

De la lógica de la gratuidad a la teología del don.

Un diálogo filosófico-teológico con Juan Carlos Scannone

*Carlos María Galli**

Resumen

En este texto homenaje a Juan Carlos Scannone se realiza un diálogo filosófico y teológico entre una lectura trinitaria de la racionalidad y una relectura filosófica de Trinidad. Propone una reflexión que va del logos de la gratuidad (el don y la donación) a una teología histórica, sapiencial y especulativa del don y del donante. De esa manera, se aúna fenomenología del don con una teología trinitaria de la comunión. A partir de allí se postula que, el último Scannone realiza un giro del pensamiento hacia el paradigma de la comunión en el amor y la misericordia en el marco de la unidad plural del Dios Unitrino.

Palabras clave: Lógica de la gratuidad. Racionalidad trinitaria. Teología trinitaria del don. Donación. Comunión.

* Decano y Profesor Ordinario Titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA). Asesor del Consejo Episcopal Latinoamericano, integra el Equipo Teológico-Pastoral (CELAM), miembro de la Comisión Teológica Internacional (CIT) y cofundador del Grupo Iberoamericano de Teología. Correo electrónico: galli@uca.edu.ar.



From the logic of gratuitousness to the theology of gift.

A philosophical-theological dialogue with Juan Carlos Scannone

Summary

In this text tribute to Juan Carlos Scannone there is a philosophical and theological dialogue between a Trinitarian reading of rationality and a philosophical rereading of the Trinity. It proposes a reflection that goes from the logos of gratuitousness (the gift and the donation) to a historical, sapiential and speculative theology of the gift and the donor. In this way, a phenomenology of the gift is combined with a Trinitarian theology of communion. From there it is hypothesized that, Scannone ultimately turns his thoughts toward the paradigm of communion in love and mercy within the framework of the plural unity of the God who is Three-in-one.

Key words: Logic of gratuitousness. Trinitarian rationality. Trinitarian theology of the gift. Donation. Communion.



*Ustedes han recibido gratuitamente,
den también gratuitamente (Mt 10,8).*

*...quidquid ego habeo et possideo, de manu tua recepi,
et tibi eadem reddo (San Ignacio de Loyola).*

INTRODUCCIÓN

Esta colaboración rinde un sentido, pensado y querido homenaje a Juan Carlos Scannone, un querido amigo y un gran maestro. Como escribí al primer mes de su muerte pascual, él ha sido un creyente sencillo y un hombre sabio; un entusiasta incansable y un vinculado vinculante; para mí, un amigo generoso durante treinta y cinco años. Para todos ha sido y es un gran pensador argentino y latinoamericano, reconocido por muchas instituciones académicas eclesiales y civiles del mundo, que ha prestado un gran servicio a la Iglesia de América Latina, en especial al CELAM¹. Es una figura destacada en el medio siglo que va de 1968 con la visita del primer Papa a América Latina, hasta 2018 con la canonización de Pablo VI por parte de Francisco, primer Papa latinoamericano². Aquí no repasaré las distintas contribuciones que Scannone hizo a la teología, incluso en las páginas de *Medellín*³.

¹ Cf. C. M. GALLI, "Juan Carlos Scannone: filósofo y teólogo argentino y latinoamericano", *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española) 17/1/2020, 6-7.

² Cf. C. M. GALLI, *La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI. 1968-2018*, Buenos Aires, Agape, 2018.

³ Aquí me limito a citar sólo tres textos que ya son clásicos; cf. J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Medellín* 34 (1983) 258-288;



En la última década del siglo pasado Juan Carlos planteó la irrupción de los pobres, su lucha por la dignidad y su sabiduría de vida como un nuevo punto de partida de una filosofía latinoamericana centrada en la lógica de la gratuidad⁴, como recordó el Papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* (LS 139 nota 117). Aquí trataré de dialogar con ese tema central de su pensamiento filosófico y teológico en los últimos treinta años de su vida, que consume con fidelidad creativa su itinerario intelectual.

Ensayaré un diálogo teológico en torno a *la lógica de la gratuidad*, un punto central de su pensamiento en el marco de las relaciones entre la historia, la religión, la filosofía y la teología. La gratuidad, expresada en la donación y el don, es una clave de su pensamiento que gira en torno a un paradigma abierto a la alteridad, la comunión, el “nosotros”, el acontecimiento.

La lógica de la donación gratuita es un tema decisivo del jesuita argentino. La cuestión refleja la progresión circular entre ambos saberes sapienciales tal como varios la pensamos en América Latina. Como persona dedicada a la teología y decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, en la que Juan Carlos dio clases sobre Paul Ricoeur y donde participaba de un grupo de investigación sobre *Teología y cultura popular*, deseo celebrarlo como un ejemplo lúcido y estimulante para proyectar el destino filosófico de la teología y el destino teológico de la filosofía.

El diálogo con un filósofo que hace teología lleva a fusionar horizontes distintos para descubrir convergencias analógicas en el camino a la Verdad que dona Vida. Así quiero honrar su dedicación inmediata a la filosofía y su servicio mediato a la teología, desde una concepción teologal y tridimensional de la teología como inte-

“Interrelación de realidad social, pastoral y teología. El caso de ‘pueblo’ y ‘popular’ en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina”, *Medellín* 49 (1987) 3-17; “Situación de la problemática del método teológico en América”, *Medellín* 76 (1994) 255-283.

⁴ Cf. J. C. SCANNONE; M. PERINE (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires, Bonum, 1993.

ligencia de la fe, profecía de la esperanza y sabiduría del amor⁵. En su huella, me anima el deseo de seguir pensando conjuntamente la teología y la filosofía⁶. Al subtítular este trabajo como *un diálogo filosófico-teológico*, reconozco que hay muchos otros, porque el pensamiento de Scannone es inabarcable y exige conocer sus incontables textos, publicados en muchos artículos de revistas y en los capítulos de los libros que los recopilan y reelaboran. En esta contribución para nuestra revista *Medellín* citaré, salvo excepciones, escritos de Juan Carlos en castellano.

Luego de presentar diversos aspectos de la figura intelectual de este gran pensador argentino y latinoamericano (I) me concentraré en sus aportes a la lógica de la gratuidad y la teología del don (II).

1. UN GRAN PENSADOR ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

A partir del lenguaje vital del testimonio (1) y por un diálogo especulativo entre amigos (2), presento el proyecto de Scannone en favor de una filosofía y una teología inculturadas (3) que enriquece el intercambio entre ambos saberes (4) mediante convergencias analógicas o anadialécticas (5).

1.1. El lenguaje del testimonio vital

Juan Carlos Scannone trató mucho a Paul Ricoeur y expuso profundamente su pensamiento. Por eso enmarco esta reflexión especulativa con el lenguaje de *la hermeneútica del testimonio*⁷. Conocí a Juan Carlos en la IV Semana Académica organizada por las Facultades de Filosofía y de Teología del Colegio Máximo de San Miguel en 1973. Fue el primer encuentro dedicado a la cultura en el

⁵ Cf. 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, 2012.

⁶ Cf. C. M. GALLI, "Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador", *Teología* 129 (2019) 9-65.

⁷ Cf. P. RICOEUR, "Hermeneutique du témoignage (1972)", en: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1995, 105-137.



ámbito filosófico y teológico argentino con perspectiva latinoamericana⁸. Durante años fue profesor de filosofía y de teología, decano de la Facultad de Filosofía y también Rector del Colegio Máximo de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires, Argentina. Antes, en 1957, durante su etapa de ejercitación del “magisterio”, vivió en el seminario arquidiocesano de Buenos Aires —entonces a cargo de la Compañía de Jesús— y fue profesor de griego del seminarista Jorge Mario Bergoglio.

Durante cinco décadas leí casi todos sus textos. Comenzamos a conversar en los años ochenta, si bien desde 1972 yo leía sus artículos en la revista del CIAS - Centro de Investigación y Acción Social. En 1986 me invitó a formar parte de un *Proyecto de investigación interdisciplinario e internacional sobre la Doctrina social de la Iglesia en América Latina*, que codirigió con el Prof. Dr. Peter Hünemann de Tubinga. Juntos editamos volúmenes en el país y en Alemania. Desde entonces participamos en incontables reuniones, nuestra amistad creció mucho y trabajamos mancomunadamente. En 1996, en Vallendar, Alemania, compartimos el memorable encuentro de teólogos latinoamericanos sobre *El futuro de la Teología en América Latina*, presidido por el cardenal Joseph Ratzinger⁹.

Aquí solo nombro algunos signos del afecto mutuo. En 1991 me invitó a presentar su libro *Evangelización, cultura y teología*, volumen teológico de la trilogía que editó a fines de los años ochenta, reeditada en la última década¹⁰. En aquel año me invitó a

⁸ Cf. J. LLACH, B. MELIÁ, A. ROA BASTOS, E. DUSSEL, L. GERA, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonun, 1974.

⁹ Cf. CELAM *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996.

¹⁰ Cf. J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976; reimpreso en edición facsimilar en: *Obras Escogidas I*, Buenos Aires, Docencia, 2010, desde ahora TLPP; *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires - Madrid, Guadalupe - Cristiandad, 1987; reimpreso en forma facsimilar en: *Obras Escogidas II*, Buenos Aires; Docencia, 2011, sigla TLDSI; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, reimpreso en edición facsimilar en: *Obras Escogidas III*, Buenos Aires, Docencia, 2011, sigla ECT; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, reimpreso en edición facsimilar en: *Obras Escogidas IV*, Buenos Aires, Docencia, 2011, sigla NPP.

enseñar Teología Pastoral en el Colegio Máximo, sucediendo a Jorge Bergoglio. Desde que fue elegido Francisco, cuando le pedían a Juan Carlos bibliografía sobre la teología argentina, recomendaba aquel texto suyo y refería mi tesis doctoral, como se nota en la recopilación de trabajos de su libro *La teología del pueblo*¹¹.

En 1992 presentamos juntos los primeros volúmenes de la obra *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*; en 1993 fue invitado a incorporarse en el tribunal de mi tesis doctoral sobre el Pueblo de Dios y los pueblos del mundo, que incluía un estudio de su eclesiología inculturada hasta 1992¹²; en 1995, fuimos cofundadores, por Argentina, de la red internacional de sociedades teológicas. De 1996 a 2008, siendo vicedecano y decano de la Facultad de Teología de la UCA, lo invité a dar conferencias, participar en paneles y escribir colaboraciones en libros colectivos; incluso a dar clases.

La palabra de Scannone iluminaba desde el Evangelio y siempre daba qué pensar. Su prudencia iba de la mano de su audacia. La mediación entre ambas surgía de su sabia capacidad de discernimiento y de su apertura a la conversión afectiva —intelectual, moral y religiosa— que exponía en línea con Bernard Lonergan. Por eso le pedí que me acompañara como vicepresidente de la *Sociedad Argentina de Teología - SAT* en mis primeros mandatos, de 1998 a 2004. Juntos organizamos dos encuentros teológicos del Cono Sur; en 2000, lo invité a exponer en la celebración de los 30 años de la SAT; en 2002 me invitó a la reanudación de las Jornadas Académicas del Colegio Máximo; en 2005, cuando la Facultad de Teología de la UCA cumplía su 90º aniversario y yo era su decano, me referí a nuestras dos facultades *hermanas* de la Argentina; en 2006, cuando la SAT tuvo su encuentro antes del Congreso sobre comu-

¹¹ Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017, 15-93, 181-274. Antes se editó la larga entrevista: *Le pape du peuple*, Paris, Cerf, 2015. La obra de 2017 reenvía a la de 1990 y reedita de sus varios capítulos; y comenta mi tesis para exponer la teología argentina en: *La teología del pueblo*, 30-34.

¹² Cf. C. M. GALLI, *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas*, Buenos Aires, Facultad de Teología - UCA, 1994, 71-77; “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119.



nión celebrado en San Miguel, lo reconocimos como “socio vitalicio”. Si yo comenté sus aportes previos y posteriores al Documento de Santo Domingo sobre nueva evangelización, inculturación y promoción¹³ ; él comentó mi primera reflexión sobre Aparecida¹⁴. Desde que existe el correo electrónico intercambiamos nuestros trabajos inéditos y publicados. Sin acordarlo, citamos nuestros textos como un gesto de honestidad intelectual y reconocimiento agradecido.

El Padre Juan Carlos tenía un vasto saber humanístico, filosófico y teológico. Conocía el pensamiento de muchos grandes filósofos del pasado y del presente, Su erudición iba de la mano de su creatividad. Su lúcida mirada de fe, que potenciaba el ejercicio de su racionalidad poliédrica, se nutría en el amor de su corazón pastoral, como se percibió durante años en la Eucaristía dominical que celebraba en el *Barrio La Manuelita* de San Miguel, en una de las tantas periferias del Gran Buenos Aires.

Scannone siempre reconoció que sus trabajos apostólicos e intelectuales se situaban dentro de la misión actual de la Compañía de Jesús, como aquella fue definida en 1975 por la 32ª Congregación General: *el servicio de la fe y la promoción de la justicia* (AI LIII). Al enseñar la teología filosófica y revelada acerca de Dios, y al escribir sobre filosofía de la religión y teología, contribuía a pensar la fe. Al dedicarse a la teología del pueblo, la filosofía de la liberación y la doctrina social de la Iglesia, junto con el trabajo pastoral entre los pobres de los barrios, cooperaba con la promoción de la justicia. Después de la 34ª *Congregación General*, en 2005, Scannone añadió

¹³ Cf. J. C. SCANNONE, “La inculturación en el Documento de Santo Domingo”, *Stromata* 49 (1993) 29-53; “La promoción humana en el Documento de Santo Domingo”, *Medellín* 75 (1993) 321-334; C. M. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en: CELAM, *El futuro de la reflexión teológica*, 242-362.

¹⁴ Cf. C. M. GALLI, “Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y El Caribe?”, *Criterio* 2328 (2007) 362-371. Mi artículo, escrito antes de la edición del Documento, fue citado en: J. C. SCANNONE, “Primeros ecos de la Conferencia de Aparecida. La recepción del acontecimiento y el documento”, *CIAS* 56 (2007) 343-363; G. GUTIÉRREZ, “La opción preferencial por el pobre en Aparecida”, *Páginas* 206 (2007) 6-25; P. HÜNERMANN, “Kirchliche Vermessung Lateinamerikas: theologische Reflexionem auf das Dokumente von Aparecida”, *Theologische Quartalschrift* 188 (2008) 15-30.

su servicio constante a la cultura y la inculturación, que realizaba en el diálogo por un pensar interdisciplinario e intercultural.

Cuando estudiaba en Innsbruck, el querido “Cachito” pidió que lo destinaran a ser profesor de teología. Por varias razones el provincial lo destinó a la filosofía. Siempre quiso servir a ambas.

Con todo, desde ésta (la filosofía), no dejé de estar al servicio de la teología, uniendo ambas estrechamente entre sí y con mi vida espiritual y apostólica, sin confundirlas. Estimo que, en el fondo, ésa ha sido mi misión y mi carisma, al servicio de los estudiantes, la Iglesia y la sociedad (AI XXXVII).

Scannone fue un filósofo-teólogo argentino de arraigo latinoamericano y proyección mundial. Como mostraré, él realizó, de varias formas, el destino filosófico de la teología y el destino teológico de la filosofía. Este no es el lugar para comentar su gran producción filosófica y teológica¹⁵. Desde los años setenta se convirtió en el mayor difusor internacional de los aportes de la teología de Lucio Gera y de una corriente teológica-pastoral surgida en nuestro país, como reconocí en 1990 al presentar su obra *Evangelización, cultura y teología*¹⁶. Entonces analicé varios temas: fe, evangelización, teología, pueblo, cultura, inculturación del Evangelio y de la teología, sabiduría, religiosidad, evangelización de la cultura y de la religiosidad popular, pobres, teología popular, teología inculturada. Esos aportes permanecen vigentes y no es posible volver aquí sobre cada uno de ellos.

¹⁵ Además de las obras citadas en las notas 6 y 7, nombro dos libros publicados en la primera década del siglo: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Madrid - México, Anthropos - UAM, 2005; sigla: RNP; *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona - Anthropos, México - Universidad Iberoamericana, 2009, sigla: DFAPH.

¹⁶ Cf. C. M. GALLI, “Evangelización, Cultura y Teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada”, *Teología* 58 (1991) 189-202 y *Stromata* 47 (1991) 205-216. El texto fue integrado al homenaje a Scannone en sus 60 años; cf. P. HÜNERMANN (ed.), *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto, ICALA, 1991, 106-117.



Con motivo de sus 80 años, convocado por las Facultades de Teología y de Filosofía de la Compañía de Jesús, escribí un extenso ensayo sobre su pensamiento filosófico tal como se daba a principios de este milenio. Por eso lo titulé: “Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el ‘nuevo pensamiento’ filosófico del ante-último Scannone”¹⁷. Allí se encuentran mis comentarios sobre su filosofía inculturada; el método anadialéctico; su estudio de la religión; su pensamiento acerca de la historia, la acción y la pasión; el discernimiento de los signos de los tiempos; la teología de la esperanza, tantas otras cuestiones sobre las siguió pensando. Por eso, aquí no volveré sobre esos temas.

