

Dios, quien nos ha buscado y encontrado primero; los convoco a escuchar, pensar y hablar de Dios, sabiendo que Él nos conoce y piensa, nos habla y escucha.

Había pensado concluir comentando algunos versos del Prólogo de Juan, el himno de y a la Palabra. Como no me es posible, sólo señalo que en esa obertura coral que inicia el cuarto evangelio (Jn 1,1-18) Cristo es presentado con el título *Lógos* para expresar su función reveladora del Padre como Hijo Encarnado y Enviado. Sin entrar en el análisis exegético de este texto fundante de nuestra teología termino citando algunos de sus principales versos *porque en la teología cristiana y en una facultad de la teología católica la primera y la última palabra la tiene Dios revelado en su Palabra.*

Al principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios...

Y la Palabra se hizo carne y plantó su carpa entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, la gloria que recibe del Padre eterno como Hijo único, lleno de gracia y de verdad...

Nadie ha visto jamás a Dios; un Dios Hijo único, vuelto hacia el seno del Padre, Él lo ha relatado.

(Jn 1,1.14.18)

CARLOS M. GALLI
22-11-2005

EN TORNO AL MISTERIO DE DIOS. EL PENSAMIENTO DE RICARDO FERRARA

RESUMEN

Luego de presentar el índice de una obra colectiva internacional dedicada a Ricardo Ferrara, el autor se detiene en la primera parte de este libro, en la cual tres artículos estudian el pensamiento de Ferrara. El primero de ellos, de Carlos Galli, es una presentación pormenorizada de la teología del autor. El segundo, de Víctor Fernández, es un diálogo con Ferrara a partir de cuestiones ligadas a la gracia y la libertad. Finalmente, el texto de Gerardo Söding, analiza el tema de la paternidad de Dios en la obra de Ferrara.

Palabras clave: Ricardo Ferrara, Dios, libertad, paternidad, teocentrismo.

ABSTRACT

The author introduces a collective and international book honoring Ricardo Ferrara. He focuses on three papers: first, by Carlos Galli, is a detailed presentation of Ferrara's theology; second, by Víctor Fernández, studies Ferrara on issues concerning grace and freedom. Finally, Gerardo Söding analyzes God's parenthood within Ferrara's thought.

Key words: Ricardo Ferrara, God, freedom, parenthood, theocentrism

Recientemente la Facultad de Teología publicó una obra de envergadura: VÍCTOR M. FERNÁNDEZ – CARLOS M. GALLI (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología, Serie Estudios y Documentos, 2005.

La Facultad se prestigia al presentar esta obra colectiva internacional de 796 páginas en torno al misterio de Dios. A continuación presento el índice del libro para detenerme luego a comentar su primera parte, dedicada al pensamiento de Ricardo Ferrara.

PREFACIO. Carlos M. Galli	11
PALABRAS INICIALES. Cardenal Jorge M. Bergoglio S.J.	23

PARTE 1: EN DIÁLOGO CON RICARDO FERRARA

Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara, por C.M. Galli	31
La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de Dios, por V.M. Fernández	131
El amor del Padre. Dios Padre en los escritos teológicos de Mons. Ricardo Ferrara, por G. Söding	168

PARTE 2: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

2.1 EL AMOR BELLO, MISERICORDIOSO, PROVIDENTE Y SALVÍFICO DE DIOS

Dios, la belleza y la vocación a la belleza, por J. Mejía	189
La bellezza via del vangelo, por B. Forte	203
La misericordia de Dios y la Iglesia de misericordia. Reflexiones para renovar la catequesis, por C. Giaquinta	212
Apuntes para una teología de la voluntad salvífica universal. Una travesía teológico-teologal, por E. Brianesco	226

Dios en la historia y el destino de la humanidad, por O. González de Cardedal	255
Oración y providencia. Omnipotencia divina y libertad humana en acción armoniosa. Un estudio sobre ST II-II, 83, 2, por A. Zecca	290
Evolución e imagen de Dios, por L. Florio	307

2.2 DIOS, PADRE, HIJO Y ESPÍRITU SANTO

El Padre y el Hijo se aman a sí mismos y a nosotros por el Espíritu Santo, por M. Sánchez Sorondo	321
Si Hijo, también heredero (Ga 4, 7), por L. Gera	342
El Dios unigénito, revelador del Padre. Problemas textuales en Jn 1, 18, por L. Rivas	350
Trinidad y Espíritu Santo, por G. Podestá	359
La Pasión de Dios. Relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica, por P. Sudar	373
Tramas filiales: motivos cristológicos, categorías trinitarias, sugerencias antropológicas, por M. González	379
Dios ¿trino? en Hegel. Un acercamiento para teólogos, por G. Zarazaga	397

2.3 OTROS APORTES TEOLOGALES Y TEOLÓGICOS

Todo es gracia, por E. Karlic	425
La conciencia de Jesús como fundamento de la cristología, por A. Marino	437
Meditación sobre la ley nueva. Reflexiones de un teólogo y religioso, por D. Basso	461
“Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable”. Los preceptos trascendentales según el método de Bernard Lonergan, por O. Santagada	477

La dimensión teologal en la <i>Veritatis Splendor</i> . Reflexión a partir de los motivos interno y externo de la encíclica, por F. Ortega	497
El hacerse audible de la palabra del Dios de Jesucristo y el “mundo habitable” de la Biblia: teología sistemática como criteriología de las formas de vivir la fe cristiana, por M. Eckholt .	511

PARTE 3: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS

3.1 DIOS, EL ABSOLUTO

Heidegger et l'effectivité de l'absolu hégélien, por E. Brito.	531
Algunos pasos del pensamiento de Heidegger sobre la cuestión de Dios, por N. Corona	551
Tomás de Aquino y el insensato, por J. Méndez	560
Dios en la Enciclopedia Francesa. Algunas correspondencias y paradojas, por P. Etchebehere.	579

3.2 CRISTO Y LA RELIGIÓN

Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión, por J.C. Scannone.	599
La religión en su realización. La Filosofía de la Religión de Hegel como fenomenología de la vida religiosa, por G. Amengual	614
Religión y política en el joven Hegel, por J. De Zan	633
Mística y especulación en la filosofía de Hegel, por J. Seibold	657
La tipificación de la persona de Jesús según la fenomenología de Henry Duméry, por R. Walton	685
Fenomenología y religión. A propósito del método fenomenológico en Critique e religion de Henry Duméry, por M. Labèque.	705

