

## EL MISTERIO DE CRISTO COMO "MODELO" PARA EL DIALOGO DE LA TEOLOGIA CON LA CULTURA, LA FILOSOFIA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

por Juan Carlos Scannone S.I.

Con no poca frecuencia la teología latinoamericana -aunque no sólo ella- ha recurrido a la analogía cristológica para iluminar la interrelación entre historia profana e historia de la salvación, pueblo secular y Pueblo de Dios, fe y cultura, sabiduría teológica y sabiduría de los pueblos, teología y filosofía (o ciencias sociales), etc., usando la fórmula de Calcedonia: "inconfuse et indivise", "sin confusión ni separación", para expresar así -en cada caso- la indisoluble unión en la irreductible distinción de ambas instancias. Nótese la validez de esa analogía aun cuando se prescindiera -para pensar dichas interrelaciones-, del horizonte clásico de la sustancia (*ousía*), en cuyo marco se expresó el dogma de Calcedonia. Pues bien, en mi exposición trataré de profundizar en esa intuición fundamental. Para ello, primeramente explicaré qué entiendo en este contexto por "modelo", diferenciándolo tanto de las nociones de "principio hermenéutico" y "horizonte intelectual", como también -por otro lado- de "paradigma", comprendido epistemológicamente como *interno* a una determinada ciencia (1). Luego, en un segundo paso, indicaré cuáles son -según mi entender- algunas de las notas del Misterio de Cristo que lo constituyen como "modelo" teológico, tanto al interior de la teología como hacia fuera, especialmente, en su relación con la cultura y la ciencia (2). En tercer lugar, mostraré por qué y cómo dicho Misterio así entendido sirve de "modelo" analógico para guiar el diálogo de la teología con la cultura y las culturas, la filosofía y las ciencias humanas (3). Finalmente, "a modo de conclusión", conectaré lo dicho en el apartado anterior con el que parece ser el horizonte intelectual en que hoy preferentemente se mueve la teología (4).

### 1. PARADIGMA, HORIZONTE, "MODELO"

#### 1.1. *Paradigma*

Aunque ya Platón hablaba de los "paradeigmata", fue la influencia de Thomas Kuhn la que hizo utilizar la noción epistemológica de "paradigma" aun en teología<sup>(1)</sup>.

En Platón se trata de arquetipos, modelos o ejemplares originarios, que fundan, posibilitan y constituyen a priori y formalmente las *significaciones* participadas del mundo de la significación o inteligible, al mundo sensible. Por consiguiente, sirven de pauta y criterio para orientar la intelección, el discernimiento y la exposición del significado participado correspondiente. Por ejemplo, la idea de lo bello ilumina la comprensión de las cosas bellas, sirve para distinguirlas de las que no lo son, y guía la explicitación de su belleza. Por lo tanto el paradigma implica para Platón siempre un aspecto *formal*, referido a la *configuración (Gestalt)*<sup>(2)</sup> o estructuración del sentido.

Kuhn usa el concepto de paradigma en la historia de la ciencia y tiene especialmente en cuenta los "cambios de paradigma" que se dan en ella. Distingue dos sentidos de la palabra: uno más amplio, a saber, "toda la constelación de opiniones, valores y métodos, etc., de los que participan los miembros de una sociedad determinada"; y otro más estricto, propiamente epistemológico, es decir, "los ejemplos de referencia, las soluciones concretas de problemas, tenidas como ejemplares y que sustituyen a las reglas explícitas en los demás problemas de la ciencia normal"<sup>(3)</sup>. En este segundo caso se podría hablar de una *matriz disciplinar* y de un *modo prototípico específico* de resolver problemas, característicos del *enfoque hermenéutico* y de los *presupuestos* -frecuentemente tácitos- con el que es cultivada una ciencia en una época de la historia de la misma o por una comunidad determinada de científicos.

#### 1.2. *Horizonte intelectual*

Asimismo para señalar los cambios de época -tanto en la cultura como en la filosofía- Xavier Zubiri y su discípulo Antonio González usan la noción de horizonte mental o intelectual, teniendo en cuenta sólo la *óptica hermenéutica fundamental* o "el ámbito de los presupuestos metodológicos, metafísicos y de autocomprensión de la tarea del intelectual que Kuhn sitúa en los niveles superiores del concepto de paradigma"<sup>(4)</sup>. Así es como Zubiri distingue -en la historia del pensamiento occidental- entre el horizonte de la *movilidad*, característico de la filosofía antigua, y el de la *nihilidad*, que se da desde la ascensión posterior de la idea de *creación ex nihilo*. González, hablando de la teología de la liberación, distingue entre su paradigma interno y lugar hermenéutico (o "desde donde") propio, es decir, la opción preferencial por los pobres, y, por otro lado, el horizonte intelectual de comprensión filosófica en que aquella se mueve, a saber, el de la *alteridad* y *praxis*, que comparte con otras filosofías y teologías contemporáneas, y que se distingue tanto del horizonte de la teología clásica, a saber, el de la *ousía*, como del de la moderna, es decir, el de la *subjetividad*<sup>(5)</sup>. Corresponde -según mi opinión- a la superación de la "metafísica de la sustancia y del sujeto" que -según Werner Marx- realiza Heidegger, o al así llamado "pensamiento post-metafísico", según lo caracteriza Jürgen Habermas<sup>(6)</sup>.

#### 1.3. *"Jesús como modelo"*

Así se expresa Pedro Trigo en una discusión sobre "los nuevos paradigmas" en la teología, contradistinguiendo esa noción de "modelo", de la de paradigma<sup>(7)</sup>. Aunque su intención expresa es la de señalar los caracteres de un nuevo paradigma teológico hoy todavía emergente, está presuponiendo de hecho, aunque no lo explicita así, que Jesús permanece siempre como "modelo" de lo humano para la teología, a través de los distintos paradigmas epocales y -añado yo-, geoculturales.

Trigo emplea el vocablo "modelo", pues desea hablar de Jesús como "modelo de humanidad para toda la humanidad"<sup>(8)</sup>, modelo *concreto y trascendente*, que *atrae* y ayuda a *discernir*, aun los paradigmas culturales y teológicos. El "seguimiento de Jesús" como modelo no consiste en una imitación servil, sino en "hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya"<sup>(9)</sup>, guiados por su Espíritu. Esto también vale para la teología en cuanto *praxis* teórica, eclesial y pastoral, y en cuanto *carisma* dado por el Señor en el servicio de la Iglesia y del Reino. Si hablo del "Misterio de Cristo" como "modelo", no es contraponiéndolo a Jesús, sino para explicitar que no sólo se trata del Jesús histórico, sino de éste en cuanto es también el Cristo de la fe en todas sus dimensiones. Uso la palabra "modelo" porque -como lo indica Trigo- señala algo *concreto* y que se constituye en *motor y polo de atracción*, siendo también *criterio de discernimiento*.

Esa expresión implica lo *concreto* de una *Gestalt* (configuración) -a diferencia de "horizonte" o "principio hermenéutico"-, pero permaneciendo sin embargo suficientemente *flexible y analógica*, a diferencia de la de paradigma estrictamente dicho. Incluye -como la de horizonte- una *perspectiva hermenéutica*, sin reducirse -como éste- a los niveles más generales de comprensión. No presupone -como en las nociones de paradigma científico y de horizonte epocal, según el uso arriba mencionado- una sustitución de "modelos" en la historia, sino que su *analogicidad* permite que trascienda el cambio histórico y/o cultural de distintos horizontes hermenéuticos y paradigmas teológicos, participándose con todo a cada uno de ellos.

Por todas esas razones he adoptado para mi exposición la palabra "modelo", poniéndola entre comillas, a fin de precisar el sentido en que la empleo, pues -como es obvio-, no la uso en su significado de mero modelo operativo. No en último lugar me movió a usar esa terminología el hecho de que ella sugiere el *llamado* (Trigo habla de atracción) y el *seguimiento de Cristo* del teólogo en cuanto tal, a pesar de los diferentes horizontes histórico-culturales en que se mueva o de los diversos paradigmas que adopte. Reservo, en cambio, la noción de "paradigma" -según la comprensión *epistemológica* de Kuhn- para los cambios *interiores* a la ciencia teológica en su historia.

Como se ve, aunque mi noción de "modelo" incluye el hecho de que el misterio de Cristo sea *principio hermenéutico fundamental/fundante* de cualquier paradigma teológico -como lo dicen en su trabajo los biblistas de la SAT-, sin embargo, la primera implica además otras denotaciones y connotaciones que la concretizan y enriquecen.

#### 1.4. El modelo según Lonergan

En su teoría del método teológico Bernard Lonergan habla de los modelos como de tipos ideales: no se trata de descripciones de la realidad ni de hipótesis acerca de ella, sino de "conjuntos engranados de términos y relaciones"<sup>(10)</sup>, que orientan al investigador en una dirección determinada. A veces le suministran un esquema básico para comprender lo que encuentra efectivamente en la realidad. Otras, en cambio, le sirven -gracias a su falta de adecuación con ésta- para descubrir claves que, si no, hubiera pasado por alto.

Estimo que también en ese sentido podemos hablar del misterio de Cristo como "modelo" para la teología, tanto por el momento de semejanza que implica su analogía con otras realidades que la teología aborda, como por la diferencia con las mismas, que la misma analogía presupone y ayuda a marcar.

Con todo, prefiero la concepción de Trigo, pues no sólo pone su atención en la configuración o *Gestalt* del modelo en cuanto "conjunto de relaciones", sino que acentúa su carácter de "polo de atracción" y lo conecta con el seguimiento.

## 2. DIMENSIONES CONSTITUTIVAS DEL MISTERIO DE CRISTO

Dije más arriba que la noción de "modelo", aunque flexible y analógica, es suficientemente concreta como para implicar una *configuración* propia (*Gestalt*), la cual es constitutiva de su sentido, y le posibilita servir de criterio de discernimiento, algo así como pasa con la noción platónica de paradigma.

Pues bien, el Misterio de Cristo está configurado internamente por varias dimensiones que le son constitutivas y guardan una determinada interrelación y ordenamiento entre sí. En su carácter de "modelo" para la teología -tanto interno como en su diálogo hacia fuera- habrá que tener en cuenta todas esas dimensiones, dentro de una *analogía de la fe* que incluya la *analogía del ser*. Pues por medio de la primera, las verdades de fe se iluminan mutuamente y con el último fin del hombre, y mediante la segunda, se iluminan también a partir del ámbito de la creación, que ambas analogías presuponen<sup>(11)</sup>.

Para determinar y nombrar dichas dimensiones intrínsecas, constitutivas del Misterio de Cristo, me inspiraré en una importante reflexión de Karl Rahner acerca del concepto de Misterio en la teología católica, y la confirmaré con la caracterización de las teologías y cristologías que, respectivamente, hacen André Léonard y Emilio Brito, inspirándose en los tres silogismos hegelianos de la *Enciclopedia*<sup>(12)</sup>.