El 4 de octubre de 2019 expusimos juntos en Roma en un congreso dedicado a los cuarenta años de la Conferencia Episcopal realizada en Puebla, México, y tuvimos la gracia de compartir todo el día. Ya en Buenos Aires lo invité a integrar el tribunal de una tesis doctoral, pero estaba preparando su viaje a Italia para recibir el doctorado *Honoris causa* de la Universidad *Sophia*. Días antes de ese evento, Francisco le hizo llegar un saludo por ese doctorado, en el cual reconoce la fecundidad de su servicio a la Iglesia, los pueblos, la filosofía y la teología en y desde América Latina. En su último escrito Juan Carlos se refirió a la *communio sanctorum*, que es la comunión de los santos por la comunión en lo santo, en las realidades santas, en la santidad del Dios-Amor, en el Dios tres veces santo. Ahora descansa en la paz del corazón de Dios y nos acompaña en la comunión de los santos.

1.2. Del testimonio compartido al diálogo teológico

Cuando participo de un homenaje reconozco al homenajeado estudiando su pensamiento. Por un aire de familia —que el homenajeado valoraría— tomo como modelo del diálogo especulativo

¹⁷ Cf. C. M. GALLI, “Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el ‘nuevo pensamiento’ filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)”, en: J. M. CANTÓ; P. FIGUEROA (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 79-144.

entre la teología y la filosofía al filósofo jesuita Gastón Fessard¹⁸. En el último quinquenio se ha visto el influjo de Fessard en Scannone y en Bergoglio¹⁹, a través de Miguel Ángel Fiorito, formador de ambos²⁰.

Scannone ha sido el autor argentino con más artículos teológicos y filosóficos publicados en distintos países e idiomas. Él ha prestado muchos servicios a nuestra teología. Su aporte comenzó en 1972, cuando participó en el primer encuentro realizado en *El Escorial* sobre teología de la liberación (en 1992 participó del segundo) y con sus primeros teológicos editados en la revista del CIAS de Buenos Aires. Nombro varias de sus contribuciones: recapitular, discernir y vincular los aportes de las líneas teológico-pastorales latinoamericanas centradas en la cultura y el pueblo, y en la liberación y los pobres; hacer una hermenéutica de la sabiduría y la piedad católica popular latinoamericana y, al mismo tiempo, de la religión como dimensión última de la cultura; comprender teológicamente representaciones y conceptos surgidos en la vida pastoral, las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura, la filosofía universal y la teología contemporánea; interpretar aportes del magisterio universal, conciliar y pontificio, y las enseñanzas del episcopado latinoamericano, especialmente en las conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida, y del magisterio episcopal argentino; asesorar a la Iglesia latinoamericana en distintas instancias y documentos; profundizar la opción preferencial por los pobres en una evangelización liberadora que incluye la promoción humana y el desarrollo integral en la justicia y el amor; presentar el pensamiento de grandes teólogos de la Argentina, en especial de

¹⁸ Cf. G. FESSARD, "Dialogue théologique avec Hegel", en: H. G. GADAMER (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, Hegel - Studien 11 (1974) 231-248. Para una introducción a Fessard cf. M. SALES, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*, Clamecy, Lessius, 2018, 7-133.

¹⁹ Cf. M. BORGHESI: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017, 29-39; 99-103.

²⁰ M. A. FIORITO, "Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard", *Ciencia y Fe*, XIII/3 (1957) 333-352; 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.



Lucio Gera, uno de los teólogos históricos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), y de exponentes de las nuevas generaciones argentinas, entre los que me cuento²¹: representar al pensamiento teológico argentino en muchos foros internacionales; vincular autores y pensamientos promoviendo la interrelación entre la filosofía y la teología; formar y coordinar grupos de filosofía, teología, doctrina social y hermenéutica cultural; fundamentar la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio; gestar un pensamiento social de la Iglesia situado e interdisciplinario en nuestro país y nuestra región; pensar la fe y la historia buscando el *logos amoris et misericordiae*; enseñar los tratados referidos a Dios en la teología filosófica y la teología trinitaria; diseñar contribuciones epistemológicas y metodológicas a la teología en general y a la teología latinoamericana en especial; cooperar a gestar un pensar teológico inculturado, en especial de la teología del Pueblo de Dios en los pueblos, como se advierte en algunos trabajos sobre la teología argentina²²; colaborar a pensar una teología trinitaria y una antropología teológica de la comunión de una forma inculturada.

En los últimos años, a través de numerosas publicaciones, el Padre Scannone ayudó a comprender la espiritualidad, el pensamiento y el magisterio del Papa Francisco, junto con su trasfondo argentino y latinoamericano²³. Ha destacado que, con el Papa

²¹ Cf. J. C. SCANNONE, "Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana", en: S. TORRES; C. ABRIGO (coords.) Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana. Jornadas Teológicas Regionales del Cono Sur, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2011, 203-225.

²² Cf. J. C. SCANNONE, "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en: R. FERRARA, C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 121-141; "Perspectivas eclesiológicas de la «teología del pueblo» en la Argentina", en: F. CHICA, S. PANIZZOLO; H. WAGNER, (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 686-704; "Lucio Gera: teólogo del pueblo y desde el pueblo", en: SCANNONE, *La teología del pueblo*, 41-56.

²³ Aquí cito tres de sus muchos textos: cf. J. C. SCANNONE, "Una teología serena, fatta in ginocchio", *La Civiltà Cattolica* 3935 (2014) 421-432; "La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie", en: FRANCESCO, *Evangelii Gaudium. Testo integrale e Commento de "La Civiltà Cattolica"*, Milano, Ancora, 2014, 183-196. "Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el Papa Francisco", *Stromata* 71 (2015) 13-27.

argentino, la teología del Pueblo de Dios recupera el lugar central que tuvo en el Vaticano II y se desdibujó desde 1985 en documentos del magisterio pontificio. Esta eclesiología, “tan querida para el Papa Francisco”²⁴, está vinculada, en forma mediata, a una línea de pensamiento gestada en la comunidad teológica argentina, y, de modo peculiar, a una reflexión sobre la religiosidad popular, desarrollada por varios jesuitas argentinos, centrada en el *pueblo fiel* como sujeto de un modo de vivir la fe y de crear cultura en una trama histórica concreta. Esta tradición considera las expresiones inculturadas de la fe popular como un lugar teológico.

Esta teología es un aporte valioso del pensamiento argentino contemporáneo. El nombre “teología del pueblo” es sugestivo, pero puede resultar simplificador si sólo se entiende la palabra “pueblo” en referencia a una comunidad civil de carácter cultural o político, lo que Scannone no hacía porque mostraba la riqueza de este concepto simbólico, histórico y teológico. Nuestra reflexión comprende dos sentidos análogos del concepto pueblo, uno eclesial y otro civil. Me gusta decir que Francisco asume, enriquece y universaliza la *teología argentina del Pueblo de Dios, el pueblo y los pueblos, y la pastoral popular* porque esta corriente ha desplegado una eclesiología, una teología de la sociedad, la historia y la cultura, y una teología pastoral que considera la misión de la Iglesia en los pueblos y une, en la teoría y en la práctica, la religión popular con la opción por los pobres²⁵. Dos de sus exponentes mayores han sido y siguen siendo Lucio Gera (1924-2012)²⁶, y Rafael Tello (1917-2002)²⁷, dos

²⁴ W. KASPER, “El Vaticano II: intención, recepción, futuro”, *Teología* 117 (2015) 95-115, 101.

²⁵ Cf. 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; C. M. GALLI, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Agape, 2015, 405-471; “Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teología argentina”, en: G. LA BELLA; M. DE GIUSEPPE, *Da Puebla ad Aparecida. Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*, Roma, Carocci, 2019, 277-296.

²⁶ Cf. C. M. GALLI, “Lucio Gera, buen pastor y maestro de teología”, en: L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, V. AZCUY; J. CAAMAÑO; C. M. GALLI (eds.), Agape, Buenos Aires, 2015, 15-43.

²⁷ Cf. E. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012; F. FORCAT, *La vida cristiana popular. Su*



maestros de Villa Devoto, hoy estudiados con relación al pensamiento de Francisco²⁸.

Las contribuciones de Juan Carlos sobre este tema central de la teología argentina y del magisterio pontificio están en su último libro *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, traducido a varias lenguas. Presenta dos capítulos novedosos, actualiza cuatro textos de *Evangelización, cultura y teología* (1990) e incorpora cinco estudios sobre la teología de Francisco. Allí hay un pozo de sabiduría con mucha agua fresca para regar las semillas del pensamiento teológico.

1.3. Hacia una filosofía y una teología inculturadas

Un rasgo típico del pensar de Scannone es la búsqueda de una *inculturación* para alcanzar un “universal situado y analógico”. Esto se advierte tanto en filosofía como en teología. Él piensa la sabiduría popular católica, expresión de una fe inculturada, como lugar hermenéutico para una reflexión teológica dotada de una universalidad situada. En la medida en que aquella contiene un *lógos* que da el sentido último a la vida con validez universal, la considera también como la mediación sapiencial de una filosofía inculturada (ECT 10). Su obra se orienta a un “filosofar a partir de la sabiduría popular latinoamericana” (NPP 9). Esta tarea se dirige “a constituir una filosofía inculturada en América Latina y a usarla para una teología especulativa inculturada” (NPP 248). Scannone considera la filosofía y la religión, que son fenómenos universales y perennes, en tanto se sitúan histórica y geoculturalmente.

Scannone hace la misma observación acerca de la filosofía de la religión imbuida por la lógica de la gratuidad. Por sus dos componentes, la filosofía y la religión, se reduplican aquellas características. Según su concepción, se trata de un filosofar inculturado e

legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello, Buenos Aires, Agape, 2017; O. ALBADO, *El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento de Rafael Tello*, Buenos Aires, Agape, 2017.

²⁸ Cf. A. FIGUEROA DECK, *Francis, Bishop of Rome*, New York, Paulist Press, 2016, 36-59; R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid, PPC, 2016, 21-88.

intercultural, que tiene pretensiones analógicamente universales y transculturales. La reflexión filosófica, que reflexiona acerca de la totalidad de la realidad de una forma radical, piensa la religión y las religiones, que también están inculturadas y, en la mayoría de los casos, son fenómenos interculturales, considerando su transculturalidad analógica.

También la teología es un pensar inculturado. Desde hace décadas Scannone desea responder, con su trabajo, al pedido de inculturar la teología hecho por el Concilio Vaticano II en el decreto *Ad gentes* sobre la misión de la Iglesia (ECT 183). Considero a este texto como la carta magna de la inculturación de la teología²⁹. Luego de pedir a las iglesias locales que asuman riquezas de los pueblos, dice:

para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos... (AG 22b).

En la tarea de llevar la fe a la inteligencia y la inteligencia a la fe a partir de la sabiduría popular, Scannone traza una secuencia: en la cultura, la religión con su piedad y mística; en la religión, la sabiduría; en la sabiduría, un *logos* que puede ser asumido por la filosofía en su pensar reflexivo y por la teología en su pensar teológico narrativo y especulativo. La sabiduría, que expresa sentidos y valores en símbolos, representaciones y testimonios, tiene un rol mediador entre la religión popular y un pensamiento inculturado, también para la teología. Ella es el vínculo orgánico entre ambas³⁰.

²⁹ Cf. C. M. GALLI, "¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?", *Teología* 122 (2017) 131-163.

³⁰ Cf. J. C. SCANNONE, "Religión del Pueblo y Teología", *CIAS* 274 (1978) 10-21; "Homilía de apertura", en: J. C. SCANNONE (eds.), *Iglesia universal, iglesias particulares*, Buenos Aires, San Pablo, 2000, 13-16.



La cultura del pueblo cristiano es un lugar hermenéutico decisivo para hacer teología inculturada. Un lugar hermenéutico es el “desde dónde” religioso, ético, cultural y/o social que abre un horizonte de comprensión y una perspectiva de interpretación. Realizar una teología inculturada implica “recoger en concepto teológico esa sabiduría popular, nuclearmente cristiana, como mediación para comprender inculturadamente la misma fe, también en el nivel de la teología como ciencia” (ECT 257).

Una inteligencia inculturada de la fe, que respete tanto la universalidad de la fe y de la razón, como la tradición eclesial y el arraigo cultural, requiere afinar un instrumental epistemológico, metodológico y hermenéutico. Scannone esboza una *articulación tridimensional* en la que la sabiduría popular y la teología científica se nutren y están normadas por la fe del Pueblo de Dios, que es discernida por el Magisterio. Una teología inculturada tiene en cuenta la fe eclesial, en sus testimonios pasados y presentes; el servicio de la enseñanza magisterial; la labor del teólogo en un intercambio mutuo de saberes específicos. Desea recoger, en el nivel de la teología como ciencia de la fe, la riqueza de expresiones creyentes inculturadas del Pueblo de Dios, que configura la teología como sabiduría cristiana de la vida mediada por representaciones religiosas, afectivas, simbólicas, artísticas y políticas.

Scannone recolecta los misterios de la fe en y desde las expresiones del *cristianismo popular*. Así colabora a la inculturación de distintos misterios, temas y tratados, en especial los de la ecle-siología (ECT 235-237 y 254-262). Además, ha realizado lecturas teológicas de acontecimientos de la historia nacional y latinoamericana, y de diversas expresiones culturales de la sabiduría popular, tanto en la creación poética como en la celebración ritual. Él pensaba que todavía estamos lejos de haber asumido teológicamente toda la riqueza humana y cristiana de la sabiduría y de la religión de nuestros pueblos cristianos. En una entrevista realizada en 1998, pero corregida y publicada en 2007, propuso a las nuevas generaciones seguir avanzando en el desarrollo de una teología inculturada.

No se trata sólo de pensar filosóficamente (con la ayuda de las ciencias humanas) la situación latinoamericana, sino que desde ella se busca plantear una filosofía; que entonces y de hecho, es una filosofía inculturada. *Pienso que algo similar tiene que hacer la teología*. Yo no lo he desarrollado, ya que mis planteos son más filosóficos o de metodología teológica, pero creo que esa es precisamente la tarea de ustedes los teólogos. Es el trabajo de completar el círculo hermenéutico y pensar los grandes temas de la teología en esa perspectiva³¹.

Nuestra teología está respondiendo gradualmente al desafío de componer lo clásico con lo moderno en un pensar contemporáneo e integrar lo universal con lo particular en una figura singular. Como ya he justificado, en el siglo XXI estamos llamados a *pensar, decir y escribir una teología católica en lengua española, con tonada argentina, arraigo latinoamericano y horizonte universal*³².

1.4. Destino filosófico de la teología y destino teológico de la filosofía

En su *Autobiografía* Scannone confiesa que el llamado del Señor a formar parte de su Compañía fue lo mejor que le pasó en su vida, tanto por la forma concreta de ser cristiano como por lo que conllevó de realización plena, incluso a nivel intelectual (AI XXXIII). Él asumió la consigna “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”, a partir de una frase de Blondel: *mais, vivant en chrétien, je cherche comment je doi penser en philosophe*. La completó y concretó así: “viviendo en cristiano latinoamericano (a saber, en cristiano y en latinoamericano) pensar como filósofo”. En 1990, cuando presenté

³¹ Cf. J. BENDER; M. GONZÁLEZ, “Lo ‘específico argentino’ en el teologizar. Entrevista a Juan Carlos Scannone SJ”, *Nuevo Mundo* 8 (2007) 131-142, 132.

³² Cf. C. M. GALLI, “Una teología inculturada en lengua castellana para dar razón de la esperanza en el siglo XXI”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Dar razón de nuestra esperanza*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 235-249; M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina 1962-2010*, Buenos Aires, Docencia, 2010; C. M. GALLI, *Jesucristo: Camino a la dignidad y la comunión*, Buenos Aires, Ágape, 2010;; M. GONZÁLEZ; C. SCHICKENDANTZ, *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006.



el tomo teológico-pastoral de su trilogía, me animé a agregar: “pensar como teólogo y como pastor, subrayando el doble arraigo, eclesial y cultural, de su pensar”³³. Nuestro amigo asumió esta observación para expresar su autoconciencia de teólogo y pastor en su carisma evangelizador del pensamiento³⁴.

Las introducciones a sus libros brindan éstas y otras claves para comprender la forma, el método y la unidad de su obra³⁵. Entre ellas se pueden destacar: la matriz cristológica del modelo calcedoniano de un pensar que une y distingue varios niveles de la realidad; el carisma ignaciano del discernimiento espiritual; la interpretación blondeliana de la acción; el pueblo como un *nosotros* ético-histórico; el uso de una ana-dia-léctica en la que la analogía asume, contiene y supera la dialéctica; la teoría del método teológico de Lonergan; la religión como dimensión última de la vida; la comprensión antropológica e histórica de la cultura; la interdependencia entre el símbolo y la analogía.

Esas categorías filosóficas valen por sí mismas y colaboran al desarrollo de la filosofía como disciplina autónoma. Al mismo tiempo, Scannone las toma como *manuductio* —palabra que él usaba— de su reflexión teológica. En su escrito autobiográfico confiesa que siempre ha querido distinguir estrictamente ambas disciplinas, que en él se unen existencialmente: “tanto objetiva como subjetivamente se cumple así la fórmula de Calcedonia: *sin confusión ni división*” (AI XLVIII). El lenguaje cristológico del Concilio de Calcedonia, que confiesa la unión en la distinción y la distinción en la unión en la única la Persona de Cristo, sigue brindando “una regla de oro para la antropología cristiana”³⁶.

En la obra de Scannone hay una unidad que se verifica diversamente en la filosofía, cuando piensa con autonomía racional, y en la

³³ GALLI, *Evangelización, Cultura y Teología*, 190.

³⁴ Cf. SCANNONE, *Aportes para una teología inculturada en América Latina*, 559.

³⁵ Ver las introducciones a los libros en TLPP, 9-12; TLDSI 15-18; ECT 9-11; NPP 9-12; RNP 7-12; DFAPH 5-13.

