



Carlos María Galli

De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor

El presente trabajo se propone pensar la teología desde las tres virtudes teológicas articulando la racionalidad teológica que aborda el misterio con el anuncio profético que interpreta la historia y la experiencia sapiencial que saborea el Amor.

Explora una comprensión tridimensional de la teología desde las fuentes bíblicas, la tradición clásica, la renovación contemporánea, el espíritu conciliar, la inculturación latinoamericana y la reflexión argentina. Da cuenta de la meditación personal y el itinerario institucional del autor que, entre 1992 y 2008, fue directivo de la *Facultad de Teología* y de la *Sociedad Argentina de Teología*, y colaboró para que ambas llegaran a ser comunidades esperanzadas de fe en la Sabiduría del Amor.

Cada uno de los artículos que lo componen, publicados en la revista *Teología*, puede ayudar al lector interesado en pensar su fe de forma espontánea o estudiando teología y también a aquel que cultiva el pensamiento filosófico o desarrolla el conocimiento histórico.

Los textos desean compartir el entusiasmo espiritual, la alegre belleza, la audacia intelectual y el servicio pastoral de hacer teología en la Argentina, cuya Iglesia está convocada a una nueva evangelización que cree, piense, proclame, espere, celebre y saboree que *Dios es Amor* (1 Jn 4,8).



CARLOS MARÍA GALLI

De amar
la sabiduría a
creer y esperar
en la Sabiduría
del **Amor**

CARLOS MARÍA 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*

DIRECTORES DE COLECCIÓN
Fr. Gabriel M. Nápole, OP - Virginia R. Azcuy

 **Editorial Guadalupe**

Presentación

La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor

1. La tarea teológica es una parte integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia que comunica la fe. 2012 es un año especial para pensar la teología en relación al Sínodo para la nueva evangelización y el Año de la Fe. Pero, *¿qué es la teología?* Muchas respuestas se pueden dar. Si bien la palabra teología no está en el Nuevo Testamento, ella, en cuanto teología revelada, que parte de la Palabra o Revelación de Dios en la historia, es una creación original del cristianismo.

Esta obra brinda *una triple mirada* para pensar la teología en relación a las tres virtudes que caracterizan la vida cristiana. El cristiano cree, espera y ama a Dios y al prójimo en Cristo. El Pueblo de Dios es una comunidad de fe, esperanza y amor unida en el Espíritu. La vida intelectual del creyente despliega el dinamismo teológico que lleva al Padre. La teología contempla al Dios uni-trino revelado en Jesucristo, creído, esperado y amado por el nosotros de la Iglesia.

2. *La teología es conocer a Dios, pensar en Dios, hablar de Dios (sermo de Deo)*. La teología clásica fue concebida como una sabiduría espiritual por todos y como un discurso científico por algunos, si bien en su origen bíblico y en su renovación contemporánea también es profecía, un anuncio de fe en la historia y una lectura

El material editado en este cuadernillo ha sido publicado originalmente en la Revista Teología 91 (2006) 671-705 y Teología 96 (2008) 247-288.

ISBN: xxx

Diseño de tapa e interior: Julia Irulegui

© EDITORIAL GUADALUPE

Mansilla 3865 (1425) Buenos Aires

Tel.: (011) 4826-8587

www.editorialguadalupe.com.ar

ventas@editorialguadalupe.com.ar

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Todos los derechos reservados.

Impreso en Argentina. *Printed in Argentina.*

de la historia desde la fe. La teología es un *saber científico, sapiencial y profético*, que se desarrolla como ciencia por el ejercicio de la racionalidad teológica, como sabiduría en grado máximo por la participación en la vida íntima de Dios, como conocimiento profético por la capacidad de proclamar la Palabra e interpretar la historia.

Esta perspectiva general, que pone el acento en la fe como el núcleo generador de la vida teologal, una fe que espera y ama, puede ser completada con una mirada tridimensional que vincula cada dimensión del conocimiento con una virtud teologal. La teología es la inteligencia de la fe (*intellectus fidei*) que se vuelve ciencia de la fe (*scientia fidei*); la intelección de la esperanza (*intellectus spei*) que deviene profecía de la esperanza (*prophetia spei*); la comprensión del amor y la misericordia de Dios (*intellectus amoris et misericordiae*) que se convierte en sabiduría del amor (*sapientia amoris*). Por la progresión circular de la vida teologal, siempre la teología es ciencia, sabiduría y profecía de una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza.

3. *Estas reflexiones exploran una comprensión teologal y tridimensional de la teología católica.* Expresan una meditación prolongada y contextualizada, que comuniqué públicamente, por primera vez, en 2002, al asumir el cargo de Decano en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. En 2008, después de mi segundo decanato, ofrecí una síntesis madura en un escrito publicado en Perú, que no se reedita aquí.¹ Los dos trabajos que ahora se comparten surgieron en el transcurso de ese camino y se publicaron en la revista *Teología* en 2006 y 2008.

Los textos fueron elegidos según los criterios editoriales establecidos para esta segunda entrega de la Colección *Teología en camino*. Son textos de dos colegas de la generación intermedia, discípulos de grandes profesores refundadores de la

¹ Cf. C. M. GALLI, "La teología como ciencia, sabiduría y profecía. Palabras en el inicio del Decanato", *Teología* 79 (2002) 169-179; ÍD., "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.

Facultad; fueron pronunciados como discursos de decanos en el inicio de varios ciclos lectivos; reflexionan acerca del quehacer teológico.

4. El primer texto se titula *Del amor a la sabiduría la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia que ama creer – fe que sabe amar*. Recoge las aspiraciones a saber y amar, y piensa las mutuas implicancias entre el conocimiento de la fe y la sabiduría del amor. La teología es una fe que busca, ama y sabe entender; una inteligencia que busca y sabe creer en el Amor de Dios.

El segundo es *Dar razón de la esperanza en Dios – Amor. La teología: esperanza que busca entender – inteligencia que sabe esperar*. Analiza la sed actual de esperanza y piensa las mutuas relaciones entre el conocimiento racional de la fe y el conocimiento profético de la esperanza. La teología es una inteligencia que sabe esperar de Dios; una esperanza que busca entender a Dios.

5. Los dos textos combinan las tres miradas desde las fuentes bíblicas, la tradición clásica, la reflexión contemporánea, la inculturación latinoamericana. Afrontan la vocación teológica y su ejercicio en la Iglesia argentina, desembocando en otro interrogante: ¿cómo hacer teología hoy?

El primer texto tiene un carácter especulativo, emplea un lenguaje más contemplativo, dialoga con la filosofía. El segundo tiene una textura más histórica, emplea un lenguaje más profético, dialoga con la historia. Por eso, pueden ayudar no sólo a lectores interesados por profundizar su fe y abrirse a la teología, sino también a personas que estudian la filosofía y la historia.

Noto una feliz coincidencia con algunos puntos del reciente documento de la Comisión Teológica Internacional, un organismo de la Santa Sede creado por Pablo VI en 1969 y formado por grandes teólogos católicos. El texto *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* se refiere, en diagonal, a las tres dimensiones referidas. Lo hace en su propio lenguaje: habla de la racionalidad de la fe para el aspecto científico; de la teología como sabiduría para su vertiente espiritual; de discernir los signos de los tiempos en el diálogo con el mundo para el componente histórico.²

² Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Theology today: Perspectives, principles and criteria*, 29 de noviembre de 2011. Texto tomado de la versión original publicada en la página www.vatican.va

6. El relato de mi itinerario teológico se publicó en una obra colectiva del año 2006. En él expresé, al final, el deseo de poder dedicarme a varios temas, entre los cuales estaba la caracterización tridimensional de la teología.³ En un futuro próximo actualizaré esa narración para un tomo que introducirá en varias de mis publicaciones sobre diversas cuestiones teológicas y pastorales.

Aquí basta decir que estoy en la Facultad de Teología desde 1975 de forma ininterrumpida, como alumno, profesor y directivo. Llevo veintiséis años consecutivos como profesor y fui Vicedecano durante seis años y Decano durante otros seis. De 1996 a 2008 fui coeditor y coautor de diecinueve de sus libros institucionales. Mi compromiso con la revista *Teología*, la fuente de estos dos escritos, se expresa en las veintidós colaboraciones que publiqué de 1988 a 2012.

7. Reelaboré los textos precisando las ideas y actualizando la bibliografía. Traté de adaptar el lenguaje para traspasar artículos de una revista científica a una obra de alta difusión. Las notas expresan un elemento de mi estilo incluyente: transparentar las fuentes; conversar con los invitados a la mesa del diálogo en mi corazón; ayudar a la investigación de las nuevas generaciones; *reflejar la vida de la comunidad teológica argentina a cincuenta años del Concilio Vaticano II*.

Quitó las alusiones a la vida institucional de la Facultad y a sus profesores y estudiantes. Pero, lo que se dice de esta comunidad universitaria que investiga, enseña y difunde la teología, vale para toda persona e institución que aprende y enseña la Palabra de Dios. La Iglesia es una casa – escuela donde se cree en la sabiduría del amor y se crece en la alegría de la esperanza.

8. Espero que ambos textos animen a los lectores y las lectoras a dejarse fascinar por el amor de Dios que nos convida en su Palabra y en su Espíritu al entusiasmo espiritual, la austera belleza, la audacia intelectual y el servicio pastoral de estudiar y hacer teología en esta difícil pero querida Argentina, cuya Iglesia está convocada, más que nunca, a una nueva evangelización.

Los cristianos, discípulos misioneros de Jesús para que nuestros pueblos tengan Vida plena, creemos, pensamos, enseñamos y practicamos el Evangelio centrado en las imágenes de Dios y del hombre reveladas por Cristo: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8) y *lo más grande es el amor* (1 Cor 13,13).

Carlos María Galli

Solemnidad de Pentecostés 2012

³ Cf. C. M. GALLI, "Ubi humilitas, ibi sapientia. El amor a la sabiduría de la fe y la fe en la sabiduría del amor", en: M. GONZÁLEZ; C. SCHICKENDANTZ, *A mitad de camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba - EDUCC, 2006, 119-145, 143.

PRIMERA PARTE |

*Del amor a la sabiduría a
la Sabiduría del Amor*

Teología: inteligencia que ama creer, fe que sabe amar ⁴

Señor de la Misericordia... dame la Sabiduría (Sb 9,1.4)
Cristo crucificado... fuerza y sabiduría de Dios (1 Cor 1,23-24)
El que no ama no conoce a Dios porque Dios es Amor (1 Jn 4,8)

El 23 de diciembre de 2005, nuestra Facultad de Teología cumplió noventa (90) años y se encaminó hacia su primer Centenario en 2015.⁵ Esa celebración institucional nos ayudó a crecer en una conciencia histórica común, agradecer la herencia recibida, revisar nuestro desempeño actual y repensar la misión ante los nuevos desafíos. Al mismo tiempo, celebramos los cuarenta (40) años de la clausura del *Concilio Vaticano II*, el acontecimiento eclesial más importante de la edad moderna que marcó a la teología y la Facultad. Para Juan Pablo II, es “la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX” y “una brújula segura para orientarnos

⁴ Este texto modifica y actualiza el *Discurso de Apertura del Año Académico* de la Facultad de Teología, que pronuncié como decano el 6 de marzo de 2006 y fue publicado en la revista de la Facultad: C. M. GALLI, “El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor. El *éthos* de la Facultad de Teología hacia su Centenario”, *Teología* 91 (2006) 671-705.

⁵ Cf. C. M. GALLI, “La Facultad de Teología ayer y hoy”, *Teología* 89 (2006) 225-236; “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698.

en el camino del siglo que comienza” (NMI 57). En su Discurso a la Curia romana de 2005, Benedicto XVI promovió su recepción guiada por “la hermenéutica de la reforma o la renovación” como “un proceso de novedad en la continuidad”, según la “dinámica de la fidelidad” o la “síntesis de fidelidad y dinamismo”.⁶

Introducción: teología, cultura, sabiduría, amor

1. Reflexionaré sobre nuestro servicio a la teología en fidelidad al Evangelio de Jesucristo y al Espíritu de renovación que anima a la Iglesia en y desde el Concilio Vaticano II para colaborar con *la gestación de una cultura de la sabiduría y el amor*. En el corazón de las personas y los pueblos se encuentra la búsqueda de la sabiduría y el amor como grandes misterios humanos y más que humanos. En la tradición judeocristiana, ambos no son sólo bienes que enriquecen al ser humano sino que pertenecen al inefable misterio divino. La teología contempla y piensa la Verdad de Cristo, que es la Vida plena (Jn 14,6; 10,10), procurando *un nuevo humanismo inclusivo e integrador*. Ella puede aportar a una cultura de la verdad y el amor, la sabiduría y el bien, el sentido y el valor, la razón y la libertad, al servicio de la vida, la dignidad, la justicia, la solidaridad y la paz en la Argentina.

Esta meditación teológica busca delinear el *éthos* presente de nuestra Facultad, desde su pasado y hacia el futuro. Lo sintetizo en *el amor a la sabiduría y la sabiduría del amor*, que indican la altura y la longitud, la anchura y la profundidad del Amor de Dios que funda el ser cristiano y sostiene nuestra tarea formativa. Pienso en las comunidades eclesiales universitarias que reconocen en Cristo el don de Sabiduría del Dios-Amor y en toda institución que busca la sabiduría y educa en y para

⁶ BENEDICTO XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y preladados superiores de la Curia Romana, 22/12/2005”, *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 30/12/2005, 10-11.

el amor. Estas actitudes ayudan a realizar dos prioridades: aprender a aprender y aprender a convivir.⁷

2. En un trabajo anterior desarrollé ambos polos comentando una expresión de san Alberto Magno: *In dulcedine societatis quaerere veritatem*.⁸ Esta sentencia significa *buscar la verdad en la dulzura de la comunidad*. La frase *in dulcedine societatis* perfila la comunidad teológica unida por la fuerza y la dulzura del amor, como un ámbito de vida, estudio y trabajo. La convocatoria *quaerere veritatem* invita a buscar, encontrar, compartir y gozar los rostros de la verdad a través de la investigación, la enseñanza, el aprendizaje, el cultivo y la difusión de las disciplinas y sabidurías.

La Facultad de Teología y toda la Universidad Católica están llamadas a ser una casa y una escuela donde se forje una nueva cultura de la sabiduría y del amor. Para fundamentarlo, partiré del amor a la sabiduría (1) y concluiré en la sabiduría del amor (2), extrayendo líneas intelectuales, espirituales, pedagógicas e institucionales. Aprovecharé algunas enseñanzas de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (FR, 1988) y de la reciente *Deus caritas est* de Benedicto XVI (DCE, 2005).

Desde la fe cristiana, centrada en Cristo como Sabiduría de Dios, me concentraré en *promover el ejercicio de la teología como el amor a la sabiduría de la fe y la fe en la Sabiduría del Amor*. Si el amor a la sabiduría enseña a comprender la fe, la sabiduría del amor forma para vivir en comunión.

⁷ Cf. J. C. TEDESCO, "La educación del futuro", *Criterio* 2279 (2003) 7-12; G. JAIM ETCHEVERRY, "El sentido y la función de la Universidad", *Criterio* 2274 (2002) 343-351.

⁸ Cf. C. M. GALLI, "*In dulcedine societatis quaerere veritatem*", *Teología* 80 (2002) 113-133.

1. El amor a la sabiduría

En nuestra Facultad se investigan, enseñan y aprenden los saberes sapienciales de la filosofía y la teología. Puesto que es una Facultad de Teología, la primera disciplina se estudia como *propedéutica* a la segunda (*Estatutos*, art. 80/1). En el resto de la Universidad se enseñan ambas, tanto en las facultades respectivas, como en el ciclo de formación humanista y cristiana de todas las carreras. Normalmente, "amor a la sabiduría" traduce la actitud y el contenido de la filosofía. La riqueza del término "sabiduría" invita a hacer un breve recorrido por sus diversos niveles para precisar uno de los fines que nos convoca a estudiar: *el deseo de saber mucho más y de ser un poco más sabios*.

