

## Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador.

### RESUMEN

Este texto medita acerca de los fecundos vínculos que hay entre la teología y la filosofía si cultivan un estilo dialogal, itinerante y mediador. La Facultad de Teología de Buenos Aires se caracteriza por tener un Claustro docente propio, formado por más de setenta filósofos y teólogos que, anualmente, dictan todos los cursos. Como miembros de una institución universitaria ellos tienen la misión de pensar y enseñar a pensar. Como creyentes dan testimonio de que la fe cristiana es confiar pensando a Dios y pensar confiando en Dios. Como profesores de una escuela de teología están llamados a escuchar el *Logos* de Dios que se hizo carne en Jesucristo, cuyo amor supera todo lo que podemos conocer y decir. Una fe pensante debe tener la audacia de aprovechar todas las capacidades del *logos* humano en el ejercicio integrador de distintas racionalidades complementarias. El Decano de nuestra Facultad reflexiona, desde perspectivas históricas y sistemáticas, sobre una inteligencia sapiencial centrada en Cristo que sea cultivada conjuntamente por ambos saberes en un intercambio creativo. Sobre esa base esboza un pensar, tanto filosófico como teológico, que tenga las notas de un estilo dialogal o dialógico, un espíritu sinodal o peregrino, un *ethos* mediador o constructor. En su discurso a la Facultad de Teología de Nápoles Francisco llamó a desarrollar una teología según los criterios propuestos en su Constitución *Veritatis gaudium* y puso el énfasis en la práctica del discernimiento y de un modo de proceder dialógico para promover una cultura de la misericordia, la acogida y el encuentro. De modo convergente, este artículo invita a un pensar capaz de formular nuevas síntesis abiertas con la esperanza en la Novedad de Dios.

*Palabras clave:* Estilo; diálogo; inteligencia sapiencial; discernimiento; claustro

1. Texto completo, revisado y actualizado del Discurso del decano Pbro. Dr. Carlos María Galli el 20 de marzo de 2019 en la Apertura del Año Académico en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

## Think together in Theology and Philosophy. A Dialogic, Itinerant, Integrative Style

### ABSTRACT:

This text meditates on the fruitful links between theology and philosophy if they cultivate a dialogic, itinerant and mediating style. The Faculty of Theology of Buenos Aires is characterized by having its own faculty, made up of more than seventy philosophers and theologians who annually teach all courses. As members of a university institution they have the mission of thinking and teaching to think. As believers testify that the Christian faith is to trust thinking of God and to think trusting in God. As professors of a school of theology they are called to listen to the Logos of God that became flesh in Jesus Christ, whose love exceeds everything we can know and say. A thinking faith must have the audacity to take advantage of all the capabilities of the human logos in the integrative exercise of different complementary rationalities. The Dean of our Faculty reflects, from historical and systematic perspectives, on a sapiential intelligence centered on Christ that is jointly cultivated by both knowledge in a creative exchange. On that basis outlines a thinking, both philosophical and theological, that has the notes of a dialogical or dialogical style, a synodal or pilgrim spirit, unethos mediator or constructor. In his speech to the Faculty of Theology of Naples Francisco called to develop a theology according to the criteria proposed in his Constitution *Veritatis gaudium* and put the emphasis on the practice of discernment and a dialogic way of proceeding to promote a culture of mercy, the Welcome and meeting. Convergenly, this article invites a thinking capable of formulating new open synthesis with hope in the Novelty of God.

Keywords: Style; Dialogic; Wisdom Intelligence; Discernment; Cloister

«Las otras disciplinas teológicas deben ser [como la dogmática] igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación»

(OT 16: *ex vividiore cum Mystero Christi contactu*).

«No digas: “¿A qué se debe que el tiempo pasado fue mejor que el presente?”.

Porque no es la sabiduría la que te lleva a hacer esa pregunta» (Qoh 7,10).

«Más aún, todo me parece una desventaja comparado con el inapreciable conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor... Digo solamente: olvidándome del camino recorrido me lanzo hacia adelante... De todas maneras, cualquiera sea el punto adonde hayamos llegado, sigamos por el mismo camino» (Flp 3,8.13.16).

1. En 2017 nuestra Facultad de Teología inició un proceso de

escucha sinodal para discernir caminos que renueven su misión. Entonces propuse *avanzar hacia una Facultad más sinodal y una teología más profética*. El doble “más” señala dos metas para progresar en nuestra reforma. En 2018 me referí a *la alegría pascual* como el corazón de una mística teológica en una Iglesia misionera. La alegría plena de Jesús anima la comunidad académica y ayuda a ser más felices al estudiar la teología. Entonces comenté los cuatro criterios de renovación propuestos por Francisco y simbolizados en las palabras *kerigma, diálogo, inter / trans / disciplinarietàad, red.*<sup>2</sup> En su reciente discurso en la Facultad de Teología de Nápoles (21/6/2019) el Papa esbozó una teología modelada por esos criterios para promover una cultura de la misericordia, la acogida y el encuentro en el Mediterráneo.

Ahora reflexionaré sobre Dios y el pensar con la esperanza puesta en el futuro. Las tres frases que encabezan esta meditación nos mueven a asumir este tiempo abiertos a la novedad de Dios. Cualquiera sea el punto al que hayamos llegado, seguimos “hacia adelante” (Flp 3,13). Esa consigna, que simboliza el proyecto discipular de san Pablo, también orienta nuestra vocación teológica.

2. Nuestra Facultad de Teología – toda la Universidad Católica que cultiva ambas disciplinas con saberes y valores arraigados en la fe – tiene la misión de pensar y enseñar a pensar. En este texto medito sobre el pensar, un acto original de nuestra existencia. Esta Facultad tiene un calificado Claustro docente que dicta todos los años todas las materias de filosofía y de teología. Aquí se piensa y se enseña la filosofía con una impronta distinta a la forma como se lo hace en una Facultad de Filosofía y Letras o a en facultades de ciencias de la materia, la vida, el hombre o la sociedad.

3. Pensar y amar son esenciales al vivir humano. No se vive y además se piensa; ni se estudia y también se vive, como si pensar fuera parte de un mundo apolíneo y vivir fuera el meollo de una cultura dionisiaca. Un racionalismo moderno generó su contrario en una irracionalidad postmoderna. Esas falsas alternativas no ayudan a vivir en la

2. Cf. C. M. Galli, «Una Facultad más sinodal y una teología más profética. La Teología y la Facultad en una *Ecclesia semper reformanda*», *Teología* 123 (2017): 9-43; «La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera. Una primera recepción de la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*», *Teología* 127 (2018): 121-158.

verdad ni a desplegar un pensar encarnado. *Creer - la fe - es confiar - pensar en Dios*. Por eso hace tiempo sugerí una nueva alianza entre la fe y la razón ante el fuego cruzado del fideísmo fundamentalista y el racionalismo secularista.<sup>3</sup>

4. La reflexión se centrará en dos cuestiones. Primero propondré un *pensar sapiencial* que nos ayude a compartir *el pensamiento de Cristo* (1 Co 2,16) y cultivar conjuntamente la teología y la filosofía en un intercambio creativo. Luego esbozaré *un estilo de pensar integral, integrado e integrador* que tenga la audacia de *conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento* (Ef 3,19) al servicio de la fe de la Iglesia y de la evangelización de la/s cultura/s, señalando tres notas: un espíritu dialógico, una vocación sinodal, un *ethos* mediador o constructor. La primera parte pensará vínculos entre ambas disciplinas e incluirá varias de sus proyecciones; la segunda integrará aportes filosóficos en la teología y pondrá ejemplos que ayuden a repensar nuestra enseñanza y los planes de estudios.

## I. La vocación a pensar conjuntamente la teología y la filosofía

*“Dios nos reveló todo esto por medio del Espíritu, porque el Espíritu lo penetra todo, hasta lo más íntimo de Dios. ¿Quién puede conocer lo más íntimo del hombre, sino el espíritu del mismo hombre? De la misma manera nadie conoce los secretos de Dios, sino el Espíritu de Dios... El hombre espiritual, en cambio, todo lo discierne y no puede ser juzgado por nadie. Porque ¿quién penetró en el pensamiento del Señor, para poder enseñarle? (cf. Is 40,13; Rm 11,34). Pero nosotros tenemos el pensamiento de Cristo” (1 Co 2,10-11.15-16).*

5. San Pablo presenta la revelación del Espíritu que comunica la Sabiduría de Dios en *Jesucristo crucificado* (1 Co 1,23). El Espíritu Santo escruta los abismos de Dios, así como el ser humano penetra en lo más íntimo de sí. El Evangelio comunica la sabiduría de Cristo que en la cruz revela a Dios como Padre y a los hombres como hijos y hermanos. El Apóstol expresa que los cristianos son “espirituales” porque, gracias al Espíritu, *tienen el pensamiento sabio de Cristo* (1 Co 2,16b).<sup>4</sup>

3. Cf. C. M. Galli, «Religión y razón al final del milenio», *Criterio* 2175 (1996): 225-227.

4. Cf. R. Trevijano, «El contraste de sabidurías (1 Cor 1,17-4,20)», en *Estudios paulinos*, (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002), 147-170, esp. 165.

6. La comprensión creyente de Jesucristo implica una inteligencia pascual en su Espíritu, por la cual superamos “toda clase de altanería que se levanta contra el conocimiento de Dios y sometemos todo pensamiento humano para obedecer a Cristo” (2 Co 10,5). La Carta a los Colosenses impulsa a alcanzar la madurez en Cristo para conocer “*el misterio de Dios, que es Cristo, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento*” (Col 2,2-3). La Palabra de Dios encarnada en Cristo y transmitida por la Iglesia nos señala el horizonte integrador de la sabiduría cristiana.

## 1. La sabiduría cristiana une y distingue la fe y la razón

7. La sabiduría cristiana incluye un proceso de distinción en la unión y de unión en la distinción entre la razón y la fe -la razón iluminada por la fe. En ese marco se desarrollan y entrecruzan la filosofía y la teología. El decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II promovió la reforma de ambas disciplinas para abrir el pensamiento a la plenitud de la sabiduría divina en Cristo.

“Lo primero que hay que atender en la renovación de los estudios eclesiológicos es que el conjunto de las disciplinas teológicas y filosóficas se articule mejor y todas ellas concurren armoniosamente a abrir cada vez más y más (*magis magisque*) las inteligencias de los estudiantes al *misterio de Cristo*” (OT 14).

8. El Concilio enseña que todas las disciplinas teológicas “deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el *misterio de Cristo*” (OT 16: *ex vividiore cum Mysteriorum Christi contactu*). El texto se refiere al conocimiento por contacto pues el tacto es uno de los sentidos espirituales más intensos. La fe es ver, oír y tocar a Jesús porque “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14) y “la Vida se hizo visible” (1 Jn 1,2). Los cristianos anunciamos “lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida” (1 Jn 1,1). El texto usa el verbo *contingere* que significa no sólo tocar sino también, figurativamente, entrar en una relación personal. El *mysterium Christi* es el *locus* vital para entender la fe y renovar el pensamiento. El ámbito académico de una Universidad Católica debe garantizar la comunión con Cristo para hacer teología y

articularla con la filosofía. Los documentos piden una enseñanza orgánica en y entre los estudios teológicos y filosóficos.<sup>5</sup>

9. La interrelación entre la tradición filosófica y la tradición teológica es una marca del Cristianismo, que atravesó grandes procesos.<sup>6</sup> Hubo integración en el platonismo cristiano representado por san Agustín; equilibrio en la sabiduría cristiana expuesta por santo Tomás; autonomía en diversos grados en la razón moderna, por la cual cada disciplina se buscó afirmarse acercándose o alejándose; reciprocidad en la enseñanza del magisterio desde León XIII a san Juan Pablo II y en pensadores cristianos, como lo muestran valiosos ensayos sobre convergencias entre filósofos y teólogos.<sup>7</sup> La trama de los vínculos entre ambas disciplinas es muy compleja. En su monumental obra *Filosofía moderna y Cristianismo* Emilio Brito analiza noventa filósofos, desde René Descartes hasta Paul Ricoeur. Hace una tipología de las relaciones entre el creer y el filosofar en base a ocho variantes que despliegan cuatro posiciones básicas desde ambos polos: rechazo, separación, absorción, relación. En la conclusión piensa el respeto a la alteridad y la fecundidad mutua. Allí afirma:

*“la fe y la reflexión se unen oponiéndose y se oponen uniéndose. Su relación no es armonía prestablecida de una vez por todas. Ella no puede ser más que la búsqueda de una armonía. La unidad definitiva nos es dada sólo es la esperanza. Ella es una unidad escatológica”.*<sup>8</sup>

10. Una deriva histórica de la modernidad generó la tragedia de una fe separada de la razón y de una filosofía separada de la fe (FR 45-48). En esa línea, en cierta modernidad postmoderna se cruzan la

5. Cf. Francisco, *Constitución Apostólica ‘Veritatis gaudium’ sobre las universidades y facultades eclesíásticas*, Ciudad del Vaticano, 2017, Proemio y Art. 53; Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Madrid, Paulinas, 2016, 61-73; Congregación para la Educación Católica, *Decreto de reforma de los estudios eclesíasticos de filosofía*, Vaticano, 2011, 8-15.

6. Cf. A. Cordovilla, «Tradición filosófica y tradición teológica», en *Actualidad de la tradición filosófica*, ed. por I. Murillo (Salamanca: Ediciones Diálogo Filosófico – Publicaciones Claretianas, 2010), 41-58.

7. Cf. A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien* (Paris – Namur: Lethielleux, 1980).

8. Cf. E. Brito, *Philosophie moderne et christianisme*. II (Leuven-Paris: Peeters, 2010): 1441; cf. B. Pottier, «Philosophie moderne et christianisme. A propos d’un ouvrage récent», *NRT* 133 (2011): 633-643.

incredulidad y la irracionalidad causando una doble pérdida a la fe y a la razón, por la cual ambas “se han empobrecido y debilitado una ante la otra” (FR 48). En esa tragedia son corresponsables, de distinto modo, la tendencia a la separación de una parte de la cultura y de la filosofía moderna, y la incapacidad de comunicación de una parte de la Iglesia y de la teología moderna.

11. En el siglo XVIII empezó a cerrarse una brecha abierta ya en el siglo XIII, que fue una época de síntesis. En el alto medioevo, ante la secularidad generada por la emergencia del mundo urbano y el descubrimiento de la razón aristotélica, surgieron varias *figuras* de pensamiento que configuraron *estilos* teológicos diversos, más o menos capaces de asumir la autonomía moderna. Una tipología

“comprende cinco reacciones fundamentales, que se podrían llamar también formas de pensamiento, porque ellas superan sin duda la coyuntura medieval y pueden servir de claves de lectura para toda investigación histórica, pero también teológica, alrededor de la cuestión modernidad y revelación”.<sup>9</sup>

Esa tipología señala cinco posiciones básicas: rechazo de la razón en nombre de la simplicidad del Evangelio, superación mística, racionalidad enciclopédica, racionalidad moderada, racionalidad separada. Entre san Buenaventura - conocimiento crucificado de Dios y rechazo moderado de una modernidad que excluye a los pobres - y santo Tomás de Aquino - teología como ciencia de Dios y del hombre centrada en Cristo y moderada secularidad teológicamente fundada - aparecieron otras tres figuras: la superación mística, la racionalidad enciclopédica y el agnosticismo filosófico.

12. *La racionalidad moderada* de Tomás rompe con la tradición teológica anterior y asume la razón (antigua y moderna) dentro de la fe. En el marco de una primera modernidad y fundado sobre la simbólica del ser organiza, por medio de la analogía, los niveles del ser y el conocer. En ese proceso integra y articula los niveles y operaciones de la visión beatífica, la sabiduría del Espíritu, la luz de la fe, la ciencia teológica y la razón natural. Tomás

9. G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique* (Paris: Cerf, 1994), 159.

respeto la gratuidad de la vida teologal y la consistencia de la realidad creada,. Justifica y define la capacidad de la razón en el interior de la fe que la supera. Lamentablemente su pensamiento no fue asumido por la Iglesia católica moderna. Ésta es una causa de que en la primera modernidad faltara *el hábito mental de pensar en armonía la razón y la fe*. Ese vacío abrió el espacio a una mística pietista y a una racionalidad enciclopédica, dos figuras difundidas en el siglo XIX. Después de seis siglos, la encíclica *Aeterni Patris* (1878) simbolizó el retorno de la teología católica y recuperó a santo Tomás como Doctor común.

