias de sus obras, en especial dos de ética: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Metafísica de las costumbres*. Provengo de la Universidad Nacional de La Plata, pero conocía en ese entonces artículos del Prof. Caimi, en particular su traducción de los *Prolegómenos* en Editorial Charcas. Como no pude asistir al debate, busqué y encontré un artículo de Leocata: "El

problema metafísico en Kant" en la revista *Proyecto*, nro. 34, 1999. Junto con la introducción de Caimi a la *Crítica de la razón pura*, forman parte de la bibliografía de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna hoy.

No hemos encontrado registros escritos o grabados de ese debate, pero el profesor Caimi ha tenido la gentileza de colaborar en este número con un recuerdo de aquel y de sus encuentros con Leocata.

GABRIEL J. ZANOTTI

*Universidad del CEMA
Argentina
gzanotti@ucema.edu.ar*

Una visión global de la filosofía de Francisco Leocata

Recibido 8 de febrero de 2023. Aceptado 2 de marzo de 2023

Resumen: el objetivo de este artículo es ofrecer un panorama general de la filosofía del P. Francisco Leocata de modo tal que el lector pueda apreciar su importancia esencial para el diálogo del cristianismo con el mundo actual.

Palabras clave: filosofía moderna – modernidad – iluminismo – fenomenología – tomismo

A comprehensive view of the philosophy of Francisco Leocata

Abstract: The aim of this article is to provide a general overview of the philosophy of Father Francisco Leocata in such a way that the reader can appreciate its essential significance for the dialogue of Christianity with the contemporary world.

Keywords: Modern Philosophy – Modernity – Enlightenment – Phenomenology – Thomism

Introducción¹

El título de este artículo puede resultar un poco ambicioso. Trataremos, sin embargo, de hacer algo más

¹ Quisiera aclarar que una de las fuentes principales de este trabajo no es el conjunto de textos de Francisco Leocata, sino mis frecuentes

humilde. El objetivo de este artículo es dar a conocer una perspectiva general de la filosofía de Leocata que permita luego adentrarse en el casi inabarcable detalle y legado de sus vastos escritos. Leocata es uno de los filósofos cristianos más importantes del s. XX, a la altura de un Ricoeur o un Gilson. Si no ha sido muy conocido es porque ha escrito en Español y en Argentina. Pero en el futuro el peso de su obra se impondrá por sí mismo. Esperemos con este pequeño artículo contribuir en esa dirección.

Una de las dificultades de la lectura de Leocata (y él mismo lo dice²) es que dice lo suyo no sólo luego, sino durante de un detallado análisis histórico de los autores que le permiten construir sus propios aportes. Eso ha implicado que a veces se lo ha confundido con un eximio comentarista de la Historia de la Filosofía, especialmente la moderna y la

conversaciones con él, varias veces por año, desde 1982 hasta un mes antes de su muerte en el 2021.

² “Mi estilo de trabajo tiene ventajas y desventajas. He tomado como modelos de escritura filosófica (aun sin compartir todas sus ideas) autores como Gilson, Brunschvicg u otros que antes de la exposición directa de sus propias tesis, muestran el desarrollo histórico-filosófico del tema tratado. Para un lector debidamente preparado y bien dispuesto, es comprensible esta simbiosis y llegan sin dificultad al meollo de la cuestión. La desventaja es que yo mismo ahora advierto que mis libros abundan tal vez demasiado en referencias históricas para luego llegar a una mejor lectura hermenéutica que entrelace mi pensamiento y esclarezca mi posición en el tema de que estoy tratando. Por lo cual algunos lectores menos pacientes o con menor sensibilidad histórica o bien con tomas de posición incommovibles por la escuela a la que pertenecen, terminan por considerarme solo como un buen conocedor de historia de la filosofía” (“Objetivo de mis trabajos filosóficos”; manuscrito enviado por Francisco Leocata a algunos discípulos y publicado en <https://gzanotti.blogspot.com/2022/04/el-testamento-filosofico-de-francisco.html>).

contemporánea. Veremos, sin embargo, que no es así, que en todos sus escritos hay una toma de posición filosófica transversal, cuyos lineamientos pasaremos someramente a delinear.

La filosofía cristiana y el creacionismo

Leocata está firmemente convencido, como Gilson, de que existe una filosofía cristiana, cuyo eje central es la noción de creación, donde el ser es “ser creado” en el sentido de participado, en el sentido de Fabro³. Pero Leocata no tiene escrito un tratado sistemático sobre ello, sino que lo explica cada vez que desde allí interpreta la Historia de la Filosofía e intenta llegar a sus propias conclusiones. En ese sentido Leocata es un buscador de las “semillas de creación” que han quedado dispersas en filósofos modernos o contemporáneos que no han sido explícitamente cristianos o que han sido descalificados como tales desde una visión de la historia de la filosofía donde el inicio de la filosofía moderna conduce inexorablemente al ateísmo de Hegel⁴. Lo cual nos conduce a la segunda clave de su pensamiento.

Modernidad e Iluminismo

Central y transversal a todo su pensamiento es esta distinción. La Modernidad abarca a todo pensamiento postmedieval donde exista trascendencia, esto es, un mundo

³ Leocata, F.: *La vertiente bifurcada: La primera modernidad y la ilustración*, Buenos Aires: EDUCA, 2013.

⁴ Leocata, F.: *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación con el cristianismo*, Buenos Aires: Ediciones Don Bosco, 1979. [2.^a ed., Buenos Aires, Docencia, 2012]

creado que remite a un creador. El Iluminismo, por el contrario, se distingue por su “voluntad de inmanencia”, no definida sólo desde una teoría del conocimiento, sino una explícita negación de una visión trascendente del mundo que remita a un creador⁵. Este Iluminismo tuvo su comienzo con el libertinismo erudito y alcanza con el positivismo y el neopositivismo su máxima expresión⁶, pero cuidado, también se encuentra en un postmodernismo postheideggeriano que también implique la negación de una metafísica racional que permita explicar la razonabilidad de la distinción entre el Creador y lo creado. El pensamiento moderno, así entendido, no debe confundirse con el Iluminismo que rechaza la racionalidad de la metafísica. Modernos son en este sentido Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibniz, y mucho más J. S. Gerdil, Antonio Rosmini, Gioberti, Lavelle y M. F. Sciacca. Leocata cita por supuesto a Augusto del Noce. Como hemos dicho, esta lectura de la historia de la filosofía está en todos sus escritos, pero alcanza su máxima expresión en uno de sus últimos libros, *La vertiente bifurcada*, donde se encuentran relecturas de Kant y de Habermas⁷, además de sus novedosas pero ya clásicas, en él, lecturas de Descartes y Pascal.

⁵ Ídem.

⁶ *La vertiente bifurcada*, y *Del Iluminismo a nuestros días*.

⁷ Sobre la interpretación de Leocata de Habermas, véase *Estudios sobre fenomenología de la praxis*, Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, 2007.

Su relectura de Descartes

Contrariamente a interpretaciones habituales, donde Descartes es el inicio de un idealismo incompatible con una metafísica realista, Leocata tiene una lectura agustinista de Descartes, que expone siempre, aunque de modo más detallado en *La vertiente bifurcada*. El *cogito* es el lugar del encuentro del acto de ser, mucho más evidente porque la participación del acto de ser es más intensa en el ser humano donde su forma sustancial es subsistente. Ese acto de ser lleva a Dios como creador en el sentido agustinista de una verdad participada que lleva a la verdad absoluta. El argumento ontológico ya no es visto como un error, sino reinterpretado como la visión del acto de ser del creador a partir de la participación del intelecto creado. La dualidad alma cuerpo no es vista por Leocata como un grave error, sino, en su momento, como un rechazo a una antropología averroísta que niega la individualidad e inmortalidad del ser humano, y un adelanto de una respuesta cristiana a lo que hoy es una reducción del ser humano a su sistema nervioso, como sucede hoy en las neurociencias. En ese sentido Leocata advierte contra aristotelismos como los de Kenny o Ryle⁸ que, con la excusa de rechazar el dualismo cuerpo-mente, se quedan sólo con el cuerpo y niegan la dimensión espiritual de lo humano (es muy ilustrativo el rechazo de Kenny a la demostración de Santo Tomás de la subsistencia de la forma sustancial humana luego de la muerte⁹). Leocata siempre ha rescatado al **yo** como el centro de una antropología cristiana abierta a la interioridad, igual que en

⁸ Kenny, A.: *La metafísica de la mente*, Buenos Aires: Paidós, 2000.

⁹ *La metafísica... y Aquinas On Mind*, Routledge, 1993.

San Agustín. En ese sentido el yo no representa la primacía de lo subjetivo sobre lo real, sino la inauguración de un período filosófico, típico de una sana modernidad, donde el encuentro con Dios no es tanto a través de diversos seres vivientes sino a través de una interioridad que encuentra en sí misma la finitud que la conduce a lo Eterno¹⁰. Subjetividad no es subjetivismo idealista, sino intersubjetividad. Eso nos permite pasar al siguiente punto.

Su lectura de la fenomenología de Husserl

Es desde allí que hay que entender su interés y su relectura de Edmund Husserl. Igual que en Edith Stein, Husserl es en Leocata el heredero de una visión del yo como persona, que conduce a la intersubjetividad. Descartes anuncia el “yo soy” como un paso a lo que en Husserl es el “nosotros somos”: en ambos casos, la filosofía pasa por el sujeto, pero no en el sentido peyorativo de solipsismo o idealismo, sino en el sentido de la primacía de lo humano¹¹, de lo espiritual, como en San Agustín, *para* llegar a Dios. Leocata no ve en la intersubjetividad sólo un recurso para salir del solipsismo, como la interpreta Ricoeur¹², sino como la clave de la noción de mundo de la vida. Husserl es, en Leocata, fundamentalmente el filósofo del mundo de la vida. Lo que habitualmente se interpreta como el segundo Husserl, o como dicen despectivamente los heideggerianos,

¹⁰ Aunque Leocata no la cite, ese es el camino de Edith Stein recorrido en su famoso libro *Del ser finito y ser eterno*, FCE, 1996.

¹¹ “El hombre en Husserl”: *Sapientia* 42 (1987) 345-370; e “Idealismo y personalismo en Husserl”: *Sapientia* 55 (2000) 397-429.

¹² *Del texto a la acción*, FCE, 2010, parte I.

“el Husserl que corre detrás de su discípulo”, es en Leocata, en cambio, el Husserl esencial. Esa noción de mundo de la vida implica, *uno*, un realismo gnoseológico y metafísico que pasa por lo humano¹³; *dos*, una interpretación de Gadamer que no dependa del rechazo al logos de Heidegger¹⁴; *tres*, una recuperación de la unidad sustancial del ser humano a través de la distinción entre Leib y Körper¹⁵; *cuatro*, una interpretación de la filosofía de Wittgenstein donde los juegos de lenguaje son los mundos de la vida hechos lenguaje¹⁶; *cinco*, un rechazo del neopositivismo a través del mundo de la vida¹⁷; *seis*, una fundamentación de las ciencias humanas y la psicología basadas en la experiencia de lo humano o “reducción vital”¹⁸. El paso que Leocata hace desde el acto de ser a Descartes y desde allí hacia Husserl *permite toda una interpretación cristiana de vastos ámbitos de la filosofía contemporánea*: fenomenología, hermenéutica, filosofía del lenguaje y la más sólida crítica al neopositivismo y, a la vez, al postmodernismo. *No es poca cosa. Leocata es la clave de una relectura de la modernidad sin la cual -y él mismo lo dice¹⁹- el Vaticano II no tendría sentido*, y, a la vez, es la clave para una hermenéutica vista desde la fenomenología anclada en la metafísica. Con lo cual la hermenéutica con base en la fenomenología de Husserl queda mejor fundamentada que en Ricoeur, quien, cada vez

¹³ “El hombre en Husserl”

¹⁴ *Filosofía y ciencias humanas. Para un nuevo diálogo interdisciplinario*, Buenos Aires: EDUCA, 2010.

¹⁵ “El hombre en Husserl”

¹⁶ *Persona, lenguaje, realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003.

¹⁷ “El hombre en Husserl”, y *Filosofía de las ciencias humanas*.

¹⁸ *Filosofía de las ciencias humanas*.

¹⁹ *La vertiente bifurcada*, op. cit., cap. 1.

que busca el diálogo con la metafísica, va hacia Hegel²⁰; Leocata, en cambio, va hacia Santo Tomás y su metafísica del acto de ser. Esto, a su vez, es importantísimo a efectos de la formación de todo cristiano en la hermenéutica de las Sagradas Escrituras, sin derivar por ello en el postmodernismo que deriva en la acusación de “helenización” del cristianismo²¹.

Conclusión

Leocata implica, por ende, toda una relectura de la filosofía moderna y contemporánea a partir del creacionismo de Santo Tomás de Aquino. De igual modo que la filosofía antigua quedó renovada y llevada a su plenitud por el diálogo con el cristianismo, la filosofía moderna y contemporánea queda renovada y llevada a su plenitud por el mismo diálogo de la mano de Francisco Leocata. El núcleo central de gran parte de los autores que Leocata rescata no consiste en una metafísica de igual densidad que la de Santo Tomás, sino en otras grandes intuiciones a las cuales Leocata proporciona esa metafísica y de ese modo quedan reconstruidas en plenitud. En estos momentos donde el Vaticano II es visto muchas veces desde una hermenéutica de la ruptura; si el Vaticano II fue el intento de diálogo de la Iglesia con la sana modernidad,

²⁰ Ricoeur, op. cit., y *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, 2003.

²¹ Eso es precisamente lo que refuta Benedicto XVI en su discurso en Ratisbona del 2006, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

desde una hermenéutica de la continuidad en lo esencial y reforma en lo contingente²², entonces todos los católicos necesitan una filosofía que permita ese diálogo con la modernidad, y todos los no cristianos necesitan esa filosofía que no los condene a priori por su no cristianismo, que no es igual al Iluminismo.

Francisco Leocata es el autor de esa filosofía. Dejo que el lector lo lea y corrobore por sí mismo mi interpretación y la suma importancia del P. Francisco Leocata.

²² Discurso de Benedicto XVI del 22-12-2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html; y Ratzinger, J., *Obras Completas VII/I*,

FRANCISCO LEOCATA

La metafísica de la creación como antítesis filosófica del gnosticismo

Actualidad del gnosticismo

En la cultura actual el tema del gnosticismo ha saltado a un primer plano en dos dimensiones: la primera, la más notoria, es el amplio abanico de investigaciones que se han producido después del descubrimiento de los documentos de Nag-Hammadi. La segunda, la más profunda, es la acentuación algo escondida pero real, de la problemática en torno al tema del mal a partir del siglo XVII en múltiples orientaciones filosóficas y antropológicas.

Tomando un ejemplo algo casual, he encontrado hace poco una observación muy aguda de Hans Blumenberg quien afirma que el debilitamiento en la edad moderna de la idea de creación ha favorecido el retorno y la influencia creciente de la gnosis.¹ Más correcto tal vez sería decir que ambas tesis son correlativas. En efecto, dentro de las múltiples corrientes internas a la tradición gnóstica, y que han sido tan escrupulosamente detalladas por la erudición en torno al tema,² hay al menos tres constantes que se repiten:

¹ Cfr. H. Blumenberg, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2007.

² Para la bibliografía esencial sobre los estudios en torno a la

El gnosticismo es un intento de respuesta al problema del mal prescindiendo de la creencia en el pecado original como obra de los entes creados; el gnosticismo interpreta las primeras páginas del Génesis de un modo alegórico admitiendo una coexistencia originaria de los dos principios del bien y del mal y asociando este último a la materia y al cuerpo, o bien considerando el bien y el mal como dos emanaciones de la misma divinidad; el gnosticismo, en fin, da de alguna manera un papel protagónico al mal en el logro final del Pleroma, cuyo alcance se da a través del conocimiento, y que puede considerarse como la meta de la historia.

Los primeros Padres de la Iglesia, en continuidad con las enseñanzas del Nuevo Testamento, lucharon contra la infiltración del gnosticismo dentro de las filas del judeocristianismo (y es por ello que muchos documentos gnósticos fueron destruidos), pero su combate se libró especialmente en el terreno teológico, especialmente a propósito de la Encarnación, de la Resurrección, de la Eucaristía, de todo lo referente a la condición corpórea del Verbo encarnado. Sabemos también que hubo rebrotes de algunas sectas gnósticas durante el Medioevo, como atestiguan las luchas contra los albigenses.

La presente ponencia quisiera subrayar de qué manera el pensamiento de Santo Tomás da una nueva contribución al respecto, justamente por su renovada concepción de la relación entre la “Sacra Doctrina” (teología) y la metafísica,

gnosis, cfr. J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004; F. García Bazán, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalquivir, 2009; ÍDEM, *La gnosis eterna*, Madrid, Trotta, 2003.

específicamente la metafísica del ser que implica una recepción y superación de la ontología de Aristóteles.

La creación como objeto de la filosofía del ser.

Uno de los puntos donde se pone de manifiesto la genialidad del pensamiento del Aquinate es el haber percibido con claridad que el tema de la creación podía ser enfocado no sólo como un artículo de fe proveniente de la revelación, sino también como un fruto de una filosofía del ser llevada a sus últimas consecuencias.³ Es indiscutible que ya desde la época de los Padres, y aun antes en los primeros contactos del judaísmo con la filosofía helénica, se admitían demostraciones filosóficas de la existencia de Dios partiendo del conocimiento intelectual del orden del mundo. Pero lo típico de Santo Tomás en este punto es haber relacionado el tema con una teoría del ser con el gran tema aristotélico de la relación entre acto y potencia. En ese sentido la tesis creacionista se convierte en una pieza central de lo que hoy llamamos “filosofía cristiana”, que es una auténtica filosofía que sin dejar de ser una actividad racional está en armonía y prepara la aceptación de una revelación sobrenatural.

La filosofía de Santo Tomás ha sido estudiada en diversas etapas y con interpretaciones compatibles, pero no idénticas entre sí. Desde mi punto de vista, es sumamente respetable la tendencia, que se observa en las décadas más recientes, a realzar la componente *aristotélica* del tomismo, especialmente en cuestiones de ética y de filosofía práctica.

³ Véase respecto a este tema *Contra Gentiles*, II, c.6.

Sin embargo, creo que sería un error desaprovechar la enseñanza que nos han dejado los estudios de Etienne Gilson y de Cornelio Fabro, entre otros, acerca del primado del *esse* como *actus essendi* en la metafísica de Tomás de Aquino. No se trata de una mera reivindicación de un tema propio de las filosofías de la existencia, que abarca aproximadamente los períodos que van de 1930 a 1970. Los textos del propio santo son muy numerosos y convincentes: en el tratamiento que él hace de la metafísica hay una asunción y superación de la ontología aristotélica no sólo por la inserción de temas platónicos mediados por San Agustín o Dionisio, sino por la exigencia intrínseca de llevar la metafísica del Estagirita a sus últimas consecuencias en el trasfondo programático de una armonía con la revelación cristiana. Como dijimos, la posibilidad de demostrar la existencia de Dios por vía racional estaba ya presente en los grandes pensadores judíos, islámicos y cristianos de los primeros siglos y del Medioevo. Pero es el sentido de lo concreto propio de la filosofía aristotélica lo que lleva a Santo Tomás a una original valoración del *acto de ser* aplicando la dialéctica entre acto y potencia más allá de los límites que trazaban las fronteras de la metafísica de Aristóteles. Es una clara superación de los “esencialismos” de la tradición anterior y un apuesta en juego de la teoría de la *participación* en un sentido que ya no es platónico o neoplatónico. Esa originalidad en el enfoque de la metafísica permite al Aquinate dar un tratamiento del tema de la *creatio ex nihilo* novedoso y a la vez central para la relación entre razón y fe. Consideremos brevemente algunos textos.

En el *Comentario al Libro de Causis*, Santo Tomás, a más de mostrar que la atribución de este escrito a Aristóteles no es sostenible, asume el principio de que

cuanta más alta es la causa tanto más universal es el efecto. Y en la escala de las tres supremas causalidades (de origen neoplatónico) , la de la vida ,la del intelecto y la del ser, afirma que sólo el *Ipsum esse subsistens* puede dar razón de la existencia de todos los entes finitos y al mismo tiempo de su interrelación ontológica. “Puesto que el entender supone vivir y el vivir presupone el ser, mientras que el ser no presupone nada más, se sigue que el primer Ente da el ser a todos por el modo de la creación”.⁴ El mismo tema está abundantemente tratado en las dos *Summae*.

En el *Comentario* de la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás subraya desde luego la bondad de Dios como causa suprema final, pero al mismo tiempo sirviéndose de la tesis del primado del acto sobre la potencia, apunta claramente a la bondad de Dios como *causa eficiente primera* de toda la creación, lo cual exige la unidad del Ente que es principio de su existencia no por vía de una emanación o del mero movimiento teleológico, sino por una *creatio ex nihilo*. Es bien sabido que la nada a que se refiere la célebre definición, excluye tanto una emanación de un elemento proveniente de la causa suprema como una materia o potencia preexistente. “Para la evidencia de estas cosas hay que considerar que cuanto más alta es la causa, tanto más se extiende su causalidad a muchas cosas. Pues la causa más elevada tiene en forma más alta lo que es más común y se encuentra en muchas cosas”⁵.

En las *Quaestiones Disputatae de Potentia* atribuye, como en la *Summa Theologiae* a Dios una *potentia activa* estrictamente ligada a su carácter de ser no participado y

⁴ In *Librum De Causis Expositio*, n. 346.

⁵ In *Aristotelis Metaphysicam Expositio*, n. 1205.

por lo tanto infinito, y no compuesto de acto y de potencia pasiva o receptiva. Y ello es correlativo a la *productio rei ex nihilo*. “El mismo Dios, por el contrario, es totalmente acto (...) ,por lo tanto por su acción produce a todo ente subsistente, sin suponer nada”.⁶ Finalmente en la *Questio Disputata De Creatione* aparece la luminosa expresión: “*et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*”⁷.

El mismo comentario a Dionisio es particularmente importante para nuestro tema, por la cercanía cronológica y cultural del texto comentado con los temas discutidos por los gnósticos. Véanse, por ejemplo, los capítulos dedicados a la bondad o *super-bondad* de Dios en cuanto está más allá de toda potencia pasiva. En el caso de *De Divinis Nominibus* se da un giro análogo hacia la centralidad del ser en relación con la creación. Dionisio en efecto coloca el Bien por encima del ser como exige la tradición platónica. El comentario de santo Tomás desliza sutilmente el tema identificando más explícitamente el Bien con el Ser, y atribuyendo a éste la fuente de la bondad de las cosas, y es por eso que ambos autores afirman, contra cualquier tesis gnóstica, que Dios no puede crear entes malos. Y es también interesante constatar cómo la *Quaestio* de la *Summa Theologiae* dedicada a la creación está precedida por un tratamiento del Bien, el cual es a su vez reconducido a la identidad con el *Esse*.⁸

La tesis central aristotélica del primado del acto sobre la potencia llevada a sus últimas consecuencias- más allá del horizonte especulativo en el que se mueve Aristóteles-

⁶ *Q.D. De Potentia*, q.3 (*De creatione*), a. 1, c.

⁷ *Q.D. De creatione*, a.3, c.

exige que Dios no sea simplemente vislumbrado como el conocimiento desí mismo (*nóesis noéseos*) sino como el mismo Ser subsistente activa y libremente creador. Su modo de relacionarse con los entes finitos por lo tanto no puede detenerse en el rol de ordenador inteligente -tesis que Santo Tomás no desecha y a la que da amplio desarrollo en la quinta vía- sino que llega más radicalmente al acto de ser de esos mismos entes que constan de una esencia. Estos elementos brevemente resumidos o más bien recordados a los oyentes ya conocedores de la metafísica tomista tienden a hacer ver de qué manera la tesis creacionista excluye absolutamente un doble elemento supuestamente originante de las cosas, la materia contrapuesta al espíritu, el bien en lucha contra el mal, inclusión del mal dentro de un plan emanatista, etcétera, tesis en cambio presentes, de uno u otro modo, en todas las cosmogonías emparentadas con la gnosis.

No es de extrañar que en las obras del Santo, incluyendo las dos *Summae* no sean extremadamente abundantes las polémicas explícitas contra los maniqueos o albigenes, por el motivo de que la ortodoxia católica en su contexto cultural- posteriora la época del auge de las mencionadas tendencias heterodoxas- estaba claramente definida al respecto, aunque hay pasajes sumamente interesantes que aluden al rechazo de la identificación de la materia con el mal, al realismo de la Encarnación, y otros temas que expresan un rechazo del gnosticismo. Pero además de eso, la metafísica del ser (no hay que olvidar que la tesis de Aristóteles: “es bueno el gobierno de uno sólo”, se aplica ante todo a la metafísica) va directamente en sentido contrario de las especulaciones a menudo imaginativas de que están llenos los documentos gnósticos.

De la Unicidad del principio originante de todas las cosas por vía de creación (que supera la idea de lo Uno en Platón y en Plotino) se sigue la coherencia de los llamados *trascendentales* y en particular del principio de toda la ética aristotélico-tomista: *omne ens est bonum*, que reconoce una pluralidad de bienes presentes en forma análoga en todos los entes de acuerdo con la intensidad de su participación en el ser.

Sobre esa base vale la pena hacer un repaso de la *Quaestio Disputata de Malo*. En ella hay, como es habitual en las *Quaestiones*, una variedad de temas, pero uno de los ejes centrales es que en el mundo creado el origen del mal está en una desviación del uso de la libertad de los entes creados y una consiguiente separación de Dios en cuanto último fin.⁸

El frente filosófico contra el gnosticismo está por lo tanto formado por *un aspecto metafísico*, que es la tesis creacionista vista desde la luz del ser, lo cual excluye cualquier otro principio creador adverso y también la creación por parte de Dios de entes intrínsecamente malos, y al mismo tiempo por un aspecto *ético-finalístico*, pues al no haber entes ontológicamente malos, sólo puede hablarse de bienes convenientes o no con la naturaleza de la persona humana y adecuados o no al orden de la creación.

Por lo demás la tesis de la *creatio ex nihilo* vista desde la perspectiva filosófica, supera también la dificultad de la coexistencia eterna de la materia a la que Dios infundiría el orden y la forma. Desde este punto de vista merecen ser meditadas las páginas en que Santo Tomás intenta salvar,

⁸ Cfr. *De Malo*, q.III.

sutilmente, la hipótesis aristotélica de la eternidad del mundo afirmando desde el punto de vista de la revelación la creación del mundo en el tiempo.