1.1. De la sabiduría de los pueblos a la sabiduría filosófica

La sabiduría puede entenderse en varios registros, como mostró la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (1988). Su fin es "exponer algunas reflexiones sobre el camino que conduce a la verdadera *sabiduría*" (FR 6). Recorre las distintas sabidurías: popular, filosófica, bíblica, evangélica, teológica, mística. Presenta la sabiduría *originaria* de los pueblos (FR 3; 61, 69-72), la sabiduría *filosófica* (FR 102), la sabiduría *teológica* "fundamentada en la revelación" (FR 44, 105) y, según la enseñanza tomista, la sabiduría *mística*, "don del Espíritu Santo que introduce en el conocimiento de las realidades divinas" (FR 44). Destaca la sabiduría *bíblica*, que incluye la teología

sapiencial del Antiguo Testamento –naturaleza material, vida moral, misterio trascendente– (FR 16-21) y culmina en la sabiduría *evangélica* del Crucificado y de la cruz, propia de la cristología sapiencial de san Pablo (FR 22-23), contraria a lo que el Apóstol llama “la sabiduría de este mundo” (FR 16, 19, 23, 70).

1. La *sabiduría originaria de los pueblos* se expresa a través de las preguntas fundamentales que cada uno, como ser humano, se hace por el sentido de su vida en el mundo: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué existen el mundo y el hombre, el bien y el mal? ¿Qué sentido tienen la vida y la muerte, el amor y el dolor? ¿Qué hay más allá? En esas preguntas confluyen los escritos religiosos, poéticos y filosóficos más antiguos de Oriente y Occidente (FR 1). Ellas muestran que “cada pueblo posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas” (FR 3).

El Concilio Vaticano II reconoció que hay naciones económicamente pobres pero ricas en *sabiduría* (GS 15), como se da en nuestra América. Promovió la inculturación de la teología indagando “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta *la filosofía o la sabiduría de los pueblos*” (AG 22, cf. FR 69 n. 92). La Iglesia latinoamericana hizo una revalorización teológica y pastoral del catolicismo popular con su *sapientia popular católica* (DP 444) que integra lo divino y lo humano en los misterios de Cristo y María. La teología arraiga en esa sabiduría teologal del Pueblo de Dios, a la cual sirve ejercitando 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, matrices en las que se desarrollan la teología y la filosofía como saberes universales, inculturados e interculturales.

2. La *filosofía*, respetando sus raíces míticas y poéticas, siempre ha evitado llamarse sabiduría y ha preferido el modesto calificativo de “amor por la sabiduría”, porque un filósofo, según Platón, es amante de la sabiduría pero respetuoso de ella (*República* 475b y 376c). J.-L. Marion, al denunciar el abandono del amor por parte de la reflexión filosófica, recuerda que el amor está presente en el mismo nombre de la *filo-sophia* no sólo porque ella busca una verdad que no se posee sino porque

“efectivamente debe comenzar amando antes de pretender saber. Para llegar a comprender, primero hay que desearlo... La filosofía no comprende sino en la

medida en que ama –amo comprender, por lo tanto, amo para comprender sería preciso que para alcanzar la verdad fuera preciso, *en todos los casos*, primero desearla, y luego amarla”.⁹

La sabiduría –como la verdad– es la meta de la búsqueda filosófica que nace del hecho, expresado por Aristóteles, de que “todos los hombres naturalmente desean saber” (*Metafísica* 980a 20). Pero ese deseo, alimentado por el amor, logra realizarse de una forma sistemática en aquellos que, mediante el discurso racional, se elevan a la ciencia que conoce las cosas por las causas, y a la sabiduría que juzga *desde el Principio*, porque “se sabe una cosa cuando se conoce su causa primera” (*Metafísica* 983a 25).

La *sabiduría filosófica* es “una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría” (FR 102) “basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales” (FR 44). Ésta adquiere su estatuto de razón filosófica cuando “la capacidad especulativa de la inteligencia humana lleva a elaborar... una forma de pensamiento riguroso y a construir... un *saber sistemático (ordinata disciplina)*” (FR 4). Pero todo sistema filosófico (*philosophiae corpus*) debe subordinarse al *pensar (cogitatio)*, del cual viene y al cual sirve. Desde esa luz, un concepto analógico de la filosofía sabe percibir las diversas figuras históricas desarrolladas por la encíclica en la doctrina acerca de *los estados de la filosofía ante la fe cristiana* (FR 75-78).¹⁰

3. Estudiamos filosofía para desarrollar nuestro amor a la sabiduría y ayudar a que cada uno haga las grandes preguntas humanas y busque las grandes respuestas. Queremos *pensar* racionalmente, en una analogía del ser, los misterios del mundo, del hombre y de su Principio primero y universal, a quien los creyentes llamamos Dios

9 J.-L. MARION, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, Ediciones Literales – El Cuenco del Plata, 2005, 8.

10 Cf. R. FERRARA, “La *Fides et ratio* y ‘la’ filosofía”, *Teología* 73 (1999) 5-17.

*En el corazón
de las personas
y los pueblos
se encuentra
la búsqueda de
la sabiduría
y el amor
como grandes
misterios
humanos y más
que humanos*

(ST I, 2, 3). Esto señala el Concilio Vaticano II cuando se refiere a la enseñanza de la filosofía, que ofrece “un sólido y armónico conocimiento del hombre, del mundo y de Dios” (OT 15). Deseamos inculcar una apertura interior para recorrer todas las aventuras del pensamiento humano y discernir las filosofías más adecuadas para pensar nuestra fe. Necesitamos dos actitudes complementarias: aprender lo que otros han pensado y tener el coraje de pensar por nosotros mismos, porque todo ser humano es naturalmente filósofo (FR 64). Según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, las filosofías y las religiones son caminos que los seres humanos transitan para conocer el sentido último de la vida (CCE 26) y encauzar su deseo de Dios (CCE 27). Recorriendo estos u otros senderos, buscamos a Aquel –el Primero y el Último (Is 44,6)– que nos sale al encuentro movido por su amor. En su Palabra, Dios nos habla como amigos y nos invita a conocerlo y amarlo. Allí experimentamos la voluntad de Dios y saboreamos la dulzura de su amor (ST II-II, 97, 2, ad 2um), según la invitación del salmista: ¡*Gusten y vean qué bueno es el Señor!* (Sal 33,9).

1.2. Del humanismo sapiencial a la Sabiduría divina¹¹

1. La búsqueda de la sabiduría apunta a alcanzar una vida buena y feliz. Un pensar sapiencial “ordena lo real del mundo, del hombre y de Dios según las coherencias y correspondencias que lo estructuran”.¹² Observando el orden del universo, la sabiduría busca dirigir a la persona e instruir al gobernante. En Israel, ella designa la habilidad para realizar tareas, la prudencia para gobernarse y gobernar, el criterio para juzgar la verdad, la astucia para resolver dificultades. El *sabio* es aquel que se sabe conducir para procurar una vida feliz mientras el *necio* no acierta en solucionar problemas. En los Proverbios hay dos colecciones de sentencias: las salomónicas (10,1-22,16 y 25,1-29,27) y las ‘de los sabios’ (22,17-24,22 y 24,23-34) con preceptos de sabiduría humana que no remiten a la Alianza. Es *una sabiduría*

11 Cf. G. VON RAD, *Sabiduría en Israel*, Madrid, FAX, 1973, 75-147; P. BEAUCHAMP, *Ley – Profetas - Sabios*, Madrid, Cristiandad, 1977, 102-215; J. VILCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría y sabios en Israel*, Estella, Verbo Divino, 1995, 18-32; V. MORLA ASCENCIO, *Los libros sapienciales y otros escritos*, Estella, Verbo Divino, 1995, 325-363.

12 G. LAFONT, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca, Sígueme, 2008, 13.

humanista acerca de la buena conducta para ser feliz. Pero logra asumir lo original de la fe de Israel que considera la vida moral *a la luz de la Ley de Dios* (Prov 10,3.27.29; 22,12). El sabio es el justo o piadoso; mientras que el necio es impío o malvado.

2. Después del exilio, la reflexión se concentra en *la sabiduría de Dios* y la sabiduría se convierte en un arte universal al servicio de la fe en el Dios de la Alianza. Se la describe *junto a Dios*. Se la representa por una figura femenina que busca discípulos (Prov 1,20); es engendrada antes de los siglos (Prov 8,21); está sentada junto a Dios (Sab 9,4); participa en la creación (Sab 9,9); reside en Israel y actúa en el templo de Jerusalén (Sir 24,10-12). Escritos tardíos la identifican con la Ley: “es el libro de la Alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés” (Sir 24,23; Bar 3,9-4,4). Se trata de *una sabiduría esencialmente religiosa*. Para conocerla y practicarla se requiere “el temor de Yahveh”, que es “principio de la sabiduría” (Prov 1,7; 9; Jb 28,28), o “corona de la sabiduría” (Sir 1,18). Entonces la sabiduría es vista como *un atributo de Dios* que no podemos alcanzar porque “toda sabiduría viene del Señor y está con Él para siempre” (Sir 1,1). “El ser humano desconoce su camino...sólo Dios conoce su morada” (Jb 28,13.23). Él la da a quien se la pide (Sab 8,21).

3. Para contemplar la Sabiduría de Dios en Cristo hay que considerar algunas categorías del Primer Testamento que Jesús se atribuyó y que las comunidades cristianas emplearon para expresar su fe en Él. Las primeras cristologías se inscribieron en *dos grandes líneas* de la revelación bíblica.¹³ La primera, *ascendente*, presenta a Jesús como Mesías, Señor e Hijo partiendo de los enviados humanos que adquieren rasgos sobrehumanos. No es posible desarrollarla aquí. La segunda vertiente, que nos interesa, es *descendente*: surge de la constelación de *atributos divinos* que paulatinamente se personifican, intervienen en la creación y el gobierno del mundo, y se insertan en la vida humana.

Por su *Palabra*, Dios creó al mundo (Gn 1,1). Ella es como la lluvia que fecunda la tierra (Is 55,11), o el ángel que se lanza desde el trono celeste (Sab 18,14-14). Este atributo se combina con el de la *Sabiduría*, que también sale de la boca de Dios (Sir 24,3). De ambas partirá el prólogo del cuarto evangelio para decir que el Verbo sale del Padre para revelar su gloria al mundo. El *Espíritu* de Dios, asociado a la Pala-

13 Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 360-370.

bra, es el Soplo presente en la creación, activo en los profetas, prometido al Mesías y al pueblo mesiánico para crear el pueblo de la nueva alianza (Ez 36,27, Jl 3,1).

4. La Sabiduría fue asumiendo funciones de la Palabra y del Espíritu al presidir la creación y habitar en el pueblo. La *personificación* de la Sabiduría es acentuada, pero no pasa de ser una figura literaria, porque habla como si fuera una persona distinta de Yahweh. Aún cuando preexiste a otras creaturas, en los primeros poemas sapienciales está *más del lado del mundo que del lado de Dios*.

“Yahweh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui fundada... Cuando no había abismos fui engendrada... antes que las colinas fui engendrada... Cuando asentó los cielos yo estaba ahí, como arquitecto, y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo tiempo, jugando por el orbe de su tierra; y mis delicias están con los hijos de los hombres” (Prov 8,22-31).

Esa sabiduría es una magnitud intramundana, que está del lado de las cosas creadas (Sir 24,1-23).

“Entonces me ordenó el creador del universo, el que me creó me dijo: ‘Pon tu tienda en Jacob, entra en la heredad de Israel’. Antes de los siglos, desde el principio, me creó, y por los siglos subsistiré” (Sir 24,8-9).

A medida que se acentuaba la trascendencia de Dios, parece intensificarse el carácter mediador y personal de la Sabiduría, hasta el punto que se la identifica con Dios (Sir 4,14). Por eso, en el libro de la Sabiduría, ella toma rasgos propios de la Palabra y está inequívocamente *del lado del Creador*. La oración suplica: “envíala de los cielos santos, mándala desde tu trono de gloria” (Sab 9,9-10), y un poema la describe como una misteriosa emanación, reflejo, espejo e imagen de Dios.

“Es un hálito del poder de Dios, pura emanación de la gloria del Omnipotente, nada manchado llega a tocarla. Es un reflejo de la luz eterna, un espejo immaculado de la actividad de Dios, una imagen de su bondad” (Sab 7,25-26).

Ahora la Sabiduría es vista en *su relación con Dios*. Ella es su imagen y reflejo, expresión eterna de Dios. Los textos sapienciales más tardíos dejan en los umbrales de la Sabiduría personificada.

5. Mientras en el judaísmo post-cristiano esas líneas parecen perderse en esbozos inconexos, ellas se anudan en Jesús, que cumple anuncios, títulos y nombres. *En sus palabras y obras, Jesús se identifica discretamente con los nombres mesiánicos y los atributos divinos*. Él prefirió el título de Hijo del Hombre pero dejó entender que después de su humillación vendría gloriosamente (Mt 16,27); evitó el título de Mesías pero insinuó que a él se refería el mesianismo celeste del Salmo 110 (Mt 22,41-42); no se llamó Espíritu pero lo asoció a su hora de donación y glorificación (Jn 7,39).

Los sinópticos dan testimonios de que Jesús fue reconocido por la sabiduría de su enseñanza (Mt 13,54; Mc 6,2; Lc 2,40), expresada en distintos lenguajes sapienciales, de los dichos a los discursos. Tiene la apariencia de un Maestro de Sabiduría, pero desborda esa figura porque deja entender que es *el portador de la Sabiduría de Dios*: “Aquí hay alguien más grande que Salomón” (Mt 12,42).¹⁴ Es sapiencial la forma en que se brinda como fuente de verdad, cuando se identifica con la Palabra soberana de Dios y afirma con su autoridad personal: “Yo les digo” (Mt 5,22; Jn 5,40; 7,46). A quienes le acusaban de ser un insensato que perdió la cabeza (Mt 11,18), les dice que “la Sabiduría ha quedado justificada por sus obras” (Mt 11,19) y “ha sido reconocida justa por sus hijos” (Lc 7,35). En este marco, se destaca una frase originada en la fuente de los dichos (Q) y transmitida por dos textos paralelos: “Por eso, dijo la Sabiduría de Dios: les enviaré profetas y apóstoles...” (Lc 11,49); “Por eso, he aquí que yo envío a ustedes profetas, sabios y escribas...” (Mt 23,34).

6. A la luz del acontecimiento Pascua – Pentecostés y por el don del Espíritu, las comunidades cristianas penetraron en el misterio del Maestro. Ahondaron en el sentido de *la muerte y la resurrección de Jesús* con una exégesis mesiánica de títulos y textos del Primer Testamento. La línea ascendente del *Mesías, Señor e Hijo de Dios* fue desarrollada en los anuncios kerigmáticos. El mensaje pascual proclama a Jesús como *el Señor y Cristo* (Hch 2,36). Pedro anuncia que Jesús crucificado y resucitado derrama su Espíritu cumpliendo las profecías (Jl 3,1-5; Hch 2,16-21). Él es el Justo sufriente que escapa a la muerte (Sal 16,8-11; Hch 2,25-28); el Mesías Señor entronizado a la diestra de Dios (Sal 110,1; Hch 2,34-36); el Siervo santo que cumple lo

14 Cf. P. BEAUCHAMP, “Sagesse”, en: J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, 1261-1264.

anunciado en los cantos del siervo de Yahweh (Is 52,13-53,12; Hch 3,13-14; 1 Cor 15,3); el profeta escatológico que actúa como un nuevo Moisés (Dt 18,15-16; Hch 3,22-23). El marco profético, el anuncio evangélico y la interpretación tipológica confluyen para proclamar a Cristo en el centro de la historia de la salvación.

Si bien Jesús no dijo “Yo soy el único Hijo de Dios”, mostró su relación singular y exclusiva con Dios en cuanto Padre, por la intimidad que implicaba la invocación *¡Abba!* y por la paridad que sugería el conocimiento recíproco del Padre y el Hijo: “Nadie conoce al Hijo sino el Padre; nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27; Lc 10,22). Meditando su relación filial, las comunidades se asomaron a la preexistencia eterna de Jesús.