13. *El Concilio Vaticano II simboliza una nueva etapa en la historia de la teología*. En medio de la pluralidad de cosmovisiones en un mundo intercultural, la teología católica está hoy en mejores condiciones que antes para ayudar a un reencuentro entre la fe y la cultura contemporánea gracias a la renovación dada en los últimos siglos, la vuelta a las fuentes de los orígenes cristianos, el potencial espiritual e intelectual de la Tradición. Por eso ella está llamada a presentar teológicamente la fe y colaborar a resituar filosóficamente la razón. Un reencuentro serio requiere una racionalidad abierta a una modernidad equilibrada, el respeto a la gratuidad de lo teologal y a la secularidad de lo natural y de lo cultural, y la apertura de la razón filosófica a un diálogo con la fe cristiana y las religiones no cristianas. Así se abre el paso a la ilustración en el horizonte de la iluminación para renovar la forma de pensar lo que creemos y el modo de creer lo que pensamos sin caer en reduccionismos.

14. Aquella unión en la distinción y distinción en la unión que enseña la doctrina católica y corrobora la experiencia histórica, es planteada a nivel epistemológico por la encíclica *Fides et ratio*:

“a la luz de esta constatación (histórica), de la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la conveniencia de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo... sino la riqueza de una reflexión común... en la reflexión sobre la verdad la teología está apoyada, por su naturaleza, en la nota de la eclesialidad y en la Tradición del Pueblo de Dios con su pluralidad de saberes y culturas en la unidad de la fe” (FR 101).

## 2. La progresión circular entre teología y filosofía

15. Hay un destino teológico de la filosofía y un destino filosófico de la teología. El cruce entre los horizontes y los destinos se realiza a través de un complejo movimiento de progresión circular. La filosofía, respetando sus raíces míticas, poéticas y religiosas, se ha identificado como “amor por la sabiduría”, porque un filósofo, según Platón, es amante de la sabiduría pero respetuoso de ella, con la cual no se identifica.<sup>10</sup> El amor siempre estuvo presente en el mismo nombre de la *filo-sophia*, no sólo porque ella busca una verdad que no se posee, sino porque, efectivamente,

“ella debe comenzar amando antes de pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo... La filosofía no comprende sino en la medida en que ama –amo comprender, por lo tanto, amo... Para alcanzar la verdad sería preciso, en todos los casos, primero desearla, y luego amarla”.<sup>11</sup>

16. Ese deseo, alimentado por el amor, logra realizarse de una forma sistemática en el discurso racional que se eleva a la ciencia que conoce las cosas por las causas y a la sabiduría que juzga *desde el Principio*, porque, según Aristóteles, “se sabe una cosa cuando se conoce su causa primera”.<sup>12</sup> El amor a la sabiduría adquiere su estatus de razón filosófica cuando la capacidad especulativa de la inteligencia humana elabora una forma de pensamiento y construye un saber teórico. Un sistema filosófico (*philosophiae corpus*) debe subordinarse al *pensar (cogitatio)* del cual viene y al cual sirve. Enseñar filosofía consiste tanto en narrar y enseñar lo ya pensado como en enseñar a pensar.

17. San Juan Pablo II ha afirmado el vínculo inseparable entre la fe y la razón apelando a una imagen espacial: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización” (FR 17). Por eso enseña que

10. Cf. Platón, *Diálogos IV – República*, 376c y 475b (Madrid: Gredos, 1992), 133 y 285.

11. J.-L. Marion, *El fenómeno erótico* (Buenos Aires: Ediciones Literales – El Cuenco del Plata, 2005), 8.

12. Cf. Aristóteles, *Metafísica* 983a 25 (Buenos Aires: Sudamericana, 1978), 97.

“... el nexa que debe instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía tendrá el carácter de un cierto *progreso circular* (... necessitudo quae inter theologiam et philosophiam opportune institui debet notam habebit cuiusdam *circularis progressionis...*)” (FR 73)

Hace más de veinte años, al comentar ese principio de progresión circular, expuse diversos modelos de la interrelación epistemológica y lingüística entre filosofía y teología, simbolizada en el círculo tanto a nivel del objeto como del sujeto.<sup>13</sup> La figura circular tiene una larga historia. Por ejemplo Kant, en 1794, en el segundo prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, concibió las relaciones entre la Revelación - con la fe eclesial e histórica- y la Razón - con la fe racional y moral- en términos de círculos concéntricos, no exteriores entre sí, y ubicó su teología filosófica en el ámbito más pequeño, sin relación con la experiencia religiosa ni con la historia positiva.<sup>14</sup>

18. Aquí sólo me remito a señalar que Dionisio sistematizó tres procesos de la inteligencia hacia la verdad usando el movimiento local: circular, lineal y espiral.<sup>15</sup> Tomás comentó ese texto,<sup>16</sup> y analizó la vida contemplativa planteando esta cuestión: *utrum operatio contemplationis convenienter distinguuntur per tres motus: circularem, rectum et obliquum* (ST II-II, 180, 6). Empleó esas tres metáforas para distinguir actos de conocimiento e hizo la analogía con las operaciones intelectuales. Para él la figura circular refleja que “algo se mueve uniformemente alrededor de un mismo centro” (*circa idem centrum*) careciendo de principio y de fin (*carens principio et fine*). Ese movimiento se distingue de la línea recta que va *de uno in aliud*. Es circular la operación en la que el espíritu se recoge, concentra sus fuerzas y gira en la contemplación de Dios. Esta circularidad no ayuda a pensar nuestra cuestión porque la teología y la filosofía son conocimientos que giran con movimientos distintos. Nos ayudaría, en cambio, pensar la intersección de ambas circunferencias.

13. Cf. C. M. Galli, «La “circularidad” entre teología y filosofía», en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. Ferrara y J. Méndez, (Buenos Aires: EDUCA, 1999), 83-99.

14. Cf. I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Madrid: Alianza, 1969), 26.

15. Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios* IV, 9 y IX, 9, en *Obras completas*, (Madrid: BAC, 1995), 303, 352.

16. S. Thomae Aquinatis, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, lectio VII (17a): *Quales sint motus divinarum mentium et animarum* (Romae: Marietti, 1950), 120-127.

19. El movimiento *espiralado* combina la uniformidad del circular y el tránsito del lineal. “Se pone un movimiento espiral en el alma, compuesto igualmente del circular y del recto (*similiter ex recto et circulari compositum*), en cuanto que aquel utiliza o aprovecha la luz de la divina revelación racionando (*prout illuminationibus divinis racionando utitur*)” (ad 2um). El pensamiento en espiral difiere de la contemplación circular porque es un discurso racional (*discursus rationis*), que se hace a la luz de la revelación divina (*secundum illuminationes divinas*: ad 3um) e integra el discurso recto que va de lo sensible a lo inteligible según el orden de la razón natural (*secundum ordinem naturalis rationis*). En este sentido entiendo la progresión circular que se da entre la Revelación - acogida por la fe y pensada por la teología -, y la filosofía, concebida como un pensar racional raigal, totalizador y abierto. El movimiento en espiral puede ayudar a pensar en un intercambio recíproco el destino teológico de la filosofía y el destino filosófico de la teología.

### 3. ¿Sin filosofía no hay teología? La necesidad de una *mediación filosófica*

20. El cruce entre ambas disciplinas se enriquece si se piensa que sin filosofía no hay teología y si se completa la reflexión sosteniendo - *mutatis mutandis* - que sin (algún horizonte de la) teología no hay filosofía. La teología entraña un *logos* que es desarrollado por la razón filosófica. Ésta, si piensa con radicalidad todo lo real, se abre al *Logos* - Fundamento y Sentido - que la revelación cristiana descubre en Jesucristo, el *Logos* que se hizo carne (Jn 1,14), es decir, que tomó rostro y nombre para comunicar una novedad absoluta en la historia del mundo: “*Dios es Amor*” (1 Jn 4,8.16).<sup>17</sup> Este enfoque permite respetar la autonomía de las disciplinas y señalar su correlación intrínseca.

21. Al iniciar el primer tomo de su *Teológica*, Hans Urs von Balthasar afirmó: *Ohne Philosophie keine Theologie*, sin la mediación de

17. Cf. P. Ricoeur, «D'un Testament à l'autre. Essai d'herméneutique biblique», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, (Paris: Seuil, 1995), 365.

la filosofía no es posible hacer teología.<sup>18</sup> Esta frase se corresponde con la estructura de su *Trilogía* formada por la Teo-Estética, la Teo-Dramática y la Teo-Lógica, en base a los trascendentales del ser y sus correlatos revelados, o sea, el mostrarse, el donarse y el decirse de Dios en Jesucristo, cuyo exégeta es el Espíritu. El hombre que quiso demoler los cimientos de una teología asimilada a un palacio barroco resume su obra con la imagen de una catedral gótica. En el *Epílogo* esboza el camino hacia Dios que pasa del *Atrio* (*Vorhalle*) – las religiones y cosmovisiones, aún las artísticas y científicas – a través del *Umbral* (*Schwelle*) – la filosofía – a la *Catedral* (*Dom*) de la fe, donde se hallan los *sancta sanctorum* de los misterios centrales de la Trinidad y la Encarnación.<sup>19</sup> Esta secuencia estaba, décadas antes, en su ensayo acerca del acceso a la realidad de Dios, en el que partía de la experiencia, seguía con el mito y con la filosofía, para ingresar en la revelación judeocristiana. Este tipo de filosofía tiene un lugar mediador porque va al encuentro de la Palabra y se deja iluminar por ella manteniéndose como filosofía.

22. La enseñanza de san Juan Pablo II sigue un curso similar. “El recurso al pensamiento filosófico se impone por la naturaleza misma de la Palabra revelada” (FR 64). El hombre, que es naturalmente filósofo, al escuchar y creer en la Palabra de Dios, permanece inteligente. Su fe es un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia, que asiente pensando y piensa asintiendo. Por eso, el pensamiento es una exigencia interior del creyente. El pensar es inmanente al creer. Para San Agustín “no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando”.<sup>20</sup>

23. Estamos llamados a saber creer y saber pensar. El círculo hermenéutico entre el creer y el pensar se expresa en formulaciones tradicionales como *credo ut intellegam* e *intellego ut credam*. O bien, en fórmulas sintéticas novedosas como “una fe que sabe entender” (*fides sapiens intelligere*) y “una inteligencia que sabe creer” (*intellectus sapiens credere*). Para Ricar-

18. Cf. H. U. von Balthasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes, 1985), VII.

19. Cf. H. U. von Balthasar, *Epilog* (Einsiedeln: Johannes, 1987), 8.

20. S. Agustín de Hipona, «*De praedestinatione sanctorum* II, 5», en *Obras de San Agustín* VI (Madrid: BAC, 1949), 479.

do Ferrara, la figura mediadora de la sabiduría conduce a “una fe que, en búsqueda de una mayor inteligencia, sabe comprender” y a “una inteligencia que, en búsqueda de un mayor sentido, sabe creer”.<sup>21</sup>

Creer y pensar se recubren recíprocamente. El que cree debe pensar; quien piensa puede creer. Aquí tomo distancia de quienes sostienen que el que cree no puede filosofar y el que filosofa no puede creer. La *ratio* medieval tenía una capacidad más amplia que la del *Verstand* (entendimiento) moderno.<sup>22</sup> La inteligencia se abre al *credere*, así como la fe incluye el *cogitare*, eso que una fórmula clásica denomina *obsequium rationabile* o libre decisión de pensar entregándose a Dios. En esta Facultad deseamos alimentar el creer, ejercitar el pensar, confiar pensando y pensar confiando.

24. En ese marco de vínculos caben correspondencias entre la filosofía y la fe que se hace teología.

“En la sabiduría y en la verdad, la fe y la filosofía deben recuperar la *unidad profunda* que las hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía y, en lugar de una oposición que afirma a una de ellas con menoscabo de la otra ... cabe abogar por una correspondencia analógica entre ambas, en cuanto a la franqueza y audacia de no limitarse en su respectiva autonomía de modo que valga la máxima: ‘*A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón*’ (FR 48)”.<sup>23</sup>

Sin caer en simples concordismos, esta consigna evoca la *parresía* que pedía san Pablo para anunciar la libertad del Evangelio y el valor que I. Kant reclamaba, provocativamente, como la actitud necesaria para lograr la ilustración: ¡*sapere aude!* (atrévete a saber).<sup>24</sup> Hay que entregarse a creer; atreverse a pensar; y animarse a buscar *convergencias ana-lógicas* entre la filosofía y la fe.<sup>25</sup> Por ejemplo, hay una consonancia o correspondencia entre el *Principio* al que puede alcanzar la filosofía,

21. Cf. R. Ferrara, «El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa», *Teología* 31 (1978): 5-24.

22. Cf. J. Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp, 1976), 234-237.

23. R. Ferrara, «Religión y filosofía», en *El estudio de la religión*, ed. por F. Diez de Velasco y F. García Bazán (Madrid: Trotta, 2002), 195-226, 222.

24. E. Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia* (Madrid: FCC, 1992), 25.

25. Cf. E. Brito, «La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte», *Revue théologique de Louvain* 32 (2001) : 353-373; B. Welte, *Filosofía de la religión* (Barcelona: Herder, 1982), 76.

en la filosofía de la religión y la teología filosófica, y el *Dios* que se manifiesta en la Revelación judeocristiana, se reconoce en la fe, se celebra en la religión y se piensa en la teología. Por eso hay que asumir el desafío lanzado en esta exigente consigna: *del inefable hay que hablar*.<sup>26</sup>

25. En el llamado a desarrollar una fe que busca entender se ubica la teología como *sensus fidei* de todos los creyentes y como *scientia fidei* cultivada por los teólogos. La comprensión de la Verdad revelada se enriquece con la búsqueda de la verdad que la filosofía hace como ciencia autónoma. La relación de la teología con ella es intrínseca; por eso, *oportet philosophari 'in' theologia*.<sup>27</sup> La filosofía, guardando su autonomía, presta cierta *intraestructura lógica* a la teología, así como la vida del espíritu humano es la *intraestructura ontológica* de la Vida en el Espíritu de Cristo.

Aquí no se trata de usar de la filosofía como *ancilla theologiae* (FR 77). El viejo Kant, al estudiar el conflicto entre las facultades de teología y de filosofía en Berlín, se reía del poder de esa metáfora para expresar el dominio de la primera y la servidumbre de la segunda. Decía que una sierva puede ir delante de su señora como estandarte que guía o detrás como escolta que cuida.<sup>28</sup>

26. Por cierto, como cada ciencia presta su ayuda a la otra, cabe hablar de la filosofía servidora de la teología, de la teología servidora de la filosofía y de ambas servidoras de la verdad. Ya León XIII decía que el Doctor de Aquino asoció ambas disciplinas de una forma amigable, “con el vínculo de una amistad recíproca”.<sup>29</sup> Parafraseando una expresión de Jesús, digo que ya no las llamamos siervas sino amigas (Jn 15,15). El vínculo íntimo y la fecunda asociación entre ambos saberes debe hacerlos como *amigos que confían, colaboran y sirven a la sabiduría y a la verdad*. Por eso se puede buscar una síntesis cordial entre el ver, siempre ligado al filosofar, y el oír, vinculado al creer.<sup>30</sup>

26. S. Breton, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable* (Paris: Desclée de Brouwer, 1971), 165.

27. Cf. R. Fisichella, «*Oportet philosophari in theologia*» I-II, *Gregorianum* 76 (1995): 221-262 y 503-534.

28. I. Kant, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Madrid: Trotta, 1999), 11; cf. XXXVI.

29. León XIII, Encíclica *Aeterni Patris* 10, en *Encíclicas Pontificias 1832-1865 I* (Buenos Aires: Guadalupe, 1965), 239.