Notemos finalmente, una vez más, que entre los muchos autores, teólogos y filósofos que demuestran la creación como obra de Dios, Santo Tomás se caracteriza por unir esa tesis con el tratamiento del ser como acto, es decir asumiendo y transfigurando algunas tesis de la metafísica aristotélica y poniéndolas en una relación más estrecha con el finalismo de su ética. De este modo la *creatio ex nihilo* es por una parte una afirmación de fe, como parte integrante de la revelación, pero también es susceptible de un tratamiento filosófico desde otro punto de vista, con lo cual se previene la invasión de este terreno por parte de tesis gnósticas, como ha sucedido en cambio en la filosofía moderna a partir del siglo XVII.⁹

Focalización de dos temas centrales

Sin internarnos por motivos obvios en las complicadas descripciones de los estudiosos actuales de la gnosis, al parecer hay dos temas centrales que interesan al estudioso de filosofía de hoy: uno es el de la sabiduría, que va unida al sentido más íntimo de la gnosis (conocimiento); otro es el de su aspecto referido a la historia y a su final, que ha dado mucho que hablar a los intérpretes modernos.

En el gnosticismo la salvación se alcanza a través del conocimiento y específicamente del conocimiento del bien y del mal, es decir del secreto oculto a la mayoría de los

⁹ Esta presencia es muy notable en el célebre *Diccionario histórico-crítico* de Pierre Bayle

mortales. Tal conocimiento por su misma naturaleza se consume en el Pleroma, que tiene características muy distintas y hasta divergentes respecto al Fin último o *Beatitudo* al que se refieren los Padres de la Iglesia y la tradición ortodoxa medieval.

En el primero de estos temas, el de la salvación por el conocimiento contrasta con el primado de la fe sostenida por las Sagradas Escrituras. La posición de la ortodoxia cristiana no niega el valor del conocimiento filosófico y de la sabiduría como fruto de la contemplación de la belleza de la creación y de una vida moralmente buena: antes bien, los considera como un modo de aproximación a la fe en la Palabra revelada. Las múltiples y variadas posturas de las corrientes gnósticas se presentan como comprensión de algo que supera la fe común exigida a los fieles no iniciados en sus maneras de entrelazar las verdades cristianas o judeocristianas con complicados mitos y alegorías, que tocan por lo general la temática de la lucha entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas. En la concepción de la Iglesia cristiana, en cambio, en coherencia con la unicidad del principio del ser y del bien, el conocimiento, iluminado y fortalecido por la Palabra de Dios trascendente, desemboca en un finalismo hacia una “visión beatífica” que supera las fuerzas de la naturaleza, elevándola a un orden superior por acción de la gracia, tal como lo expresa magníficamente Santo Tomás en el libro I de la *Summa contra Gentiles*. Pero para llegar a ella es preciso atravesar el camino de una vida ética buena y de la moral cristiana, es decir es necesario el paso por una praxis adecuada al último fin por mediación de elecciones buenas de la voluntad. Por lo que sabemos, en las corrientes gnósticas

reina un cierto “quietismo”¹⁰, en el sentido teológico del término.

El otro tema, el de la escatología, no es tan fácil de dilucidar, puesto que los expositores actuales de la gnosis hacen notar mezclas con temáticas apocalípticas del judeocristianismo, una abundante angelología, los símbolos del libro de la vida, y varios otros temas. Sería excesivo atribuir al gnosticismo una cierta filosofía de la historia en el sentido moderno, pero se detecta en algunos documentos una tendencia a afirmar una suerte de reconciliación entre el bien y el mal al final de los tiempos.¹¹ Algunos intérpretes modernos han visto en ello un preanuncio del sentido del progreso histórico y por lo tanto una “justificación” de la historia en su conjunto. Es posible que exista un hilo conductor entre todos estos elementos, pero para la teología cristiana, como vemos en el autor que hemos elegido como ejemplo, Santo Tomás de Aquino, el fin de los tiempos se caracteriza por la centralidad de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, juez de la historia, y mediador para el acceso al Reino de Dios definitivo, sin posibilidad de ninguna unión dialéctica o superadora entre bien y mal.

A propósito de este tema, me parece oportuno terminar esta breve presentación con una alusión un poco más explícita al peso de la gnosis en los tiempos modernos, y al porqué de su importancia en la época actual.

¹⁰ El quietismo del siglo XVII sostenía la posibilidad de una unión mística con Dios aun superando las barreras de la moral.

¹¹ Cfr. *Fragmento de un himno gnóstico*, en F. GARCÍA-BAZÁN, *La gnosis eterna*, p. 338.

El retorno de la gnosis en la era moderna

Son varios los autores que han llamado la atención sobre las modalidades que el dualismo gnóstico ha revestido en los tiempos modernos, hasta el día de hoy. Hay quien ha especulado, ignoro con qué fundamento, en el nexo del sentido moderno del progreso histórico con temas del gnosticismo. Creo mucho más seguro, con bases en documentos filosóficos, que es a partir del siglo XVII, y en particular desde la obra de Pierre Bayle, que se vuelve a prestar atención a temas como el maniqueísmo o fuentes antiguas referidas a la gnosis, incluyendo los Padres de la Iglesia. Hay un motivo que precede en cierto modo estos redescubrimientos de la erudición histórica. Y es el abandono por parte de muchos pensadores de la creencia en el pecado original, y de las tesis clásicas que sostenían que el mal era mera privación del bien debido, o efecto de elecciones libres y desviadas de las criaturas inteligentes. El tema del mal vuelve con toda la fuerza de su misteriosa presencia y ensombrece la creencia en la bondad o en la omnipotencia de Dios. En otro frente, pero dentro del mismo siglo XVII, las especulaciones de Jacob Böhme, tan ponderadas por el mismo Hegel, parecen atribuir en actitud “mística”, la fuente del mal a la misma naturaleza divina, para interpretar luego la historia como un grande y doloroso proceso teogónico de reconciliación. Desde esta misma óptica la filosofía de la historia del idealista alemán, que perfecciona las visiones de Schelling, puede considerarse como una coronación. Pero extender estas características a toda la filosofía del progreso histórico posteriores a la Ilustración, y a sus derivaciones políticas, me parece exagerado.

Volvamos a Bayle. En su famoso *Diccionario* encontramos numerosas páginas que plantean el tema del mal y que citan expresamente textos y escuelas gnósticas. Tratándose de un autor escéptico, el dualismo entre bien y mal se mantiene sin ningún tipo de superación dialéctica o histórica. Este es el punto que interesa destacar, puesto que la época que estamos viviendo, una vez abandonado el optimismo del progreso histórico o dialéctico, ha revivido con variantes, preocupaciones propias del gnosticismo. Pueden encontrarse huellas significativas tanto en la filosofía (sobre todo apartir de Schopenhauer) como en la literatura, donde hallamos a veces curiosas reivindicaciones de la temática de la “serpiente” (tema propio de la secta gnóstica de los denominados Setianos) en autores tan distantes como Ernst Jünger o María Zambrano. El hombre o la mujer contemporáneos viven de hecho la tesis de la complementariedad entre bien y mal, como fuerzas igualmente necesarias para el *caos-cosmos* que es el mundo. El olvido del tema del pecado o de la caída de las criaturas racionales hace necesario una convivencia con esta bipolaridad, sirviéndose en ocasiones, como en el caso del psicólogo Jung, de simbologías arcaicas. No es exagerado afirmar que en la praxis cotidiana de muchas personas hay un ateísmo, para el cual ha colaborado no poco la constatación del drama del mal, combinado con diversas formas simbólicas de un gnosticismo metamorfoseado.

A la luz de estas realidades, podemos apreciar una vez más la importancia de la tesis creacionista en filosofía, pues ella permite, en el terreno cultural, prevenir esta angustiada bipolaridad, sin desconocer la hondura del misterio del mal. La persona que comparte la fe cristiana, por otra parte, tiene recursos aún más luminosos para recorrer el camino de esta vida con sentido redentor, sin apelar a simbologías o

pseudofilosofías más o menos cercanas a un retorno del gnosticismo. La atención que hemos deparado en este tema a Santo Tomás de Aquino, no significa de ningún modo que la suya sea la única vía para proponer una antítesis filosófica al tema gnóstico, pero indica en él indudablemente un carácter ejemplar.

**Homenaje a
Ricardo Ferrara**

CARLOS MARÍA GALLI

Universidad Católica Argentina
Argentina
galli@uca.edu.ar

Diálogo teológico con el pensar teocéntrico y trinitario de Ricardo Ferrara

Recibido: 10 de septiembre de 2023 – Aceptado: 17 de septiembre de 2023

Resumen: Ferrara fue uno de los teólogos que, desde el sur del Sur, colaboró a poner el misterio de Dios en el centro de la atención de la teología. El autor intenta comprender las claves de su teología en base a la lectura de su tratado *De Deo* publicado en la obra *El misterio de Dios*, y a muchos otros textos dispersos. Para ello se concentra en las correspondencias analógicas entre Dios – conocido en el nivel teológico de la sabiduría cristiana -, el Principio metafísico en el plano filosófico y lo Último salvífico en el ámbito religioso. A partir de esa armonía paradójica expone su concepción del misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En todos los temas presenta el pensamiento de Ferrara e intenta dialogar con él y sus interlocutores.

Palabras clave: Ferrara – teología – Dios – Trinidad - filosofía de la religión

Theological Dialogue with the Theocentric and Trinitarian Thinking of Ricardo Ferrara

Abstract: Ferrara was one of the theologians who, from the southernmost regions, contributed to placing the mystery of God at the center of theological attention. The author seeks to understand the key aspects of his theology through the examination of his treatise "De Deo" published in the work "The Mystery of God" and numerous other scattered texts. To do so, the focus is placed on the analogical correspondences between God – known in the theological realm of Christian wisdom – the metaphysical Principle on the philosophical plane, and the

salvific Ultimate in the religious sphere. Building upon this paradoxical harmony, Ferrara's conception of the mystery of God the Father, Son, and Holy Spirit is expounded. In all these subjects, the author presents Ferrara's thoughts and endeavors to engage in dialogue with him and his interlocutors.

Keywords: Ferrara – Theology – God – Trinity – Philosophy Of Religion

*Cogitat omnis qui credi, et credendo
cogitat, et cogitando credit.¹*

*De Deo scire non possumus quid sit, sed
quid non sit.²*

Agradezco a la revista Sapiencia la invitación a colaborar en un número dedicado al P. Dr. Francisco Leocata SDB y al Pbro. Dr. Ricardo Antonio Ferrara. Ambos fueron profesores de la Facultad de Teología y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ferrara comenzó enseñando en Villa Devoto en 1957 y lo hizo hasta 2010, durante cincuenta y cuatro años. También Leocata, que estudió en la Facultad de Filosofía, comenzó enseñando aquí, de 1975 a 1979, y luego volvió a hacerlo, a pedido mío, de 1998 a 2001. Tuve a ambos como profesores a mediados de la década de los años setenta.

En ese tiempo Joseph Ratzinger presentó la cuestión de Dios en estos términos: “El problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como cuestión vital,

¹ A. DE HIPONA, *De praedestinatione sanctorum* II, 5. En *Obras de San Agustín* VI (Madrid: BAC, 1949) 479.

² T. DE AQUINO, *Suma Teológica* I,3, prol. Desde ahora se cita con la sigla ST en el interior del texto.

ha vuelto de pronto a ser el centro de atención de la teología”.³

Ferrara fue uno de los teólogos que, desde el sur del Sur, colaboró a poner el misterio de Dios en el centro de la atención de la teología. Aquí intento comprender las claves de su teología en base a la lectura de su tratado *De Deo* publicado en la obra *El misterio de Dios*, y a muchos otros textos dispersos, incluso algunos inéditos.⁴ Un estudio completo de su teología teocéntrica incluiría dar tres grandes pasos, que diseñé hace dos décadas en la forma de círculos concéntricos. a) En primer lugar, su concepción de la teología como servicio a la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios, en diálogo con la filosofía y en el horizonte de la sabiduría mediadora entre la fe y la razón. b) Sus aportes a la teología fundamental en relación con la filosofía de la religión cristiana a través del principio eminencia de la teología clásica y en diálogo con filósofos como Georg W. F. Hegel⁵ y Paul Ricoeur.⁶ c) Su discurso sobre Dios,

³ J. RATZINGER, “Presentación”. En AA.VV. *Dios como problema* (Madrid: Cristiandad, 1973) 11.

⁴ Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005). Lo cito con la sigla MD entre paréntesis, en el interior del texto y con las páginas correspondientes.

⁵ Cf. Aquí sólo cito los dos últimos estudios sobre Hegel, que fueron sus últimos escritos: R. FERRARA, “La Filosofía de la Religión”. En G. AMENGUAL, *Hegel* (Granada: Comares, 2015) 279-300; R. FERRARA, “Prefacio editorial”. En G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Madrid: Trotta, 2018) 13-25.

⁶ Cf. R. FERRARA, “De la Hermenéutica filosófica a la Teología”. En R. FERRARA - C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997) 239-253.

Primero y Último, en la convergencia entre la teología dogmática y la filosofía teológica.⁷

Me concentro en la tercera parte de ese marco general. Pienso las correspondencias analógicas entre Dios – conocido en el nivel teologal de la sabiduría cristiana –, el Principio metafísico en el plano filosófico y lo Último salvífico en el ámbito religioso. A partir de esa armonía paradójica expongo su concepción del misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En todos los temas presento el pensamiento de Ferrara e intento dialogar con él y sus interlocutores. Él valoraría que yo intente un diálogo especulativo siguiendo el modelo de Gastón Fessard.⁸

El itinerario discursivo sigue siete pasos. Primero, concentro la mirada en su teología teocéntrica, a la cual Ferrara dedicó toda su vida (1), expongo su comprensión del significado analógico de la palabra Dios (2), lo que le permitió hallar correspondencias entre el Principio absoluto de la filosofía, el Último salvífico de la religión y el Dios personal de la revelación (3). Con esas bases analizo su discurso analógico y paradójico sobre Dios, fundado en la circularidad entre el teocentrismo trinitario y el cristocentrismo (4), y desarrollo un rasgo típico de su pensar dado por las paradojas en la forma de hablar de Dios (5). Desde esa perspectiva destaco puntos originales de los

⁷ Cf. C. M. GALLI, “Pensar a *Dios*: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo” En V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara* (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005) 31-130.

⁸ Cf. G. FESSARD, “Dialogue théologique avec Hegel”, en: H. G. GADAMER (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* (Bonn: Hegel - Studien 11, 1974) 231-248.

dos momentos de su teología teologal - trinitaria: la paradoja de la trinidad en la unidad esencial del ser espiritual de Dios, manifiesto en su obrar sabio, amoroso y poderoso (6), y la paradoja mayor de la unidad en la trinidad personal en su tratado de Trinitate, al contemplar las Personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (7).

1. Del testimonio teológico al ensayo teocéntrico

1.1. Comienzo empleando el lenguaje del testimonio porque conocí a Ricardo Ferrara en 1975, cuando iniciaba mi Bachillerato en Teología. Dado que yo tenía la *Summa Theologiae* desde los dieciséis años, fui a preguntarle qué obras podía comprar para el estudio. En ese año leí por primera vez la revista *Teología* de nuestra Facultad de Teología de la UCA y, en ella, su ponencia en el Congreso Internacional por el VII Centenario de Tomás de Aquino.⁹ Tres cosas atrajeron mi atención en su exposición de la teología de la fe: la prioridad dada al *credere in Deum* – fe que adhiere a Dios como Fin último y Sentido de la vida – sobre las otras formalidades del acto de fe; la infusión de la luz de la fe sin la necesidad de mediación de la revelación positiva; la consumación en el *amare Deum*, lo que cierra el círculo teologal. Se le puede aplicar a Ferrara un texto del mismo Tomás que conjuga amar y pensar en la fe: “Cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída, y sobre ella piensa, y la abraza con todas las razones

⁹ Cf. R. FERRARA, “*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I-II q. 100 a. 4 ad 1um”, *Teología* 23-24 (1974): 24-32.

que pueda hallar para este amor y esta cogitación” (ST II-II, 2, 10).

En 1977 cursé con él *Dios uno y trino* y comencé a plantearle interrogantes teológicos y lingüísticos, mientras me iniciaba en la lengua alemana por una beca del Instituto Goethe. Recuerdo la semana que dediqué al tratado especulativo *De Trinitate*, cuyo examen di una mañana en su escritorio antes de ir a rendir el primer nivel del *Grundstufe*. En 1979, cursando quinto año, me convocó para dar un seminario en la Cátedra de Teología Dogmática I, de la cual era titular. Tomé la antropología cristológica de Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor Hominis* y en otros escritos del cardenal Karol Wojtyła. Con el tiempo creció una relación que alcanzó un punto culminante cuando fue Decano y yo el Vicedecano. La confianza y la colaboración llevó a que como antiguo alumno y posterior colega me sintiera amigo, discípulo e hijo en la vida intelectual. Reconozco en Lucio Gera y Ricardo Ferrara a grandes maestros.

1.2. Ordenado presbítero en 1954, Ferrara se doctoró en esta Facultad de Teología en 1955 y comenzó a enseñar en 1957. Lo hizo durante 53 años, hasta 2010. Dio las materias que le pedían, como las de teología fundamental y gracia, sin poder dar el curso que deseaba sobre el Dios, lo que pudo hacer en los setenta. Entonces, debido a la penosa situación económica que tenían nuestros profesores, concursó en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET, e investigó en el área de la filosofía. Su proyecto se tituló *Logos, Mythos, Ethos* y, en ese marco, estudió y editó la filosofía hegeliana de la religión. Durante veinte años hizo la carrera de investigador científico y se convirtió en uno de los mayores especialistas en Hegel, como reconoció Leocata en su historia de la

filosofía argentina.¹⁰ Dio el curso de Filosofía de la Religión en las facultades de Filosofía y Letras de la UCA y la UBA, y luego en nuestra Facultad. Acá fue Profesor Ordinario Titular de Teología Dogmática I.

Fue miembro de nuestro Consejo Académico desde 1960, Prefecto de Estudios y Secretario Académico. Cuando completó su compromiso con el CONICET y quería dedicarse a escribir teología, nuestro Consejo lo eligió decano para que diera a la institución un mayor nivel académico. En 1996, a sus 66 años, en un gesto enorme de generosidad, asumió ese cargo y postergó una década su obra *El misterio de Dios*, publicada en 2005. De 1996 a 2002 fue un ejemplo de servicio a la Facultad. En esos años fomentó la investigación a nivel institucional y organizó el *Instituto de Investigaciones Teológicas - ININTE*. En 2000 pedimos la acreditación de nuestro doctorado a la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria – CONEAU. Queríamos situar la ciencia teológica y su máximo grado en el sistema universitario argentino, teniendo en cuenta que el Doctorado en Teología existió desde 1622 en el Colegio Máximo de Córdoba. La primera acreditación fue concedida en 2001, la segunda en 2007, la tercera en 2017, recibiendo siempre la categoría “A”, la cual se aplica a las carreras de excelencia. En 2007, en la segunda acreditación, el doctorado en teología era la única carrera de doctorado con esa categoría que había en las universidades privadas argentinas.

En medio de nuestro compromiso institucional ambos trabajamos mucho investigando y publicando. A partir de la

¹⁰ Cf. F. LEOCATA, *Los caminos de la filosofía en la Argentina* (Buenos Aires: Don Bosco, 2005) 509.

encíclica *Fides et ratio* dada en 1998 Ferrara retomó temas de la teología fundamental y la relación con la filosofía.¹¹ En 2000 asumimos juntos el curso sobre Método teológico para todos los posgrados, el único que mantengo hasta el presente en la Facultad. En 2005 la Universidad nombró a Ferrara Profesor Emérito por sus méritos sobresalientes. Un año antes, el Papa Juan Pablo II lo había designado miembro de la Comisión Teológica Internacional, donde actuó de 2004 a 2009, siempre fiel al servicio de la Iglesia.

1.3. Presento la figura y la obra de Ferrara centradas en pensar en Dios para conocerlo, amarlo y adorarlo. Quien, como yo, ha leído casi todo cuanto escribió, sabe que se trata de un pensamiento inconmensurable y una obra inabarcable. Cada frase tiene tal densidad de contenido y precisión de lenguaje que resulta difícil resumirla. Siempre queda una reserva de sentido que escapa al lector, aún al iniciado. Sin embargo, movido por la audacia de pensar a Dios con él, me animo a hacer este ensayo, aunque el resultado sea más modesto que el proyecto. Al hablar de Dios con Ferrara recuerdo lo que llamaba la paradoja lingüística, parafraseando a Stanislas Breton: “del inefable hay que hablar”.¹² Hay que animarse a hablar porque Ferrara fue creativo para sistematizar temas complejos e integrar muchos fragmentos de verdad. Captó dimensiones profundas en los misterios que meditaba durante mucho

¹¹ Cf. R. FERRARA, “Filosofía, Revelación, Sabiduría”. En *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. FERRARA - J. MÉNDEZ (Buenos Aires: EDUCA, 1999) 17-34; “La *Fides et ratio* y la filosofía”, *Teología* 73 (1999) 5-17.

¹² Cf. S. BRETON, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable* (Paris: Aubier, 1971) 162-170, 165.

tiempo, lo que incluía pensarlos en una mesa imaginaria de diálogo con quienes los habían pensado antes.

En la segunda mitad del siglo XX hubo una gran renovación de la teología. Ha sido tan notable que se la ha considerada “una de las etapas más fascinantes de la historia de la teología, comparable a los siglos de oro de la patrística (IV-V) y de la escolástica (XII-XIII)”.¹³ Esta renovación, realizada por varias generaciones de teólogos, recibió un impulso decisivo por parte del Concilio Vaticano II y posteriormente experimentó un significativo avance. Ferrara siguió el proceso posconciliar del magisterio y de la teología tanto en la doctrina de Dios en general (MD 124-135), como en la teología trinitaria en especial (MD 449-468).

Como observó Ratzinger, en el postconcilio hubo una nueva atención a la cuestión teológica de Dios. Y se dio un proceso paradójico: mientras había un oscilar entre los signos de la presencia y la ausencia de Dios a nivel cultural, la teología centró la atención en la cristología pascual y la teología trinitaria, como mostré al analizar los documentos de la Comisión Teológica Internacional, que integro desde 2014.¹⁴ El teólogo castellano Olegario González de Cardedal considera que, después de la saturación antropológica de fines del siglo XX, se produjo el giro del hombre a Dios y un avistamiento de Dios en el siglo XXI,

¹³ G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique* (Paris: Cerf, 1994) 11.

¹⁴ Cf. C. M. GALLI, “El Cincuentenario de la Comisión Teológica Internacional. Aportes a la teología fundamental, la cristología y la eclesiología”, *Estudios Eclesiásticos* 376 (2021) 167-192.

proceso que marca una nueva hora “de pensar a Dios y de pensar en Dios, de hablar de Él y de hablar con Él”.¹⁵

La reflexión de Ferrara se sitúa en el último cuarto del siglo XX marcado por una renovación de los estudios trinitarios gracias al Vaticano II y el magisterio de Pablo VI y Juan Pablo II.¹⁶ Desde que empezó a dar el tratado de Dios en 1972 su teología tuvo una fuerte impronta teológica. Está centrada en la Santísima Trinidad, el corazón de la fe cristiana. Dios es “el Primero y el Último” (Is 44,6), como muestra el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE) al hacer una convergencia entre la teología revelada acerca de Dios y la teología filosófica (cf. CCE 198).

2. El significado analógico común a los variados lenguajes acerca de Dios

2.1. Ferrara no sólo pronunciaba la palabra *Dios*, sino que introducía en su polisemia. Ella es polivalente en sus significados, aunque mantiene una unidad analógica. Su referente uno y diverso puede describirse de varios modos. Nombraba los siguientes: el “poder misterioso presente en la marcha de los acontecimientos de la vida humana” que, desde las culturas más arcaicas “fue reconocido como Ser Supremo e incluso como Padre” (NA 2); el “Señor del cielo y de la tierra... en quien vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,24-28); el innominado “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, fiel a sus promesas, o el nominado “Yahvé”, “El que es” (Ex 3,14s), el “Dios misericordioso y clemente,

¹⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios* (Salamanca: Sígueme, 2004) 80; cf. 63-106, 259-264 y 299-338.

¹⁶ Cf. R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX”, *Teología* 80 (2003) 53-92.

lento para el enojo y rico en amor y fidelidad” (Ex 34,6-7); aquel a quien Jesús nos enseñó a llamar “Padre nuestro que estás en los cielos” (Mt 6,9), o a quien confesamos en el Símbolo de la fe de la Iglesia como Dios Padre todopoderoso, como Dios Unigénito Jesucristo, como Dios Espíritu Santo. Desde estos varios caminos, en lo significado por la palabra Dios aflora el paradójico rostro del amor fiel y del perdón misericordioso en la figura singular de alguien cuya cercanía se expresa en la simbología familiar, y cuya trascendencia se designa por la simbólica celestial y cósmica. Si el ser se dice de muchas maneras, aunque en referencia a un analogado principal - sea esencia, subsistente o acto de ser -, este Dios polisémico puede remitir, como su analogado principal, al Dios uno de la tradición judía y musulmana, y al Dios uno y trino de la fe cristiana.

El pensamiento de Ferrara parte de un significado esencial y analógico de la palabra Dios que evita bloquear en compartimentos estancos al Dios de las religiones, al Dios de los filósofos, al Dios de la Biblia o al Dios de los cristianos, reconociendo sus diferencias. Un monoteísta y un politeísta, un creyente y un ateo, deben percibir en la palabra Dios algún significado común para afirmarlo o para negarlo. Si sus diferencias residieran en un mero equívoco verbal no se explicarían los enfrentamientos religiosos que han llevado a la persecución y el martirio.

En este punto puede servirnos de ayuda Santo Tomás cuando dice que «la naturaleza de Dios, tal como es en sí, no es conocida por el católico ni por el pagano; pero uno y otro la conocen según *alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción (negación)*» (ST I,13,10, ad 5m). Y, mejor aún, cuando traduce esta tríada del platonismo medio en la *paradoja de inmanencia y trascendencia* de la diáda dionisiana: «En esta vida Dios no puede ser conocido inmediatamente por sí mismo; pero lo conocemos por las

creaturas según la *relación* de principio y el *modo* de excelencia y de negación» (ST I,13,1). Así reducía la célebre tríada de Albinus (*Didaskalikos* 10) a la díada de Dionisio: «en la *abstracción* (negación) y *superación* de todo y en la *causa* de todo» (*De los nombres divinos* 7, 3). En nuestra consideración sistemática veremos que Dios es *inmanente* y está presente en todo, en lo más íntimo de cada ser, en cuanto *Principio* de todo lo que es (ST I, 8, 1), y que a la vez y paradójicamente, *trasciende* todo lo que es, en cuanto *Plenitud diversamente otra* que, en su bondad excesiva, contiene eminentemente en su ser simple y unitario, infinito y perfecto, esa totalidad compleja y múltiple, deficiente y finita (ST I,3-5) (MD 24).