“La fe en la preexistencia y en la encarnación del Hijo de Dios en Jesús no es ningún descubrimiento tardío de la teología, sino una temprana confesión de la primera Iglesia (cf. 2 Cor 8,9; Flp 2,6-11)... Es de tal manera conocida ya antes de Pablo en las comunidades de misión de Asia menor, Grecia e Italia, que el Apóstol no necesita defenderla ni sostenerla, sino que puede contar con ella y argumentar con seguridad con ella (cf. Ga 4,4; Rm 8,1ss)”.¹⁵

Las primeras cristologías elaboradas a partir de las figuras *ascendentes* del mesianismo judío (Mesías, Señor, Hijo de Dios), fueron mantenidas por Pablo (Hch 9,20; Gal 1,15; 2,20), Juan (Jn 20,31; 1 Jn 4,15) y el autor de la Carta a los Hebreos (Hb 4,14). Pero estos mismos autores aprovecharon la mejor reflexión sapiencial del Antiguo Testamento (Prov 8; Sab 7; Sir 24) para desarrollar *una cristología en una línea descendente* y contemplar a Cristo como *la Sabiduría y la Palabra de Dios*.

1.3. De la Sabiduría de Dios a la Sabiduría del Crucificado

1. El Nuevo Testamento *identifica la Sabiduría de Dios con Jesucristo*. Esta mirada sapiencial de Cristo y esta visión cristológica de la Sabiduría se encuentra en textos de las distintas tradiciones, incluyendo los escritos sinópticos, joánicos y paulinos.

¹⁵ TH. SÖDING, “Encarnación y Pascua. La historia de Jesús en el espejo del evangelio según san Juan”, *Communio* (Argentina) 10 (2003) 9.

“La identificación entre el Señor Jesús y la Sabiduría de Dios tiene como consecuencia la transferencia de las características de la Sabiduría divina preexistente, mediadora en la creación y en la salvación, a Jesús, el Señor exaltado”.¹⁶

Pablo, que omitió mencionar al crucificado en el Areópago (Hch 17,31), después no dejó de proclamar “a *un Cristo crucificado*, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero *Fuerza y Sabiduría de Dios* para los que han sido llamados, tanto judíos griegos” (1 Cor 1,23-24). Esta formulación del kerigma, concentrado en la cruz, no se impone con los artificios retóricos de la sabiduría humana sino por el poder de Dios y el don del Espíritu (1 Cor 2,1-4), porque contiene el “misterio” de la sabiduría de Dios (1 Cor 2,7; Rom 16,25-26). Por la revelación del Espíritu (1 Cor 2,10), Pablo percibió en el rostro del crucificado la Sabiduría y el Poder que preexistían en Dios. Tres textos himnicos desarrollan el discurso cristológico sapiencial en Colosenses, Juan y Hebreos.

2. El himno de la carta a los Colosenses (Col 1,15-20) contempla a Cristo, crucificado y exaltado, como el anticipo de todo lo creado y la primicia de todos los resucitados. En el contexto de una acción de gracias (Col 1,12), alaba a Dios por la preeminencia de Cristo sobre *todo* lo existente, tanto en el orden de la creación (Col 1,15-17) como en el de la redención (Col 1,28-20).

“Él es *imagen* del Dios invisible, *primogénito* de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas... todo fue creado por él y para él; él existe antes que todo y todo tiene consistencia en él... Él es el Principio, el *primogénito* de entre los muertos, a fin de que él tuviera la primacía en todo” (Col 1,15-18).

La Sabiduría preexistente (Prov 8, 22-31) *se convierte en el modelo para profundizar en la condición de Cristo*. La frase “Primogénito de toda la creación” (Col 1,15; Rm 8,29) identifica a Cristo como “primer Adán” y remite a Prov 8,22, por su semejanza con la función cósmica de la Sabiduría. Aquí Cristo queda puesto del lado de Dios y fuera de la serie de las criaturas, porque todo ha sido hecho en Él, por Él y para Él. La expresión “imagen del Dios invisible” (Col 1,15; 2 Cor 4,4), remite a Sab 7,25. La calificación de imagen como copia de un ejemplar expresa el ser

¹⁶ S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo desde el año 28 al 48 d.C.*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007, 225.

de Cristo en su relación con el Padre. Cristo queda definido por su origen eterno y su relación filial con el Padre, más allá de su función cósmica y soteriológica. Esta comprensión ya estaba reflejada en la confesión de fe binaria que conecta el misterio del Padre con el de Cristo: “un solo Dios, el Padre... un solo Señor, Jesucristo...” (1 Cor 8,6). Así, el discurso sobre Dios se desplaza del Padre a Cristo, en quien “habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (Col 2,9) y a quien se le transfieren actividades (creador), condiciones (preexistente), propiedades (Dios) y títulos (Señor) que el Primer Testamento reservaba a Yahveh y el primitivo kerygma cristiano solamente al Padre.

3. San Juan contempla en Jesús la Palabra (*Logos*) de Dios que se hizo carne. El magnífico himno que inicia su Evangelio (Jn 1,1-18),¹⁷ tiene como trasfondo el elogio a la Sabiduría hecho por el Eclesiástico (Sir 24,3-23). En ambos casos, la Palabra está junto a Dios, crea el mundo y pasa a iluminar al hombre y a elegir un pueblo como su morada. El *Logos* se define de cara al Padre y, por eso, de cara a su acción creadora o reveladora. La Palabra estaba de cara al Padre (1 Jn 1,2), “en el seno del Padre” (Jn 1,18: *ho on eis ton kólpon tou patrós*). El *Logos* encarnado permite asomarse al Verbo eterno, con la gloria que compartía con el Padre “antes de que el mundo existiera” (Jn 17,24). Juan afirma la preexistencia de Jesús, el Hijo y la Palabra (Jn 1,1.18.30; 8,58), mostrando que una cristología de arriba tiene origen evangélico y puede expresarse narrativamente.

El comienzo del himno (Jn 1,2-3) afirma que la Palabra “estaba de cara al Dios” (con artículo, sujeto) y que “era Dios” (*theós on ho lógos*, sin artículo, predicado). El lenguaje sugiere lo que la teología posterior llamará la distinción personal del Padre y su identidad esencial con él. En el centro del himno, luego de proclamar que “la Palabra se hizo carne (*káí ho Lógos sárx eghéneto*) y habitó entre nosotros”, los fieles cantan alegremente: “¡hemos visto su gloria!” (Jn 1,14). La frase choca con otra afirmación de larga tradición (Ex 33,20): “nadie ha visto jamás a Dios” (Jn 1,18, 1 Jn 4,12). Parecen contradecirse contemplar la gloria de Dios y no ver a Dios. El dilema se disipa cuando se lee que el Padre se da a conocer por su Hijo, que lo ha

visto y lo muestra. “Nadie ha visto nunca al Padre, sino el que viene de Dios: sólo Él ha visto al Padre” (Jn 6,46). Ese Verbo, que está vuelto hacia el seno del Padre, “lo ha revelado” (Jn 1,18) porque Él y el Padre son uno (Jn 10,30).

Jesús es el narrador del Padre. Su función se describe con el verbo *‘exegesato* (*enarravit*), el que la versión de los LXX usa para traducir textos sapienciales: “¿Quién lo ha visto (a Dios) para poder describirlo?” (Sir 43,31); “la Sabiduría está escondida a los ojos de los vivientes... pero Dios la vio y la manifestó (Job 28,21.27: *‘exegesato*). La obra reveladora es hecha por quien vive en la intimidad de Dios. Él es el Dios Unigénito (*monogenes theós*), no sólo el Hijo Unigénito (*monogenes huiós*).¹⁸ Por estar en el Padre y ver al Padre, Jesús lo comunica. “Yo digo lo que he visto junto a mi Padre” (Jn 8,38). Los ojos divinos del Hijo contemplan y dan testimonio del Padre. Él puede revelar al Padre porque es uno con Él, el Dios unigénito. Dios revela al Dios. La primera carta de Juan ilustra este paso de lo que Dios hace a lo que es, del amor que él tiene a su ser divino 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).

El texto no sólo relata el hecho de que Dios amó, 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 dijera “Dios se revela o se manifiesta amando”.¹⁹ La contemplación se remonta desde el envío amoroso del Hijo hasta el ser amoroso de Dios Padre. Con ello revela que el fondo mismo de la divinidad es amor. La vehemencia ontológica del verbo ser,²⁰ permite glosar, como hace el Catecismo, que “el ser mismo de Dios es Amor” (CCE 221).

¹⁸ Sobre las razones textuales y teológicas que justifican esta traducción cf. L. RIVAS, “El Dios Unigénito, revelador del Padre. Problemas textuales en Jn 1,18”, en: V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2005 350-358.

¹⁹ L. RIVAS, “Dios es amor” (1 Jn 4, 8.16)”, *Communio* (argentina) 12/4 (2005) 27-38, 31.

²⁰ P. RICOEUR, “D’un Testament à l’autre: essai d’herméneutique biblique”, en: *Lectures 3. Aux fron-*

¹⁷ Cf. L. RIVAS, “Cristo Salvador único y universal en himnos del Nuevo Testamento”, *Teología* 71 (1998) 37-61.

4. El prólogo de la Carta a los Hebreos sintetizó las perspectivas del Antiguo Testamento que confluyen en Cristo, Hijo de Dios y hermano de los hombres.²¹ Une la cristología ascendente y la descendente, la teología de la sabiduría y de la palabra. En un quiasmo, el discurso se eleva desde las funciones soteriológica y cósmica del Hijo a sus orígenes y su *relación ontológica con el Padre*, para descender a aquellas funciones reintegrándolas en una unidad superior centrada en *el Hijo*.

“...en este tiempo final, Dios nos habló por medio del Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo el mundo. El cual, siendo el resplandor de su gloria y la impronta de su ser y sosteniendo el universo con su Palabra poderosa, habiéndonos purificado de los pecados, se sentó a la derecha del trono de Dios en lo más alto del cielo... ¿Acaso dijo Dios alguna vez a un ángel: ‘Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy’ (Sal 2,7)?” (Heb 1,2-3.5).

Por un lado, se expresa la cristología *ascendente* del Mesías e Hijo de Dios (“a quien constituyó heredero de todo”, 1,2; “sentado a la derecha de Dios”, 1,3). Por el otro, se desarrolla la cristología *descendente* de la Sabiduría y de la Palabra en su *función cósmica* (“por quien hizo el mundo”, 1,2; “sosteniendo todo con su palabra poderosa”, 1,3). Ocupa el centro *la relación de Cristo con Dios Padre* (“el cual, siendo resplandor de su gloria y sello de su sustancia”, 1,3). El texto tiene como base a Sab 7, 25-26: “la sabiduría es un reflejo de la luz eterna, un espejo inmaculado de la actividad de Dios, una imagen de su bondad”. Hebreos retiene el epíteto “resplandor”, elimina los que tienen connotaciones materiales (soplo, emanación) y, en lugar de decir “imagen”, separada de su original, prefiere la palabra “sello” o “impronta” para Cristo, porque es inseparable del modelo; habla del ser divino en lugar de “gloria”; y emplea la forma verbal “siendo”, que subraya la filiación eterna, sin comienzo ni devenir, en contraste con el sacerdocio de Cristo, que devino (Hb 6,20).

tières de la philosophie, Paris, Seuil, 1995, 355-366, 365; cf. R. FERRARA, “Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la teología”, *Teología* 89 (2006) 9-48, esp. 45-48.

21 Cf. A. VANHOYE, *El mensaje de la Carta a los Hebreos*, Estella, Verbo Divino, 1978, 6-57, esp. 21-24, 35-38.

Estos himnos expresan cumbres de la cristología del Nuevo Testamento: el Hijo es una persona que se distingue de Dios o el Padre. *Cristo es la Sabiduría eterna que está en el seno del Padre*.

5. Con este trasfondo de *la amplia cristología sapiencial*, contemplamos *la Sabiduría del Crucificado y de la Cruz* en la primera carta a los corintios (1 Cor 1,10-2,5), sabiendo que Pablo recurre a la cruz como el símbolo privilegiado de la muerte de Jesús (Gal 6,14; Rom 6,6; Flp 3,18).

En el marco de las divisiones que se dan en la comunidad, Pablo rechaza la “palabra de sabiduría” que consiste en una mera retórica de la argumentación. No quiere “recurrir a la elocuencia humana, para que *la cruz de Cristo* no pierda su eficacia” (1 Cor 1,17). Agrega: “mi palabra y mi predicación no se apoyaban en persuasivas palabras de sabiduría sino en la demostración del Espíritu y de su poder para que vuestra *fe (pístis)* se fundase, no en *sabiduría (sophía)* de *hombres*, sino en el poder de Dios” (2,4-6). La perícopa de 1 Cor 1,18-25 se vincula a las dos siguientes (1,26-31; 2,1-5) por una inclusión literaria que muestra a la cruz como fuerza de Dios y contenido del Evangelio (1,17 y 2,5). La antítesis sabiduría de palabra - palabra de la cruz un contraste entre sabidurías, porque la elocuencia retórica de algún grupo de Corinto devaluaba el significado salvador de la cruz.²²

La palabra de la cruz vincula la cruz de Cristo y su anuncio evangelizador. Ella “es una locura para los que se pierden” (1 Cor 1,18). La locura o necedad es lo opuesto a la sabiduría; la cita Isaías condena la sabiduría que no sigue a Dios: “Perderé la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes” (Is 29,14). Pablo opone la sabiduría de los sabios al plan sabio de Dios que ellos no entienden. Aquella sabiduría podía ser una *gnosis* de origen judío o griego, una religión mística o un discurso carismático. Sea cual fuere su contenido, predicaba un *cristianismo sin cruz*. Pablo se opone abiertamente diciendo “nosotros predicamos a *Cristo crucificado*” (1,23; 2,2; Gal 3,1).

Al reprobar la sabiduría del mundo, Pablo no se refiere a la llamada sabiduría popular que expresa la búsqueda del sentido de la vida, ni a la filosofía clásica que

22 Cf. R. TREVIANO ETCHEVERRÍA, “El contraste de sabidurías (1 Cor 1,17 - 4,20)”, en: *Estudios Paulinos*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002, 147-170.

despliega un conocimiento racional sin pretensiones salvíficas, sino a una herética cristología de la *Sophia* que eclipsa al Crucificado. En cambio, los que aceptan “la palabra de la cruz” (*logos staurou; verbum crucis*) reciben la salvación. El apóstol usa términos salvíficos como fuerza o poder para enriquecer el concepto de la sabiduría. No es un mero conocimiento sino una acción divina que tiene el poder de salvar. Empleando el lenguaje de las paradojas, afirma que “la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres” (1,25). *Del logos de la cruz se pasa a la cruz como logos*. Esta nueva epistemología se articula en una serie de antinomias y subraya la novedad de la cruz. “Pablo ha hecho de esta paradoja un programa teológico”.²³ Decir la debilidad o la locura de Dios es una verdadera innovación en el lenguaje religioso.²⁴

6. *Jesucristo crucificado es la Sabiduría de Dios*. La sabiduría de Dios se opone a “la sabiduría de este mundo”. Pablo dice: “el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría” (1 Cor 1,21). Hay aparece una *tensión dialéctica* entre la sabiduría divina y la mundana para mostrar la incapacidad de la segunda. El conocimiento del plan de Dios no se alcanzó entre los paganos ni entre los judíos, porque “mientras los judíos piden milagros, los griegos van en busca de sabiduría” (1,22). Esa sabiduría del mundo parece oponerse a la predicación de la cruz.²⁵

Por el contrario, los cristianos “predicamos a Cristo, y a éste crucificado” (1 Cor 1,23), lo que para los griegos es una necesidad, es decir, lo opuesto a la sabiduría. Pablo concluye que, para los llamados, tanto judíos como griegos, *Cristo es fuerza y sabiduría de Dios* (1,24) Agrega estas categorías salvíficas: “Cristo Jesús, por disposición de Dios, se convirtió para nosotros en sabiduría, justicia, santificación y redención” (1,30). En Cristo está la salvación que buscan judíos y paganos. Pablo identifica a Cristo con la *Sophía* (1,24.30), completando el proceso de la teología sa-

23 J. NÚÑEZ REGODÓN, “El Evangelio paulino de la cruz”, en: D. BOROBIO; A. MARTÍNEZ (coords.), *La cruz camino de luz*, Salamanca, Ediciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, 2009, 75-96, 94-95.

24 P. RICOEUR, “Logos, mythos, stauros”, en: *Lectures 3*, 139-148.

25 Cf. L. RIVAS, “Reflexiones desde la Sagrada Escritura: la Sabiduría”, en: R. FERRARA; J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 167-172.

piencial postexilica. En esta teología original del cristianismo, Cristo, la Sabiduría de Dios, es fuente de salvación. La fe en Jesús como Sabiduría de Dios trasciende su comprensión como un maestro sapiencial.