30. J. Pieper, *Defensa de la filosofía* (Barcelona: Herder, 1976), 139-141: “¿Por qué habría uno

Aquí deseo pensar el bien que esa amistad produce a la “razón del creyente” (FR 73: *fidelis ratio*) que, como “razón creyente” (*ratio fidei*), puede pensar con todos los recursos que le brinda la filosofía. La razón iluminada por la fe no necesita un sistema filosófico completo, porque ella puede discernir distintas filosofías en base a dos principios: la apertura universal a todos los aportes válidos y la preferencia peculiar por aquellos que concuerden con lo dado en la Revelación. Por cierto, se habla de la *filosofía cristiana* no en cuanto pensamiento oficial de la Iglesia, sino como un modo de filosofar en la fe, el que no es una filosofía precisa (FR 76). El debate sobre ella no se dio sólo en el catolicismo francés del siglo XX, sino ya entre exponentes del idealismo alemán del siglo XIX.<sup>31</sup>

27. Para pensar la fe, la razón teológica necesita una inteligencia formada por el hábito filosófico. Ésta le puede ayuda en sus funciones: leer o interpretar hermenéuticamente las fuentes (*legere*), discurrir o debatir críticamente las cuestiones (*quaerere*), comprender o captar profundamente los misterios de Dios y del hombre en Cristo (*intelligere*), ordenar o articular sistemáticamente la Lógica divina de la *analogia fidei* (*ordinare*), ayudar a comunicar o predicar la doctrina cristiana de forma coherente, atractiva y actualizada para los hombres de cada tiempo (*praedicare*).

La filosofía ayuda a realizar los distintos pasos del método teológico. Bernard Lonergan desplegó las operaciones fundamentales del espíritu humano - experimentar, entender, juzgar y decidir - en los dos momentos metódicos de la fe que asiente y piensa, y las reduplicó en la vía *in obliquo* del *auditus fidei* y en la vía *in recto* del *intellectus fidei*. Así planteó ocho funciones sucesivas e interdependientes de la fe que piensa a través de: la investigación heurística, la comprensión hermenéutica, el juicio histórico, el discernimiento axiológico o dialéctico, la fundamentación de la conversión, el desarrollo doctrinal, la comprensión sistemática, la comunicación pastoral.<sup>32</sup>

de verse forzado a optar por la audición contra el uso de sus propios ojos, o viceversa? ¿Qué es lo que podría impedirle hacer una y otra cosa, ver y oír, filosofar y creer? ... ¿Quién sería capaz de decir conforme a qué modelo y diseño se compenetran y entrecruzan mutuamente lo visto y lo oído, incluso en el ejercicio de la vida natural del espíritu? ... ”.

31. Cf. W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad* (Madrid: Akal, 1998), 53-63.

32. Cf. B. Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 1994), 11-32 y 125-143.

28. Los dos momentos generales del método teológico, el *auditus fidei* o *lectio* de las fuentes o proceso histórico-crítico, y el *intellectus fidei* o *quaestio* acerca de la verdad de la fe o momento sistemático-especulativo, requieren distintas contribuciones de la filosofía. Este aporte no sólo es válido a nivel sistemático sino también, de diversas formas, en las dimensiones bíblica, histórica y práctica de la reflexión, sobre todo cuando pensamos en la edad hermenéutica de la razón y de la cultura. Aún la teología apofática, que destaca la incomprendibilidad de Dios y el primado del silencio, tiene que justificar sus afirmaciones ante el foro de una razón filosófica exigente, sin por ello dejar de discutir que el jurado ilustrado niegue el derecho de Dios a revelarse libremente.

29. La encíclica *Fides et ratio* afirma que la teología dogmática se propone articular el sentido del misterio “tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa” (FR 66).<sup>33</sup> Ella necesita líneas fundamentales de un discurso metafísico realista, coherente, abierto. El lenguaje argumentativo emplea expresiones conceptuales que sean formuladas críticamente y comunicables universalmente. “Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente” (FR 77). Hoy debemos integrar la narración, que aprovecha un mejor conocimiento de las fuentes y la relevancia de la historia en la fe, junto con el argumento, que discurre empleando los mejores aportes filosóficos acerca del hombre, el mundo y el ser, y de su Principio, que es Dios. En un mundo plural la hermenéutica de la doctrina eclesial requiere una exposición crecientemente argumentativa.<sup>34</sup>

En este marco aparecen otros aspectos de la integración entre las disciplinas. En filosofía y en teología debemos *recoger los acentos actuales de la experiencia, la narratividad y el testimonio sin dejar de cultivar una razón argumentativa, crítica y sistemática*. ¿Cómo hacerlo en la práctica? Se trata de conocer y narrar, por un lado, *lo que otros pensaron*, porque no hay teología ni filosofía sino en el seno de una

33. Cf. J. Mc Dermott, «La teología dogmática tiene necesidad de la filosofía», *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 19/2/1999, 11-12.

34. Cf. Comisión Teológica Internacional, «La interpretación de los dogmas (1989)» II, 4, en *Documentos 1969-2014* (Madrid: BAC, 2017), 335.

tradición y porque el yo creo / pienso arraiga en el nosotros de los que creemos, aprendemos, enseñamos y pensamos. Por otra parte, cada uno debe tener *el coraje de pensar por sí mismo* pues la fe que busca entender requiere que cada uno confíe pensando y piense confiando.

#### 4. ¿Sin teología no hay filosofía? La necesidad de un *horizonte* teológico

30. ¿Es posible hacer una afirmación complementaria de la anterior y decir: *Ohne Theologie keine Philosophie?*<sup>35</sup> ¿Se puede hacer cabalmente filosofía en Occidente sin el lenguaje ni el horizonte ni la tradición teológica? ¿O hay que evitar esa sentencia para no avasallar la autonomía de la razón filosófica y su distinción con el pensar teológico? En 2010, luego de dar una conferencia en la Universidad Autónoma de Madrid, un estudiante del doctorado en filosofía me dijo: “sería preciso tener un curso de teología para entender la gramática elemental de la filosofía occidental”. Intuía, a partir del lenguaje, que la tradición cristiana amplía los horizontes del pensar filosófico.

31. El encuentro entre el *logos* griego y el *Logos* cristiano surgió del hecho de que el Cristianismo antiguo se consideró como *vera philosophia* o el lugar vital donde el ser humano podía encontrar el *Logos* que da sentido a su existencia. Esa integración de la filosofía cristiana de la vida se dio en la cultura neoplatónica y tuvo su correlato en la integración de la filosofía en el quehacer teológico patrístico. San Agustín expresó esta doble dirección: *crede ut intellegas, intellege ut credas.*<sup>36</sup>

Santo Tomás enseñó que la teología revelada y la teología filosófica, aunque consideren las mismas realidades, incluso a Dios, difieren *secundum genus* (ST I, 1, 1, ad 2um; CG II, 4). La teología cristiana, “*scientia Dei et beatorum*” (ST I, 1, 2, c), se nos da “*velut quaedam impressio divinae scientiae*” (ST I, 1, 3, c) y trata “*de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referentur ad Deum, ut ad principium vel finem*” (ST I, 1, 3, ad 1um). Este ejemplo muestra que la teología y la filosofía tienen perspectivas distintas y deben mantenerlas aunque se enriquezcan mutuamente.

35. Esta frase es propuesta por Cordovilla, «Tradición filosófica y tradición teológica», 41 y 55.

36. S. Agustín, «Carta 120 a Consentio», en *Obras de San Agustín VI* (Madrid: BAC, 1949), 885.

32. La *filosofía* se enriquece en su encuentro con la Verdad revelada, que la fecunda interiormente al animarla a explorar vías que por sí sola no habría sospechado poder recorrer. “De este movimiento circular con la Palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes (*Hoc ex circulari motu cum Dei verbo philosophia locupletior evadit, quia novos et inexpectatos attingit fines*)” (FR 73). De la novedad del cristianismo acerca de las imágenes de Dios y del hombre en Jesucristo, esto es, del cristocentrismo trinitario, surgieron nociones filosóficas fundamentales del pensamiento occidental como las de ser, bondad, creación, providencia, persona, espíritu, comunidad, tiempo, historia, vida, muerte, amor, etc.

33. La *teología* tiene como principio la Palabra de Dios y como meta la inteligencia de la fe. Su comprensión de la Verdad revelada se enriquece con la búsqueda filosófica de la verdad. La razón creyente emplea toda su capacidad crítica y constructiva para buscar la verdad en un movimiento que va desde el polo de la Palabra de Dios - oída y creída, vivida, celebrada y transmitida - a su mejor conocimiento, el cual anticipa en la historia la teología plena de la visión de Dios cara a cara. Este enriquecimiento perijorético se nota, en las nociones salvíficas y morales de *justicia, amor y paz*. Éstas, teniendo una base en el *logos* filosófico y jurídico, son recreadas desde la Revelación, que brinda nuevos sentidos como sucede, por ejemplo, pensando la caridad como amistad.

34. El mismo misterio de Dios revelado y creído, celebrado y pensado dilata la razón filosófica.

“La enseñanza de los dos Concilios Vaticanos abre también un verdadero *horizonte* de novedad para el saber filosófico. La Revelación introduce en la historia un *punto de referencia* del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe. En estos dos pasos, la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios” (FR 14).

Si la filosofía aporta a la teología un *logos* que le ayuda a pensar,

la teología cristiana le ofrece el *Logos* – Pensamiento o Palabra – del Dios que habló en muchas ocasiones y de diversos modos, y que definitivamente se dijo en la carne de su Hijo Jesús, el Cristo (Hb 1,1-2). La teología revelada es, en primer lugar, *sermo de Deo*, la Palabra que tiene a Dios como Sujeto de su conocimiento y revelación, una expresión *de Dios y acerca de Dios*. La teología del Dios revelado por Dios (Jn 1,18) enriquece la teología filosófica que piensa a Dios como Primero (creador) y Último (salvífico).

35. A partir de la Encarnación de Dios todo pensar humano puede preguntarse acerca de Cristo. *La revelación del amor crucificado y resucitado de Jesús constituye un desafío a la razón filosófica*. La paradoja de la cruz configura el ejemplo máximo de un admirable intercambio. El horizonte de la filosofía se puede configurar a partir de Cristo, punto de referencia imprescindible para entender el sentido de la vida. A diferencia del método teológico, la filosofía no parte de la revelación. El hecho de que Cristo sea la Verdad plena es un dato de la fe, pero no es ni debe ser una evidencia para la filosofía. Sin embargo, su figura se presenta en el horizonte e interroga a la filosofía.

Permanece válida la pregunta: “¿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). Esos problemas son filosóficos. Si hay una respuesta en Cristo, él debe tener algún sentido para la filosofía, aunque no sea el sentido pleno de la fe. En la Cruz está la frontera entre la razón filosófica y la fe cristiana, pero también el espacio común en el que aportan al sentido de la vida. El teólogo sabe que “el objeto de su investigación es la Verdad, el Dios vivo, y su plan de salvación revelado en Jesucristo. Este cometido, que afecta en primer lugar a la teología, *atañe (provocat) igualmente a la filosofía*” (FR 92).

36. Jesucristo es la “paradoja de las paradojas” (*paradoxos paradoxôn*) y la “paradoja superlativa” (*paradoxáton*). El misterio de Cristo es *coincidentia oppositorum* o *concordantia discordantium*. El “y” cristológico – Dios y Hombre – es una unión de contrarios porque une lo diverso de lo divino y de lo humano y porque, también, asume los opuestos de la vida y la muerte del ser humano hasta su superación

pascual. La cristología filosófica se sitúa ante *el Máximo que se hizo Mínimo por amor*. Aquí la razón alcanza un límite crucial y un nuevo horizonte en el don de sí hasta la muerte.

37. Para Juan Pablo II “un objeto primario de la teología es la comprensión de la *kénosis* de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana a la cual resulta apenas creíble (*vix credibile*) que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio” (FR 93). El hecho de que el sufrimiento y la muerte puedan expresar un amor total es un misterio que la razón considera apenas creíble. Ella experimenta una perplejidad, porque la entrega de la vida al otro se contradice con el amor a sí, que inclina a conservar la propia vida; de lo contrario no se podría amar a los otros como a uno mismo. Pero, ¿la razón podría encontrar más creíble esa entrega total? Ante Cristo, que entrega libremente su vida, la razón puede descubrir un amor que inclina al amante a morir por el ser amado. La perplejidad podría disiparse si se supiera que esa entrega fructificará en una vida nueva. Esto puede acontecer si hay un Dios que pueda resucitarnos, ante el cual aconteciera nuestro amor y nuestra muerte. Así el dilema se da entre creer o no creer en el Dios que resucita la vida y rescata el amor. La razón debe decidir si está ante una frontera o se le abre un horizonte. La fe y la teología -razón de la fe- descubren en la cruz el dinamismo de un amor total.<sup>37</sup>

38. La paradoja de Cristo, Sabiduría y Poder de Dios revelado en la locura y la debilidad de la Cruz (1 Co 1,18), es un nuevo horizonte que ilumina el espacio abierto de la razón filosófica. “La razón no puede vaciar el misterio de amor que la cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca” (FR 23). Aquí la filosofía, si asume el horizonte de la teología, puede ayudar a pensar el sentido de la vida desde el misterio pascual del amor. Como el grano de trigo que muere o la mujer que da a luz, Cristo es la fuente de la Vida plena. Él vivió, murió y resucitó por todos. Podemos vivir y morir por Él. Cristo no es un absoluto filosófico al que sólo se piensa, sino el Señor de la Vida a Quien se ama y reza. “*Ninguno de nosotros vive para sí, ni tampoco muere para sí. Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor*” (Rm 14,7-8).

37. Cf. L. Gera, «La razón ante el misterio de Cristo», en *Fe y Razón*, ed. por R. Ferrara y J. Méndez (Buenos Aires: EDUCA, 1999), 177-181, 181.

## 5. Colaboración amical para una fe pensante y una razón abierta

39. Estamos llamados a promover una interacción entre la filosofía y la teología para que ambas se fortalezcan recíprocamente. Una *interacción amical* requiere desarrollar un círculo hermenéutico espiralado que una perspectivas contrarias, fomente enriquecimientos mutuos, elabore lenguajes nuevos, genere más confianza que sospecha, forme una actitud inclusiva e incluyente. La integración “exige una rigurosa colaboración... que sólo resulta posible cuando ambas disciplinas están intrínsecamente abiertas una a la otra (*wenn beide Disziplinen innerlich füreinander offen sind*)”.<sup>38</sup>

40. El intelectual cristiano debe cultivar la teología y la filosofía porque el vacío teológico deja lugar a místicas espiritualistas difusas, que expresan la patología de una fe sin razón, y a racionalidades enciclopédicas herméticas, que caen en la patología de una razón sin fe. Deseamos cultivar una razón abierta en filosofía y una fe pensante en teología. El trabajo de la inteligencia dentro de la adhesión al misterio revelado no sólo alimenta la teología sino también favorece el diálogo interdisciplinario con los saberes de la filosofía, las artes y las ciencias. La riqueza de la *ratio fidei* incluye la racionalidad del acto creyente (*fides qua*) y la inteligibilidad del objeto revelado (*fides quae*).

“No hay reducción de la fe a la razón, no hay racionalización de la fe. Hay una asunción del esfuerzo de la razón en la vida de la fe, en tanto que ésta busca comprenderse a sí en su propia intención. Esta asunción de la razón en la fe no es una simple trascripción de lo que dice la fe en el vocabulario de la razón, ni tampoco una simple transposición de las categorías racionales en el registro de la fe. Es una reasunción transformadora de los recursos de la razón que los hace aptos para transmitir significados que están más allá de su campo propio... En este sentido se puede decir que *hay verdaderamente una asunción del proyecto de la razón en el proyecto de la autocomprensión de la fe*”.<sup>39</sup>

41. La fe piensa y la razón iluminada por la fe está llamada a dialogar con toda forma de racionalidad filosófica, científica, artística, histórica, política. En ese marco, los saberes sapienciales de la filosofía y la teología deben cultivar la *inter / trans / disciplinarietàad* - tanto en

38. von Balthasar, *Theologik I*, XV.