3.3 DESDE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

La libertad y sus límites, por H. Mandrioni.	723
Rastros primitivos de filosofía cristiana: el Evangelio de Tomás	

y su estrato gnóstico de comprensión, por F. García Bazán	732
Edith Stein: de una fenomenología a una filosofía y teología cristianas, por C. Balzer	761
Proximidad y distancia: una relectura de la participación en el Comentario al <i>De Causis</i> de la hermenéutica analógica, por L. Baliña	771

BIBLIOGRAFÍA DE RICARDO FERRARA

J.C. Caamaño y C.M. Galli.	789
------------------------------------	-----

Si bien en la peculiar historia de cada uno de nosotros partimos del presupuesto de que nuestra propia existencia histórico-eclesial ha de ser reconocida como legítima, esto no niega la obligación de reflexionar con responsabilidad sobre todo «lo recibido». Pues bien, en este proceso que se realiza de cara al *misterio*, y en el cual la mente no se detiene satisfecha en el acto de creer, sino que además desea saber, es necesario abrirse, no sólo a la escucha de la Palabra revelada, sino también a *testigos apasionados por la verdad*. Aquí es donde la presencia providencial de Mons. Ferrara juega un papel significativo en mi propia historia –que tan sólo puede ser símbolo de muchas otras– pues, la claridad de concepto que ajusta la palabra a la idea, y el anhelo de que el discurso *sobre* el Dios revelado sea también respuesta *a* Dios me cautivó desde aquel 1983 cuando cursé con él el Tratado De Deo. La Teología de Ferrara en cuando *Sermo Dei* es aire puro frente a cualquier reducción racionalista justamente por estar enmarcada y penetrada por la Palabra *de* Dios, y por la palabra *a* Dios, por la Revelación, y por el Espíritu contemplativo.

Además, hay otra nota en su quehacer teológico que me impresionó desde el comienzo: su humildad intelectual. Conciente de que toda comunicación humana es incompleta sobre todo cuando se refiere al Absoluto, si bien utiliza la *analogía*, al llegar «al límite de la frontera del pensar, se encuentra con la paradoja»,¹ haciendo evidente su conciencia de que él no dice el Misterio, sino que el Misterio se dice por él.

1. El 22 de abril de 2005, Lucio Gera, al comentar *El misterio de Dios* en la Feria del Libro destacó el candor y la osadía de Ferrara al animarse a hablar de Dios por amor a la verdad de la fe (C. GALLI, “Prefacio”, en *Dios es espíritu, luz y amor*, p. 3).

También Carlos Galli ha querido comenzar su exposición –en el aporte que realizara en el libro *Dios es espíritu, luz y amor en homenaje a Ricardo Ferrara*– transitando desde el *testimonio acerca del teólogo al ensayo sobre su pensar teocéntrico*. Pero entonces, con esta última indicación, pasamos a presentar la «obra homenaje».

La misma se divide en tres partes: la primera lleva por título general *En diálogo con Ricardo Ferrara*; la segunda *Perspectivas Teológicas*, y la tercera *Otros aportes teologales y teológicos*. En esta ocasión nos limitaremos a presentar la primera parte, la cual, si bien contiene sólo tres trabajos, ocupa una buena cantidad de páginas (23% del libro).

I. Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara

El primer trabajo, en cuanto introducción dialogal al pensamiento teológico y filosófico de Ferrara, corresponde al Pbro. Dr. Carlos Galli. Si conocíamos a Galli en cuanto expositor analítico y minucioso, aquí lo veremos en su capacidad de síntesis puesta en acto. Su trabajo posee un valor singular, no sólo porque analiza toda la obra de Ferrara, sino porque dicha obra, al poseer una enorme profundidad especulativa reclama una permanente atención.

El aporte de Galli se divide en tres secciones «elaboradas como círculos concéntricos». En cada una de estas secciones sigue un orden sincrónico y temático cuyo punto de partida es el pensamiento maduro de Ferrara expresado en los últimos escritos. En general, al comenzar el estudio de cada tema, presenta una síntesis que se prolonga en un minucioso análisis de las cuestiones y vuelve a concluir en nueva síntesis ahora enriquecida por el proceso discursivo.

I. 1. Primera Sección:

La primera sección presenta a Ferrara como un servidor de la Palabra de Dios, discípulo de Santo Tomás (¡no de Hegel!), rico y sapiencial, que cultiva la teología en diálogo con la filosofía en el horizonte de la sa-

biduría mediadora entre la fe y la razón. Dado que la teología no es simplemente «fe», sino que ella es «conocimiento de la fe», reflexión a partir de la fe, y que en rigor, no hay teología sin filosofía, Galli nos muestra que Ferrara integra en el saber teológico, más específicamente en el momento reflexivo en cuanto *intellectus fidei*, tanto aportes al método, como gérmenes de verdad captados por la filosofía (cualquier filósofo).

Un punto central de la teología fundamental de Ferrara es la articulación entre la inteligencia y la fe, mediante la dialógica de la sabiduría. Valiéndose de los aportes efectuados por Hegel con su doctrina de los tres momentos de todo concepto de verdad con la que introduce su Enciclopedia, Ferrara indica que, sólo el diálogo sapiencial permite comprender que la verdad no se encuentra en los aspectos aislados y opuestos en el momento dialéctico, sino en su mutua implicación. De modo que la fe, en cuanto adhesión al Dios universal –no particular-sectario– ha de salir al encuentro de la sabiduría filosófica a fin de dialogar con todas las culturas y filosofías. Y, por su parte la inteligencia en la búsqueda de la fe, al formularle a ésta interrogantes ampliará sus horizontes.

Pero este no es el único «lugar de encuentro, otro de los «ámbitos» de conexión entre la fe y la inteligencia –fiel a la *Fides et Ratio*– es aquel que se produce *en la verdad única* en cuanto correspondencia analógica entre las verdades de fe y de razón (contra el la versión dualista del fideísmo y la versión mono-psiquista del racionalismo), y aquel que se da a la luz del concepto de *revelable* en cuanto que supone no sólo lo revelado de hecho, sino toda verdad con derecho a ser revelada por su conexión con la salvación del hombre, aún las verdades filosóficas o racionales, tanto especulativas como prácticas.