Así es como distinguiré al menos tres dimensiones fundamentales constitutivas de la "figura" (*Gestalt*) del Misterio de Cristo: 1) la *encarnatoria* (incluyendo su momento *estauroológico y pascual*), 2) la *pneumática*, que implica tanto la dimensión de *gracia* (aun fuera de la Iglesia, sacramento del Reino) como la *eclesial y sacramental* (de *comunión*); 3) la específicamente *trinitaria*.

Como veremos, aunque Rahner trata ante todo del *contenido* de los misterios cristianos, desemboca luego -aun sin decirlo expresamente- en la *forma* de su interrelación, a saber, en su *con-formación unitrina*, centrada *cristológicamente*. En cambio, Léonard y Brito, al tener como pauta los tres silogismos hegelianos, han atendido más a la *forma* lógica, dada por los distintos ordenamientos que éstos conforman, según cuál sea la instancia que ocupa el lugar mediador o término medio del silogismo; sin embargo, dicha forma en Hegel no prescinde del contenido, pues para él ambos (contenido y

forma) se identifican dialécticamente. Como es sabido, Hegel intenta pensar los *contenidos* absolutos del Cristianismo (Trinidad, Encarnación, Cruz y Pascua, gracia, Iglesia y Reino), según la *forma* -para él absoluta- del concepto y no según la forma de la representación, es decir, de la narración y del símbolo. Santo Tomás, en cambio, pone el uso *analógico* del concepto al *servicio* de la narración y símbolos bíblicos.

Según mi opinión el Misterio de Cristo es "modelo" para la teología y para el diálogo de la misma hacia fuera tanto en su *forma* como en su *contenido*, pero no según una lógica meramente formal, trascendental o dialéctica, sino *analógicamente* o (como lo diría Enrique Dussel), *anadialécticamente*<sup>(13)</sup>. Pues la analogía es apta para asumir el momento negativo, crítico y dialéctico, transformándolo, como lo hace el Aquinate siguiendo la dialéctica del Pseudo-Dionisio en su interpretación de la vía de eminencia. Pues, según el "modelo" del misterio de Cristo, debemos aceptar con Brito que la lógica pascual de sobreabundancia supone la de la cruz, aunque superándola<sup>(14)</sup>.

### **2.1. La unidad triunitaria de los misterios de la fe según Karl Rahner**

Cuando Rahner, luego de haber planteado el concepto de Misterio en la teología, reflexiona sobre la unidad última de los misterios de la fe, hace ver que todos ellos convergen en tres, y estos tres, sólo en uno: el Misterio de Dios que -como Padre- se autocomunica por el Hijo y el Espíritu.

Los tres misterios de los que él habla son: 1) el de la Trinidad; 2) el de la Encarnación; 3) el de la divinización del hombre *por la gracia y en la gloria* (que corresponde a la dimensión que puede ser denominada "pneumática"). Los tres -según Rahner- hallan, a su vez, su vinculación triunitaria en la *autocomunicación del Misterio de Dios en Cristo y por su Espíritu*. Como se ve, para él, el contenido de todos los misterios de la fe *con-forman* una figura (*Gestalt*) unitrina, centrada en la mediación de Cristo<sup>(15)</sup>. Ello permite distinguir tres dimensiones, a saber, las dos correspondientes a ambas misiones, es decir, la Encarnación del Verbo y la donación deificadora del Espíritu Santo y, finalmente, la específicamente trinitaria. En mi exposición (cf. 3), seguiré ese orden.

### **2.2. La interpretación de las cristologías contemporáneas (y, en general, de las teologías) a partir de Hegel**

La misma analogía de la fe parece guiar a Brito cuando clasifica las cristologías contemporáneas según el modelo que Léonard encuentra en los tres silogismos hegelianos, y cuando el mismo Léonard interpreta de acuerdo a éstos, no sólo las tres vías de credibilidad que von Balthasar enumera y contrapone, a saber, la cosmológico-histórica, la antropológica y la teologal o del amor<sup>(16)</sup>, sino también distintas teologías y aun filosofías que se han ido dando en la historia.

El primer silogismo, que Hegel sigue en sus *Lecciones*, tiene una estructura histórica y descendente, centrada en la Encarnación; el segundo, que corresponde a la *Fenomenología del espíritu*, es decir, a nuestro ascenso espiritual hacia el absoluto, tiene su mediación en el Espíritu (con mayúscula) en nuestro espíritu, como lo tiene la vida de la gracia en la comunidad de la Iglesia; y el tercer silogismo, que posee una estructura *teologal* -es decir, absoluta, ni descendente ni ascendente, la cual es seguida por Hegel en la *Enciclopedia* (porque es la estructura del sistema)-, corresponde a la Trinidad misma. Pues del Padre proceden el Hijo y por el Hijo, el Espíritu, de modo que aquél se da por sus "dos manos" (Ireneo), en el Espíritu y por el Hijo, según las mediaciones que se expresan, respectivamente, en el segundo y el primero de los tres silogismos.

Para comprender más en concreto hacia dónde apunta la clasificación de Léonard, conviene recordar que como ejemplo de la primera vía o enfoque (cosmológico-histórico) cita, por ejemplo, a Teilhard y Pannenberg; de la segunda (antropológica), a Schleiermacher y Karl Rahner; y de la tercera (teologal), a Karl Barth y von Balthasar<sup>(17)</sup>.

De paso observemos que el Misterio de Cristo es el mismo "modelo" que siguen esos tres distintos paradigmas, empleados por Hegel en sus tres enfoques cristológicos, los cuales -según Brito- pueden ayudar a distinguir las diversas cristologías contemporáneas.

Con todo, de ninguna manera pienso que sólo se pueden dar tres paradigmas, sino que esos tres se han ido dando *de hecho* en la historia del pensamiento occidental. Según mi opinión se corresponden con los tres horizontes epocales que Antonio González -inspirándose en Zubiri- descubre en la historia de la filosofía y la teología: el de la *sustancia*, el del *sujeto* y el hoy vigente, más bien centrado en *el amor, la comunicación y la praxis*<sup>(18)</sup>. Pero la historia permanece abierta a nuevos horizontes intelectuales y nuevos paradigmas, aunque la teología que se mueva dentro de ellos haya de tener siempre al Misterio de Cristo como principio hermenéutico fundamental/fundante, y seguirlo -aun en el nivel teórico- como "modelo".

Además, según mi opinión, no existe una forma o paradigma teológico que se pudiera llamar con derecho "*absoluto*". Pues el Misterio absoluto de la fe, al ser reflexionado teológicamente, nunca se dice y piensa total y absolutamente en ninguna teología, aunque ésta hable del absoluto y pueda reconocer la definición de ciertas verdades en forma absoluta. Estimo que también Léonard excluye la comprensión de la que él llama vía teologal como absoluta, en su sentido fuerte, pues, aunque prefiere esa vía, también afirma que necesita el complemento de las otras. Así es como critica a von Balthasar, a quien sin embargo privilegia sobre otros teólogos contemporáneos, en cuanto aquel no habría contemplado suficientemente los necesarios aportes que los enfoques cosmológico-histórico y antropológico dan al teologal<sup>(19)</sup>.

Para terminar esta segunda parte de mi exposición, la resumo diciendo que las dimensiones constitutivas del Misterio de Cristo que han de tenerse en cuenta al analizar su carácter de "modelo", son al menos: 1) la de la *Encarnación redentora* (que supone los momentos creacional y amantológico); 2) la que he denominado "*pneumática*" (que se da por mediación del Espíritu en la gracia y la gloria, la Iglesia y los sacramentos); 3) la explícitamente *trinitaria*. Ellas no sólo aluden al *contenido* del Misterio de Cristo sino que sugieren su *Gestalt*, configuración, ordenamiento y *forma*. Y se dan siempre en y según los distintos enfoques, vías y paradigmas teológicos.

### 3. EL MISTERIO DE CRISTO COMO "MODELO" DEL DIALOGO DE LA TEOLOGIA CON LA CULTURA, LA FILOSOFIA Y LAS CIENCIAS HUMANAS

En esta tercera parte intentaré mostrar cómo el Misterio de Cristo sirve -en forma y contenido- para reflexionar *teológicamente* el diálogo de la teología con la cultura, así como con ámbitos específicos de ésta, como son -especialmente en Occidente- las ciencias filosóficas y humanas. Tal "modelo" opera según la analogía de la fe, la cual implica (inconfusa e indivisamente) la analogía del ser, así como la salvación implica y presupone la creación. Se trata, por lo tanto, de la interpretación teológica de dicho diálogo, enfocado desde el punto de vista de la teología y con su método. En mi exposición iré siguiendo las distintas dimensiones constitutivas que configuran el Misterio de Cristo en cuanto "modelo" -en forma y contenido- para la teología. Según lo dicho más arriba inspirándome en Karl Rahner, me fijaré primeramente en el "modelo" de la Encarnación, distinguiendo varios de sus momentos, en especial el propiamente encarnatorio (calcedónico), el estaurológico y el pascual (3.1). Luego me detendré en la dimensión que he llamado "pneumática" (3.2). Finalmente trataré de algunos aspectos -todavía no tratados- de la dimensión trinitaria (3.3).

#### 3.1. El "modelo" (calcedónico) de la Encarnación

Al comienzo de esta exposición me referí al uso que ha hecho la teología latinoamericana -dentro de la analogía de la fe- del "modelo" calcedónico, para expresar distintas interrelaciones (a saber, entre historia profana e historia de la salvación, pueblo secular y Pueblo de Dios, fe y cultura, sabiduría teológica y sabiduría de los pueblos, teología y filosofía, teología y ciencias sociales, etc.). Pues en cada uno de esos casos y en otros semejantes se trata siempre de la interrelación entre la autocomunicación divina y su presupuesto humano, gracia y naturaleza, trascendencia de Dios e immanencia del hombre y su mundo.

La razón de dicha analogía está, por lo tanto, en el hecho mismo gratuito de la autocomunicación de Dios Uno y Trino en Cristo, que implica al destinatario de ese don en su autonomía y libertad de recibirlo. Núcleo central de dicha autodonación es precisamente la Encarnación -de la que habla Calcedonia-, según cuyo "modelo", pero analógicamente, puede comprenderse el otro momento, es decir, el del Espíritu, por la donación de la gracia que nos hace hijos en el Hijo, en la comunidad del Reino cuyo sacramento es la Iglesia. Pues ambos momentos corresponden a las dos procesiones divinas inmanentes y a su comunicación hacia fuera mediante las misiones.

Por consiguiente, en todas las instancias en que se da la relación entre la autocomunicación divina y el supuesto humano y mundano, en especial, entre el orden de la salvación y el de la creación, es decir, entre el don gratuito de Dios y -como diría Rahner- el pre-su-puesto que dicho don mismo se pone para darse<sup>(20)</sup>, le es posible a la analogía de la fe recurrir a la expresión de Calcedonia: "inconfusa e indivisamente", aplicándola analógicamente, es decir, teniendo en cuenta las diferencias que cada caso exige.