Para nuestro profesor, este modo de excelencia y negación cobra fuerza sobre la base de la relación de principio. Las categorías dinámicas de la causalidad metafísica – no física - permiten purificar los esquemas de trascendencia e inmanencia de toda literalidad espacial y de los antropomorfismos y panteísmos que los amenazan. Dios todo lo trasciende en cuanto es causa de todo y no porque esté separado en algún punto del espacio. Todo lo contiene porque todo lo sostiene, no porque sea considerado el receptáculo del universo. Sin la *via causalitatis* carece de sentido y fundamento, el negar y el trascender tomados de forma independiente no tienen sentido porque Dios es diversamente Otro, pero no totalmente Otro. Y no tienen fundamento porque, aun cuando en esta vida no podamos “ver el rostro” de Dios, Él nos permite ver “sus espaldas” (Ex 33,23), o sea, el misterio de su bondad y su misericordia (Ex 33,19).

2.2. Ferrara parte del significado esencial de la palabra “Dios”, aquel que pone en una convergencia analógica las imágenes e ideas de Dios que proceden de la religión, la filosofía y la revelación. Lo expuesto sobre la correspondencia analógica entre el contenido de la filosofía de la religión y de la teología fundamental se concreta a su

modo en la perspectiva que une y distingue la teología filosófica, en cuanto filosofía que se remonta al Principio y lo identifica con el Dios de la religión, y la teología bíblica que procede de lo revelado y lo revelable, y que asume el agua de la filosofía teológica para transformarla en el vino de la teología dogmática. Al introducir la *dispensa* de su curso de Teología Filosófica, Ferrara escribió:

La metafísica se vuelve teología filosófica cuando el *Principio* primero y último recibe el nombre religioso de *Dios*. Por la palabra ‘Dios’ podemos entender, analógicamente, Aquello o Aquel que es «*principio de todo, diferente de todo y está por encima de todo*» (ST I,13,8 ad 2um). Esta definición nominal, este concepto análogo, no configura una premisa lógica de las «pruebas de la existencia de Dios» sino que es un supuesto lingüístico y fenomenológico-hermenéutico, basado en lo que todos dicen o, mejor, quieren decir, dado que no todos saben decir lo que quieren significar. Pero en la conclusión de las pruebas ese supuesto nos permite establecer si hay o no correspondencia analógica entre lo significado por la conclusión formal de las pruebas y por la conciencia religiosa o, al menos, por la conciencia común (ST I,2,3). Dicha correspondencia o analogía no reduce a identidad las innegables diferencias entre estas diversas significaciones pero impide convertirlas en compartimentos estancos que llevarán a exacerbar en oposición generalizada la particular oposición pascaliana entre «el Dios de los creyentes y el Dios de los filósofos y sabios», es decir, el Dios del racionalismo deísta. *En virtud de esta correspondencia analógica la teología filosófica sirve de mediación entre el discurso metafísico y el discurso de la teología revelada.*¹⁷

Para Ferrara el tema de la filosofía teológica es *Dios entendido por todos como causa de todo, diferente de todo y por encima de todo*. En cuanto causalidad universal, trascendencia y eminencia Dios puede ser objeto de una definición nominal que unifica las diferencias entre el Dios

¹⁷ R. FERRARA, *Curso de Teología filosófica*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2002, 3.

de los filósofos y el Dios de los creyentes. Ferrara afirmaba que, para plantear la existencia de Dios, no es necesario saber previamente su esencia, qué es Dios (*quid rei*), tener el conocimiento ontológico pero analógico del ser o el obrar de Dios, pero sí es indispensable preguntar qué significa la palabra Dios (*quid nominis*) en un nivel esencial fenomenológico.

Un modo indirecto de llegar a esa definición es la analogía que, según Aristóteles, establece una semejanza desde la diferencia entre los géneros. En este caso no se niegan las diferencias entre las religiones, las filosofías y el cristianismo cuando se refieren a Dios porque hay concepciones distintas y subtipos en los géneros. La definición esencial de la palabra Dios atiende a la convergencia analógica de los géneros. Para Ferrara tanto un creyente como un ateo, tanto un filósofo como un teólogo, pueden convenir en *un sentido común analógico de la palabra Dios*, más allá de las diferencias que implica el uso de esa palabra en sus respectivos idearios. A ese significado fenomenológico se encaminaba santo Tomás cuando reconocía que, para el católico, los *dioses* de los paganos no son Dios sino equívocamente; pero para el pagano *Dios* debe tener un significado parecido al del católico. Ambos perciben en esa palabra un significado formal (*ratio*) común, aunque hablen de contenidos diversos. Por eso “la palabra Dios significa algo *que está por encima de todo, es principio de todo y está separado de todo*. Esto es lo que *todos* quieren significar cuando nombran a Dios” (ST I,13,8, ad 2um).

En la conclusión de la primera vía, después de la afirmación metafísica que dice “luego existe un primer motor que no es movido por nadie”, Tomás agrega esta afirmación fenomenológica: “todos dicen que esto es Dios”

(ST I,2,3). Este *todos* puede referirse al contenido material de esa conclusión o a un contenido formal. Aun cuando sólo los aristotélicos dicen que Dios es “un primer motor que no es movido por nadie”, todos pueden entender que sólo a Dios conviene la triple formalidad presente en esa conclusión, a saber, la razón de excelencia (primer), de causalidad (motor) y de negación (no movido por nadie). Hacia algo parecido apuntaba Max Scheler cuando proponía, como notas de lo divino, implicadas en los objetos intencionales de toda religión, la triple formalidad de lo que es: *ens a se*, absoluto y separado de todo (diferencia total), omniactivo (causalidad universal) y santo (valor sumo).¹⁸

El significado analógico de la palabra Dios no es tenido en cuenta por quienes critican las *quinque viae* de la *Summa Theologiae* porque no dicen que no llegan, directamente y por sí solas, a un Dios único y personal, creador y providente. Ferrara respondía que con ellas no se proponía probar inmediatamente eso. Probar que existe “Dios”, entendido en aquel significado analógico, no significa decir que Él sea único, ni creador (lo hace implícitamente la IV^a vía), ni providente (lo hace implícitamente la V^a vía). Es tan sólo acceder al primer escalón de una larga ascensión racional que no sólo pasa por los otros itinerarios, sino que avanza más allá de todas ellas, descubriendo, uno tras otro, algunos atributos divinos, cuyo conjunto señala la cumbre a la que puede llegar la inteligencia humana, no sin la ayuda de la revelación.

El final de cada vía se descompone en dos proposiciones: la primera formula una conclusión metafísica referida al ser

¹⁸ Cf. R. FERRARA, “Max Scheler y la filosofía de la religión”, *Ethos* 6/7 (1979) 173-191.

(“luego existe...”), la segunda expresa una identificación fenomenológica referida al decir (“y a esto llaman todos” o “nosotros llamamos”). Esta identificación es una correspondencia analógica del Misterio divino con el Principio metafísico. No es una reducción unívoca, ni una conclusión metafísica, sino una percepción histórica, fenomenológica o religiosa. Tomás pudo pasar del lenguaje de la filosofía a la doxología bíblica al comentar la *Metafísica* de Aristóteles: “Y así Aristóteles concluye que hay un sólo Señor del universo que es el primer Motor, el primer Inteligible y el primer Bien, al cual antes llamó Dios, el cual es bendito por los siglos de los siglos. ¡Amén!” (*In Metaphysicorum*, XII, 12, 663).

Si la palabra Dios careciera de todo significado analógico, la Biblia hebrea no habría podido decir “Yo soy *Yahveh*, tu Dios [*Elohim*]” (Ex 20,2) poniendo en convergencia el nombre propio del Dios de Moisés *Yahveh*, con el nombre común de Dios en los semitas: *El*, *Elohim*. Tampoco la versión griega de los LXX habría podido aplicar al Dios de Israel la palabra *Théos* referida por la teología de los griegos a los dioses del politeísmo. Ferrara desacreditaba el hecho de exacerbar la distinción pascaliana entre el “Dios de los creyentes” y el “Dios de los filósofos” al punto de concebirlos como términos separados o antitéticos, lo que no fue la intención de Pascal. Sólo la correspondencia analógica reconoce la unidad en las diferencias, incluso las que contienen las frases “Dios es amor” de San Juan y “Dios es el entender del entender” de Aristóteles, expresiones conjugadas por el empleo del verbo ser.

Aristóteles pronunció la palabra Dios al establecer que el Principio es puro entender, vida feliz y eterna. Mostró que Dios es espíritu puro personal y separado, diferente del

alma del mundo de los platónicos y los estoicos. Dijo que “el entender se piensa a sí mismo como inteligible... la actividad contemplativa es lo más grato y excelente ... En esta condición Dios se encuentra perennemente... de modo que a Él le compete una vida perennemente continua y eterna. *Esto es el Dios*” (*Metafísica* 7 1072b 1-31). Este Dios es autoconsciente pues “se entiende a sí mismo y su entender es el entender del entender” (*Metafísica* 9, 1074b 34) y, aunque no sea el creador del mundo, no ignora su realidad, sino que lo conoce en sus principios. Para algunos, el Dios de Aristóteles es providente a su modo porque conoce todo en sus causas y también porque ama al hombre,¹⁹ aunque no gobierne la historia. La idea de Dios como sujeto amante sería el punto culminante de la comprensión filosófica de Dios. Esto replantea la equivalencia analógica entre el Principio filosófico, el Último religioso y el Dios personal.

3. Del Principio absoluto y el Último salvífico al Dios espiritual y personal

3.1. Ferrara ha pensado a Dios ubicando la cuestión en la teología filosófica y en su relación con la teología revelada. En 1974 trató el tema en un encuentro organizado por el Consejo Episcopal de América Latina - CELAM – dedicado a Dios y la no creencia.²⁰ Por primera vez en sus escritos planteó en el nivel teórico las relaciones entre la

¹⁹ Cf. E. BERTI, “La teologia di Aristotele”. En AA.VV., *Teologia razionale, Filosofia della religione, Linguaggio su Dio* (Roma: Dialogo di Filosofia 9, 1992) 37-53.

²⁰ Cf. R. FERRARA, “Teología natural y teología cristiana”, *Teología* 25-26 (1975) 74-95.

teología natural, la filosofía de la religión - e incluso la filosofía cristiana - y la teología que parte de la revelación y la fe. Su posición definitiva sobre el tema fue que la fundamentación metafísica dada por la teología filosófica no es necesaria para las certezas propias del creyente y del teólogo dogmático, pero es posible si es que cabe un discurso metafísico acerca del Principio primero y una analogía entre el Principio y el Dios nombrado en la religión y, más aún, si ayuda a comprender (*intellectus fidei*) las verdades que la teología cristiana recibe de la revelación (*auditus fidei*).²¹

Ferrara opinaba que una aplicación diferenciada de los principios analíticos de causalidad en un mundo que deviene, comienza a ser, compone una estructura, configura un orden, y realiza limitadamente una perfección, puede llevar no sólo al Principio inmutable, eterno y poderoso, sino también al Acto espiritual, puro e infinito en toda perfección en ser, vivir, entender y amar, es decir, a *una concepción personal de Dios*. Entre el racionalismo y el agnosticismo, entre adjudicar a la razón filosófica determinar todo el contenido de la religión, al estilo hegeliano, o no reconocer ningún contenido, al modo kantiano, afirmaba una vía media que admite muchas variantes, y que empiezan a bifurcarse con la determinación filosófica de Dios como persona inteligente y libre. En la filosofía clásica fue común admitir su existencia como causa del devenir, y hasta dotarle de potencia para originar al mundo, pero se le ha recusado, sobre todo en el

²¹ Aquí hay que destacar su notable síntesis histórica y sistemática; cf. R. FERRARA, “Religión y filosofía”. En *El estudio de la religión* ed. por F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (Madrid: Trotta, 2002) 195-226.

racionalismo moderno del Dios de los filósofos, la personalidad y la providencia que son características del Dios de los creyentes en la mayoría de las religiones.

Al caracterizar de forma analógica a Dios en la religión y la filosofía, Ferrara explicitó que, en la fenomenología religiosa, Dios o lo divino es lo *último soteriológico* en el ámbito de lo sagrado (MD 25), alguien (único o plural) más allá de lo cual nada hay en relación con la salvación del hombre (MD 42). En cuanto este último salva y se diferencia de otras realidades, converge con las notas dadas de la definición nominal de Dios. En su último curso de *Filosofía de la religión* desarrolló una fenomenológica eidética en cinco momentos, comentando a especialistas en cada uno tema: definición esencial de la religión (E. Dhanis), morfología de lo sagrado arcaico (M. Eliade), hermenéutica del kerigma (P. Ricoeur), genética de la religión cristiana (H. Duméry), tipología de lo divino en las religiones (J. Martín Velasco).

Ferrara entendía lo sagrado como una mediación entre lo profano y lo divino, o lo divino como el tabernáculo del ese templo que es lo sagrado. En este punto podría haber un diálogo sobre las nociones de religión y de misterio sagrado (MD 25) elaboradas por Ferrara y Scannone. El P. Juan Carlos Scannone SI, un gran pensador y amigo, entendía la religión como *ordo ad sanctum* y *ordo ex sancto*, con tres dimensiones: subjetiva o personal, objetiva o sociohistórica, y en cuanto tal, o sea, súplica, donación y acogida del Misterio santo como tal.²² En su tratado Ferrara

²² Cf. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2005) 18. Cf. C. M. GALLI, "Del don al 'Don'.

desplegaba esa fenomenológica tipología de lo divino que va desde la creencia en seres supremos hasta el monoteísmo profético (MD 41-50). Así como en la morfología de lo sagrado hay una equivalencia con la filosofía de la religión, en la tipología de lo divino se halla una correspondencia con la idea de Dios en la teología filosófica y revelada.

Desde 1974 Ferrara articuló, en el nivel práctico, el saber filosófico acerca de Dios y el tratado teológico *De Deo uno et trino* en el plan de estudios del Bachillerato en teología. Durante tres décadas ensayó en su tarea docente varios modelos de integración, los cuales acentuaron la unión, o la distinción, entre la filosofía y la teología. No sigo ese proceso, que en nuestra Facultad desembocó en el plan vigente con la distinción entre la teología filosófica, con contenido metafísico y como coronación de la ontología, y la filosofía de la religión con componentes fenomenológicos y hermenéuticos, pero abierta a su culminación metafísica, y, a su vez, en la distinción e integración de la primera disciplina con el tratado dogmático de Dios.

En un trabajo inédito presentado en Roma en 1995, Ferrara mostró la distinción y la integración entre la filosofía de la religión y la teología filosófica, y la posible convergencia de ésta con la teología revelada a partir del modelo de la *Summa contra Gentiles*. Esta gran obra puede inspirar una teología filosófica que, en un triple proceso, se eleve del mundo al Dios viviente y personal (CG I 44-102) por la pureza y perfección de su Acto (CG I 14-43), descienda de Dios al mundo creado (CG II 16-101) por la

Un nuevo diálogo con Scannone sobre la teología del don y la filosofía de la donación”, *Nuevo Pensamiento* 16 (2020) 124-193.

potencia de su Acto (CG II 6-15), y entrevea la posibilidad de su auxilio gratuito y providente (CG III 64-153) para superar el mal y merecer la felicidad (CG III, 1-63). Sin imitar ese modelo, Ferrara alentó “ensayos filosóficos para elevarse a Dios en su vida misma, para pensarlo como Autor del mundo, y para aguardarlo como Salvador del hombre en su miseria y en su destino bienaventurado”.²³

3.2. Nuestro teólogo ha mostrado la fecunda colaboración entre la fe y la razón para pensar a Dios, la cual se desarrolla de forma distinta en la teología filosófica y la teología dogmática.²⁴ Además, mostró que la definición nominal de Dios no es una premisa lógica del discurso metafísico, sino que, en cambio, integra la conclusión de la teología filosófica. Al proceder filosóficamente, el concepto de Dios no es el punto de partida, sino que se va formando progresivamente al probar su existencia y determinar sus atributos. La definición nominal de Dios es un supuesto lingüístico y fenomenológico basado en lo que todos dicen o quieren decir, lo que permite establecer si hay o no correspondencia entre lo significado por la conclusión formal de las pruebas de Dios y por la conciencia religiosa o, al menos, por la conciencia común.

En cambio, para él, la conclusión de las pruebas de la existencia de Dios es de tipo metafísico. No se reduce al nivel del lenguaje, sino que apunta a la dimensión metafísica del ser y del existir. Pero esa conclusión comprende dos proposiciones de diverso valor. Por un lado, aquella que dice “luego existe algo que es *Principio*

²³ R. FERRARA, *Teología filosófica y filosofía de la religión* (Roma: 1995, inédito) 1-17, 7.

²⁴ Cf. Cf. GALLI, *Pensar a Dios*, 31-59.

eminente y diferente de todo”. Por el otro, aquella oración que llega a la correspondencia analógica “... y a este principio todos (o algunos) lo llaman *Dios*”. La primera formulación tiene carácter metafísico, puesto que habla del ser o del existir, y pretende ser la conclusión del silogismo empleado en las pruebas de la existencia de Dios. En cambio, la segunda no es una premisa ni una conclusión del silogismo metafísico, sino que posee carácter lingüístico y fenomenológico, porque resulta de una fenomenología del lenguaje religioso. La *equivalencia* entre las dos proposiciones no es un asunto de la metafísica, que se ocupa del ser del ente y de sus causas, y sólo indirectamente de “Dios”, pero ella concierne tanto a la teología filosófica como a la teología dogmática.

El concepto de Dios está en el final del proceso porque su existencia no es inmediatamente evidente para todos y porque es un concepto si se conecta con la noción de una realidad existente. El concepto filosófico de Dios se va formando al demostrar su existencia y sus atributos. En esto Ferrara concuerda con el Kant precrítico cuando observaba que no es exacto decir “Dios es una cosa existente”, sino que debe decirse “algo existente es Dios”, o sea, a algo existente le competen los predicados cuyo conjunto se designa con la palabra Dios. La noción de un existente se tiene con la experiencia de la cosa o la experiencia de otra cosa con la cual la primera está conectada con un vínculo causal. La causalidad amplía la experiencia más allá de la percepción actual y afirma la existencia de cosas que no se experimentan directamente.

Como no todos tienen experiencia de Dios, se debe partir de algo que todos experimentan y demostrar que eso se conecta necesariamente con atributos que las religiones predicadas de Dios. Tal es el camino recorrido por San

Anselmo en el célebre *Monologion*: parte de realidades de la experiencia y prueba que debe existir un Sumo Bien que es también Sumo Ser, y que es Espíritu, Verbo y Amor. Sólo en el último capítulo dice que sólo a este Ser supremo se le asigna con propiedad el nombre de Dios, de modo tal que Dios aparece como predicado.

En cambio, Ferrara discutía filosóficamente el famoso argumento ontológico del capítulo II del *Proslogion* anselmiano, cualquiera fuere el valor que se le asignara a nivel teológico.²⁵ Decía que era discutible filosóficamente no sólo porque resultaba de una plegaria, ni sólo porque su proceso argumentativo implicaba un paralogismo, sino porque su mismo punto de partida - “Dios es lo máximo pensable” - era un concepto que no todos compartían (ST I,2,1, ad 2um). Pero éste no es el lugar para exponer la historia y la crítica de ese argumento.

A Ferrara le interesaba deslindarse de la tesis del Immanuel Kant de la *Crítica* según la cual toda teología teórica sería ontoteología, toda prueba teórica de Dios, cosmológica o teleológica, implicaría un argumento ontológico en el que se opera un pasaje del concepto de Dios a su existencia. Ferrara sostenía que *no toda teología filosófica es ontoteología*. Su teología filosófica no ha sido ontoteología en el sentido kantiano porque el concepto de Dios no es una premisa lógica del discurso, pero tampoco lo fue en el sentido forjado por Martin Heidegger. “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica procede del poder de la diferencia que mantiene separados y referidos recíprocamente al *ser* como fondo (*als Grund*) y al *ente*

²⁵ Cf. SAN ANSELMO, *Prologion* (Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Filosófica, 1970) 37-38.

como fundado y fundador (*als gegründet - begründendes*), un mantener que asegura la Conciliación”.²⁶

Sabiendo que hay varias lecturas sobre la cuestión de Dios en Heidegger,²⁷ sólo señalo que Ferrara rechazó la calificación de ontoteología por varias razones. Entre ellas: el concepto de Dios no es premisa lógica de la teología filosófica; no hay identidad entre el Ser y Dios; el *esse commune*, fondo que permite concebir al ser real participado de los entes, es un concepto objetivo y no una realidad, positiva o negativa, ni un *tertium quid* al margen del ser real, participado e imparticipado, o por encima de él. El hecho de rechazar la identidad (ontoteológica) entre el Ser y Dios no significa disociar el Ser y Dios, como propuso inicialmente Jean-Luc Marion,²⁸ sino distinguir entre el ser y Dios,²⁹ y admitir que no hay identidad, aunque haya una convergencia analógica entre el Principio del ser participado de los entes y Dios.

²⁶ M. HEIDEGGER, “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik”, en: *Identidad y Diferencia- Identität und Differenz*, Edición bilingüe (Barcelona: Anthropos, 1990) 150-151.

²⁷ Señalo el *Dios divino* ver la lectura de Néstor Corona, amigo entrañable de Ferrara, cf. N. CORONA, *Filosofía – Pensamiento – Poesía. Hablar de Dios* (Buenos Aires: Agape, 2017) 117-142; “La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía”, *Teología y Vida* 49 (2008) 251-277. Otra mirada sobre lo divino en: E. BRITO, *Heidegger et l’hymne du sacré* (Louvain: Peeters, 1999) 133-156.

²⁸ Cf. J.-L.MARION, *L’idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977); *Dieu sans l’être* (Paris: Communio-Fayard, 1982). Luego Marion moderó su crítica a Tomás en el artículo “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, *Revue Thomiste* 95 (1995) 30-66.

²⁹ E. BRITO, “La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique”, *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 352-374, 371.

3.3. Sobre estas bases Ferrara desplegó su tratado de *Teología filosófica* de cuño metafísico. Allí determinó un analogado del contenido religioso nombrado con la palabra Dios, estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por eminencia, su ser personal y espiritual. En esto aclaró, con Wolfhart Pannenberg, que aquella disciplina puede integrarse en la filosofía de la religión o conectarse con ella. Para el teólogo protestante, “el discurso explícito sobre Dios en el ámbito de la filosofía pertenece a la filosofía de la religión más bien que a la metafísica, salvo que la metafísica del absoluto se haya conectado por sí misma con la filosofía de la religión”.³⁰ Esa tesis tiene dos aspectos: uno considera a la filosofía de la religión como ámbito de la teología filosófica; otro mira a la metafísica como su base.

La filosofía de la religión puede ser ámbito de la teología filosófica porque el significado religioso de la palabra Dios no es premisa lógica de las pruebas de la existencia de Dios. Pero la cuestión metafísica acerca de la existencia y la verdadera naturaleza de Dios o de lo divino se plantea desde dos hechos históricos: las concepciones religiosas de la divinidad y su negación por parte del ateísmo. Si se separa la teología filosófica de la filosofía de la religión, se debe evocar aquella tipología de lo divino fundada en la historia de las religiones y del ateísmo. Pero, al desvincularse de la filosofía de la religión, la teología filosófica deja otros tópicos relativos al *sujeto* de la religión, como la experiencia religiosa, la racionalidad de las creencias religiosas, y otras más, y se limita a las cuestiones sobre el

³⁰ W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) 19.

objeto religioso: existencia y naturaleza de Dios. Los autores oscilan entre separar ambos aspectos, o integrar ambas disciplinas, dentro de la primera, o dentro de la segunda. Algunos los integran sistemáticamente.³¹

Ha sido una posición constante de Ferrara que la teología filosófica arraigue en el tronco de la metafísica porque una mera antropología, desprovista de matriz metafísica, no puede eliminar la crítica de la teoría inmanentista de la conciencia. Para evitar una reducción a la metafísica idealista, la argumentación debe integrarse en los signos de dependencia metafísica que afectan a la realidad finita, desde la experiencia del mundo a la conciencia del hombre y a su mediación, para hacer, desde esos puntos de partida, “la elevación al pensar de lo absoluto”.³²

Ferrara perfeccionó su noción de la teología filosófica cuando ésta se convirtió en un curso obligatorio en nuestro plan de estudios. Su nueva articulación precisó el *tema*: Dios puede ser entendido por todos como causa de todo, diferente de todo y por encima de todo. Y ayudó a definir su *método*: Dios no es inmediatamente evidente para todos, pero puede ser conocido indirectamente por una razón metafísica mediante las vías de causalidad, negación y eminencia. Aquí converge con el primer tópico de su tratado dogmático: “El juicio ‘Dios existe’ no es inmediatamente evidente para la inteligencia, la cual necesita mediaciones de la razón o, cuando menos de la fe” (MD 146), y “Dios, Creador y Señor nuestro, puede ser conocido con certeza por la razón humana como la causa a

³¹ Cf. E. BRITO, *Filosofía della religione* (Milano: Jaca Book, 1993) 69-101.

³² PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 46.

partir de sus efectos” (MD 156), para concluir: “El principio de todo se corresponde con el mismo Dios de la revelación bíblica” (MD 168).

Esta teología filosófica desarrolla una argumentación que lleva a conocer la existencia y algunos atributos de Dios ante los vaivenes de la percepción y la vigencia de Dios en la cultura, y frente a las críticas del agnosticismo y del ateísmo. En especial, trata las formas teóricas del ateísmo, tanto las de tipo asertorio que sostienen que Dios *no existe*, porque nada hay más allá de la Naturaleza o la Humanidad, como las de tipo postulatorio para las cuales Dios *no debe existir* si se quiere que el hombre sea totalmente libre.³³ El curso contiene una historia completa de las pruebas de la existencia de Dios y luego, en una sección sistemática, expone variados itinerarios hacia Dios, que son “vías para acceder al conocimiento de Dios... (o) pruebas de la existencia de Dios... en el sentido de argumentos convergentes y convincentes que permiten llegar a verdaderas certezas” (CCE 31). Esas vías tienen como punto de partida la creación, es decir, el mundo material y la persona humana. Más precisamente, Ferrara desarrolló esos itinerarios a partir del mundo en general, en su devenir real y en la innovación de la evolución, del mundo del viviente en su desarrollo teleológico y en sus deficiencias o limitaciones en su duración, ser y perfección, y del mundo propio del existente espiritual.