39. J. Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison* (Paris : Cerf, 2004), 135; cf. 79, 103, 130-131.

lo existencial como en lo epistémico - en sí mismas y en su progresión circular, garantizando cohesión y flexibilidad. Esto requiere ayudar al *diálogo plural* entre todas las ciencias ante un panorama fragmentado de los estudios universitarios y ante un pluralismo relativista que debilita la fuerza de la razón. Desde hace años nuestra Universidad Católica Argentina, en general, y esta Facultad de Teología, en particular, procuran fomentar una integración personal e institucional del saber. Ya la Constitución *Ex corde Ecclesiae* pedía incentivar esta interacción colaborativa en toda Universidad Católica:

“La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón. Ella presta una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado ... dándoles una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías. A su vez, la interacción con las otras disciplinas y sus hallazgos enriquece a la teología al proporcionarle una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales” (ECE 19).

42. Buscamos esta interacción en la *investigación interdisciplinaria bilateral o multilateral*. Los estudios teológicos deben transmitir una gramática de la fe a quienes se forman en esta comunidad académica. Pero no debemos limitarnos a la formación personal, sino que debemos colaborar a formar paradigmas de pensamiento y acción para anunciar el Evangelio en un mundo marcado por el pluralismo ético, filosófico y religioso. Esto exige diseñar formas de presentar la religión cristiana en conversación con los diversos sistemas culturales y ante los nuevos problemas sociales.

43. Seguir esta vía requiere mejorar la calidad de la investigación científica y de los estudios teológicos en su diálogo con otras ciencias. Por eso esta Facultad de Teología quiere participar más en las nuevas iniciativas promovidas por el *Vicerrectorado de Investigación e Innovación Académica* y por el *Vicerrectorado de Integración*. Además, en 2017 este decanato refundó nuestro *Instituto de Investigaciones teológicas / ININTE*, que promueve la investigación institucional y vincula a varios grupos de investigación. Fijamos dos líneas de investigación trienal resumidas en las palabras *misericordia* y *sinodalidad*. Hay cuatro grupos interdisciplinarios pensando la misericordia.

44. En clave pedagógica quiero decir que cada vez que estudie-  
mos un tema debemos sentarnos – real y simbólicamente – en *el ban-  
quete de una conversación* con los pensadores que previamente lo  
meditaron y expusieron. En la historia del pensamiento se unen y se  
distinguen las historias de la teología y de la filosofía. Agustín y Ansel-  
mo, estudiados en cuanto filósofos, deben ser reconocidos en cuanto  
teólogos. Tomás y Hegel, dos sistemáticos geniales, ayudan a pensar  
desde ambas orillas del río. En la Argentina y en otros países hay  
muchos ejemplos de una fecunda progresión circular surgidos desde la  
teología y desde la filosofía. Queremos que esta gran tradición filosó-  
fico-teológica tenga entre nosotros continuadores y cultivadores para  
el bien de la Iglesia y la humanidad.

## II. Hacia un estilo de pensamiento dialogal, sinodal, mediador

*“Que Cristo habite en sus corazones por la fe y sean arraigados y edificados en  
el amor. Así podrán comprender, con todos los santos, cuál es la anchura y la  
longitud, la altura y la profundidad, en una palabra, ustedes podrán conocer el  
amor de Cristo, que supera todo conocimiento, para ser colmados por la pleni-  
tud de Dios. ¡A Aquel que es capaz de hacer infinitamente más de lo que pode-  
mos pedir o pensar, por el poder que obra en nosotros, a él sea la gloria en la  
Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las generaciones y para siempre! Amén” (Ef  
3,17-21).*

45. La oración que cierra la primera parte de la Carta a los Efe-  
sios desea para los miembros del Pueblo de Dios, reunido del judaí-  
smo y de la gentilidad (Ef 2,14; 3,6), un conocimiento existencial del  
misterio de Dios. Se trata de conocer el inmenso amor de Cristo que  
supera todo conocimiento. Las cuatro dimensiones del espacio -  
anchura y longitud, altura y profundidad – representaban, en el ima-  
ginario estoico, la infinitud del universo que no podía abarcar el finito  
espíritu humano. Algunos intérpretes cristianos asociaron las cuatro  
magnitudes del cosmos a los lados de la Ciudad cuadrangular (Ap  
21,16), la nueva Jerusalén celestial, habitada por la gloria de Dios.

El texto invita a conocer teologalmente *“la insondable riqueza  
de Cristo”* (Ef 3,8) que supera todo conocimiento claro y distinto  
(*gnosis*). El cristiano conoce en la fe (*pistis*) el Amor de Cristo extendi-

do en la Cruz, cuyos brazos abiertos abarcan el mundo entero. La paradoja está en conocer un amor que supera todo lo que se puede conocer. Cristo es “el Hombre que abarca el mundo entero y que se halla en la cruz, que también lo abarca”.<sup>40</sup> El Crucificado es la puerta para ingresar en el santuario infinito del amor de Dios. *Nemo intrat recte ad Deum nisi per Crucifixum*.<sup>41</sup>

46. Una tradición antigua orienta la mirada del texto hacia la muerte de Cristo en la cruz, cuyas dimensiones van hacia arriba, hacia abajo y hacia los costados. En ellas se significa y realiza una Caridad inmensa, inabarcable para nuestro conocimiento. El amor de Cristo une el cielo y la tierra, el pasado y el futuro, el tiempo y la eternidad.<sup>42</sup> Esta *sobreabundancia de amor* nos colma con la vida plena de Dios y nos mueve a alabar la gloria del Padre en Cristo y en su Cuerpo, la Iglesia,<sup>43</sup> haciendo de la teología un camino de ida y vuelta entre el anuncio y la doxología. El que cree y vive en Cristo sabe, confía y celebra porque nada ni nadie puede separarlo de su amor infinito.

“¿Quién podrá entonces separarnos del amor de Cristo?... Porque tengo la certeza que ni la muerte ni la vida ... podrá separarnos jamás del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Nuestro Señor” (Rm 8,35-39).

47. Erich Przywara, meditando el texto citado de Efesios, decía que “el exceso de Dios está presente en el exceso de Cristo, según la anchura y la longitud... es exceso de amor”.<sup>44</sup> Se refería al *Deus Excelsus*. Siguiendo los momentos de la teología sistemática - positiva, dialéctica, negativa, eminente y excesiva - pensó la paradoja del excesivo amor de Dios en Cristo. Este misterio vive, por el Espíritu, en la Iglesia y el hombre, y se refleja en el corazón de María. En este horizonte, abierto por el exceso de Dios, se sitúa la fe teológica que piensa y el curso del pensamiento teológico.

40. H. Schlier, *Carta a los Efesios. Comentario* (Salamanca: Sígueme, 1991), 227; cf. 219-232.

41. S. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, 3, en *Opera Omnia V* (Ad Claras Aquas: 1891), 296.

42. Cf. S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolam ad Ephesios*, Caput III, Lectio V, 179-180, en *Super Epistolas S. Pauli. Lectura II* (Romae: Marietti, 1953), 45-46.

43. Cf. E. Briancesco, «Sobre la “sobreeminente ciencia del amor de Cristo” (Ef 3,19)», *Teología* 93 (2007): 227-238.

44. Cf. E. Przywara, *Che ‘cosa’ é Dio? Ecceso e paradosso dell’amore di Dio: una teologia* (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2017), 121, cf. 77-80, 97-100.

## 1. El estilo dialogal de un pensamiento relacional

48. En una Iglesia sinodal y en un mundo global buscamos nuevos estilos para la teología. La Constitución *Veritatis gaudium* acentúa el diálogo como la vía para renovar los estudios teológicos y filosóficos. Este es una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad. Por el diálogo podemos experimentar y comunicar la Verdad que es Luz, Vida y Amor.

El diálogo racional a la luz de la fe procura “*un modo relacional de ver el mundo, que se convierte en conocimiento compartido, visión en la visión de otro o visión común de todas las cosas*” (LF 27). Esta frase pertenece a la encíclica “La luz de la fe” (*Lumen fidei*) del Papa Francisco, cuando expone la unidad entre la verdad y el amor. Evoca el pensamiento de Romano Guardini, quien decía que hay que aprender a mirar con la mirada del otro. Él trató de mirar el mundo con la mirada del Señor y esbozó una “visión cristiana del mundo” (*christliche Weltanschauung*). Enriqueció esa cosmovisión con las miradas de grandes pensadores a los que estudió como Sócrates, san Agustín, san Francisco de Asís, san Buenaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostojevskij, Scheler, Rilke.

49. En el siglo XX, el llamado “principio dialógico” muestra que el diálogo configura a las personas. *Todo ser humano existe en un diálogo de amor con otro*. El último escrito de von Balthasar es una conferencia dada en Madrid el 10 de mayo de 1988.<sup>45</sup> Allí volvió a partir de la experiencia originaria y universal del niño recién nacido en brazos de la madre que lo sostiene y amamenta y así lo confirma en la existencia. El bebé despierta a la conciencia de sí al ser llamado por el amor de la madre expresado en los ojos y la voz. En *el cruce de miradas y de sonrisas* el nuevo ser percibe que él es uno - unido y distinto de su madre -, que ese amor es verdadero y todo ser es verdad, que ese amor es bueno y todo ser es bueno, que ese amor es bello y todo ser es bello. Esta experiencia afectiva, metafísica y religiosa abre la conciencia del yo filial al tú materno y luego, por el tú del padre, se abre a una realidad más vasta. Ese proceso vital permite el salto analógico

45. Cf. J. Villagrasa, *Hans Urs von Balthasar. Senza filosofia nessuna teologia* (Roma: Regina, 2012), 49-51.

del tú humano al Tú divino, primer camino de acceso a la realidad de Dios y a la dialéctica del Tú absoluto.<sup>46</sup>

50. Un pensamiento relacional y dialógico, que tiene su base inmediata en la naturaleza personal e interpersonal del ser humano y de su *logos* verbal, es capaz de escucha y palabra, de recepción y donación. El ser humano – varón y mujer – es *imago Dei*, o, mejor, *imago Trinitatis*. La fuente originaria y el modelo ejemplar de todo diálogo humano reside en el misterio relacional de la Santísima Trinidad.<sup>47</sup> Jesús nos ha introducido en el “diálogo interior de Amor trinitario”.<sup>48</sup>

Jesucristo nos ha revelado a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Trinidad es *communio personarum* en su misterio íntimo y como principio, modelo y fin de toda *communio personarum* en las comunidades humanas. “La comunión no pretende entonces convertirse en un nuevo concepto de Trinidad, sino brindar un nuevo paradigma teológico que sea cabal expresión simbólica del horizonte de comprensión actual de la realidad como intrínsecamente plural y relacional”.<sup>49</sup>

51. El cristocentrismo trinitario sustenta un personalismo comunal. La imagen de la Trinidad en el ser humano se da tanto en su interioridad intrapersonal como en la relación interpersonal. Una antropología personalista y social promueve la dignidad de la persona llamada a la comunión en la bipolaridad de su mismidad subsistente y de su donación relacional. Cristo, “abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (GS 24). Esta semejanza, fuente de una mística trinitaria de la comunión, se manifiesta en el don de sí mismo a los otros.

“Esta semejanza manifiesta que el hombre, única creatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo si no es en *el don sincero de sí mismo a los demás*” (GS 24).

Esta *hermenéutica del don* se expresa en la entrega de la vida. La

46. Cf. H. U. von Balthasar, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* II/1, ed. por J. Feiner y M. Löhrer (Madrid: Cristiandad, 1969), 41-74.

47. Cf. P. Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación* (Buenos Aires: Agape, 2018).

48. J. Ratzinger - Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. I* (Buenos Aires: Planeta, 2007), 166.

49. G. Zarazaga, «La Trinidad en el horizonte de la comunión», *Stromata* 59 (2003): 142.

antropología cristiana ayuda a entender la índole donante de la persona y la dimensión personal de la donación. El misterio del hombre como ser social y dialogal se concentra en la entrega de sí hasta la muerte que dona vida.

52. *La teología es conversación.* El arte del diálogo entre las personas y el intercambio de sus dones enriquece el pensar. La impresionante renovación de la teología en el siglo XX ha sido posible por los aportes de muchos pensadores. La vuelta a las fuentes llevó al mayor desarrollo de la teología positiva en la historia. La teología especulativa alcanzó un pico comparable a la gran patrística o la alta escolástica. Esto fue posible, entre otras razones, porque teólogos dialogaron con exponentes de la tradición eclesial y repensaron aportes de filósofos del siglo XX. El faro de von Balthasar brilla tanto porque ha recibido luz de lámparas como E. Przywara y G. Siewerth, menos conocidos.

La teología, sabiduría y saber de la revelación como diálogo de salvación de Dios con el hombre, debe cultivar *una forma mentis* “*dialogal*” capaz de conversar con las religiones, ciencias y artes. Nuestras instituciones deben favorecer el diálogo con cristianos de otras Iglesias y comunidades eclesiales, y con personas que tienen otras convicciones religiosas o humanísticas. También deben promover el diálogo intercultural. En el citado discurso en Nápoles Francisco invitó a las escuelas de teología a renovarse con la práctica del discernimiento y de un modo de proceder dialógico.

53. *Un pensar dialogal marca un estilo dialógico y dialéctico.* Me concentro en el segundo término porque una mirada superficial reduce la dialéctica al poder crítico de la negación. Entonces afirmar implica negar. El denominado humanismo dialéctico negó a Dios para afirmar al hombre solo y generó el humanismo inhumano del ateísmo. La llamada teología dialéctica afirmó sólo al Dios de la revelación y la fe, y negó al Dios de la religión y la filosofía. Estas posturas parciales llevaron a fortalecer la teología para debilitar la filosofía o exaltar la filosofía para esmirriar a la teología.

Una simplificación habitual piensa la dialéctica como la síntesis entre una tesis y una antítesis, como si la fusión -de matriz química- pudiera recoger elementos contrarios y como si ese proceso ternario reflejara cabalmente el pensamiento de Hegel, quien en su obra jamás

hizo una asociación semejante. Este malentendido aparece en una ironía que hace K. Marx en su obra *Miseria de la filosofía*. Allí le reprocha a Proudhon sustituir las relaciones de producción con pensamientos abstractos y hacerlo en nombre del método hegeliano, al cual éste ignora. Para explicarle la dialéctica emplea la tríada griega tesis, antítesis y síntesis, cuando, en rigor, Hegel usa la “fórmula sacramentaria” de la afirmación, la negación y la negación de la negación. Pero, luego, Marx aumenta la confusión cuando dice que el movimiento de la razón consiste en “situarse, oponerse, combinarse, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, en negarse y en negar su negación”.<sup>50</sup>

54. El pensamiento cristiano colabora a diseñar una dialéctica que no se reduce a un modelo dual o binario sino que se estructura de *una forma ternaria, triádica, tridimensional*. En este proceso el momento negativo de la razón es respetado pero queda situado en *una dialéctica de la afirmación* que celebra el acto de ser y al mundo en su totalidad. “Dios ha creado todas las cosas para que sean” (Sb 1,14). Un pensar forjado en la afirmación de la creación y en la confirmación de la recreación festeja la vida del ser creado y redimido y así alaba al Dios Creador y Salvador. No hay aquí una dialéctica de la necesidad sino una teo-lógica de la gratuidad que surge de la generosidad del Padre, quien decide libre, absoluta y amoramente donarse y donarnos la Vida.<sup>51</sup> El tono positivo surge de la afirmación del don original y del Donante originante, porque “el *Geben* es la verdad del *Setzen*”.<sup>52</sup> Por eso decimos *Denken ist Danken*. Este estilo gratuito y agradecido debe marcar la reflexión y la enseñanza de la teología y de la filosofía ante toda negatividad escéptica y desesperanzada.