Ahora bien, supuesto que «la teología cristiana, para clarificar su discurso sobre Dios y sobre la realidad creada en relación con Dios, depende de su diálogo con la filosofía»,² es bueno preguntarse con Ferrara, ¿cuál es la filosofía que cabe en la teología? Aquí se impone un discernimiento en el cual el rechazo de algunas filosofías incompatibles con la fe no impida la «apertura a toda filosofía [... tanto la autónoma, como incluso la separada del cristianismo] que aporte (algunos) valores reales y universales, integrables en la síntesis cristiana» y, por otro lado, dé «preferencia por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales concuerden

2. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988); ed. Italiana: *Metafisica e idea di Dio*, Casale Monferrato, 1991, p. 5.

con los datos de la revelación». Aquí se hallan los otros dos estados de la filosofía: la filosofía cristiana y la filosofía integrada en la teología y transformada en ella.

I. 2. Segunda Sección

En la segunda sección –la más amplia–, Galli analiza los aportes de Ferrara a la teología fundamental en relación para con la filosofía de la religión cristiana, mediante su diálogo teológico con Hegel y Ricoeur.

Desde el comienzo Carlos nos indica cuál será la perspectiva de análisis en esta sección. Dado que la filosofía ayuda a la teología fundamental a desarrollar tres de sus dimensiones: dogmática, apologética y epistemológica, primero se ubicará en la *dimensión epistemológica* para resumir la noción que Ferrara tiene sobre la teología y luego se situará en las otras dos.

Pues bien, ya en el nivel epistemológico de la teología fundamental, considera cuál es la concepción del discurso y del método teológico que Ferrara posee. Para Ferrara la teología es *sermo de Deo* –Dios es su sujeto– que cultiva un saber racional, teórico, fundamentado, reflexivo, discursivo, crítico y metódico. Ella es a la vez científica (especulativa) y mística (contemplativa) por ser comunión con la *scientia Dei*.

Galli nos indica que Ferrara tiene una tendencia natural, y una decisión voluntaria de realizar su labor teológica, al especular sobre diversos temas, centrándose en la Trinidad. Por ello la consideración de todos los temas siempre es teológica, *sub ratione deitatis*, o sea, *sub ratione trinitatis*.

Una vez cargado de contenido el concepto *teología*, Galli nos indica que en los últimos años, Ferrara ha pensado el método teológico infiriendo que su núcleo puede reducirse a los dos momentos del creer y el entender anselmianos, o del asentir y el pensar agustinianos.

En su proceder metodológico, si en el momento histórico narrativo y profético asociado al creer (asentir), Ferrara muestra el origen de los problemas intentando comprender las rupturas; en el momento especulativo –argumental– sistemático se interesa menos por la ruptura concentrándose en el orden y las correspondencias.

Es interesante los acentos que Galli señala al comparar los modos de operar de Mons. Gera y Briancesco con los de Mons. Ferrara. Si el primero de la serie atiende a la doble vertiente: la fe como actitud que lleva a una interpretación teológica, escatológica y salvífica de la realidad, y la fe como contenido a partir del resumen articulado del Credo que conecta

los misterios entre sí; y Briancesco ha dado prioridad a la *fides qua*, Ferrara, sin tematizarlo, reconociendo la verdad de ambos aspectos y destacando la primacía del *credere in Deum*, ha puesto su empeño en entender y exponer el contenido de la *fides quae*.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar epistemológico de la filosofía de la religión? Para responder a esta cuestión Galli nos conduce al pensamiento maduro de Ferrara que se halla en el magnífico estudio *Religión y filosofía*, realizado en el 2002. Allí, Ferrara emplea dos enfoques: el diacrónico despliega en el tiempo figuras relevantes para apreciar su génesis esencial sin detenerse en variantes accidentales; el sincrónico anuda esas etapas con un hilo conductor que juega con la *diferencia* fenomenológica y la *correspondencia* analógica, por medio de las cuales evita la antítesis, la identidad, o la absorción del «Dios divino» y el «Dios de la filosofía».

Al tratar sintéticamente este recorrido histórico, Galli indica que Ferrara dedicó dos décadas al estudio de la filosofía hegeliana de la religión. Y, así como Tomás hizo con Aristóteles, griego y pagano, convirtiendo el agua en vino, Ferrara intenta rescatar, purificar y mejorar el vino de Hegel, luterano e idealista.

En el 2002 Ferrara expone su visión sobre la relación entre religión y filosofía en Hegel. Su posición es que Hegel discute la relación de filosofía y religión con la tesis de que «el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, si se prescinde del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión».³ Es decir, la identidad de contenido se da sólo en los dos extremos del Sistema: en la Idea absoluta de la Lógica y en el Espíritu absoluto del arte clásico, la religión revelada y la filosofía hegeliana. Bajo este aspecto presenta sólo una identidad parcial, en cuanto a los contenidos. Esa identidad no implica el contenido de la filosofía entera pero afecta al contenido de la religión entera.

Frente a la Ilustración, el fin de esta filosofía o teología hegeliana es mostrar «la razón “en” la religión cristiana... la razón “de” la religión... reconciliar la razón con la religión en sus variadas configuraciones».⁴

3. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Nicolini – O. Pöggeler (Hg.), Hamburg, Meiner, 1969, § 573 N [edición castellana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997]. Citada de ahora en más como: Enc seguida del número del párrafo y dentro del texto.

4. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición y traducción de R. Ferrara, III. *La religión consumada*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 167. Desde ahora se cita Rel III seguida de página en el interior el texto.

Pero, llegados a este punto la filosofía de la religión desemboca en el siguiente dilema: si en las filosofías de la subjetividad la religión se convierte en una «fe difusa» sin el contenido teológico, en la filosofía hegeliana se reduce a «contenido filosófico» sin la forma originaria de la fe y la revelación.

En el diálogo teológico-especulativo con Hegel, Galli señala que el paso del comprender al discernir se funda en una tarea que Ferrara le asigna al pensar teológico ante estas afirmaciones de Hegel: «la filosofía (de la religión) conserva demasiado de las doctrinas de la Iglesia, más que la teología vigente en nuestro tiempo»;⁵ «la filosofía tiene infinitamente más contenido que la superficial teología moderna... la restauración de la auténtica doctrina de la Iglesia debe partir de la filosofía» (Rel I 69 N, 1831).