De acuerdo con el *Catecismo de la Iglesia Católica* Ferrara presentó una vía hacia Dios a partir del ser humano, mostrando la presencia del absoluto en la infinitud objetiva

³³ Cf. R. FERRARA, “Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*”, *Teología* 10/11 (1967) 61-115.

de un espíritu subjetivamente finito (cf. CCE 33-35) Partió de la disimetría entre la infinitud objetiva del sujeto espiritual en su conocer y su querer, y su finitud subjetiva manifiesta en varias experiencias de plenitud y de finitud propias del ser humano como existente compuesto espiritual y material. Desde allí se elevó a la identidad de subjetividad y objetividad en la Idea Sabia y en el Bien Amante de un Espíritu absoluto real y trascendente.³⁴ Ferrara decía que el proceso de demostrar la existencia de Dios para el hombre moderno debe empezar por una revalorización del espíritu y mostrar que su garantía es la afirmación de Dios.³⁵ No hay espíritu más que por el ser, la verdad y la bondad, y éstos tienen consistencia y pueden hacer al espíritu más abierto si dicen referencia a Dios, el Espíritu Absoluto. Con su audacia racional Ferrara se atrevió a pensó filosóficamente al Dios personal y providente, y con la *parresía* de su fe cristiana señaló su convergencia con el Dios uno en esencia y trino en personas.

4. La paradoja: Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est

4.1. Antes de entrar de lleno en la concepción de Dios dada por la revelación cristiana, conviene decir una palabra acerca del pensar paradójal que atraviesa la sabiduría teologal y teológica. Este identifica el estilo de reflexión que Ferrara quiso dar a su obra *El misterio de Dios*.

³⁴ Cf. FERRARA “Curso de Teología Filosófica”, 69, 87.

³⁵ Ferrara compartía ideas sugestivas de C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu* (Paris: Aubier, 1973) 59-113.

Después del Vaticano II, algunos teólogos han recordado la sentencia *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Esta frase pertenece al *Elogium sepulcrale sancti Ignatii* compuesto por un jesuita flamenco anónimo en honor de san Ignacio de Loyola. Figura en la *Imago primi Saeculi* editada en 1640 en Amberes por la provincia flandro - belga para conmemorar el primer centenario de la Compañía de Jesús.³⁶ En su primer sentido la frase, junto con otros binomios dialécticos, indica el contraste entre la pequeñez de la tumba donde yace el cuerpo de Ignacio y la grandeza de su espíritu capaz de conciliar lo humano y lo divino. El jesuita Gastón Fessard mostró que la máxima fue divulgada por Friedrich Hölderlin, quien tal vez la conoció al estudiar teología en Tübingen junto a Hegel y Fichte.

Hölderlin aplicó la cita a la paradoja del Reino de Dios, la empleó en el fragmento *Thalia* de 1794 y la citó completa como epígrafe de su novela *Hyperion*. En su primera citación dijo que era “una sentencia grabada en la tumba de Ignacio”, lo que no es cierto. El empleo hecho por el poeta revela la paradoja entre la pequeñez y la grandeza del hombre, que su amigo filósofo expresa en las oposiciones de las figuras que la conciencia recorre en la *Fenomenología del Espíritu* hasta entender el Reino de Dios en el Saber Absoluto. Acerca de la Encarnación dice Hegel: “Lo más bajo es, por eso mismo y al mismo tiempo, lo más alto”.³⁷

³⁶ Cf. H. RAHNER, “Die Grabschrift des Loyola”, *Stimmen der Zeit* 139 (1947) 321-339.

³⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. ROCES (México: FCE, 1966) 440: “Das niedrigste ist also zugleich das höchste; das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin

En la tradición jesuítica, el *Deus semper maior* que inspira obrar *ad majorem laudem et gloriam Dei*, se hizo en Jesús el *Deus semper minor*. La paradoja de la Encarnación sella la espiritualidad de la mínima compañía de Jesús, que influyó en quienes, como Ferrara, fueron formados por los jesuitas en el Seminario de Buenos Aires. Muchos jesuitas conocieron y meditaron esa máxima a través del primer tomo del comentario a los Ejercicios Espirituales del gran filósofo Gastón Fessard,³⁸ entre ellos Jorge Mario Bergoglio, hoy Papa Francisco.³⁹

La frase “es divino no estar abarcado en lo más grande y estar, sin embargo, contenido en lo más pequeño”, nombra la “divina síntesis de contrarios”,⁴⁰ propia de un Dios que supera lo más grande y se entraña en lo más pequeño. Resume la visión cristiana de Dios y del hombre en Cristo y fundamenta una mística articulada entre la trascendencia y la encarnación. Simboliza mi deseo al exponer la teología de Ferrara como un *pensar a Dios* porque, en algún sentido y liberado del idealismo hegeliano, “Dios y la religión existen en y por el pensar”.⁴¹ La teología, pensamiento y

das Tiefste”.

³⁸ Cf. G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. I Temps, Liberté, Grâce* (Paris – Namur: Lethielleux, 1956) 164-177; cf. M. A. FIORITO, “Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard”, *Ciencia y Fe*, XIII n°3 (1957) 333-352.

³⁹ Cf. C. M. GALLI, “El Grande se hizo Pequeño”, *Diario La Nación*, 24/12/2014, 25; M. BORGHESI: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale* (Milano: Jaca Book, 2017) 29-39; 99-103; J. L. NARVAJA, “Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell’ambiente di Jorge Mario Bergoglio”, *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018) 18-29.

⁴⁰ FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels*, 175.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición

discurso referidos a Dios, incluye, paradójicamente, la grandeza del Dios que es pensado y la pequeñez del hombre que lo piensa, y la grandeza del hombre que se atreve a pensarlo y la humildad del Dios que se deja pensar. Dios tiene capacidad de lo máximo y de lo mínimo, y en ambas dimensiones se revela como el Dios verdadero.

4.2. En *El misterio de Dios*, al tratar de Dios en la identidad de su ser, Ferrara abordaba el tópico “cómo es Dios o, más bien, cómo no es”. En el título “Dios es diverso de todo” reúne dos de estas cuatro series de paradojas del ser divino: metafísica, cosmológica, gnoseológica - lingüística y espiritual - moral. La metafísica concilia la simplicidad y la omniperfección así: “Dios simple trasciende todo, Dios omniperfecto contiene todo” (MD 174). Esta paradoja de trascendencia e inmanencia, de un “Dios trascendente desde dentro”,⁴² procede de lo que enseña la Biblia sobre la santidad y espiritualidad de Dios, y sobre su plenitud de ser como garantía de salvación. Antes de analizarla en detalle, Ferrara adelanta lo que explicará, al decir

que Dios es *inmanente* y está presente en todo, en lo más íntimo de cada ser, en cuanto *Principio* de todo lo que es (ST I,8,1) y que, a la vez y paradójicamente, *trasciende* todo lo que es, en cuanto *Plenitud diversamente Otra* que, en su bondad excesiva, contiene eminentemente en su ser simple y unitario, infinito y perfecto, esa totalidad compleja y múltiple, deficiente y finita (ST I,3-5)” (MD 24).

Para Ferrara la paradoja ontológica del modo de ser de Dios, simultáneamente *extra nos* e *intra nos*, se corresponde

y traducción de RICARDO FERRARA, *I. Introducción y concepto de religión* (Madrid: Alianza Editorial, 1984) 110. Se cita Rel I con página en el texto.

⁴² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 72; cf. 92, 129, 183, 325.

con la paradoja fenomenológica del objeto sagrado percibido desde Rudolf Otto como *mysterium tremendum et fascinans*, y con la paradoja afectiva de distancia y atracción del hombre religioso. La inmanencia - trascendencia de Dios en cuanto objeto religioso se corresponde con la paradoja *oratio - adoratio* del acto religioso (MD 25, 174).

Ferrara asentía pensando y pensaba asintiendo en Dios como “Aquel que es” (Ex 3,14; Sb 13,1), el *Máximo* que, en la eminencia de su infinitud, contiene y dona toda perfección, verdad, bondad y belleza. Él contemplaba a Dios como Aquel que trasciende todo género finito en cuanto fuente y fundamento de toda causalidad, actualidad de todo acto, perfección de toda perfección, simplicidad purísima que supera toda potencialidad, composición, multiplicidad y limitación. Desentrañaba el misterio de Dios presente en el mundo, su huella, y en el hombre, su imagen, a partir de las vías de la teología filosófica y del tratado *De Deo* (MD 164-168).

Con San Anselmo rezamos: “Señor, no sólo eres Aquello de lo que no se puede pensar nada mayor, sino también Aquello que es Mayor que todo lo que se pueda pensar”.⁴³ El exceso de Dios supera lo que podamos pensar de Él. Del Mayor es más lo que no sabemos. De Él sabemos más lo que no es que lo que es y nos unimos a Él “*sic ei quasi ignoto*” (ST I,3, prol; 3,4, ad 2um; 12,13, ad 1um). Ferrara, al pensar y nombrar a Dios, desarrollado una teología eminente, sabía dar su lugar al silencio, la negación y el apofatismo (MD 171-173, 252-265).

⁴³ SAN ANSELMO, *Prologion*, 59.

4.3 La verdad de aquella sentencia jesuítica ofrece lo mejor de sí cuando la referimos no sólo al misterio de Dios uno en esencia y trino en personas, sino al misterio de Cristo, que es la “paradoja de las paradojas” (*paradoxos paradoxôn*) y la “paradoja superlativa” (*paradoxáton*) (MD 29, 31). Las insondables dimensiones de Cristo, el Dios - Hombre (Ef 3,18), grande y pequeño, rico y pobre, fuerte y débil, revelan la humildad divina de Dios, que puede ser contenido por lo más pequeño, y la grandeza divina de Dios, que no puede ser abarcado por lo más grande. En Cristo, Dios se hizo hombre para que éste llegue a ser Dios; el Grande se hizo Pequeño para que el pequeño sea más grande. La teología de Ferrara - participación de la *scientia Dei* (ST I,1,2) - expresa la fe de un pequeño ser humano que se asombra ante el misterio paradójico del Niño-Dios, participado, a su modo, por la María, la Virgen Madre.

Ferrara se animó a pensar porque “la teología es pensar”.⁴⁴ La teología articula fragmentos y une contrarios en una totalidad discursiva en la que las proposiciones se conectan recíprocamente. Ferrara reconocía con Hegel que “la verdad no se deja expresar en una sola proposición”.⁴⁵ Para éste “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se consume mediante su desarrollo”.⁴⁶ Ferrara asumía la verdad de la primera frase y tomaba distancia de la segunda. Al explicar el método que integra

⁴⁴ K. RAHNER, “Ensayo de esquema para una dogmática”, en: *Escritos de Teología I* (Madrid: Taurus, 1961) 25.

⁴⁵ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición y traducción de R. FERRARA, III. *La religión consumada* (Madrid: Alianza Editorial, 1987) 6. Desde ahora se cita Rel III en el interior del texto.

⁴⁶ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, 16.

analogía y paradoja decía que “vista gnoseológicamente, la paradoja aplica el principio más general según el cual ‘la verdad no se expresa en una sola proposición’ (Rel III 6), sin por ello requerir la forma del silogismo ni, tanto menos, referirse a la totalidad de un sistema, como el hegeliano” (MD 30).

Ferrara seguía la enseñanza de santo Tomás de Aquino porque la verdad está sobre todo en el juicio, pero no desdeñaba el fragmento de verdad de Hegel para quien aquella se expresa en silogismos concatenados. Convencido de lo primero sintetizó sus posiciones en enunciados, cada uno verdadero en sí y todos integrables en una comprensión sistemática. En su última etapa Ferrara enunciaba *tesis paradójicas* porque sabía que la paradoja es una categoría abierta y muy idónea para expresar la unidad orgánica, compleja y dinámica del misterio.

En la última sección expondré brevemente su comprensión analógica y paradójica del Dios uno y trino, revelado por Cristo, Dios y Hombre. Lo que Ferrara llama “la forma paradójica del misterio” (MD 173) incluye a Dios y a Cristo en su circularidad y su reciprocidad (MD 36, 353) y, por eso, resuelve las correspondencias y paradojas divinas y trinitarias en los contrastes y armonías cristológicas (MD 36, 173). Para Ferrara la Trinidad es el misterio de los misterios y Cristo es la paradoja de las paradojas. De esta teología trinitaria y cristológica brotan una antropología teocéntrica y una espiritualidad cristocéntrica centradas en el amor al Grande en el pequeño

pues “en un mundo ... que es ... amor, *lo minimum es maximum*”.⁴⁷

5. El discurso circular entre el teocentrismo trinitario y el cristocentrismo

5.1. En el punto anterior me referí al pensar paradójico de Ferrara. Ahora sintetizaré su comprensión analógica y paradójica del Dios uno y trino revelado por Cristo, Dios y Hombre.

La paradoja ontológica de la trascendencia y la inmanencia de Dios se traduce en las paradojas fenomenológicas y afectivas del objeto y el acto de la religión. La paradoja del discurso acerca de su misterio reside “en el hecho de que, por un lado, no es un sinsentido carente de inteligibilidad, pero, por otro lado, es lo inabarcable que todo lo contiene y que no puede ser contenido ni comprendido por nada” (MD 25). Por eso, la verdad de que del Inefable hay que hablar vale sobre todo de la Trinidad, porque del Silencio de la Mente Paterna emana un Verbo cordial e interior que espira Amor: *Verbum spirans amorem* (ST I,43,5, ad 2um; MD 273, 500). Para Ferrara, en este lenguaje peculiar de la razón teológica caben

tres géneros de discurso cuyo referente último es el singular Dios, declinado y conjugado en primera, segunda y tercera persona. En efecto, con la reverente adoración de la confesión de fe el teólogo responde inicialmente a la interpelación del mensaje propuesto *en nombre de Dios*, en primera persona.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1969) 131.

Con diversas formas de oración dirigidas *a Dios*, en segunda persona, él implora su inspiración, su gracia y su perdón. Finalmente, *acerca de Dios*, en tercera persona, él desarrolla un discurso narrativo y, sobre todo, argumentativo que interpreta y relaciona los libros de la Escritura, de la Naturaleza y del Alma (MD 27).

5.1.1. La tradición de la lógica de la *analogía* arranca de la Biblia y llega al Vaticano I: “la razón ilustrada por la fe... por auxilio divino llega a una inteligencia fructuosísima de los misterios gracias a la analogía con las cosas que conoce naturalmente o bien, gracias a la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre” (DHü 3016).

A partir de muchas correspondencias con lo narrado en la Biblia, Ferrara comprendió el principal misterio de la fe en una *articulación narrativa* de la historia de la salvación centrada en Cristo. Y se elevó al misterio divino por una *correspondencia especulativa* que tiene sus huellas en el mundo y su imagen en el hombre. La trama significativa del mundo limitado, mudable y fugaz pone en búsqueda del Principio transparente, e Infinito inmutable y eterno. La imagen de Dios en el alma descubre un aire de familia que arraiga nuestra dignidad infinita en su Sabiduría, Amor y Poder infinitos, desplegados en su Misericordia. El sabio enseña que “de la grandeza y la belleza de las creaturas se llega por analogía a contemplar a su Autor” (Sb 13,5). Jesús exhorta a medir la perfección por la perfección del Padre celestial (Mt 5,48) y nuestra unión de caridad por el misterio de la identidad de las tres Personas divinas en una naturaleza (Jn 17,22). Con esos textos bíblicos el Concilio IV de Letrán aplicó la analogía:

Que sean una sola cosa en nosotros como nosotros lo somos»; esta palabra «una sola cosa» referida a los fieles significa unión de caridad en la gracia y, referida a las personas divinas, significa identidad de unidad en la naturaleza; en otra parte dice la Verdad «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», como si dijera más claramente «Sed perfectos por

perfección de gracia como vuestro Padre celestial es perfecto por perfección de naturaleza», es decir, cada uno a su modo; porque no se puede notar tanta semejanza entre el Creador y la creatura sin que se advierta una desemejanza mayor (DHü 806).

5.1.2. Con esa frase final Ferrara presentó la lógica de la *paradoja*. Su uso cristiano remonta a San Pablo que reconoce, en la necedad y la debilidad del Crucificado, la Sabiduría y el Poder de Dios (1 Co 1,18-25). Sin seguir todos sus avatares, Ferrara privilegió el aporte de Henri de Lubac, que ubicó la paradoja entre la dialéctica hegeliana y la dilemática kierkegaardiana.

...la paradoja se burla de la exclusión común y razonable del *pro* y del *contra*. Sin embargo, no es, en cuanto *dialéctica*, sabia inversión del *pro* en el *contra*... Ella es *simultaneidad* de ambos. Más aún... Es el *pro* alimentado por el *contra*, el *contra* que llega a identificarse con el *pro*, pasando el uno al otro sin dejarse eliminar, manteniendo su oposición al otro, pero para darle vigor.⁴⁸

La paradoja nace de la plenitud católica y tiene un carácter de síntesis. El Documento latinoamericano de Puebla la vio reflejada en la sapiencia popular de la fe católica, que tiene

una capacidad de síntesis vital: así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura (DP 448).

Hago dos comentarios en apoyo a la propuesta de Ferrara. Primero: lo elaborado por Henri de Lubac fue

⁴⁸ H. DE LUBAC, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, Seuil, 1955, 142.

puesto de relieve por su gran amigo y discípulo Hans Urs von Balthasar en su obra *Katholisch*. Balthasar fundó la capacidad inclusiva del universal católico - el “y” que concilia opuestos - en una afirmación audaz sobre la catolicidad que proviene de Dios.⁴⁹ Esa frase es audaz porque la Tradición no ha predicado de Dios el término *universal*, puesto que Él está más allá de todo género y categoría, incluyendo lo universal y lo particular (ST I,13,9, ad 2um). Pero, si bien Dios no es universal *in praedicando*, lo es *in causando*, porque a partir de su amor realiza su obra como Creador, Señor y Salvador universal. El “y” liga las paradojas y refleja el “poder de inclusión”,⁵⁰ que se funda en la comunión trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu, en la unión entre Dios y el hombre en Cristo, en el amor universal de Dios que, por las misiones del Hijo redentor y el Espíritu santificador, une al mundo consigo.⁵¹ En la paradoja católica del *et* y el *in*, la fe une (*et*) e incluye (*in*) los extremos más paradójales.

En segundo lugar, esta *forma mentis* que une bipolaridades empleando binomios analógicos y paradójicos pertenece también al pensar “católico” e integrador de Lucio Gera.⁵² Su influjo es reconocido en la Conferencia de Puebla sobre los temas de la evangelización, la cultura y la piedad popular, donde está el

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Cattolico* (Milano: Jaca Book, 1978) 33-34.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Madrid: Encuentro, 1989) 20.

⁵¹ Cf. VON BALTHASAR, *Cattolico*, 37.

⁵² Cf. C. M. GALLI, “Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera”. En *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, ed. por R. FERRARA - C. M. GALLI (Buenos Aires: Paulinas, 1997) 75-103.

texto citado sobre la síntesis de la sabiduría del pueblo cristiano. Gera y Ferrara compartieron en Puebla un esbozo inicial y una primera aplicación de un original método teológico, de ritmo ondulante, por el cual se corresponden y se esclarecen mutuamente los misterios de la fe cristiana y las experiencias de la piedad católica.

Deseo señalar la actualidad del pensamiento de Romano Guardini sobre las oposiciones polares, a través de la enseñanza del Papa Francisco. Un pensar dialogal, dialógico, analógico, integrador, piensa el camino de comunión superadora de las polaridades opuestas asumiendo las tensiones, manteniendo las diferencias, evitando reducciones, buscando síntesis abiertas.⁵³

5.2. Ferrara resumía las correspondencias y paradojas implicadas en el misterio de Dios:

...de Dios afirmamos que es cognoscible e incomprensible, conocido dorsalmente en la vida presente y visto facialmente en la escatología, en una visión natural *apetecible* por la inteligencia pero naturalmente inasequible por ésta; inabarcable e inefable pero nominable y expresable, aunque deficientemente; simple en su naturaleza divina pero *compuesto* en la Persona divina del Verbo, separado y despojado de todo en su simplicidad pero dotado de todo en su eminente y omnímoda perfección, bondad y belleza; inmenso y omnipresente pero morando especialmente en el cuerpo de Cristo y en el alma del justo; inmutable en su ser y en sus promesas pero pasible en la encarnación y en la cruz

⁵³ Analizo ese tema en un ensayo filosófico y teológico más vasto: cf. C. M. GALLI, “Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador”, *Teología* 129 (2019) 9-65, esp. 36-48.

del Hijo, así como en el amor misericordioso del Padre; «eterno en sí mismo», aun cuando «en Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios» (TMA 10); uno y único en su esencia, pero trino en personas; sin límite alguno en su saber omnisciente pero relativamente limitado en su querer y poder por la obstinación del pecador. Las paradojas prosiguen cuando pasamos a considerar las Personas divinas, tanto en común (incomunicables y comunicables, relaciones *subsistentes* o relativos absolutos), como, en particular, en el Padre, Persona *fontal* aunque no *absoluta*, en el Unigénito hecho Primogénito de muchos hermanos, en el Espíritu Santo como *amor-entre* el Padre y el Hijo, *aspirado* por ellos, y como *amor-ante* ellos, procedente de ambos y condilecto, asociado en el común amor esencial y nocional. Las paradojas abren un nuevo capítulo en las misiones del Hijo y del Espíritu, con su prioridad recíproca, según el estado de kénosis o de exaltación. Una buena parte de lo antedicho tiene su raíz en la *paradoja superlativa* de Cristo (MD 30-31).

Esta comprensión de la forma paradójica del misterio incluye la resolución de las correspondencias y paradojas *teológicas* y *trinitarias* en las armonías y paradojas *crisológicas* (MD 36, 173). Ferrara planteaba los misterios de Dios y de Cristo en su reciprocidad: “una forma de relación circular del Misterio de Dios en sí mismo, uno y trino, con el Misterio del Verbo encarnado” (MD 31, cf. 36, 353). Él consideraba lo que llamo dos niveles de la circularidad.

5.2.1. En un primer nivel la circularidad se refiere a la relación entre *Theologia* y *Oikonomia*, el ser y el obrar de Dios, la Trinidad inmanente y la económica. El misterio de la vida íntima del Dios - Trinidad fundamenta sistemáticamente sus obras de creación, redención y santi-

ficación, aun cuando las presuponga en el orden del descubrimiento. Tal es la prioridad recíproca de la Teología y la Economía enseñada por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo e, inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y, a medida que la conocemos más, mejor comprendemos su obrar” (CCE 236).

Las obras de Dios revelan quien es en sí mismo y, recíprocamente, el ser de Dios en sí ilumina la inteligencia de sus obras. Por una parte, la Trinidad inmanente del Padre, Hijo y Espíritu Santo en sus eternos orígenes y relaciones, goza de una prioridad ontológica por ser fundamento del despliegue económico en la historia. Por otra, las obras reveladas en la historia tienen una prioridad gnoseológica porque permiten un primer discernimiento de las Personas divinas, previo a la distinción por sus propiedades personales (MD 34, 190). Más adelante, en la parte trinitaria, Ferrara analizó el *Grundaxiom* de Karl Rahner y, con Luis Ladaria,⁵⁴ afirmó la *correspondencia* de la Trinidad económica con la inmanente (MD 349, 353, 455).

5.2.2. A esto se agrega un segundo nivel de circularidad, entre la Trinidad y Cristo, que deriva del anterior pero lo completa. Ferrara lo decía con un documento de la Comisión Teológica Internacional sobre las relaciones entre Dios, Cristo y el hombre que, sobre la base de la antedicha circularidad, ilumina la relación entre “la economía de

⁵⁴ Cf. L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión* (Salamanca: Sígueme, 2002) 14-62.

Jesucristo y la revelación de Dios”.⁵⁵ Para nuestro maestro hay una relación complementaria entre los dos caminos, “el que desciende de Dios a Jesucristo y el que regresa a Dios desde Jesucristo” (MD 34, 36), lo que permite una distinción que, siguiendo el modelo del concilio de Calcedonia, evita la confusión y la separación gestadas en algunas teologías y filosofías (MD 128-135).

Esta relación circular no cae en *la confusión* de la cristología con el tratado de Dios, a la que llevarían el fideísmo y el cristomonismo, para los que no hay otro saber acerca de Dios que el originado en la revelación cristiana. Si bien sólo por Cristo se llega a un conocimiento pleno de Dios, revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo, si sólo en Cristo Dios revela plenamente a Dios, también es verdad que en el conocimiento de Dios al que nos encaminan algunas filosofías y algunas religiones hay elementos válidos, aunque no sean capaces de dar un conocimiento pleno. Ferrara lo puso en práctica buscando a Dios en la historia de las religiones no cristianas (MD 41-50) y de las filosofías antiguas y modernas (MD 83-87, 95-97, 101-121). Afirmó que el fideísmo está desmentido por el testimonio bíblico y toda la tradición exegética hasta Calvino inclusive (MD 161); que la exasperación gnóstica de lo original cristiano en desmedro de la revelación del Dios único contradice la pedagogía de Dios que reveló su intimidad a Israel antes de la revelación trinitaria; que el cristomonismo contradice el ser filial y el estilo teocéntrico de Jesús (MD 73-76), quien afirma que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es su Padre y Él es el Hijo amado. Porque, sin

⁵⁵ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Teología – Cristología – Antropología” (1981), en: *Documentos 1969-1996* (Madrid: BAC, 1998) 242-264, 245.

saber lo que es Dios resulta difícil decir que Jesús es Dios y entender que el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo y mismo Dios.

La circularidad evita separar la cristología y el tratado de Dios a la que se llega por pensar que el concepto del Dios uno es elaborado por la teología filosófica y la teología cristiana sólo piensa al Dios trino. Esa presunción no tiene en cuenta la novedad de la revelación a Israel de un Dios único y personal, trascendente a la historia y presente por su providencia, diferente del Dios de los filósofos y de las religiones no monoteístas. Contrasta con la novedad del conocimiento de Dios revelado en Cristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La separación se ahonda en las cristologías que ven en Jesús un mero hombre sin reconocer su filiación eterna.

Aplicando análogamente el paradigma calcedoniano, el monoteísmo trinitario cristiano debe mantener una distinción sin confusión ni separación entre la teología de la Trinidad y de Cristo (MD 50, 228-229). Para Ferrara esto es posible si se admite la circularidad entre entender a Jesús desde Dios y a Dios desde Jesús. En la sección sistemática de su obra acentúa la vía descendente de Dios a Jesucristo y busca entender a Jesús desde la luz de Dios. Pero en la sección narrativa toma el camino ascendente que se apoya en el testimonio bíblico y, sobre todo, en Jesús como revelador del Padre. Sin desarrollar una cristología completa, allí comenzó a recorrer la vía que halla a Dios en Jesús y regresa al Padre desde Cristo. Mantuvo esta resolución cristológica en casi todas las paradojas sistemáticas, aún en las que convergen con conclusiones de la teología filosófica como la inmensidad, eternidad o unicidad de Dios. Consideraba que los atributos de Dios se conjugan con la humanidad de Cristo en la unidad de la

Persona del Verbo, no en la forma dialéctica de la identidad negativa, sino en *la forma paradójal del misterio* que implica la identidad de las tres Personas en un mismo ser divino y la unión de las dos naturalezas en la única Persona divina de Cristo (MD 130, 173).