Frente a una sabiduría que reduce el amor salvador de Dios a *pura lógica humana* se alza la Sabiduría de Dios en el Crucificado, que “ha escogido lo necio del mundo para confundir a los sabios... lo débil del mundo para confundir a los fuertes” y, además, “lo que es nada, para convertir en nada las cosas que son” (1 Cor 1,27)”. La paradoja entre la debilidad del evangelizador y la fuerza del Espíritu se verifica en la comunidad (1,26-28) y el apóstol (2,1-5). Las oposiciones referidas al griego (necio-sabio) y al judío (débil-fuerte) alcanzan *al hombre en cuanto es naturalmente filósofo* si, más allá de la letra, la tercera antítesis entre lo que es y lo que no es evoca la oposición máxima entre *el ser y la nada*. Para resaltar la gratuidad del amor revelado en la Cruz, Pablo usa el lenguaje que los filósofos empleaban para pensar en Dios. Esta oposición indica que también la filosofía debe confrontarse con *la sabiduría de la cruz*. Esta profunda intuición fue recogida por la encíclica *Fides et ratio*. Juan Pablo II presenta al Crucificado como un límite y un horizonte para la filosofía.

“La filosofía... ayudada por la fe *puede* abrirse a acoger en la ‘locura’ de la Cruz la auténtica crítica a los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual *puede* naufragar, pero por encima del cual *puede* desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la *frontera* entre la razón y la fe, pero se aclara también el *espacio* en el cual ambas *pueden* encontrarse” (FR 23).

7. El oficio del teólogo cristiano requiere aprender y enseñar los varios lenguajes bíblicos. Hay que saber desarrollar una *teología histórica, profética y sapiencial*, hay que ejercitarse en una diversidad de teologías narrativas, interpretativas y argumentativas en la unidad plural de la fe. Pero, siguiendo a san Pablo, no queremos caer en los vanos argumentos de una elocuente retórica. La llamada sabiduría de este mundo, cuando se cierra a Dios, termina vaciando la *sapientia crucis*.

La teología debe ayudar a creer que Cristo Crucificado-Resucitado es la Sabiduría y la Fuerza de Dios para nuestra salvación. Sin caer en reduccionismos antiguos ni modernos, hay que decir que siempre nuestra teología es teología de la cruz

(*theologia crucis*). Tal afirmación no es una concesión a una línea teológica sino una verdad de la fe y una dimensión de la cristología, que penetra el discurso cristiano, especialmente en América Latina. Tomando expresiones de dos teólogos, el segundo de ellos acreditado por el martirio, e inspirándome, sobre todo, en la piedad cristológica católica, pienso que “no se trata de una teología abstracta de la cruz y del dolor, sino de una teología del Crucificado”,²⁶ del Mesías que sigue padeciendo y amando en los pueblos crucificados.²⁷

1.4. De la sabiduría evangélica a la sabiduría teológica

1. *La teología es conocer a Dios, pensar en Dios, hablar de Dios (sermo de Deo)*. Ella se realiza como sabiduría de un modo eminente. La sabiduría bíblica se eleva al conocimiento analógico de Dios por la belleza de su creación (Sab 13,1-9; Rom 1,19-20). Ella configura una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe. Si “la sabiduría prepara los amigos de Dios” (Sb 7,27), ella no sólo distingue la razón y la fe, sino que también las convierte en amigas. La sabiduría evangélica, revelada por el Espíritu (1 Cor 2,6), *despliega en Cristo crucificado un espacio de encuentro* para que la fe y la razón, más allá de los avatares de su historia, puedan reconciliarse en la sabiduría. El creer de la fe y el pensar de la razón se encuentran en la teología. Por eso la La encíclica *Fides et ratio*, “un texto de teología fundamental”,²⁸ brinda una articulación entre la razón y la fe mediante los diversos significados de la sabiduría y por su encuentro en la revelación.

2. En la concepción católica la fe es pensar asintiendo y asentir pensando. Ya san Agustín de Hipona enseñaba que creer es “pensar con asentimiento” (*cum assen-*

²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca, Sígueme, 1972, 14.

²⁷ Cf. I. ELLACURÍA, “El pueblo crucificado”, en: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis* II, Madrid, Trotta, 1990, 189-216; cf. C. M. GALLI, “El mesianismo del Pueblo de Dios crucificado. Ignacio Ellacuría *in memoriam*”, CIAS 489 (1999) 583-592.

²⁸ F. JACQUES, “Sagesse, sens et salut. ¿Comment évaluer le theme sapientiel dans *Fides et ratio*?”, en: P. CAPELLE; J. GREISCH (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du IIIe. Millénaire*, Paris, Cerf, 2004, 74.

sione cogitare). No todo el que piensa cree “pero todo el que cree, piensa; *piensa creyendo y cree pensando*. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula”.²⁹ La fe es una *fe pensante*, un acto de la inteligencia movida por la voluntad e iluminada por la gracia, que confía pensando y piensa confiando. El pensamiento es una exigencia interior del creyente quien, por la gracia de la fe que fecunda su inteligencia, está llamado a hacer teología ejercitando la actitud interior de entender lo que cree, en la medida de lo posible. San Anselmo de Canterbury mostró el ejercicio de una razón (*ratio*) orante y argumentativa, que *reza pensando y piensa rezando*. En su obra *Proslogion* combina las argumentaciones y las oraciones en un lenguaje llamado *oración dialéctica* o *dialéctica orante*.³⁰ El primer capítulo de esa “Alocución” culmina en una plegaria, cuyas frases sintetizan el espíritu escolástico de la fe que busca entender, (*fides quaerens intellectum*), que inquiera las razones para entender lo creído.

“Te confieso, Señor, y te doy gracias porque creaste en mí tu imagen, para que me acuerde de Ti, te piense, te ame... No intento, Señor, llegar a tu altura, porque de ningún modo puede compararse con ella mi entendimiento, pero *deseo entender de alguna manera tu verdad que cree y ama mi corazón*. Y no busco entender para creer, sino que *creo para entender (credo ut intellegam)*. También creo esto: que si no creyera, no entendería”.³¹

El binomio *creo para entender y entiendo para creer (credo ut intellegam - intellego ut credam)* puede ser recreado por una sabiduría teológica y teológica. Esta sabiduría de la fe y la razón en diálogo proviene de la sabiduría bíblica que une el conocimiento de la razón

**Jesucristo,
el Logos
encarnado,
amante,
paciente,
crucificado y
glorificado
es la Sabiduría
de Dios**

²⁹ SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum* II.5, en: *Obras de San Agustín* VI, Madrid, BAC, 1949, 479.

³⁰ M. CORBIN, *Prière et raison de foi. Introduction à l'oeuvre de saint Anselme*, Paris, Cerf, 1992, 175.

³¹ SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, Buenos Aires, Aguilar, 1970, 36.

y la fe. Una reflexión especulativa muestra que la figura mediadora de la sabiduría conduce a una fe que busca y sabe entender (*fides sapiens intelligere*) y a una inteligencia que busca y sabe creer (*intellectus sapiens credere*). Dicho de otro modo, es una fe que busca entender y sabe comprender; y una filosofía abierta a la fe que, en búsqueda de un sentido siempre mayor, alcanza la sabiduría de creer.³²

La articulación entre la inteligencia y la fe mediante la *dia-lógica de la sabiduría* requiere, cuando la diferencia de perspectivas parece insuperable, el cambio de horizonte por una conversión afectiva e intelectual,³³ para resolver la unilateral oposición entre la fe y la razón en la singularidad de un *diá-logo* sapiencial que conduce a una fe que sabe entender y a una inteligencia que sabe creer.

Hace más de una década, pensando el *principio de circularidad* entra la teología y la filosofía (FR 64-74), propuse elaborar un nuevo lenguaje acerca de sus mutuas relaciones. Para Juan Pablo II, la antigua expresión sierva de la teología (*ancilla theologiae*), que se aplicaba a la filosofía dentro de la teoría aristotélica de las ciencias, hoy no es utilizable debido al principio de la autonomía de la filosofía. Teniendo en cuenta que cada disciplina ayuda a la otra y es ayudada por la otra, se podría hablar de la filosofía como servidora de la teología y de la teología como servidora de la filosofía, pero prefiero hablar de ambas como servidoras de la sabiduría y la verdad. Ya no las llamo siervas sino *amigas*. Por su “vínculo íntimo” (FR 63) y “fecunda asociación” (FR 73) deben ser *amigas* que confían, colaboran y sirven a la verdad sapiencial. León XIII decía que Santo Tomás unió a ambas “con el vínculo de una *amistad recíproca*” (*Aeterni Patris*, n. 10).³⁴ Benedicto XVI, recordando

32 Tomo las formulaciones de R. FERRARA, “Religión y filosofía”, en: F. DIEZ DE VELASCO; F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión. Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Madrid, Trotta, 2002, 218-222; cf. 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: FERNÁNDEZ; GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor*, 31-130, esp. 42-59.

33 Cf. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994, 129-130, 231-238, 261-263; cf. J. C. SCANNONE, “Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de B. Lonergan”, *Stromata* 65 (2009) 173-186.

34 Cf. C. M. GALLI, “La ‘circularidad’ entre teología y filosofía”, en: FERRARA; MÉNDEZ, *Fe y Razón*, 83-99, 98.

la teología medieval, afirma que entre razón y fe hay una “amistad natural”.³⁵ En ese diálogo, la filosofía recupera su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido de la vida y de apertura al misterio para alcanzar el fundamento último y trascendente de los fenómenos y entrar en una con-vergencia ana-lógica y una ana-léctica con-sonancia con la sabiduría de la fe, evitando la absorción dialéctica.

“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)”.³⁶

En una universidad católica hay que ejercitar el diálogo entre la teología, la filosofía, las ciencias y las artes al servicio de la integración interdisciplinaria del saber. Para caminar hacia esa meta es necesario pasar por el aprendizaje de los núcleos de las disciplinas filosóficas y teológicas, de modo que sean formativas y colaboren a lograr una síntesis vital, intelectual y religiosa. Como actitud subjetiva, acorde a esta verdad objetiva, hay que inclinarse a coordinar lo oído y creído con lo visto y entendido, y *buscar el cordial saber sapiencial que une el creer y el entender sin confundirlos*.

El mejor estudio que hay acerca de las relaciones entre el cristianismo y la filosofía moderna analiza unas noventa autores desde Descartes a Ricoeur. Al final, hace una tipología de las mutuas relaciones en base a ocho variantes que despliegan cuatro oposiciones. En la conclusión, el gran filósofo Emilio Brito 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 escatológica”.³⁷

35 Cf. BENEDICTO XVI, “Entre fe y razón hay una amistad natural”, 28/10/2009; *L’Osservatore romano* 30/10/2009, 32.

36 FERRARA, *Religión y filosofía*, 222.

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

3. En la tradición clásica, *la teología ha sido considerada como una sabiduría*. Para san Buenaventura “la teología es *sabiduría perfecta*, que comienza en la causa suprema en la que termina el conocimiento filosófico... Y en la teología se halla el *sabor perfecto*, la vida y la salvación del hombre”.³⁸ La teología es la sabiduría que brota de la fe porque participa de la Sabiduría revelada de Dios, encarnada en Cristo y saboreada en el Espíritu. Aquella teología franciscana del siglo XIII puso reparos para admitir que la sagrada doctrina podía ser una “ciencia” en sentido aristotélico.

En cambio, Tomás de Aquino considera la ciencia de la fe (*scientia fidei*) como una impresión de la ciencia divina en nosotros (ST I, 1, 2-3: *impressio divinae scientiae*), lo que funda tanto su carácter científico como su impulso místico, porque es una forma de comunión con la ciencia de Dios (*scientia Dei*). La teología puede ser llamada ciencia, de una forma singular, porque cultiva un saber racional, teórico, fundamentado, reflexivo, discursivo, argumentativo, crítico, metódico y comunicativo. Este discurso requiere un concepto analógico de ciencia, que pueda expresar la originalidad de la teología en tanto ciencia que participa, por la revelación y la fe, de la ciencia que Dios tiene de sí (ST I, 1-5). Tal modo de concebir la teología implica una participación de la ciencia de Dios y de los que ven a Dios: *scientia Dei et beatorum* (ST I, 1, 2). Dios es su sujeto y objeto (ST I, 1, 7: *Deus est subiectum huius scientiae*). Una *teología teologal* se basa en el conocimiento de Dios que comparte, por la revelación, su sabiduría y su ciencia, para que el hombre, en la fe, pueda conocerlo y conocer lo revelado y lo revelable con todos los instrumentos de la “razón teológica”.³⁹

Tomás de Aquino considera que la doctrina sagrada (*sacra doctrina*) no se reduce a la ciencia teológica sino que abarca el conjunto de la enseñanza cristiana, incluso filosófica.⁴⁰ Esa doctrina puede ser vista como una sabiduría (*sapientia: sapida scientia*), una disciplina situada a nivel de eminencia y con una fuerza arquitectónica original, porque contempla la *Causa última* de toda la realidad, que es *Dios* (ST I,

³⁸ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* 1, 1, 3.

³⁹ M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?*, Andorra, Casal I Val, 1959, 60.

⁴⁰ Cf. P. SICOULX, “*Sacra doctrina* en santo Tomás de Aquino. Una opción con implicancias para la comprensión de la teología y su relación con la filosofía y las ciencias. Interpretaciones y perspectivas”, *Studium* VIII/16 (2005) 291-307.

1, 6; II-II, 9, 2). Es sabiduría en grado eminente: *maxime dicitur sapientia* (ST I, 1, 6). Participamos de la sabiduría divina de dos modos: por instinto divino y por conocimiento humano. El primero se identifica con la sabiduría mística, de la que luego hablaré; el segundo corresponde a la *sabiduría teológica*, cuyo “modo de juzgar pertenece a la doctrina en cuanto que se adquiere por el estudio, si bien tomando siempre sus principios de la revelación” (ST I, 1, 6, ad 3).

El estudio de la teología procura encaminar hacia esa sabiduría racional de la fe, la que perfecciona el hábito intelectual correspondiente. Para Tomás, las virtudes intelectuales son las que se adquieren *per studium et doctrinam* y se distinguen en *intellectus, scientia, sapientia* (ST I-II, 57, 1). La inteligencia primera, mediada por el discurso de la razón, culmina en la sabiduría que, en nuestro caso, es *la teología como sabiduría de la fe*. Ella requiere un estudio razonable, paciente y perseverante, sabiendo que, como *ciencia sabrosa*, culmina en un saborear con gusto o fruición lo que es sabido.

“Sin una voluntad sapiencial, que es algo precientífico y poscientífico, no es posible la teología... Ciencia y sabiduría son la faz y el envés de la teología. Separada una de la otra se desnaturalizan ambas... Hablar de Dios con el sostenido rigor del científico y con la sosegada pasión del místico: ese es el ideal del teólogo”.⁴¹

1.5. De la increencia y la irracionalidad a la sabiduría de la fe y de la razón

1. En la actualidad debemos procurar una nueva alianza entre la fe y la razón que reexpresen la sabiduría cristiana. La teología, como sabiduría de la fe (*sapientia fidei*), debe revitalizar la fe cristiana ante los desafíos cruzados del fideísmo fundamentalista y autoritario, y del racionalismo secularista y relativista, que llevan a *una fe sin razón y una razón sin fe*. Distintas formas de irracionalidad e increencia producen efectos inhumanos a nivel ético, cultural y social. La religiosidad “irracional” y

⁴¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El quehacer de la teología”, *Salmanticensis* 53 (2006) 284, 287.

fundamentalista es la otra cara del racionalismo “irreligioso” y secularista en una civilización esquizoide que une la racionalidad diurna de la ciencia y la técnica con la irracionalidad nocturna de la magia y la superstición. Por la “dialéctica de la ilustración”,⁴² el racionalismo incrédulo generó su contrario en el fanatismo sectario y se difunde un sincretismo entre la *intelligentsia* cínica y la credulidad mágica. El racionalismo irreligioso y el gnosticismo religioso se suceden en la historia de la cultura. Para Ricoeur, la degradación de lo sagrado en sus simulacros y la ilusión prometeica de la tecnociencia son dos caras de una configuración cultural nihilista, en la que “el desierto crece”.⁴³

La separación entre la fe y la razón está en el núcleo del divorcio entre el Evangelio y la modernidad (EN 20). En la *modernidad posmoderna*, la increencia y la irracionalidad perjudican a la fe y la razón. La encíclica *Fides et ratio* trazó la génesis de la tragedia de la fe separada de la razón (*seiunctae a ratione fidei tragoedia*), con su correlato, una filosofía separada de la fe (FR 45-48). La historia de este drama arranca en el siglo XIII, con la razonable distinción entre filosofía y teología que reivindica la relativa autonomía que la razón humana requiere para los varios campos de conocimiento (GS 36). Pero de esa legítima distinción se pasó a una nefasta separación que llevó a “una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma” (FR 45). En esa tragedia son corresponsables, de distinto modo, la *tendencia a la separación* de una parte de la cultura y la filosofía modernas, y la *incapacidad de comunicación* de una parte de la Iglesia y la teología modernas.