Cuando Hegel quiere restaurar la doctrina de la Iglesia convierte su filosofía en teología o magisterio. Pero ha de quedar claro y así lo afirma Ferrara, que si esa filosofía pretende determinar el sentido auténtico de la doctrina cristiana, «ella no puede negar al teólogo el derecho de cuestionarle su pretendido cristianismo, aun cuando el juicio crítico acerca de la filosofía hegeliana deba incluir el examen de sus peculiares principios».

¿Cómo ejerce Ferrara el diálogo teológico con Hegel? Galli, consciente que la respuesta a esa pregunta demanda una exhaustiva investigación de los textos en los que realiza una apropiación selectiva y crítica del pensamiento de Hegel se excusa señalando sólo algunos aspectos de ese diálogo.

1) Ferrara declara que aprende de Hegel una forma de pensar especulativa, un instrumento analítico más que un saber sintético: el pensamiento dialéctico-especulativo como unión de los contrarios.

2) Al pasar de la forma de pensar al contenido pensado, hay que decir que Ferrara ha reiterado que Hegel pensó casi todas las cuestiones dignas de ser pensadas. De este modo, los distintos elementos de su sistema, desprovistos de su carácter idealista y totalizante, y rescatados en su parte de verdad, son aprovechados por Ferrara para pensar varios temas. En el plano del contenido filosófico, aprovecha distintos elementos del sistema mientras que en el plano del contenido estrictamente teológico, Galli nos informa que sigue siendo imprescindible leer su Introducción al ter-

5. G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición y traducción de Ricardo Ferrara, 1. *Introducción y concepto de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 69, [1827]. Desde ahora se cita Rel I con página dentro del texto.

cer tomo de las Lecciones (Rel III XV-XL), escrita en 1985, pero veinte años después en la cual recorre, sintetiza y discierne temas que van de la doctrina sobre Dios uno y trino, la creación del mundo, la caída del espíritu finito, la cristología de la encarnación y la reconciliación, a la teología del Espíritu y la Comunidad. Posteriormente, una expresión aún más elaborada se halla en cursos inéditos dictados en esta Facultad en 1990 y 1999. Por lo que hace a la teología trinitaria basta ver las páginas que Ferrara dedica a Hegel en su reciente obra sobre Dios,⁶ donde se perciben y así lo señala Galli cuatro temas: 1) la reacción de Hegel contra el olvido de la Trinidad en el neopietismo de Schleiermacher (Rel I 40, 1824) y de Tholuck; 2) el discernimiento analítico para discernir si la concepción trinitaria de Hegel concuerda con la ortodoxia cristiana; 3) la pregunta ¿hay en Hegel una prueba filosófica, lo que lo volvería un filósofo de la Trinidad?, y finalmente una observación al núcleo de la comprensión deficiente de la Trinidad en el racionalismo idealista. Con Chapelle y otros teólogos atribuye la clave del déficit a la noción hegeliana de un Dios que se despliega a partir de un principio de carencia o penuria originaria, lo que es contrario a la plenitud y generosidad fontal del Padre en la visión cristiana de Dios.

Galli concluye este recorrido afirmando que «en el diálogo con Hegel se verifica que Ferrara piensa a Dios, y que lo piensa en un diálogo sapiencial. Él es un pensador de pensadores y produce un pensamiento de pensamientos».

Una vez recogida esta síntesis, Galli señala que si Hegel fue el primero en desarrollar el binomio religión y filosofía, Scheler propuso, en *De lo eterno en el hombre*, como alternativa a los tipos de identidad parcial (tomismo), o total (racionalismo y tradicionalismo), y de dualidad de fe y saber (agnosticismo trascendental y positivista), su sistema de conformidad en el que establece el carácter *originario* y *autónomo* de la metafísica y la religión. Ferrara, quien además de estudiar este «modelo» profundizado en otros exponentes de la fenomenología de la religión, indica que si bien Scheler supera el subjetivismo, éste apunta a una forma de ontologismo. Además, sus dos figuras principales, *la revelación* y *la metafísica*, suscitan interrogantes. ¿Sobre qué evidencias o analogías debe apoyarse la filosofía para pensar una revelación, por más natural que se la

6. R. FERRARA, *El Misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 442-447, 565-566. Desde ahora se lo cita con la sigla (MD).

califique? ¿Qué metafísica debe adoptar la filosofía para una fundamentación última del objeto y del acto religioso? Las respuestas a esos interrogantes no tienen consenso, pero ellos piden trascender los límites de la fenomenología.

Esta es la base que le permite a Galli abordar la figura de P. Ricoeur siguiendo el mismo esquema que utilizó al analizar a Hegel en relación con Ferrara: primero se dedica a la exposición filosófica y luego al diálogo teológico.

La apropiación selectiva y crítica de Ricoeur por parte de Ferrara lleva cuatro décadas. Empieza con el artículo «La paternidad: del fantasma al símbolo» en la reflexión de Ferrara sobre la paternidad divina.

La hermenéutica de Ricoeur sigue dos grandes etapas pasando del símbolo al texto. Este proceso le lleva a recuperar dos analogados no teológicos, el de la *fe hermenéutica* entendida como apuesta por el sentido que se erige por sobre la neutralidad fenomenológica ante la interiorización de los símbolos del mal y el consiguiente conflicto de hermenéuticas; y el de la *revelación*, acontecimiento que ocurre cuando en el discurso poético y religioso la función metafórica del lenguaje suspende la función descriptiva del simple «es», mostrando «*como qué*» son las cosas, y de este modo remite a una verdad que es manifestación, como lo es la revelación para el creyente. Esto posibilita la autofundamentación de la religión en una revelación –independiente de la teología metafísica– que despoja a la conciencia de su autonomía.

Si al símbolo y al texto se suma el testimonio y el iter de la conciencia depende de la interpelación del otro, la pretensión idealista de constituirse a sí mismo es humillada en el triple desmentido hermenéutico.