³⁶ G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1994, 148.

teología, cuando procede buscando una unión inconfusa e indivisa entre razón y fe. No confunde enfoques ni separa ideas. Distingue formalidades y lenguajes de las disciplinas y las une en una interrelación fecunda según el modelo de Calcedonia, al que ya apeló en sus primeros escritos sobre fe y política en 1972³⁷. Uno de sus mejores ensayos teológicos muestra que el misterio de Cristo es el modelo de la relación de la fe con la razón, la filosofía y la cultura³⁸.

Scannone ha reflexionado mucho sobre su servicio como filósofo a la fe y en diálogo con la teología, manteniendo tanto el valor propio del pensamiento especulativo en su capacidad de mediación filosófica, como el momento sapiencial —mediado por otras interpretaciones culturales y científicas— que ayuda a alcanzar una comprensión filosófica que sea plenamente histórica, práctica y situada. También ha mantenido el valor propio de la teología en tanto reflexión crítica de la praxis eclesial e histórica a la luz de la Palabra de Dios en el seno de la tradición de la Iglesia y la cultura de los pueblos.

Su concepto de la sabiduría cristiana inculturada, que nutre a la teología, tiene tres características: es una sabiduría con racionalidad propia; es cristiana porque ese *logos* es fontalmente teologal; es inculturada y popular porque está situada en la vida de nuestros pueblos. Scannone propone asumir articulada, reflexiva y críticamente el potencial teologizador de esa racionalidad sapiencial en la ciencia teológica. El Pueblo de Dios, que por su *sensus fidei fidelium* es sujeto de fe y de religión cristiana, se convierte en un “sujeto de sabiduría teologal” e incluso, análoga y mediatamente, en “sujeto de teología popular” (ECT 214, 276). Este aporte fue recientemente destacado por Paul Gilbert³⁹.

³⁷ Cf. J. C. SCANNONE, “El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación”, *CIAS* 211 (1972) 5-20.

³⁸ Cf. J. C. SCANNONE, “El Misterio de Cristo como ‘modelo’ para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en: B. FORTE (et al.), *El Misterio de Cristo como paradigma teológico*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 128-158.

³⁹ Cf. P. GILBERT, “Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire”, en: A. DE MELO; C. PIETERZACK; D. CECCATO (Orgs.), *Juan Carlos Scannone. Uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*, Porto Alegre, Fi, 2020, 19-49.



Scannone expresa la riqueza de la sabiduría cristiana llamada a *pensar en armonía la razón y la fe* porque el vacío teológico deja lugar a místicas espiritualistas, que expresan la patología de una fe sin razón, y a racionalidades enciclopédicas, que caen en la patología de una razón sin fe. La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, “un texto de teología fundamental”⁴⁰, brinda una articulación entre la razón y la fe mediante los diversos significados de la sabiduría y de su encuentro con la revelación. El binomio “creo para entender” y “entiendo para creer” (*credo ut intellegam - intellego ut credam*) puede ser recreado por la sabiduría. Su figura mediadora conduce a una fe que busca y sabe entender (*fides sapiens intelligere*) y una inteligencia que busca y sabe creer (*intellectus sapiens credere*). La articulación entre la inteligencia y la fe, diversa en la filosofía y en la teología, requiere el *diá-logo* sapiencial que conduce a una fe que sabe entender y a una inteligencia que sabe creer⁴¹.

Hace años, al comentar el *principio de progresión circular* (FR 73, llamado normalmente principio de *circularidad*) expuesto en la *Fides et ratio* (FR 64-74), expuse la interrelación sapiencial, epistemológica, hermenéutica y lingüística entre la filosofía y la teología⁴². La intelección de la filosofía como sierva de la teología (*ancilla theologiae*), según la teoría aristotélica de las ciencias, hoy no es utilizable para subrayar el principio de la autonomía de la filosofía. El viejo Kant, al estudiar el conflicto entre las facultades de teología y de filosofía en la Universidad de 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 cuida⁴³.

⁴⁰ F. JACQUES, “Sagesse, sens et salut. ¿Comment évaluer le theme sapientiel dans *Fides et ratio*?”, en: P. CAPELLE (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du IIIe. Millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 74.

⁴¹ Cf. R. FERRARA, “El ministerio sapiencial de la filosofía y la teología especulativa”, *Teología* 31 (1978) 5-24.

⁴² Cf. C. M. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en: R. FERRARA; J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 83-99.

⁴³ I. KANT, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Trotta, 1999, 11; cf. XXXVI.



Considero que necesitamos un nuevo lenguaje para decir las mutuas relaciones entre filosofía y teología. 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”⁴⁴. El vínculo íntimo y la fecunda asociación entre ambos saberes debe hacerlos como amigos que confían, colaboran y sirven a la sabiduría y la verdad. Teniendo en cuenta que cada disciplina ayuda a la otra y es ayudada por la otra, ya no las llamo siervas sino *amigas*, parafraseando una expresión de Jesús (Jn 15,15), Ambas están llamadas a servir a la verdad sapiencial porque se basan en lo que afirma Benedicto XVI: entre la razón y la fe hay una “amistad natural”⁴⁵.

Aquí deseo señalar 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 XIX⁴⁶.

1.5. Convergencias anadialécticas entre filosofía y teología

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

⁴⁴ LEÓN XIII, Encíclica *Aeterni Patris*, 10, *Encíclicas Pontificias 1832-1865*, I, Buenos Aires, Guadalupe, 1965, 239.

⁴⁵ Cf. BENEDICTO XVI, “Entre fe y razón hay una amistad natural”, 28/10/2009; *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua castellana), 30/10/2009, 32.

⁴⁶ Cf. W. JAESCHKE, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998, 53-63.



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)⁴⁷.

Sin caer en concordismos, esa 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)⁴⁸. Como alternativa al dualismo separador y a la absorción dialéctica, la sabiduría cristiana descubre convergencias analógicas y consonancias ana-lécticas entre la razón y la fe⁴⁹. Por ejemplo, la correspondencia entre el *Principio* al que puede alcanzar la filosofía, 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*⁵⁰.

En el llamado a desarrollar una fe que busca entender se ubica la teología como *sensus fidei fidelium*, propio de todo el Pueblo de Dios, 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 es intrínseca; por eso, *oportet philosophari 'in' theologia*⁵¹.

⁴⁷ R. FERRARA, "Religión y filosofía", en: F. DIEZ DE VELASCO; F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, 195-226, 222.

⁴⁸ E. KANT, "¿Qué es la Ilustración?", en: *Filosofía de la historia*, Madrid, FCC, 1992, 25.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ S. BRETON, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 165.

⁵¹ Cf. R. FISICHELLA, "Oportet philosophari in theologia" I-II, *Gregorianum* 76 (1995) 221-262 y 503-534.

El cruce histórico y epistemológico entre los saberes sapienciales de la filosofía y de la teología, típico del cristianismo, permite asumir la orientación dada por Hans Urs von Balthasar: sin filosofía no hay teología (*Ohne Philosophie keine Theologie*)⁵², y, también completarla diciendo, *mutadis mutandis*: sin teología no hay filosofía (*Ohne Theologie keine Philosophie*)⁵³. La teología entraña un *logos*, que ha sido desarrollado por la razón filosófica. Ésta, si piensa con radicalidad todo lo real, se abre al Fundamento, al cual la teología cristiana denomina Dios y Dios-Amor. Ambas afirmaciones, que deben fundamentarse, respetan la autonomía de las disciplinas y señalan su correlación intrínseca.

En el mejor estudio que hay sobre las relaciones entre el cristianismo y la filosofía moderna, Emilio Emilio Brito, jesuita y amigo de Scannone, analiza noventa filósofos desde Descartes hasta Ricoeur. Al final hace una tipología de las mutuas relaciones entre el creer y el filosofar en base a ocho variantes que despliegan, desde ambos polos, cuatro oposiciones básicas: rechazo, separación, absorción, relación. En la conclusión, pensando el respeto a la alteridad y la fecundidad mutua, afirma:

la fe y la reflexión se unen oponiéndose y se oponen uniéndose. Su relación no es armonía preestablecida de una vez por todas. Ella no puede ser más que la búsqueda de una armonía. La unidad definitiva no es dada sólo es la esperanza. Ella es una unidad escatológica⁵⁴.

Scannone es un testimonio elocuente de los movimientos de la filosofía hacia el cristianismo y del cristianismo hacia la filosofía. Una interacción amical requiere desarrollar un círculo hermenéutico espiralado que reúna perspectivas contrarias, fomente enriquecimientos mutuos, elabore lenguajes nuevos, genere más confianza que sospecha, forme una actitud inclusiva e incluyente. Toda inte-

⁵² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes, 1985, VII.

⁵³ Cf. A. CORDOVILLA, "Tradición filosófica y tradición teológica", en: I. MURILLO (ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Madrid, Ediciones Diálogo Filosófico, 2010, 41-58.

⁵⁴ Cf. E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*. II, Leuven-Paris, Peeters, 2010, 1399-1443, 1441.



gración “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*)”⁵⁵.

Scannone nos enseña a pensar articulando de un modo original la dialéctica con la analogía. Emplea el método analéctico en filosofía y despliega consonancias analécticas con la teología. Su pensar analógico desea alcanzar la “inmediatez mediada sin intermediación” (RNP 192). Él ha manifestado que, ya en 1971 asumió la palabra *ana-léctica* inspirado en el francés B. Lakebrink e influido por su amigo brasileño L. B. Puntel, en contraposición con la dialéctica hegeliana y marxista⁵⁶. Luego Enrique Dussel asumió el término, le dio matices propios y lo reformuló como *ana-dia-léctica* porque quería incluir explícitamente el momento crítico de la negación de la negación (TLPP 216)⁵⁷.

La ana-dia-léctica de Scannone se mueve en una correlación histórica-dialéctica, pero abierta a la alteridad, la novedad y la gratitud, características del nuevo pensamiento que ha propugnado y ensayado. El método se abre dialógicamente a *la eminencia de la analogía que contiene y supera la negación*. El jesuita emplea una mediación tri-una que distingue tres momentos en una inclusión mutua: 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 historia⁵⁸. La *tri-dimensionalidad* de la analogía contiene y trasciende una dia-

⁵⁵ VON BALTHASAR, *Theologik I*, XV.

⁵⁶ Cf. B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968; L. B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg, Herder, 1969. Sobre la analogía tomista y la dialéctica hegeliana en relación a los nombres divinos cf. E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991, 57-83.

⁵⁷ Cf. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974, 182, donde cita a J. C. SCANNONE, “Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* 28 (1972) 53-89.

⁵⁸ Cf. M. BEUCHOT, *La hermenéutica analógica en la historia*, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2010, 119-131.

lética bi-dimensional. El ensayo más reciente acerca de la analogía como camino para pensar y decir la eminencia de Dios recuerda y promueve ese ritmo ternario⁵⁹.

Por mi parte, tiendo a comprender la realidad con un pensamiento que procura integrar las oposiciones en síntesis superiores. Junto a las teorías de la analogía y de los opuestos de santo Tomás de Aquino, empleo la doctrina de los tres momentos de toda verdad, que Hegel expone en la Introducción a su *Enciclopedia de las ciencias del Espíritu* (Enc §§ 79-82)⁶⁰. Para esta concepción la verdad especulativa no se dice en los conceptos aislados del intelecto disociador ni en los términos opuestos de la razón dialéctica, sino en la unión de afirmación y negación de los contrarios en su mutuo transitar, mediante un proceso que recupera de forma positiva e incluyente los contenidos contrapuestos. El juego binario de la dialéctica es superado por *el juego ternario de la especulación*, la “unidad de las determinaciones en su oposición” (Enc § 82). Esta forma de pensar ayuda comprender las paradojas y las oposiciones de la realidad, incluyendo la vida de la Iglesia y su relación con el mundo⁶¹.

No es el objetivo de este ensayo comparar este método con el empleo teológico de la ana-dia-léctica. Pero hay un punto central convergente: a diferencia de otros⁶², trabajamos por la inserción y la superación de la dialéctica en la analogía. Scannone emplea el método analéctico en relación a la teología, como se verá al analizar los vínculos entre la fenomenología de la religión y la teología fundamental. Para él, la filosofía, manteniendo su autonomía, es como la *intra-estructura lógica de la teología*, así como la vida humana es la *intraestructura ontológica de la Vida animada por el Espíritu de Dios*.

⁵⁹ Cf. E. BRITO, *De Dieu: connaissance et inconnaissance* I, Leuven, Peeters, 2018, 577-634.

⁶⁰ Cf. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. NICOLIN; O. PÖGGELER (Hg.), Hamburg, Meiner, 1969, § 79-82; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.

⁶¹ Cf. 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.

⁶² Cf. T. HUMBRECHT, “L’analogie au travail. Son importance en théologie”, *Communio* 36 (2011) 11-22.



2. DE LA LÓGICA DE LA GRATUIDAD A LA TEOLOGÍA DEL DON

El desarrollo discursivo de este tema, de sí inabarcable e inacabado, seguirá ocho momentos. El primer punto describe el nuevo pensamiento filosófico inculturado de Scannone centrado en la gratuidad de la donación vivida en la religión, pensada en la filosofía, discernida en la historia (1). El segundo se concentra en su fenomenología de la religión, lo que implica presentar su comprensión filosófica de la religión y su diálogo con la teología (2). El tercero presenta el desborde que significa la lógica de la donación gratuita en un pensamiento sapiencial y especulativo (3). El cuarto analiza las correspondencias analógicas que trazó entre la fenomenología de la religión y la teología fundamental (4). El quinto punto muestra el paso de una filosofía de la donación a la teología cristiana del don y el donante originario (5). El sexto se detiene en la conversión afectiva necesaria para pensar el don según el método teológico de Lonergan (6). El séptimo medita sobre la inspiración recibida de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio para discernir el don en el juego de libertades que se realiza en la historia (7). El último punto se reduce a indicar la orientación del pensamiento de Scannone hacia el paradigma de la comunión en el amor que surge de la unidad plural de la Santísima Trinidad (8).

598

2.1. El nuevo pensamiento filosófico acerca de la gratuidad

En el año 2000, cuando escribió dos relatos bio-bibliográficos, Scannone trazó tres grandes etapas de su pensamiento, asumiendo las caracterizaciones que hicimos, anteriormente y por separado, Jorge Seibold, Ariel Fresia y Carlos Galli. En aquellos dos textos, que presentaban sus itinerarios en teología y en filosofía, acentuó su perfil teológico⁶³. En 2010, al reeditar su primer libro, publicado en 1976, en una nueva edición de sus obras, completó

⁶³ Cf. J. C. SCANNONE, "Treinta años de teología en América Latina", en: L. SUSÍN (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2000, 182-189 (el original fue editado en portugués); "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en: J. TAMAYO; J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, 559-572,

su *Autobiografía intelectual*⁶⁴. Allí reconoció una primera gran fase en el horizonte de la filosofía (y la teología) de la liberación y una segunda en el horizonte de la teología (y la filosofía) inculturada, a partir de la religión y de la sabiduría popular. Los núcleos de ambas etapas se han potenciado recíprocamente y le han acompañado hasta 2019.

A partir de su integración en nuevos grupos de investigación sobre la filosofía en América Latina y la doctrina social de la Iglesia en la Argentina, Juan Carlos reconoció el inicio de una tercera etapa “*en el horizonte de una hermenéutica inculturada de la acción (pasión) histórica*”⁶⁵. Esta tercera etapa se distinguió por cuatro factores interrelacionados: nuevos contenidos, como la emergencia de síntesis culturales o fenómenos globales y regionales; un nuevo método de interpretación de la situación histórica; un nuevo horizonte fundamental que, corresponde, en filosofía, a la *lógica sapiencial de la gratuidad* y, en teología, al *intellectus misericordiae* por el pobre desde el amor trinitario de Dios; y nuevas mediaciones teóricas y prácticas para construir un mundo que garantice una vida digna para todos por la liberación humana integral y la realización de la justicia en la misericordia. A partir del soplo del Espíritu de Dios en el seno de una libertad responsable y respondiente pensó un *lógos responsorial* constituido desde los otros y con los otros en el seno del acontecer de la historia.

Reconozco todo lo que debo desde 1971 hasta ahora, a la *reflexión compartida y común*, primeramente, en el grupo de filosofía de la liberación, más tarde, en el equipo de filosofía de la religión, en especial durante el tiempo que intensivamente preparamos el encuentro de París. En el mismo año 1981 surgió otro grupo de pensamiento al que le debo mucho: el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, al que se sumaron tanto el Grupo interdisciplinario

⁶⁴ Cf. J. C. SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, en: *Obras Escogidas I. Teología de la liberación y praxis pastoral*, Buenos Aires, Docencia, 2010, XXXIII-LIV. Desde ahora se cita con la sigla AI dentro del texto.

⁶⁵ SCANNONE, *Aportes para una teología inculturada en América Latina*, 567.



“Monseñor Gerardo Farrell” de Doctrina Social de la Iglesia (desde 1987) y el Grupo *Canoa* de la Asociación de Filosofía y Ciencias Sociales (desde 1998). Los tres continúan enriqueciéndome personal e intelectualmente, así como publicando obras conjuntas hasta el presente, aunque, claro está, los tres han vivido una renovación de personas en la continuidad del grupo, la amistad y el trabajo (AI XLVI).