2. Estamos llamados a discernir si la búsqueda de la autonomía racional es total o tiene una *integración inteligente con la revelación*. Los distintos ensayos de modernidad descubren capacidades inmanentes del hombre como sujeto racional, libre y político, y plantean a la antropología retos análogos a los de la cristología. Si el hombre del mundo medieval corría el peligro del monofisismo, por la confusión de lo humano con lo divino, absorbiendo la densidad humana en la naturaleza divina, el hombre de la ciudad moderna corre el riesgo nestoriano de la separación

entre lo humano y lo divino. El lenguaje cristológico del Concilio de Calcedonia, que confiesa la unión en la distinción y la distinción en la unión en única la Persona de Cristo, es “una regla de oro para la antropología cristiana”.⁴⁴ ¿Cómo hablar, en la ciudad secular, de Dios-con-el-hombre y del hombre-con-Dios?

La búsqueda de un reencuentro requiere una racionalidad sabia, abierta a una modernidad equilibrada, que respete tanto la gratuidad de lo teologal como la secularidad de lo creatural y lo cultural, justifique la capacidad de la razón en diálogo con la fe cristiana y las religiones no cristianas, y abra el camino a la ilustración dentro de la iluminación. Hay que *pensar en armonía la razón y la fe*. Si se pierde la confianza en la razón y la fe, proliferan pietismos providencialistas y racionalismos secularistas. Los primeros, cerrados sin apertura; los segundos, abiertos, sin centro. Hay que buscar el equilibrio entre estar centrado, sin ser cerrado, y ser abierto, sin quedar disuelto. Pero es lo típico del Concilio Vaticano II: *la identidad centrada y la apertura dialogal en una fidelidad creativa*.

“... el Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio. Se trata de un Concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia y al mismo tiempo abierto al mundo” (TMA 18).

3. El pensamiento cristiano debe contribuir, junto con las distintas corrientes del pensamiento que expresan una laicidad abierta y con los aportes espirituales e intelectuales de las diferentes tradiciones culturales y religiosas, a abrir cierta racionalidad dominante, identificada unilateralmente con la razón instrumental, científica, técnica o política. Hay que evitar esa *clausura de la razón sobre sí misma* porque margina el acceso a la verdad y al sentido e impide abrir el mundo al horizonte trascendente de la Sabiduría metafísica y la Salvación religiosa. “La idea de la sabiduría es la versión filosófica más cercana de la idea de la salvación”.⁴⁵ Si el

42 Cf. TH. ADORNO - M. HORKHEIMER, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, 15-59.

43 P. RICOEUR, “Manifestación y proclamación”, en: *Fe y Filosofía*, Buenos Aires, Almagesto, 1990, 93.

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

45 J. LADRIÈRE, “L'universalité du salut au point de vue philosophique”, en: J.-M. VAN CANGH (ed.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris, Desclée, 1986, 152; cf. A. GESCHÉ, *El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, 131-156.

hombre es más que la pura razón y la razón es más que la racionalidad científica, necesitamos redescubrir una *razón sapiencial* que integre los distintos niveles de la racionalidad humana, como los que conciernen a la religión, la filosofía, el arte, la ciencia y la política y, en el marco de la fe, las sabidurías de la teología y de la mística.

Hay que ampliar los horizontes de la mera razón secular para replantear su relación con la fe y la religión cristiana. “En esta perspectiva la razón es valorada, pero no sobrevalorada... lo que ella alcanza puede ser verdadero, pero adquiere significado pleno solamente si su contenido se sitúa en un horizonte más amplio, que es el de la fe” (FR 20; 14 y 76). Aquel reencuentro superador puede realizarse si la fe y la razón se fecundan mutuamente por una renovada presentación de Cristo, *Logos* creador, encarnado, amante y salvador, *hecho hombre por amor*, quien amplía y plenifica los horizontes de la razón y el amor. La fe que proviene del Verbo encarnado está abierta a todo lo que es verdaderamente humano, inteligente y amoroso. La Palabra de Dios se hizo carne y asumió el espíritu humano, posibilitando la auto-superación de la razón en la fe y de la fe en el amor. Tal ampliación requiere un nuevo diálogo a favor de una cultura de la razón y una cultura de la fe.

“Sólo lo lograremos si la razón y la fe se vuelven a encontrar unidas de un modo nuevo, si superamos la limitación, auto-decretada, de la razón a lo que se puede verificar con la experimentación, y le abrimos nuevamente toda su amplitud... La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión con la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo”.⁴⁶

4. En tiempos en que la fe y la razón “se han empobrecido y debilitado una ante la otra” (FR 48), la *razón del creyente* (FR 73: *fidelis ratio*), que es una fe pensante y un pensar creyente, está invitada a ejercitar un movimiento circular progresivo (FR 73: *circularis progressionis*) para que ambas se fortalezcan recíprocamente. La teología indaga “la razón de la fe” (*ratio fidei*) y la ofrece a quienes buscan la verdad. Por eso, en todos los centros de formación eclesial y en todas las universidades católicas, hay que *cultivar la sabiduría de la fe en la razón y la sabiduría de la razón en*

la fe. Evangelizar a través del trabajo de investigar, enseñar y extender la teología y la filosofía revitaliza la vida de la fe con la inteligencia y la vida de la inteligencia con la fe. Me pregunto si los creyentes universitarios tenemos suficiente conciencia y estamos dispuestos a pensar según el axioma que se encuentra en el centro de la encíclica *Fides et ratio*: “a la *parresía* de la fe debe corresponder la *audacia* de la razón” (FR 48) Sin caer en simples concordismos, la frase evoca la *parresía* que pedía san Pablo para comunicar el Evangelio y el valor que Kant reclamaba, provocativamente, como la actitud necesaria para lograr la ilustración: *¡sapere aude!* (atrévete a saber).⁴⁷ Hay que entregarse a creer; atreverse a pensar; y animarse a buscar las correspondencias entre la fe y la filosofía.

El Concilio Vaticano II, del que celebramos el cincuentenario de su inauguración, representa el inicio real y simbólico de *una nueva etapa de la conciencia eclesial y de la teología católica* para buscar el reencuentro entre la fe cristiana y la cultura contemporánea, presentando teologalmente la fe, reubicando filosóficamente la razón y buscando el diálogo sapiencial interdisciplinario.

La vida teologal del Pueblo de Dios, el humanismo renovado de la tradición católica, la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio, el diálogo interreligioso, intercultural e interdisciplinario, una educación universitaria integral e integradora, y el conjunto de una acción pastoral radicalmente misionera, deben *potenciar y recrear la fe sabia ante la in-creencia y la razón sapiencial ante la i-rracionalidad*. Colaborando con los hombres de buena voluntad, los cristianos universitarios debemos recoger y ayudar a que maduren todas las semillas de verdad, bondad y belleza, para promover la civilización del amor y superar las nuevas versiones del fundamentalismo y el nihilismo. Semejante desafío invita a transitar del amor a las sabidurías a la Sabiduría del Amor.

⁴⁶ BENEDICTO XVI, “Fe, razón y universidad”, 12/9/2006, *L’Osservatore romano*, 22/9/2006, 13.

⁴⁷ E. KANT, “¿Qué es la ilustración?”, en: *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, 25.

2. *La* Sabiduría del Amor

La sabiduría cristiana realiza de una forma eminente el conocimiento teológico de la razón iluminada por la fe y de la fe que sabe entender. Ella surge de la primacía de la acción del Dios sabio, amoroso y poderoso, del don de la gracia filial y fraterna que nos une a Cristo –Sabiduría personal encarnada–, de la inspiración del Espíritu Santo –el Maestro interior–, de las fuerzas espirituales de la fe, la esperanza y el amor que unen al Dios-Amor. Profundizaré en la Sabiduría evangélica del Dios-Amor, haciendo una primera recepción de la encíclica *Deus caritas est* en perspectiva teológica.

2.1. De la luz de la fe que piensa y ama al ojo del amor que sabe y actúa

1. La fe cristiana es un creer hacia Dios (*credere in Deum*) que adhiere a Él, Suma Verdad, como el Fin último de la vida. Este aspecto prima sobre las otras dos formalidades del acto de fe, creer a Dios como motivo (*credere Deo*) y creer en Dios como contenido (*credere in Deum*). El creer hacia Dios se consuma en el amar a Dios (*amare Deum*) que cierra el círculo de la vida teologal. Conjugando *amar* y *pensar* en la vida de la fe, Tomás nos ayuda a avanzar en esta reflexión.

“Cuando el hombre tiene la voluntad pronta para *creer* (ad credendum), *ama* la verdad creida (diliget veritatem creditam), y sobre ella *piensa* (et super ea excogi-

tat), y la abraza con todas las razones que pueda hallar para *este amor y este pensamiento* (et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest)” (ST II-II, 2, 10).

El *creer en y hacia Dios*, propio de todo fiel cristiano, incluye la vocación a *amar y pensar lo que se cree*. El amor a toda forma de sabiduría culmina en el amor a la Sabiduría de la fe, revelada por Dios, encarnada en Cristo, transmitida por la Iglesia, gustada en el Espíritu, pensada por la teología y experimentada en la espiritualidad. Ese amor se convierte en la fe en la sabiduría del amor, en una fe que nos lleva a saborear el Amor de Dios y a saber amar como Dios nos ama. La sabiduría teórica se vuelve sabiduría práctica porque *el saber creer conduce al saber amar*. Para Benedicto XVI, el amor a la sabiduría debe abrir el corazón a la sabiduría del amor (*sapientia amoris*).

Una Universidad Católica no puede limitarse a transmitir un saber profesional o un conjunto de saberes más o menos integrados, lo que ya es difícil. Tampoco debe limitarse a formar un intelectual o un profesional católico mediante el cultivo *teórico* del amor a la sabiduría, incluyendo las sabidurías filosófica y teológica. Debe animarse a conducir el corazón a la *práctica* de la *sapientia amoris*.

“Las instituciones universitarias se han distinguido siempre por el amor a la sabiduría y la búsqueda de la verdad, como verdadera finalidad de la universidad, con referencia constante a la visión cristiana que reconoce en el hombre la obra maestra de la creación, en cuanto formado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26-27). Siempre ha sido característica de esta visión la convicción de que existe una unidad profunda entre la verdad y el bien, entre los ojos de la mente y los del corazón. *Ubi amor, ibi oculos*, decía Ricardo de San Víctor: *el amor hace ver. La universidad nació del amor al saber*, de la curiosidad por conocer, por saber qué es el mundo, el hombre. *Pero también de un saber que lleva a actuar, que en definitiva lleva al amor*”.⁴⁸

2. La exhortación integra los binomios verdad y bien, luz y amor, saber y actuar. Refleja la constante prédica del Papa acerca de “el ojo de la fe” que se purifica, amplía y perfecciona con “el ojo del amor”, el que permite al corazón ver, saber, querer y

actuar. Esta en línea con lo que afirma en su encíclica sobre el amor: “el programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es un ‘corazón que ve’. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia” (DCE 31). En una catequesis sobre la teología de Dionisio y su influjo en san Francisco, dice: “el amor ve más que la razón; donde está la luz del amor las tinieblas de la razón se disipan; el amor ve, es ojo... es la luz de la verdad, la luz del amor”.⁴⁹ El amor del corazón hace ver o conocer, y el corazón del creyente no sólo ve donde se necesita amor sino que se mueve a obrar con amor. *La sabiduría del corazón es la sabiduría del amor que cree y la sabiduría de la fe que ama*. Los cristianos deben “dejarse guiar por la fe que actúa por el amor (cf. Gal 5,6),⁵⁰ deben dejarse mover por Cristo, como personas conquistadas por su amor, que despierta en ellos el amor al prójimo” (DCE 33).

“Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: *puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita...* Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama... Amor a Dios y amor al prójimo son inseparables, son un único mandamiento. Pero ambos viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero... una experiencia de amor nacida desde dentro, un amor que por su propia naturaleza ha de ser ulteriormente comunicado a otros. *El amor crece a través del amor...*” (DCE 18).

3. La humildad dispone a avanzar en el camino de la sabiduría de la fe y el amor. “El comienzo de la sabiduría es el temor del Señor” (Prov 1,7). El amor del temor filial al Padre que nos ama –no el temor servil al Juez que nos castiga– es la raíz y la cima del amor a la Sabiduría, que “se deja contemplar fácilmente por los que la aman y encontrar por los que la buscan” (Sab 6,12). Esta actitud lleva a acercarse a Dios y a ingresar en su Reino, porque “el deseo de la sabiduría conduce al Reino” (Sab 6,20). Pero ponerse bajo el Reinado de Dios –que no es una realeza humana– exige la actitud evangélica de convertirse o *hacerse como niños* (Mt 18,3).

49 BENEDICTO XVI, “Dionisio Areopagita. Catequesis durante la audiencia del 14 de mayo de 2008”, *L'Osservatore romano*, 16/5/2008, 12.

50 Cf. S. LYONNET, *El amor, plenitud de la ley*, Salamanca, Sígueme, 1981, 9-24.

48 BENEDICTO XVI, “Discurso a un Seminario organizado por la Congregación para la Educación Católica”, 1/4/2006, *L'Osservatore romano*, 14/4/2006, 12.

La sabiduría es un don que debemos suplicar: “Dios de los padres y Señor de la misericordia, que hiciste todas las cosas con tu palabra... dame la Sabiduría que comparte tu trono y no me excluyas del número de tus hijos” (Sab 9,1.4). La humildad –el sapiencial temor del Señor o la evangélica infancia espiritual– abre a recibir la sabiduría del Reino de Dios que viene y a descubrir toda verdad que debe realizarse en el amor al bien.

Necesitamos dejarnos guiar por la Sabiduría de Dios facilitada por la transmisión humilde de la ciencia por parte del testimonio y la palabra del otro. El llamado de Jesús: “¡ábrete!” (Mc 7,34), llama a la docilidad para aprender lo que no se sabe, sobre todo en filosofía y teología, deponiendo la ilusoria pretensión de creer que se sabe todo por estar dotado de razón o tener la gracia de la fe.

La humildad dispone a recibir el conocimiento. Tomás de Aquino, tratando de la soberbia, recordaba dos modos de conocer la verdad: especulativo y afectivo. Al referirse al primero, cita al Eclesiástico: “si te gusta escuchar aprenderás, y si prestas atención, llegarás a ser sabio” (Sir 6,33), y concluye “se aprende la doctrina escuchando con humildad”. Refiriéndose al conocimiento afectivo de la verdad –*cognitio veritatis affectiva*– cita este proverbio: “junto con la arrogancia llega la ignominia, pero la sabiduría está con los humildes” (Prov 11,2) y lo reinterpreta –con la versión de la Vulgata que conocía– en la sentencia: *ubi humilitas, ibi sapientia* (ST II-II, 162, 3, ad 1). Donde está la humildad, allí está la sabiduría. Puede haber sabiduría en la apertura humilde a conocer la realidad, sobre todo las cosas de Dios –y del hombre en Dios–, gustando la dulzura de su Bondad. El conocimiento especulativo y aquel que incluye el afecto requieren mucha humildad.: “procura escuchar todo lo que se refiera a Dios y que no se te escapen las máximas profundas” (Sir 6,35).