## 2. Dialéctica analógica y analogía dialéctica

55. La dialéctica – *dia tou logou* (República 532a) – es, ni más ni menos, el *diálogo filosófico*. Como tal es un camino o método racional, relacional y discursivo para llegar a saber lo que las cosas son. El cora-

50. Cf. K. Marx, *Miseria de la filosofía* (Buenos Aires: Siglo veintiuno, 1974), 88; cf. 84-90.

51. C. Bruaire, *Le droite de Dieu* (Paris: Aubier – Montaigne, 1974), 43, 51, 66, 87, 97, 105.

52. C. Bruaire, *L'être et l'esprit* (Paris: PUF, 1983), 60; “el *Setzen* es un *Geben*, el *gesetzsein* es un *gegebensein*” (132).

zón de esta práctica y de su teoría es el intercambio de argumentaciones opuestas para conocer la verdad y dar razón. Sócrates cultivó el arte de la interrogación y la conversación con sus amigos, superando la discusión sofística. Pensar dialécticamente implica aceptar la alteridad y comprender en relación. Esta cuestión fue planteada por los filósofos desde Platón y Aristóteles, por lo que se podría hablar de una polisemia de la dialéctica. Su historia no se resume fácilmente.<sup>53</sup> Abarca la reducción platónica y el discurso aristotélico, el escepticismo estoico y el ascenso neoplatónico, la disputa escolástica y el formalismo nominalista, la crítica kantiana y la lógica hegeliana, la dilemática kierkegaardiana y el materialismo marxista, si nos detenemos en el siglo XIX.

56. La dialéctica no ingresó en la teología en el siglo XX. La escolástica medieval ejerció un método de pensamiento interrogativo, dialogal y argumentativo en el interior de *la ratio fidei*. Desde el siglo XII la *quaestio* está constituida por una afirmación y la negación que se le opone. En su obra *Sic et non* Pedro Abelardo hizo un aporte decisivo para pensar la fe a partir de posturas *diversa, non adversa*. Este método pone en primer lugar la objeción, se hace cargo de la duda y expresa la discusión para buscar la verdad.<sup>54</sup> La pregunta es esencial al quehacer teológico. No se trata, como se dijo, de que la filosofía plantea la pregunta humana y la teología brinda la respuesta divina, aunque este método de correlación pertenece al discurso de la fe. Se trata de pensar con lucidez y humildad el misterio del *Deus semper maior* que se nos da a pensar y nos da qué pensar. La *quaestio* medieval, mediante todos sus pasos, desde la pregunta a las respuestas, es una forma de especulación personal basada en autoridades y razones. Ella no sólo registra los argumentos opuestos sino que, sobre todo, *piensa dialécticamente las cuestiones y busca especulativamente las soluciones*.

La *quaestio* medieval es una construcción especulativa del dato revelado que convierte a la *sacra pagina* en *sacra doctrina* y se distingue de la *thesis* de la teología positiva-escolástica moderna.<sup>55</sup> El debate

53. Cf. C. Bruaire, *La dialectique* (Paris: PUF, 1985), 10-106; E. Dussel, *La dialéctica hegeliana* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1972), 13-120; J. Jolif, *Comprender al hombre* (Salamanca: Sígueme, 1969), 227-308.

54. Cf. J. Jolivet, *La théologie d'Abélard* (Paris: Cerf, 1997), 69-77.

55. Cf. M.-D. Chenu, *La Théologie est-elle une science?* (Paris: Fayard, 1957), 50; W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca: Sígueme, 1969), 46.

de las posiciones, interior a una cuestión, fue institucionalizado en la *quaestio disputata*. Ese método ayudó a pensar análogamente y a elaborar teorías de la analogía y de la oposición.

57. En ese contexto Santo Tomás de Aquino pensó la *oppositio*,<sup>56</sup> con el trasfondo de la doctrina aristotélica.<sup>57</sup> Una cosa puede ser opuesta a otra de distintas maneras. Siguiendo a Aristóteles, desplegó cuatro opuestos: *contradicción, hábito (posesión) y privación, contrariedad, relación*. La tensión entre los contrarios y la búsqueda de unidad atraviesan todos los niveles de la realidad. Estas dialécticas asumen muchos rostros específicos en la analogía del ser, recorren escalas en la vida de las personas y las comunidades humanas, y se concentran en los procesos históricos. En la tradición del pensamiento cristiano, el “*carácter pacificador de la relación*”,<sup>58</sup> descubre y fomenta los equilibrios y armonías para encontrar paz en medio de los conflictos y tensiones de la vida.

Tomás de Aquino profundizó en el nivel metafísico de la oposición, concibiéndola de modo análogo. La contradicción entre el ser y la nada es la oposición radical, el analogado principal de una escala de oposiciones que se dan según un *magis et minus*. Tomás llevó a cabo una interiorización de la contrariedad en los entes concretos según los grados del ser. Las realidades que se diferencian entre sí difieren por sus contrariedades. *La contrariedad y la correlación* son oposiciones menores pero atraviesan muchas realidades en los distintos géneros o ámbitos del ser creado y finito.

58. Con esa base, señalo un ejemplo tomado de la eclesiología en su intento por comprender las oposiciones que se dan en el interior de la Iglesia y en su relación con el mundo. El Vaticano II innovó porque no habló de la Iglesia y el mundo en forma separada sino de la Iglesia *en* el mundo. Esta misteriosa compenetración sólo es perceptible a la mirada de la fe (GS 40). La interpenetración entre el Pueblo de Dios y el mundo de los pueblos y las culturas puede ser comprendida en base

56. Un texto tomasiano muy significativo y sintético es el opúsculo «*De quatuor oppositis*», en *Opera Omnia. Opuscula philosophica*, t. XVIII, ed. por R. Spiazzi, (Torino: Marietti, 1954), 205-217. Sobre esta obra cf. J. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin. Sa vie, sa pensée, ses oeuvres* (Paris: Cerf, 1993), 433; J. Cruz Cruz, «Los cuatro opuestos», *Anuario Filosófico* VII (1974): 13-46; T. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos* (Pamplona: EUNSA, 1982).

57. Cf. Aristóteles, *Categorías* caps. 10-11, en *Organon*, trad. J. Tricot, (Paris: Vrin, 1946), 55-68.

58. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive* (Paris: DDB, 1952), 661.

a una rica dialéctica que combine las oposiciones de relación y de contrariedad entre ambos.<sup>59</sup>

59. Ya en otro contexto, G. W. F. Hegel se ha referido a lo dialéctico en neutro – *Das Dialektische* – sustituyendo el femenino habitual, para indicar que en esto no se trata de un ejercicio discursivo sino del movimiento ontológico de la verdad pues lo dialéctico pertenece tanto a la existencia como al concepto. Su *Gran Lógica* tiene una teoría del concepto especulativo – *spekulative Begrifflichkeit* – desde las determinaciones de la reflexión en cuanto ésta expresa una realidad relacional.<sup>60</sup> En ese marco desarrolló su teoría de las oposiciones, que no es posible analizar aquí.<sup>61</sup>

En cambio, aquí se puede resumir su forma de pensar para enriquecer el pensamiento teológico. En la Introducción a la *Pequeña Lógica* que se encuentra en su *Enciclopedia*, antes de exponer las lógicas del ser, la esencia y el concepto, Hegel desarrolló su doctrina de *los tres momentos de toda verdad* (Enc §§ 79-82).<sup>62</sup> Esa exposición es clave para entender su teoría del silogismo, que supera la escisión aristotélica entre lógica y dialéctica. El filósofo de la religión cristiana destaca el término medio y conceptualiza, desde su sistema, el acto reconciliador o mediador de Dios en Cristo.<sup>63</sup>

60. El primero de los momentos es el momento abstracto del intelecto (*Verstand*) disociador que aísla las nociones sin percibir su vínculo: “el pensar en cuanto intelecto se aferra a las definiciones fijas y a sus diferencias frente a otras” (Enc § 80). El segundo es el momen-

59. Cf. C. M. Galli, «La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de ecle-siología especulativa a partir de la paradoja de los opuestos», en AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino. Homenaje a Fray Domingo M. Basso OP* (Tucumán: Editorial UNSTA, 2008), 135-178.

60. Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812/13) II, 2, ed. por G. Lasson (Hamburg: Meiner, 1971), 23-62.

61. Cf. F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach* (Paris: Vrin, 1947), 54-67; «L'universelle contradiction», en *Études hegeliennes*, (Paris-Louvain: Université de Louvain, 1958), 51-139; G. Cottier, «La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hegelienne», *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973): 354-373.

62. Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). *Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, § 79-82, en *Werke* 8, (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), 168-179; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. por R. Valls Plana, (Madrid: Abada, 2017), 250-254; *La Lógica de la Enciclopedia* (1830), (Buenos Aires: Leviatán), 2006, 141-148. Cito la Enciclopedia con las sigla Enc seguida del parágrafo.

63. Cf. Bruaire, *La dialectique ...*, 48, 67, 71.

to *dialéctico* de la razón (*Vernunft*) negativa: “la propia autosupresión de tales definiciones finitas y su transitar a sus opuestos” (Enc § 81). Ese momento denuncia las abstracciones del intelecto disociador pero se reduce a transitar de una noción a su opuesta en un juego binario. No es una negación indefinida sino una *negación determinada* que acaba en un *resultado positivo*. “La dialéctica tiene un resultado positivo porque ella tiene un contenido determinado” (Enc § 82, A, 1). Una verdad no se conoce en los conceptos aislados de la separación partitiva ni en los términos opuestos que se devoran mutuamente, sino en su mutua implicación, que restablece la *verdad especulativa* de las figuras separadas abstractamente y negadas dialécticamente. La verdad está en la unión de afirmación y negación. “Lo especulativo o positivamente racional comprende la unidad de las determinaciones en su oposición, esto es, lo afirmativo que está contenido en su disolución y transitar” (Enc § 82).<sup>64</sup> El momento terminal desimplica el *resultado positivo* implicado en los momentos de lo abstracto y lo negativo. Este resultado positivo es el *universal concreto* (*Begriff*). Los contenidos contrapuestos se recuperan en el proceso de la totalidad conceptual y el juego binario de la dialéctica es superado por el juego ternario de la especulación por la unidad de las determinaciones en su oposición.

61. La dialéctica no culmina en el momento negativamente racional porque no es la negación de la razón sino ésta en su negatividad, que debe ser superada por la razón en su positividad. El término mediador del silogismo revoca tanto la abstracción como la negación. De aquí el doble sentido de la negación de la negación surgido en la herencia de Hegel. O bien ella significa el segundo momento, la inversión dialéctica, el pasaje de un extremo aislado a su contrario, la auto-supresión recíproca; o bien expresa el poder del espíritu que supera (niega) la negación y afirma el resultado positivo de una unidad superadora. *Esta comprensión dialéctico – especulativa contiene lo negativamente racional de lo dialéctico pero lo supera en el resultado positivamente racional de lo especulativo.*

Si el *Verstand* (entendimiento) fija y aísla, la *Vernunft* (razón) niega para afirmar y suprime para conservar. El pensar especulativo

64. «Das “Spekulative” oder “Positiv-Vernünftige” faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das “Affirmative”, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist» (Enc § 82).

realiza la *Aufhebung* que conserva, elimina, supera, sobre-pasa. El momento terminal es un resultado positivo que reúne, reconcilia, restituye la unidad de modo más pleno. En una adición (*Zusatz*) posterior al parágrafo 82 Hegel precisa el sentido que tiene lo racional positivo para la conciencia religiosa: lo especulativo es lo místico (*Das Mystische*). La clave mística pone de manifiesto que la *Vernunft* especulativa expresa la lógica del Espíritu divino en la historia.

62. La teología piensa el misterio de muchas formas y no se ata a ninguna de ellas. Incluye *un pensar especulativo que articula fragmentos y une contrarios* en un discurso en el cual las proposiciones se conectan recíprocamente. Para Hegel “la verdad no se deja expresar en una sola proposición”.<sup>65</sup> Ricardo Ferrara, al explicar su método teológico que *integra la analogía y la paradoja*, dice que “vista gnoseológicamente, la paradoja aplica el principio más general según el cual ‘la verdad no se expresa en una sola proposición’, sin por ello requerir la forma del silogismo ni, tanto menos, referirse a la totalidad de un sistema, como el hegeliano”.<sup>66</sup> La verdad teológica se expresa, sobre todo, en el juicio, o, mejor, en una serie de enunciados concatenados que expresan la conexión de los misterios entre sí (*nexus mysteriorum inter se*). Para decir el misterio inefable conviene articular sistemáticamente paradojas que señalan rupturas y correspondencias que reflejan armonías.

63. Por su parte, Juan Carlos Scannone nos enseña a pensar articulando de otro modo la dialéctica con la analogía. Emplea el método *ana-léctico* en filosofía y despliega *consonancias analécticas* con la teología. Su pensar analógico desea alcanzar la “inmediatez mediada sin intermediación”.<sup>67</sup> Desde 1971 el jesuita argentino asumió la palabra *ana-léctica* inspirado en B. Lakebrink y en su amigo L. Puntel, en contraste con la dialéctica hegeliana y marxista. Luego E. Dussel la reformuló como *ana-dia-léctica* porque quería enfatizar el momento crítico de la negación de la negación.<sup>68</sup>

65. G. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. y trad. de R. Ferrara, III. *La religión consumada* (Madrid: Alianza), 1987, 6; del mismo editor cf. *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Madrid: Trotta), 2018.

66. R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005), 30.

67. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento* (Madrid – México: Anthropos - UAM Iztapalapa, 2005), 192.

68. Cf. J. C. Scannone, «Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana».

La *ana-dia-léctica* de Scannone se mueve en una correlación histórica - dialéctica pero abierta a la alteridad, la novedad y la gratuidad. Se abre dialógicamente a *la eminencia de la analogía que contiene y supera la negación*. El jesuita emplea una mediación triuna que distingue tres momentos en mutua inclusión: primera afirmación, negación alterativa y sobre-afirmación eminente. Scannone inserta la dialéctica en la analogía, señala su dialogicidad y formula una hermenéutica analógica y una analogía hermenéutica porque el pensar se da y se dice en la historia.<sup>69</sup> La tri-dimensionalidad de la analogía contiene y trasciende una dialéctica bi-dimensional. El ensayo más reciente acerca de la analogía como camino para pensar y decir la eminencia de Dios recuerda ese ritmo ternario.<sup>70</sup>

64. Ilustro lo dicho con *un ejemplo tomado de mi eclesiología* para ver un intercambio concreto entre la filosofía y la teología integrando las oposiciones en categorías superadoras. La Iglesia es un misterio original que se dice con muchas categorías: misterio, sacramento, pueblo, reino, cuerpo, esposa, comunión, familia, madre, templo, misión... En las últimas décadas algunos han presentado una contraposición entre las nociones comunión y Pueblo de Dios. *Una lógica integradora plasma la capacidad de inclusión del “y” católico*. Esos conceptos no deben ser pensados de forma aislada por una teología abstracta, ni deben ser reducidos a un transitar del uno al otro por una teología dialéctica, sino que deben ser entendidos en la rica unidad de sus determinaciones contrarias, desimplicando el resultado positivo implicado en los momentos de separación y oposición.

La inteligencia creyente comprende la Iglesia no sólo como comunión ni sólo como pueblo, ni tampoco como una comunión con aspectos de pueblo ni como un pueblo con elementos de comunión. La verdad acerca de la Iglesia está en ser misterio o sacramento de comunión trinitaria que se despliega en la historia como Pueblo de Dios pere-

na», *Stromata* 28 (1972): 53-89; E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1974), 182.

69. Cf. M. Beuchot, *La hermenéutica analógica en la historia* (San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2010), 119-131; C. M. Galli, «Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el “nuevo pensamiento” filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)», en *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*, ed. por J. M. Cantó y P. Figueroa (Córdoba: EDUCC, 2013), 79-144.