En ese itinerario Juan Carlos destacaba el trabajo del equipo jesuita latinoamericano de filosofía que trató muchos temas, y que luego se centró en analizar la religión y desarrollar una lógica de la gratuidad. *La religión y la historia remiten, respectivamente, a la gratuidad y el discernimiento.*

Por eso, el tema de la gratuidad debe ser situado en el marco del desarrollo del pensamiento de Scannone acerca de las relaciones entre la historia, la religión y la filosofía. El primer contexto se presenta en la década de los años noventa, cuando profundiza la cuestión de la irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia de América Latina. En ese momento se sitúa la obra colectiva *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad*. En ella, Scannone, uno de los compiladores, desarrolló dos temas íntimamente unidos. El primero, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina” (IPPF), presenta la cuestión de forma general. El segundo, en la sección dedicada a una nueva autocomprensión del quehacer filosófico en el horizonte de la gratuidad, se titula “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad” (IPLG). Este texto fue citado por Francisco en su encíclica *Laudato si’* (LS 139 nota 117)⁶⁶. Allí, al desarrollar su magisterio sobre el cuidado de la casa común, se refiere a “experiencias de salvación comunitaria» compartidas por los más pobres en línea con una ecología humana integral.

⁶⁶ Ambos textos son los capítulos nueve y dieciséis de la obra editada por J. C. SCANNONE; M. PERINE (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993, 123-140 y 213-239. Para facilitar el acceso a esos textos, hace tres años se publicó una versión articulada de ambos aportes, cf. J. C. SCANNONE, “Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”, *Pensamiento* 73/278 (2017) 1115-1150.

Para Scannone, el surgimiento de vida y de convivencia dignas entre circunstancias de muerte indigna daban que pensar y qué pensar a la filosofía y la teología. La irrupción del pobre abre una *nueva lógica*, que une eficacia y gratuidad. El primer estudio se concentra en diversas aproximaciones a ese fenómeno histórico señalado por la filosofía y la teología de la liberación. Expresa una nueva conciencia acerca de los valores religiosos, festivos y solidarios de los pueblos, que manifiestan un “plus” de humanidad imprevisible, gratuito y asombroso en condiciones inhumanas de existencia.

Esa nueva instancia se da cuando la irrupción del pobre y la opción por él llegan tan hondo que producen una experiencia humana todavía más radical que las dos anteriores: la experiencia de la *misericordia*. Pues, como lo dice Jon Sobrino, ésta muestra lo *último* de la realidad... y lo más profundo del hombre (IPPF 132).

La celebración sapiencial de la vida y de la muerte por parte de los pueblos pobres y creyentes, como se advierte en sus fiestas religiosas y sus vínculos afectivos, manifiesta una excedencia de plenitud y sentido que plantea nuevas preguntas a la filosofía teórica y práctica, en general, y al pensamiento acerca de Dios, en particular. “A partir de ese exceso ‘en y más allá’ del hombre, la filosofía puede replantearse (de un modo nuevo) la cuestión filosófica de Dios” (IPPF 132).

La segunda reflexión medita sobre *el ‘lógos’ de la gratuidad* que nos es dado a pensar por la sabiduría de los pobres y sobre un método filosófico que permita su ascensión por parte de distintas racionalidades modernas. La inteligencia simbólica y sapiencial que se epifaniza en la dura vida de los pobres y en su lucha por el reconocimiento de su dignidad implica una lógica de la comunicación, la participación y la solidaridad que ayuda a respetar la alteridad de los otros y construir un nosotros solidario. A partir de la palabra primera de una sobreabundancia de dignidad humana y la gratuidad trascendente que surge de la sabiduría de los pobres, Scannone presenta un método especulativo y práctico, metafísico e



histórico, ético y político, que recoge “un *lógos* de acción y pasión gratuitas” (IPLG 226) en tres momentos interpenetrados: la negación dialéctica y crítica de lo inhumano, la reflexión trascendental y ética de lo humano en cuanto tal y la racionalidad comunicativa en favor de una sociedad más humana por vías fenomenológicas, hermenéuticas y analíticas. Porque “se trata de mediar efectivamente el *lógos* práctico de gratuidad, su negación crítica de la injusticia y sus imperativos éticos universales, en la densidad material y conflictiva de la historia” (IPLG 239).

La búsqueda de aquella *nueva racionalidad*, esbozada por Scannone desde la lógica de la gratuidad, se expresará como un *nuevo pensamiento* en este siglo. Nuestro autor ha empleado esta expresión para titular algunos textos. Su libro sobre filosofía de la religión de 2005, ya citado, se titula *Religión y nuevo pensamiento* (RNP). Una obra colectiva que editó en 2010, surgida en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de San Miguel, se llama *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. En su Introducción Scannone cuenta que la expresión *Nuevo pensamiento* (*Das neue Denken*) alude a la forma en la que Franz Rosenzweig, gran filósofo judío de la primera mitad del siglo XX, caracterizó su propio pensar, especialmente en su célebre obra *La estrella de la Redención*⁶⁷.

Dos características de este pensar son reconocer la alteridad del otro y el acaecer inédito del tiempo⁶⁸. Rosenzweig dijo que “la diferencia entre el viejo y el nuevo... pensamiento consiste...en necesitar del otro y, lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo”. La consigna *tomar en serio al tiempo y al otro* indica un pensar histórico y dialogante que valora el tiempo, la historicidad, el aconteci-

⁶⁷ Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kaufmann, Frankfurt, 1921, “Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung”, *Der Morgen* 1/4 (1925). Scannone cita estos textos desde la edición de los *Gesammelte Schriften* del autor; tomos II y III. Yo tomo los datos de la edición de L. ANCKAERT; B. CASPER, *Franz Rosenzweig. Primary and secondary writings*, Leuven, Leuven Bibliotheek, 1995, 2-3.

⁶⁸ Cf. J. C. SCANNONE, “Introducción general: El ‘nuevo pensamiento’ y el ‘otro comienzo’”, en: J. C. SCANNONE (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, 7-23, 7.

miento y la historia real, así como al otro, la alteridad, el amor y las relaciones éticas con el prójimo.

En este nuevo pensar Scannone presta una atención especial a la religión y la historia. Las palabras *religión e historia* se conjugan con la filosofía porque Scannone ofrece sus aportes a la filosofía de la religión y la filosofía de la historia desde un pensar inculturado en América Latina. Para el jesuita “el aporte universal de la teología latinoamericana en los últimos años puede quizás condensarse en dos conceptos: *liberación y religión popular*” (ECT 179). Scannone mantuvo los contenidos de los temas de la religión popular y la liberación integral, y los profundizó reelaborando nuevas mediaciones de la comprensión y la acción a partir de la lógica de la gratuidad y de la actualidad histórica. Los libros dedicados a la religión y a la historia, publicados como los tomos I y II de sus *Obras selectas*, simbolizan una nueva fase de la tercera etapa de su itinerario, confirmada por su propia estimación: “*Estimo que religión y actualidad histórica son dos temas clave de mi pensamiento*” (DFAPH 13).

2.2. La religión y la fenomenología filosófica de la religión

La lógica de la gratuidad debe situarse también en el marco de la religión, un tema constante del pensamiento de Scannone. Él brinda muchas contribuciones a una filosofía inculturada de la religión cristiana. Distingue y une la teología filosófica y la filosofía de la religión. Piensa un *logos* filosófico acerca de Dios y de la relación con Dios. Entiende la religión como el espacio de mediación de lo sagrado con lo Dios y lo divino. Interpreta la religión y su *logos* en una convergencia analógica con el Dios que se revela en la historia y al que se adhiere por la fe, la cual es la raíz de la teología. Por *filosofía de la religión* entiende la estricta reflexión filosófica, argumentativa, sistemática y crítica, sobre el hecho religioso y/o la relación del ser humano con lo Sagrado, lo divino y/o Dios.

Desde sus primeros escritos Scannone piensa la articulación del lenguaje teológico de la fe, la historia y la liberación con el lenguaje filosófico de la religión, la sabiduría y la cultura. De esta forma, lo que el teólogo interpreta como una experiencia y un len-



guaje de la fe, el filósofo de la religión puede interpretarlo como una experiencia y un lenguaje religioso socio-culturalmente situado, a los cuales aborda con su peculiar método filosófico. Su propuesta, conforme con el método analéctico y el principio calcedoniano, que distingue al unir y une al distinguir, mantiene las consonancias del lenguaje religioso con los lenguajes de la cultura, la filosofía, el arte y la política. Progresivamente, a partir de una hermenéutica de la religión, fue incorporando aportes de la fenomenología de la religión⁶⁹.

Scannone colaboró mucho con la revalorización teórica y práctica de la religión popular en el marco de una nueva evangelización y el intercambio con la modernidad postmoderna⁷⁰. Mostró que el corazón religioso de los pueblos es una realidad originaria del hombre y la cultura. Ha contribuido a que la teología latinoamericana discerna el catolicismo popular y reasuma la sabiduría cristiana que impregna la memoria histórica y funda una lógica de la gratuidad. Después de *Aparecida*, ha ayudado a comunicar y comprender el misterio de la espiritualidad y de la mística católica popular⁷¹.

En el libro *Religión y nuevo pensamiento* realiza un acercamiento a la filosofía de la religión. El subtítulo *Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* indica que tiene aportes en relación con los procesos vividos en el siglo XX y los que se dan en el inicio del siglo XXI, desde el lugar hermenéutico de la fe y la cultura, de los pobres y las víctimas de América Latina. El título contiene las palabras centrales “religión” y “pensamiento”, aludiendo a lo “nuevo”. Después de esta obra Scannone escribió una

⁶⁹ Cf. J. C. SCANNONE (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984; “Fenomenología y religión”, *Estudios eclesiológicos* 64 (1989) 133-139.

⁷⁰ Cf. J. C. SCANNONE, “Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina”, *Teología y vida* 28 (1987) 59-71; “El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana”, *Stromata* 44 (1988) 475-487.

⁷¹ Cf. J. C. SCANNONE, “El sujeto comunitario de la espiritualidad y de la mística populares”, *Stromata* 70 (2014) 183-196; cf. J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buenos Aires. Ágape, 2ª, 2016.

aproximación histórica y sistemática a la filosofía latinoamericana de la religión⁷². Allí analizó los aportes de Henrique de Lima Vaz, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Ignacio Ellacuría y el suyo propio. Él fue el primer filósofo que, desde 1973, planteó la relación entre el Dios de la historia y la praxis de liberación en sus vínculos con el lenguaje situado de la trascendencia y el acceso filosófico al Dios vivo por el hombre del hoy en y desde el pueblo latinoamericano.

En ese artículo sistemático, publicado en 2009, Scannone reconoce tres etapas en su reflexión sobre el tema. La primera tomó como punto de partida la nueva experiencia de Dios y el nuevo lenguaje que surgieron al dejarse interpelar éticamente por los rostros de los pobres y la praxis histórica de liberación. Luego resaltó la sabiduría de los pobres, llevando a concepto la Epifanía de Dios no sólo en sus rostros sino también en el mundo de la representación de sus símbolos, ritos y fiestas. Recogiendo una sugerencia de Cullen, él completó la inmediatez de la vía corta de la fenomenología levinasiana con la mediación de la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana, lo que le ayudó a replantear las cuestiones de Dios y de la religión en relación a la praxis histórica, asumiendo un pensar geoculturalmente situado.

La segunda etapa enraíza la filosofía de la liberación en una filosofía *inculturada* en América Latina con validez universal. Aquella, como vimos, está expresada en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* de 1990 (NPP). Allí comprende la *sabiduría popular*, verdadera sabiduría humana encarnada en una/s cultura/s, como la mediación entre la religión y el lenguaje simbólico y analógico. En la sabiduría de los pobres se manifiesta al desnudo la lógica gratuita de lo humano como tal, porque al vivir

⁷² Cf. J. C. SCANNONE, "Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina", *Stromata* 65 (2009) 21-43; escrito originalmente como "Filosofía de la religión", en: E. DUSSEL; E. MENDIETA; C. BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Stony Brooks, 2010, 581-594.



de forma cotidiana las experiencias límite de la muerte injusta y de la irrupción de la vida, sobre todo en los dramas de los hijos, ellos tienden a abrirse a Dios y a quererlo como su mayor riqueza.

Scannone asume la relación del *estar* con el *ser* y con el *acontecer* en la medida en que expresan tres dimensiones metafísicas universales y tres herencias culturales de América Latina transmitidas por las tradiciones amerindia, helénica y judeocristiana. En la religión hay una realidad originaria y original que no es reductible al valor ético. Ella incluye los signos de la presencia de lo *Sagrado*, que deben ser asumidos, purificados y elevados por la instancia ética y religiosa del amor a los otros, en especial a los pobres amados por Dios, y por la crítica a los ídolos y la afirmación de los símbolos. El símbolo da un paso a una hermenéutica cultural de la experiencia del Origen santo y misterioso del sentido, que puede ser pensado y dicho analógicamente, pero que nunca puede ser agotado en el concepto o en la palabra.

La religión es el *ordo ad sanctum* que media la relación con lo divino. El movimiento ascendente del ser humano en el mundo brota del movimiento descendente del Principio y Fundamento, a quien los creyentes llamamos Dios. Esa ordenación hacia lo sagrado es *ordo ex sancto* porque adviene del Misterio Santo. Scannone distingue tres dimensiones constitutivas de la religión: existencial, histórica y en cuanto tal. Prefiere ese lenguaje a los términos hegelianos religión subjetiva, objetiva y absoluta. La religión es una experiencia de religación personal, una institución social y, para el hombre religioso, el acontecimiento originario de la *autocomunicación del Misterio santo de Dios* en cuanto tal (RNP 18).

La tercera etapa del su pensamiento sobre la religión se condensa en el libro de 2005. Esa obra se divide en cinco partes. La primera establece “Prolegómenos” en dos capítulos. El primero presenta su comprensión sobre la metafísica, la religión y la filosofía de la religión. El segundo aborda el método, que comienza siendo fenomenológico y sigue como hermenéutica analógica y una analogía hermenéutica. Avanza en su método analéctico, que con la tri-dimensionalidad de la analogía contiene y trasciende la bi-

dimensionalidad dialéctica. La segunda parte, “Accesos”, propone vías de acercamiento a la religión y a Dios. El capítulo tercero sigue una ruta interpersonal; el cuarto parte de la pasión de las víctimas históricas; el quinto analiza la praxis liberadora, que implica la acción divina. Luego piensa el misterio del mal en su momento de pasión injusta y en la respuesta activa para construir un mundo más humano.

La tercera parte, “Lenguaje”, reflexiona sobre el lenguaje empleado en toda la obra. El capítulo sexto trata la especificidad del habla religiosa, inspirándose en estudios de Ricoeur. El séptimo piensa el lenguaje de la teología filosófica relejendo la analogía tomista después del giro (*kopernikanische Wende*) del trascendental kantiano y de la inflexión (*Kehre*) heideggeriana, superadora de la filosofía del sujeto, que desembocó en el pensar del evento (*Ereignis-Denken*), el que se abre al don del ser, completado por los aportes hermenéuticos y pragmáticos, radicalizados por la inculturación del pensar, en especial en América Latina, y por la mirada desde las víctimas de los pueblos crucificados en todo el mundo. La cuarta, “Relecturas”, repiensa atributos de Dios: la infinitud a nivel ético y la omnipresencia / inmensidad desde el *situs*⁷³, y el *kairós*. La última parte tiene un capítulo sobre la religión en los *inicios del tercer milenio*. El apartado “A modo de conclusión” recoge los frutos de todo el itinerario.

Hay un paralelismo entre los capítulos dos y diez. El segundo parte de la experiencia religiosa en América Latina y la analiza recorriendo a la ciencia denominada fenomenología de la religión, a una fenomenología estrictamente filosófica, a un pensamiento especulativo analógico y a un lenguaje hermenéutico. Aquí deseo hacer un paralelismo con la filosofía de la religión practicada por Ricardo Ferrara, quien, en sus cursos, partía de la historia general de las religiones; seguía con una fenomenología del hecho religioso, origi-

⁷³ Cf. J. C. SCANNONE, “¿Habita Dios entre los hombres?”, en: AA. VV., *Habitar la Tierra*, Buenos Aires, Altamira, 2002, 93-111. Integro el aporte de ese ensayo en mi obra: C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Buenos Aires, Ágape, 2014, 4ª edición, 177-180.



nario e irreductible; continuaba con una hermenéutica del lenguaje de la religión; culminaba en una especulación metafísica que vinculaba la filosofía de la religión con la teología filosófica⁷⁴. Volviendo a Scannone, su último capítulo interpreta especulativamente la religión actual y orienta las tareas del siglo XXI en el ámbito de la praxis religiosa y de una renovada filosofía de la religión.

En la última década Scannone siguió reflexionando sobre la religión en el horizonte fenomenológico del llamado y la respuesta, el acontecimiento y la donación, la manifestación y la entrega. En ese contexto intelectual y espiritual meditó sobre el orar como acontecimiento y el acontecimiento de la oración entre el silencio y la palabra, la contemplación y la acción, la fiesta y la comunión⁷⁵.

Scannone siempre sostuvo que el uso de la fenomenología por parte de la teología tiene futuro porque corresponde mejor a la experiencia religiosa de nuestros pueblos latinoamericanos. Con una *lógica de la eminencia* permite recobrar nuestra piedad popular y las exigencias pastorales. En el marco de este diálogo, pienso que *una teología latinoamericana de la religión* es una tarea pendiente y promisoría.

2.3. El desborde de la lógica de la donación gratuita

En su *Autobiografía intelectual* Scannone cuenta que el *Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica* lo ayudó a plantear una filosofía universal e inculturada desde el lugar hermenéutico de América Latina y asumir el papel clave que le cabe en esa reflexión a la categoría de *gratuidad*.