2.2. Del amor a la sabiduría de la fe a la fe en la Sabiduría del Amor

1. La sabiduría cristiana es *la Sabiduría de la Cruz*, del *Logos* encarnado, amante, paciente, crucificado y glorificado. Esta *sabiduría teologal* parte de la fe, camina en la esperanza y culmina en el amor. Dios es Luz (1 Jn 1,5), Espíritu (Jn 4,24) y Amor (1 Jn 4,8.16). Vivir en Dios es vivir en la luz y el amor, porque *el amor es una luz* (DCE

39). En la interacción del movimiento circular entre las tres virtudes teologales “circula” en nosotros la vida del conocimiento y el amor de Dios.

“Fe, esperanza y caridad están unidas. La *esperanza* se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La *fe* nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que *realmente es verdad* que *Dios es amor*. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la *esperanza* segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras. La *fe*, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el *amor*. *El amor es una luz* –en el fondo la única– que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. *El amor es posible*, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. *Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo*: a esto quisiera invitar con esta Encíclica” (DCE 39).

La luz y el amor se unen en la realidad divina, en la vida humana y en la misión eclesial. La Iglesia debe irradiar la luz del amor: *Vivir el amor y llevar la luz de Dios al mundo* (DCE 39). Para la sabiduría revelada, las verdades de Dios y del ser humano se manifiestan a la luz del amor de Cristo y se unen en la nueva y eterna alianza sellada en la cruz pascual. La fe implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La esperanza lleva al hombre a esperar en y a Dios porque Dios espera en y al hombre, como mostraré en el capítulo trece. La caridad unifica el amar a Dios en el hombre y el amar al hombre “en Dios y por Dios” (DCE 18). Debemos presentar la belleza de la vida teologal para fomentar una cultura de la fe, la esperanza y el amor.

2. La Iglesia tiene la misión profética de *anunciar la verdad acerca de Cristo* que revela la verdad sobre Dios y sobre el hombre, que se unen en el amor. Benedicto XVI, preocupado por buscar la verdad, se centra en el amor y ayuda a conocer la imagen verdadera de Dios (DCE 9-10), del hombre (DCE 11) y del amor divino-humano (DCE 1,8), que se revelan en Cristo (DCE 12-15).

El conocimiento sabio que proporciona la fe en el Amor de Dios revelado en Cristo y en la obra de su gracia forja expertos en la caridad al Padre y a los hermanos. Desde la fe, ella integra inteligencia, voluntad y sensibilidad sin deformaciones intelectualistas, voluntaristas o sentimentalistas.

“El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de *ser amados*. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y nuestro entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es *una vía hacia el amor*, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor” (DCE 17).

En este camino hacia el amor pleno, que nace de creer, saber y sentir que somos amados por Dios, la inteligencia de la fe puede desarrollarse como sabiduría del amor. Al cultivar la fe que actúa por medio de la caridad, la teología se vuelve inteligencia del amor y de la misericordia porque el amor, en su forma histórica ante la miseria humana, es misericordia. “El amor gratuito, en circunstancias de pecado y sufrimiento históricos como la latinoamericana, se hace misericordia, la cual supone la justicia, pero la excede con sobreabundancia”.⁵¹ Esta teología sapiencial del amor realiza, en el plano de la acción histórica, personal y social, la verdad de que “Dios es amor” (1 Jn 4,8) y “rico en misericordia” (Ef 2,4). Cultivar la sabia caridad, la *docta caritas*, implica reconocer que “lo más grande es el amor” (1 Cor 13,13), trascendiendo el amor a la sabiduría en la sabiduría del amor.⁵²

3. Todo cristiano, también quien estudia y enseña, debe saber y saborear lo que enseña el himno al amor: “aunque tuviera el don de la *profecía* y conociera todos los misterios y toda la *ciencia*, aunque tuviera toda la *fe*, una fe capaz de trasladar montañas, *si no tengo amor, no soy nada*” (1 Cor 13,2).

51 J. C. SCANNONE, “Treinta años de teología en América Latina”, en: L. SUSÍN (edit.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001, 187.

52 En 1953 Eduardo Pironio empleó esta fórmula al hablar de la teología: cf. E. PIRONIO, “La Sabiduría de Cristo en la obra doctrinal de San Bernardo”, *Revista de Teología* 12 (1953) 49. Luego fue empleada por Pablo Sudar: cf. P. SUDAR, “¿La filosofía amor a la sabiduría o sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas”, *Teología* 33 (1979) 63-70.

La sabiduría que confiere el Espíritu y a la que nos disponemos con la oración y el estudio no es sólo teórica sino también *práctica* (ST II-II, 45, 3). El don de esa sabiduría mística es más excelente que la sabiduría de la virtud intelectual, porque toca más de cerca a Dios por cierta unión amorosa con Él. Enseña santo Tomás, “puede no tan solo dirigir en la contemplación sino aun también en la acción” (id., ad 1um). “Por donde, a la sabiduría antes corresponde contemplar las cosas divinas, que es ‘visión del Principio’, y después encaminar los actos humanos según las razones divinas” (id., ad 3um). El don de la sabiduría no es un lujo para los más piadosos sino una necesidad para la formación de todos. Sólo “la sabiduría que viene de lo alto” (Sgo 3,17) eleva la sabiduría buscada y encontrada, deseada y recibida, para que podamos contemplar a Dios en todas las cosas y encaminemos nuestra vida según las razones divinas, conforme con el plan sabio y amoroso de Dios para cada uno y para todos. Nuestra formación humanista y cristiana debe tender a que la fe en la sabiduría del amor dirija la contemplación y la acción, el itinerario vital y la misión servicial.

2.3. De la sabiduría teológica de la fe a la sabiduría mística del amor

1. *El saber teologal y teológico conduce y dispone al saborear místico y espiritual.* Para san Bernardo, “sabio es aquel a quien todas las cosas saben como realmente son”.⁵³ San Anselmo pide “que me hagas gustar por el amor lo que gusto solamente por el conocimiento (*me gustare per amorem quod gusto per cognitionem*)”.⁵⁴ San Juan de la Cruz enseña que las cosas divinas, cuando se saben por amor, “no sola-

La sabiduría cristiana es teologal: parte de la fe, camina en la esperanza y culmina en el amor

53 SAN BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones de diversis* 18, 1; PL 183, 587.

54 SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *Oraciones y meditaciones*, Madrid, Rialp, 1966, 206-207.

mente se saben, mas juntamente se gustan”.⁵⁵ La metáfora del gusto aplicada a la sabiduría muestra que saber incluye saborear el sentido de Dios, el hombre y el mundo, participando de Cristo, Sabiduría divina. El Espíritu Santo nos da este conocimiento connatural, sabroso y amoroso. El don de la sabiduría, que concede la *sabiduría mística*, perfecciona la virtud de la fe pero corresponde a la fuerza unitiva de la caridad, porque lleva a conocer por *cierta unión con Dios* (ST II-II, 9, 2, ad 1um), completando al modo divino, como por instinto, el círculo teologal por el que el conocimiento de la fe y la unión del amor se perfeccionan mutuamente.

2. Un *teólogo* debe ser un *hombre sabio* en las cosas de Dios, porque conoce a Dios de un modo experimental, connatural, y lo da a conocer con un conocimiento sabio y amoroso. Eduardo Pironio lo escribió en uno de sus primeros artículos, dedicado a la sabiduría de Cristo en san Bernardo. Allí dijo que, para Tomás de Aquino, había tres clases de sabiduría: *filosófica, teológica y mística*. En el marco de la última, expone la sabiduría de san Bernardo diciendo que es “un conocimiento por instinto, por inclinación afectiva, por simpatía, por connaturalidad, por experiencia inmediata”.⁵⁶

Para caracterizar ese conocimiento místico de Dios, que es don del Espíritu (ST I, 6, ad 3um; II-II, 45, 2), Tomás acude en la primera cuestión de su *Summa Theologiae* a una expresión de Dionisio: el sabio o docto es quien *non solum discens sed et patiens divina*. La sabiduría hace del sabio un hombre que no sólo aprende, sabe y dice *las cosas divinas*, sino que también, y sobre todo, *las siente, padece y experimenta* en profundidad. Pironio citaba a san Bernardo y a santo Tomás, pero no sabía que éste se remontaba a Dionisio. Aquel teólogo del siglo VI se refería al conocimiento de Dios en Cristo porque “la verdad más clara de la teología es que Jesús se encarnó por nuestra salvación”. Decía que se trataba de un misterio “que ninguna inteligencia puede explicar ni comprender”. Tomaba esa doctrina de su maestro Hieroteo, quien, a su vez, contaba que conocía las cosas de Dios por la sagrada tradición, por un estudio concienzudo de las Sagradas Escrituras y, “más que por ciencia teórica, por una experiencia personal de lo divino (Hb 5,8), pues disfrutaba

de cierta connaturalidad con estos temas, si me es lícito hablar así, identificándose interiormente con ellos”.⁵⁷

Ese *conocimiento connatural* se consolida con una cita de la carta a los Hebreos. Ella se refiere al conocimiento que tiene el Hijo encarnado, por su propia pasión, de lo que es la obediencia filial a Dios, su Padre (Hb 1,5), y del sufrimiento solidario con los hombres, sus hermanos (Hb 2,17). Dionisio recuerda el texto: “Y, aunque era Hijo de Dios, aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer” (Hb 5,8). El conocimiento que tiene el discípulo de su Maestro Cristo se asemeja al que Jesús tiene de Dios y del hombre. Es un encuentro amoroso con el Hijo amado, encarnado, crucificado y salvador, que nos concede “padecer con Dios y con el hombre”. Para Tomás es un *conocer compasivo*. Él traduce la cita de Dionisio con la frase *ex compassione* (por compasión). Cuando comenta su libro *Los nombres divinos*, dice que hay un conocimiento que se da

“no sólo recibiendo la ciencia de lo divino en la inteligencia sino también amando y uniéndose a ella por el afecto (etiam diligendo, eis unitus est per affectum). Éste es un conocer por *cierta compasión con lo divino* (et ideo subdit quod *ex compassione ad divina*) porque amando lo divino se está unido a lo divino, si es que la unión afectiva debe ser llamada compasión o padecer simultáneamente (si tamen dilectionis unio, compassio dicit debet, idest simul passio)”.⁵⁸

3. El carácter *experiencial, connatural y compasivo* legitima la búsqueda de una teología con una fuerte impronta mística y espiritual, que realiza la verdad de lo contenido en las expresiones “creo para experimentar” (*credo ut experiar*) y “creo para entender” (*credo ut intelligam*), superando la tendencia a oponer la experiencia de la teología monástica, hoy concentrada en la teología espiritual, a la inteligencia de la teología escolástica, hoy mantenida en la teología sistemática.⁵⁹

⁵⁵ SAN JUAN DE LA CRUZ, “Cántico Espiritual, Prólogo”, en: *Obras Completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1972, 1129.

⁵⁶ PIRONIO, *La Sabiduría de Cristo en la obra doctrinal de San Bernardo*, 49.

⁵⁷ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, “Los nombres de Dios”, II, 9, en: *Obras completas*, Madrid, BAC, 1995, 288.

⁵⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* II, IV, Turín, Marietti, 1950, 59.

⁵⁹ Cf. J. LECLERQ, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca, Sígueme, 1965, 260; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* I, Barcelona, Herder, 1987, 377.

Un humanismo arraigado en la sabiduría de la fe lleva a exponer la teo-logía como una *sabiduría teológica* que piensa y dice con conceptos y metáforas del hombre la *Sophia* de Dios encarnada en Jesús. También invita a dejarse guiar por el Espíritu para ser *expertos en teo-patía*, considerada como una *sabiduría mística*, una sabiduría experimental (*sapientia experimentalis*) que concede el conocimiento amoroso “por cierta connaturalidad o unión con lo divino, que se realiza por la caridad” (ST II-II, 5). Este conocer por un amor místico, apasionado y compasivo, lleva a la comunión con el *pathos* de Dios en Cristo Crucificado y hace dócil a la acción del Espíritu del Resucitado, que nos introduce en “la anchura y la longitud, la altura y la profundidad” del amor de Cristo realizado en la cruz, que supera todo conocimiento (Ef 3,17-19). La sabiduría connatural que juzga desde lo alto es un don del Espíritu que penetra el misterio divino y no el resultado de la virtud humana.

“La sabiduría, don del Espíritu Santo, difiere de la que es virtud intelectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como dice Santiago. De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; pero el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de la sabiduría” (ST II-II, 45, 1, ad 2um; cf. II-II, 45, 2).

4. En 2008, en un encuentro con el mundo de la cultura en París, Benedicto XVI habló del monacato como una raíz de la cultura europea y de la teología occidental. A partir del deseo de buscar a Dios (*quaerere Deum*), los monjes oraron y trabajaron, estudiaron y evangelizaron, buscaron y encontraron a Dios en las Escrituras. Recordando la célebre tesis de Jean Leclercq: *le desir de Dieu* incluye *l’amour des lettres*, explicó que la búsqueda de Dios exigía la cultura de la palabra, comenzando por la palabra de la Biblia. La Palabra de Dios se leía con la ayuda de las letras y las artes. El monasterio era una “escuela (*schola*) del servicio del Señor” (RB prol.), que tenía una biblioteca, en la que el monje se consagraba a la lectura (*lectio*) y era formado en la erudición (*eruditio*). Esa vida, regida por la consigna *ora et labora*, articuló la cultura de la palabra y la cultura del trabajo, una raíz de la civilización occidental. Su centro era la búsqueda, el encuentro y la comunión con Dios, la Razón creadora, que se manifiesta y se deja encontrar en la humilde carne de Jesucristo.

“La novedad del anuncio cristiano no consiste en un pensamiento sino en *un hecho*: él se ha manifestado. Pero esto no es un hecho ciego sino un hecho que,

en sí mismo, es *Logos*, presencia de la Razón eterna en nuestra carne. *Verbum caro factum est* (Jn 1,14): precisamente así, de hecho, está aquí el *Logos*, el *Logos* está presente en medio de nosotros. *Es un hecho razonable*. Ciertamente, siempre hay que contar con *la humildad de la razón* para poder acogerlo; hay que contar con la humildad del hombre que responde a la humildad de Dios”.⁶⁰

Como el Papa dijo en su primera encíclica, la novedad del cristianismo es un acontecimiento, amoroso y gratuito, pero también lógico o racional, porque consiste en la encarnación de *Logos*. El Verbo de Dios, eterno y creador (Jn 1,1.3) se hizo carne visible y palpable por amor (Jn 1,14.18). La Iglesia es la casa de la Palabra que debe integrar todo fragmento de *Logos* –verdad, bien y belleza–, y el hogar del diálogo entre razón y fe, rechazando la apologética defensiva y ofensiva del integrismo, porque “la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en amar” (DCE 31).

5. Hoy, *el conocimiento sabio de Dios* se aprende en: la meditación de su Palabra; la contemplación de los misterios de la fe; el diálogo amistoso con el Señor; la asimilación de la doctrina de la Iglesia; el estudio de los maestros de la teología y la espiritualidad; la interpretación orante de los signos de la vida y el tiempo; la escucha de la voz divina en la conciencia y el prójimo; el amor vivido en respuesta al amor primero de Dios; la fidelidad alegre a la propia vocación universitaria.

Dos sentencias del padre del monaquismo ayudan a *la fecundación recíproca entre la fe, la teología, la espiritualidad y la vida*: “El pecho del Señor contiene la gnosis de Dios; el que se recostase sobre él será teólogo”.⁶¹ La comunión con Cristo convierte al creyente en un “gnóstico” o “conocedor”, en el sentido empleado por la teología patristica, que era una “gnosis” o conocimiento creyente, religioso y sapiencial. Cristo, “el teólogo”, guarda la gnosis de Dios, porque es la Palabra personal y subsistente que está en el seno del Padre (Jn 1,18), el Dios unigénito conocido y amado por el Padre. Él conoce y ama al Padre, y lo da a conocer (Mt 11,27) en el Espíritu, quien recuerda y actualiza su enseñanza (Jn 14,26). Si Jesús hace la auto-exégesis

60 Cf. BENEDICTO XVI, “Hoy es necesario buscar a Dios y dejarse encontrar por Él. Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins”, *L’Osservatore romano*, 19/9/2008, 6-7.