Por estas experiencias, tanto de dependencia como de alteridad, el filosofar de Ricoeur desemboca en la ontología y, por la vivencia de la acción, se abre a la metafísica del acto. Sin embargo, evita desarrollar una «teología racional», y prefiere mantener la cuestión de Dios en un «suspense agnóstico» –debido a su arraigo kantiano– en el que omite «la nominación efectiva de Dios» debido al cuestionamiento de toda analogía entre *las experiencias metafísicas* y *el lenguaje religioso*. Para entender no sólo aquella abstención de la teología filosófica sino también su reserva frente al levinasiano reconocimiento de Dios en el otro, debe tenerse en cuenta su propuesta de una «filosofía sin absoluto, sin Dios filosófico», hecha desde una teología de la cruz de raíz protestante.

Cabe decir, con Ferrara, que es difícil que una mera antropología, sin metafísica, pueda eliminar tanto la crítica de la teoría inmanentista de la conciencia de un Feuerbach, como la que proviene de una fenomenología idealista. Es preciso formular una metafísica que pueda determinar 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. Esa tarea puede integrarse en la filosofía de la religión o bien conectarse con ella. Pero no puede ser reemplazada por la fenomenología hermenéutica aunque ésta sea intermediaria entre la religión y la metafísica.

Hecho este recorrido, Galli nos ayuda a recoger los frutos del diálogo teológico-hermenéutico de Ferrara con Ricoeur que alcanza un gran nivel en su ensayo de 1997 «De la Hermenéutica filosófica a la Teología. Propuesta de un vocabulario y ensayo de transición dialéctica».⁷

Ferrara propone un ensayo de transición dialéctica que se expresa de este modo: hay un *momento teológico en la filosofía hermenéutica*, tanto en su punto de partida: el lenguaje de la tradición; como en su momento resolutivo: una fe entendida como apuesta por el sentido y una verdad comprendida como revelación o manifestación, sin que el parecido analógico llegue a lo teológico y cristiano (porque lo revelador se reduce al texto y a su mundo, dejando entre paréntesis la acción divina); y un *momento hermenéutico en la teología sistemática cristiana* (1997a, 243).

Al exponer la mutua implicación de estos opuestos marca semejanzas y diferencias, y también muestra que la teología cristiana configura, ante la hermenéutica, una realidad «singular» y «exclusiva» porque reconoce que se accede a la verdad en la historia, si bien señala que hay verdades que se adquieren de modo definitivo y, además, porque trasciende a la teoría hermenéutica, tanto por su carácter teológico, como porque la verdad salvífica ha sido revelada de modo definitivo en Cristo.

Ferrara abre el círculo hermenéutico entre teoría filosófica y método teológico e impulsa otro diálogo sapiencial: el de la hermenéutica y la fenomenología con la cristología fundamental. El diálogo con Ricoeur atestigua que Ferrara piensa al Dios de Jesucristo.

7. R. FERRARA, "De la Hermenéutica filosófica a la Teología. Propuesta de un vocabulario y ensayo de transición dialéctica", en R. FERRARA – C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 239-253, 250 (1997a). Desde ahora se lo cita 1997a.

Esta segunda sección se cierra con la consideración de las posibilidades y los límites de la razón filosófica ante Cristo. Galli nos dice que esta cuestión es planteada por Ferrara en varios contextos. Su contenido es tan vasto que sólo indicará tres perspectivas concéntricas en las que «el último Ferrara» imposta este enorme desafío, y plantea una convergencia analógica entre cristología filosófica y cristología fundamental.

La primera perspectiva es la que se refiere a la Sabiduría de Dios en la creación y en la cruz⁸ indicando que si bien la teología de la creación y la sabiduría de la cruz (Rm 1, 19-21; 1 Co 1, 18-2, 16) son diferentes por su temática (creación y cruz) y su contexto (sapiencial y profético-apocalíptico), esto no justifica una antítesis entre creación y cruz, como sostuvo Heidegger desde las tesis del joven Lutero en su Disputa de Heidelberg (1518), presentando al Dios oculto en la debilidad y la locura de la cruz en oposición al Dios manifiesto en las obras que revelan su invisible majestad.

La segunda perspectiva presenta la revelación del amor crucificado de Cristo como desafío a la razón filosófica.

A diferencia del método teológico, la filosofía no parte de la revelación ni de Cristo, porque éste no es el *primum cognitum* de la filosofía, como tampoco lo es Dios mismo. Análogamente, el hecho de que Cristo sea esa «Verdad cuya autoridad... dirige... a la filosofía» (FR 92) es algo «evidente» desde la fe cristiana, pero no para la filosofía. Sin embargo, tarde o temprano, la figura de Cristo crucificado y resucitado se presentará en el horizonte de la filosofía. «¿Dónde podría el hombre encontrar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el suplicio y la muerte del inocente sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?» (FR 12)

Finalmente, Ferrara avanza al plantear el posible vínculo entre una filosofía fenomenológica de Cristo y la cristología fundamental, a partir de Cristo como «revelador del sentido». Pero, además, si en la figura de Cristo «todo puede ser considerado y analizado desde el punto de vista de la fenomenología religiosa», entonces aquí también cabe la convergencia entre la filosofía de la religión y la teología fundamental.

I. 3. Tercera Sección

En la tercera y última sección, Galli presenta el discurso de Ferrara sobre Dios, Primero y Último, en la convergencia entre teología dogmá-

tica y filosofía teológica; destaca la correspondencia analógica del Dios cristiano en el nivel teológico con el Principio metafísico en el plano filosófico y con lo Último salvífico en el ámbito religioso, y profundiza lo central de su comprensión del misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

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. Dios es diversamente Otro, pero no totalmente Otro. Por eso, 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 que procede de lo revelado y lo revelable, y asume el agua de la filosofía teológica para transformarla en el vino de la teología dogmática. La idea de Dios como sujeto amante es 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.

Entre adjudicar a la razón filosófica determinar todo el contenido de la religión, al estilo hegeliano, o ningún contenido, al modo kantiano, Ferrara afirma una vía media que admite muchas variantes, pero que empiezan a bifurcarse con la determinación filosófica de Dios como persona inteligente y libre cuando no se acepta esa personalidad y providencia que son características del «Dios de los creyentes» en la mayoría de las religiones.

Galli señala otro paso que realiza Ferrara y es clave en la forma de pensar a Dios en la filosofía teológica.