Un aspecto de esta cuestión es el orden que se sigue en el dictado de los tratados de la Trinidad y la cristología. Si bien miramos a Cristo desde la imagen trinitaria de Dios y la concepción cristiana del ser humano, es verdad que miramos el misterio divino y el ser humano en y desde Cristo. Seguimos los dos movimientos - descendente y ascendente - de un modo espiralado, como lo hace el gran teólogo jesuita Emilio Brito en su obra *Acceso a Cristo*, considerando simultáneamente a Dios y al ser humano contemplando al Dios hecho hombre.⁵⁶

5.3. El tratado de Dios escrito por Ferrara tiene dos partes que se corresponden con una doble consideración metódica: 1) *Dios en la identidad de su ser* versa sobre Dios absolutamente considerado en su “ser en” (*esse in*), en la identidad de la única divinidad, poseída enteramente y en mutua comunión por cada una de las tres Personas. 2) *Dios en la distinción de las tres Personas* trata sobre Dios relativamente considerado en su “ser hacia” (*esse ad*), en la distinción y oposición de relaciones fundadas en esa mutua comunicación. Pasa de un aspecto absoluto a otro relativo en el mismo Dios sin que este misterio, que conjuga paradójalmente ambos aspectos, contenga dos realidades distintas, como si la Deidad fuera distinta o superior a Dios,

⁵⁶ Cf. E. BRITO, *Accés au Christ* (Leuven: Peeters, 2020) t. I, 20-24.

o como si la Deidad o Dios fueran distintas o superiores a las Personas.

A esas dos partes, llamadas normalmente Dios Uno y Trino, Ferrara, dando prioridad a las categorías ser y persona, llamó la unidad del *ser* divino y la trinidad de las *personas*, refiriéndose a la identidad esencial y a la distinción personal (ST I,2 y 27 prol). La relación entre esos momentos no es la que hay entre el Dios alcanzado por la razón filosófica o la fe monoteísta del judío o del musulmán y el Dios de la fe cristiana, sino que es interior al *Dios cristiano*, pues designa “la relación entre lo absoluto y lo relativo, lo idéntico y lo distinto, lo común y lo propio” (MD 354; cf. 99-100, 259, 473, 515-519). Así Ferrara quiso responder tanto al eclipse trinitario moderno como al olvido postmoderno de la esencia (MD 439, 466). No es el único que defendió la legitimidad de una consideración propiamente teológica de Dios en su ser. Con otro lenguaje, Serge-Thomas Bonino hizo una *Apologia pro De Deo ut uno*.⁵⁷

Ferrara siempre sostuvo que se trata sólo de una división metódica que distingue dos *rationes*, formalidades o acercamientos al mismo Dios uno y trino (MD 353). La sistematización, que sigue la pedagogía condescendiente de Dios, se origina en la patrística postnicensa de los Padres Capadocios. San Gregorio de Nisa expuso la unidad de la esencia divina al politeísta griego antes de proponer la trinidad de las Personas divinas al monoteísta judío.⁵⁸ Para

⁵⁷ Cf. S.-TH. BONINO, *Dieu, 'celui qui est' (De Deo ut uno)* (Paris: Parole et Silence, 2016) 85-126.

⁵⁸ Cf. SAN GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis* (Madrid: Ciudad Nueva, 1994) 45-60.

Santo Tomás la articulación del tratado de Dios en lo común y lo propio, en lo esencial y lo personal, está exigida por su personalismo y por su doctrina de la relación, y se despliega en forma rigurosa. Este itinerario, insinuado en la frase de Jesús - “creen en Dios, crean también en mí” (Jn 14,1) – también fue adoptado por la *Profesión de fe* de san Pablo VI, que trata lo común a las tres Personas divinas y luego considera las misiones propias del Hijo y del Espíritu Santo. Luego fue seguido por el *Catecismo* de san Juan Pablo II al exponer la doctrina de Dios. Éste, en primer lugar, trata del *Dios único, Ser, Verdad y Amor* (CCE 199-231), y luego considera el misterio de las *Tres Personas* a partir de Dios Padre en cuanto primera Persona divina y principio de la comunicación intradivina (CCE 232-267; cf. MD 124-128, 452-459).

Ferrara trazó y siguió un plan coherente con la articulación de esos dos aspectos inseparables. En el desarrollo de ambas partes se preocupa por mostrar que hay una *trinidad en la unidad* del Dios que es ser, verdad y amor, y que hay una *unidad en la trinidad*, tanto la unidad de la esencia idéntica como la unidad de inmanencia mutua de las Personas divinas. Este primer vaivén de la unidad a la trinidad y de la trinidad a la unidad establece la comunicación entre las dos grandes partes de la obra *El misterio de Dios*. Está acompañado por un segundo vaivén, que va de las obras divinas al ser divino y de éste a su obrar salvífico en la historia.

6. La trinidad en la unidad del ser divino en su obrar sabio, amoroso y poderoso

En la sección titulada *Dios en la identidad de su ser*, la narración va de las obras de Dios a su ser, “ser” que en Dios

se dice de varias maneras (MD 140-142). Ferrara trata la cuestión de Dios en las religiones a nivel fenomenológico y teológico; en la revelación bíblica, desde el Dios de los padres hasta el Padre de Jesucristo; y en la tradición eclesial, desde el encuentro de la patrística y la escolástica con la filosofía griega hasta la respuesta de la doctrina católica ante la modernidad, terminando con la doctrina de Dios en el posconcilio.

6.1. La sistematización sigue el *ordo disciplinae* de la *Suma Teológica* (ST I,2-26). Las cuestiones tratadas son: 1) si es verdad que Dios existe; 2) cómo Dios es o, más bien, cómo no es; 3) cómo es cognoscible y nominable; 4) cómo obra o actúa. Estas cuestiones han sido planteadas en la historia teológica y filosófica narrada en la primera parte (MD 83, 139-142).

En cada tema Ferrara partió del testimonio bíblico y culminó en una reflexión con juicios paradójicos y explicaciones sistemáticas. 1) Al afirmar que Dios existe muestra la correspondencia analógica entre el Principio de todo y el Dios cristiano (MD 168). 2) Al entender cómo no es Dios, o sea, que Dios es diverso de todo, elabora los atributos de la simplicidad y la omnimoda perfección y bondad que forman la paradoja metafísica: “Dios simple trasciende todo; Dios omniperfecto contiene todo” (MD 174). Desde esta omniperfección enuncia la paradoja cosmológica: “Dios trasciende y asume el espacio (inmenso y omnipresente), el devenir (inmutable), el tiempo (eterno) y el número (uno)” (MD 195). 3) Al explicar que Dios existe en el horizonte de nuestra inteligencia señala la paradoja gnoseológica y lingüística: “Dios cognoscible es incomprendible e inefable” (MD 237). 4) Al manifestar que Dios obra nuestra salvación con su saber, su querer y su poder, desarrolla la analogía del espíritu y de la alteridad

implicada en los atributos operativos, enunciando la paradoja espiritual o pneumatológica: “Dios sabe todo, no quiere todo ni se quiere ‘omnipotente’” (MD 271).

Tomo la llamada paradoja metafísica para ejemplificar su modo de pensar a Dios, en el que articula tres niveles de enunciación: “Dios simple trasciende todo; Dios omnipotente contiene todo” (MD 174). Ferrara trató esos dos atributos entitativos fundamentales del ser divino considerando a cada uno de ellos en tres niveles expresivos: el dato bíblico, la evolución dogmática y la reflexión especulativa (MD 171-235). Asombra su poder de síntesis cuando piensa la simplicidad y la omnipotencia en esos tres planos. De la primera dice que “Dios es espíritu y santo, diverso de todo lo creado, totalmente simple, aun unido en persona a la humanidad de Cristo; no es el todo del mundo ni es parte del mundo” (MD 174). Y formula la omnipotencia así: “Dios es plenitud de ser, garantía de salvación, infinito en perfección y bondad; contiene toda perfección, la comunica por su bondad y la refleja por su belleza” (MD 183).

6.2. Ferrara trató los atributos operativos de Dios en una síntesis notable en la que se refiere a la comprensión analógica y paradójica del saber, querer y poder de Dios, y al anticipo ontológico y teológico de las tres Personas divinas en el único “ser personal” de Dios (MD 267-342).

El texto se refiere al Dios cristiano como una trinidad en la unidad esencial y una unidad en la trinidad personal, e incluso dice *tri-unidad* para no menoscabar la unidad y alejar el peligro del triteísmo (MD 38, 50). Ferrara aprovechó el método dialéctico-especulativo para comprender a Dios con sus paradojas y analogías. Su meditación hunde sus raíces en los nombres bíblicos de *Ser*

y *Amor* con los que ambos Testamentos expresan el misterio divino (Ex 3,14; 1 Jn 4,8.16; cf. MD 77-79), los cuales fueron asumidos por el Credo de Pablo VI (MD 126). En un estudio sobre la doctrina de Dios en el *Catecismo* Ferrara ya había afirmado que a partir del “*Yo soy el que soy*” se desplegó una serie de atributos revelados en las escenas del Éxodo (Ex 34,6) y en relecturas postexílicas y helenísticas. Agregaba que el *Catecismo* intercaló el nombre *Verdad* y convirtió esa díada en la tríada *Ser, Verdad* y *Amor* (CCE 199-231).⁵⁹

Esta *trinidad en la unidad* considera la esencia de Dios en el ser, la verdad y el amor y así encamina a una comprensión analógica de las Personas apropiando el ser al Padre, la verdad al Hijo y el amor al Espíritu, si bien el *Catecismo* interpreta “Dios es Amor” como la eterna comunión trinitaria de amor (CCE 221; cf. MD 128). Aquí no puedo resumir cómo presenta los atributos de la misericordia y la fidelidad en las tradiciones históricas de la Biblia, la paternidad en las tradiciones proféticas, la justicia y la sabiduría en la tradición sapiencial; ni la revelación de la paternidad de Dios en la designación y la invocación que hace Jesús; ni la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ni el discurso trinitario desarrollado en los distintos textos y tradiciones del Nuevo Testamento (MD 61-82, 359-375).

Sólo me limito a citar su comentario a la frase joánica *Dios es Amor*, en el que el discurso va “... desde lo que Dios hace hacia lo que Dios es, desde el envío amoroso del Hijo

⁵⁹ Cf. R. FERRARA, “La fe en Dios, Padre y Creador en el Catecismo de la Iglesia Católica”, en: A.A.VV., *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica* (Buenos Aires: Paulinas, 1996) 81-133, esp. 89-96.

hacia el ser amoroso de Dios Padre. Con ello revela que el fondo mismo de la divinidad es amor: «Dios es amor». La «vehemencia ontológica» del verbo “es” permitirá glosar: «el ser mismo de Dios es Amor» (CCE 221)” (MD 79).

Este texto joánico relata el hecho de que Dios nos amó primero y de forma gratuita y, además, formula una afirmación ontológica: “Dios *es* Amor”. La frase está en el texto original sin artículo porque hace una descripción del ser y el obrar de Dios como si afirmara que Dios se revela amando y ama revelándose. La contemplación se remonta desde el envío amoroso del Hijo al ser amoroso del Padre. Así, “la vehemencia ontológica” del verbo ser revela que el fondo del misterio de Dios Padre es Amor.⁶⁰ Ferrara acentúa esta novedad inaudita del cristianismo que revolucionó la imagen de Dios y mostró que su Ser es la Verdad de su Amor.

6.3. Ferrara ha pensado a Dios estableciendo y explicitando conexiones estructurales y temáticas. Mantuvo la doble consideración de la identidad del ser y la distinción de las Personas, pero mostró su continuidad al partir de la condición personal de Dios. Las cuestiones referidas al obrar sabio, amoroso y poderoso de Dios (ST I,14-26) pasan de considerar la operación espiritual inmanente del entender sabio y el amar justo, misericordioso y providente, al poder divino como raíz de toda operación transitiva y de la plenitud de toda operación en la felicidad divina. Ferrara expresa que, en este nivel, el lenguaje teológico alcanza una cima porque Dios es conocido por vía de eminencia

⁶⁰ Cf. P. RICOEUR, “D’un Testament à l’autre: essai d’herméneutique biblique”. En *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994) 355-366, 365.

mediante nombres positivos y absolutos que expresan, aunque sea en forma deficiente, “lo que Él es en sí” (MD 253, 260). Y dijo que esa *trinidad de atributos* corresponde (no se identifica) con la *trinidad de personas* (MD 267-268): “este obrar uno (espiritual) y trino (con sabiduría, amor y poder) anticipa o esboza, en el mismo Ser divino, el misterio desplegado en la Comunión de las tres Personas divinas” (MD 142).

Agrego tres ejemplos de la forma analógica y paradójica con que Ferrara habla de Dios.

a) Avanzó un paso al entender el *amor de Dios* como el núcleo del discutido tema de la *pasión de Dios*. En el ciclo jubilar se concentró en el amor misericordioso del Padre y siguió la evolución del tema en Tomás (ST II-II,30,3). Por un lado, mostró la relación amorosa en cuanto “extasiarse” del amante hacia el amado y en cuanto “entrañarse” del amado en el amante (ST I-II,28,1-2); por otro, reconoció la compasión *afectiva* de Dios (ST II-II,30,2, 1um) - y no sólo efectiva (ST I,21,3) - (MD 321; 325-326), y la *pasión del amor* del Padre vuelta *compasión* hacia su Unigénito y, en Él, hacia sus hijos, los hermanos del Primogénito. Pero Dios es “pasible” de modo distinto en la pasión del Hijo y en la compasión del Padre.⁶¹ Por eso Ferrara predicó esta paradoja del amor: “Dios es inmutable en su ser y en sus promesas, tanto en la encarnación y pasión del Hijo como en la compasión del Padre” (MD 201).

b) Ferrara pensaba que la verdad está, sobre todo, en el juicio, pero que aquella no se expresa en una sola

⁶¹ Cf. R. FERRARA, “El amor del Padre”. En *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, ed. por R. FERRARA - C. M. GALLI (Buenos Aires: Paulinas, 1999) 53-84.

proposición, sino en la articulación sistemática de varios enunciados analógicos y paradójicos, formando una lógica teológica. Su búsqueda de nuevas formulaciones se ve al comparar lo que dice del saber, querer y poder de Dios en 1977 y en 2005. En su obra magna enunció la paradoja espiritual - moral del actuar de Dios con esta fórmula: “*Dios sabe todo, no quiere todo, ni se quiere omnipotente*” (MD 271). Ferrara había estudiado la Omnipotencia de Dios, que se ha querido impotente ante la libertad caída.⁶² Resumió su explicación así: “Dios puede hacer todo y sólo aquello que tiene razón de ser, a saber, todo lo que existe en su entendimiento sabio y en su voluntad justa” (MD 334). Ante teologías que caían en el dilema de optar entre la omnipotencia y la impotencia, llegó al límite de la paradoja al decir: “Dios no deja de ser omnipotente cuando se quiere impotente ante el rechazo del otro... o cuando se reserva en la donación” (MD 341). Y luego concluyó a nivel cristológico: “en Cristo Jesús, en su Verbo, Dios, sin dejar de ser omnipotente, se quiso débil e impotente como el hombre, porque es hombre, en cuanto que es hombre y no en cuanto que es Dios” (MD 342).

c) Ferrara fue ensayando varias sistematizaciones. Recuerdo cómo presentaba hace décadas el tema bíblico y cómo lo expuso en su manual, al dar panoramas en cada sección y hacer exégesis en cada tema. Por ejemplo, junto a destacar el monoteísmo estricto y los atributos revelados en el Antiguo Testamento, exhibía una mirada paradójica de lo universal y lo particular a partir de la integración de *El*

⁶² Cf. R. FERRARA, “Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino”, *Teología* 55 (1990) 7-17.

en *Yahvé*, que culmina en lo singular de la Trinidad y de Cristo.

Sin dejar de ser esencial el monoteísmo no ha sido el rasgo originario del Dios revelado en la Biblia. Al parecer lo originario ha sido, más bien, esta síntesis de lo familiar y lo cósmico, esta paradoja de lo particular y lo universal, que llegará a su culminación en la plegaria de Jesús (*Padre nuestro* que estás en *los cielos*) y en la profesión de fe cristiana (Creo en Dios *Padre todopoderoso*) (MD 62).

Dialogando con las teologías de las religiones, analizando textos bíblicos, recreando categorías filosóficas, interpretando documentos magisteriales, Ferrara hizo una teología dialéctico - especulativa que evitó diluir a Dios en una universalidad vaga que reduce a mera particularidad todo modo concreto de designarlo. Asumió “la paradoja del particular - universal, *universale concretum* o universal centrado” (MD 57), en diálogo con los más grandes filósofos y teólogos de los dos últimos siglos. Su explicación muestra que “la universalidad se realiza a través de la singularidad del Dios revelado en el Antiguo Testamento y del mediador único y universal Cristo Jesús, revelado en el Nuevo Testamento” (Ef 4,1-6; cf. MD 59, 80).⁶³

7. La unidad en la trinidad de las Personas del Padre, del Hijo y del Espíritu

En la segunda parte de su obra, titulada *Dios en la distinción de las tres Personas*, Ferrara desarrolló dos secciones circulares a partir de las relaciones entre la

⁶³ Cf. R. FERRARA, “Un solo Dios y Padre de todos (Ef 4,16)”, *Teología* 71 (1998) 87-113.

Trinidad inmanente y la Trinidad económica (MD 349-356). Allí presenta el misterio trinitario como se manifiesta en la revelación bíblica y la tradición eclesial, con un documentado panorama de la formación del dogma trinitario y el desarrollo teológico hasta el nuevo milenio (MD 377-468).

7.1. El momento sistemático va del obrar inmanente a la historia salvífica. Ferrara siguió la secuencia procesiones - relaciones - personas, que distingue el desarrollo trinitario de la *Suma Teológica* (ST I,27, prol; cf. MD 473). Con la guía de Bernard Lonergan desplegó el fundamento en los orígenes inmanentes y con la analogía de la emanación espiritual dio una comprensión de las dos procesiones, la del verbo que es generado por el dicente y la del amor que es espirado o aspirado por los amantes. Luego pasó al constitutivo estudiando la paradoja de las relaciones subsistentes y derivó en las Personas divinas.⁶⁴ Con la más moderna exégesis de los textos tomistas mostró que los orígenes y las relaciones se ordenan a las Personas, que son el punto concreto de resolución, como dice al iniciar la parte sistemática (MD 471-475).

Señalo una evolución en la trinitología de Ferrara debida a la mejor comprensión del *De Trinitate* de Tomás, en el que hay solo una cuestión dedicada a las procesiones y otra a las relaciones (ST I,27-28) en cuanto prenotandos a las quince cuestiones dedicadas a las Personas (ST I,29-43). La procesión es *via ad personam* (ST I,40,2), persona que se constituye y distingue por la relación subsistente. El concepto de relación ocupa el lugar mediador porque “en su

⁶⁴ Cf. B. LONERGAN, *De Deo Trino I. Pars dogmatica; II. Pars systematica*, Romae, PUG, 1964.

razón formal es pura referencia a otro (*esse ad*) pero, por su modo de existir, es inherencia (*esse in*) en la creatura, y subsistencia esencial en Dios (ST I,28,2; 39,1)” (MD 473).

Aquí aparece nuevamente *la paradoja de lo común y lo propio* en Dios, no sólo porque la razón de la perfección de la persona es tanto lo absoluto del acto esencial como lo relativo del orden trinitario, sino también porque ella atraviesa el tratado tomista de las Personas divinas, que son consideradas absolutamente (qq 29-38) y comparativamente (qq 39-43) (MD 525). La perspectiva *absoluta* comprende lo que las Personas tienen en común, como ser y llamarse personas, formar un número colectivo (Tres, Trinidad), vivir en comunión, configurar un misterio conocido por la revelación (qq 29-32). También entiende lo que las distingue en *particular* (qq 33-38): la Primera como Padre, Ingénito y Principio (q 33); la Segunda como Hijo, Verbo e Imagen (qq 34-35); la Tercera como Espíritu Santo, Amor y Don (qq 36-38), siendo llamativo que a la primera se le asigne sólo una cuestión, dos a la segunda y tres a la tercera.

Estas cuestiones son parte del momento terminal del tratado que trata a las Personas divinas particularmente (qq 33-38) y comparativamente (qq 39-43). Aquí se da lo que Ferrara ha llamado el “giro especulativo” en el que el término regresa al inicio y une lo ya distinguido (MD 356, 474). Después del despliegue analítico y diacrónico de cada aspecto - esencia, procesiones, relaciones, personas - ahora estos se consideran de modo sintético y sincrónico, integrándolos en las Personas divinas comparadas con la esencia, las propiedades o las relaciones, los actos nocionales o las procesiones y entre las Personas mismas según su igualdad y misión (ST I,39, pro). Paradojalmente, el retorno de la Trinidad a sí en la reciprocidad personal

permite su expansión en el mundo creado con las apropiaciones (ST I,39,7-8), y en la historia del mundo y del hombre con las misiones visibles e invisibles (ST I,43).
Concluye Ferrara:

Así, habiéndonos elevado al misterio de la Trinidad en sí misma desde sus misiones reveladas en la Escritura, ahora contemplamos este misterio desde sus huellas e imagen esbozadas en los libros de la naturaleza y del alma. Desde las claves brindadas por el legado agustiniano, inspirador del genio anselmiano, bonaventuriano y tomasiano, buscaremos, a partir de ahora, descifrar las *analogías y correspondencias* que nos permitan no sólo entrever los misteriosos ‘orígenes’ y relaciones que configuran la íntima vida de comunión de las tres Personas divinas, sino además percibir desde el claroscuro del misterio *los reflejos y las resonancias* de esa vida de comunión en la historia de nuestra salvación y recreación” (MD 475).

7.2. Ferrara ha pensado a las *Personas divinas* en lo que tienen *en común*, ante todo el ser persona, por lo que elaboró esa noción en varios niveles históricos y sistemáticos (MD 526-545). 1) Allí responde a la pregunta patristica por el significado de la palabra persona diciendo que los tres son *alguien*, con la dignidad que implica. 2) A la pregunta escolástica por la definición de persona contesta con Tomás que los tres son persona porque son *distintos subsistentes* en una naturaleza intelectual. Aquí aparece “la paradoja de la persona”: su comunicabilidad intransferible por ser substancia individual y su comunicabilidad abierta por su naturaleza espiritual (MD 530). La Persona divina, *distinctum subsistens*, subsiste como relación, ya que en Dios no hay distinciones sino por las relaciones de origen. El *distinto subsistente* mantiene la más estricta unidad esencial y se abre a la unidad de comunión recíproca por el entendimiento y el amor. En una magnífica expresión, Ferrara enseña que la persona es “la subsistencia distinta en continua autodonación de conocimiento y amor” (MD 534).

3) A la pregunta moderna por la conciencia responde que los tres son personas porque son *tres conscientes en una sola conciencia*. 4) A la pregunta contemporánea por la relación contesta, en diálogo posturas de la fenomenología y del personalismo, que las personas son *intransferibles en su reciprocidad*. Así rescata el hecho de que la persona se constituye esencialmente en la relación con otras personas, lo que facilita entender la peculiar doctrina trinitaria y señalar un capítulo enorme de la teología actual: la persona y la comunión.⁶⁵

Luego considera a los tres subsistentes en su pluralidad y trinidad desde la analogía del amor de amistad abierta al con-dilecto o co-amado y del nosotros de la comunidad fundada en el amor familiar o social. Resume la vida común en esta tesis: “Dios uno y trino es comunión increada, modelo de toda comunión creada” (MD 553). Si la trinidad de las Personas estriba en su oposición relativa, la comunión acentúa la unidad relacional de las mismas a partir de su trinidad o pluralidad, no primariamente desde su identidad o unidad substancial.

Ferrara aporta una teología de la *communio* como *síntesis mediadora entre unidad y pluralidad*. A diferencia de otros grandes teólogos despliega tres niveles de la comunión trinitaria: 1) La mediación de la *communio* ya se da en la esencia única, pero no se reduce a ésta, porque en los amantes divinos la unión afectiva del amor no se reduce a su identidad en la esencia. 2) El amor divino no es algo que se dé antes del intercambio entre las personas, ni

⁶⁵ Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994) 620; I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2003) 32.

después como el fruto de personas que se aman. La comunión afectiva del amor configura el perfil del Espíritu que, por ser amado o espirado en común, es la unión afectiva de los dos distintos que se aman: Padre e Hijo. El Espíritu emana de un principio dual o de los dos que se aman mutuamente. El amor común entre el Padre y el Hijo en el Espíritu es raíz de comunión. 3) La unión increada no se reduce a la común esencia, ni al común amado en el Espíritu; incluye la comunión por inmanencia mutua de las Personas: “yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,11).

Para Ferrara la comunión trinitaria es el modelo de toda comunión creada. Por eso nombra las analogías creadas: la Iglesia, la familia; la sociedad (MD 559-562). Insisto sobre un tema constante en él: la familia como analogía de la Trinidad (MD 560-561). Este modo de pensar al Dios Trino tiene raíces vivenciales en su experiencia y aparece en antiguos textos suyos. En 1978 Ferrara dio al CELAM su opinión sobre el *Documento de Consulta* (DC) para la asamblea de Puebla, en la cual él y Gera fueron peritos. El texto exponía la fe a partir del contenido trinitario del Credo.⁶⁶ Eso entusiasmó a Ferrara y le llevó a hacer aportes creativos. En una nota inédita comentó la frase “*Dios es amor, familia, comunión, fuente de participación*” (DC 36) aprovechando la analogía entre la familia y la Trinidad. Esta comprensión fue asumida por el Papa Juan Pablo II en su homilía en Puebla, al decir que “nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia”, y luego por la cristología y la eclesiología del documento

⁶⁶ Cf. CELAM, *Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1978) 324-707.

final (DP 211-219, 238-249). Después Ferrara comentó ese documento hablando de la familia trinitaria y de la analogía entre los amores familiar, social y eclesial.⁶⁷

7.3. *Cada Persona* se conoce por sus razones propias: la innascibilidad, paternidad y espiración común del Padre; la filiación y espiración común del Hijo; la procedencia o espiración del Espíritu. Ferrara empleó sus nombres propios de relativos concretos. La primera Persona es Padre, Principio e Ingénito (MD 570-579); la segunda es Hijo, Verbo e Imagen del Padre (MD 580-585); la tercera es Espíritu Santo y, sobre todo, Amor y Don (MD 585-598).