61 EVAGRIO EL PÓNTICO, *Ad monachos* 120; PG 40, 1282.

del Padre, el Espíritu es el exégeta de Cristo.⁶² La sabiduría cristiana se alimenta en el *diálogo amoroso de la oración*. “Si verdaderamente eres teólogo, orarás, y si oras, verdaderamente serás teólogo”.⁶³ El cristiano –varón o mujer– está llamado a ser teólogo creyendo y conociendo a Dios mediante una fe hecha amor y oración.

Para crecer en el proceso formativo hace falta *una oración meditativa y un estudio contemplativo*. Cuando se estudia la teología como discurso acerca de Dios en tercera persona (Él), se debe nutrir el diálogo con Dios en segunda persona (Tú), sabiendo que ambos modos de conocerlo se apoyan en la teología de la cual Dios es el sujeto de su ciencia y su sabiduría en primera persona (Yo). Él se conoce eternamente a sí mismo y se nos revela históricamente en la Sabiduría del Cristo pascual.

Estamos llamados a ser teólogos/as porque tenemos la vocación de ser *santos, sabios y místicos*. El saber teológico debe cultivar el amor a la sabiduría que siempre abre a la sabiduría mística que el Espíritu de Dios ofrece como un don a todos los bautizados. El Espíritu de Amor, que introduce en la Sabiduría eterna, “es esa potencia interior que armoniza su corazón (de los creyentes) con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado” (DCE 19).

2.4. La sabiduría de compartir el amor compasivo y apasionado de Dios

La encíclica de Benedicto XVI tiene dos partes: la primera se centra en la unidad del amor divino y humano en la caridad; la segunda, en el ejercicio de la caridad personal y social de la Iglesia (DCE 1). *El misterio del amor –eros / agape–* desplegado en la encíclica *Deus caritas est* es una fuente en la que se puede beber agua fresca para saciar la sed de la vida teologal y del estudio de la teología.

1. La segunda mitad del siglo XX experimentó una renovación de la teología tan notable, que es considerada “una de las etapas más fascinantes de la historia de la teología, comparable a los siglos de oro de la patrística (IV-V) y de la escolástica

(XII-XIII)”.⁶⁴ Esta renovación recibió un impulso decisivo del Concilio Vaticano II y experimentó un significativo avance en la etapa posterior. Quien sigue el proceso post-conciliar del magisterio y la teología nota el desarrollo de la doctrina del Dios uni-trino. En 1971, Ratzinger decía que “el problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como una *cuestión vital*, ha vuelto de pronto a ser el centro de atención de la teología”.⁶⁵ Para González de Cardedal, después de cierta saturación antropológica de fines del siglo XX, se produce un “avistamiento de Dios en el siglo XXI”, proceso que para nuestro amigo español marca una nueva hora “*de pensar a Dios y de pensar en Dios, de hablar de Él y de hablar con Él*”.⁶⁶ Hacemos teología porque del inefable hay que hablar, y porque se puede hablar del Dios uno-trino que se ha revelado en su Sabiduría encarnada y en su Espíritu donado. Hablamos con la humildad de la sabiduría y la sabiduría de la humildad.

El corazón de la sabiduría cristiana es saber y saborear al Dios-Amor. Benedicto XVI tiene la audacia de hablar de Dios concentrándose en el corazón de la fe cristiana: *Dios es amor* (1 Jn 4,8). Sitúa a Dios y el amor en el centro de la atención de la Iglesia, de la humanidad y de cada uno de nosotros. El fundamento y el sentido de la vida cristiana están en la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Trinidad y al amor están en el centro porque “Dios es Amor”. En esa proposición está en germen la comunión trinitaria del amor divino que funda nuestra vocación a la comunión en el amor. Como decía san Agustín: *ves la Trinidad si ves el amor* (DCE 19).⁶⁷

2. El Papa proclama que Dios nos amó primero, el amor es posible y nosotros podemos ponerlo en práctica (DCE 1, 39). La afirmación “Dios nos amó primero” (1 Jn 4,10) conduce a esta conclusión: “si Dios nos amó tanto, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros... sin nos amamos los unos a los otros, Dios permanece

64 Cf. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, 11.

65 J. RATZINGER, “Presentación”, en: AA.VV., *Dios como problema*, Madrid, Cristiandad, 1973, 11.

66 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 2005, 65; cf. 63-106, 259-264 y 299-338.

67 Cf. G. ZARAZAGA, “Predicar el amor, predicar la Trinidad”, *Communio* (argentina) 12/4 (2005) 39-54.

62 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, Herder, 1982, 123-131.

63 EVAGRIO EL PÓNTICO, *De oratione* 60; PG 79, 1180b.

ce en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros” (1 Jn 4,11). La reflexión pontificia responde a tres grandes desafíos actuales.

Cuando los fundamentalismos religiosos vinculan el nombre de Dios con el odio, la violencia, el terror y la guerra, él se anima a hablar del amor de Dios que nos colma (DCE 1). Cuando el lenguaje muestra un abanico de sentidos del término ‘amor’ –*all you need is love* cantaban los Beatles en los años sesenta– y el hedonismo reduce su experiencia, e incluso degrada su concepto, se atreve a mostrar la novedad y la unidad del amor (DEC 2), e, incluso, *la verdad del amor* (DCE 12). Cuando cierto escepticismo nihilista postula que parece imposible amar al otro y confiar en él, destruyendo la confianza fundante de la vida social, y que resulta imposible cumplir el mandamiento *amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Mt 22,39), porque vivimos en la sociedad del *amor líquido* en la que domina la fragilidad de los vínculos a causa del individualismo hedonista e insolidario,⁶⁸ él anuncia con alegría que Dios nos amó primero y nos sigue amando en Cristo y, por eso, *el amor es posible y nosotros podemos ponerlo en práctica* (DCE 39). De esta forma desea contribuir a “suscitar en el mundo un renovado dinamismo de compromiso en la respuesta humana al amor divino” (DCE 1).

3. La encíclica afirma que *el amor es una única realidad* (DCE 8) con distintas dimensiones, que se dan diversamente en Dios, en el hombre y en Cristo. *La unidad entre eros y agape* asocia la pasión y el deseo con la entrega y la oblación (DEC 7). Esto se manifiesta originalmente en el amor entre el varón y la mujer (DEC 2, 11), lo que le lleva a hacer un desarrollo novedoso acerca del amor en un texto pontificio, que hunde en sus raíces en la meditación de Ratzinger a lo largo de los años.

La teología es un lenguaje acerca de Dios y Dios es Amor. El hablar de Dios se enriquece con esa bipolaridad intrínseca que se da en el amor *de y a Dios* y que contiene “esta relación inseparable entre ascenso y descenso, entre el *eros* que busca a Dios y el *agape* que transmite el don recibido” (DCE 7). En el amor humano hay una imagen creada del Amor increado. Evocando el amor esponsal de Dios por su pueblo, revelado en la poesía del *Cantar de los Cantares* (DCE 6, 10) y en la predicación de

los profetas, el Papa comenta: “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agape*” (DCE 9). Entonces cita a Dionisio, quien se animó a llamar a Dios *Enamorado y Amante*, empleando las palabras *Eros* y *Agape* en sugestivos párrafos de *Los nombres divinos*.⁶⁹ Dios ama apasionada y gratuitamente. “El *eros* de Dios para con el hombre es a la vez *agape*” (DCE 10). Esto define la imagen judía y cristiana de Dios:

“Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el *Logos*, la *razón primordial*– es al mismo tiempo *un amante con toda la pasión de un verdadero amor*. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agape*. Por eso podemos comprender que la recepción del *Cantar de los Cantares* en el canon de la Sagrada Escritura se haya justificado muy pronto, porque el sentido de sus cantos de amor describen en el fondo la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios” (DCE 10).

El texto reitera una clave del pensar teológico de Benedicto XVI. Dios es la fuente originaria y el principio creativo de la realidad, a la que denominamos creación. Dios piensa, quiere y crea todo mediante su *Logos* o *Verbum*, que es Inteligencia y Palabra, al cual el Papa denomina “la razón primordial” (*Urvernunft, primordialis ratio*). El texto reitera que este *Logos* inteligente y libre es *un amante* (*ein Liebender, amans quiddam*) que ama –y crea, salva y santifica– con la generosidad y la pasión de *un verdadero amor* (*wirklicher Liebe, veri amoris*). El *Logos* ama con un *Agape* que asume, purifica y sublima el *Eros*. La “locura” de la sabiduría del amor de Dios muestra que Él es “un amante con toda la pasión de un verdadero amor” (DCE 10). En 1967, en una obra de madurez teológica sobre el corazón del cristianismo, escrita en Tubinga a sus cuarenta años, ya decía Ratzinger: “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”.⁷⁰

68 Cf. S. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2002, 59-97; *Vida líquida*, Buenos Aires, Paidós, 2006, 27-55; *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, FCE, 2006, 7-57.

69 Cf. DIONISIO AREOPAGITA, “Los nombres de Dios”, IV, 12-14, en: *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1995, 306-308.

70 RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 117 y 119.

4. La religión de la Palabra / Sabiduría de Dios que se ha encarnado en Cristo funda la teología como sabiduría del amor y, de un modo muy original, tiene las características de una filosofía primera. Esta misteriosa pero real unión no invalida la legítima distinción entre la razón y la fe. Los discursos de la filosofía y la teología pueden abrazarse porque la realidad se hace más inteligible y más humana a partir de un Principio (concepto filosófico) al que los creyentes llamamos Dios (lenguaje religioso). Dios, fuente y fundamento, amor fontal, es a la vez *ho Logos ho agapôn* y *Agape logiké*, el *Pensamiento amoroso* y el *Amor inteligente*, un pensar que incluye el amor y un amar fundado en la razón. El Principio buscado por la metafísica, deviene filosofía teológica al nombrar a Dios, y el Dios revelado y encarnado en Cristo, acogido por la fe y pensado por la teología cristiana, encuentra su punto primero y último de correspondencia y articulación en el *Logos que es Ágape*, en el *Verbum* que es *Caritas*. El amor primero de Dios, la experiencia de ser amados por el *Logos* con un *ágape / eros*, y el hecho de que ese amor es donación, don y donado (DCE 14), muestran que

“El *Logos* y el amor son la verdad desde la que se hace presente el Dios de la Revelación y de la Creación, lo cual quiere decir que toda la realidad está penetrada de *Logos* y de amor... (Dios) muestra su auténtico rostro como un *Logos* y *agape-eros*, determinado por la categoría de *relación*: por un lado es Dios-para (los hombres), por otro lado en sí mismo es *dia-logos*, comunión, un nosotros, ya que *Logos* y *Agape* son personas en Dios... *Logos* y *amor* desvelan la forma originaria y más genuina del ser... Con ello se vuelve a desplegar ante el pensamiento no sólo un elemento primero de la filosofía sin el punto de partida y el contenido de una filosofía primera”.⁷¹

5. En la pascua se revela Dios, el Padre, en el *Logos* de su Hijo encarnado y en el *Ágape* del Espíritu donado. El amor de Dios se comunica plenamente en *la entrega pascual de Cristo*, quien “encarna” el amor de Dios (DCE 12-15). En la Encarnación, en la Cruz, en la Pascua y en la Eucaristía se descubre la verdad del amor de Dios por nosotros, que nos revela su misterio íntimo de comunión.

“Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. Jn 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: ‘*Dios es amor*’ (1 Jn 4,8). Es allí, *en la cruz*, donde puede contemplarse esta *verdad*. Y a partir de allí se debe definir ahora *qué es el amor*. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar” (DEC 12).

La sabiduría de Dios se revela en Cristo crucificado, que ama hasta el don total en la cruz pascual. En sus años de pontificado, el Papa ha escrito muchos documentos, cartas, mensajes, catequesis y homilias que aluden a esta cuestión. Me limito a citar fragmentos de un breve texto magistral.

“En la encíclica *Deus caritas est* traté con detenimiento el tema del amor, destacando sus dos formas fundamentales: el *agape* y el *eros*... El amor con que Dios nos envuelve en sin duda *agape*... Todo lo que la criatura humana es y tiene es don divino; por tanto, es la criatura la que tiene necesidad de Dios en todo... Pero el amor de Dios es también *eros*... Estos textos bíblicos (Os 3,1-3; Ez 16,1-22) indican que el *eros forma parte del corazón de Dios*: el Todopoderoso espera el ‘sí’ de sus criaturas como un joven esposo el de su esposa... En el misterio de la cruz se revela plenamente el poder irrefrenable de la misericordia del Padre celestial... En la cruz se manifestó el *eros* de Dios por nosotros. Efectivamente *eros* es –como dice el Pseudo Dionisio Areopagita– la fuerza ‘que hace que los amantes no lo sean de sí mismos, sino de aquellos a los que aman’ (*De divinis nominibus* IV, 13; PG 3,712). ¿Qué mayor ‘*eros loco*’ (N. Cabasilas, *Vida en Cristo*, 648) que el que impulsó al Hijo de Dios a unirse a nosotros hasta el punto de sufrir las consecuencias de nuestros delitos como si fueran propias?... Miremos a Cristo traspasado en la cruz. *Él es la revelación más impresionante del amor de Dios, un amor en el que eros y agape, lejos de contraponerse, se iluminan mutuamente*. En la cruz Dios mismo mendiga el amor de su criatura: tiene sed del amor de cada uno de nosotros... En verdad, sólo *el amor en el que se unen el don gratuito de uno mismo y el deseo apasionado de reciprocidad* infunde un gozo tan intenso que convierte en leves incluso los sacrificios más duros...

71 E. BUENO DE LA FUENTE, *Logos* y *agape*: una propuesta de filosofía primera”, *Communio* (española) 2 (2006) 24-25.

Sin embargo, *aceptar* su amor no es suficiente. Hay que corresponder a ese amor y luego comprometerse a comunicarlo a los demás”.⁷²

2.5. Casa y escuela de fe en el Amor de Dios y de caridad al hombre en Cristo

1. La misión de la Iglesia es comunicar la Buena Noticia del Dios-Amor, en el que se unen el don gratuito de uno mismo y el deseo apasionado de reciprocidad. *Dios ama personalmente* (DCE 9) a cada varón y cada mujer. Él sacia la necesidad más profunda de todo ser humano que no puede vivir sin amor. Su Amor satisface la sed de ser, saberse y sentirse amado absoluta e incondicionalmente. La Iglesia debe dar a conocer el Amor en el cual creemos, porque sólo el amor es digno de fe. “Dime como amas y te diré como crees”, es un criterio para verificar “la fe que actúa por medio del amor” (Gal 5,6). La autoridad de realizar la verdad en la caridad hace digno de respeto y credibilidad. Un desafío actual a la educación cristiana es no sacrificar la verdad al amor ni el amor a la verdad. Somos testigos del Dios “rico en misericordia y fidelidad” (Ex 34,6; Ef 2,4) y de su Hijo encarnado “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14), “Sumo Sacerdote fiel y misericordioso” (Hb 2,17).

La Iglesia es convocada a ser *una comunidad de amor* (DCE 19; A 159). Una Facultad de Teología, comunidad eclesial y teológica, está llamada a ser una comunión en la que se conviva y aprenda con alegría y paz. Deseamos *con-vivir la caridad* a partir de la finalidad académica que nos orienta. Los profesores y directivos debemos cumplir nuestra vocación docente y desempeñar el servicio de la autoridad como una entrega de amor y un acto de justicia. Debemos educar y gobernar, ante todo, con el testimonio de nuestra respuesta al amor de Dios: creciendo en ciencia y sabiduría, comunicando mejor lo que sabemos y saboreamos, amando a cada uno de los miembros de la comunidad.

⁷² BENEDICTO XVI, “Mirarán al que traspasaron. Mensaje para la Cuaresma centrado en el amor de Dios manifestado en Cristo crucificado”, *L’Osservatore romano*, 16/2/2007, 4.

2. Dios nos comunica su Espíritu para que podamos amar como Él se ama y nos ama. La caridad es la participación en el amor *de* Dios y la unidad del amor *a* Dios y *al* prójimo (DCE 16-18). El Espíritu Santo, Amor y Don personal de Dios y en Dios, derrama la gracia del amor en los corazones (Rm 5,5) y hace posible brindar un amor al otro por el que *no sólo debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona* (DCE 34). Es la gratuidad de ser un don para los demás, porque la caridad no es sólo lo que hacemos –aprendemos y enseñamos– sino la entrega de nosotros mismos a través de lo que somos, decimos y hacemos. “Él nos ha amado primero y sigue amándonos primero; por eso, nosotros podemos corresponder también con el amor” (DCE 17).