La conclusión de las pruebas de la existencia de Dios es de tipo metafísico. Pero esa conclusión comprende dos proposiciones de diverso valor. Por un lado, aquella que conserva carácter metafísico y dice «luego existe algo que es Principio eminente y diferente de todo»; por el otro, aquella que no es premisa ni conclusión del silogismo metafísico, sino que posee sólo carácter lingüístico y fenomenológico, porque resulta de una fenomenología del lenguaje religioso y llega a la correspondencia «y a este principio todos (o algunos) lo llaman Dios». La equivalencia entre las dos proposiciones concierne tanto a la teología filosófica como a la teología dogmática.

Con audacia racional, nos dice Galli, Ferrara piensa filosóficamente al Dios personal y providente, y con la parresía de su fe piensa su convergencia con el Dios uno en esencia y trino en personas.

8. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* 16-23. Desde ahora se lo cita con la sigla FR.

En el discurso teologal circular entre teocentrismo trinitario y cristocentrismo Galli nos muestra que la paradoja ontológica de la trascendencia (simple) e inmanencia (omnipotente) de Dios se traduce en las paradojas fenomenológicas (tremendum-fascinans) y afectivas (distancia-atracción) del objeto y del acto religiosos (oratio-adoratio).

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). Esta forma mentis que une bipolaridades empleando binomios analógicos y paradójicos pertenece también al pensar «católico», orgánico e integrador de L. Gera.

Esta comprensión propia de la forma paradójica del misterio incluye la resolución de las correspondencias y paradojas teologales y trinitarias en las armonías y paradojas cristológicas (MD 36, 173). Ferrara plantea los misterios de Dios y 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). Esta relación circular sin caer en la confusión de la cristología con el tratado de Dios, evita la separación entre cristología y tratado de Dios a la que se llega por pensar que el concepto del Dios uno ya está elaborado por la teología filosófica y que la teología cristiana sólo piensa al Dios trino.

Finalmente, en *El Misterio de Dios* tiene no está ausente la paradoja cuando pasa de un aspecto absoluto (Dios en la identidad de su ser), a otro relativo (Dios en la distinción de las tres Personas) en el mismo Dios uno y trino sin que este misterio, que conjuga paradójicamente ambos aspectos, contenga dos realidades distintas. 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).

Este primer vaivén de la unidad a la trinidad y de la trinidad a la unidad establece la comunicación entre ambas partes. Pero 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 y en la creación.

Galli concluye su trabajo diciendo que es pertinente simbolizar el pensar sapiencial y paradójico de Ferrara acerca de Dios con la sentencia que pertenece al *Elogium sepulcrale sancti Ignatii* compuesto por un jesuita flamenco anónimo en honor de Ignacio de Loyola: «*es divino no estar encerrado en lo máximo y estar, sin embargo, contenido en lo mínimo*». E indica que la ratio teológica de Ferrara acerca del Único Dios cul-

mina en la adoratio doxológica a la Trinidad. Hay un paralelismo entre los epílogos de su libro. La gloria que el Dios trino, en su vida felicísima de comunión, se da a sí mismo, incluye la alabanza de sus creaturas, a las que posibilita glorificar su amor.

II. La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de dios

El segundo trabajo realizado para esta publicación en homenaje a Ricardo Ferrara pertenece a Víctor Fernández. El título que lleva es de por sí sugerente: *La frágil libertad humana testimonia la libertad omnipotente y amorosa de dios*. Víctor nos dice que si el mejor modo de entender la libertad humana es mirarla desde Dios, esto es lo que aparece constantemente en la obra de Ricardo Ferrara. Pues bien, para exponer su trabajo, a diferencia de Söding y sobre todo de Galli, quienes, junto con sus aportes se han ceñido a los textos de Ferrara, Fernández elige otro estilo. Desea escribir sobre la libertad humana a partir de sus estudios sobre la gracia, y desde allí dialogar con algunas consideraciones de Ferrara hechas en el contexto de sus estudios sobre Dios.

De entrada Víctor nos invita a ponernos ante esta conexión de la libertad humana con la cuestión del mal, que, según Ferrara, «pone en juego toda la teología y toda la doctrina cristiana» (MD 270), puesto que «no hay un rasgo del mensaje cristiano que no sea en parte una respuesta a la cuestión del mal» (CCE 309). Dios que quiere respetar nuestra débil y enferma libertad, no busca moverla sin nuestra capacidad de decisión, ni nos ha creado santos en la gloria celestial, ni con la imposibilidad de usar mal de ella, sino que lo que ha querido es que un ser capaz de pecar, elija el bien.

También el dolor de los inocentes es una interpelación a nuestra libertad, un llamado para que optemos libremente por dejar el egoísmo cómodo y aceptemos los desafíos del amor. Sin embargo, hay que decir también que este mundo contingente y sometido al cambio, nunca alcanzará la armonía plena sino cuando sea transformado al fin de los tiempos, y no simplemente como resultado de un proceso histórico, técnico o científico.

Fernández nos dice que no podemos negar que el pecado agrava la situación de fragilidad propia de nuestra libertad, ha hecho que los límites normales de la vida en la tierra se hicieran dolorosos, pero no porque

haya una relación directa entre cada pecado y un dolor que viene como castigo. Dios podría evitar el pecado –y con ello todas sus consecuencias dañinas– interviniendo con su omnipotencia liberadora en nuestra libertad. Pero no lo hace. Para hacer posible nuestro camino histórico en la libertad, como bien lo explica Ferrara, Dios «se ha querido impotente» ante la libertad humana. Dios permite el pecado, no porque lo quiera, sino porque «quiere limitar su omnipotencia [...] Sin dejar de ser omnipotente Dios se quiere impotente». Quiriendo este ser humano concreto que ha creado, Dios ha puesto entre él y su creatura «el intervalo de la discreción». Dios ha querido necesitar de la docilidad de la persona.

Obviamente que el supremo paradigma de nuestra libertad es Dios mismo y los paradigmas históricos de Jesús y María. Ellos vivieron en la historia una libertad completamente sana, aunque situada como la nuestra.