Por otro lado, según ya lo insinué, la analogía de la fe implica y presupone la analogía del ser, en cuanto el hombre es imagen de Dios, el mundo tiene la impronta de sus huellas y en la historia se dan "signos de los tiempos", que es posible interpretar y discernir con la ayuda de la interrelación entre ambas analogías. Aún más, la relación entre éstas -en cuanto, respectivamente son analogías "de la fe" y "del ser, en cuanto conocido por la razón"- también puede expresarse según el modelo calcedónico: su interrelación, como la de la fe y la razón iluminada por la fe, es indivisa e inconfusa.

##### 3.1.1. El diálogo entre fe y cultura

De lo afirmado en el punto anterior se desprende que el "modelo" calcedónico se aplica, en primer lugar, al diálogo entre la teología y la cultura, eco del diálogo entre Dios -quien se autocomunica por su Palabra en el soplo del Espíritu- y el ámbito de la palabra y el lenguaje humanos. Aquí estoy tomando el vocablo "lenguaje" "no tanto en un nivel semántico y literario cuanto en el que podría llamarse antropológico y cultural", como lo hace Pablo VI<sup>(21)</sup>. Por ello lo referí a la fe y la cultura.

A las distintas alianzas de Dios con los hombres, en Noé, en Moisés (con el pueblo elegido) y en Cristo, se las puede interpretar empleando esa misma categoría del *diálogo* (de Dios con nosotros, los humanos). Así es como la epístola a los Hebreos comienza recordando las veces que el Señor habló por sus profetas y cómo finalmente lo hizo por su Hijo; quien es -podemos agregar con Juan- la *Palabra* hecha carne, la cual vino al mundo, pero éste no la recibió, aunque a quienes la recibieron, les concedió ser hijos de Dios. Aún más, el misterio de Cristo es como un diálogo en sí mismo, en cuanto Él es, al mismo tiempo, -en unidad hipostática, sin división ni confusión-, la Palabra del Padre dicha a los hombres en el Espíritu de amor, y la respuesta humana del Hijo al Padre en el soplo del mismo Espíritu.

Así es como toda la historia de Israel puede ser comprendida como un diálogo entre ambos partícipes de la Alianza, diálogo que culmina -a través de María y aun del mismo Hijo- en la Encarnación, desde la cual se abre una nueva Alianza para todos los hombres y un diálogo con todos los pueblos.

Pues bien, en referencia al diálogo Iglesia-mundo, como se da en *Gaudium et Spes*, Lucio Gera ha dicho que éste, se fue luego concretando -por ejemplo, en *Evangelii Nuntiandi* y *Puebla-*, en el diálogo entre *fe y cultura*, aún más -añado yo-, entre fe y culturas, según la propuesta de Pablo VI, de "evangelizar...la cultura y las culturas del hombre"<sup>(22)</sup>. Más tarde, Juan Pablo II, al introducir en su magisterio el concepto nuevo de "inculturación", recurre expresamente a la *analogía de la encarnación*, cuando afirma que esa formulación, "además de ser un hermoso neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnación"<sup>(23)</sup>.

La teología latinoamericana, por su parte, intentó concretizar dicho diálogo todavía más. Pues, para ir logrando una *intelección inculturada de la fe*, según la recomendación de *Ad Gentes 22* se abrió al diálogo con la *sabiduría de los pueblos*, la cual forma el núcleo de sus respectivas culturas<sup>(24)</sup>. Para ello concibió según el "modelo" calcedónico la relación de aquella con la sabiduría teológica. Ésta (cuya intelección teórica es la teología) "se encarna" (o *in-cultura*) en

las culturas -por ejemplo en la(s) latinoamericana(s)- en primer lugar asumiendo la sabiduría de nuestros pueblos (en especial, la de los pobres)<sup>(25)</sup>, en cuanto es verdadera sabiduría. Así toma "carne" de cultura a través del núcleo de sentido último de la vida que la anima. Tal concepción de la inculturación de la teología se hace todavía más plausible en pueblos como los nuestros, cuya comprensión del hombre y de la vida ha recibido históricamente el influjo decisivo del Evangelio. Pero la unión sin confusión ni división, entre el don teológico y la sabiduría humana, se realiza en el respeto tanto de la *autonomía* de ésta y de la cultura que ella anima, como de la *trascendencia y gratuidad* del don de Dios -su Espíritu de sabiduría teológica- y de la Palabra del Evangelio. Y, sin embargo, se da en una unión tal que hace imposible separar analíticamente aquello que es influjo de la fe, de aquello que sólo sería cultura, o -en las expresiones simbólicas y analógicas de la fe- lo que sería ésta -"destilada" en una forma aparentemente "pura" (entre comillas!)-, y aquello que es histórico-cultural. No que ambas instancias no se puedan *distinguir* en el análisis, sino que -como son inseparables, aunque entre ellas no haya confusión-, lo siempre *mismo* de la fe se da *en* las diferencias histórico-culturales, no en forma unívoca y abstractamente separada, aunque tampoco en forma equívoca (como si se confundiera con las culturas), sino *analógicamente en, por y más allá de* dichas diferencias, *trascendiéndolas*.

Por consiguiente, para comprender todo ello nos sirven, por un lado, el "modelo" de la Encarnación y, por el otro, la comprensión tomista de la *analogía*, que supone la creación<sup>(26)</sup>. Más abajo, al hablar de la dimensión estaurológica, explicitaré el momento de purificación que han de pasar la cultura y la sabiduría de los pueblos antes de ser asumidas y transformadas por la sabiduría de Dios y su reflexión teológica.

En el diálogo entre fe y cultura, la inculturación del Evangelio (incluida la de la teología) *cor-responde* a la evangelización de la cultura. Como aquella, también ésta respeta la autonomía de las culturas y de quienes en ellas viven, según el "modelo" de la Encarnación, sugerido por el Papa. Pues precisamente un diálogo genuino supone la autonomía y libertad de los que en él participan, sobre todo si -de acuerdo a dicho "modelo"- dicho diálogo se da por acción del Espíritu, ya que donde está el Espíritu, ahí está la libertad.

Tal autonomía es posible porque el influjo liberador del Evangelio incide en las culturas ante todo *indirecta- y hermenéuticamente*, a través del núcleo sapiencial de sentido de la vida que las vivifica desde dentro y les sirve de horizonte último de comprensión. La fe, al mismo tiempo que puede "encarnarse" en ellas, las respeta en su propia consistencia humana y secular, y las trasciende.

Entonces, aquí también es válido el "modelo" calcedónico, el cual no implica identidad unívoca sino analogía, en la cual la Encarnación opera como *analogatum princeps*. Claro está que en el caso de las culturas no se puede hablar de preexistencia de la fe con respecto a ellas -como se habla de la preexistencia del Verbo con respecto a su hacerse carne- pues la palabra de Dios dicha al hombre y, en consecuencia, la fe que la acoge, no se dan nunca prescindiendo de la respectiva cultura. Ya lo decía Juan Pablo II, hablando a la Comisión Bíblica acerca de "la misma Palabra divina, que se había hecho ya antes lenguaje humano" en las culturas bíblicas<sup>(27)</sup>. Allí mismo añade que una relación semejante ha de extenderse también a las culturas actuales pues, como lo dice el Papa, también éstas, "por una cierta analogía con la humanidad de Cristo", "están llamadas -por así decirlo- a participar en la dignidad del Verbo divino mismo"<sup>(28)</sup>, mediante su evangelización, y la correspondiente inculturación del Evangelio en ellas.

Como se ve, el "modelo" del que hablamos se aplica analógicamente a toda instancia de diálogo entre la Revelación divina y el lenguaje (y cultura) humanos.

### **3.1.2. El diálogo con la(s) filosofía(s)**

La Iglesia está llamada a evangelizar no sólo a *todas* las culturas, sino también a todos los distintos *ámbitos* culturales, aun el de las *ciencias*, comprendida la filosofía. Si eso es verdad en general, cuánto más vale de la última, en cuanto ella es *sabiduría* o, mejor, amor a la sabiduría. De modo que se puede aplicar a la filosofía lo dicho más arriba sobre ésta. Pues en Grecia la sabiduría (manifestada, por ejemplo, en los mitos y la literatura de su pueblo) llegó a hacerse *inteligencia* (noética) y pasó al nivel de la *razón* crítica, metódica y argumentativa. Así nació la filosofía como *ciencia*. No que la ciencia sea más que la sabiduría, sino que la explícita, y puede y debe estar a su servicio.

Pues bien, también para el diálogo de la teología con la filosofía en cuanto ciencia y con las distintas filosofías, vale el "modelo" de la encarnación redentora. Pongo por ahora entre paréntesis este último epíteto (tan importante, sin embargo, para comprender bien el papel del "modelo" cristológico en el diálogo con la cultura y la ciencia), para detenerme en el momento encarnatorio estrictamente tal y en la analogía de la fórmula calcedónica.

Estimo que el planteo que hace Santo Tomás de la relación entre teología como ciencia y filosofía en la primera *quaestio* de la *Prima Pars* de la *Summa Theologica* se inspira en dicho "modelo". Pues, como lo estudia Michel Corbin, el Santo Doctor, en el comentario al libro de las Sentencias, había concebido la relación entre teología y filosofía de una manera como yuxtapuesta, en cuanto que cada una de ellas seguía *paralelamente* la *forma* aristotélica de la ciencia<sup>(29)</sup>. Luego, en el comentario al *De Trinitate* de Boecio y en *Contra Gentiles* el Aquinate había intentado una asunción interna de la filosofía por la teología como ciencia. Sin embargo dicha asunción había terminado por romperse, a causa del hiato que se da en esas dos obras, respectivamente, entre "rationes" y "similitudines" y entre "rationes demonstrativae" y "rationes probabiles" o "verisimiles", siendo válidas en cada caso las primeras sólo para lo accesible a la mera razón y, las segundas, para los misterios estrictamente dichos<sup>(30)</sup>. En cambio en la *Suma Teológica*, según el mismo Corbin, Santo Tomás logra la perfecta unidad en la distinción entre teología especulativa y las ciencias filosóficas que aquella asume *en forma y contenido*<sup>(31)</sup>, como "encarnándose" en ellas luego de haberlas purificado de lo que no concuerda con la fe, como lo diré más abajo. Para expresar dicha asunción interna de la filosofía por la teología como ciencia -que se puede comprender, como ya lo dije, según el "modelo" calcedónico-, Corbin utiliza la dupla tomista entre "revelabile" y "manuductio". Pues las ciencias filosóficas operan como "revelabile" en cuanto son conocidas, interpretadas, purificadas, transformadas y asumidas por la

teología a la luz de la fe ("revelabile" es "divino lumine cognoscibile"<sup>(32)</sup>). Y, luego sirven de "manuductio" o instrumento conceptual intrínseco para la intelección especulativa de la misma fe.