⁷⁴ Cf. R. FERRARA, *Teología filosófica y filosofía de la religión*, Roma, 1995, inédito, 1-17; ver mi análisis sobre este tema en: C. M. GALLI, "Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara", en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2005, 31-130, esp. 60-100.

⁷⁵ Cf. J. C. SCANNONE, "El orar como acontecimiento", en: J. C. SCANNONE, R. WALTON; J. ESPERÓN (eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017, 17-38.



En 1996, en el Coloquio *Philosophie et pluralité des cultures. Un point de vue latinoaméricain*, Scannone presentó los primeros libros del Equipo Jesuita en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Entonces Jean Ladrière dijo que Scannone estaba intentando un nuevo modo de hacer filosofía de la historia como *filosofía de la acción histórica*⁷⁶. Scannone, que estudió la lógica de la acción en Blondel y se preocupó por la teología de los signos de los tiempos, completó la acción con la pasión histórica a partir de la experiencia de las víctimas. Su aporte se contrapone a las grandes construcciones de la “filosofía de la historia del sujeto histórico”. Para Ladrière eso evita la carga negativa que tiene la palabra “sujeto” —acotemos, en ámbitos filosóficos europeos— después de la crítica de M. Heidegger. Además, al añadir la realidad de la “pasión”, reconoce que la irrupción de los pobres, con su praxis y su padecimiento, es un espacio de emergencia de la novedad histórica.

Ladrière señaló que otra novedad de Scannone era la *filosofía de la gratuidad* que reconciliaba la razón y la vida a partir de un don que acontece gratuitamente. La fenomenología busca en la vida la emergencia del sentido que se dice en la razón. El pensador belga relacionó la búsqueda fenomenológica con la reflexión sobre la *gratuidad*, referida a una *donación* de sentido a la razón que arraiga en la sabiduría de los pueblos. Scannone pensó el acontecimiento de la donación y promovió la superación del auto-centramiento de la subjetividad trascendental y de las filosofías del *cogito* a partir del acaecer de un don gratuito, que puede ser un don de Dios, del ser, del otro, de la comunidad, del pobre. *Pensó la gratuidad* en el marco de la religión y *ejerció el discernimiento* de la historia actual. En su *Autobiografía intelectual* manifestó que deseaba continuar trabajando en esas dos líneas de pensamiento (AI LIII). Diez años después corroboramos que aportó mucho a la reflexión teológica pensando la religión al servicio a la fe cristiana y el discernimiento de la esperanza en la historia.

⁷⁶ Cf. J. LADRIÈRE, “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999) 319-324 (cf. DFAPH VIII-XIII).



Scannone expuso el giro del giro copernicano en la fenomenología de la religión. Mostró que B. Welte y J.-L. Marion citan a M. Heidegger al plantear su concepción de la fenomenología en el célebre parágrafo 7 de *Sein und Zeit*: “dejar ver desde sí mismo lo que se muestra, así como se muestra desde sí”⁷⁷. Tal mirada pone el énfasis tanto en el doble *desde sí* como en el hecho de que *se muestra*, dando prioridad a la donación de lo que está siendo dado con respecto al sujeto que lo recibe y lo conoce.

Importantes exponentes de la fenomenología francesa contemporánea han gestado un pensamiento que gira hacia la teología, hacia la metafísica o una nueva filosofía primera, nombres que en la historia occidental tienen que ver con el conocimiento de Dios⁷⁸. Scannone acompañó ese *giro teológico* hacia una nueva teología filosófica, explicando que la fenomenología de la religión, para ser plenamente filosófica, debe moverse en un nivel de radicalidad y de totalidad con referencia al hecho religioso.

En ese marco Scannone confesó que los escritos de J.-L. Marion, le ayudaron a comprender el *fenómeno saturado* para interpretar dicho(s) acontecimiento(s) de donación. Por eso expuso, interpretó y recreó la fenomenología de la donación del pensador francés⁷⁹, sus

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (trad. J. Gaos), México, Fondo de Cultura Económica, 1951, 39.

⁷⁸ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, De Éclat, 1990; M. HENRY; P. RICOEUR; J.-L. MARION; J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Centurion, 1992; P. GILBERT, “Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur”, *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 597-617; Íb., “Gratuidad”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Gratuidad, Justicia y Reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*, Buenos Aires, San Benito, 2005, 69-89; PH. CAPELLE, *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, UNSAM, 2009, 13-29 y 103-121.

⁷⁹ Cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997; *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, *Acerca de la donación*, Buenos Aires, UNSAM, 2005; *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, Ed. Literales, 2005; *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005. Casi treinta años después de la obra de 1989 Marion publicó otro estudio notable: *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016.

posibles aportes a la filosofía y a la teología⁸⁰, repensando el tercero incluido, el reconocimiento mutuo y la comunión del nosotros⁸¹.

Aquí no es posible considerar todos los aspectos del notable diálogo intelectual de Scannone con Marion. Me concentraré en el núcleo del aporte del filósofo francés recreado por el pensador argentino. J.-L. Marion piensa la donación (*Gegebenheit*) a partir del fenómeno, que puede mostrarse y ser intuido en la medida en que se dona. El don ofrece su horizonte de manifestación en su *dar-se*. La *Gegebenheit* está en el corazón de la fenomenología, como mostró Marion al estudiar no de sus primeros textos de Heidegger en Freiburg: *Zur Bestimmung der Philosophie* del año 1919⁸². Marion traduce la palabra alemana *Gegebenheit* por *donné-ité* y *donation*, equivalentes del término *Gebung*, para indicar el hecho de estar siendo dado en virtud de la capacidad de “donar” (*geben*). Scannone tradujo aquella palabra por el sustantivo “dadidad”, un término que no se emplea en castellano.

Para Marion, los *fenómenos saturados* son aquellos en los que la sobreabundancia de la donación excede la capacidad de intui-

⁸⁰ Cf. J. C. SCANNONE, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, en: FERNÁNDEZ; GALLI, *Dioses espíritu, luz y amor*, 599-613; “Fenomenología y hermenéutica en la ‘Fenomenología de la donación’ de J.-L. Marion”, *Stromata* (2005) 179-163; “La fenomenología de la religión y la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, en: N. CORONA (ed.), *La Fenomenología. Sus orígenes, desarrollos y situación actual*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2010, 397-419; “Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion”, en: J. ROGGERO (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*. Buenos Aires, San Benito, 2017, 41-55.

⁸¹ Cf. J. C. SCANNONE, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de J.-L. Marion”, en: AA. VV., “Comunión, ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales”, *Stromata* 62 (2006) 121-128; “El reconocimiento mutuo y el tercero”, *Stromata* 64 (2008) 207-218.

⁸² Cf. J.-L. MARION, “Remarques sur les origines de la *Gegebenheit* dans la pensée de Heidegger”, *Heidegger Studies - Heidegger Studien - Études heideggeriennes* 24 (2008) 167-179; el original del texto es: J.-L. MARION, “Ce que donne ‘Cela donne’”, en: P. CAPELLE, G. HÉBERT, M.-D. POPELARD (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts a Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2005. Por su parte, Greisch estudió el tema en M. Heidegger: cf. J. GREISCH, *L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000. Se encuentra un estudio posterior del mismo tema en la obra de Heidegger en: MARION, *Reprise du donné*, 117-126.



ción del sujeto, es decir, la constitución, la intención, los horizontes *a priori* y la capacidad de conceptualización del sujeto a través de la significación y el concepto. Aquel exceso se da en cuatro tipos de fenómenos: el acontecimiento, el ídolo, la carne y el ícono. El primero aparece en los acontecimientos históricos, que son imprevisibles; el segundo en las obras de arte, que llaman a verlas o escucharlas sin poder agotarlas; el tercero en la “carne” propia, que es afectada o se auto-afecta en el sufrimiento o en el gozo; el cuarto en el rostro del otro, que no puede ser controlado por mi mirar (*re-garder*) porque me mira y me descentra en mi unicidad de ser llamado.

Para Marion, el *fenómeno saturado* es imprevisible en el acontecimiento, insoportable y ofuscante en el ídolo, irreductible en su carnalidad, indominable en el mirarme del ícono. Esa gradación culmina en el *fenómeno de la revelación*, lo máximo que puede donarse y ser donado (*id quo maius donari potest*). Ese fenómeno es visto por él no en su efectividad sino como la posibilidad de lo imposible. Marion traza una frontera entre la teología y la fenomenología desde la distancia entre lo efectivo y lo posible. Presenta la paradoja superlativa o la paradoja de las paradojas del *fenómeno de Cristo* donado y aban-donado. Cristo es imprevisible en su acontecer, deslumbrante en su aparecer, irreductible a todo horizonte y con un mirar que atrapa mi mirar y me hace testigo.

En diálogo con el fenomenólogo francés, Scannone comprende a las *teofanías* como *fenómenos saturados* que tienen un desborde de donación. Reconoce la prioridad del don sobre todo *a priori* de la subjetividad trascendental. También reivindica, como dije, el papel propio de la teología filosófica clásica y del análisis pragmático del lenguaje religioso y de sus actos de habla en la actual filosofía de la religión.

Hay fenómenos específicamente religiosos que están doblemente saturados y se concentran en la *revelación*. Ella es la forma más pura de la donación. Tal idea convoca a una hermenéutica religiosa, como la empleada por la teología filosófica desde Tomás de Aquino. Ésta establece la convergencia analógica entre el primer

Principio —o el último Fin— alcanzado por las vías o itinerarios del pensar filosófico, y Aquel, a quien los creyentes llamamos Dios en nuestro lenguaje religioso (ST I, 2, 3). La hermenéutica religiosa de la conciencia creyente permite que la fenomenología supere la pura posibilidad y dé el paso efectivo para nombrar como Dios al Donante original de la donación.

En este diálogo Scannone ha asumido y recreado distintas corrientes relevantes de la actual filosofía de la religión: la teología filosófica, planteada según un método trascendental; la fenomenología de la religión en sus variadas vertientes; la filosofía analítica del lenguaje religioso. Ese trío se asemeja, en un orden inverso, al curso seguido por el pensamiento de Scannone en el paso de un siglo a otro. Él comenzó con una fenomenología de la religión según las ciencias de la religión; luego propuso la fenomenología de la religión en clave estrictamente filosófica, siguiendo a B. Welte y a sus discípulos alemanes K. Hemmerle y B. Casper, y sumando los aportes de E. Lévinas, de J.-L. Marion, y de filósofos argentinos de diversas tradiciones como R. Kusch, C. Cullen, R. Walton⁸³; al final, interpretó especulativamente la religión mediante una teología filosófica analógica, que integró el momento lingüístico-pragmático. Aquí recuerdo que 1977 Scannone estudió con B. Welte en Freiburg, Alemania, y colaboró con el *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* que fundaron B. Welte y el argentino H. Mandrioni.

En artículos de un altísimo nivel, nuestro autor estudió *convergencias* y *divergencias* entre los aportes de Welte y de Marion. Ambos elaboraron una fenomenología filosófica de la religión, la vincularon explícitamente con la Revelación cristiana, preservándole su carácter filosófico, y consideraron tanto el hecho de que los fenómenos están siendo dados como al acontecer de su darse originario⁸⁴.

⁸³ Cf. J. C. SCANNONE, "El 'estar' en Kusch y el "ahí" (*lá*) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias", *Stromata* 69 (2013) 79-86.

⁸⁴ Cf. J. C. SCANNONE, "Erbe und Auftrag der Phänomenologie Bernhard Weltes für die lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz Jean-Luc Marions", en: M. ECKHOLT (ed.), "*Clash of civilizations*" - oder *Begegnung der Kulturen*



Scannone, fiel a su método de buscar convergencias divergentes y divergencias convergentes, recorrió puntos centrales de ambos fenomenólogos: comprenden el método fenomenológico dando o no lugar a una tercera reducción más radical que la trascendental de E. Husserl y la ontológica de M. Heidegger; toman en serio, con matices, el tiempo y el otro, en consonancia con el pensar de Rosenzweig; se interrogan fenomenológicamente por el ser y por la donación en la búsqueda de la realidad más originaria; piensan positivamente la experiencia religiosa de la nada o, en cambio, del exceso; ven el papel de la fenomenología en la filosofía de la religión y en la teología cristiana.

La divergencia convergente entre el presbítero alemán y el laico francés se advierte en el umbral de la filosofía primera: mientras Welte interpreta ontológicamente el primer principio⁸⁵, Marion pretende ir más allá del ser hasta el darse primerísimo de la donación (*Gegebenheit*). Eso lleva a Scannone a preguntarse si el asunto originario es el ser, el acaecer o el donar. Para él, el ser como acontecimiento acontecido y aconteciendo es el primer don del darse de la *Gegebenheit* o “dadidad”. Por eso asume la posición de Hans Urs von Balthasar: “el amor no es el absoluto más allá del ser, sino la profundidad y la altura, la anchura y la largura del mismo ser”⁸⁶. No es necesario ir más allá del ser sino recomprenderlo como don y acontecimiento. Esta cuestión interesa a la filosofía fenomenológica de la religión si se la mira como filosofía primera⁸⁷, y si se piensa el principio como principio en su capacidad de donar⁸⁸. Scannone ha

aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Berlin, 2009, 97-112; “Fenomenología de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación? (B. Welte y J.-L. Marion)”, en: J. C. SCANNONE, R. WALTON; J. ESPERÓN (eds.), *Trascendencia y sobrealbundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2014, 217-238.

⁸⁵ B. WELTE piensa la relación ser-amor-don en: *Dialéctica del amor*, Buenos Aires, Docencia, 1984, 15-22.

⁸⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes, 1963, 96: “Die Liebe ist nicht das Absolute jenseits des Seins, sondern die Höhe, die Tiefe, die Breite, die Länge desselben Seins”.

⁸⁷ Cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumieres de la raison* II, Paris, Cerf, 2002, 291-334.

⁸⁸ Cf. P. GILBERT, *Le ragioni della sapienza*, Roma, Gregoriam & Biblical Press, 2010, 134.

explorado el lenguaje de esta filosofía primera del don a la luz de la teología trinitaria⁸⁹.

2.4. Fenomenología de la religión y teología fundamental

En 1974, el teólogo Peter Hünermann, gran amigo de Scannone, situó su pensamiento en la intersección entre la filosofía y la teología fundamental. Scannone menciona ese hecho porque refleja su concepción de la filosofía en la teología. Ella preserva la plena autonomía del filosofar y, al mismo tiempo, lo integra en el teologizar. Él piensa los fundamentos de la teología y el diálogo de ésta con la filosofía.

Distingue tres corrientes de la teología fundamental con una comprensión diferente del adjetivo “fundamental”, que pueden verse como momentos distintos y complementarios. Son el momento *apologético*, con un sentido dialógico renovado y atento a la credibilidad de la fe; el momento *dogmático* que trata formalmente la revelación como auto-comunicación de Dios en Cristo; el momento *epistemológico* que analiza el estatuto cognoscitivo, científico y metódico de la teología en su relación con la filosofía⁹⁰.

En un trabajo magistral Scannone desarrolla las *Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental*⁹¹. Considera que la fenomenología actual da un paso *hacia la dimensión más originaria* y se constituye en *filosofía primera*. Aplica la mirada de la fenomenología filosófica de la religión a cada uno de esos tres momentos de la teología fundamental. Desarrolla tres aportes: fundamenta el paralelismo estructural e intrínseco entre

⁸⁹ Cf. J. C. SCANNONE, “La fenomenología de la religion como filosofía primera: su lenguaje”, en: SCANNONE, WALTON; ESPERÓN, *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, 25-43.

⁹⁰ Cf. J. C. SCANNONE, “Teología y filosofía en la teología fundamental”, *Stromata* 53 (1997) 309-327; publicado primero como “Teologia e filosofia in Teologia fondamentale”, en: R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato, Piemonte, 1997, 185-202.

⁹¹ Cf. J. C. SCANNONE, “Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental”, *Stromata* 66 (2010) 135-149.



el giro de la fenomenología y la conversión cristiana; expone que la fenomenología filosófica puede brindar una intraestructura filosófica a la teología fundamental; señala las consecuencias para los tres momentos de la teología fundamental: la auto-credibilidad de la fe, la auto-comunicación de la revelación, la fundamentación de la teología como ciencia.

Scannone desarrolla la interrelación entre filosofía y teología. La primera, sin perder su autonomía, puede ser la intraestructura lógica de la teología. Según las tres concepciones de fundamento brinda una *mediación intrínseca* para comprender sus fundamentos apologéticos, dogmáticos y epistemológicos al servicio de la autocredibilidad de la fe, la intelección formal de la autocomunicación de Dios y el método de una teología fundamental fenomenológica. En los tres casos hay una mediación intrínseca integralmente humana en tanto la inteligencia fundamental de la fe no sólo asume las categorizaciones fenomenológicas sino también la experiencia y el método. Así, la teología fundamental, sin dejar de ser una *ciencia* en sentido análogo, puede ser una *sabiduría* existencial, espiritual y religiosa.

En el aspecto apologético, la fenomenología es un método que puede asumir la teología fundamental en su intento de justificar racionalmente la conversión de la fe, respetando la gratuidad del don divino y de la libertad humana en el acto de creer. La fe es un acto sensato, razonable y responsable, lo que permite hablar de *autocredibilidad*, con unos fundamentos racionales iluminados por la fe.

En el aspecto dogmático, Scannone considera la contribución del jesuita argentino José Daniel López, quien plantea el uso de la mediación del método, las descripciones y las categorizaciones fenomenológicas para la inteligencia de la fe. La estructura formal de la revelación muestra un admirable paralelismo con la formalidad de los fenómenos que *se donan y aparecen en y por sí mismos y a partir de sí mismos*, en especial, con los fenómenos saturados estudiados por Marion, gracias a su *exceso sobreabundante de donación*. Tal semejanza facilita el uso de la fenomenología como *media-*

ción intrínseca de la fe para su auto-intelección y puede servir para comprender mejor la *fanía* (aparición) en las teofanías bíblicas, inclusive, la aparición definitiva del Dios unitrino en el acontecimiento de Jesucristo.