70. Cf. E. Brito, *De Dieu: connaissance et inconnaissance I* (Leuven: Peeters, 2018), 577-634.

grino y evangelizador. Al superar la falsa alternativa el lenguaje percibe y tiende *-tendens-*<sup>71</sup> a un rasgo de la verdad eclesial en forma dialéctica – especulativa. La comunión teologal, trinitaria, cristológica, pneumatológica, sacramental, eucarística y orgánica del Cuerpo de Cristo constituye la figura social e histórica del Pueblo de Dios.<sup>72</sup>

Más aún. El concepto comunión se emplea en un sentido predicativo o atributivo. La Iglesia es una comunión, pero no se dice que la comunión es la Iglesia, porque aquella es una noción análoga que se predica de distintos sujetos como la Trinidad, la Eucaristía, la Iglesia, la familia. En cambio, el título Pueblo de Dios es una noción subjetiva porque señala al sujeto eclesial. El Pueblo de Dios es el nosotros, el sujeto social del misterio en la historia. En cuanto tal permanece insustituible.<sup>73</sup>

### 3. La actualidad de un pensar las oposiciones polares

65. Hoy, debido al magisterio del Papa Francisco y a algunas de sus raíces situadas en el pensamiento de Romano Guardini, reaparece una reflexión articulada sobre oposiciones polares.<sup>74</sup> Guardini propuso una reforma de la Iglesia desde sus orígenes.<sup>75</sup> Esbozó una teoría de las oposiciones reales que le ayudó a entender aspectos del misterio. En 1923 decía que el ser humano adquiere el sentido de la realidad total en la Iglesia, porque ella amplía los horizontes de la persona y el misterio.<sup>76</sup> La polaridad entre lo personal y lo comunitario, port ejemplo, manifiesta realidades que son opuestas pero no contradictorias. Su tesis

71. Para santo Tomás «articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam» (ST II-II, 1, 2, ad 2um).

72. Cf. C. M. Galli, «El “retorno” del “Pueblo de Dios”. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco», en *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, ed. por V. R. Azcuy, J. C. Caamaño y C. Galli (Buenos Aires: Agape – Facultad de Teología, 2015), 405-471.

73. Noto que la Comisión Teológica Internacional se refiere al Pueblo de Dios como sujeto desde sus primeros documentos a los últimos: cf. Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2014* (Madrid: BAC, 2017) 8, 232, 555; Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018), 51, 55.

74. Los estudios más completos sobre el tema son: M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale* (Milano: Jaca Book, 2017); Romano Guardini, *Antinomia della vita e conoscenza affettiva* (Milano: Jaca Book, 2017).

75. Cf. H. U. von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini* (Milano: Jaca Book, 1970), 17-39.

76. R. Guardini, *Von Sinn der Kirche* (Mainz: Grünewald, 1933 3a.), 96. En 1988 analicé la

es que las oposiciones son la forma del viviente-concreto, del hombre y sus comunidades, de Cristo y su Iglesia.<sup>77</sup> En 1925, en un ensayo especulativo sobre la oposición, despliega lo que había esbozado y analiza *el ritmo dialéctico* que surca la realidad.<sup>78</sup>

66. La obra *Der Gegensatz* expone una tipología sistemática de las oposiciones polares en sí mismas y en sus relaciones mutuas.<sup>79</sup> Las organiza en oposiciones categoriales y trascendentales. Las primeras se dividen en dos series: intraempíricas (plenitud / forma, acto / estructura, individualidad / totalidad) y transempíricas (producción / disposición, originalidad / regla, inmanencia / trascendencia). Las segundas, trascendentales, componen la contrariedad en cuanto tal: unidad / pluralidad, y semejanza / distinción. Luego agrega otras dos: la de medida / ritmo en el plano vital, y la de intuición y concepto en el ámbito gnoseológico, en línea con la fenomenología de su tiempo.

Llama oposición al vínculo que hay entre dos realidades que se rechazan y se ligan. Ellas se presuponen mutuamente y no pueden ser reducidas una a la otra. La oposición es una forma singular de vinculación que mantiene en tensión una inclusión relativa y una exclusión relativa, y que conjuga los binomios de opuestos trascendentales.<sup>80</sup> La teoría guardiniana de la *Weltanschauung* implica el arte de conocer las realidades en sus correlaciones y entrecruzamientos en la totalidad del mundo. Los matices se pueden ser captados por símbolos y por conceptos concretos – a diferencia de los conceptos abstractos – o sea, por aquellos que proceden por una sucesión articulada de proposiciones dialécticas. Guardini vincula su metafísica de la oposición con una gnoseología de lo concreto.<sup>81</sup>

67. Jorge Mario Bergoglio ha aprendido mucho de Guardini y ha pensado el camino de la comunión superadora de las oposiciones asumiendo las tensiones y manteniendo las diferencias.

eclesiología de Guardini; cf. C. M. Galli, «Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios», *Teología* 52 (1988): 171-203.

77. Cf. Guardini, *Von Sinn der Kirche ...*, 33-51.

78. Cf. R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), Nachwort von H. Gerl (Mainz: Grünewald, 1985), 169-174.

79. Cf. Guardini, *Der Gegensatz ...*, 152-167.

80. Cf. Guardini, *Der Gegensatz ...*, 50, 126, 131.

81. Cf. Guardini, *Der Gegensatz ...*, 39, 136, 180; cf. 185-201. Cf. G. D'Acunto, *Romano Guardini. Concretezza e opposizione* (Vaticano: Urbaniana University Press, 2014).

“... debo decir que *amo las oposiciones*. Romano Guardini me ha ayudado con un libro importante: *La oposición polar*. El hablaba de una oposición polar en la cual los opuestos no se anulan. No sucede que un polo destruya al otro. No hay contradicción ni identidad. Para él la oposición se resuelve en un plano superior. Pero en esta solución permanece la tensión polar. La tensión permanece, no se anula. Los límites son superados sin negarlos. Las oposiciones ayudan. La vida humana está estructurada en forma opositiva. Y esto es lo que sucede también en la Iglesia”.<sup>82</sup>

Bergoglio ha actualizado la teoría de Guardini acerca de la unidad superior que integra opuestos en tensión. En 1989 desarrolló un ensayo de antropología política en clave pastoral.<sup>83</sup> Allí empleó un método inspirado en Guardini, citó sus obras *Der Gegensatz* y *Das Ende der Neuzeit*; formuló bipolaridades de la cultura actual; promovió una antropología que integra la persona y la comunidad mediante la solidaridad; presentó la ontología subyacente a tal propuesta social.

Bergoglio propuso un método fenomenológico – dialéctico, libre de resonancias hegelianas, que entiende la interacción dinámica entre realidades opuestas y capta el ritmo de la vida junto con la unidad del ser. En 2010, en nuestro Bicentenario patrio, el cardenal Bergoglio expuso el tema *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, en la Jornada de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Buenos Aires.<sup>84</sup> Allí llamó a pasar de ser habitantes pasivos a ser conciudadanos responsables y a cultivar el sentido de pertenencia a un pueblo que comparte un destino histórico común.

68. Desde 2013 Francisco expone una eclesiología del Pueblo de Dios y una antropología social del pueblo. Comprende a la Iglesia como el *santo Pueblo fiel de Dios* (EG 95, 130) a partir de una expresión conciliar (LG 12a). Su enseñanza está vinculada, de forma media-

82. Cf. A. Spadaro, «Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco», en Jorge M. Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013* (Milano: Rizzoli, 2016), XIX.

83. Cf. J. M. Bergoglio, «Necesidad de una antropología política: una cuestión pastoral», *Stromata* 45 (1989): 173-189; D. Fares, *Papa Francesco é come un bambú. Alle radice della cultura dell'incontro* (Roma: Ancora, 2014).

84. Cf. J. M. Bergoglio, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo* (Buenos Aires: Claretiana, 2013).

ta, a una línea de pensamiento gestada en la comunidad teológica argentina,<sup>85</sup> y, de modo peculiar, a una reflexión sobre la religiosidad popular hecha por jesuitas argentinos, centrada en el *pueblo fiel* como sujeto concreto de un modo de vivir la fe y de crear cultura en una determinada trama histórica. Por eso considera las expresiones inculturadas de la fe popular como lugar teológico (EG 126).<sup>86</sup>

Francisco comparte, profundiza y universaliza lo que llamo *la teología argentina del Pueblo de Dios, los pueblos y la pastoral popular*, porque nuestra tradición ha desarrollado dos sentidos análogos y conexos del concepto pueblo, uno a nivel eclesial y otro en el plano civil. Aquella incluye una eclesiología del Pueblo de Dios, una teología de la sociedad, la cultura y la historia, y una teología pastoral, que mira la misión de la Iglesia a los pueblos y une la piedad popular con la opción por los pobres. Los profesores de nuestra Facultad de Teología Lucio Gera (1924-2012) y Rafael Tello (1917-2002) fueron grandes exponentes de esta corriente. Con ellos, en 1965 nuestra institución fue pionera en comentar la *Lumen gentium* y mostrar su lógica según las categorías *Misterio y Pueblo*.

69. Los dos sentidos análogos y dialécticos del término pueblo están en la exhortación *Evangelii gaudium*. El capítulo III habla de la Iglesia como el *Pueblo de Dios* peregrino en la historia y encarnado en las culturas (EG 115). El capítulo IV enseña que construir un *pueblo* requiere cultivar el sentido de pertenencia por “una cultura del encuentro en una plural armonía” (EG 220). En la entrevista dada para introducir la edición italiana de sus discursos y homilias como arzobispo de Buenos Aires (1998-2013), Francisco señaló ambos significados distintos y complementarios.<sup>87</sup>

Aquí basta señalar el rol de las oposiciones polares en su enseñanza sobre la cultura del encuentro. El Papa despliega cuatro principios que ayudan a construir dialogalmente la convivencia social en paz (EG 217-237). Recordamos sólo una de estas dialécticas constructivas y superadoras.

85. Cf. J. C. Scannone, *La teología del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 2017), 15-93, 181-274.

86. Cf. J. L. Narvaja, «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018): 18-29.

87. Cf. Spadaro, *Le orme di un pastore ...*, XV-XVI.

“Por eso hace falta postular un principio indispensable para construir la amistad social: la *unidad es superior al conflicto*. La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. No es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro sino por *la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna*” (EG 228).

70. *En filosofía y en teología, la dialéctica analógica integra determinaciones opuestas y elabora conceptos concretos.* Este estilo de pensamiento requiere una conversión que supere la tendencia a identificar lo concreto con lo singular y lo sensible con lo particular. Lo concreto es lo real completo, lo sintético, lo que crece juntamente, la unidad de las determinaciones en su oposición. Un concepto es concreto si piensa la unidad compleja de nociones opuestas, reflejando el proceso de lo real.

Pensar dialécticamente no es tanto hacer afirmaciones y negaciones, ni explicitar posiciones y contraposiciones. Tampoco se trata de reducir las ricas oposiciones a contradicciones irresolubles ni dejarse conducir por una ideología del conflicto o la lucha. Se trata de avanzar, con un pensamiento que recorra muchos *corsi e ricorsi*, en un proceso conceptual siempre abierto. El motor interior de un pensar en camino es la aspiración a superar síntesis logradas, definidas y definitivas. Esta *forma mentis*, que integra oposiciones, *requiere un proceso de conversión* intelectual, ética y religiosa - afectiva en un sentido amplio - hacia horizontes superadores y fundamentos comunes.<sup>88</sup> ¿Cómo formar una *forma mentis* dispuesta a una conversión permanente para pensar de modo concreto?

71. La comprensión católica de la verdad sostiene esta capacidad de integración unitiva. Un pensar modelado en la cruz, síntesis de opuestos, requiere el esfuerzo permanente del “y” católico.<sup>89</sup> Para mostrarlo tomo un ejemplo de la mariología.<sup>90</sup> La doctrina católica señala nexos entre Cristo, María y la Iglesia. Se mira a María desde

88. Cf. Lonergan, *Método en Teología ...*, 229-265.

89. Cf. H. U. von Balthasar, *Cattolico* (Milano: Jaca Book, 1978), 53; cf. 54 y 73.

90. Cf. C. M. Galli, *Cristo, María, la Iglesia y los pueblos* (Buenos Aires: Agape, 2018), 18-28 y 71-87.

Cristo y la Iglesia porque la Virgen está en el corazón de ambos misterios. Pero también es verdad la perspectiva opuesta y complementaria. María es clave de comprensión de Cristo y de la Iglesia. Los contemplamos desde la fe de María, la primera creyente.

Además, la relación entre María y el Pueblo de Dios une dimensiones contrarias. “En el instante de su sí María es Israel en persona, la Iglesia en persona y como persona”.<sup>91</sup> La teología mira a María y a la Iglesia desde la perspectiva de la persona y de la mujer, que es virgen, esposa y madre. Esa relación es identidad en la diferencia y diferencia en la identidad. La clave es el principio paradójico de que María es una persona singular y, al mismo tiempo, representa a la Iglesia en su totalidad histórica – escatológica. Cuanto más una persona representa una comunidad, tanto más es una realidad idéntica con la realidad representada y otra diferente en su individualidad.<sup>92</sup> María, siendo ella misma, única, y sin dejar de serlo, es una persona relacional que representa a la Iglesia entera.<sup>93</sup>

#### 4. Un pensar sinodal con síntesis provisionarias y abiertas

72. Hacemos teología en una Iglesia en camino. La *theologia viae* y la *theologia viatorum* son vía a la *theologia patriae*, la visión feliz de Dios, la plena contemplación del *Deus semper maior*, cuando le conozcamos y amemos como Él nos conoce y ama (1 Co 13,12). El Espíritu nos guía por el camino (*hodegéseis*) “en / hacia la verdad entera” (Jn 16,13), la plenitud de la Verdad, que es Cristo (Jn 14,6). Al recorrer el sendero arduo de la vida teológica o el tramo de una carrera de grado o de posgrado, confiamos en que el Señor nos señala el rumbo. Estamos llamados a mirar lejos y caminar juntos.

*El itinerario de la teología es como un ensayo permanente.* “Constantemente tocamos la sinfonía inacabada de la gloria de Dios y nunca pasamos del ensayo general. Pero no por ello es vano, no por

91. J. Ratzinger, *María – Chiesa nascente*, (Roma: Paoline, 1981), 25.

92. Cf. H. Mencke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln: Johannes, 1997), 31.

93. Cf. G. Greshake, *María – Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano* (Brescia: Queriniana, 2017), 433, 440, 442, 456, 458, 460, 463.

ello carece de sentido todo esfuerzo, toda reforma, siempre inconclusa e inconcluyente”.<sup>94</sup> La verdad del amor es sinfónica y la comunidad teológica es como una gran orquesta. El criterio primordial de la verdad católica es su poder de inclusión. Con una analogía, von Balthasar mostró que *la verdad es sinfónica* y tiene consonancias que contienen disonancias. Por su revelación Dios ejecuta una sinfonía con una doble belleza: la armonía de la composición y de la orquesta que la interpreta. La dramaticidad de la música acumula y resuelve tensiones mostrando una pluralidad inagotable que precede y se reintegra en una unidad superior, en la que cada nota y cada instrumento es un humilde fragmento.<sup>95</sup> Bergoglio comentó ese texto de Balthasar al analizar la eclesiología de la Conferencia episcopal de Puebla de 1979.<sup>96</sup> Es justo reconocerlo al celebrar los cuarenta años de Puebla.

73. En esta marcha sinodal y en esta interpretación sinfónica se manifiesta que la teología piensa *la fe de la Iglesia*. La eclesialidad de la teología y su relación con el magisterio son un don que, a veces, puede ser percibido como un obstáculo por el joven estudiante, sobre todo cuando la institución eclesiástica sufre crisis de credibilidad.<sup>97</sup> La raíz del tema es la eclesialidad de la fe. Ninguno cree solo, sino que creemos con otros. El Credo puede ser rezado en primera persona singular - *yo creo* - o en primera persona plural - *nosotros creemos*. Decir yo creo es expresar que adhiero a lo que nosotros creemos. El acto personal del creyente reposa sobre la fe de la Iglesia. Esta dimensión se vuelve más compleja al aprender y enseñar teología en una comunidad que carga con sus tramas institucionales positivas y negativas. Además, la teología tiene una relación intrínseca con las fuentes bíblicas y tradicionales de la fe apostólica y con la enseñanza autorizada del magisterio. Ella comprende la Palabra de Dios, lo que implica la recepción viva de la Escritura en la Tradición. Hay que ayudar a entender la eclesialidad de la teología como un servicio al Reino de Dios.