Así es como la fe llega a la intelección de modo científico y especulativo, según el nivel de conciencia alcanzado entonces por la cultura, lográndose en la teología especulativa una unión *indivisa e inconfusa* entre fe y razón. Las categorías filosóficas (en el caso de Santo Tomás, sobre todo las aristotélicas), son entonces asumidas y como *transignificadas* (como el agua de Caná, transformada en vino), para ponerse al servicio del *intellectus fidei* en una teología pensada no sólo como sabiduría sino también como ciencia.

Sin embargo, esa unión sin confusión respeta no sólo la trascendencia de la fe sino también la autonomía de la filosofía, pues ésta -tanto *antes* como *después* de haber sido purificada y transformada- tiene valor y consistencia por sí misma. Según lo dice Gilson, la filosofía ocupa, en la síntesis *teológica* tomista, el lugar del "revelabile"<sup>(33)</sup>. Y aunque, si es asumida internamente por la teología especulativa, se transforma en ésta, con todo no deja de gozar de *autonomía* propia, como Cristo no deja de ser hombre, aun más, es más plenamente hombre, por el hecho de ser el Hijo de Dios. Por ello mismo, pudieron luego los comentaristas del Aquinate, por ejemplo, Juan de Santo Tomás<sup>(34)</sup>, desgajar una filosofía tomista autónoma, a partir de la teología del Santo Doctor, la cual *no se confunde* con su teología especulativa, aunque dentro de ésta opere como "manuductio" que conduce a una mejor intelección de la fe. Pues tiene valor por sí misma, como filosofía, independientemente de la fe y de su intelección especulativa. Según lo dice Juan Pablo II, refiriéndose a Santo Tomás: "como la gracia supone y perfecciona la naturaleza, así la fe supone y perfecciona la razón"<sup>(35)</sup>. De modo que, aunque en la Suma Teológica se trata de explicar el carácter científico de la teología en cuanto asume internamente el aporte de la filosofía (principalmente aristotélica), con todo, el modelo calcedónico nos ayuda para comprender el *admirabile commercium* y el diálogo e intercambio entre la teología como ciencia y las filosofías. Pues la primera recibe intrínsecamente la contribución de las segundas (no sólo de la aristotélica, como en Tomás, pues el mismo "modelo" puede aplicarse también a otras). Pero, a su vez, las filosofías reciben el aporte indirecto -tanto crítico como hermenéutico- de la fe y de la teología. Pues lo que le pasó a la filosofía tomista se dio en otros casos de filosofías autónomas resultantes del diálogo con la fe. Entre ellos se puede mencionar, por ejemplo, el de Blondel, quien explicita su programa con la frase "viviendo en cristiano, pensar como filósofo"<sup>(36)</sup>, es decir, en unión de vida, distinguiendo entre los enfoques de fe y de razón, así como entre los objetos formales de la filosofía y la teología. No existe separación existencial, pero tampoco confusión de métodos o perspectivas formales: "indivise et inconfuse". Por consiguiente, el modelo calcedónico nos sirve para interpretar el diálogo interdisciplinar de la teología con la y las filosofía(s), el cual deja intacta la autonomía de ambas en la interacción y fecundación mutuas. De esa interdisciplinariedad hablaré luego más explícitamente (cf. 3.3.2).

### 3.1.3. La teología y las ciencias humanas

Cuando Gustavo Gutiérrez dice que la teología de la liberación, sin dejar de ser sabiduría y ciencia, se hizo "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"<sup>(37)</sup> de Dios, luego, para explicitar su carácter de *ciencia*, recurre al rol nuevo que adoptan los aportes de las *ciencias sociales* en la intelección *teológica* de la realidad y praxis históricas a la luz de la fe, y de ésta a partir de aquéllas<sup>(38)</sup>. Pues así como la teología había asumido intrínsecamente la conceptualización y el método filosóficos para pensar especulativamente la fe, hoy también en una cultura en la que las ciencias sociales ocupan un lugar destacado, la teología emplea la contribución de éstas como instrumento tanto para el análisis, la interpretación, el discernimiento y la evaluación de los signos de los tiempos desde el Evangelio, como también para que la caridad logre mediaciones históricas eficaces en la tarea de hacer el mundo más humano, aun mediante un cambio radical de estructuras sociales, interpretadas teológicamente como "estructuras de pecado". La así llamada "teología del pueblo" o "escuela argentina de pastoral popular" dio un nuevo paso en la misma línea. Pues, sin descuidar el análisis social y el correspondiente aporte de las ciencias sociales -en las cuales centró su atención Gutiérrez-, la teología argentina privilegió el *análisis histórico-cultural* y la correspondiente contribución de ciencias del hombre más sintéticas y hermenéuticas, como son la historia, la antropología cultural y la fenomenología de la religión<sup>(39)</sup>. Pues su carácter *hermenéutico* las acerca a la filosofía y la teología, y les da un papel mediador para la recepción por esta última de la que Clodovis Boff denomina mediación socioanalítica<sup>(40)</sup>, es decir, la de las ciencias sociales, tanto para la comprensión de la realidad social como para transformarla. Pues bien ese carácter de *mediación* (analítica, hermenéutica, categorial, metodológica) de esos distintos aportes de las ciencias humanas a la reflexión de fe, los ubica, con respecto a ésta y su nivel teológico, en un lugar "humano" semejante a los arriba señalados para la cultura, la sabiduría de los pueblos y la filosofía, según la mencionada analogía de la Encarnación y su comprensión calcedónica.

*Dentro* de una teología de las realidades terrenas -como se elabora, por ejemplo, en la doctrina social de la Iglesia en cuanto disciplina teológica-, dichos aportes, en modo similar a los filosóficos, están asumidos por aquella en forma "indivisa e inconfusa", como mediación *intrínseca*, aunque *instrumental*, de la intelección teológica correspondiente, siguiendo, por lo tanto, el "modelo" de la Encarnación. Y, como en el caso de la filosofía, tal asunción por la teología debe ser precedida por el discernimiento crítico, según lo explicitaré en el punto siguiente (cf. 3.1.3).

En su reflexión sobre el método de la teología de lo político -ejemplo relevante de la que, con Gustave Thils, denominé más arriba "teología de las realidades terrenas"-, Clodovis Boff deja de lado el "modelo" calcedónico sin rechazarlo, a fin de utilizar el de la práctica teórica<sup>(41)</sup>. Por mi parte, sin querer negar el valor de este último, pienso que el primero no sólo es más *teológico* -por basarse metodológicamente en la analogía de la fe- sino que permite considerar las distintas

mediaciones humanas del *intellectus fidei* en la *unidad de orden* que -aun metodológicamente- poseen ellas entre sí y con respecto a la instancia propiamente teologal de la luz de la fe, según la analogía de la interrelación entre lo *humano* (en sus distintas dimensiones constitutivas) y lo *divino* en el "modelo" de la Encarnación. Es así como el orden epistemológico y metodológico corresponde al real y ontológico<sup>(42)</sup>. Además, la ubicación explícita de la aportación socioanalítica, enmarcada entre la de las ciencias humanas hermenéuticas, por un lado, y el conocimiento sapiencial y prudencial de la situación, por el otro, facilita una mejor asunción crítica de las ciencias sociales por la teología. Por otro lado, así como se da un *diálogo* de la teología, *hacia fuera*, no sólo con la cultura sino también con la filosofía en cuanto ciencia autónoma, lo mismo sucede con las ciencias humanas y sociales, en el trabajo propiamente *interdisciplinar*. De ello hablaré más abajo, retomando entonces lo esbozado aquí (cf. 3.3.2).

#### **3.1.4. El momento crítico y estaurológico del "modelo" de la encarnación redentora**

La sociología del conocimiento ha llamado la atención sobre los condicionamientos -aun éticos, prácticos y pragmáticos- de éste, incluido el científico. Y, por su parte, los "maestros de la sospecha" (Marx, Nietzsche y Freud) nos enseñaron a discernir las *ilusiones* provocadas no pocas veces por dichos condicionamientos, cuya fuente es el "propio amor, querer e interés" desordenado y pecaminoso, como ya lo habían señalado los maestros espirituales. En el orden social se habla, entonces, de lo *ideológico* que a veces inficiona a las culturas y a las ciencias, inclusive a ciertas teologías.

Por consiguiente, se necesita un *discernimiento crítico*, de carácter evangélico y teológico, antes de que la reflexión de fe asuma los aportes de los ámbitos humanos de conocimiento, es decir, de las culturas, la sabiduría de los pueblos y las ciencias, como son la filosofía (y las distintas filosofías) y las diversas ciencias del hombre y la sociedad, a fin de purificarlos de su posible índole ideológica. Han de ser "redimidos" del pecado que eventualmente condiciona y pervierte al conocimiento.

Pues, según el "modelo" de la encarnación, dicha instancia crítica "de sospecha" debe corresponder al momento de purificación *redentora* y como de *crucifixión* de la "carne" de pecado, hasta donde éste influya (indirecta- y pragmáticamente) en el conocimiento, aun el científico, haciéndolo ideológico y, por lo tanto, necesitado de purificación en sus presupuestos. De acuerdo a ello, en la teoría metodológica de Bernard Lonergan, se habla de la necesidad de una *conversión* intelectual, ética y religiosa<sup>(43)</sup>, que posibilita el discernimiento arriba mencionado.

Pues tanto la filosofía como las ciencias del hombre presuponen en su tarea como ciencias una *precomprensión* del hombre y la sociedad que las caracteriza precisamente como tales, en su *estatuto epistemológico* propio, a saber, en cuanto son, respectivamente, filosofía o bien ciencias, pero *del hombre, la sociedad, la cultura y/o la historia*<sup>(44)</sup>. Y es en esos presupuestos de carácter antropológico donde puede estar incidiendo ideológicamente el pecado. De acuerdo con ello la Instrucción *Libertatis Nuntius* afirma: "El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor 'instrumental' y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica...La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte, de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino"<sup>(45)</sup>.

Tal juicio de discernimiento es análogo al juicio redentor de la Cruz que -respetándolo- sana y salva lo humano de su deformación y perversión por el pecado, raíz de lo antihumano porque niega a Dios, a cuya imagen fue creado el hombre en Cristo. Con respecto a dicho juicio, se puede aplicar a las ciencias del hombre lo que Santo Tomás dice de las filosóficas: "No le pertenece (a la teología) *probar* los principios de las otras ciencias -precisamente, explícito yo, porque gozan de autonomía-, sino sólo *juzgar* acerca de ellas: todo lo que halla de contrario a la verdad en las otras ciencias, lo condena como falso"<sup>(46)</sup>. Y así contribuye a liberarlas en su autonomía como ciencias.