Sólo bajo la luz de estos paradigmas históricos podemos entender la adecuada relación entre Dios y nuestra libertad. Sólo Dios es capaz de penetrar tan hondo en el ser humano sin anular al hombre, sin violentar su identidad y su libertad. Víctor señala una expresión de Ferrara al respecto que dice: «el querer de Dios no está “frente” al nuestro, como aquello que lo limita, sino “dentro” de nuestro querer como lo que funda su misma libertad [...] Frente a la objeción del existencialismo ateo, cabe responder que nuestro querer queda incluido en el querer de Dios como facultad de un sujeto capaz de responder personalmente a su interpelación, no como mero objeto de una voluntad dominadora» (MD 317). Por tanto, la mejor y primera cooperación de la libertad con esa acción interna de Dios es la receptividad. La cual a su vez es imposible sin algún impulso relevante de Dios mismo.

Luego de estas consideraciones Víctor reflexiona acerca de lo que es llamado el «gran don de la perseverancia final». En ese momento final Dios podría –en algunos casos o en todos– actuar más allá de lo ordinario, de un modo diferente a como actúa normalmente a lo largo de la vida de un ser humano. El Dios que ama con amor eterno, al menos en el momento de la muerte puede vencer todas las barreras que le interpone el elegido. Una intervención infalible de Dios en el momento de la muerte no implica una disminución o un atropello de la libertad humana, ya que la posibilidad de rechazar a Dios no es parte de la esencia de la libertad, sino un defecto del llamado «libre albedrío».

Una vez dado este paso Víctor Fernández se pregunta ¿para qué poder pecar? Dios limita su omnipotencia permitiendo el pecado, pero no

propiamente para respetar la libertad del hombre. En efecto, esa libertad también quedaría a salvo, entre otras cosas, si Dios preservara al hombre del pecado (como sucedió en Jesús y en María, soberanamente libres). Dios nos ha colocado en la historia con la posibilidad de pecar para manifestar mejor, sobre el trasfondo del pecado, su gratuita y sobreabundante misericordia en la gracia que nos concede en Cristo. Si la posibilidad de pecar no tiene hermosura, si la tiene aquello que Dios ha querido al permitir que la humanidad pecara: que ese ser humano que puede caer en el horror del pecado, decida abrirse a la acción de la gracia. De todos modos, no deja de ser conmovedor este misterio de Dios, queriéndose impotente ante nuestra libertad débil.

Ahora bien, si Dios puede provocar una apertura completamente libre en el último instante (en el cierre de esa historia), para que no se frustrase su proyecto de amor y de felicidad sobre su creatura amada, entonces, qué valor real tiene la historia personal que el sujeto ha realizado desde la fragilidad de su libre albedrío a lo largo de su vida. Si la muerte es un proceso a lo largo de la vida, y en este sentido, cada uno tiene su «hora» en cuanto término de la incorporación a Cristo, entonces el instante final de ese proceso puede tener un valor secundario desde el punto de vista de la construcción de la propia personalidad ante Dios y los demás. En efecto, quizás un sujeto alcance en un momento peculiar de amor y generosidad, la plenitud de su vida terrena y luego caiga en un período de cierta inconsciencia hasta morir. En este caso, la culminación de la propia vida no será el instante de la muerte, sino aquel momento precioso en que pudo dar lo mejor de sí. Allí se decidió su eternidad. Por otra parte, aún cuando Dios actúe de un modo peculiar en el último instante de aquel que lo ha rechazado durante toda la vida, seguramente ha habido modos misteriosos de preparación histórica donde la gracia se ha ido abriendo un camino aun entre la miseria.

Finalmente Víctor se pregunta, ¿de qué Dios nos habla la libertad humana? Dios ha querido que su felicidad no quede «encerrada en la miseria de su autocontemplación o autogoce, al estilo del Dios de Epicuro, sino que incluya la alteridad implicada en el goce de las creaturas y en el cuidado y gobierno de todas las cosas» (MD 343).

Pero además, si en la libertad del Jesús terreno se nos manifiesta la libertad de Dios, puesto que los movimientos de la naturaleza humana de Jesucristo están en completa armonía con su divinidad, entonces el llanto de Jesús por el rechazo de los suyos (Lc 19, 41-42) nos está manifestando

la misma perfección del amor divino que podemos reconocer cuando Dios grita y baila de gozo por la salvación de su pueblo (So 3, 17).

La libertad divina se nos esclarece contemplando a Jesucristo (cf. GS 22), porque si Dios se ha querido impotente ante la libertad humana, esto se manifiesta plenamente en los límites del Hijo encarnado, a merced de la libertad de los hombres. En el Hijo encarnado y crucificado se nos manifiesta la grandeza de la libertad divina, en cuanto es una libertad que por amor decide implicarse con la creatura, autolimitándose para hacer espacio a su libertad finita y entregándose hasta el fin, por puro amor, para rescatarla.

Por todo esto, la libertad humana frágil y restaurada por la gracia de Cristo, manifiesta el modo de actuar de Dios. Ya no decimos que este mundo dramático en que vivimos los humanos está en contradicción con el verdadero Dios, sino más bien que lo manifiesta y lo testimonia.

III. El amor del Padre. Dios Padre en los escritos teológicos de Mons. Ricardo Ferrara

El tercer trabajo de la primera parte pertenece a Gerardo Söding y se titula El amor del Padre. Dios Padre en los escritos teológicos de Mons. Ricardo Ferrara.

Luego de presentar la figura de Ferrara como uno de los teólogos de más alto nivel científico, quien se ha referido al tema acerca de la paternidad de Dios en numerosas ocasiones, y al mismo tiempo como un hombre con ricos matices de sensibilidad y expresividad, capaz de «traducir» a un público más amplio y no especializado sus aportes teológicos, Söding indica un límite que él mismo se impondrá en esta exposición. En efecto, dado que sería muy extensa una recensión cronológica de todas las publicaciones en las cuales Ferrara se refiere al amor del Padre, prefiere destacar algunos aspectos que ilustren a la vez la originalidad y la profundización progresiva de su pensamiento concentrándose en los fundamentos bíblicos; sin ignorar, en la reflexión, los aspectos sistemáticos unidos a ellos.

Söding encuentra en la expresión «Del Padre al Padre» un símbolo del camino que hubiere efectuado Ferrara en su reflexión sobre el amor de Dios.