Ferrara evolucionó en la comprensión de *las Personas divinas*. Hubo un cambio desde las pocas páginas que les dedicaba en las folias de 1977 a los voluminosos y valiosos capítulos 12 (MD 525-568) y 13 de su manual (MD 569-598). Imagino cinco razones que ayudaron a privilegiar a las Personas. 1) Ante el peligro latente del modalismo siempre insistió en la *'realidad' de las Personas divinas* (1975, 92). 2) Estudiar más la *última teología trinitaria tomista* (ST I, 27-43) le llevó a ver a las Personas como la realidad concreta y el momento resolutivo. 3) Meditó en lo peculiar de cada Persona con sus *nombres concretos*, incluyendo lo propio y lo apropiado. 4) En el ciclo jubilar estudió esos temas para semanas teológicas, cursos de licenciatura, charlas de extensión, seminarios intercátedras. 5) Profundizó los rasgos de las Personas de la mano de santo doctor Juan de la Cruz (MD 433-438) y las tres doctoras

⁶⁷ Cf. R. FERRARA, "La verdad sobre Cristo y el hombre", *SEDOI* 39 (1979) 1-21, esp. 13-14.

santa Catalina de Siena, santa Teresa de Jesús, santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz.⁶⁸

a) Con su corazón filial Ferrara se centró en la persona del *Padre*, ya en la ponencia magistral que tuvo en 1970 en la primera semana argentina de Teología, titulada *Dios se llama Padre*.⁶⁹ Desarrolló el tema de forma integral en un curso (inérito) sobre la paternidad de Dios dado en 1992,⁷⁰ y lo profundizó en el ciclo jubilar pensando el Amor misericordioso del Padre.⁷¹

La primera Persona es Padre por ser “Principio del Unigénito”. Ese nombre anuda “las dimensiones de la ‘economía’ (providencia sabia y amorosa) y la ‘teología’ (ingénito y principio)” (MD 573), y, a nivel intratrinitario, “es Padre porque profiere un Verbo rebosante de amor” (MD 574). La paradoja del Padre consiste en que es Persona fontal pero no absoluta. “Hay que afirmar ambas cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez, no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y está totalmente referido a ellos como ellos a él” (MD 579). Su fontalidad abismal es “morada, hogar y patria entrañable”

⁶⁸ Cf. R. FERRARA, “Dimensión espiritual de la teología dogmática”. En *Teología y espiritualidad*, ed. por V. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (Buenos Aires: San Pablo, 2005) 87-113.

⁶⁹ Cf. R. FERRARA, “Dios se llama Padre”, *Teología* 19 (1971) 5-29.

⁷⁰ Cf. R. FERRARA, *La paternidad de Dios y la divinidad del Padre* (Buenos Aires: Facultad de Teología, 1992) Inédito, 1-94.

⁷¹ Cf. R. FERRARA, “El amor de Dios Padre, confesado, imitado y celebrado en el jubileo del año 2000”. En AA.VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo* (Buenos Aires: San Pablo, 1998) 141-192. Ferrara analizó el tema en el pensamiento del cardenal Eduardo Pironio: cf. R. FERRARA, “El Padre”, en: AA.VV., *Eduardo Pironio. Un testigo de la esperanza* (Buenos Aires: Paulinas, 2002) 147-153.

(MD 574). Tal vez por eso Ferrara citaba esos versos del *Cristo de Velázquez* de Miguel de Unamuno:

Agranda la puerta, Padre porque no puedo pasar;
la hiciste para los niños, yo he crecido a mi pesar.
Si no me agrandas la puerta, achícame, por piedad;
vuélveme a la edad bendita en que vivir es soñar.⁷²

b) Nuestro maestro pensó el *Amor trinitario* como comunión entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, en analogía con la “trinidad del amor” (MD 550), y el Espíritu como *Persona - Amor y Persona - Don*.⁷³ En 1998 cada uno de nosotros escribió sobre uno de estos dos nombres del Espíritu Santo. Él tomó el nombre *Amor*, sobre el que dijo: “El Espíritu Santo es amor espirado por la mutua dilección del Padre y el Hijo” (MD 590). Tomé el nombre *Don* y formulé una paradoja en una expresión que luego él asumió en su obra. Mi frase dice: “El Espíritu Santo es el don personal del amor interpersonal del Padre y del Hijo” (MD 594).⁷⁴

El tratado trinitario de Ferrara se resuelve en el capítulo *De la Trinidad a la creación y a las misiones* (MD 599-633). Con Tomás, después de analizar cada aspecto de Dios, comparó las Personas con la esencia, las relaciones y las procesiones, y entre ellas. En su retorno a sí la Trinidad se abre por su presencia en la creación y la historia (MD 610-

⁷² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid: Trotta, 1996) 84.

⁷³ Cf. R. FERRARA, “El Espíritu Santo: Persona-Amor”. En *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, ed. por R. FERRARA - C. M. GALLI (Buenos Aires: Paulinas, 1998) 55-64.

⁷⁴ C. M. GALLI, “El Espíritu Santo: Persona-Don”. En *El Soplo de Dios* 83-109, 96.

615), y por las misiones temporales, lo que le hizo pensar la inversión trinitaria de von Balthasar (MD 618-633).

7.4. Por último, destaco tres pequeñas perlas preciosas de un grande y valioso collar.

a) *Dios es uno y trino*. Ferrara presenta la madre de todas las paradojas al formular la unidad de Dios de modo *paradojal*: “Dios es uno y es único en su esencia, aun siendo trino en personas” (MD 225, 228), y al concluir así la teología de las relaciones reales subsistentes:

...la analogía del mismo camino con dos recorridos realmente distintos nos permite vislumbrar lo que consideramos el punto de resolución del misterio de Dios Uno y Trino, a saber, la identidad real y la distinción de razón de lo absoluto y de lo relativo, de lo común y de lo propio... entonces tanto la *substancia* como la *relación* son perfecciones trascendentales atribuidas a Dios con igual derecho, por la doble vía de la negación... y de la eminencia, que potencia y sublima la perfección que ambas categorías implican” (MD 519s).

Marco una convergencia significativa con Josph Ratzinger quien, en 1967, habló de “*la paradoja ‘una essentia, tres personae’*”.⁷⁵ Quien luego fue el Papa Benedicto XVI explicó la resolución trinitaria de tres paradojas: lo uno y lo plural (*monas* y *trias*, no *dyas*); lo absoluto y lo relativo, mediados por lo absoluto de lo relativo en la comprensión de la persona como relación subsistente; la personalidad del único Dios y la distinción de las tres Personas.

b) Ferrara siempre resaltó *la plenitud de Dios*, que está en su fuente en la *fecundidad del Padre*. Al tratar la Suma Bondad partía del Acto Purísimo que se dona en grado máximo en la comunicación de la naturaleza divina entre

⁷⁵ Cf. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 147-153, 147.

las tres Personas. Evocaba lo que yo llamé en 1996 la “lógica de la sobreabundancia divina”, propia del exceso del *Esse* y de la *Caritas*, porque el Ser de Dios es Verdad y Amor (MD 192 n. 41).⁷⁶ En la entraña de Dios está la generosidad de su Bondad y la exuberancia de su Amor, que constituyen la vida de la Trinidad y se donan libremente a los hombres en la historia. El Padre es Principio, Acto Primero, Principio-Eminencia que dona de lo que Él es y tiene (MD 421-423, 485-487). En una metafísica del acto como comunicación y una teología de las procesiones como autodonación el Padre es “*primer Donador*” (MD 485) que profiere un Verbo rebosante de Amor (MD 547-577).

Lo que configura la fecundidad del Padre es un fondo de plenitud, comunicación, superabundancia y exceso. Para Tomás ese fondo es, remotamente, lo espiritual del ser divino y, próximamente, el Padre como Generador del Verbo y, a la vez, como Espirador del amor. Sin el amor la misma generación del Verbo sería imperfecta porque el verbo es perfecto sólo cuando se goza de la verdad aprehendida y se la ama, cuando es verbo que espira el amor... (MD 575).

En este marco indico otra consonancia feliz. Desde 1962 Lucio Gera hizo aportes a una teología del don y el Donante, planteando algo que ayudaría a una correspondencia analógica entre una fenomenología y una metafísica de la donación, y una teología del don que se eleva al Donante, que es Dios. Desde la revelación trinitaria y la teología especulativa Ferrara identificó al Padre como el primer Donante. En el capítulo *El don y el donante*, ya decía Gera “...pobreza es una actitud expectante frente a Dios. Sentarse a las puertas de su Providencia y esperar en

⁷⁶ C. M. GALLI, “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (argentina) 2/2 (1995) 35-49, 44.

ella mendigando el futuro. Dios es el implorado y lo implorado. El don y el donante”.⁷⁷

c) La teología de Ferrara promueve una espiritualidad y una pastoral trinitarias. En enero de 1979, mientras preparaba su valija para ir a la conferencia de Puebla, conversamos sobre los documentos previos. Haciendo la señal de la cruz, me dijo esto: “el tema de Puebla es la evangelización en el presente y el futuro de América Latina; yo voy a insistir en que se diga claramente que evangelizar es comunicar la fe cristiana en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

Nunca olvidé esas palabras, en las que vi la proyección pastoral de su pensamiento teológico y trinitario, y a las que he recordado muchas veces a lo largo de los treinta años que di clases de Teología pastoral fundamental. El documento *Navega mar adentro*, dado a conocer en 2003 por la Conferencia Episcopal Argentina, sintetizó así el núcleo del mensaje evangelizador: “Jesucristo resucitado nos da el Espíritu Santo y nos lleva al Padre. La Trinidad es el fundamento más profundo de la dignidad de cada persona humana y de la comunión fraterna” (NMA 50).

Este ensayo confirma la pertinencia de simbolizar el pensar sapiencial y paradójico de Ferrara acerca de Dios con la sentencia *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Concluyo indicando que la *ratio* teológica de Ferrara acerca del Único Dios culmina en la *adoratio* doxológica a la Trinidad. Hay un paralelismo entre

⁷⁷ L. GERA, “Sobre el misterio del pobre”. En AA. VV., *El pobre* (Buenos Aires: Heroica, 1962) 104.

los dos epílogos de su obra. El de la primera parte dice: *Dios es feliz y es fuente de toda felicidad* (MD 343-346). La felicidad de Dios se desborda en su alegría por y con sus hijos e hijas amados en su Hijo muy amado.

El epílogo del libro *El misterio de Dios* reza: *Glorificar la Trinidad* (MD 635-640). La gloria que el Dios trino, en su vida felicísima de comunión, se da a sí, incluye la alabanza de sus hijos, a los que posibilita glorificar su amor. Por eso termino con un verso de payadores del norte argentino con los que el joven sacerdote y profesor Eduardo Pironio, luego colega y amigo de Ferrara, iniciaba sus clases de Literatura Argentina hace ochenta años: *Por ser la primera vez que en esta casa canto, gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo.*

RICARDO FERRARA

Lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión según San Agustín

N. del E.: el presente trabajo fue leído por el Padre Ricardo Ferrara en la V Sesión Plenaria de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino de Roma en junio del año 2005. Las Actas fueron publicadas en un volumen especial de la revista *Doctor Communis* bajo el título “El Sacro: Fenomenología, Filosofía, Teología, Mística y Cultura del Sacro” (Vatican City: 2006) 119-137. Reproducimos este material con expresa autorización de la Academia Santo Tomás. La traducción estuvo a cargo de la Prof. Ana Aurora Espósito (Universidad Católica Argentina).

La amable invitación a hablar en esta Academia Pontificia es un honor que agradezco y un reto que asumo con temor y con una cierta esperanza. Con temor porque soy apenas un cauto admirador de San Agustín, no uno de los especialistas¹. Con esperanza porque, dado que ellos no

¹ Sobre Agustín hemos consultado entre otros, Cayré F., *La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin* Paris 1927; Idem *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris 1947; Marrou H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* Paris 1938, *Retractatio* Paris 1949; Gilson E., *Introduction à l'Etude de saint Augustin*³ Paris 1949; Löhrer, M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955; AA.VV., *Augustinus Magister. Congrès international augusti-nien Paris (21-24 sept) 1954*, III t. Paris 1955; du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'à 391*, Paris, 1966; Horn Ch., *Sant'Agostino* in F. Niewöhner-Y. Labbé, *Dizionario dei filosofi della religione Vaticano* 2001, 101-116; Idem, *Sant'Agostino* Bologna 2005.

han desarrollado el tema de lo sagrado², tendré la ocasión de compensar lo irreparable de mi situación inicial. Finalmente, si temía no poder relacionar en Agustín lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión, un pasaje de *De vera religione* me dio confianza para resolver esta dificultad desarrollando una hipótesis de trabajo que me pareció plausible. He aquí el texto:

Repudiatis igitur omnibus qui neque *in sacris philosophantur*, nec *in philosophia consecrantur*... tenenda est nobis *christiana religio*, et ejus Ecclesiae communicatio quae catholica est. [Por lo tanto dejamos de lado a todos aquellos que no saben ni ser filósofos en las cuestiones sagradas ni ser consagrados en las cuestiones filosóficas... ateniéndonos a la religión cristiana y a la comunión de su Iglesia, que es católica.]

Interpreto en el texto que para Agustín lo sustancial es la *verdadera religión*, o sea, la cristiana, y que en ella deben enraizarse lo *sagrado* y la *filosofía*. Más aún, en la verdadera religión filosofamos sobre lo sagrado (*in sacris philosophamur*) y nos consagramos a la filosofía (*in philosophia consecramur*), es decir, superamos lo sagrado como opuesto a la filosofía y la filosofía separada de lo sagrado.

Desarrollando esta interpretación, afirmo, en una primera parte, que lo sagrado agustiniano alcanza su punto más alto en una contemplación religiosa y filosófica que

² Para glosarios cf. Lenfant D., *Concordantiae Augustiniana...* Paris 1656; *Obras de San Agustín XVIII*¹, Madrid 1959, 488s. Para bibliografía cf. *Obras de San Agustín I*⁵ Madrid 1979, 709-744; T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin, 1950-1960*, Steenbruggen 1963; Miethé, T.L. *Augustinian Bibliography: 1970-1980*. Westport-London 1982; Geerlings W., *Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002. *Revue des études augustiniennes et patristiques*, *Revista Augustiniana*, *Augustinus*...

intuye en el mundo la presencia creadora del Verbo. Luego, trataré de mostrar que la filosofía agustiniana, sin desvincularse de la autoridad sagrada, aspira a una racionalidad que está al nivel de la filosofía de su tiempo. En la tercera parte, pondré de manifiesto que para Agustín la verdadera religión es aquella que por la fe católica nos une al verdadero Dios, Uno y Trino y, que por la misma fe se encuentra desde el inicio de la historia de la humanidad, aunque con distintos elementos sagrados y sacramentos.

En lo que atañe a la metodología, el objetivo será proceder desde la hermenéutica del texto agustiniano hasta introducir en interacción las categorías agustinianas con otras que provienen de la filosofía de la religión (c.1.2)³, cuidando de no caer en anacronismos y de no interferir en el trabajo de quien nos precede o sigue en el orden de las distintas exposiciones.

³ Otto R: *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1917. (Las citas son de la traducción francesa de A. Jundt verificada por el mismo Otto, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* Paris 1949); Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, (EM) in *Gesammelte Werke*, V Bern 1954 (EM); van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; Eliade M., *Le sacré et le profane*, Paris 1981; Audet J.-P., *Le sacré et le profane; leur situation en christianisme*, NRTTh (1957) 33-61; Bouillard H, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in *Il Sacro* AF 43 (1974) Roma 33-56; Ricoeur P., *Manifestation et Proclamation*, *ibid.* 57s.; Étienne J., *L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle*, RThLouvain 13 (1982) 5-17; Meslin M., *L'expérience humaine du divin* Paris 1988; Schaeffler R., *Religions-Philosophie*, Freiburg-München 1983; Wagner F., *Was ist Religion?* Gütersloh 1986; Greisch J., *Le buisson ardent et les lumieres de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, I Héritages et héritiers du xix sie-cle. II Les approches phénoménologiques et analytiques. III Vers un paradigme herméneutique*, Paris 2002-2004.

Lo sagrado

La palabra “sagrado”

A falta de trabajos explícitos sobre lo sagrado agustiniano⁴, hemos iniciado una investigación “standard” utilizando el actual *software* electrónico⁵. La búsqueda, bastante significativa, aunque no exhaustiva, de la palabra “*sacrum*” en las principales obras de Agustín mostraba un empleo moderado, con alrededor de 500 apariciones en 60 obras: poco frecuente en los primeros escritos, más abundantes en los posteriores, especialmente en *De civitate Dei* que contiene sólo este alrededor de doscientos.

En un discernimiento preliminar, era necesario distinguir dos usos del vocablo. En el caso en que “*sacer/sacra/um*” es un adjetivo abstracto que delimita otra palabra en calidad de predicación, resultaba un concepto rico en extensión, pero pobre en comprensión. En el caso del sustantivo concreto que, utilizado en forma absoluta, tiene la función de sujeto ya singular ya “casi específico” – como el sustantivo “Dios” en relación con el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo-, esperábamos obtener un concepto más rico en comprensión, es decir capaz de distinguirse de otros objetos bastante cercanos a “sacro”, tales como sacrificio,

⁴ Cf. Couturier C., “*Sacramentum*” et “*Mysterium*” dans l’oeuvre de Saint Augustin in *Etudes augustiniennes* Paris 1953 161-332; Camelot Th., *Sacramentum. Notes de Théologie sacramentaire augustiniene*, RThom 57 (1957) 429-449; Lécuyer J., *Le sacrifice selon S. Augustin*, AAVV, *Augustinus Magister*, t. II Paris 1955 905-914.

⁵ Cf. *Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Inc. Cambridge 1993-1995 (sigla PLD). Hemos elegido las declinaciones de “*sacer*” en el primer CD di PLD que contiene los volúmenes 32-47 del Migne.

sacramento, etc. Como no encontramos en Agustín distinciones expresas, hemos debido recurrir a otros autores, conscientes de emplear hipótesis de investigación, no conceptos normativos. De tal modo, en tiempos de Santo Tomás los *caeremonialia* (culto mandado en la Ley Mosaica) se distinguían en *sacrificia*, *sacra*, *sacramenta* et *observantiae* (ST I-II, q. 101, a.4). Aquí *sacra* tiene un sentido sustantivo, relativo a diversos objetos ordenados al culto divino, que no se confunden con los sacrificios y los sacramentos, también “sagrados”, pero con un sentido de adjetivo común.

Ipsae autem cultus specialiter consistit in sacrificiis ... Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi (ST I II q101 a4 c); etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta, et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum (ibid. 3m)⁶.

Ciertamente, el plural *sacra* nos advertía de no haber aún alcanzado a individuar el singular “lo sagrado”, acerca del cual nos preguntábamos en conformidad con el uso clásico en la moderna fenomenología de la religión. Por tanto, en los textos de San Agustín buscábamos al menos esa doble significación, adjetivo y sustantivo, de “sagrado”.

En la mayor cantidad de casos “sagrado/a/os/as” es un *adjetivo* que cualifica personas (virgen, sangre de Cristo,

⁶ Cf. Santagada O., *Ley antigua y culto. Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Teología (1974) 64-117.

rostro de Dios)⁷, lugares (templo, fuente, monte)⁸, tiempos festivos (aniversarios)⁹ y, sobre todo, ritos (sacrificios, libaciones, abluciones)¹⁰ del culto religioso. El relativo predominio de textos concernientes a la religión cristiana, especialmente la Biblia (sagradas Letras, sagradas Escrituras, texto sagrado)¹¹, es compensado en *De civitate Dei* con un volumen impresionante de textos sobre los

⁷ “*Virgo sacra*”, *Epistola* 188 PL 33 851, 852, 853; “*sacrum Christi sanguinem*”, *Sermones de Sanctis* PL 38 1395; “*pro nobis sacer sanguis effusus*”, *Contra adversarium legis et prophetarum* PL 42 629; “*crux, in ligno membra sacra pendentia*”, *Sermones de tempore* PL 38 1184; “*sacer vultus Dei est in imagine*”, *Enarrationes in Psalmos* PL 36 86; “*Sacra manu*” *De civitate Dei* PL 41 016.

⁸ “*Sacra loca et instrumenta*” *Epistolae* PL 33 414; “*sacrum fontem*”, *Sermones de Sanctis* PL 38 1443; “*sacra aedicula*” *De civitate Dei* PL 41 60; “*montem Sacrum*” *De civitate Dei* PL 41,62-63, 95; “*sacra et templa*” *De civitate Dei* PL 41 246; “*collis ille sacer fuit Jovi*” *De civitate Dei* PL 41 26; “*Sacra via*” *De civitate Dei* PL 41 569.

⁹ “*Anniversale sacrum*” *Contra Faustum Manichaeum* PL 42 498, “*isque mos postea sacer fuit et singulis annis repetitus*” *De civitate Dei* PL 41 50 “*deorum suorum sacra, certis temporibus instituta*”. *Epistolae* PL 33 373; “*temporibus congrua sacra mysteria celebrantur*”, *Epistolae* PL 33 378; “*in locis et temporibus sacra. Haec quatuor, quae dixi*” *De civitate Dei* PL 41 178; “*Quasi sacra solemnitate statuta*” *Epistolae* PL 33 149.

¹⁰ “*per sacra purgandum*” *Epistolae* PL 33 132; “*mactationis agninae sacrum*” *Contra Faustum Manichaeum* PL 42 350; “*sacra oblationis libamina*” *De fide, spe et charitate* PL 40 284; “*quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere*” *De civitate Dei* PL 41 181; “*ut sacra faciamus et sacrificemus*” *De civitate Dei* PL 41 277; “*religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus*” *De civitate Dei* PL 41 293; “*sacra et divina lavatione jam lotos*” *De baptismo contra Donatistas* PL 43 216.

¹¹ “*Sacra Scriptura*” *Epistolae* PL 33 747; “*Sacer Liber*” *Epistolae* PL 33 191; “*Biblia sacra*” *De civitate Dei* PL 41 527; “*sacer Psalmus*”, *In Joannis evangelium tractatus* 124 PL 35 1831; “*sacri Scriptores, sacri Auctores*” *De civitate Dei* PL 41, 600; “*sacra ... evangelica lectio*” *Sermones de tempore* PL 38 1125.

sagrados de la religión pagana¹². Desde este ángulo, se puede comprender lo sagrado agustiniano en consonancia analógica con la articulación propuesta por Mircea Eliade en su obra *Il sacro e il profano*, es decir, el sagrado en el espacio, en el tiempo, en el cosmos, en la vida humana, sin olvidar alguna referencia al binomio sagrado-profano como forma de la totalidad: “*Sacra profanaque omnia polluere*” (*Epistolae*, PL 33, 532). De este modo, *lo sagrado agustiniano merece un lugar en la fenomenología actual de lo sagrado*. Pero a diferencia de esta fenomenología, Agustín no ahorra juicios de valor negativos en relación con los “sacrílegos” de la religión pagana¹³, juicios que preparan la pregunta sobre la verdad¹⁴ y que aluden a la “verdadera religión”, de la cual se hablará luego, en la tercera parte.

Junto a este uso adjetivado, no faltan casos de uso *sustantivado* (en plural) de *sacrum*. Al menos uno es similar al ya señalado en Tomás, a saber, en relación con la ley mosaica. En *De civitate Dei* se dice que el misterio de la

¹² “*Sacra suosque ... penates*” *De civitate Dei* PL 41 16; “*vestra sacra*” *Epistolae* PL 3384; “*ritus et sacra Gentilium*” *Epistolae* PL 33 634; “*ludi sacri a paganis*” *De civitate Dei* PL 41 50; “*Romanis multa sacra constituit*” *De civitate Dei* PL 41 84; “*sacra omnia quae celebrantur a Paganis*” *Sermones de tempore* PL 38 121; “*omnibus diis et deabus publica sacra facere susceperunt*” *De civitate Dei* PL 41 125; “*Sacra sunt Junonis... Sacra sunt Cereris... Sacra sunt Matris deorum*” *De civitate Dei* PL 41 185.

¹³ “... In honorem *deorum*, unde hoc *sacrum* vel *potius sacrilegium* nomen accepit” *De civitate Dei* PL 41 96. “*Liberi sacra ... sacrilegia sacra*” *De civitate Dei* PL 41 210; “*Bacchanalia sacra, vel potius sacrilegia*” *De civitate Dei* PL 41, 570; “*sua sacrilega sacra et simulacra*” *Epistolae* PL 33,378.

¹⁴ “*Nunc agitur, si libri et sacra eorum vera sunt*”, *De civitate Dei* PL 41 129; “*uni Deo, an pluribus sacra facere oporteat*” *De civitate Dei* PL 41 236; “*quos sua simulacra et sacra convincunt, diis fabulosis apertissime reprobatis*” *De civitate Dei* PL 41 186.

salvación eterna en Cristo fue anunciado en el pueblo hebreo no sólo por medio de la palabra profética y los preceptos que regulan la moral y la piedad, sino también por medio de los

sacra, sacerdotia, tabernaculum, sive templum, altaria, sacrificia, cerimoniae, diez festi, et quidquid aliud ad eam *servitutum* [*douleïa*] pertinet, quae Deo debetur, et grece proprie *latreïa* dicitur (*De civitate Dei* VII, 32, PL41221).

Junto a este empleo hebreo de *sacra* prevalece aquel pagano¹⁵. Pero también hay casos en los que *sacrum* indica ritos o elementos de la religión cristiana, contrastantes con la religión pagana, como los “*sacra nostra*”¹⁶, los cuales denotan sobre todo el culto cristiano, pero también las Sagradas Escrituras (*Contra Academicos* III, 19, 42)¹⁷. Queda por examinar conceptos similares, como ser *sacramentum* o *sacrificium*, *sanctum*.

En relación al nexo *sacrum-sacramentum*, se encuentra al menos un párrafo donde Agustín opone lo sagrado pagano a los sacramentos cristianos¹⁸. Estos son definidos

¹⁵ “Habent templa, seorsus aras, diversa *sacra*, dissimilia simulacra” *De civitate Dei* PL 41 23; “nullas aras, nulla *sacra*, nulla templa fecerunt; nec deos”, *De civitate Dei* PL 41 26; “templa, sacerdotia, *sacra* et sacrificia” *De civitate Dei* PL 41 255; “aedem accepit, aram meruit, *sacra* ei congrua persoluta sunt” *De civitate Dei* PL 41 126; “Quartorum trium adsacra pertinentium uni dedit *consecrationes*, alteri *sacra* privata, ultimo publica” *De civitate Dei* PL 41 178; “*ornamenta* sunt memoriarum, non *sacra* vel sacrificia mortuorum tanquam deorum” *ibid.* 255.

¹⁶ “Ista hujus mundi philosophia, quam *sacra nostra*... detestantur” PL 32 956; “quem Filium Dei unicum *sacra nostra* profitentur” (*Epistolae* PL 33 80).

¹⁷ De este modo la BAC (*Obras de San Agustín* III 219), en vez de *unserem Glauben* (Löhrer *Der Glaubensbegriff* 63).