Sin embargo la purificación redentora de lo ilusorio e ideológico no sólo se da en las ciencias no teológicas, sino también debe darse en la misma teología, en cuanto la crítica que le viene de la filosofía y/o de las ciencias humanas (por ejemplo, gracias a sus métodos de sospecha), puede y debe ser asumida por la teología según sus propios principios y su propio método. Tal autocrítica -provocada por contribución de las otras ciencias-, se reproduce a su vez en éstas por contribución de la teología, en un verdadero diálogo interdisciplinar en que cada ciencia procede *autónomamente* según sus propios principios y métodos, pero en actitud abierta al diálogo crítico con las otras.

#### **3.1.5. El momento propiamente "pascual"**

Con todo la analogía de la Pascua llega aún más allá, referida a las culturas, la sabiduría de los pueblos y aun -*mutatis mutandis*- a la filosofía y las ciencias humanas. Pues, en cuanto son asumidas, respectivamente, por el Evangelio al *inculturarse* en las primeras y por la teología como ciencia, al asumir intrínsecamente los aportes de las últimas, en ambos casos puede hablarse -según lo hice más arriba- de *transignificación o transformación semántica*<sup>(47)</sup>.

Ésta corresponde, si proseguimos hasta el fin la analogía de la Encarnación redentora, a una suerte de *resurrección* de lo cultural y humano en el seno de la fe, al servicio, respectivamente, de la inculturación y de la intelección de la misma fe. En esos casos las aportaciones de las culturas, la filosofía y las ciencias al Evangelio inculturado y a la teología, son como "agua transformada en vino". Pero, como ya quedó dicho- además el agua permanece también con su valor autónomo de agua, aunque haya sido purificada de lo que la infestaba. Pues la arriba mencionada *transignificación semántica* -análoga a la Pascua- no sólo eleva y transforma el conocimiento humano en teologal en el seno del *intellectus fidei*-, sino que también lo *sana* en cuanto humano, del influjo antihumano del pecado, restituyéndolo a su

humanidad cabal. Lo que arriba dije de la filosofía tomista, según la interpretación de Gilson, puede afirmarse de toda filosofía autónoma *después* de la conversión del pensador, si ésta abarca también su pensamiento. Pienso que algo semejante puede decirse de las ciencias humanas liberadas de los presupuestos antropológicos que deforman su óptica. Por consiguiente, el "modelo" de la encarnación tiene como momentos constitutivos de su aplicación analógica al diálogo de la teología con las culturas y las ciencias, también los de la purificación redentora y la liberación pascual.

### 3.2. La dimensión "pneumática"

La autocomunicación de Dios hacia fuera no sólo se da por la Encarnación del Verbo sino también por la deificación en Cristo por el Espíritu de amor, que nos llama a convertirnos, para ser hijos e hijas en el Hijo bien amado, e intercomunicarnos como hermanos entre nosotros. Pues bien, el misterio de Cristo, también según su dimensión pneumática, es "modelo" del diálogo, intercomunicación y "admirable intercambio" que la teología está llamada a tener con las culturas y las ciencias. Pues el soplo del Espíritu acompaña al Verbo desde su encarnación "por obra y gracia del Espíritu Santo", hasta cuando entrega en la Cruz su Espíritu al Padre y, finalmente, -ya resucitado- da y sigue dando su Espíritu tanto para la conversión y el perdón de los pecados como para la comunión de vida con Dios Trino, entre nosotros y aun con la creación entera. Pues, en cuanto el Espíritu es la comunión del Padre y del Hijo, es Él quien suscita y promueve la intercomunicación.

Ahora comenzaré a abordar explícitamente la dimensión pneumática del "modelo" cristológico, de la cual, sin embargo, ya he tratado en forma implícita, al hablar de la analogía de la encarnación, de la cruz y, sobre todo, de la resurrección. Primeramente enfocaré el momento de *acción, opción y conversión*, propio del Espíritu, pues está más relacionado inmediatamente con la Encarnación. Luego, más abajo, al considerar la dimensión trinitaria, explicitaré el momento de *intercomunicación y unión*, más directamente relacionado con la intercomunidad trinitaria. Reconozco que esa división es de alguna manera arbitraria, y está hecha sólo para guardar cierto orden en mi exposición, pero podría adoptarse otro.

#### 3.2.1. El Espíritu y la dimensión pragmática del lenguaje

Después de que se habló del "giro copernicano" (*kopernikanische Wende*) de Kant en el paso de la filosofía clásica a la moderna, hoy, en la contemporánea, se afirma el "giro lingüístico" (*linguistic turn*) o "pragmático-lingüístico", que supera al anterior. El nuevo giro no sólo trasciende al sujeto moderno hacia la *comunicación* y el *lenguaje* (que es ya desde el inicio público y social), sino que, además, descubre el momento *pragmático* del mismo, es decir, el lenguaje *en cuanto es acción* (pues, como lo diría John Austin, con palabras se actúa y se hacen cosas)<sup>(48)</sup>.

Así es como la atención no sólo se fija en los aspectos *semánticos* y *locucionarios* del lenguaje: el sentido que se dice o lo que se dice; ni sólo en su articulación gramatical o *sintáctica*, sino también en su *fuerza ilocucionaria*, que conecta al lenguaje y los juegos del lenguaje con las respectivas formas de *vida* y con sus presupuestos *pragmáticos*, incluidas las opciones *éticas* y *hermenéuticas*; y descubre además su *potencia perlocucionaria*, capaz de realizar lo que significa. Tal giro corresponde -según la analogía trinitaria- al descubrimiento de que la Palabra de Dios es dicha y recibida *en y por la fuerza* y el *poder del Espíritu de amor eficaz*, que acompaña siempre al Verbo (*verbum amoris*: genitivo subjetivo y objetivo!), desde el mismo seno trinitario, y en su encarnación, kénosis y resurrección, como la otra "mano del Padre". Es como el *soplo* de vida y amor que hace que la Palabra sea tal y sea vivificante, creadora, transformadora y eficaz. Pues bien, también esa dimensión *pneumatológica* del misterio de Cristo sirve de "modelo" para la teología en su diálogo con la cultura y las ciencias. Ya más arriba no sólo indiqué que a las palabras y a la Palabra de Dios (con mayúscula!) siempre las acompañó la inspiración del Espíritu -tanto en los profetas como en el Hijo y, luego, en los escritos neotestamentarios-, sino también que a la encarnación de la fe en las culturas, a la redención de éstas de lo anti-humano, y a su transformación y liberación, siempre las acompaña un momento espiritual de *conversión* y *vivificación*. Pues -como lo diría Ludwig Wittgenstein<sup>(49)</sup>- el juego de lenguaje y el sentido de la palabra dependen de su *uso*, el cual corresponde en cada caso a determinadas formas de *vida*. Así es como para que el lenguaje de la fe diga no sólo en forma nocional sino *realmente* lo que pretende decir, ha de enraizarse en un testimonio de vida. Y para esta vida nueva y la conversión que ella supone, es necesaria la fuerza e inspiración del Espíritu.

Dicho en otras palabras, la *evangelización* de las culturas (de la cual es también agente la teología) y la *inculturación* (o encarnación) del Evangelio en ellas (inclusive la de la teología como reflexión de fe) se realizan sólo por la fuerza del Espíritu. Se corresponden mutuamente como el momento de la expiración del Espíritu en las culturas, y el de la consiguiente inspiración de éstas por él, dentro de un admirable *intercambio* de dones. Ello implica no sólo la *conversión* de las culturas al Evangelio sino también la de la misma teología tanto al Evangelio como a las culturas en las que está llamada a inculturarse. Dicha conversión al Evangelio es el momento *pragmático* central de toda semántica teológica, y la conversión de la teología a la cultura respectiva es un momento imprescindible para toda teología *inculturada*. Bernard Lonergan supo ver el rol que juega la *conversión* en una teoría del *método* de la teología como ciencia. Se trata para el teólogo canadiense de la conversión intelectual, ética y religiosa, que -según mi opinión- se concretan en una conversión histórico-cultural<sup>(50)</sup>, en el caso de una teología inculturada y *en contexto*. Aunque la conversión incide en *todas* las especializaciones funcionales de la teología, su valor para todas ellas y para el método teológico se hace más patente en las dos que corresponden a la decisión, es decir, en la *dialéctica*<sup>(51)</sup>, que discierne las posiciones y contraposiciones que se dan en la historia entre distintas interpretaciones de los datos de la fe; e incide también especialmente en la explicitación de los *fundamentos* (*foundations*)<sup>(52)</sup>, la cual objetiva en categorías fundantes el

horizonte de comprensión abierto por la conversión y así enmarca y orienta la ulterior exposición de las doctrinas, su sistematización y su comunicación.

Como la teoría lonergiana del método teológico es, en general, una teoría *del método* (al menos para las ciencias hermenéuticas), lo que él afirma de la teología vale analógicamente para la filosofía y las ciencias humanas<sup>(53)</sup>, al menos en lo que respecta a la necesidad de la conversión intelectual y ética. Y se aplica tanto al discernimiento de las interpretaciones y posiciones contrapuestas dentro de la respectiva ciencia como a la explicitación de la comprensión fundamental de su respectivo objeto y de las categorías fundantes que lo interpretan. Pues, como dichas ciencias se mueven en el círculo hermenéutico, la autocomprensión que tiene el científico de sí mismo incide -como *presupuesto hermenéutico y pragmático*- en la precomprensión del hombre que su ciencia presupone y que opera en ella<sup>(54)</sup>. Dicha precomprensión es determinante de la orientación y de las categorías fundacionales de la respectiva ciencia. Por eso, en ella incide en forma indirecta y hermenéutica el hecho de que el científico esté o no convertido intelectual-, ética-, y aun religiosamente.

El mismo Lonergan plantea que los estudios humanos se dan dentro de una misma "estructura heurística", lo que posibilita un "método experimental generalizado", que ocuparía en ellos un lugar al que ocupan las matemáticas en la física y ciencias similares. Pues bien, dicho teólogo afirma que tal método generalizado implica principios críticos generalizados de índole *dialéctica*, es decir, que sirvan para discernir las posiciones y contraposiciones. Pues no pocas veces los investigadores, hermeneutas e historiadores no se han emancipado mediante las conversiones de las que él habla<sup>(55)</sup>. Asimismo es necesaria la apertura existencial a la *autenticidad humana integral* -que según Lonergan consiste en dichas conversiones- para la *comunicación entre* la teología y, por otro lado, la cultura, la sabiduría de los pueblos, la filosofía y las ciencias humanas, y no sólo en cada una de ellas. Pues, según que aquella autenticidad se dé o no, y hasta dónde se dé, será para todas más fácil el mencionado diálogo, posibilitándolo como diálogo en el respeto recíproco y en la mutua recepción y fecundación. De ahí la importancia que tiene la conversión para la interdisciplinariedad de la teología con las otras instancias del saber.