De las tres partes reflexivas en las que se divide su trabajo, las dos primeras se refieren al amor del Padre en su consideración intratrinitaria y hacia las criaturas, y la tercera destaca algunas características del pensamiento teológico de Mons. Ferrara que, como creyente, hijo y maestro, «busca y sabe entender» el amor del Padre.

Söding comienza indicando que hablar del amor de Dios Padre supone aclarar ¿a qué nos referimos con «Padre», «Dios» y «amor»? Pues bien, en el Nuevo Testamento, «el Padre» es su nombre por antonomasia, pero no es el único. San Pablo usa con más frecuencia «el Dios». Y en perspectiva dogmática, a la primera Persona de la Trinidad se la designa con propiedad como «el Dios», el Principio y el Ingénito e incluso, por apropiación, la misma palabra «Dios».

En cuanto a la paternidad y al amor, se impone distinguir si son predicados del Hijo, o de las criaturas.

Pero además hay que reconocer que cronológicamente en el Antiguo Testamento, el punto de partida es «Dios»,⁹ mientras que la paternidad es un rasgo inesencial: Yahvé no es el padre, sino el «Dios de los padres». Y, a pesar de que se lo descubra como el Dios fiel y misericordioso (Ex 34, 6-7), sin embargo los textos bíblicos, muestran una gran reserva para aplicar a Dios el complejo metafórico del amor parental y esponsal (padre-madre-esposo) debido a las connotaciones «naturales» que tenían estas imágenes en las religiones politeístas del entorno. Pues bien, la teología de la elección, en el marco de la alianza, unida a la audacia de algunos profetas, permitió que estas tradiciones revelaran nuevas profundidades del amor divino, el cual seduce como un esposo (Os 2, 16) y es tierno como una madre con su hijo (Os 11, 4.8). Ahora, si por vía de negación Dios es Espíritu y por tanto no posee ninguna propiedad corporal, ni femenina, ni masculina; por vía de eminencia hay que afirmar que «las perfecciones del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios» (CCE 370), en quien todas las cualidades parentales se reunifican.

En la tradición sapiencial, con el exilio, Yahveh deja de ser hipoteca de un pueblo y comienza a revestir una dimensión universal. Además, se verifica un desplazamiento del problema de la fidelidad y justicia de Dios

9. Desde las distintas percepciones y tradiciones de la humanidad, por los caminos de las religiones, en la fe de los patriarcas y en las tradiciones históricas de Israel.

del plano colectivo del pueblo, al ámbito del individuo justo. Y luego, en el judaísmo tardío, si bien en ocasiones Dios es invocado como «Padre», éste siempre se acompaña de otros títulos que destaquen la trascendencia divina y nunca se utiliza a título personal (“Padre mío”), ni menos Abbá.

El paso del Antiguo al Nuevo Testamento encuentra en Jesús la novedad definitiva. La paternidad de Dios alcanza en su predicación límites insospechados. En realidad de lo que se trata es de un transitar de la paternidad de Dios a la divinidad del Padre (y del Hijo). Quien se está revelando es una persona divina que existe en virtud de su paternidad, que es totalmente y siempre Padre, por referencia al Hijo que engendra desde toda la eternidad. Tanto en la designación como en la invocación, Jesús descubre la raíz profunda y distintiva de su «teocentrismo»: él no se comporta como un simple hombre frente a Dios; sino como el Hijo de Dios Padre, siempre vinculado a él.

La profunda unidad entre Jesús y el Padre, tanto en el decir como en el obrar, revela la unidad en el ser (cf. Jn 10, 29-30) y la inmanencia mutua de ambos (cf. Jn 10, 37-38). Así, lo ontológico se torna fundamento de lo narrativo.

Ahora bien, con el fundamento de Jesucristo, debe mostrarse la novedad cristiana sobre la paternidad de Dios respecto de los hombres, más aún, de toda la creación. El llamado a la filiación es universal, brota de la pura iniciativa del amor divino, Söding nos hace notar cómo, a partir de la meditación amorosa de Mons. Ferrera acerca de la parábola de Lc 15, 11-32, se pone de manifiesto que Jesús es el «otro hermano» necesario para que los hombres se reconozcan verdaderos hermanos.

Por tanto, el Dios en quien creemos no es un realidad «difusa». No admite ser reducido a una «realidad última» a la que se refieren todas las religiones sin la posibilidad de disponer, ninguna de ellas de una conceptualización verdadera de esta misma realidad trascendente. En lugar de diluir a Dios en una universalidad «vaga» que reduce a mera particularidad cualquier modo concreto y tradicional de designarlo, debemos asumir la paradoja del particular-universal, o universale concretum, o del universal centrado. En suma, la universalidad de la salvación 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.

Söding señala que Mons. Ferrara articula la exigencia de la fraternidad universal en un triple orden: socioeconómico, el cual exige el amor

expresado en la solidaridad para con el hermano pobre; cultural, en cuanto supone el desafío ante el hermano no creyente que exige la fraternidad arraigada en Dios Padre; y religioso, el cual se traduce en el desafío ante el hermano no cristiano, que exige el diálogo interreligioso sin confines.

Antes de concluir, Söding quiere destacar algunas características de aquello que Ferrara viene realizando durante tantos años y que puede sintetizarse en un pensar y hablar del Padre por amor. Con esfuerzo humilde y perseverante de padre y maestro, con confianza agradecida de hijo, Mons. Ferrara todo lo pone al servicio de la «fe que busca y sabe entender» y ofrece también padecer y gozar en la Iglesia el amor del Padre por Cristo en el Espíritu Santo para alabanza de su gloria y salvación de todos.

Para concluir baste decir que: humildemente considero a Mons. Riccardo Ferrara como un Teólogo amante de la verdad, cumplidor fiel de un encargo, oculto tras su obra teológica para que en ella brille Dios, fiel a la palabra confiada y al don recibido. Él es para nosotros, a la vez que un estímulo para el estudio serio y comprometido con la verdad, testimonio de entrega del carisma recibido para servir a la Esposa de Cristo. La soledad que implica la tarea intelectual no lo encerró en sí mismo, pues la comprendió como ámbito necesario en el cual debía madurar la misión a la que dedicaría toda su vida: hacerse eco de la Palabra de Dios de un modo responsable. Sirva este libro como un homenaje a su persona y a su labor.

CARLOS ALBERTO CASTRO

18-10-2005