En el “Prólogo” al libro de López, Scannone distingue dos procedimientos fenomenológicos complementarios que allí se ponen en práctica. Por un lado, señala un empleo *directo*, cuando aborda realidades humanas personales e interpersonales; por el otro, un uso *analógico*, cuando trata de la revelación de misterios revelados como la Trinidad y la unión hipostática⁹². Estima que ambos tipos de mediación fenomenológica tienden a coincidir, no sólo porque la analogía es otro fenómeno saturado, sino también porque el acontecimiento de la revelación de Dios sigue acaeciendo en cuanto sus donatarios lo siguen recibiendo, conociendo y experimentando en la fe, por la gracia del Espíritu Santo, quien recuerda e interioriza lo dado en Cristo. Por ello, la fenomenología descendente “desde la fe” puede servirle a ésta para su intelección reflexiva y crítica, pero también como intelección sapiencial, vivida, sentida y gustada en el Espíritu. El sujeto se evidencia como donatario y co-donado con la donación originaria. Él se convierte en adonado (*adonné*) o constituido en el fenómeno que se da en donación, porque se recibe de y con ella, como *el destinatario necesario para que haya don*. Él se recibe junto con el don que le es dado y que recibe gratuitamente, siendo conformado por el don. Es un testigo que realiza una síntesis *a posteriori* de la donación; no es un sujeto trascendental que constituye *a priori* el fenómeno.

En el aspecto metódico, se suele aplicar a la filosofía y a la teología la distinción aristotélica de las ciencias según sus objetos formales. Scannone evoca tres reducciones filosóficas contemporáneas: la trascendental de Husserl, la existencial-ontológica de Heidegger, la reducción a la donación de Marion, y plantea sus articulaciones. Su discípulo López agrega una cuarta reducción más ori-

⁹² Cf. J. C. SCANNONE, “Prólogo”, en: J. D. LÓPEZ, *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba, EDUCC, 2008, 15-22, esp. 20-21.



ginaria, *teológica*, que se da en el interior de la fe. Ella opera *un giro fenomenológico de la teología*, complementario al giro teológico de la fenomenología. Scannone piensa que, así como la teología asume la filosofía aristotélica después de discernirla, en su contenido y en su método, convirtiendo el agua en vino, también puede asumir aportes gnoseológicos y epistemológicos de la fenomenología de la religión —incluyendo su método— para entender la Revelación en su forma (fundamental) y contenido (dogmático).

La fenomenología filosófica de la religión puede operar como *intraestructura lógica y metodológica* de una teología fenomenológica, aunque la teología desborde a la filosofía. La comunicación de Dios en su Vida implica a su *destinatario*, que es *donatario y testigo* de la donación que recibe y acepta. Con el modelo de Calcedonia, se puede reconocer una unidad noética inconfusa e indivisa entre los momentos teológico y filosófico. Aquí Scannone vuelve a conectar las contribuciones de Welte y de Marion.

2.5. De la filosofía de la donación a la teología del Don y el Donante

La fe es una cuestión tanto de teología fundamental como de una moral teologal. Welte piensa una fenomenología *hacia* la fe, según la teología fundamental, y una fenomenología *desde* la fe, según la teología dogmática. Se la llama *phaenomenologia fidei* considerando la frase “de la fe” como un genitivo subjetivo y objetivo. Esa fenomenología puede constituir el momento filosófico interno de la teología sistemática. Marion propone la fenomenología como *relevo* de la “metafísica” para la teología, lo que constituye una posición discutible y discutida. A ambos se les puede aplicar lo que Hemmerle dijo de su maestro Welte y Scannone nos recuerda: “la filosofía es aceptada en su otro y lo otro le es dado al pensamiento y entra en lo propio de éste, y ambos permanecen indivisa e inconfusamente sí mismos”⁹³.

⁹³ Cf. K. HEMMERLE, “Denken der Grenze - Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes”, en: *Ausgewählte Schriften* I, Freiburg, Herder, 1996, 256.

Como ya dijimos, la diferencia entre la fenomenología como filosofía y la teología revelada, aún la teología revelada en clave fenomenológica, consiste —para Marion— en que la primera considera sólo la *posibilidad* de la Revelación como fenómeno doblemente saturado, mientras que la segunda reconoce su *efectividad* y la identifica con *el rostro histórico de Cristo*. Para Brito, la teología reconoce que, al menos en cierto nivel, Jesús es objeto de consideraciones fenomenológicas y, aunque la unicidad de Cristo no puede ser establecida filosóficamente, en la *figura* de Cristo “todo puede ser considerado y analizado desde el punto de vista de la fenomenología religiosa”⁹⁴. Aquí cabe otra convergencia analógica entre una cristología filosófica fenomenológica y una cristología fundamental teologal. No sólo B. Welte, X. Tilliette y E. Brito han dado pasos en este camino. En la Argentina, también Ferrara, Scannone, Gera y Walton ingresaron por este nuevo sendero, que no puedo recorrer ahora.

Varios teólogos latinoamericanos han pensado el misterio de Dios revelado en Cristo a partir de la lógica del amor gratuito. Por poner un ejemplo paradigmático, recuerdo que Gustavo Gutiérrez ha destacado la gratuidad del amor de Dios como el corazón del lenguaje teológico contemplativo que, junto con el de la profecía, califican nuestra forma bíblica y cristiana de hablar de Dios⁹⁵.

El cruce entre la filosofía y la teología se completa porque la palabra teológica entraña un *logos* que puede ser desarrollado por la razón filosófica con su propia autonomía. Ésta, si piensa con radicalidad todo lo real, se abre al *Lgos* —Fundamento y Sentido— que la revelación cristiana descubre en Jesucristo, el Palabra de Dios que se hizo carne (*Jn* 1,14), es decir, que tomó rostro y nombre humanos para comunicar una novedad absoluta en la historia del

⁹⁴ BRITO, *La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin*, 371.

⁹⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 139-147; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2002, 191-201; cf. C. M. GALLI, “Inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor. Un diálogo sobre tres discursos teológicos para intentar mirar lejos”, en: C. DE PRADO; P. HUGHES (coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, CEP - Instituto Bartolomé de Las Casas, 2008, 143-197.



mundo: “*Dios es Amor*” (1 Jn 4,8.16). Este enfoque permite respetar la autonomía de las disciplinas y señalar su correlación intrínseca.

Aquí y ahora, me concentro en el diálogo con Scannone porque él señala explícitamente convergencias analógicas con la teología dogmática. Por un lado, realiza, ejemplarmente, un esbozo que propuse hace más de dos décadas: conectar la filosofía de la religión, como fenomenología y hermenéutica, con la teología fundamental de la revelación y de la fe⁹⁶. Por otro, su mirada fenomenológica al don y al adonado presta una base, distinta del tema del tercero, a una reflexión trinitaria sobre el Espíritu como Persona-Don y fuente de toda donación. El Espíritu de Dios es Don por ser del donante y del donatario. Me he dedicado a pensar esa cuestión en la teología trinitaria y en la eclesiología⁹⁷.

En este diálogo teológico me interesa destacar que Scannone, sobre todo, ha contemplado que el *plus* de donación que enriquece gratuitamente la vida del ser humano en el mundo, proviene de un Principio Donante que es la máxima Bondad, a quien alcanza el pensar de la filosofía primera, y a quien los creyentes llamamos Dios. Esa mirada filosófica converge con la contemplación de una teología teologal y revelada centrada en la *lógica sobreabundante del Dios-Amor*, el Padre que se nos ha entregado en su Hijo y se nos ha donado en el Espíritu Santo (1 Jn 4,8.16). Su misterio eminente manifiesta el exceso de un Ser que es Verdad y Amor, y de un Padre generoso que se brinda en su Palabra-Imagen y se da en su Espíritu-Don, como mostré hace casi tres décadas comparando las lógicas del don de Tomás de Aquino y Claude Bruaire. Éste esbozó una *onto-do-logía* que piensa el ser como don a partir del don del ser del espíritu finito, donado a sí mismo en su libertad, para donarse desde sí mismo en el amor⁹⁸.

⁹⁶ Cf. GALLI, *La ‘circularidad’ entre teología y filosofía*, 87.

⁹⁷ Cf. C. M. GALLI, “El Espíritu Santo como Persona-Don”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *El Sopro de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 83-109; “Hacia una eclesiología del intercambio”, en: M. ECKHOLT; J. SILVA (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, 191-208.

⁹⁸ Cf. C. M. GALLI, “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (argentina) 2 (1995) 35-49.

Posteriormente fundamenté esta teología del Don y del Donante al estudiar la teología trinitaria y la teología filosófica de Ricardo Ferrara. El gran teólogo ha expresado la lógica de la plenitud que anida en la entraña del ser de Dios y está como en su fuente en la fecundidad del Padre eterno en cuanto Principio eminente, fontal y donante. Ferrara resalta la plenitud de Dios, que se refleja en la generosidad de su Bondad y en la exuberancia de su Amor, que constituyen la vida íntima de la Trinidad y se donan libremente al ser humano en la historia. Esa plenitud anida en la fecundidad de Dios Padre, que es Acto Primero, Principio-Eminencia que dona de lo que es y tiene. El Padre es el *primer Donador*, el Generador del Hijo y el Espirador del Espíritu, que profiere un Verbo rebosante de Amor⁹⁹.

Para la fe cristiana, Jesús es el revelador del Padre porque vive en su intimidad. Es *el Dios Unigénito (Jn 1,18: monogenes theós)*, no sólo el Hijo Unigénito (*monogenes huiós*)¹⁰⁰. Jesús es Dios que revela a Dios. San Juan da el paso de lo que Dios hace a lo que es, del amor que tiene a su ser amoroso:

Amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque *Dios es amor...* Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos *tiene* y hemos creído en él. Dios es amor... (1 Jn 4, 7-8.16).

Este texto no sólo relata el hecho de que Dios nos amó primero y de forma gratuita, sino que formula una afirmación ontológica: “Dios es Amor”. Esta frase está en el texto original sin artículo, porque hace una descripción del ser y del obrar de Dios, como si afirmara que Dios se revela o se manifiesta amando. Aquí la contemplación se remonta desde el envío amoroso del Hijo hasta el

⁹⁹ Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 421-423, 485-487, 547-577; cf. GALLI, *Pensar a Dios: Primero y Último*, 100-130, esp. 129-130.

¹⁰⁰ Sobre las razones que justifican esta traducción cf. L. RIVAS, “El Dios Unigénito, revelador del Padre. Problemas textuales en Jn 1,18”, en: FERNÁNDEZ; GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor*. 350-358.



ser amoroso del Padre. La vehemencia ontológica del verbo ser¹⁰¹, revela que el fondo de Dios Padre es Amor. Esa afirmación es una novedad inaudita del cristianismo, nunca alegada antes del Nuevo Testamento.

Llegado a este punto señalo una convergencia de la reflexión especulativa acerca del don con la teología de Benedicto XVI, para quien Dios es la fuente originaria y el principio creativo de la realidad. Dios piensa, quiere y crea mediante su *Logos*, Inteligencia, Palabra, Razón primordial (*Urvernunft, primordialis ratio*). En su primera encíclica *Deus caritas est*, el Papa alemán mostró que ese *Logos* inteligente y libre es un amante (*ein Liebender, amans quiddam*) que ama —crea, salva y santifica— con la entrega y la pasión de un verdadero amor (*wirklicher Liebe, veri amoris*). El *Logos* ama con un *Agape* que asume, purifica y sublima el *Eros*. El amor de Dios, donado hasta la cruz pascual y el don pentecostal, lo muestra como “un amante con toda la pasión de un verdadero amor” (DCE 10).

En 1967, en una obra de madurez teológica escrita a sus cuarenta años, ya Joseph Ratzinger decía: “Dios... es *agape*, potencia del amor creador... está ahí como *amante*, con todas las extravagancias de un amante”; y “el *Logos* de todo el mundo, la idea original creadora, es también amor”¹⁰². En Jesús el *Logos* de Dios se hizo carne (*Jn 1,14*), se hizo cruz (*1 Cor 1,18*) y se hizo pan (*Jn 6,35*). La lógica eucarística de la cruz de Cristo permite discernir en la historia la lógica del *Ágape* de Dios¹⁰³.

La imagen del Principio fontal, que la fe cristiana reconoce en el Padre de nuestro Señor Jesucristo, manifiesta una *teo-lógica de la sobreabundancia*¹⁰⁴, que piensa a Dios, el ser, el hombre y el

¹⁰¹ P. RICOEUR, “D’un Testament à l’autre: essai d’herméneutique biblique”, en: *Lectures 3*, 355-366, 365; cf. R. FERRARA, “Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la teología”, *Teología* 89 (2006) 9-48, esp. 45-48.

¹⁰² J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, 117 y 119.

¹⁰³ Cf. C. M. GALLI, “Dios como *Logos* y *Agape* en Joseph Ratzinger - Benedicto XVI”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI, *Eros y Agape. Comentario a “Dios es amor”*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, 9-43.

¹⁰⁴ Cf. GALLI, *La lógica del don y del intercambio*, 44.

mundo desde el Amor-Don originario, que es comunión, eminencia y exceso. Scannone se sitúa entre aquellos filósofos y teólogos que piensan, con convergencias ana-dia-lécticas, la donación y el Don. Este nuevo pensamiento de la gratuidad y de la fraternidad impregna su mirada sobre la realidad histórica y coincide con enseñanzas de Benedicto XVI en materia teológico-social¹⁰⁵. Para el Papa emérito,

El ser humano está hecho para el don (Der Mensch ist für das Geschenk geschaffen), el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente... Al ser un don (eine Gabe) recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad... la comunión fraterna (eine brüderliche Gemeinschaft) más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva hemos de precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad (CiV 34).

Esbozo una última consideración sistemática en torno a la gratuidad y la esperanza. Scannone abre caminos para pensar y vivir la *esperanza como un don*. Él asume una idea repetida por Pedro Trigo y Walter Kasper, quienes señalan como un criterio de un discernimiento esperanzador, realmente posible, el hecho de que surjan signos de *vida en abundancia* en medio de circunstancias de muerte.

Siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esta eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y en el progreso humanos¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cf. J. C. SCANNONE, “¿Lógica de la gratuidad en la economía de mercado? La encíclica *Caritas in Veritate* y el cambio de época”, *La Cuestión Social* 19 (2011) 85-95.

¹⁰⁶ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1990, 262.



Para comprender esos signos, Scannone recurre nuevamente a Ricoeur, quien ubica la *sobreabundancia* entre las categorías de la esperanza. En diálogo con la *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann, Paul Ricoeur mostró que, para san Pablo, el *mucho más* (*pollô mallon*) de la gracia de Cristo supera excesivamente el pecado de Adán: “porque si la falta de uno solo provocó la muerte de todos, la gracia de Dios y el don conferido por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, fueron derramados *mucho más abundantemente* sobre todos” (Rm 5,15). La *economía de la sobreabundancia* expresa la lógica del Don que da Vida¹⁰⁷. Nos ayuda a alcanzar los bienes que son don de la gracia de Dios y no una mera conquista humana. Para Scannone, la emergencia de nueva vida en situaciones de muerte es un signo de la presencia creadora y salvadora de Dios que solicita la libertad del hombre, creatura creadora, con su creatividad, cuando es llevado al límite, pero se abre al don de arriba.

*Dios-Amor es la fuente absoluta que nos dona la esperanza*¹⁰⁸. Ésta se funda en la promesa amorosa del Dios fiel y misericordioso, que se da en un don que sobrepasa toda medida, porque corresponde a la lógica del exceso. El discernimiento de Scannone contribuye a dar cauce a la esperanza teologal en medio de las esperanzas históricas. La acción providente de Dios nos mueve a discernir los signos de esperanza en la Iglesia y en el mundo, para ser profetas de la esperanza que viven “la fe que obra por medio del amor (Gal 5,6) y están “siempre dispuestos a dar razón de su esperanza” (1 Pe 3,15).

Scannone abre caminos a *pensar la donación de la esperanza*. Se podría estudiarla en relación a los esbozos de una filosofía de la esperanza de la razón o una hermenéutica analógica del acontecer histórico¹⁰⁹, y en sus convergencias con diversos aportes argentinos a una teología de la historia¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cf. P. RICOEUR, “La libertad según la esperanza”, en: *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, La Aurora, 1976, 141-165, esp. 148-150.

¹⁰⁸ Cf. G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'esperer?* Paris, Cerf, 2009, 9-18, 40-53, 299-323.

¹⁰⁹ Cf. J. LADRIÈRE, “La esperanza de la razón”, *Studium. Filosofía y Teología* 1/1 (1998) 5-28; M. BEUCHOT, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia*, México, UNAM-FFL, 2011, 120-146.

¹¹⁰ Cf. F. BOASSO, *Teología de la historia*, Buenos Aires, Lumen, 2011; O. ALBADO, “La teología de la historia y la categoría de sentido en Lucio Gera”, *Nuevo Mundo* 8 (2007) 9-43;

2.6. La conversión afectiva mediante un método de métodos

La reflexión sobre el amor y la donación en Scannone se nutre de su conocimiento del pensar de Bernard Lonergan. El jesuita canadiense ha sido un maestro de maestros en la segunda mitad del siglo XX. El argentino conoció su pensamiento hace más de sesenta años. En 1959, su primer escrito en una revista científica comentó el voluminoso *Insight*, la gran obra filosófica del canadiense. Scannone es uno de los pocos argentinos que lo estudió a fondo¹¹¹. Desde entonces, ha pensado el “métodos de los métodos” de Lonergan en su dimensión filosófica y en su aplicación a la teología, en especial a la teología social o doctrina social de la Iglesia (TLDSI, 148-224, esp. 214-223).