Para Lonergan se trata, en último término, de la *autotrascendencia* humana en todos los niveles de la conciencia, a saber, el de una experiencia atenta que se trasciende en una comprensión inteligente, ésta, en un juicio racional, éste, en una decisión responsable y, pasa finalmente, -a través de la conversión religiosa-, al estado dinámico de estar enamorado sin restricciones ni reservas. El cristiano reconoce que el don del amor que Dios ha derramado en nuestros corazones -en lo que consiste la conversión religiosa- se da por mediación de Jesucristo, quien -como Palabra encarnada- lo revela e interpreta verídicamente en palabra humana.

Con todo, aunque sea más propio hablar *teológicamente* de "conversión", como lo hace Lonergan, quizás -para evitar malentendidos- pueda asimismo hablarse *filosóficamente* de "opciones hermenéuticas" por la autenticidad humana o por la autotrascendencia, o -con Wittgenstein- de "formas de vida" humanamente auténticas.

O, si no, se podría utilizar la terminología del último Lonergan, quien habla de las conversiones intelectual, moral y *afectiva*. En ésta llega a su término la autotrascendencia, pero ella comprende tres niveles distintos del "estar enamorado" (*being in love*), a saber, el familiar, el de la comunidad civil (con Aristóteles se podría hablar de la amistad social y política) y, finalmente, el religioso<sup>(56)</sup>.

Para la teología ese momento pragmático, hermenéutico, existencial, afectivo, corresponde a la *acción del Espíritu*, quien nos libera no sólo subjetivamente como personas, sino también objetivamente libera a las culturas y a las ciencias (teología, filosofía, ciencias humanas) en cuanto les es intrínseca una dimensión hermenéutica. Libera no sólo para la autotrascendencia y la plena autenticidad humanas, sino también -por eso mismo- para el reconocimiento de la verdad, aunque -en el caso de las ciencias mencionadas-, a cada una de ellas, según su propio objeto formal, principios y método. Pues se trata del Espíritu de la verdad y la libertad.

### **3.3. La dimensión trinitaria del "modelo"**

#### **3.3.1. El Verbo que ilumina a todo hombre y el diálogo interreligioso**

Cuando más arriba afirmé que el diálogo entre la teología y la cultura o las ciencias, es como el eco del diálogo entre Dios y los hombres en su mundo, dije que el Padre, después de haber hablado por los profetas, lo hizo por su Hijo, diciendo su Palabra encarnada al mundo.

Esa expresión mía no sólo apunta a la dimensión encarnatoria del misterio de Cristo, de la que trató el acápite anterior, sino también a la específicamente *trinitaria* (en cuanto Trinidad económica, la que a su vez, remite a la Trinidad inmanente). Pues no se trata solamente de la *encarnación* de la Palabra en cuanto misión visible, sino de la dicción y misión de aquella misma *en cuanto tal*, cuya acción salvífica -sin embargo- no es lícito separar de su encarnación<sup>(57)</sup>. El Misterio se dice, pero como Misterio, es decir, en forma no abarcable por el entendimiento humano, ni siquiera -como lo intentó Hegel- dialécticamente. Si es así, podemos afirmar que la experiencia, inteligencia y conciencia *humanas* de Jesús llegaron a abarcarlo?

Esa luz que ilumina a todo hombre, ilumina todas las culturas, aunque en éstas también se den consecuencias de las tinieblas del pecado. Precisamente la sabiduría de los pueblos -en cuanto es verdadera sabiduría- es impronta de esa luz, no sólo en el orden de la creación sino también en el de la salvación. Claro está que -por ello mismo- tiene una *relación intrínseca* con Jesús, el Verbo de Dios históricamente hecho carne. Sin embargo, creo que podemos conceder a teólogos de las religiones, como Jacques Dupuis, que la acción del Verbo *en cuanto tal* -aunque, como lo acabo de decir,

siempre tiene una referencia esencial a Jesucristo y es inseparable del mismo en cuanto hombre-, con todo es *de suyo* más amplia que la del Verbo *en cuanto encarnado en una historia y cultura determinadas*. Aunque se trata de enfoques formales -como lo muestra la expresión "en cuanto"-, con todo estimo que tal afirmación sería importante tanto para el diálogo de la teología con las culturas y sabidurías de los pueblos, como -sobre todo- para el *diálogo interreligioso*. Pues permitiría descubrir en las religiones no cristianas no sólo *semillas* sino también hasta *frutos* del Verbo (y, por ello mismo, como se dijo, del Verbo *encarnado*: Jesús, aunque no *en cuanto* perteneciente a una cultura determinada). Claro está que, además, para *juzgarlos* teológicamente como sus frutos genuinos, mezclados de hecho con la maleza del pecado, es insoslayable su *discernimiento* a partir de Jesús, su palabra, vida, muerte y resurrección, pues Él no es una entre otras palabras de Dios, sino su Palabra definitiva y con mayúscula, pronunciada no solamente en el Espíritu sino en la *plenitud* del Espíritu.

Antes dije que la infinitud del Misterio no es humanamente abarcable y, luego, le concedí a Dupuis que la acción del Verbo infinito sobre todo hombre puede concebirse como más amplia que la del Verbo *en cuanto* se encarna en una historia y una cultura<sup>(58)</sup>, aunque no se puede aceptar una separación entre su acción salvífica y la del mismo hecho carne. Con todo, basta afirmar con ese mismo teólogo y con otros oriundos de la India, que, por ser Jesús verdadero hombre es finito<sup>(59)</sup> y, por consiguiente, su experiencia y conciencia humanas están condicionadas históricamente por su cultura, da ahí que -por ello mismo- se dé cabida a otras palabras de Dios, que, sin ser hipostáticamente su Palabra definitiva, con todo dan lugar a una pluralidad de religiones concebida positivamente?

Estamos tocando uno de los rasgos más profundos del Misterio de Cristo, por lo cual no maravilla que no logremos entenderlo. Sin embargo, creo que no basta contraponer *abstractamente* finito e infinito en Cristo. Eso podría llevar a poner entre ambas instancias una especie de conciencia desdichada del finito que nunca alcanza lo infinito. Pues precisamente el misterio consiste en que el Verbo infinito gratuitamente *alcanzó* la humanidad finita al encarnarse *en* ella, indivisa pero inconfusamente. Por otro lado, tampoco cabe buscar totalizar a ambos -infinito y finito- dialécticamente, como lo intentó Hegel, sino que la relación mutua ha de concebirse *en unión inseparable y en irreductible tensión abierta*. Pero esta apertura no ha de pensarse -según bien lo vio Lévinas<sup>(60)</sup>- como el "infinito malo" de Hegel, que no es sino un siempre nuevo recaer en la finitud que no alcanza nunca la infinitud, sino de modo que -según lo piensa Karl Rahner<sup>(61)</sup>- ambas instancias se promuevan mutuamente: por ser Dios -infinito- Jesús es más plenamente hombre y por ser hombre -finito- se abre más y más al Dios "siempre mayor".

Por eso, cuando la encarnación logra -pasando por la muerte- su total consumación *en la resurrección*, se revela plenamente que, en el Espíritu, Jesús, sin perder su enraizamiento histórico y cultural humano, sin embargo, realiza la salvación *universal* y revela *definitivamente* el Misterio del Padre en su *plenitud* salvífica. Aún más -en el Espíritu por el que el Padre lo resucita- *se libera* de los condicionamientos históricos y culturales *en cuanto son condicionamientos*, transformándolos en *sacramento* de universalidad, plenitud e infinitud. La *comunión* eucarística es signo e instrumento de tal universalidad -que trasciende los espacios geoculturales-, así como de su perenne actualización -que trasciende los tiempos históricos-. Pues el Señor Resucitado es espíritu, y es espíritu vivificante.

De ahí la relación intrínseca, que el mismo Dupuis reconoce, de toda palabra de revelación y salvación -aun la que puede darse en las religiones no cristianas- a Jesús de Nazareth. Sin perder su finitud, sino por lo contrario, consumándola, su humanidad es *sacramento -signo e instrumento-* de la infinitud. La unión sin confusión de lo finito y lo infinito -tanto hipostáticamente en la Encarnación como no-hipostáticamente por la gracia- es posible enmarcada en la distinción absoluta entre el Padre y el Hijo en la unidad del Espíritu. Estimo que las categorías de *sacramento y símbolo eficaz*<sup>(62)</sup> pueden ayudar a pensar el Misterio de la Encarnación y viceversa, aunque, por otro lado, le sean inadecuadas, por el carácter hipostático de ésta.

Con todo, tal comprensión de la relación entre finitud e infinitud en Jesucristo no excluye el valor positivamente revelatorio y salvífico que Dupuis reconoce a religiones no cristianas ni un "pluralismo religioso de principio" bien entendido, a saber, que reconozca -quizás mediante el concepto de "mediación participada"- "que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación"<sup>(63)</sup>.

Además, la iluminación teológica que los misterios de la Trinidad, Encarnación y gracia otorgan al diálogo interreligioso, permiten acentuar el papel *central* que -para los cristianos- en el mismo le compete a Jesús. Él es el "modelo" de la teología aun para el diálogo interreligioso.

### 3.3.2. El Espíritu y el diálogo

Ya más arriba, el hablar de la autocomunicación en la que consiste el mismo misterio trinitario y de su autocomunicación al hombre en Cristo y el Espíritu, nos sirvió para comprender mejor -desde el misterio de Cristo- el diálogo de la fe y la teología con las culturas, la sabiduría de los pueblos, la filosofía, las ciencias humanas y aun las religiones. Ahora sólo quiero recordar lo que dije en los respectivos contextos acerca de la acción del Espíritu y de la analogía que nos brinda para comprender teológicamente el momento existencial, hermenéutico y pragmático que tiene no sólo cada una de esas instancias, sino sobre todo la *intercomunicación y diálogo* entre ellas. Pues, como el Espíritu es el agente de toda *koinonía* -en la Iglesia y aun en la construcción y futura consumación del Reino, del cual aquella es sacramento-, su acción ilumina la intelección de todo genuino "inter", en el diálogo interdisciplinar, intercultural e interreligioso.

Con respecto al primero, hoy no se admite una eventual *jerarquía y subordinación* entre las ciencias -como en tiempos de Santo Tomás-, sino ante todo su *interrelación interdisciplinar*<sup>(64)</sup>; aunque ésta no excluya un determinado *orden* entre ellas. Es así como prima la consideración de su intercomunicación e interacción mutuas sobre la de la mera asunción de

sus aportaciones recíprocas. En ese *admirabile commercium* con la filosofía y las ciencias humanas, la teología recibe y asimila su contribución; aquellas, a su vez, reciben luz y crítica de la fe y de la teología para su comprensión del hombre, aunque ese aporte sea asumido por cada una de ellas *autónomamente*, es decir, según su propio objeto formal, principios, categorías y métodos. Como ya lo dije anteriormente, dicho influjo es indirecto y hermenéutico, es decir, se da a través del horizonte de precomprensión del hombre, la sociedad y la historia, que cada una de esas ciencias (teología, filosofía, las distintas ciencias humanas) objetiva según su índole propia, y que les sirve como condición de posibilidad del diálogo interdisciplinar entre ellas.