¹⁸ Acerca de Mario Victorino antes de su conversión, Agustín dice “erubescendo de *sacramentis* humilitatis Verbi tui, et non erubescendo de *sacris* sacrilegis superbiorum daemoniorum” *Confessiones* VIII 2,4

como *signos* sagrados de una *res* divina, a saber, la salvación, (“*Tantae rei sacramenta, id est, sacra signa*”),¹⁹ articulados en la dupla “*signum-res*” (“*Nec quia una et eadem res, aliis atque aliis sacris et sacramentis vel praedicatur vel prophetatur, ideo alias atque alias res, alias atque alias salutes, oportet intelligi*” *Epistola 102 PL33,374*)²⁰.

En Agustín es más frecuente el nexa *sacrum-sacrificium*²¹. A pesar de esto, los trabajos sobre la noción de *sacrificium* en Agustín no lo conectan con *sacrum* sino con *sacramentum*, conforme a la definición que tuvo éxito en la teología escolástica “*invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*” (*De civitate Dei X 5-6 PL 41, 281*). En este contexto, el centro de la investigación, orientada por *Hb X 1-12*, se encuentra en la noción de *sacrificium verum*²².

Más reservado al ámbito cristiano, *sanctus/a/um* parece tener una mayor extensión que “*sacer/a/um*”, pero, admitido esto, es preciso reconocer que son intercambiables y que en

PL 32, 750.

¹⁹ *Contra adversarium legis et prophetarum PL 42 658*; “*invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*” *De civitate Dei PL 41, 281*. Definición tomada de Santo Tomás en *ST III q60 a2* y en *De articulis fidei 2*).

²⁰ A partir de aquí sería posible integrar algunos aspectos del estudio de Couturier (280; 303), aunque él no se ocupe del nexa *sacrum-sacramentum*, sino sólo de *sacramentum-mysterium*.

²¹ *Sacra ac sacrificia facere De civitate Dei PL 41 181*; ut *sacra faciamus et sacrificemus, De civitate Dei PL 41, 277*; *religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus De civitate Dei PL 41,293*.

²² Lécuyer J., *Le sacrifice selon S. Augustin*, 905-914.

Agustín lo sagrado religioso y la santidad ética no se contraponen como en Levinas²³.

En conclusión, si en el léxico agustiniano no encontramos “lo” sagrado como singular, en el sentido empleado en la fenomenología de la religión, queda por buscar si este singular se encuentra en Agustín yendo más allá del vocabulario y prestando atención a la realidad misma experimentada como “sagrada”.

La experiencia de lo sagrado: la presencia de la Sabiduría en el mundo

El resultado un poco decepcionante en lo que toca a la palabra, puede ser compensado cuando, siguiendo la fenomenología de la religión, nos encontramos con la cosa misma. Aquí no manda la filología ni el significado de las palabras sino una específica experiencia o reacción del hombre religioso, es decir, ese *sentimiento de presencia* de lo “sagrado” que R. Otto había descrito en su célebre opúsculo *Das Heilige*²⁴. Evitando la reducción al aspecto moral del sustantivo “santo”, Otto proponía el empleo del adjetivo latino “*numinosum*” (21s) como aquello que provoca la paradójica reacción del “*tremendum*” (28-56) y del “*fascinans*” (57-68). Para expresar esta paradoja emocional Otto (49) remitía al agustiniano “*et inhorresco et inardesco*” de *Confessiones* XI; 9, 11. Pero cuando leemos el texto y el contexto de este pasaje, descubrimos que Agustín no pensaba en el “numinoso” vago y neutro de

²³ Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961 49-52. Sobre lo sagrado en Heidegger, cf. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, 1999; A Zimmermann, *Le sacré chez Heidegger et S.Thomas* (trabajo expuesto en la V Sesión Plenaria de la PAST).

²⁴ Otto R., *Le sacré* 22-68.

Otto sino en una persona divina que se revela en el mundo creado, o sea, la Sabiduría divina, el Verbo de Dios, el Hijo de Dios:

In hoc Principio, Deus, fecisti coelum et terram, in Verbo tuo, in Filio tuo, in Virtute tua, in Sapientia tua, in Veritate tua, miro modo dicens, et miro modo faciens. Quis comprehendet? quis enarrabit? Quid est illud quod *interlucet* mihi, et *percutit* cor meum sine laesione? *et inhorresco, et inardesco*. Inhorresco in quantum *dissimilis* ei sum; inardesco in quantum *similis* ei sum. Sapientia ipsa est, quae *interlucet* mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus *coope rit* deficientem ab ea ... (*Confessiones* XI,9,11).

En este pasaje Agustín no describe una experiencia religiosa neutra sino una específicamente cristiana, cuyo objeto es la divina Sabiduría, al mismo tiempo semejante y desemejante a nosotros mismos. Este simultaneo brillar y nublar no es repentina visión mística sino fruto del escuchar atento la palabra del libro de la Escritura (3,5) y del libro de la Naturaleza, del cielo y de la tierra que proclaman su “creaturidad” (4,6) y su existir desde la nada (5,7) no en virtud de una palabra creada (6,8) sino de la palabra del Verbo coeterno con el Padre (7,9), es decir, el Principio que habla (8,10). Como conclusión, diría que en Agustín lo sagrado por excelencia se alcanza en esta experiencia de Dios como Sabiduría creadora, vista en sus reflejos creaturales. De este modo, seremos aptos para ver cómo esta especial experiencia religiosa y mística es no sólo un *philosophare in sacris* sino un *consagrarse a la filosofía*, entendida como *studium sapientiae*.

La Filosofía²⁵

Pasamos a un ámbito más conocido, aunque más discutido: ante la abundante bibliografía nos limitamos a elegir tópicos que se refieren al fin, el inicio y el proceso mismo del filosofar.

El fin: la contemplación de la sabiduría

Para no perder el hilo del discurso con lo que precede, comenzaremos con otro texto de *Confesiones* que pertenece al libro VII (cf. Cayré 209ss). También aquí encontramos una experiencia paradójica de amor y temor: “et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis tanquam audirem vocem tuam de excelso” (10,16). Pero aquí Agustín no parte de los libros de la Escritura y de la Naturaleza sino de los libros de los “platónicos” donde encontró, como “oro de los egipcios”, un testigo del Verbo eterno, Luz del mundo, pero *no* del *Verbo encarnado*:

También en ese lugar he leído que “el Verbo, Dios, no ha nacido de la carne ni de la sangre... sino de Dios”. Pero no he leído allí que “el Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros”. (9, 14)

Cualesquiera que fuesen esos libros traducidos por Mario Victorino, si aquellos de Plotino o también aquellos de Porfirio²⁶, ellos representaban para Agustín el punto de

²⁵ Boyer Ch., *Philosophie et théologie chez saint Augustin*: RP 30 (1930) 503-18.; Cayré F., *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris 1947 (Cayré); Alvarez Turienzo, S., *San Agustín. Su concepto de filosofía, eje de toda filosofía cristiana* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (1955) 690-702; Horn Ch., *Dizionario dei filosofi della religione* 101-116; idem, *Sant'Agostino*, 123-149.

²⁶ Cf. Hadot P, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol Paris 1968.

partida del proceso que lleva la razón a una elevación místico-filosófica, con un movimiento previo reflexivo e interiorizante (10,16).

Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni ... Non hoc illa erat; sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram; sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea.

Estos textos del libro VII merecen varias observaciones. Ciertamente, aquí Agustín experimenta la influencia de la teoría plotiniana de las *Enéadas* (I, 6,9 y IV 3,1) y de la porfiriana de *De regressu animae*, a saber, el alma debe regresar desde el mundo sensible, entrar en sí misma y *elevarse* al plano superior de la Inteligencia y del Uno. Pero hay diferencias. En el comienzo de la elevación, estos filósofos confiaban el proceso sólo a sí mismos (18, 24) mientras que Agustín pedía la ayuda divina. En el final de la elevación, Plotino se encerraba en el Uno derribando el Ser, mientras Agustín es interpelado por Aquel que es el Ser (Ex. 3,14) y la Luz, más allá de la Inteligencia, pero no con franca “diferencia ontológica” entre ser y ente (Heidegger) sino con “diferencia creadora” entre Creador y creatura (sed superior quia ipsa fecit me) como bien ha notado Dominique Dubarle²⁷. Pero, puesto que Porfirio – a

²⁷ Cf. Dubarle D., *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essai d'ontologie théo- logale* Paris 1986, 179-182. Dubarle agrega la *diferencia conservadora*, por la cual Dios mantiene y contiene todo (*Confessiones* VII, 14, 20-15,21). Según esta diferencia las cosas son finitas según el ser, incluso si fueran infinitas en el sentido espacio-temporal (*ibidem* 183). Agustín ha sobrepasado la infinitud cuantitativa (*Confessiones* VII 7,7) gracias a Plotino (“su poder posee la infinitud” *Enéada* V, 10, 18-11,15) (*ibidem* 184). Pero en un último

diferencia de Plotino- ya pensaba el Uno como Ser, sería precipitado decir que su “mística bíblica del Exodo” es opuesta *a toda* tradición pagana²⁸. De hecho, una experiencia similar es expresada por Agustín en términos puramente filosóficos:

quaerens unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem *et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem* ... Et perveni ad Id quod est, in ictu trepidantis aspectus (17,23).

¿Cuál sería la naturaleza de esta visión? Ante el cruce de opiniones respecto de la índole “mística” de estos textos y otros, como la célebre Visión de Ostia (*Confessiones* IX, 10)²⁹, nos parece sabia la cautela de Marrou de no partir de categorías como “visión” o “éxtasis”, preconcebidas y extraídas de las experiencias de Santa Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz, y de reconocer en la auténtica mística agustiniana “*une mystique de philosophe*”³⁰. De este modo,

análisis “la ontología teologal” agustiniana remite al “*est*” revelado en Ex 3, 14.

²⁸ Hadot P. *Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. A propos des théories de E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, en *Dieu et l' tre. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24. fitudes augustiniennes*, Paris 1978,57. Sobre el “Anónimo di Torino” [“Anónimo de Turín”] cf. Idem, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, RHP (1973) II 101s.

²⁹ Cf. Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* Paris 1950 222. Defienden el carácter místico Cayré (167), Lebreton, Henry; mientras que Hendrikx y Cavallera lo refutan.

³⁰ Marrou H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* * Paris 1938 ** *Retractatio* Paris 1949 646. Remitiendo a la experiencia de “*El que Es*”, Horn se expresa de un modo más firme: “*El alcanzar a este Dios absolutamente simple e inmutable se puede decir que constituye la “mística” de Agustín*”. Esto nos indica cuán equivocada es la costumbre moderna de contraponer mística y razón. La mística, de hecho, para Agustín se define mediante conceptos como *ratio, sapientia e scientia*.

tenemos una meditación *filosófica para el proceso pero mística en su culminación*.

El inicio: la autoridad y la razón

Por un lado, la conversión de Agustín al cristianismo fue, al mismo tiempo, la conversión a una *sabiduría filosófica*³¹ que le ha permitido superar el maniqueísmo (*Conf.* VII, 12, 15) y que conduce a la salvación, a la *vida bienaventurada*³². Agustín esperaba llegar a esta sabiduría mediante un ejercicio de la razón (*Soliloq.* I, 13,23) que implicaba disposiciones religiosas, morales e intelectuales (*bene orat, bene vivit, bene studet*). Religiosas, porque la sabiduría es un don que pedimos a Dios; morales, porque el desprendimiento de lo sensible exige una purificación ascética; intelectuales, porque para elevarse a la contemplación de la Trinidad eterna y beatificante la mente tiene necesidad del dinamismo discursivo y reflexivo de la razón que va desde lo externo y temporal a lo interior y eterno, es decir, al alma y al Dios uno y trino (*De Trinitate* XIV 3,5).

Noli foras ire; in teipsum redi ... et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere (*De vera rel* 39,72).

Por otro lado, ya desde las primeras obras este proceso necesita partir de la autoridad de la fe³³. Las almas

³¹ *De ordine* II, 8, 25 *Soliloquia* I, 1, 2-6 Cf. Marrou, *Saint Augustin* 161-186.

³² El optimismo del neoconvertido será moderado por textos tardíos: *De doctrina christiana* (II, 40, 60), *Confessiones* (IX, 4, 7), *De civitate Dei* (X, 29) y las *Retractationes* (I, 1,4; I, 3,2- 3). Cf. Löhner *Der Glaubensbegriff* 62.

³³ Según Horn “*L’auctoritas Christi* y la Iglesia, de hecho, no enseñan cosas que no pueden ser aprehendidas por la búsqueda del filósofo... A la fe compete el rol – fáctico, pero no indispensable sobre

manchadas necesitan ser purificadas por la autoridad divina (*Contra Acad.* III, 19, 42), es decir, la autoridad de Cristo (20, 43), Verbo encarnado (19,42), incluso por los ritos sacramentales (sacris quibus initiamur *De ordine* II, 9, 27). Aquí autoridad y razón, cristianismo y filosofía, constituyen dos polos del mismo campo magnético, ordenados en una prioridad recíproca de tiempo (*auctoritas*) y de naturaleza (*ratio*). En *De vera religione* (24,45), la autoridad es la *epiméleia*, el cuidado del alma caída en lo temporal, configurada por la “historia y profecía del dispensarse temporal de la providencia en favor de la salvación del género humano...” (7,13). En verdad, la fe tiene como objeto no sólo esta *dispensatio temporalis* sino también lo eterno, es decir, la divinidad del Verbo, la Trinidad. Pero mientras que la Encarnación temporal es sólo objeto de fe (*semper creduntur, numquam intelliguntur*), la Trinidad eterna es además objeto de la razón (*primo creduntur, postea intelliguntur*). Curada por la medicina de la autoridad, la mente es habilitada para el *exercitium rationis* que alcanza a un intelecto que no sólo se vuelve seguro en la fe trinitaria (“*sic intelliguntur ut videantur esse certissima*”, 8,14), sino también hace ver la posibilidad y conveniencia de la Encarnación (“*sic intelliguntur ut videamus fieri posse atque fieri oportuisse*” *ibid.*).

En lo que respecta a este conocimiento filosófico y muy seguro de la Trinidad, hay diferencias con el pensamiento

el plano de los principios-, de un lugar de partida eurístico fundamental para la filosofía. Las afirmaciones de fe proporcionan a la razón *indicaciones que le permiten conocer dónde encontrar la solución de un problema*” (*Sant’Agostino*, 102s.).

tomista³⁴. Ante la razón aristotélica, Santo Tomás distinguía razón “congruente” con la doctrina trinitaria y “pruebas suficientes” no adecuadas para el misterio (*ST I*, q32 a1, 2m). En el tomismo, los límites de la razón y su distinción de la fe son determinados no sólo por el hecho de que la razón excluye la luz de la revelación sino también en cuanto la razón alcanza *solamente* una *parte* del contenido de la fe, como es evidente por la estructura misma de la *Summa contra Gentiles*.³⁵ En este sentido, Scheler había calificado el tomismo como “sistema de identidad *parcial*” entre filosofía y teología (EM 126ss.).³⁶ En cambio, en Agustín la razón ha permanecido como un simple instrumento dialéctico, que no se rige por la fría *apodeixis* aristotélica, que se quiere ingenuamente incluyente de todos los contenidos de la fe con el objetivo de “comprenderlos” con el saber de la inteligencia y de gustarlos y gozarlos con el sabor del corazón. En este sentido, la filosofía agustiniana

³⁴ “La Trinidad representa a sus ojos una *intuición intelectual ya tomada por los filósofos paganos*, pero con la misma claridad ella está presente también en la Escritura... Agustín se remite a Porfirio, que parece haberle proporcionado una concepción trinitaria *no subordinacionista*... Siguiendo a Porfirio, Agustín dirige su interés a las *relaciones de implicación conceptual*”. Horn (*Sant’Agostino*, 111).

³⁵ Esta delimitación ha inspirado la articulación principal de *Summa contra Gentiles*. Los tres primeros libros consideran esa verdad que la razón [aristotélica] permitía *demostrar* sobre Dios en sí mismo, origen del mundo y fin del hombre (cf. III, 89), mientras que el libro IV muestra la *congruencia* de los contenidos que excedían aquella razón aristotélica: la Trinidad, la Encarnación y la Resurrección.

³⁶ Sólo en este punto específico hay coincidencia entre la clasificación de Scheler (EM 124- 157) y la de H.G. Hubbeling: *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen/Maastricht 1987, 5s

es una “filosofía religiosa”³⁷, no una filosofía de la religión en un sentido más técnico³⁸.

Por este motivo, atendiendo a la “autoridad de Cristo”, la filosofía de Agustín representa un tipo de “filosofía cristiana”, o sea, inspirada por la revelación. Con *Fides et Ratio* debemos decir que esa filosofía no es “totalmente independiente (*penitus distractam*) de la Revelación evangélica” (*FR 75a*) sino “en unión vital con la fe” cristiana de tal modo que su horizonte comprende “verdades que, aunque accesibles a la razón, quizá jamás serían descubiertas por ella, [si fuera] sólo abandonada a sí misma” (*FR 76a*). Es más, “se puede decir que, sin este tal influjo de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no habría existido” (*FR 76e*)³⁹.

El proceso: La elevación a Dios

Pero al mismo tiempo, el discurso de esta filosofía agustiniana es racional de principio a fin, con premisas tan racionales como las de las filosofías contemporáneas a él. Según *De civitate Dei*, la razón llega a la existencia y a la verdadera naturaleza de Dios recorriendo tres caminos que corresponden a la triple articulación de la filosofía

³⁷ “O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce definiria assim o agostinismo como *filosofia religiosa*” de Lima Vaz H.C., *Un esboço de filosofia religiosa: O “De vera Religione” de santo Agostino*, Verbum 12 (1955) 349-360, qui 352.

³⁸ J.Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison.*, I *Héritages et héritiers du xix siècle* 32ss.

³⁹ Sobre la filosofía cristiana en San Agustín, entendida como pensamiento racional inspirado por los dogmas cristianos cfr. Cayré (281-285). Sobre la “filosofía cristiana” en *Fides et Ratio* cf. Ferrara R., *La integración de la filosofía en la teología sistemática*, Teología 41 (2004) 9-28, aquí 16-20.

(platónica y estoica) como “natural, racional [lógica] y moral. En estos itinerarios, nos elevamos a Dios como Aquel que “*es causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*” (VIII, 5; cf. 6-8), o “*causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*” (VIII, 10, 2) concluyendo así en el “Uno, verdadero y óptimo de quien derivan la naturaleza que nos asemeja a Él, la ciencia que nos hace conocerlo a Él y a nosotros mismos, la gracia que nos beatifica en unión con Él (*ibid.*). El Padre Boyer partía de este texto para integrar las distintas pruebas de la existencia de Dios, “cosmológica”, “ideológica”, “eudemonológica”, ofrecidas por Agustín en sus escritos⁴⁰. Por falta de espacio, no desarrollaremos aquí estos itinerarios en el modo que es propio de cada uno sino nos limitaremos a indicar su vínculo común, siguiendo un estudio más analítico del mismo Boyer⁴¹.

Antes que nada, es preciso observar que en los tres itinerarios se presupone una definición nominal de Dios como Ser, Verdad o Bondad *inmutable* que existe más allá de los seres, las verdades y los bienes mutables, variables,

⁴⁰ Boyer Ch, *L'esistenza di Dio in S. Agostino*, Rivista Filosofia Neoscolastica (1954) 321- 331. Para la vía “cosmológica” se citan *Enarrationes in Psalmum* 144,113 (PL 37- 1878s); *Confessiones* 11,4,6. Para la vía “ideológica” remite a *De vera religione* 32,60, *De libero arbitrio* II, 12,34; *De diversis quaestionibus LXXXIII q 45* y, para la vía “eudemonológica” *l'Epistola 118*,15. Podemos agregar la exposición de las tres vías en *De Civitate Dei* VIII, 5-8. Véase también *De natura boni* 19; *De libero arbitrio* II 17, 45; *De immortalitate animae* 8,14.

⁴¹ Cf. Boyer Ch., *La preuve de Dieu augustinienne*: AP 7/2 (1929) 105-141; Cf. Philippe, M.D., *De l'être à Dieu. Topique historique*, Paris 1978 vol. 2, 203-222; Horn Ch., *Gottesbeweis*, RAC, XI, col 964-971.

efímeros y precarios. Si se pregunta si el motor del proceso sería aquella idea de Dios o por el contrario el principio de causalidad, debe decirse que al comienzo del proceso se encuentra el principio de causalidad pasiva o de “efectividad” de los seres, las verdades y los bienes, aun cuando en un momento final del proceso se pregunte cómo se encuentran estas causas en el Verbo divino:

Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur ... et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire, principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei (*De Genesi ad litteram*, 4, 32, 49. ML 34 316s)

El mundo mismo, mediante su mutabilidad y orden, es lo que reclama a Dios como causa, “tácitamente”, es decir sin apelar a las voces de los profetas (*De civ. Dei*, XI 4,2 ML 41,319). Pero si el mundo reclama como autor un ser inmutable y perfecto, ¿por qué Agustín no se detiene aquí en vez de complicar el discurso con una reflexión acerca de otros *intermediarios*, sobre lo que pasa por los sentidos, la memoria, la razón y la inteligencia que está por sobre la razón? Busca algo superior a todo grado de ser. Pero ¿cómo sabe qué cosa es *superior*? Al parecer, Agustín sabe que el espíritu o la mente es el mediador eminente para dilucidar esta superioridad: “Mens enim humana de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus *se ipsam esse meliorem*” (*De diversis quaestionibus* LXXXIII, qu. 45,1 ML 40, 28). Con esto se introduce la idea de *regla* que, como un tribunal interior, juzga sobre la jerarquía de los seres. Mientras que el conocimiento se limita a eso que *es*, el juicio comprende eso que *debe ser* (*De vera religione*, 31,58. ML 34,148.).

Pero ¿cómo descubre el espíritu algo superior a sí mismo? Justamente cuando toma conciencia de la propia mutabilidad e imperfección:

Cum *etiam* se, propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem (*De diversis quaestionibus* LXXXIII, *ibid.*).

El espíritu descubre que hay una regla superior a sí mismo, a saber, Dios, su Verbo, su Espíritu. Si existiese algo superior a esta verdad inmutable, sería justamente Dios que, por definición, es Aquel que el cual nada puede ser superior (*quo nullus est superior* II, 6.14)⁴² o también la mente misma sería Dios en el caso en el que nada fuese superior a ella (*ibidem* y 15,39). Por lo tanto, Dios existe (al menos) como la Verdad suprema, pero como Verdad no existe separado de la Inteligencia suprema. Por eso, según Boyer: “Saint Augustin a donc ramené l’argument cosmologique à l’argument idéologique: la règle du monde n’est en vérité saisie par nous qu’en tant qu’elle est la règle de notre pensée” (*La preuve* 137). Gilson con razón decía: “L’itinéraire normal d’une preuve augustinienne va donc du monde à l’âme et de l’âme à Dieu”⁴³.

La verdadera Religión

Agustín no escribió un libro sobre lo sagrado ni sobre la filosofía, pero sí lo hizo sobre la verdadera religión. En el libro homónimo (DVR) oponía la verdadera religión –la cual nos ordena a la fe y al culto cristiano– al doble discurso de los filósofos paganos –es decir, en privado y ante el pueblo (I,1)–, de donde concluía en la necesidad de ser filósofos en las cuestiones religiosas y religiosos en las

⁴² Sobre la influencia en el anselmiano *id quo maius cogitari nequit* cf. Du Roy *L’intelligence de la foi ...* 247.

⁴³ *Introduction à l’étude de saint Augustin*. Paris, 1929, 24.

cuestiones filosóficas (VII, 12)⁴⁴. A modo de atajo para un largo tema que nos llevaría más allá de los límites de la presente exposición, reflexionaremos a partir de tres cuestiones de este libro, establecidas y explicadas por las posteriores *Retractationes* de Agustín, a saber: las relaciones de la verdadera religión con el verdadero Dios y con la verdadera fe, y la definición de religión.

La verdadera religión y el verdadero Dios

En *Retractationes* (XII, 1) Agustín brindaba un resumen del objetivo de DVR: discutir en forma “múltiple y abundante” cuál es la verdadera religión que *rinde culto al verdadero Dios uno*, o a la *Trinidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; posteriormente cómo esta religión ha sido la religión cristiana dispensada por la misericordia en el tiempo de salvación y, por último, cómo el hombre se une a este culto con una determinada forma de vida. Junto a este objetivo, se encontraba también el de discutir el dualismo o las dos naturalezas de los Maniqueos, reparando de este modo un mal ejemplo dado al rico Romaniano por él mismo como joven profesor.

Este contexto antimaniqueo explica la insistencia de este escrito en el verdadero Dios como *Dios uno*, contrapuesto tanto al dualismo como al politeísmo. Desde este punto de

⁴⁴ Sobre el *De vera religione* (sigla DVR) cf. Cayre F., *L'apologétique de saint Augustin La foi chrétienne* Paris (1951), 465-71; de Lima Vaz H.C., *Un esbôço ...*(citado más arriba en la nota 37); Álvarez Miñambres, M.A, *Unidad y unicidad de Dios en De vera religione de San Agustín*, Religión y cultura, 50 (2004), 653-686.

vista, Agustín adelanta la pregunta que *De civitate Dei* confiaba a la “*theologia naturalis*”, a saber, si es conveniente ofrecer lo sagrado a un solo Dios o a muchos (VIII,12), pregunta cuya respuesta se encuentra en la prioridad de la unidad por sobre la multiplicidad: “et certe ab uno incipit numerus” (*De Vera Rel.* 25, 46). También desde aquí se comprende cómo, en la exhortación final, Agustín pone un énfasis especial en la exclusión de todo objeto que no sea el verdadero Dios uno y trino

Hagamos de modo *que nuestra religión no consista* en representaciones vacías... [ni] en el culto de las obras humanas... [ni] en el culto de animales... [ni] ni en el culto de los muertos...[ni] en el culto de los demonios... ni siquiera en la misma perfecta y sabia alma racional ... (55, 107-111) ... *Que la religión, entonces, nos una al Dios uno y omnipotente...* Veneremos pues en Él y con Él también la *Verdad misma*, ... junto al Padre y al Hijo, debemos venerar y abrazar el *Don mismo de Dios*, igualmente inmutable: Trinidad de una única sustancia, único Dios del cual somos, por el cual somos y en el cual somos. (55, 113)

La verdadera religión y la verdadera fe

En *Retractationes* (XIII 3), Agustín explicaba otro texto de DVR donde la verdadera religión ha sido la religión cristiana, dispensada por la misericordia divina en el tiempo de la salvación:

...la inefable misericordia divina viene en ayuda de cada hombre y del mismo género humano según *una economía de orden temporal...* Una ayuda de tal tipo es *en nuestros tiempos* la religión cristiana en cuyo conocimiento y práctica está la absoluta garantía de la salvación (*De vera religione* X, 19)

Si la expresión “en nuestros tiempos” parecía a alguien una relativización de la religión cristiana que restringía su tiempo a un momento particular de la historia humana, Agustín explica que esta restricción temporal se refería solamente al término “cristiana”, introducido por los fieles de Antioquía, no a la *realidad* de la verdadera religión, que

existía “desde el inicio del género humano” (*Retractationes* XIII,3)⁴⁵. ¿Cómo entender esta afirmación? A este respecto, Agustín daba una explicación magistral en la *Epistola 102* que responde a “seis cuestiones contra los paganos”.