Lonergan recorrió un largo camino en una teología que busca su método (*theologia quaerens methodum*). Desarrolló su teoría a partir de las cuatro operaciones espirituales o noológicas que dan cauce a la búsqueda de auto-trascendencia y de autenticidad del espíritu humano. Ellas forman un proceder metódico que sigue cuatro pasos: *experimentar, entender, juzgar y decidir*, y se traducen en los preceptos: *sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable*. Despliega estas operaciones en los dos momentos metódicos de la fe que asiente y entiende, piensa y confía, y las reduplica, en un orden inverso, tanto en la vía *in obliquo* del *auditus fidei*, como en la vía *in recto* del *intellectus fidei*. Así surgen ocho funciones sucesivas e interdependientes del método teológico: investigación heurística, comprensión hermenéutica, juicio histórico, discernimiento axiológico o dialéctico, fundamentación de la conversión, desarrollo doctrinal, comprensión sistemática, comunicación pastoral¹¹².

En este nuevo discurso del método, una de las operaciones decisivas es la *sistematización*, que no aumenta la certeza ni esta-

M. GONZÁLEZ, “La teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello”, *Stromata* 58 (2002) 219-248; C. M. GALLI, “Jesucristo: Plenitud, Centro y Señor de la historia”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, Paulinas, 2000, 67-95.

¹¹¹ Cf. J. C. SCANNONE, “Sobre el *Insight* de Lonergan”, *Ciencia y Fe* 15 (1959) 475-492.

¹¹² Cf. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994, 11-32 y 125-143.



blece demostraciones, sino que promueve la comprensión en un todo unificado, articulado y abierto¹¹³. Cuando la cultura postmoderna del fragmento afecta la labor teológica y filosófica, renunciando a sistematizar, hace falta un esfuerzo sistemático. La intención sistemática recrea el *ordo disciplinae* de Tomás de Aquino, quien ve en el sabio al que puede juzgar y ordenar: *sapientis est iudicare et ordinare* (ST I, 1,7). Scannone ha sido un sabio que juzga y ordena. Se puede decir, empleando dos figuras, que hizo teología profética y sapiencial: la primera interpreta, discierne y juzga, la segunda afirma, ordena y sistematiza¹¹⁴. La profecía es la comunicación de la Palabra de Dios en la actualidad histórica y la interpretación salvífica de los acontecimientos desde la fe. La sabiduría comprende la coherencia de todos los niveles del ser, el hombre y el mundo, para percibir sus analogías desde la sabiduría ordenadora de Dios, Principio y Sentido de la realidad.

Para Lonergan, la auto-trascendencia humana, que responde a un don de lo alto que la solicita, se da en cuatro procesos, a los que llama experiencia, comprensión, juicio, decisión. Esta división cuatripartita de las operaciones intencionales parte de la experiencia, que se sobre-asume en un *mantener superador* (*sublation*) en la comprensión de su sentido o *insight*, el cual es sobre-asumido en el juicio de verdad, al que se sobre-asume en la decisión sensata de la libertad y en su amor recto que inspira la decisión¹¹⁵.

En su teoría del método, el canadiense expuso el rol que tiene el proceso de una triple *conversión* afectiva, intelectual y religiosa, que ayuda a pasar de los cuatro procesos intelectuales de la primera fase —investigación de los datos, interpretación de los textos, historia de las doctrinas y dialéctica de las posiciones— a la segunda fase metódica que consiste en la fundamentación (*foundations*) de

¹¹³ LONERGAN, *Método en Teología*, 324, 327, 340.

¹¹⁴ Cf. G. LAFONT, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 17.

¹¹⁵ La expresión *mantener superador* es propia de Scannone e indica la *sobre-asunción*. Traduce otra formulación suya: *aufhebende Beibehaltung*, en la que da a *aufheben* un sentido diverso al hegeliano, cercano al que Lonergan atribuye a Karl Rahner; Lonergan usa la palabra *sublation* en el texto original de *Method in Theology*, New York, 1972, 241.

nuevos horizontes teologales que permiten establecer, sistematizar y comunicar las doctrinas teológicas.

La conversión intelectual abre a conocer la realidad “dada” en la experiencia, organizada en la comprensión y afirmada en el juicio. La conversión moral lleva a optar por lo bueno y elegir lo valioso en el mundo mediado por sentidos y valores. La conversión religiosa lleva a entrar en un estado dinámico de enamoramiento o de entrega total al misterio primero y último del Dios que es Amor. Antes de que se hablara de una lógica del don, Lonergan afirmaba: “para los cristianos es el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que *se nos ha dado*. Es el don de la gracia”¹¹⁶. La fe es la conversión es un nuevo comienzo, un cambio a en el plano de los fundamentos, criterios y horizontes, a partir de la recepción del Amor gratuito de Dios¹¹⁷.

Lonergan, después de su teoría del método teológico, habla de *conversión afectiva* en tres grados complementarios e interrelacionados: familiar, civil (al otro sin más) y religiosa. La conversión religiosa-afectiva lleva a abrirse al don de amor derramado “desde arriba” en el corazón. La frase más citada por Lonergan es una afirmación de san Pablo, que meditó en sus primeros estudios sobre la gracia: “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (*Rom 5,5*). El don genera la experiencia religiosa de *being in love* que eleva al ser humano a la condición de *sujeto enamorado de Dios*. Desde esa novedad teologal se conoce con todo el corazón y toda el alma. Para Lonergan, “lo primero es el don que Dios hace de su amor”¹¹⁸.

El espíritu humano, en su camino intencional mediado por la conversión, se convierte al *llamado del don* que le adviene desde los otros y desde el Otro, desde la convocación de la Bondad y el Amor del Dios que se dona. El arduo proceso de purificación afectiva y de trascendencia intelectual del método, es, ante todo, *una guía hacia*

¹¹⁶ Cf. LONERGAN, *Método en Teología*, 234.

¹¹⁷ Cf. LONERGAN, *Método en Teología*, 129-130, 231-238, 258-263.

¹¹⁸ Cf. LONERGAN, *Método en Teología*, 236.



*el don*¹¹⁹. Como afirmó George Cottier, la teoría de la conversión de Lonergan evoca el compromiso de toda la persona en su amor a la verdad donada por la fe¹²⁰.

El Padre Scannone resalta *el rol de la conversión afectiva* en los escritos del último Lonergan¹²¹. También mostró esa convergencia del pensar en su interés por una tesis que dirigió y prologó, dedicada a las analogías entre las concepciones de santo Tomás de Aquino y de Paul Ricoeur acerca de la imaginación y la afectividad en el ser humano y, en especial, en el conocimiento filosófico. Ella ayuda a desplegar una filosofía desde, en y por los afectos, ejercida con un amor recto¹²².

La filosofía de Lonergan parece moverse en el campo de la subjetividad moderna, tanto por el peso dado a la interioridad, el sujeto, la conciencia y la teoría, como por la comprensión de su método trascendental que parte de las operaciones de la conciencia: experiencia, *insight*, juicio y decisión / valoración, en un movimiento de auto-trascendencia ascendente. Sin embargo, como ha mostrado Scannone, Lonergan, ha concebido la conversión religiosa como viniendo “*desde arriba*”, en el doble sentido de la expresión, como *un don gratuito o regalado*, y como *una realidad externa y descendente*. De ese modo, el canadiense preparó la superación del enfoque trascendental moderno.

Para Scannone la razón puede abrirse al don si se purificar críticamente mediante una *conversión afectiva*, la cual es una condición *sine que non* del reconocimiento de la verdad en la práctica de las ciencias hermenéuticas, incluyendo las ciencias humanas, la

¹¹⁹ M. GALLAGHER, *Mappe della fede. Dieci grande esploratori cristiani*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, 87.

¹²⁰ Cf. G. COTTIER, “Prospettive”, en: P. GILBERT; N. SPACCAPELO (a cura di), *Il Teologo e la Storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, 381.

¹²¹ Cf. J. C. SCANNONE, “Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan”, *Stromata* 65 (2009) 173-186.

¹²² Cf. J. C. SCANNONE, “Prólogo”, en: R. IPPOLITI, *Tomás de Aquino y Paul Ricoeur en diálogo. La imaginación y la afectividad humana. ¿Es posible una filosofía desde, por y en los afectos?*, San Rafael, 2004, XI-XIV.

filosofía y la teología. Ya Aristóteles reconoció que, en las ciencias, sobre todo en las prácticas, el conocimiento verdadero supone el apetito recto que libera de las “afecciones desordenadas”, o sea, de los intereses ilegítimos y autoengaños ideológicos.

Scannone destaca la importancia metodológica y crítica de la rectitud del corazón para el pensamiento, aun el de las ciencias humanas y sociales, inclusive las económicas, en cuanto tienen un momento hermenéutico de auto-comprensión. Además, en el terreno de la praxis social e histórica, recuerda que la conversión ética es históricamente eficaz y duradera gracias a la conversión afectiva. Ésta toma en serio al otro y a los otros (por quienes se es afectado) y al tiempo, en la línea de Rosenzweig, y permite asumir la opción amorosa por el pobre. La conversión ético-histórica al nosotros, que incluye a los otros, en especial a los pobres, implica una conversión *afectiva* hacia un “apetito recto”, trascendiendo el “propio amor, querer e interés” (san Ignacio de Loyola), gracias a y en favor de las víctimas.

Scannone también repiensa la praxis como amor, acción, pasión y comunión, insinuando una interrelación entre la conversión afectiva, la opción hermenéutica y la condición pragmática, un nexo que tiene consecuencias para el método teológico, lo que no es posible estudiar ahora. Aquí basta indicar que la conversión afectiva designa la condición pragmática del recto uso del símbolo y de la analogía.

2.7. La inspiración ignaciana: el don y las libertades

La historia es otra constante del pensamiento de Scannone. Él tiene muchas contribuciones al discernimiento cristiano de la praxis histórica en América Latina y de los signos de los tiempos desde una fe apoyada en la revelación histórica de Dios y la misión de la Iglesia. Desde sus primeros escritos piensa la unión sin confusión y la distinción sin separación entre la historia universal de la salvación y la historia latinoamericana de la liberación. La reflexión filosófica y teológica acerca de la historia se ha ido concentrando en el discernimiento filosófico y teológico de la acción y la pasión



históricas, El libro de 2009, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (DFAPH), presenta ya en su primer capítulo el acontecer histórico como un texto que se puede interpretar y discernir. Inspirado en Ricoeur¹²³, presenta una teoría filosófica sobre la hermenéutica y el discernimiento de y en la historia¹²⁴. El segundo capítulo completa la fundamentación teórica a la luz de una ana-dia-léctica de la libertad, inspirada en el discernimiento existencial ignaciano y en su aplicación a la historia.

Scannone habla de *discernimiento filosófico* de la acción y la pasión. La filosofía —con la mediación de las ciencias de la sociedad, la cultura y la historia— descubre por ambos caminos, el positivo y el negativo, los brotes emergentes de posibilidades reales de una mayor humanización que se ofrecen a la libertad en lo que ya está siendo dado¹²⁵. Allí se pueden encontrar posibles estrategias de humanidad para el futuro en la línea de una mayor comunión en un nosotros solidario. Por eso postula y argumenta la creación de instituciones más justas a nivel global, regional, nacional y local; el diálogo intercultural e interreligioso; y rescata el principio olvidado de la fraternidad universal a nivel cultural y político, para que la libertad y la igualdad —los otros ideales de la Revolución Francesa— sean una realidad para todos. Aquí sólo señalo otra convergencia teológica con mi mirada acerca del *frater* como la forma más plena del *alter* y de la fraternidad como un aporte cristiano a la vinculación entre las alteridades en comunión solidaria¹²⁶. Estas

¹²³ Cf. P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, 41-93.

¹²⁴ Cf. J. C. SCANNONE, "Acontecimiento - sentido - acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica", *Stromata* 59 (2003) 273-288. En la misma dirección de una lectura de la acción, ya en 2001 escribí mi ensayo: C. M. GALLI, "La interpretación teológica de los signos de los tiempos", en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 219-232.

¹²⁵ Cf. J. C. SCANNONE, "La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado", *Teología* 95 (2008) 39-52, donde relaciona el discernimiento histórico con los aportes de Maurice Blondel.

¹²⁶ Cf. C. M. GALLI, "El aporte de la fe cristiana a la formación de la comunidad iberoamericana de naciones", en: M. A. PENA GONZÁLEZ, *El mundo iberoamericano antes y después de las independencias*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, 449-479, esp. 466-467.

reflexiones cobran una nueva actualidad a partir de la encíclica *Fratelli tutti* del Papa Francisco dedicada a la dimensión universal del amor en una fraternidad abierta y en la amistad social.

Scannone, jesuita, ha vivido en compañía de Jesús siguiendo los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. El *discernimiento* que elabora y practica incluye tres niveles interdependientes: espiritual; filosófico; teológico-pastoral¹²⁷. Los tres planos se entrecruzan existencialmente en la realidad y en su pensar, y se distinguen epistemológicamente según sus respectivas formalidades.

En 1974, Peter Hünemann, al presentar la traducción de un artículo de Scannone, decía que:

recurriendo a Blondel, Scannone busca mostrar los rasgos fundamentales de una praxis verdaderamente liberadora, orientado esencialmente por el concepto de historicidad, el cual surgió en el espacio vital cristiano. De ese modo realiza —en el sentido de la teología fundamental— *un trabajo filosófico*, que es plenamente consciente de su *condicionamiento cristiano*. Aquí se destaca la posibilidad de una *criteriología* que posibilita el *discernimiento* tanto de proyectos políticos como de modelos de política social¹²⁸.

Scannone, al discernir los procesos históricos, hace un genuino trabajo filosófico, que implica el encuadre dentro del objeto formal y el método de la filosofía, junto con la mirada de un espíritu crítico en relación con los presupuestos y condicionamientos, y con la

¹²⁷ J. C. SCANNONE, “Los Ejercicios Espirituales: lugar teológico”, *Stromata* 47 (1991) 231-247; “A modo de presentación”, en: G. RANDLE, *Dar razón de Dios*, Buenos Aires, San Benito, 2009, 9-11; “Notas sobre la metodología del discernimiento de la realidad histórica”, en: C. M. GALLI (et al.), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, Buenos Aires, San Benito, 2004, 253-255.

¹²⁸ Cf. P. HÜNNERMANN, “Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie”, en: P. HÜNNERMANN; G.-D. FISCHER (eds.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Freiburg, Herder, 1974, 11-24, 21. El teólogo alemán se refería a la traducción de un clásico trabajo de J. C. SCANNONE, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972) 107-150.



independencia argumentativa con respecto a los contenidos de la fe cristiana. Al mismo tiempo, pone en ejercicio lo que Hünermann llama *condicionamiento cristiano*, constituido por las condiciones vitales, históricas y pragmáticas que provienen de la fe y fecundan su labor. Ahí se inserta el discernimiento espiritual de la tradición paulina e ignaciana.

Para pensadores jesuitas la dialéctica de los ejercicios ignacianos plantea una analéctica de la libertad. Hace tres décadas, Emilio Brito estudió las mutuas implicancias entre los Ejercicios y la dialéctica de la libertad moderna. Siguiendo las intuiciones de Gaston Fessard, analizó los Ejercicios en cuanto se centran en el discernimiento ético y en la *opción por el Bien mayor*, en diálogo con autores que desarrollaron una dialéctica de la libertad, como han sido Hegel y Blondel¹²⁹. La afinidad de Brito con Blondel, que también se da en otros pensadores jesuitas del siglo XX, se advierte en una obra en la que lo presenta como un modelo del diálogo respetuoso y fecundo entre el cristianismo y la filosofía¹³⁰. Por otra parte, el último Scannone, al mostrar las raíces del pensamiento del Papa argentino, analizó las convergencias entre la filosofía blondeliana de la acción y la lógica del amor y la acción en Francisco¹³¹.

Scannone, en un homenaje a Brito, estudió la dialéctica de los ejercicios ignacianos en relación con la religión. En otro texto la aprovechó para discernir la historia. Pensó la tríada filosofía, reli-

¹²⁹ Cf. E. BRITO, "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: I. ELLACURÍA; J. C. SCANNONE (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992, 265-279; "La teología de los 'Ejercicios ignacianos' y la filosofía hegeliana de la religión", *Stromata* 35 (1979), 167-194.

¹³⁰ Cf. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*. II, 1136-1166, ofrece un magistral análisis de Maurice Blondel. Al hacer una tipología de ocho figuras de relación entre creer y filosofar, Brito afirma que el pensamiento de Blondel asegura la unión y la distinción entre cristianismo y filosofía, y marca un significativo paralelismo con Paul Tillich (II, 1433-1438). El lector advierte la sintonía de Brito con Blondel, a quien se remite en su propio pensar. También lo percibe la primera recensión de la obra cf. B. POTTIER, "Philosophie moderne et christianisme. A propos d'un ouvrage récent", *Nouvelle revue théologique* 133 (2011) 633-643, esp. 639.