En esa tendencia hacia la *intercomunicación e intercomunió*n entre las ciencias en la unidad inconfusa del saber, la teología descubre la acción purificadora y transformadora del Espíritu Santo, el cual incide indirecta- y hermenéuticamente -a través de la conversión de los científicos a la autenticidad humana integral- en las ciencias en cuanto humanas y en su diálogo. Pues el Espíritu de Verdad nos guía "hacia la Verdad entera", aun valiéndose del diálogo entre las ciencias. Aquí también el momento trinitario y pneumatológico del misterio de Cristo nos sirve de vehículo de intelección.

Si el diálogo interdisciplinar es decisivo para *conocer (interpretar, juzgar y discernir)* la realidad del hombre, la sociedad y la historia, lo es también -y más, si cabe- para la *acción práctica de transformarla*. Así es como, en el diálogo y comunicación interdisciplinares se da cabida a la *circuminsesión* entre conocer y actuar, entre teoría y práctica. Ahora centraré mi atención en esta última.

Pues la fe que opera por la caridad desea que ésta sea históricamente *eficaz*. Para ello, según el nivel de la conciencia contemporánea, no sólo ha de usar la mediación de las ciencias filosóficas prácticas (la ética y la filosofía política) sino también la de las ciencias humanas prácticas. También aquí la racionalidad hermenéutica práctica (de ciencias de la cultura, la educación, la comunicación social, la ciencia política en cuanto estudia la formación de consensos, etc.) sirve de mediación para que la teología práctica asuma sin corto-circuitos la racionalidad instrumental y estratégica medio-fin (de las ciencias más analíticas -incluido el momento estratégico de la ciencia política-, y de las técnicas)<sup>(65)</sup>. Pues se trata de incidir hasta en las estrategias (y aun las tácticas), para que sean "estrategias (y tácticas) *de lo humano*"<sup>(66)</sup> y, por eso, asumibles por la praxis histórica cristiana.

Pues bien, aún más que en el diálogo teórico, en la *cooperación práctica* de la teología con las ciencias se hace imprescindible el momento pragmático-hermenéutico de una genuina autotranscendencia humana -la mayor posible-, que con Lonergan podemos denominar "conversión". Pues la verdadera *koinonía* (aun la interdisciplinar) y el *admirabile commercium* entre las ciencias, que es su fruto, no se dan sin la acción purificadora y transformadora del Espíritu, aunque -según su índole silenciosa- permanezca anónima. Como el Espíritu es amor y promueve la intercomunió

En el Espíritu reside la raíz de toda comunicaci6n, *koinonía* y comuni6n, aun entre las culturas, las religiones y las ciencias. Pues Pentecostés no sólo es culminaci6n del misterio de Cristo sino que tambi6n se presta para una compresi6n anal6gica de todos los distintos niveles de intercomunicaci6n *en la unidad indivisa de la comuni6n inconfusa de los diferentes*.

#### 4. A modo de conclusi6n

He intentado mostrar que el misterio de Cristo es "modelo" para la teología en su diálogo con las culturas, las religiones, la filosofía y las ciencias humanas, según sus distintas dimensiones. Sin embargo, dicho "modelo" opera en forma distinta según sean el horizonte intelectual en que se mueve y el paradigma según el cual se elabora una determinada teología. Así es como, históricamente, se explicitó primero la dimensi6n "encarnatoria" del "modelo" según la fórmula calcedónica, incluyendo tambi6n, aunque quiz6s no tan claramente, su momento estaurool6gico y pascual. Actualmente, *despu6s del giro pragmático-hermenéutico*, se ha explicitado, adem6s, la que arriba he denominado su dimensi6n "pneumática", recomprendiendo desde ésta los otros momentos anteriores en su dimensi6n trinitaria.

Pues las teologías tienden hoy -según mi opini6n- a moverse en el tercer horizonte intelectual arriba señalado, a saber, el que Antonio Gonz6lez llama "de la *alteridad y praxis*", llegando en ocasiones a seguir explícitamente la vía *teologal* o del *amor (pasión, acci6n, comuni6n)*, que Léonard y Brito relacionan con el tercer silogismo hegeliano.

Así es como hoy en ocasiones toman relevancia categorías como *historia de salvaci6n, existencia, encuentro, seguimiento*, etc. A veces se afirma explícitamente el amor como *contenido y forma* de la teología y se pone el centro de ésta en la *teodramática* (como en von Balthasar)<sup>(67)</sup>; otras, como en Lonergan, la *conversi6n* y el "estado dinámico de *estar-enamorado*" constituyen el núcleo del despliegue mismo del método teológico<sup>(68)</sup>, considerándolo en cuanto *operativo*; en la teología de la liberaci6n se la define a ésta, con Gutiérrez, como "reflexi6n crítica de la *praxis histórica*" - surgida a partir de la *opci6n por los pobres*- "a la luz de la Palabra" de Dios<sup>(69)</sup> o, según la expresi6n de Sobrino, como *intellectus amoris et misericordiae*<sup>(70)</sup>; aun en Karl Rahner -a pesar de un enfoque trascendental y antropol6gico- la teología se centra en la *autocomunicaci6n* gratuita de Dios por Cristo en el Espíritu<sup>(71)</sup>.

Estimo que esos son sólo algunos ejemplos del influjo de un horizonte nuevo en la teología actual. Pues bien, de acuerdo con el mismo se nos hizo posible explicitar más claramente la dimensi6n *trinitaria y pneumatológica* del misterio de Cristo como "modelo" para iluminar, según la analogía de la fe, el diálogo de la teología con las culturas, la sabiduría de los pueblos, las religiones, la filosofía y las ciencias del hombre.

1. Sobre Platón, ver: Th. Rentsch, "Paradigma", en: J. Ritter-K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* vol. 7, Darmstadt, 1989, c. 74-81. Me refiero en el texto a: Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-London, 1962.
2. Uso la palabra *Gestalt* según el sentido que le da Hans Urs von Balthasar, inspirándose en Goethe: cf. D.J. Fares, *La configuración de la verdad como desvelamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de H.U. von Balthasar. Una guía de lectura de "Verdad del mundo" en diálogo con "Apocalipsis del alma alemana"*, San Miguel, 1995, tesis doctoral en filosofía, publicada parcialmente en *Stromata* 51 (1995), 181-259; 52 (1996), 173-219; 53 (1997), 45-117.
3. Empleo la traducción de F. López Rivera en su trabajo: "La teología frente a los nuevos paradigmas", en: *Teología y Nuevos Paradigmas. II Reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina*, México, 1999, p. 24 (el autor usa la edición en inglés de 1970).
4. Cf. A. González, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1997, p. 148.
5. *Ibidem* pp. 149-156. Ver también: X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Buenos Aires, 1948, v.g. pp. 175 s.
6. Cf. W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961; J. Habermas, "Rückkehr zur Metaphysik?", en: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988, 11-60. Desde puntos de vista diferentes confirman esa interpretación, respectivamente, de las etapas de la historia del pensamiento occidental: M. Olivetti, "La problemática de la comunidad ética" (en: J.C. Scannone [comp.], *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222); y, de las etapas de la sociedad moderna: P. Hünermann, "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.
7. Cf. P. Trigo, "Nuevos paradigmas y teología", en: *Teología y Nuevos Paradigmas*, op. cit., 59-108.
8. *Ibidem* p. 93.
9. *Ibidem* p. 62.
10. Cf. B. Lonergan, *Método en teología*, Salamanca, 1988 (en adelante: *MT*), p. 277 s. (en inglés: *Method in Theology*, New York, 1972).
11. Cf. Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius*, cap. IV (DzS 3016; FIC 59).
12. Me refiero, respectivamente, a las obras: K. Rahner, "Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie", *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1966, 51-99, en especial, pp. 82-99; A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris-Namur, 1980; E. Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur, 1979.
13. Entre los muchos escritos de E. Dussel sobre el tema, pueden consultarse: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, en especial, cap. 5; "Pensée analectique et philosophie de la libération. Introduction méthodologique" (en: P. Gisel-Ph. Secretan [dirs.], *Analogie et dialectique*, Genève, 1982, 93-120); "Ética de la liberación" (en: A. Sidekum [org.], *Ética do discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo, 1995, 145-170, v.g. pp. 161 ss.).
14. Emilio Brito relaciona cuatro diferentes lógicas con las cuatro semanas de los Ejercicios Espirituales en: "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: I. Ellacuría-J.C. Scannone (comps.), *Para una Filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992, 265-279.
15. A diferencia de Hegel, Rahner no piensa la identidad de la identidad y la no identidad, sino que "concibe la unidad en la diferencia según la interpretación calcedónica"; ésa "es la clave hermenéutica que se encuentra siempre detrás de todas sus propuestas teológicas": cf. G.J. Zarazaga, *Trinidad y Comunión. La teología de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Salamanca, 1999, pp. 236 s.; ver los texto de Rahner citados por ese autor, en especial, pp. 225-239.
16. Cf. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1966.
17. Cf. A. Léonard, op. cit., respectivamente: pp. 100-102 (Teilhard), 106-110 (Pannenberg), 163-169 (Schleiermacher), 195-203 (K. Rahner), 274-277 (Barth), 277-283 (Balthasar).
18. Cf. A. González, art. cit., respectivamente: pp. 149 ss. (horizonte de la *ousía*), 151 s. (metafísica de la subjetividad), 153-156 (horizonte filosófico contemporáneo, donde se refiere a autores tan distintos como Heidegger, Zubiri, Lévinas, Apel, y en América Latina: Dussel, A. Basave Fernández del Valle, R. Kusch, C. Cullen y Scannone); sobre la teología de la liberación cf. pp.156-160.
19. Cf. A. Léonard, op. cit., pp. 282-288.
20. Entre los muchos textos de K. Rahner sobre la relación entre los órdenes de la naturaleza y de la gracia, se puede consultar: "Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit", en: F.X. Arnold-K. Rahner-V. Schurr-L.M. Weber (eds.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, vol. II-2, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 208-228, en especial, p. 209.
21. Cf. Exhortación postsinodal *Evangelii Nuntiandi* 63.
22. *Ibidem* 20.
23. Cf. Exhortación apostólica postsinodal *Catechesi Tradendae* 53.
24. Sobre toda esa cuestión, ver mi libro *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, en especial caps. 11 y 12.
25. Para Fernando Boasso (y la COEPAL, cuyo pensamiento él resume), *de hecho* la cultura de los pueblos latinoamericanos (y, por ello, su sabiduría) se manifiesta sobre todo en la de los pobres; parece que lo mismo se puede afirmar *de jure*, en cuanto éstos -si no han introyectado la cultura "dominante"- muestran más claramente la *cultura comunitaria y común*, sin velarla mediante los privilegios emanados del tener, poder y/o saber: ver su obra: *Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974.
26. Sobre la reinterpretación actual de la analogía tomista cf. L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969; Kl. Müller, *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie*, Frankfurt a.M.-Bern-New York, 1983; E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991; y mi trabajo: "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51.
27. Cf. Juan Pablo II, alocución a la Comisión Bíblica, del 26 de abril de 1979, *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), p. 607.
28. *Ibid.* p. 608.
29. Cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, cap. 1.
30. *Ibid.* caps. 2 y 3.
31. *Ibid.*, cap. 4. La tercera entrada de Aristóteles en Occidente se dio cuando éste conoció no sólo las obras lógicas del filósofo (v.g. su teoría de la ciencia, en los *Segundos Analíticos*), sino también las que se refieren al contenido: la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco*, *De Anima*, etc., cuyas categorías de comprensión (acto y potencia, sustancia-accidentes, materia-forma, alma-cuerpo, teoría de las causas, del fin del hombre, de las virtudes, etc.), sirvieron como mediaciones conceptuales para una intelección especulativa de la fe.
32. Cf. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 c y ad 2 ("divinitus revelabilia"); a. 4 c ("divino lumine cognoscibilia"); a. 5 ad 2 ("faciliter manuducitur").
33. Cf. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 5. ed., Paris, 1947, cap. 1.
34. Ver lo que *ibid.* dice Gilson sobre el Curso de filosofía tomista de este autor.
35. Cf. Encíclica *Fides et Ratio* 43. Toda la encíclica ilumina este apartado de mi trabajo.
36. En una carta Blondel dice textualmente: "Mais, en vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe", cf. P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'oeuvre philosophique de M. Blondel*, Paris, 1928, nota 40, citado en: P. Henrici, "Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel", *Gregorianum* 45 (1964), p. 693, nota 11.
37. Cf. *Teología de la liberación. Perspectivas* 2. ed., Salamanca, 1972, p. 38.
38. Cf. *ibid.* l.1. Ver también mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, caps. 1 y 2.
39. También estas ciencias inciden no sólo en la interpretación y juicio de la realidad a partir de la fe, sino también -*indirectamente*- en la comprensión de ésta desde aquella: de ahí la necesidad de discernimiento. Ver mis trabajos: *Evangelización, cultura y teología* (ya citado), en especial, cap. 13;