74. Hoy el quehacer eclesial de la teología se ejerce en el marco de una eclesiología sinodal. El Papa repiensa el *orden paradójico de la*

94. K. Rahner, *Das Konzil – Ein neuer Beginn* (Freiburg in Brisgau: Herder, 1965), 13; cf. 20-23.

95. Cf. H. U. Von Balthasar, *La verdad es sinfónica*, (Madrid: Encuentro), 1979), 6-9.

96. Cf. J. M. Bergoglio, «Sobre pluralismo teológico y eclesiología latinoamericana», *Stromata* 40 (1984): 321-331.

97. Cf. Ch. Theobald, *La lezione di teologia* (Bologna: EDB, 2014), 11-16.

*sinodalidad* en el cual la base del Pueblo de Dios es situada arriba, en la cúspide de la nueva figura, y el vértice petrino del ministerio apostólico se coloca abajo, dando un nuevo punto de apoyo. Este *orden invertido* mira el ministerio jerárquico – colegial y primacial – como un servicio a la comunión del Pueblo de Dios (LG 18). La teología de Francisco vincula el primado del Amor de Dios y la primacía del Pueblo de Dios: “el orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor – Misericordia (de Dios) en el nivel de la Iglesia”.<sup>98</sup>

La renovación teológica asume y contribuye a la reforma sinodal y misionera de la Iglesia. En la encíclica *Laudato si* el sucesor de Pedro dice que dirigió su exhortación *Evangelii gaudium* “a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente” (LS 3). Su programa es “la reforma de la Iglesia en salida misionera” (EG 17). Todas las estructuras eclesiales deben reformarse para ser más misioneras, incluyendo las universidades católicas y pontificias y, en ellas, las facultades de teología. Para el Papa “la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos está llamada a jugar un papel estratégico” (VG Pr 3).

75. Por eso, el *kerigma* es el primer criterio propuesto por Francisco para renovar los estudios de filosofía y teología. “El criterio prioritario y permanente es la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del *kerigma*, o la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús, que se va haciendo carne cada vez más y mejor en la vida de la Iglesia y la humanidad” (VG P 4a). La dimensión *kerigmática o pastoral* ofrece un camino de síntesis teológica en una Iglesia llamada a vivir una sinodalidad misionera y una pastoral sinodal. Si hasta ahora el ciclo de estudios del primer grado culmina con un examen sintético o final de teología sistemática, ¿por qué no agregar momentos y espacios de una síntesis bíblica – pastoral?

76. La *Comisión Teológica Internacional* enseña que la sinodalidad es el *modus vivendi et operandi* del Pueblo de Dios peregrino y evangelizador. Su documento da un paso decisivo al pensar no sólo la sinodalidad *en* la Iglesia sino la sinodalidad *de* la Iglesia. El párrafo 70

98. G. Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois* (Paris: Cerf, 2017), 138; cf. 190, 194, 202, 252, 268.

hace una analogía de lo sinodal porque esa realidad se da y se dice de varios modos. Los tres sentidos interrelacionados son: el *estilo peculiar* que califica el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia; las *estructuras* y los *procesos* que expresan la comunión sinodal a nivel institucional; los *acontecimientos* o *actos* - desde un sínodo diocesano a un concilio ecuménico - en los cuales la Iglesia actúa sinodalmente en los planos local, regional y universal. El estilo sinodal debe impregnar nuestra comunidad eclesial, nuestra misión universitaria y nuestro ejercicio teológico. Queremos fortalecer *un modo de pensar sinodal* desde el *nosotros* de esta comunidad teológica y filosófica de estudiantes y profesores

“En la vocación sinodal de la Iglesia, el carisma de la teología está llamado a prestar un servicio específico mediante la escucha de la Palabra de Dios, la inteligencia sapiencial, científica y profética de la fe, el discernimiento evangélico de signos de los tiempos, el diálogo con la sociedad y las culturas al servicio del anuncio del Evangelio... Además, como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial. La sinodalidad eclesial compromete a los teólogos a hacer teología en forma sinodal, promoviendo entre ellos la capacidad de escuchar, dialogar, discernir e integrar la multiplicidad y la variedad de las instancias y los aportes”.<sup>99</sup>

77. En la encíclica *Lumen fidei* Francisco mostró la alegría del camino de la fe y dijo que ésta, “*como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar*” (LF 57). A veces ella es como la luz de un *gran faro* que cubre el cielo, la tierra y el mar; habitualmente, es como una *pequeña antorcha* que acompaña cada paso. Esa experiencia espiritual atraviesa nuestro andar teológico que vive en el claro-oscuro y desea que la fe, por la oración y el estudio, ilumine la inteligencia.

La dialéctica del conocimiento del Dios incognoscible se expresa en la tensión entre oscuridad y luz. Pascal decía “hay bastante luz para aquellos que sólo desean ver y bastante oscuridad para quienes tienen una disposición contraria”.<sup>100</sup> Fue Dionisio el primero que expuso el conocimiento dialéctico y analógico de Dios, tanto teológico como

99. Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia ...*, 75.

100. Pascal, *Pensamientos*, II, n. 430, (Buenos Aires: Sudamericana, 1971), 331.

místico. Empleó expresiones contrapuestas como divino Rayo de tinieblas, misteriosas Tinieblas del no-saber, luminosa oscuridad, rayo luminoso que no es tiniebla ni luz, la divina tiniebla es luz inaccesible, luz que hace invisible la tiniebla. Su teología mística, más allá de afirmar y negar, expresa la eminencia del misterio divino de modo paradójico.

“¡Trinidad supraesencial, más que divina y más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no-saber y de la luz, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas. Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables en *las tinieblas más que luminosas del silencio* que muestra los secretos. *En medio de las más negras tinieblas, ellos desbordan fulgurantes de luz*”.<sup>101</sup>

78. La condición peregrina de la fe y de una teología en camino impelen a pensar y enseñar haciendo síntesis provisionarias, inacabadas y abiertas. La teología es *una síntesis inteligible de la fe cristiana* que se debe comunicar en su unidad plural a través de un plan de estudios orgánico que introduzca en la doctrina católica. La cultura actual, marcada por la fragmentación, no favorece la expansión limitada del análisis ni la concentración abierta de la síntesis. Este signo epocal nos marca a todos, en especial a los estudiantes; afecta el estudio de las disciplinas, incluida la teología. A ello se suma la extrema complejidad propia de la ciencia de la fe, *una disciplina de disciplinas con un método de métodos*. El ejercicio constante del salto metódico puede producir fatiga en el alumno que pasa cada día de la exégesis bíblica a la especulación filosófica, del método histórico a la reflexión sistemática, de la hermenéutica moral al canon jurídico, de las lenguas antiguas al lenguaje virtual. Por cierto, la comunicación digital, que acrecentamos en el aula, debe ayudarnos más en la enseñanza.

79. Los Padres de la Iglesia son testigos de la primera síntesis sapiencial cristiana. Los grandes Doctores escribieron obras sistemáticas y pequeñas síntesis. Éstas se orientaron a cristianos simples, a misioneros y catequistas, a quienes necesitaban saber la fe de forma abreviada. Así surgieron el *Enchiridion ad Laurentium* de Agustín; el *Breviloquium* de Buenaventura; el *Compendium Theologiae* de Tomás. En esa dirección se ubican los comentarios al *Símbolo de la Fe*,

101. Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística* I,1, en *Obras completas*, (Madrid: BAC, 1995), 371.

incluyendo los escritos por teólogos del siglo XX como H. de Lubac, K. Barth, J. Ratzinger o W. Pannenberg. Un teólogo no se distingue por saber mucho de pocos temas sino por saber exponer una síntesis razonada, cordial y actual de la doctrina de la fe para comunicarla con calidad y calidez.

80. El análisis y la síntesis no son sólo operaciones de un método sino polos de una dialéctica del espíritu. Analizar es descomponer y sintetizar es recomponer. Vamos del todo a las partes y de las partes al todo. No obstante, aquí insisto en la necesidad de que ayudemos a *forjar síntesis iniciales, intermedias y finales*. Además de la semana introductoria y el examen complejo, el plan de grado tendrá momentos de síntesis parcial en filosofía y en teología. Además, la Facultad necesita que los seminarios diocesanos, institutos religiosos y movimientos laicales, que aún no lo tienen, organicen un año, semestre o período propedéutico previo a la carrera de grado para *introducir de forma vital y sistemática en el misterio de Cristo*. Esa etapa puede incluir un conocimiento catequístico superior, un refuerzo de la gramática castellana, una introducción a los dos saberes sapienciales.

El *camino hacia una síntesis de síntesis* puede seguir varios senderos. Entre ellos, la inteligencia interior de la experiencia teológica de la fe que abre el camino hacia una mayor unión entre la teología científica y la impronta espiritual; la unidad originaria – sapiencial e histórica – entre la tradición filosófica y la tradición teológica; la pastoralidad o finalidad evangelizadora de toda la teología y de todos sus cursos; el aprendizaje de una escucha simultánea a los gemidos del Espíritu y las voces de los tiempos. Por cierto, uno de los criterios para ejercitar la ciencia teológica es su constante diálogo con la realidad histórica, lo que podemos llamar *auditus culturae* o *auditus temporis*.

81. El Espíritu nos interpela a través de los nuevos signos de los tiempos y nos invita a ejercer una forma de conocimiento de la Verdad y de interpretación de la historia a la luz de Jesucristo. El modelo de ese pensamiento “no es la esfera [...] donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros”, sino “el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad” (EG 236). El poliedro simboliza una unidad plural del pensamiento, también en filosofía y en teología, con toda la riqueza de una verdad que se da, se recibe y se conoce en la historia. La teología

que aquí estudiamos se despliega en varias teologías y las teologías que hacemos, en la comunión eclesial de la fe, enriquecen a la teología católica. De este modo colaboramos a desplegar *una teología poliédrica, pluriforme o sinfónica*.

## 5. Hacia una teología más integral, integrada e integradora

82. La fe implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La esperanza lleva al hombre a esperar en y a Dios, porque Dios espera en y al hombre. La caridad unifica el amor a Dios en el hombre y el amor al hombre en Dios y por Dios. Por la fe esperanzada y amante conocemos el amor de Cristo que incluye y supera todo conocimiento teológico. El creer hacia Dios (*in Deum*) se consuma en el amar a Dios (*amare Deum*). “Solo cree quien ama y solo ama quien cree”.<sup>102</sup> El creer incluye la vocación a amar y pensar lo que se cree.

“Cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída y sobre ella piensa, y la abraza con todas las razones que pueda hallar para este amor y este pensamiento” (ST II-II, 2, 10).

83. La Sabiduría de Dios encarnada en Cristo funda la teología<sup>103</sup> como sabiduría del amor. No repito aquí lo dicho hace trece años. Esa sabiduría tiene, de modo original, características de una filosofía primera. Esta unión no invalida la legítima distinción entre filosofía y teología, que pueden abrazarse porque la realidad se hace más inteligible y humana a partir del Principio primero, a quien los creyentes llaman Dios. Él es *ho Logos ho agapôn* y *Agape logiké*, el *Pensamiento amoroso* y el *Amor inteligente*. El Principio, buscado por la teología filosófica, y el Dios revelado en Cristo, encuentran su punto de correspondencia en el *Logos que es Ágape*, en el *Verbum* que es *Caritas*.

“Dios muestra su auténtico rostro como un *Logos* y *Agape-eros*, determinado por la categoría de relación: por un lado es Dios-para, por otro, en sí mismo es *dia-logos*, comunión, un nosotros, ya que *Logos* y *Agape* son personas en Dios...

102. Cf. O. González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad* (Salamanca: Sígueme, 2018), 78.

103. Cf. C. M. Galli, «El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor», *Teología* 91 (2006): 671-705.

*Logos y Amor* desvelan la forma originaria y más genuina del ser... Con ello se vuelve a desplegar ante el pensamiento no sólo un elemento primero de la filosofía sino el punto de partida y el contenido de una filosofía primera”.<sup>104</sup>

Si Dios es Pensamiento amoroso y Amor inteligente, la teología piensa una fe que se consuma en la caridad. “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rm 5,5). El don de la gracia genera la experiencia religiosa de *estar agraciado y enamorado de Dios*. Desde esa novedad conocemos con todo el corazón y toda el alma.<sup>105</sup> El arduo proceso del método, que recorreremos en la formación inicial y permanente, es *una guía hacia el don*, un sendero de purificación afectiva, intelectual y espiritual para *pensar con Cristo* por una fe amorosa. El Dios cognoscible y conocido como amor, amable y amante, guía al creyente que sólo ama lo que conoce y, por una íntima dialéctica complementaria, conoce mejor lo que ama. “*El que ama... conoce a Dios*” (1 Jn 4,7-8). Conocer el amor de Dios en Cristo, que supera todo conocer, muestra que el amor no es el absoluto más allá del ser, sino su profundidad y su altura, su anchura y su longitud. Hay que recomprenderlo como amor y don, lo que interesa a la filosofía fenomenológica de la religión en cuanto filosofía primera,<sup>106</sup> si se anima a pensar el Principio en su capacidad de donar y donarse.<sup>107</sup>

84. En perspectiva sapiencial pienso que *los profesores debemos ser más expertos que especialistas*. La fe no se da sin razones, pero suele darse a partir de experiencias que advienen y nos transforman. Por el don de la gracia crece la experiencia teologal y religiosa de la vida. Los grandes místicos modernos, que narraron sus autobiografías, como santa Teresa de Jesús y san Ignacio de Loyola, muestran que *la fe es fuente de una experiencia espiritual* surgida del contacto con la presencia amorosa de Dios. Ellos oraron y pensaron porque la teología une la oración y el argumento.<sup>108</sup>

San Anselmo ejemplificó la *ratio* orante y argumentativa que

104. E. Bueno de la Fuente, «*Logos y agape: una propuesta de filosofía primera*», *Communio* 2 (2006): 24-25.

105. Cf. Lonergan, *Método en Teología ...*, 236.

106. Cf. J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison II* (Paris: Cerf, 2002), 291-334.

107. Cf. P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza* (Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010), 134; J.-L. Marion, «La fe e la ragione», en *Creder e vedere*, (Torino: Lindau, 2012), 37-54.

108. Cf. O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio* (Salamanca: Sígueme, 2013), 17-53.

reza pensando y piensa rezando. Su *Proslogion* es una oración dialéctica o una dialéctica orante.<sup>109</sup> De esa raíz nacieron el *credo ut experiar* y el *credo ut intellegam*. También santo Tomás nos enseña a vivir la teología como afecto y oración.<sup>110</sup> Para él, la *cognitio veritatis affectiva* es un conocimiento experimental o connatural. Se da cuando alguien experimenta personalmente el gusto de la dulzura divina (*dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis*) y se complace en su voluntad” (ST II-II, 97, 2, ad 2um).

85. La reflexión hecha por varios decanos sobre el itinerario institucional de esta Facultad presenta el progresivo desarrollo de *un estilo integrador de nuestra tradición teológica*.<sup>111</sup> La generación de nuestros grandes maestros estudió en una época marcada por la cesura entre *espiritualidad y teología* y entre *teología y pastoral*. Procuró integrar más y mejor - antes, durante y después del Vaticano II - la reflexión teológica, la experiencia espiritual y la vida pastoral; en el fondo, quiso mostrar la correlación entre la verdad y el amor. Esta búsqueda de integración llevó, también, a formular convergencias analógicas entre la teología y la filosofía en los planes de estudio del último medio siglo. La reforma iniciada aquí en 2017, luego solicitada por la *Veritatis gaudium*, nos presenta un desafío crucial para estar a la altura del Evangelio vivido en la Iglesia del Vaticano II y del tiempo histórico que marca afectiva, cultural e intelectualmente a las nuevas generaciones.