¹³¹ J. C. SCANNONE, "La filosofía blondeliana de la acción y la acción del Papa Francisco", *Stromata* 71 (2015) 211-226; cf. P. HENRICI, "L'Action (1893) de Maurice Blondel, radice feconde de nuove idee", *Gregorianum* 100/3 (2019) 585-598.

gión e historia con el énfasis puesto en el *discernimiento*. Este interés reaparece en sus contribuciones al método en la teología de la liberación¹³², y en la doctrina social de la Iglesia (TLDSI 219-243).

Esa lectura del método de discernimiento de los *Ejercicios Espirituales* (EE) que hacen pensadores jesuitas señala el paralelismo que hay entre el desarrollo de las cuatro semanas y los cuatro momentos de la *Contemplatio ad obtinendum amorem* (EE 230-237). La duración original de los Ejercicios es un mes. Ellos se centran en la elección discernida durante la segunda semana, a la cual precede el discernimiento afectivo y reflexivo de la primera, que se confirma (o no) en las semanas tercera y cuarta.

Los momentos diacrónicos de las cuatro etapas, en los distintos antes y después del acto de elegir, tienen sus correspondencias en los cuatro puntos sincrónicos de la *Contemplación para alcanzar amor*. Sin ser jesuita, me animo a sintetizarlos a partir del texto original: 1) El Dios-Don y sus dones en “quanto me ha dado (*mihi communicaverit*) de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea comunicárseme (*communicare se mihi*)” (EE 234); 2) la *presencia* de Dios que in-habita en nosotros: “cómo Dios habita en las criaturas... y así en mí dándome ser... asimismo haciendo templo de mí...” (EE 235); 3) el trabajo salvífico de Dios, que mira “cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra” (*id est, habet se ad modum laborantis*) (EE 236); 4) la comunión final con la gratuidad de Dios: “cómo todos los bienes y dones descienden de arriba...” (EE 237)¹³³.

He tomado los nombres de las mismas palabras citadas por san Ignacio y de la denominación de Brito y Scannone: 1) el *don*, que corresponde a lo *dado* por Dios y a los *datos* primigenios del “antes del antes” de la elección; 2) la *presencia* (al espíritu humano) de las mociones espirituales (y los llamados ético-históricos), los

¹³² Cf. J. C. SCANNONE, “El método de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana* 4 (1984) 369-389; cf. “La filosofía della liberazione”, *La Civiltà Cattolica* 3920 (2013) 105-120.

¹³³ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Buenos Aires, Patria Grande, 1977, 112-114.



cuales, “antes” de la elección, configuran posibilidades alternativas para quien está por decidir; 3) el *trabajo*, que corresponde a la lucha y el esfuerzo de lo negativo, que es llevado al extremo de la muerte al propio “amor, querer e interés” en y “después” de la elección, muriendo a las posibilidades que no fueron elegidas, porque todo sí implica más de un no; 4) la *comunión* en la cual culminan, en un “después del después”, tanto la diacronía de las cuatro semanas como la sincronía de los cuatro puntos de la contemplación para alcanzar amor. Ella indica la sobreabundancia gratuita del amor, según la promesa escatológica que ya está en comienzo de realización, aunque todavía no consumada.

Para Scannone, la dialéctica hegeliana de la subjetividad absoluta se autopone autónomamente, sobre-asumiendo toda negatividad metafísica e histórica por medio de la negación de la negación. Esa dialéctica descarta la *donación originaria* (negación fundadora), que la precede y posibilita, y la *donación última* que la consume y excede (negación consumadora). La lógica de la gratuidad muestra que la iniciativa autónoma de la libertad del hombre surge de un trasfondo que él mismo *no se ha dado*, sino que *ha recibido de Otro*, y que necesita de los *otros* porque no mide su propio cumplimiento (DFAPH 41-62).

634

Scannone insiste en que el proceso acontece *de arriba*, en el doble sentido que atribuye a esta palabra: de forma gratis y descendente. La decisión libre está enmarcada por acaecimientos de donación gratuita, uno antes y otro después (primero y cuarto momentos). Scannone muestra las correspondencias que hay entre el cuarto momento señalado por Brito acerca de la comunión sobreabundante y consumadora (último paso de la contemplación *Ad amorem*), el *exceso* de la *eminencia* de la analogía tomista (ST I, 13, 6) y la *excedencia* de los fenómenos saturados. Aquí traigo al diálogo al pensador francés Claude Bruaire, que asciende especulativamente al *don original* y al *Donante originante*. Toda auto-afirmación libre debe reposar sobre la donación, porque “el *Geben* es la verdad del *Setzen*”¹³⁴.

¹³⁴ C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, 60. Alejándose de Hegel, este gran pensador francés, agregó: “el *Setzen* es un *Geben*, el *gesetzsein* es un *gegebensein*” (ídem., 132).

El *homo viator* es un ser peregrino. No es sólo lo que hoy es, sino también lo que mañana puede llegar a ser y, por fin, lo que le es dado ser desde sí y hacer de sí, como *un don dado a sí mismo*¹³⁵. Somos hijos de nuestra naturaleza, de la cultura y del pasado, y también padres de nuestro proyecto, del destino y del futuro. El peregrino se guía por la brújula escatológica que señala al Reino de Dios y al Dios del Reino como el Sentido último y definitivo de la historia. Así, va al encuentro del Dios que viene a su encuentro y le invita a hacer una historia siempre nueva. El futuro no es sólo *futurum*, mera continuación del presente, repetición de lo mismo, prolongación de lo que somos en lo que seremos, sino también *adventus*, novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que sale al paso, don que nos renueva. El cristiano vive *in adventu Domini*, a la espera del Dios que se hace Don.

En este diálogo con Scannone me interesa señalar que los cuatro momentos recién explicados configuran un método que Brito aplica a pensar los misterios de la fe, sobre todo el misterio de Jesucristo¹³⁶. Me limito solo a una indicación: en los *Issue* de su monumental obra sobre la cristología de Hegel, el jesuita cubano ha presentado un cuadro formal englobante para ubicar los contenidos de una cristología sistemática y abarcar la pluralidad de las perspectivas cristológicas. La teología de Cristo se puede hacer desde el principio, la preexistencia y la encarnación; desde la historia, la misión y la manifestación; desde la pasión, la cruz y la redención; desde el fin, la gloria y la parusía. Este cuadro da lugar a las llamadas cristologías arqueológica, epifánica, dramática y escatológica.

Los cuatro tipos de cristologías convergen con las cuatro categorías ignacianas, que destacamos. 1) Una cristología arqueológica o desde el “principio”: la *kenosis* del Hijo eterno o el *don*-envío del Verbo del Padre al mundo mediante la Encarnación; 2) una cristología epifánica o desde la “manifestación”: la vida humana del Hijo

¹³⁵ Cf. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, 58.

¹³⁶ Cf. E. BRITO, “Hegel y los temas de la cristología”, *Stromata* 33 (1977) 321-340; “Le modèle hégélien des christologies contemporaines”, *Communio* (francesa) 2/2 (1977) 84-92; “La christologie de Hegel et la forme de la christologie”, en: *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Namur, Lethielleux, 1979, 61-98.



Encarnado o la *presencia* del Reino de Dios en la historia y en la misión del Mediador; 3) una cristología dramática o desde la “cruz”: la muerte redentora del Siervo crucificado o el *trabajo* de la salvación —liberación y reconciliación— del ser humano; 4) una cristología escatológica o desde la “resurrección” y la “parusía” del Señor: el Espíritu vivificador del Resucitado es el inicio anticipado en la historia de la *comuni3n* consumada con la Santísima Trinidad¹³⁷.

Volviendo a Scannone, noto que el primer momento del don y lo ya dado es necesario para arraigar el discernimiento y la opci3n en la realidad condicionante, planteando su transformaci3n; el segundo es necesario para que el discernimiento de la libertad se mueva en el nivel filos3fico de la radicalidad 3tica y la integridad antropol3gica, conformando la libertad al llamado del Bien mayor, que la realiza como libertad humana; el momento dial3ctico confirma (o no), hasta el extremo de la disposici3n de la entrega hasta la muerte, el acierto de la elecci3n y su discernimiento previo; el cuarto momento consume en un exceso de *sobreabundancia* y *gratuidad* tal confirmaci3n, cumpliendo la alegría del amor.

Scannone, siguiendo a San Ignacio, presenta la renuncia al “propio amor, querer e inter3s” como una condici3n del discernimiento adecuado, seg3n la l3gica dial3ctica que pertenece a la tercera semana de los Ejercicios. Esa elecci3n recta abre la libertad a la verdad y el bien, para guiar una respuesta sensata y responsable a la interpelaci3n de la realidad, especialmente a la de las v3ctimas de la injusticia. Este discernimiento converge con la conversi3n intelectual, 3tica y afectiva (que incluye la religiosa), profundizada por Lonergan, otro discipulo de san Ignacio. Ella dispone a la libertad a optar en una forma fundada racionalmente y responsable 3ticamente. La conversi3n ayuda a emplear mediaciones pr3cticas que hagan hist3ricamente eficaz la opci3n a favor del bien com3n en una situaci3n hist3rica determinada.

A su vez, esta elecci3n es reconfirmada como una opci3n acertada cuando, desde las circunstancias de una muerte que corres-

¹³⁷ Cf. E. BRITO, “Gloria Unigeniti. Pour une christologie post-h3g3lienne”, en: *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris, Beauchesne, 1983, 535-656, esp. 540-542, con la nota 22.

ponde a una primera negación, y mediante la muerte o renuncia al propio amor, querer e interés, en una suerte de negación de la negación, se funda la posibilidad de un *más*, de una *sobreabundancia*, o de un *exceso* de ser, de vida y de libertad, conforme con la cuarta semana ignaciana, especialmente con el cuarto punto culminante de la *Contemplación para alcanzar amor*.

De una forma coincidente con la auto-trascendencia planteada por Lonergan, Scannone mira el paso del menos al más de la sobreabundancia como el signo de la *donación* gratuita y desbordante que viene desde la altura ética de las víctimas que sufren el mal injusto y luchan por el bien justo. Esto vale también para América Latina, donde hay muchos “pobres para el mundo, pero ricos en la fe” (*Sgo 2,5*).

2.8. De la donación gratuita a la comunión en el amor

Desde principios de este siglo Scannone ha reflexionado sobre “el paradigma de la comunión” en la vida contemporánea, especialmente en la teología, la filosofía y las ciencias de la cultura y la sociedad¹³⁸. En ese horizonte se sitúan sus aportes a la interrelación entre la sociedad, el estado y el mercado según la Doctrina social de la Iglesia, o al diálogo con la economía llamada comunitaria, popular, del neosociacionismo o de comunión. Los últimos trabajos sobre el tema se ubican en un marco filosófico y teológico dado por las categorías interdisciplinarias de don y comunión¹³⁹. En esta perspectiva general deben leerse sus contribuciones para *una antropología del nosotros* realizadas en conversación con distintas fuentes y en diferentes situaciones temporales¹⁴⁰. Aquí se enmar-

¹³⁸ J. C. SCANNONE, “Del individualismo competitivo a la comunión ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?”, *Stromata* 63 (2007) 37-51.

¹³⁹ Cf. J. C. SCANNONE, “El don: de la fenomenología a la teología trinitaria”, en: O. GROPPA; C. HOEVEL (eds.), *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2014, 65-83; “Relectura trinitaria de la fenomenología de la vida económica según Emmanuel Lévinas”, en: A. BERTOLINI (et al.), *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*. Bogotá, CELAM, 2014, 89-102.

¹⁴⁰ Cf. J. C. SCANNONE, “Hacia una antropología del nosotros”, *CIAS* 366 (1987) 429-32; “Aportes para una antropología del nosotros”, en: L. CERVIÑO, *Desde nuestros pueblos. Antropología Trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, Bogotá, CELAM, 2018, 53-64.



can sus consideraciones sobre la cultura del encuentro, la amistad social y la hermenéutica del Papa Francisco¹⁴¹. En otro plano, también deben mirarse con este horizonte sus escritos sobre la Iglesia como comunión sinodal¹⁴².

Scannone ha elaborado el paradigma de la comunión en relación a la fenomenología filosófica de la donación y la teología trinitaria de la comunión, y ha desplegado una lectura trinitaria de la racionalidad y una relectura filosófica de la Trinidad. Como señala Ariel Fresia, conocedor de toda la obra de nuestro autor, el “último” Scannone, de 2013 a 2019, expone la unidad plural que constituye la entraña más profunda de la realidad y del ser humano a partir del misterio de Dios unitrino¹⁴³.

El último texto de Scannone es la exposición que preparó en 2019 para recibir el doctorado *Honoris causa* de la Universidad *Sophia* situada en Loppiano, Italia: *La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria*. Como ya dije, allí piensa la Trinidad como la clave de una metafísica de la unidad en diálogo con la ontología relacional y comunal de Klaus Hemmerle, uno de los discípulos de Welte¹⁴⁴. Es una meditación de un gran valor místico y especulativo, en la que analiza y enriquece la categoría “El Uno distinguiendo” (*Das unterscheidend Eins*) del pensador y obispo alemán.

La primera parte repiensa la ontología de la unidad a partir de los misterios revelados de la Santísima Trinidad, la creación y

¹⁴¹ Cf. J. C. SCANNONE, *La ética social del Papa Francisco*, Buenos Aires, Agape, 2017; “La amistad social según el Papa Francisco”, en: A. BERTOLINI; L. CERVIÑO (coords.), *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria*, Bogotá, CELAM, 2019, 159-161.

¹⁴² Cf. J. C. SCANNONE, “Hacia una iglesia sinodal y una cultura del encuentro”, en: A. BERTOLINI; L. CERVIÑO (coords.), *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria*, Bogotá, CELAM, 2019, 107-132.

¹⁴³ Cf. A. FRESIA, “Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El último Scannone (2013-2019)”, en: DE MELO; PIETERZACK; CECCATO, *Juan Carlos Scannone. Una aproximación filosófico-teológica*, 238-249.

¹⁴⁴ Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, Johannes, 1976; un desarrollo homogéneo de esa línea especulativa en P. CODA, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, Buenos Aires, Agape, 2018.

la persona, la Encarnación y la Pascua de Cristo, Pentecostés y el Espíritu, la filiación y la fraternidad, la Iglesia y la Eucaristía como comunión, el encuentro de libertades en la historia, el amor teologal en la acción contemplativa y la contemplación activa, la promoción de la justicia y el amor en la casa común. La segunda sección, en diálogo con Hemmerle, entiende la unidad distinguiendo a la luz de una teología de la donación personal en la comunión trinitaria.

Por lo tanto, la unidad, repensada y vivida a la luz y con la fuerza de una ontología trinitaria, no sólo permite reconsiderar bajo esa perspectiva los misterios de la fe, sino también la actual transformación epocal, tanto mediante la superación del actual paradigma socio-cultural —en sus vertientes individualista y colectivista, ambas contradictorias con la comunión—, como en su apertura a una cultura de la ternura y del encuentro en todos los niveles de la vida y la convivencia.

Estas palabras son símbolos de la donación y la comunión. Hace una década Scannone dijo que “el concepto está al servicio del símbolo, y no al revés, la ciencia está al servicio de la sabiduría, y no viceversa”¹⁴⁵. Entonces tenía presente un pensamiento de Ladrière acerca del discurso filosófico como un símbolo para conocer el Principio, a quien los cristianos confesamos como Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. El discurso filosófico y teológico de Scannone es un gran símbolo que remite al Misterio Santo de la Trinidad, que es Amor y Comunión, y fuente de toda comunión en base a la lógica del amor.

En memoria de Scannone, que era capaz de pensar en castellano y alemán al mismo tiempo, recuerdo esta expresión del Papa Benedicto XVI: *Das Geschenk übertrifft seinem Wesen nach den Verdienst, sein Gesetz ist das Übermaß*. El párrafo 34 de la encíclica *Caritas in veritate* enseña que el don gratuito de Dios, por su propia

¹⁴⁵ Esta frase de Juan Carlos Scannone está citada en la entrevista realizada por C. AVENATTI DE PALUMBO; J. QUELAS; P. BAYA CASAL, “‘Hermano del hombre soy’. Entrevista al Padre Juan Carlos Scannone SJ sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología”, *Teología* 102 (2010) 145-166, 153.



naturaleza, supera el mérito de la justicia, porque su ley es sobrea-bundar. El principio de gratuidad expresa la sobrebundancia de la caridad que procede de Dios-Amor.

En la *Contemplación para alcanzar amor* San Ignacio nos lleva a contemplar con afecto los dones recibidos de Dios y la autocomunicación del mismo Dios como Don:

quánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y quánto me ha comunicado (*mihi communicaverit*) de lo que tiene, y con-sequenter el mismo Señor desea comunicárseme (*communi-care se mihi*) en quánto puede según su ordenación divina.

Reconocer lo recibido mueve a corresponder a Dios amándolo, sirviéndolo y dándose a sí mismo.

Y con esto reflexionar, en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar (*quod ex parte mea debeam illi offerre et dare*) a la su divina majestad, es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas (*omnia mea et meipsum*), así como quien offerre afféctándose mucho.

El don *de Scannone* (genitivo objetivo y subjetivo, como él decía) a la filosofía y la teología, expresa gratuidad y genera gratitud. Dar gracias es una forma de corresponder al don o, como afirmó Ricoeur, una forma exquisita del reconocimiento¹⁴⁶. Por eso decimos ¡*muchas gracias!*, mientras rezamos la oración *Sume et recipe*, que expresa la lógica de la gratuidad y del intercambio de dones.

Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me los distes (*de manu tua recepi*), a Vos, Señor, lo devuelvo (*et tibi eadem reddo*); todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta. (EE 234).

¹⁴⁶ Cf. P. RICOEUR, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, 266.