- "Situación de la problemática del método teológico en América Latina", en: CELAM, *El método teológico en América Latina*, Bogotá, 1994, 19-51;
- "Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de liberación? Del análisis socioeconómico al cultural", *Medellín* Nro. 96 (1998), 686-704.
40. Cf. Cl. Boff, *Teología e práctica. Teología do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1978, 1a. sección.
41. *Ibid.* pp. 168-174.
42. Ver lo que digo más abajo, en 3.3.2, acerca del *orden* de mediaciones entre las diferentes ciencias en su diálogo interdisciplinar, tanto en el nivel teórico (de interpretación de la realidad) como en el práctico (de la transformación de la misma).
43. Cf. *MT*, en especial, pp. 231-237 (ed. en inglés: pp. 238-243); ver, en el índice de materias, las referencias a "conversión".
44. Ver mi artículo: "La cientificidad de las ciencias sociales". *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* Nro. 378 (1988), 555-561, donde me inspiro sobre todo en Paul Ricoeur y Jean Ladrière (ver allí la bibliografía citada).
45. Cf. *Libertatis Nuntius* VII-10.
46. Cf. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 6, ad 2.
47. Jean Ladrière habla de "trasvaloración semántica" en: "La théologie et le langage de l'interprétation", *Revue Théologique de Louvain* 1 (1970), p. 262; sobre ese tema, ver: Cl. Boff, op. cit., p. 237.
48. Aludo al libro de John Austin, *How to do things with words*, Cambridge (Mass.), 1962. Sobre el giro pragmático-lingüístico cf. M. Araújo de Oliveira, *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996; ese autor sitúa mis contribuciones a una hermenéutica filosófica desde América Latina dentro del giro pragmático y hermenéutico del que trata su libro: ver pp. 389-415.
49. La principal obra del segundo Wittgenstein es: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., 1971.
50. Ver mi artículo, ya citado, "Situación de la problemática del método teológico...", p. 25 s.
51. Cf. *MT*, cap. 10. En el texto aludo a las tres especializaciones funcionales anteriores (según Lonergan), en cuanto abarcadas y discernidas por la dialéctica.
52. *Ibidem*, cap. 11. En el texto aludo a las tres especializaciones funcionales posteriores, en cuanto encuadradas y orientadas por la "explicitación de los fundamentos".
53. El mismo Lonergan lo reconoce: cf. *ibid.*, p. 350 s., donde habla de la unión de la teología con todas las demás ramas importantes de las ciencias humanas. Ver asimismo, lo que diré más abajo (3.3.2) sobre el momento *dialéctico* del que Lonergan denomina "método empírico generalizado" en los estudios humanos.
54. Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens* I, Paris, 1970, en especial, caps. 1 y 6; ver también su artículo: "Sciences et discours rationnel", en: *Encyclopaedia Universalis (France)* vol. 14, Paris, 1980, 754-757; asimismo, P. Ricoeur, "Explicar y comprender. Texto, acción, historia", en: *id.*, *Hermenéutica y Acción*, Buenos Aires, 1985, 75-93.
55. Cf. B. Lonergan, "Natural Right and Historical Mindness", en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183, en especial: p. 180 (ver también p. 177). En ese artículo habla de las conversiones intelectual, moral y *afectiva*, como lo explicaré más abajo.
56. Sobre la conversión afectiva al amor (desinteresado al otro), cf. B. Lonergan, art. cit. en la nota anterior, pp. 175 ss.; ver también: W.E. Conn, "Affective Conversion: The Transformation of Desire", en: Th.P. Fallon-Ph.B. Riley, *Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Albany N.Y., 1987, 261-275. El mismo Lonergan conecta la conversión afectiva con la *emancipación* (más abajo hablo de liberación).
57. Para la cristología trinitaria de Jacques Dupuis, la economía del Verbo encarnado es *sacramento* de una economía más amplia, la de la Palabra eterna de Dios, que coincide con la historia religiosa de la humanidad; cf. sus obras: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, 1997; "La teología del pluralismo religioso revisitada", *Rassegna di teologia* 40 (1999), 667-704; "The Truth will make you free. The Theology of Religious Pluralism Revisited", *Louvain Studies* 24 (1999), 211-268. Posteriormente (también con respecto a la exposición del presente artículo en la Asamblea de la SAT, julio 2000) la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la declaración *Dominus Jesus* (6 de agosto, 2000), en la que se afirma: "Es...contrario a la fe católica introducir una separación entre la acción salvífica del Logos en cuanto tal, y la del Verbo hecho carne. Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios, se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres. El único sujeto que obra en las dos naturalezas, divina y humana, es la única persona del Verbo" (n. 10).
58. Tal afirmación no contradice la de *Dominus Jesus* n. 10, de que "no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad, que se ejercitaría 'más allá' de la humanidad de Cristo, también después de la encarnación", porque yo hablo *solamente* de los condicionamientos históricos y culturales.
59. Cf. J. Dupuis, art. cit. (*Louvain Studies*), p. 235.
60. Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 119, nota 34, donde cita la *Enciclopedia* de Hegel 93-94 (ed. Lasson, p. 115). Para Lévinas el "in" de *infinito* significa al mismo tiempo "no-finito" y "en el finito"; una dialéctica entre esos "en" y "no" se podría entender -aun contra el mismo Lévinas- como la metáfora espacial correspondiente a la metáfora temporal "ya, pero todavía no"; Lévinas -como israelita- no tiene suficientemente en cuenta el "ya".
61. Se aplica a la relación *infinito-finito* la "dialéctica ontológica-real entre unidad y pluralidad" que Rahner expone en varios de sus trabajos: entre otros, cf. el art. cit. más arriba (del *Handbuch der Pastoraltheologie*), p. 208; "Zur Theologie des Symbols", *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960, 275-311; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* 9. ed., Freiburg, 1976, v.g. p. 71.
62. Como ya lo dije en una nota anterior, también Dupuis usa la categoría de "sacramento"; Rahner hablaría asimismo de "símbolo real": cf. "Zur Theologie des Symbols", art. cit., p. 290.
63. Cf. *Dominus Jesus* n. 14. Cuando este documento habla de "mediación participada", la considera "bajo la norma del principio de la única mediación de Cristo".
64. Sobre la interdisciplinariedad entre teología y ciencias humanas, cf. mi artículo: "Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias", *Theologica Xaveriana* Nro. 94 (1990), 63-79.
65. Aplico esa concepción a la *doctrina social de la Iglesia* en cuanto disciplina teológica, en mis trabajos: "Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia", *Stromata* 45 (1989), 75-96; "Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia", en: P. Hünermann-J.C. Scannone (comps.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán. 1: Reflexiones metodológicas*, Buenos Aires, 1992, 55-86. Me inspiro, entre otros, en: K.-O. Apel, "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en: Th. Geraets (ed.), *Rationality Today-La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-340.
66. Me refiero a lo tratado por Otfried Höffe en su libro: *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozessen*, Frankfurt a.M., 1985.
67. Cf. H.U. von Balthasar, *Theodramatik* I-IV, Einsiedeln, 1973-1983, así como *Glaubhaft ist nur Liebe* (ya citado), en especial caps. 3 y 9.
68. Ver, en el índice temático de *MT* las referencias de los términos: "being in love" y "gift of God's love". Aunque Lonergan habla del *método trascendental*, no lo entiende según Kant, Joseph Maréchal o Karl Rahner, sino como *operativo*: por ello estimo que se mueve preferentemente en el tercer horizonte, a pesar del énfasis que pone en la intencionalidad de la conciencia y en el sujeto (elementos propios del segundo horizonte).
69. Ver op. cit., p. 38.
70. Cf. J. Sobrino, "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156; *id.*, "La teología de la liberación como 'intellectus amoris'", *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 243-266. A pesar de sus enfoques tan distintos, llama la atención la convergencia entre Sobrino y von Balthasar, no sólo por centrar la teología en el *amor* gratuito, entendido como forma y contenido de la teología, y por pensar la *lógica* teológica a partir de allí, sino también porque parten de la *experiencia de fe* ("estética teológica") cuya *Gestalt* es cristológica; pero Sobrino -en el contexto latinoamericano- se refiere específicamente a la contemplación de Cristo en los pobres concretos de nuestro Continente, y a la opción de *miser cordia* -al mismo tiempo teológica e histórica- por ellos: por eso habla de la teología como *intellectus amoris et misericordiae*. Ver mis trabajos:

"Situación de la problemática del método..." (ya citado), en especial, pp. 29-32; "Aportes de la teología de la liberación a una teología de la caridad", CELAM, *Constructores del amor en América Latina*, Bogotá, 1990, 210-232.

71. Ver, entre otros trabajos suyos, el ya citado artículo "Das Geheimnis..." (*Schriften IV*). Sobre la *autocomunicación* en Rahner, cf. G.J. Zarazaga, op. cit.