86. Los mayores debemos ser capaces de entender y querer a los jóvenes. Quienes éramos jóvenes en los años setenta teníamos, al mismo tiempo, un *ethos* clásico y moderno. Podíamos rezar el *Credo* de forma descendente, de arriba hacia abajo, del primero al último artículo; entender la dogmática antes que la moral y la espiritualidad; ir de lo general a lo particular y de lo fundamental a lo especial; nos parecía lógico que la liturgia y la pastoral coronaran a *posteriori* el itinerario formativo.

Debemos ser capaces de *entender a quienes necesitan pensar su*

109. Cf. M. Corbin, *Prière et raison de foi. Introduction à l'oeuvre de saint Anselme*, (Paris: Cerf, 1992), 175.

110. Cf. J. Leclercq, *Il Pensiero che contempla*, (Milano: Jaca Book, 2013), 91-129.

111. Cf. R. Ferrara, «Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición», *Teología* 79 (2002): 169-179; C. M. Galli, «La Facultad de Teología en perspectiva histórica desde su origen y hacia su Centenario», *Teología* 88 (2005): 667-698; F. Ortega, «Cien años de la Facultad de Teología: la progresiva maduración de un estilo», *Teología* 117 (2015): 13-29.

*experiencia inmediata del Espíritu a priori* del estudio sistemático y, al mismo tiempo, ayudarlos a descubrir que el trabajo intelectual requiere procesos de mediación reflexiva, lo que implica una conversión intelectual.<sup>112</sup> Debemos comprender a quienes necesitan rezar el *Credo* en forma ascendente, de abajo hacia arriba, es decir, desde la realidad actual de la fe vivida y desde la propia experiencia comunitaria de la Iglesia, para orientarse con los otros hacia el curso de la *historia salutis* y al amor fontal de Dios Padre.

También comprendemos que puede convenir con su estilo generacional adelantar la teología de la *celebración litúrgica del misterio* – en el cual viven y al cual celebran – para que ésta sea pensada ya en el primer año y no en el último. También conviene que la secuencia bíblico-histórica pase de los Orígenes cristianos a san Pablo y de sus cartas a los Evangelios sinópticos, para culminar en la teología joánica. Considerando que muchos alumnos han nacido en el último cuarto de siglo, vemos conveniente que la introducción al Concilio Vaticano II (1962-1965) y a la reforma de la Iglesia se haga en el inicio de la teología y no hacia el final junto a la eclesiología sistemática. La Comisión de profesores que revisa el plan de grado puede asumir creativamente estas líneas para que las disciplinas filosóficas y teológicas se orienten mejor a compartir el pensamiento sabio de Cristo.

87. Francisco enseña que la cultura habla los lenguajes de la inteligencia – la cabeza –, el sentimiento – el corazón – y la actividad – las manos, e invita a las universidades a armonizarlos. Le dice al joven. *Aprende lo que sientes y haces; siente lo que piensas y haces; haz lo que piensas y sientes*. Si en la Biblia el corazón es la sede interior de pensamientos, sentimientos y decisiones, podemos tomar esta simbología para sugerir *una formación teológica integral, integrada e integradora* que articule la inteligencia teológica, la espiritualidad afectiva, la acción pastoral y docente. Esta progresión circular puede ayudar a que se piense lo que se siente y hace; se sienta lo que se piensa y hace; se haga lo que se piensa y siente. Esto debe expresarse en un plan dinámico. Enseñar y aprender requiere articular el pensar, el sentir y el hacer en su raíz teológica y de forma personal y comunitaria.<sup>113</sup>

112. Cf. A. Chapelle, *A l'école de la théologie* (Bruxelles: Lessius, 2013), 230-231.

113. Cf. Francisco, *Dios es joven. Una conversación con Thomas Leoncini* (Barcelona: Planeta, 2018), 139.

## 6. Conclusión: un pensar mediador que enseñe a construir puentes

88. Vivimos en un país y en un mundo lleno de injusticias y sufrimientos padecidos por muchas víctimas. El amor al prójimo afectado por las miserias debe alimentar *una teología impregnada por la misericordia*. Al pensar la fe que actúa por medio de la caridad en la historia, la teología se vuelve inteligencia de la misericordia. El amor gratuito al ser humano débil, ofendido, pecador, herido y mortal siempre es misericordia, la cual exige la justicia, pero la excede con sobrea-bundancia. Allí donde hay abismos y muros el amor debe edificar túneles y puentes. La lógica de la misericordia se simboliza en una consigna intelectual y operativa: *construir puentes y derribar muros*.<sup>114</sup>

En un poema sobre la Encarnación, el Cardenal Eduardo Pironio escribió: *el Puente quedó tendido, el Sacerdote fue hecho*. Jesús es el único Mediador entre Dios y los hombres, el puente entre el cielo y la tierra. Una teología integradora y pedagógica puede ayudar a edificar puentes de entendimiento a través de mediaciones racionales y puentes de amor mediante mediaciones comunitarias.

89. En 2015 Francisco escribió una carta al Cardenal Mario Poli por nuestro centenario. Allí dice:

“En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no sólo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven en América Latina. No se conformen con una teología de despacho. Que las fronteras sean lugar de sus reflexiones”.<sup>115</sup>

La teología debe ayudar a tender puentes sabiendo que *la unidad prevalece sobre el conflicto* (EG 226-230). Hay que asumir el conflicto para “resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso” (EG 227) y “desarrollar una comunión en las diferencias” (EG 228). Este criterio vale también para el estudio, el anuncio y el diálogo. Nos ayuda a compartir la diversidad de experiencias y opiniones para aprender un modo de pensar la historia en medio de oposiciones y tensiones. Esta *forma mentis* debe impregnar la lectura histórica, filosófi-

114. Francisco, «Sembradores del cambio. Discurso en el III Encuentro mundial de los movimientos populares», *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 11/11/2016, 7.

115. Cf. Francisco, «Saludo del Papa Francisco al Cardenal Mario A. Poli con motivo del Centenario de la Facultad de Teología», *Teología* 117 (2015): 10.

ca y teológica de nuestros conflictos, incluyendo los que se dan en 2019 por el aumento de la pobreza y la división entre los argentinos.

En este marco comunico a la comunidad académica que las autoridades de la Facultad aceptamos en 2018 la propuesta que nos hizo la Comisión Ejecutiva del Episcopado para hacer una investigación sobre la Iglesia en la Argentina entre 1966 y 1983, con particular atención a la violencia política fratricida, el terrorismo de Estado y la violación sistemática a los derechos humanos. En esta ardua tarea colectiva nos anima el amor a la verdad histórica y el servicio al bien común.

90. *Todos hemos recibido la vocación de cultivar la sabiduría en la teología y en la filosofía para conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento.* Este don se vuelve misión para fortalecer una fe pensante y una razón abierta. Deseamos un pensamiento creativo, crítico y constructivo, un estilo integral, integrado e integrador, un espíritu dialogal, un sentido sinodal, un *ethos* mediador.

El don de desarrollar nuestra vocación teologal en esta Facultad de Teología es un motivo de gozo. Debemos ser felices y estar contentos por creer y pensar, teologizar y filosofar, aprender y enseñar. Nuestra alegría participa del gozo pleno de Jesús (Jn 17,14). El gozo es infinito para Dios y puede ser pleno para nosotros de dos formas. La primera, imperfecta, mientras caminamos con esperanza en este valle de lágrimas. La otra, perfecta, en la visión de Dios que nos hará totalmente felices. Si nuestro gozo ya es pleno, entonces será superpleno (*superplenum*) porque Dios saciará todos nuestros deseos de felicidad (ST II-II, 28, 3). María, causa de nuestra alegría, nos ayude a permanecer unidos al gozo pleno de Jesús. El Espíritu de Dios nos conceda pensar de forma dialogal, itinerante, mediadora, construyendo puentes de verdad en el amor y de amor en la verdad. Amén.

CARLOS MARÍA GALLI  
galli@uca.edu.ar

FACULTAD DE TEOLOGÍA - UCA

Recibido 10.06.2019/Aprobado 15.07.2019

· El autor es decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, miembro de la Comisión Teológica Internacional y Perito del CELAM entre otros cargos.

## Breve bibliografía con autores contemporáneos en orden alfabético

- J. Bergoglio, «Sobre pluralismo teológico y eclesiología latinoamericana», *Stromata* 40 (1984): 321-331.
- J. Bergoglio, «Necesidad de una antropología política: una cuestión pastoral», *Stromata* 45 (1989): 173-189.
- J. Bergoglio, *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*. Buenos Aires: Claretiana, 2013.
- J. Bergoglio, «Prólogo», en A. Podetti, *Comentario a la Introducción a la "Fenomenología del Espíritu"*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- M. Beuchot, *La hermenéutica analógica en la historia*. San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2010.
- M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*. Milano: Jaca Book, 2017.
- M. Borghesi, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*. Milano: Jaca Book, 2017.
- S. Breton, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable*. Paris: Desclée de Brouwer, 1971.
- E. Briancesco, «Sobre la "sobreeminente ciencia del amor de Cristo" (Ef 3,19)», *Teología* 93 (2007) 227-238.
- E. Brito, «La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte», *Revue théologique de Louvain* 32 (2001): 353-373.
- E. Brito, *Philosophie moderne et christianisme*, I-II. Leuven-Paris: Peeters, 2010.
- E. Brito, *De Dieu: connaissance et inconnissance*, I-II. Leuven-Paris: Peeters, 2018.
- C. Bruaire, *Le droite de Dieu*. Paris: Aubier – Montaigne, 1974.
- C. Bruaire, *L être et l esprit*. Paris: PUF, 1983.
- C. Bruaire, *La dialectique*. Paris: PUF, 1985.

- Ph. Capelle-Durmont, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. México: FCE, 2012.
- E. Bueno de la Fuente, «Logos y agape: una propuesta de filosofía primera», *Communio* 2 (2006): 24-25.
- J. M. Cantó y P. Figueroa (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*. Córdoba: EDUCC, 2013.
- Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-2014*. Madrid: BAC, 2017.
- Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy*. Buenos Aires: Agape, 2012.
- Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- P. Coda, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- P. Coda, *Fuentes de la teología del Papa Francisco*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- M. Corbin, *Prière et raison de foi. Introduction à l'oeuvre de saint Anselme*. Paris: Cerf, 1992.
- A. Cordovilla, "Tradición filosófica y tradición teológica", en *Actualidad de la tradición filosófica*, ed. por I. Murillo. Salamanca: Publicaciones Claretianas, 2010, 41-58.
- G. Cottier, «La doctrine thomiste des oppositions en rapport avec la dialectique hegelienne», *Revue de Théologie et de Philosophie* 23 (1973): 354-373.
- A. Chapelle, *A l'école de la théologie*. Bruxelles: Lessius, 2013.
- M.-D. Chenu, *La Théologie est-elle une science?* Paris: Fayard, 1957.
- G. D'Acunto, *Romano Guardini. Concretezza e opposizione*. Vaticano: Urbaniana University Press, 2014.
- E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

- E. Dussel, *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1972.
- E. Falque; L. Solignac (dirs.), *Francois Philosophe*. Paris: Salvator, 2017.
- D. Fares, *Papa Francesco è come un bambú. Alle radice della cultura dell'incontro*. Roma: Ancora, 2014.
- R. Ferrara, «El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa», *Teología* 31 (1978): 5-24.
- R. Ferrara; J. Méndez (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*. Buenos Aires: EDUCA, 1999.
- R. Ferrara, «La integración de la filosofía en la teología sistemática», *Teología* 85 (2004): 9-28.
- R. Ferrara, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- R. Fisichella, «*Oportet philosophari in theologia*» I-II, *Gregorianum* 76 (1995): 221-262 y 503-534.
- C. M. Galli, «Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios», *Teología* 52 (1988): 171-203.
- C. M. Galli, «La “circularidad” entre teología y filosofía», en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. Ferrara; J. Méndez. Buenos Aires: EDUCA, 1999, 83-99.
- C. M. Galli, «La *complexio oppositorum* entre la Iglesia y el mundo. Ensayo de eclesiología especulativa a partir de la paradoja de los opuestos», en AA. VV., *Moral, verdad y vida, en la tradición de santo Tomás de Aquino. Homenaje a Fray Domingo M. Basso OP*. Tucumán: Editorial UNSTA, 2008, 135-178.
- C. M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*. Buenos Aires: Facultad de Teología - Guadalupe, 2013.
- C. M. Galli, «*El “retorno” del “Pueblo de Dios”*. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco», en V. R. Azcuy, J. C. Caamaño y C. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano*

- II. *Memoria, Reforma y Profecía*. Buenos Aires: Agape – Facultad de Teología, 2015, 405-471.
- C. M. Galli, *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos*. Buenos Aires: Agape, 2018.
- C. M. Galli, «La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera. Una primera recepción de la Constitución Apostólica *Veritatis gaudium*», *Teología* 127 (2018): 121-158.
- L. Gera, «La razón ante el misterio de Cristo», en *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. Ferrara y J. Méndez. Buenos Aires: EDUCA, 1999, 177-181.
- P. Gilbert, *Le ragioni della sapienza*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- E. Gilson, *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama, 1962.
- O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- O. González de Cardedal, *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- F. Grègoire, *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Paris: Vrin, 1947.
- F. Grègoire, «L'universelle contradiction». En *Études hegelienues*. Paris-Louvain: Université de Louvain, 1958, 51-139.
- R. Guardini, *Von Sinn der Kirche*. Mainz: Grünewald, 1933 (3a.).
- R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (1925), Nachwort von H. B. Gerl. Mainz: Grünewald, 1985.
- J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumieres de la raison* I-III. Paris: Cerf, 2002.
- W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal, 1998.
- W. Kasper, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*. Salamanca: Sígueme, 1969.

- J. Jolif, *Comprender al hombre*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- J. Jolivet, *La théologie d'Abélard*. Paris: Cerf, 1997.
- J. Ladrière, *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris : Cerf, 2004.
- G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique*. Paris: Cerf, 1994.
- G. Lafont, *La Sabiduría y la Profecía. Modelos teológicos*. Salamanca : Sígueme, 2008.
- G. Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois*. Paris: Cerf, 2017.
- J. Leclercq, *Il Pensiero che contempla*. Milano: Jaca Book, 2013.
- A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*. Paris – Namur: Lethielleux, 1980.
- B. Lonergan, *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- D. López, *Teología y fenomenología*. Córdoba: EDUCC, 2008.
- A. Marc, *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*. Paris: DDB, 1952.
- T. Melendo Granados, *Ontología de los opuestos*. Pamplona: EUNSA, 1982.
- I. Murillo (ed.), *Actualidad de la tradición filosófica*. Salamanca: Publicaciones Claretianas, 2010.
- J.-L. Marion, *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Ediciones Literales – El Cuenco del Plata, 2005, 8.
- J.-L. Marion, *Credere per vedere*. Torino: Lindau, 2012, 37-54.
- E. Przywara, *Che 'cosa' é Dio? Ecceso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2017.
- P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1995.
- A. Spadaro, «Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francesco», en Jorge Mario Bergoglio – Papa Francesco, *Nei tuoi occhi é la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*. Milano: Rizzoli, 2016.

- J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*. Madrid – México: Anthropos - UAM (Iztapalapa), 2005.
- J. C. Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- B. Sesboüé, *L'acte théologique d'Irenée de Lyon a Karl Rahner*. Namur: Lessius, 2017.
- H. U. Von Balthasar, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*. Milano: Jaca Book, 1970.
- H. U. Von Balthasar, *Cattolico*. Milano: Jaca Book, 1978.
- H. U. von Balthasar, *Theologik I-III*. Einsiedeln: Johannes, 1985-1987.
- H. U. von Balthasar, *Epilog*. Einsiedeln: Johannes, 1987.
- J. Pieper, *Defensa de la filosofía*. Barcelona: Herder, 1976.
- J. Ratzinger, *Maria – Chiesa nascente*. Roma: Paoline, 1981.
- Ch. Theobald, *La lezione di teologia*. Bologna: EDB, 2014.
- X. Tilliette, *Qu'est-ce que la christologie philosophique?* Paris: Parole et Silence, 2013.
- B. Welte, *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1982.