En la segunda cuestión, Agustín partía de esta comparación: si lo importante en el lenguaje es que lo que se dice sea lo verdadero y no la diversidad de las palabras de las distintas lenguas, del mismo modo, lo importante en la religión es que lo santo (*sanctum*) sea el objeto del culto y no la diversidad de los sacramentos conforme a los lugares y tiempos. Pero, mientras que en el lenguaje la conveniencia de las palabras puede instituirse por una convención humana, en la religión la congruencia de los ritos (*sacris*) que rinden culto a la divinidad la conocen los sabios que han obedecido la voluntad de Dios. Ahora nosotros decimos que Cristo es el Verbo de Dios que ha creado todo y que gobierna todo conforme a la coherencia de lugares y tiempos (II 11). Por lo tanto, en la religión cristiana lo importante no es la diversidad de ritos (*sacris*) o sacramentos sino la cosa misma (*eadem res*) predicada o profetizada con esos signos diversos, es decir, la misma *fe* en Cristo y la *salvación* por Cristo que existía “desde el inicio del género humano” y que no fue cambiada debido a la variedad de tiempos. Entonces, si bien las palabras y los

⁴⁵ “Item quod dixi (10,19), *Ea est nostris temporibus christiana religio, quam cognosce- re ac sequi securissima et certissima salus est, secundum hoc nomen dictum est, non secundum ipsam rem, cujus hoc nomen est. Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana... primum apud Antiochiam, sicut scriptum est, appellati sunt discipuli Christiani (Act. XI, 26). Propterea dixi, Haec est nostris temporibus christiana religio; non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit”.*

signos eran al principio más oscuros y después más claros, entendidos por pocos primero y después por muchos, ha sido siempre la misma religión verdadera (*religio vera*). Y por esto

desde el comienzo del género humano, en cualquier tiempo o lugar, todos han *creído* en Él [Cristo, Verbo e Hijo de Dios], lo han entendido y han vivido con justicia y piedad sus preceptos...han sido salvados por Él sin duda alguna (II, 12)⁴⁶.

Desde esta premisa era fácil llegar a la solución de la tercera cuestión, sobre el valor de los ritos de la religión de los paganos: estos no eran sacrílegos por el hecho de construir templos, instituir sacerdotes y hacer sacrificios sino por el hecho de que en su soberbia y superstición rendían culto a ídolos y demonios. Cuando, por el contrario, con ritos similares se rinde culto al verdadero Dios, siguiendo su inspiración y doctrina, tenemos la verdadera religión (III, 18). Con esto entra en escena un factor que hasta el momento había permanecido en la sombra, a saber, la fe entendida como *fides quae* y *fides qua*.

⁴⁶ “Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum *crediderunt*, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, *per eum* procul dubio *salvi facti sunt*. Sicut enim nos in eum credimus et apud Patrem manentem, et qui in carne *jam venerit*, sic credebant in eum antiqui, et apud Patrem manentem, et in carne *venturum*. Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiat, quod tunc futurum praenuntiabatur, *ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est*. Nec quia *una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis* vel praedicatur aut prophetatur, *ideo alias atque alias res vel alias atque alias salutes* oportet intelligi ... Proinde aliis tunc nominibus et signis ... una tamen eademque *religio vera* significatur et observatur” (*Epistola 102* II, 12, PL 33, 374).

La noción de religión

En *Retractationes* (XIII,9), Agustín remitía a DVR 55,111 donde derivaba *religio* de *religare*: “buscamos alcanzar el único Dios y sólo a Él (*et ei uni religantes*) ligamos nuestras *almas*”. De este modo, la religión nos liga con el vínculo de la fidelidad moral. En la duda, Agustín no vuelve atrás y declara preferir esta etimología, siendo consciente de su singularidad ante otros escritores latinos que derivaban la *religio* de *relegere* o de *religere*.

De hecho, sobre la verdadera religión como “religación”, como fidelidad y reconciliación con el verdadero Dios uno, Agustín ya hablaba en los primeros escritos: “Est enim *religio vera*, qua se *uni Deo* anima, unde se peccato velut abruperat, recon ciliatione *religat*” (*De quantitate animae* 36,80; cf. 34,78). Pero de la religión como fiel “religación” ya habían hablado otros escritores cristianos (“Hoc *vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus*; unde ipsa *religio nomen accepit*” Lactancio *Divinae institutiones* IV, 28). De este modo, podía ser contrapuesto al sentido ritualista de Cicerón como “reelección”, siendo consciente él mismo de la ambigüedad de este riguroso releer.

Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam *relegerent* sunt dicti religiosi ex *relegendo*, ut elegantes ex eligendo ... Ita factum est in *superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis*” (Cicerone, *De natura deorum* II, 28, 72).

Luego, en *De civitate Dei*, el sentido de fidelidad propio de la “religación” fue enriquecido por Agustín con el sentido de “reelección” que implica la conversión del pecado: “Hunc eligentes vel potius *religentes*, amiseramus enim negligentes ... unde et *religio dicta perhibetur*” (X

3,2)⁴⁷. De este modo, la religión no es reducida al ejercicio riguroso de un ritual sino representa el vínculo personal que vincula al hombre con el Creador, como la piedad liga al hijo con el padre.

En este conflicto de interpretaciones se esconden dos concepciones de la religión. Aquella pagana, que sólo presta atención al ritual externo sin preocuparse por la verdad de la religión ni de la fe; al contrario de la concepción cristiana que, contra la filosofía y la religión del paganismo, insiste en la verdad de la religión⁴⁸ y en la “resistencia” de la fe⁴⁹.

⁴⁷ Después de Agustín, Santo Tomás buscó integrar estos tres sentidos en tres formas del “*ordo ad Deum*”: “Sive autem religio dicatur a frequenti *lectione*, sive ex iterata *electione* eius quod negligenter amissum est, sive a *religatione*, religio proprie importat *ordinem ad Deum*. Ipse enim est *cui* principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; *ad quem* etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; *quem* etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus” (*ST II-II* q81 a1).

⁴⁸ Sobre religión y verdad en la antigüedad pagana, J. Ratzinger escribía: “en el nivel religioso, la filosofía no era revolucionaria sino solamente reformista porque para ella la religión no era cuestión de verdad sino sólo de estilo de vida” (trad. RF). *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 105. En verdad, desde los atomistas hasta Lucrecio hubo filósofos que refutaron los dioses de la tradición religiosa. Pero desde Heráclito hasta Proclo no fue esta la nota dominante de los filósofos griegos: Los nombres de los dioses fueron conservados junto a los nombres sapienciales. No fueron borrados ni desvalorizados... *La reforma no fue iconoclasta ni radical...*” Rannoux C., *Héraclite, ou l’homme entre les choses et les mots* ²Paris 1968, p.408

⁴⁹ En contraste con el carácter totalizante de la religión, la fe “se pone en una oposición resistente... ante otras disposiciones humanas que ella juzga que no son la propia” (D. Dubarle in Gadamer *et al.*, *Rationality today. La rationalité aujourd’hui*, Ottawa 1979 280). Gadamer veía en esta característica la diferencia de la fe cristiana en relación con las

Cuando el cristianismo se difundió en el mundo romano, se definía a sí mismo como *la* religión verdadera y no como *una* de las tantas religiones. Con esto, no pretendía excluir las otras religiones – o al menos a los verdaderos fieles de las otras religiones-, sino quería incluirlas en la historia de la salvación, en la medida en que su culto podía expresar la *verdadera fe*. De este modo, sin preocuparse por hacer una filosofía de la religión, San Agustín nos ha puesto en la dirección de *una teología de las religiones* ordenadas a la religión cristiana. Ella lleva a su culminación temporal el plan de la providencia divina. Sin abandonar este horizonte, la escolástica medieval investigó en la dirección de *una ética de la virtud de la religión*. La modernidad, por el contrario, comenzó por abandonar aquella teología agustiniana de la religión, pero conservó, al menos por un tiempo, esta ética.

“*observancias*” de la religiosidad griega y con la *obediencia* religiosa del Antiguo Testamento (*ibid.* 301). Cf. Ferrara R., *Religión y filosofía* in Díez de Velasco – García Bazán (ed.), *El estudio de la religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones), Madrid, 2002, 195-226, especialmente 218ss.

Bibliografía

Ocampo, Victoria y Jacques Maritain. *No sé rezar. Cartas y otros textos 1936-1943*. Buenos Aires, Editorial Sur, 2021, 237 págs.

La aparición de *No sé rezar* en 2021 coincidió con la contemporánea publicación de varios otros libros referidos a Victoria Ocampo, su vida y su obra o producto de su pluma, tanto en la Argentina como en el extranjero.

El proceso se inició a comienzos de 2020 con la aparición en Francia de la segunda edición de *Lettres d'un amour défunt* (recopilación de la correspondencia de Victoria con Pierre Drieu la Rochelle), siguió en agosto de ese año en Buenos Aires con la publicación de sus cartas a y de Virginia Woolf (cursadas entre 1934 y 1940), editadas y prologadas por Manuela Barral y acompañadas de *Virginia Woolf en su diario* (que Victoria publicó por primera vez en 1954). El año 2020 terminó con la aparición en la Argentina de *Amarte no fue un error*, la traducción castellana de las cartas con Drieu la Rochelle pero con notas y documentos no incluidos en la edición francesa.

En 2021 se publicó en Inglaterra una traducción al inglés de *Tagore en las Barrancas de San Isidro*, anotada por la profesora india Nilanjana Battacharya; en marzo de ese año la edición en francés de *De Francesca a Beatrice à travers la Divine Comédie*, de la propia Victoria Ocampo, con prefacio de Victoria Liendo y un erudito postfacio y notas de Roland Béhar. En agosto se publicó *El ensayo personal*, una selección de ensayos de Victoria precedida por un trabajo introductorio de Irene Chikiar Bauer. En septiembre del mismo año, *De Francesca...* fue publicada en España, acompañada de su epílogo por José Ortega y Gasset (ausente de la publicación francesa) y con las magníficas ilustraciones de Gustavo Doré. En octubre, también de 2021, *Victoria Ocampo: los rostros de una humanista*, una

colección de ensayos que vio la luz bajo la dirección de Cristina Viñuela. En 2021 también apareció la traducción al inglés, en una edición académica anotada y prologada, de la novela *Las libres del Sur: una novela sobre Victoria Ocampo* de María Rosa Lojo. Fue publicada con el título *Free Women of the Pampas. A novel about Victoria Ocampo*, editada y traducida por Norman Cheadle por la McGill-Queens University Press.

En noviembre de 2022 apareció en Buenos Aires la segunda edición de *Victoria Ocampo: la viajera y sus sombras – Crónica de un aprendizaje*, una selección de ensayos de Victoria prologada por Silvia Molloy. Pocas semanas más tarde apareció en España *Vida de Victoria Ocampo*, por Lidia Andino Trione, incorporada a la colección de biografías de mujeres destacadas, promovida por la Asociación Matritense de Mujeres Universitarias.

Esta cantidad de textos sobre Victoria o escritos por ella es sintomática del creciente interés que ella despierta, tanto como ensayista como uno de los principales protagonistas argentinos de los movimientos culturales del siglo XX, en áreas tan variadas como la música, la literatura y la arquitectura.

Sin embargo, es probable que de todos esos libros *No sé rezar* sea el que contenga el mayor número de claves para interpretar a Victoria Ocampo. La correspondencia recogida y analizada en *No sé rezar* nace al calor de algunas de las controversias más álgidas que conmovieron al mundo cultural argentino durante el siglo pasado.

El estudio preliminar sobre esa correspondencia (realizado por María Laura Picón, profunda conocedora del pensamiento de Maritain y por Juan Javier Negri, traductor de los textos en francés e investigador del contexto histórico

de los hechos narrados) se adentra en los conflictos que sacudían al ambiente intelectual de la Argentina durante los años treinta y cuarenta. En una ciudad como Buenos Aires, poblada por cientos de miles de inmigrantes –sobre todo españoles de primera generación– y foco de irradiación cultural sobre el resto de Hispanoamérica, el efecto de la Guerra Civil Española fue devastador. En el mundo intelectual produjo un impacto colosal, no tanto como reflejo de la contradicción entre nacionales y republicanos, sino también como evidencia de la colisión entre dos maneras de ver el mundo.

Poco tiempo antes, en 1930, la Argentina había sido protagonista del primer golpe militar que derrocara a sus autoridades legítimamente elegidas por mayorías populares. Los meses inmediatamente posteriores a ese episodio no fueron ejemplo de tolerancia cívica. Desde Europa era constante el clamor a favor de ideas que sostenían que la democracia no aportaría jamás las soluciones que los países requerían, sobre todo para sus problemas económicos, agravados por la crisis de 1929 y ante la amenaza representada por el entonces poderoso comunismo soviético.

El fervor de los bandos en pugna se canalizaba en ideologías que ensalzaban un concepto extremo de nación y, por supuesto, impactó en el modo de ver el mundo a través de la filosofía y la literatura. En el Congreso Internacional de los PEN Clubes, que tuvo lugar en Buenos Aires en septiembre de 1936 participó una joven Victoria Ocampo que, desde la dirección de la revista *Sur*, tomó abierto partido por el antifascismo. Es en ese momento y en ese marco que comienza su relación y correspondencia con Maritain.

Maritain fue recibido con entusiasmo en Buenos Aires por dos grupos enemistados entre sí, aunque él no lo supiera: por un lado el nacionalismo católico (de allí la importancia de la revista *Criterio*, tal como lo destaca el libro) que pronto se desencantó de él y, por el otro, los sectores más liberales, entre los que se encontraba Victoria Ocampo y varios de los intelectuales visitantes que veían en el filósofo francés un freno a las ideas totalitarias que primaban entre muchos de los delegados a ese congreso. *No sé rezar* estudia y se detiene en estas cuestiones, cuya comprensión es útil para entender la Argentina de los años siguientes.

En el intercambio de cartas incluidas en *No sé rezar* aparecen también dos figuras importantes al lado de ambos correspondientes: Raissa Maritain y Gabriela Mistral. Cada una aporta un perfil diverso a la rica relación entre Victoria y Jacques.

No sé rezar pone a la luz una época clave de la cultura argentina y, al mismo tiempo, revela el ávido interés de Victoria Ocampo en obtener respuestas a las tantas preguntas e inquietudes de naturaleza espiritual que la conmovieron desde siempre.

ELISA MAYORGA

Universidad del Salvador

Índice

Índice del Volumen LXXVIII

Fascículo 251

ARTÍCULOS	4
Homenaje a Francisco Leocata	5
MARIANO ASLA, <i>La brújula y el gusto: dos analogías para una aproximación realista a la experiencia moral</i>	6
JUAN F. FRANCK, <i>La fenomenología personalista de Francisco Leocata y la teoría de la interacción de Shaun Gallagher</i>	25
MARISA MOSTO, “ <i>Quien pierda su vida por mí, la encontrará</i> ” (Mt 10, 39).....	43
DULCE MARÍA SANTIAGO Y LUIS BALIÑA, <i>Tiempos de la historia, tiempos de la cultura</i>	57
MARIO CAIMI Y MARTÍN SISTO, <i>Recuerdos de un debate con el Padre Leocata</i> ..	73
GABRIEL J. ZANOTTI, <i>Una visión global de la filosofía de Francisco Leocata</i> ...	77
FRANCISCO LEOCATA, <i>La metafísica de la creación como antítesis filosófica del gnosticismo</i>	86
Homenaje a Ricardo Ferrara	100
CARLOS MARÍA GALLI, <i>Diálogo teológico con el pensar teocéntrico y trinitario de Ricardo Ferrara</i>	101
RICARDO FERRARA, <i>Lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión según San Agustín</i>	166
BIBLIOGRAFÍA	194
Ocampo, Victoria y Jacques Maritain. <i>No sé rezar. Cartas y otros textos 1936-1943</i> . (ELISA MAYORGA).	195
ÍNDICE	199

Revista Sapientia
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina



PERFIL Y LÍNEA EDITORIAL

Sapientia es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. La publicación se desenvuelve en el campo de la filosofía, tanto teórica como práctica. Está dirigida a investigadores y profesores del ámbito académico. Las principales temáticas desarrolladas corresponden a la filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, aunque se incluyen artículos teológicos y de historia de la filosofía. Si bien su contenido pretende inscribirse dentro de la tradición tomista, impronta de su perfil fundacional, *Sapientia* también se abre a otras formas del razonamiento filosófico que entren o puedan entrar en diálogo con su espíritu, sin otro compromiso que el servicio a la verdad.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

I. Normativas generales de publicación

1. Los trabajos deberán ser originales, de alta calidad científica, guardando el rigor metodológico en la investigación, en idiomas: español, inglés, francés, alemán, italiano o portugués.
2. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Sapientia*, tanto artículos como notas y comentarios o reseñas, deben ser completamente inéditos. Durante el proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez que los textos hayan sido publicados, los autores podrán hacer uso de ellos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Sapientia*.
3. Los trabajos deben ser enviados a través de nuestro sistema de Publicación de Acceso Abierto (OJS), donde cada autor generará un usuario y subirá su artículo siguiendo las indicaciones de la plataforma que puede encontrarse en nuestro sitio web institucional (www.uca.edu.ar), dentro del menú de Bibliotecas > Acceso a recursos > Portal de revistas UCA.

Nota: Por el momento, los artículos deben ser enviados por correo electrónico a Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. El artículo será adjuntado en formato Word junto a una versión en PDF. Adjuntar un CV en el que se explicita una dirección de email para futuros contactos y la Institución de filiación académica.

4. Los autores de los textos incluidos en *Sapientia* son plenamente responsables de su contenido y de todas las referencias bibliográficas y citas. Los autores deberán adjuntar su currículum vitae.
5. Para los trabajos destinados a la sección "Artículos", ha de enviarse un resumen y un abstract de entre 150 y 250 palabras de extensión cada uno, uno en español y otro en inglés.
 - 5a. Además se consignarán las que se consideren palabras clave del trabajo en un número no mayor de 5. Dichas palabras clave se colocarán al final del resumen, separadas por guiones y sin mayúsculas, excepción hecha de los nombres propios.
 - 5b. Se traducirán las 5 palabras clave al inglés bajo el rótulo de *keywords*, también en minúsculas y separadas por guiones.
 - 5c. El orden de presentación, por lo tanto, será de resumen, palabras clave, *abstract*, *keywords*.

6. Todo trabajo debe ir precedido de su correspondiente título. En el caso de los subtítulos, estos deberán enumerarse en negrita (1, 2, 3, etc.). Las subdivisiones siguientes deberán estar ordenadas alfabéticamente, a saber, a, b, c, también en negrita. Tanto título y subtítulos como subdivisiones deberán hacerse en letra recta (no cursiva o itálica) sin subrayado.
7. Para todas las referencias, citas y cuestiones de estilo, nuestra Revista se rige por las normas de Chicago Deusto. Para enviar la propuesta, los autores descargarán el documento que sirve de plantilla de la página web de la revista y adjuntarán su escrito siguiendo los estilos y pautas allí establecidos. Algunos puntos esenciales para tener en cuenta:
 - 7a. Las comillas que se deberán utilizar son las denominadas "comillas altas" (ítem 6.105 del manual Chicago Deusto). Las citas intertextuales en el cuerpo del texto deben ir entre comillas.
 - 7b. Si las citas son en idioma distinto del español, deben hacerse entre comillas y en itálica.
 - 7c. Las citas de caja menor deben ir sin comillas y en fuente Times New Roman 11, con un margen izquierdo tabulado de 1,25 cms.
 - 7d. Para los términos del texto que estén en un idioma diferente al original del artículo se debe utilizar letra itálica.
 - 7e. Las citas a pie de página en idioma distinto del español deben hacerse entre comillas y en itálica. Las citas a pie de página que se encuentren en español deberán hacerse entre comillas y en redonda (sin itálica).
8. Cada artículo será elevado a la consideración y evaluación de dos árbitros anónimos externos a la revista. En el caso de no llegar a un acuerdo se recurrirá a una tercera opinión para dirimir la cuestión. La revista se reserva el derecho de no publicar aquellos artículos que no cumplan con las exigencias mínimas de publicación sin mediar el proceso de arbitraje. En un plazo de dos meses, como máximo, el Editor notificará al autor el dictamen respectivo en base a los informes recibidos. En caso de ser favorable el dictamen, se comunicará la fecha de publicación estimada para el artículo.
9. Fecha de presentación de los trabajos: para el primer fascículo del año la última fecha de entrega a la redacción es el 30 de abril y para el segundo fascículo el 30 de septiembre de cada año.
10. Los árbitros o evaluadores externos recibirán los artículos sin la identificación de su autor, para de este modo mantener la objetividad respecto de los autores.
11. Con el fin de evitar conflictos de intereses, es deseable que las revisiones no sean hechas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan contribuido a su diseño o edición. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis o tesina o de un miembro del mismo grupo de investigación o estudios.

II. Secciones de la revista.

1. *Artículos*: no podrán tener una extensión menor a las 6.000 palabras ni mayor a las 12.000 palabras. La Redacción se reserva el derecho a publicar artículos en dos fascículos diferentes.
2. *Notas y Comentarios*: trabajos breves sobre libros o artículos recientes de una extensión menor a 5.000 palabras.
3. *Bibliografía*: reseñas de libros de aparición reciente (no más de tres años) de no más de 2.500 palabras de extensión, en formato Word, letra 12, interlineado de 1,5. El título del libro debe ir en itálica, el nombre del autor y el resto de la información en letra recta.

PUBLISHING GUIDELINES

Sapientia is a periodical Journal edited every six months by the Department of Philosophy and Language in the Pontifical Argentine Catholic University *Santa María de los Buenos Aires*. This Journal is devoted to philosophical matters, both theoretical and empirical issues. It is aimed to researchers and professors in the academic context. The main topics focus in the area of medieval, modern and contemporary philosophy. Nevertheless, articles about theology and history of the philosophy are also included. Although the Journal has been inspired by an Aristotelian-Tomist philosophy, inspired by its founder, this Journal is open to any other theories and ideas to enter in dialogue with the spirit of Sapientia.

PUBLISHING RULES

I. General guidelines.

1. The works must be original, of high scholar quality, keeping the methodological rigor in the investigation, in languages: Spanish, English, French, German, Italian or Portuguese.
2. All the writings that are sent for publication in Sapientia, both articles and notes and comments or reviews, must be completely unpublished. During the evaluation or editing process, they should not be referred to any other publication. Once the texts have been published, the authors will be able to make use of them with complete freedom, although always citing their original publication in Sapientia.
3. Papers must be submitted through our Open Access Publication system (OJS), where each author will generate a user and upload their article following the indications of the platform that can be found on our institutional website (www.uca.edu.ar), in the Libraries menu> Access to resources> Portal of UCA magazines.

Note: For the time being, articles should be sent by email to Pablo A. Carrasco, pablo_carrasco@uca.edu.ar. The article will be attached in Word format together with a PDF version. Add a CV (in which an email address is to be specified for future contacts), and the Institution of academic affiliation.
4. The authors of the texts included in Sapientia are fully responsible for their content and for all bibliographic references and citations. Authors must attach their curriculum vitae.
5. For papers destined to the "Articles" section, a summary and an abstract of between 150 and 250 words in length each must be sent, one in Spanish and one in English.
 - 5a. In addition, those that are considered keywords of the work will be recorded in a number not greater than 5. Said keywords will be placed at the end of the abstract, separated by hyphens and without capital letters, except for the proper names.
 - 5b. The 5 keywords will be translated into English under the keywords label, also in lowercase and separated by hyphens.
 - 5c. The order of presentation, therefore, will be of summary, keywords, abstract, keywords.
6. All work must be preceded by its corresponding title. In the case of subtitles, these should be listed in bold (1, 2, 3, etc.). The following subdivisions must be arranged alphabetically, namely a, b, c, also in bold. Both title and subtitles and subdivisions must be written in straight letters (not italics or italics) without underlining.
7. For all references, citations and matters of style, our Magazine is governed by the Chicago Deusto rules. To send the proposal, the authors will download the document that serves as a template for the journal's website and will attach their writing following the styles and guidelines established there. Some essential points to keep in mind:

- 7a. The quotation marks to be used are the so-called "high quotation marks" (item 6.105 of the Chicago Deusto manual). Intertextual citations in the body of the text must be enclosed in quotation marks.
- 7b. If the citations are in a language other than Spanish, they must be in quotation marks and in italics.
- 7c. Small box citations must be without quotation marks and in Times New Roman 11 font, with a tabulated left margin of 1.25 cm.
- 7d. For the terms of the text that are in a language other than the original of the article, italics must be used.
- 7e. Citations at the foot of the page in a language other than Spanish must be placed in quotation marks and in italics. The citations at the foot of the page that are in Spanish must be in quotation marks and in round form (without italics).
8. Each article will be submitted for the consideration and evaluation of two anonymous referees outside the journal. In the case of not reaching an agreement, a third opinion will be used to settle the matter. The journal reserves the right not to publish those articles that do not meet the minimum publication requirements without mediating the arbitration process. Within a maximum period of two months, the Editor will notify the author of the respective opinion based on the reports received. If the opinion is favorable, the estimated publication date for the article will be communicated.
9. Date of presentation of the works: for the first issue of the year the last delivery date to the drafting is April 30 and for the second issue September 30 of each year.
10. External referees or evaluators will receive the articles without identifying their author, in order to maintain objectivity with respect to the authors.
11. In order to avoid conflicts of interest, it is desirable that reviews are not made by people close to the author of the reviewed book or who have contributed to its design or editing. The author of a reviewed book must not have a professional background over the author of the review, as is the case of a thesis or dissertation director or a member of the same research group

II. Revista Sapientia receives manuscripts in the following sections.

1. *Articles*: no less than 6,000 words and no longer than 10,000. The Journal may decide to publish long articles in two separated numbers.
2. *Notes and comments*: brief papers that refer books or recent articles with an extension no longer than 5,000 words.
3. *References*: books recensions (no older than 3 years), with an extension no longer than 2,500 words, in a Word document, font Times New Roman and size 12, 1.5 space between lines. Title of book must be in italics. Author's name and the rest of information should be in normal style.