El amor de Cristo nos apremia (2 Cor 5,14; cf. DCE 33, 35) *para amar al prójimo como lo ama Jesús*. ¿Cómo desarrollar esa mirada amorosa en una casa de estudios? La *sabiduría del amor* se manifiesta en mirar con compasión, tratar con respeto, valorar con grandeza, compartir con generosidad, enseñar con humildad, aprender con pasión, evaluar con justicia, agradecer con alegría.

3. *Ejercitar la caridad eclesial* incluye querer a las personas con las que vivimos y estudiamos con sus carismas, actividades y cosas. Exige amar la gracia y la tarea de ser, saberse, quererse y sentirse universitarios, gozando de un don que Dios brinda para ponerlo al servicio de nuestro pueblo, cuando somos una minoría la que goza el privilegio de acceder a la educación superior. Aquella realidad no es una condición secundaria, coyuntural, accesorio, prescindible. Estamos llamados a asumir y agradecer que, tanto los profesores como los estudiantes, somos cristianos y ciudadanos universitarios, que debemos amar y valorar la pertenencia a la propia institución, que tiene sus luces y sombras, pero que está empeñada en cumplir su misión con amor responsable y fidelidad creadora.

Debemos impulsar una nueva imaginación del amor universal y concreto *según el modelo del Buen Samaritano* (Lc 10,25-37, cf. DCE 15, 31). *El amor preferencial por los más pobres* es un signo de la gratuidad

La sabiduría del amor se manifiesta en mirar con compasión, tratar con respeto, valorar con grandeza, compartir con generosidad, enseñar con humildad, aprender con pasión, evaluar con justicia, agradecer con alegría

del amor de Dios, del servicio a Cristo en los más pequeños y del compromiso amoroso por la igualdad. Para vivirlo nos ayudan las enseñanzas pontificias sobre el amor que exige la justicia y que, al mismo tiempo, la trasciende (DM 12, DCE 26-29). El compromiso de “la caridad social de la Iglesia” (DCE 28) con los más pobres y débiles, “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (NMI 49).

“... la gran parábola del Juicio final (cf. Mt 25,31-46), en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana. *Jesús se identifica con los pobres*: hambrientos y sedientos, forasteros, desnudos, enfermos o encarcelados. ‘Cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo’ (Mt 25,40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: *en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios*” (DCE 15).

Cada uno debe *amar a los hermanos más pequeños de Cristo* dentro y fuera de su casa de estudios, en los mínimos gestos del servicio cotidiano a los pequeños, en los que está presente el Grande que se hizo Pequeño en Cristo. En los claustros el Señor nos sale al encuentro en cada persona y en cada acontecimiento, especialmente en el rostro sufriente del que sufre injustamente. La solidaridad universitaria educa para un responsable compromiso ciudadano por una sociedad más justa.

4. Una *comunidad centrada en la santidad del amor* comunica al Dios vivo a través del testimonio de la vida y la palabra, colaborando con el Espíritu que atrae a la sabiduría de la fe en el Amor de Cristo. “La misión no es proselitismo sino atracción” (A 159). El Pueblo de Dios está llamado a ser una comunidad que refleje la gloria de Dios y atraiga hacia la comunión con Cristo. De esta forma, una comunidad teológica contribuye, desde su misión específica, a impulsar la *revolución del amor*. En Colonia, Benedicto XVI planteó a los jóvenes que la verdadera revolución del amor, de la cual pueden provenir los cambios decisivos del mundo, consiste en mirar a Dios, que es la fuente de la justicia y la verdad del amor.⁷³ La fe en la Sabiduría del Amor debe nutrir en nosotros tanto la pasión y el ardor vehemente del

amor-eros, como la entrega y la gratuidad generosa del amor-agape, suscitando un amor apasionado y compasivo por las personas en la Iglesia y en la sociedad.

El *Logos* de Dios se hizo carne (Jn 1,14), cruz (1 Cor 1,18) y pan (Jn 6,35). La comunión eucarística lleva a *compartir el amor de Dios en Cristo* porque en ella “está incluido, a la vez, el ser amados y el amar a los otros” (DCE 14). La Eucaristía alimenta el amor a la sabiduría del *Logos* y la sabiduría o lógica del *Agape*, porque incorpora en el amor pascual de Cristo, en su entrega inmolada al Padre y en su sacrificio de comunión para sus hermanos. Allí Cristo, la Sabiduría eterna que se hizo Verbo encarnado, se convierte en el Pan de Vida que alimenta el amor. “En el fondo, el verdadero alimento del hombre –aquello por lo que el hombre vive– era el *Logos*, la sabiduría eterna, ahora este *Logos* se ha hecho para nosotros verdadera comida, como amor” (DCE 13).

Aprender la sabiduría y convivir con amor son formas de *responder al Amor con amor*. La caridad marca la calidad espiritual que anima la vida intelectual. De acuerdo con el modelo del Concilio de Calcedonia, que ilumina la comprensión de Cristo y de toda la realidad, afirmamos la unión en la distinción y la distinción en la unión entre conocer y amar. El conocimiento alimenta al amor y el amor ahonda el conocimiento. El *Catecismo Romano* formuló este sabio principio para la catequesis, con esta frase: *por encima de todo, la Caridad* (Prefacio 10). Se lo puede extender a la enseñanza y el aprendizaje de la teología y de toda sabiduría, que debe recibirse y darse con amor.

“Toda la finalidad de la doctrina y la enseñanza debe ser puesta en el amor que no acaba. Porque se puede muy bien exponer lo que es preciso creer, esperar o hacer; pero sobre todo se debe siempre hacer aparecer el Amor de nuestro Señor, a fin de que cada uno comprenda que todo acto de virtud perfectamente cristiano no tiene otro origen que el Amor ni otro término que el Amor” (CCE 25).

5. La vocación del cristiano consiste en oír, meditar y pensar la Palabra de Dios en el interior del don de la fe nutrida con el amor a la sabiduría y en aprender la Sabiduría del Amor que viene de la fe en Dios. Estamos convidados a buscar y encontrar la sabiduría de Dios, sabiendo que el amor de Dios nos ha buscado y encontrado primero; debemos escuchar, pensar y hablar de Dios, pero sobre todo amarlo, sabiendo que Él nos conoce y piensa, nos habla y escucha, nos ama desde siempre.

⁷³ BENEDICTO XVI, “Discurso en la Vigilia con los Jóvenes celebrada en la explanada de Marienfeld”, Colonia, 20/8/2005, en: *La revolución de Dios. A los jóvenes en Colonia*, Madrid, San Pablo, 2005, 76-77.

En la teología, la primera y la última palabra la tiene Dios, que se nos ha comunicado en su Hijo - Sabiduría - Palabra y en su Espíritu - Amor - Don. Dios Padre se nos concede en la Sabiduría del Amor. Si Dios es Amor, la sabiduría de la vida está en conocer y amar como Dios conoce y ama.

María es la sede de la sabiduría, *sedes sapientiae*. Ella refleja la sabiduría del corazón y el corazón de la sabiduría. Ella nos ayuda a creer para amar con esperanza, porque *lo más grande es el amor* (1 Cor 13,13). Ella nos auxilia para convertir el amor a la sabiduría en la sabiduría del amor ya que, *aunque tuviera toda la fe... si no tengo amor, no soy nada* (1 Cor 13,2).

La Madre del Amor hermoso nos asiste para que podamos practicar, en el estudio y en la convivencia, la verdad del amor: *El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es Amor* (1 Jn 4,8). Esa frase, se completada con otra dicha en el versículo anterior: *Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios* (1 Jn 4,7).

¿No es un hermoso don y un gran desafío vivir la vocación cristiana a hacer teología y construir una comunidad teológica como una casa - escuela del amor a las sabidurías y de la Sabiduría del Amor?

SEGUNDA PARTE

Dar razón de la esperanza en Dios - Amor

Introducción

Teología: esperanza que saben entender, inteligencia que sabe esperar⁷⁴

*El amor todo lo cree, todo lo espera (1 Cor 13,7)
Cristo entre ustedes, la esperanza de la gloria (Col 1,27)
Estén siempre dispuestos a dar razón de su esperanza (1 Pe 3,15)*

Introducción

En esta meditación intentaré pensar la esperanza que nos da Dios en Cristo como fuente de nuestra vida teologal y nuestra misión teológica. En este inicio de mi último Ciclo Lectivo como Decano de esta Facultad de Teología, invitaré a realizar nuestra vocación teológica dejándonos guiar por la brújula de la esperanza (1). Mostraré el fundamento bíblico de la bendición de la esperanza (2) y del desafío de dar razón de la esperanza puesta en la resurrección de Cristo (3), para alcanzar su fundamento en el *Dios de la esperanza* (4), quien sostiene nuestro peregrinar con una “esperanza contra toda esperanza” (5). Sobre estas bases consideraré la teología como inteligencia, sabiduría o profecía de la esperanza (6) y compartiré una

⁷⁴ Este texto recoge, con algunas modificaciones, la versión completa del último *Discurso de Apertura del Año Académico* que pronuncié el 10 de marzo de 2008 como Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. La publicación original se hizo en la revista *Teología*: cf. C. M. GALLI, “Dar razón de nuestra esperanza en Dios - Amor. *La teología: spes quaerens intellectum - intellectus quaerens spem*”, *Teología* 96 (2008) 247-288.

reflexión espiritual acerca de la fortaleza (7) y la alegría del cristiano que se apoya, por la gracia, en la virtud de la pequeña esperanza (8). Así esbozaré una teología que piensa la esperanza cristiana y una esperanza que busca y sabe entender teológicamente.

Centraré la reflexión en *Cristo, nuestra esperanza*, como canta la secuencia pascual. La presencia viva del Crucificado - Resucitado es *la esperanza de la gloria* (Col 1,27). En el inicio del milenio, Jesús es llamado *manantial vivo de nuestra esperanza* (NMI 58). El manantial del Agua Viva del Espíritu (Jn 7,38) sacia la sed de una esperanza que busca entender la fe que obra por el amor.

1. Iniciar el nuevo año académico con la brújula de la esperanza

1.1. Este año se sitúa dentro de la tradición de nuestra Facultad, que cumplió 92 años, y del Cincuentenario de la Pontificia Universidad Católica Argentina. El año pasado, en el acto *Camino al Cincuentenario*, repasamos nuestra gradual incorporación en la UCA. El bienio 1957-58 marcó a ambas instituciones. La fundación institucional de la Universidad en 1958 se dio al mismo tiempo que cierta refundación académica de nuestra Facultad a partir de 1957. Hoy, nos dirigimos a la celebración de nuestro Centenario, en el arco de los Bicentenarios patrios de 2010 a 2016.

En mi invitación a este acto se lee: “Éste será el último Inicio del Año Lectivo que presidiré como Decano, ya que en julio se completa mi segundo período consecutivo... espero contar con su presencia”. Esta Facultad eclesial y pontificia, creada en 1915, con nuevos *Estatutos* aprobados por la Congregación para la Educación Católica el 14/1/2004, “es una institución de la Iglesia Católica en la Argentina” (*Estatutos* art. 1). Después de colaborar durante dos períodos como Vicedecano de nuestro maestro Mons. Dr. Ricardo Ferrara (1996-2002), se me confió el servicio del decanato por dos períodos seguidos (2002-2008). El próximo mes, el Consejo Académico elegirá la terna para el Decano del nuevo trienio. Hoy, ustedes inician el ciclo con un Decano y lo concluirán con otro, en una Facultad que se renueva por la continuidad en el cambio y el cambio en la continuidad.

Para mí será *el fin de una etapa* que abarca doce años ininterrumpidos, casi un cuarto de mi vida, siendo la persona que estuvo en las dos funciones directivas más

tiempo seguido. Pasarán el cargo y su carga –por momentos muy pesada, pero llevada con alegría– porque el decanato es un servicio transitorio. Permanecerá la gracia de ser cristiano y presbítero, el deseo de aprender a aprender propio de quien siempre estudia y lo comparte en la enseñanza. Guardo para mi diálogo con Dios tantas experiencias vividas en este tiempo, que concluirá a mitad de 2008. Dejo para las instancias que corresponda la tarea de hacer la memoria y el balance de tantas decisiones y actividades, con sus aciertos, desaciertos y omisiones, junto con los aportes a una transición. Comenzaré a hacer ese balance el 12 de marzo, por pedido mío, ante la *Comisión Permanente* de la *Conferencia Episcopal Argentina*, a la cual corresponde el gobierno supremo de esta Facultad de Teología (*Estatutos* art. 5). Agradezco a todos los que han apoyado mi gestión con su amor fraterno, servicial, paciente.

1.2. Un propósito de mi segundo decanato fue contribuir a delinear mejor el perfil de la Facultad hacia su Centenario. En 2005, con motivo de nuestro nonagésimo aniversario, recibimos muchos apoyos que nos animaron a seguir adelante. En particular, en una nota, el Papa nos pidió que la Facultad “siga siendo lugar de viva irradiación de conocimiento teológico para cuantos a ella se acerquen”. Antes de impartir su bendición apostólica, “alienta a todos los que forman la comunidad educativa a un renovado empeño en la tarea pedagógica en favor de la formación académica”.⁷⁵

En esa línea, en 2005 hice un relato histórico-institucional de la Facultad desde su pasado, en su presente y hacia su futuro.⁷⁶ En 2006 pensé el *ethos* de la Facultad centrado en el amor a la sabiduría y la sabiduría del amor, haciendo una recepción de la encíclica *Dios es amor* (DCE).⁷⁷ Acaba de publicarse nuestro comentario a esa encíclica, elaborado con la colaboración de once profesores.⁷⁸

⁷⁵ BENEDICTO XVI, *Carta al Sr. Decano con motivo de los 90 años de la Facultad de Teología*, 9/11/2005.

⁷⁶ Cf. C. M. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698.

⁷⁷ Cf. C. M. GALLI, “El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor”, *Teología* 91 (2006) 671-705.

⁷⁸ Cf. V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (dirs.), *Eros y Agape. Comentario a la encíclica ‘Dios es Amor’*, Buenos Aires, San Pablo, 2008.

En 2007, sin saber que sería nombrado perito de la V Conferencia,⁷⁹ reflexioné sobre nuestra misión en *La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida*.⁸⁰ En mayo se celebró la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el santuario de *Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida*, en el Brasil, con el tema *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida’ (Jn 14,6)*. Mi primera recepción del acontecimiento y su documento (A),⁸¹ se vincula con una inquietud que dejo a la reflexión de cada uno: ¿Qué significa, hoy y aquí, a nivel teológico, institucional y pedagógico, formar académicamente discípulos misioneros al servicio de la Vida nueva, plena, digna y feliz en Cristo? Hay que pensar la vocación teológica al servicio del proyecto misionero de Aparecida.⁸²

1.3. Hoy, concentro mi meditación en torno a *la esperanza teológica en Cristo*, porque nuestra vocación teológica es, entre tantos aspectos, una invitación a dar razón de la gracia de nuestra esperanza. Al terminar tantos años en torno al decanato, podría mirar hacia atrás, pero deseo dirigir la mirada hacia adelante. Me gusta recordar las palabras de Juan XXIII: “Quien ha vivido largamente... sabe que ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, aprovechar la oportunidad y *mirar lejos*” (24/5/1963). Me anima la frase que él pronunció en el discurso inaugural del Concilio: dar un salto hacia delante (*un balzo innanzi*). Soy una persona que tiene mucha memoria –sin nostalgia– pero que desea tener mucha más esperanza.

⁷⁹ Cf. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE AMÉRICA LATINA Y DEL CARIBE, *Manual del Participante*, Aparecida, CELAM, 2007, 68 y 74.

⁸⁰ Cf. C. M. GALLI, “La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida”, *Teología* 94 (2007) 627-666.

⁸¹ Cf. C. M. GALLI, “Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe? Una primera lectura entre la pertenencia y el horizonte”, *Criterio* 2328 (2007) 362-371. Este artículo, escrito pocos días después de Aparecida pero publicado antes de la aparición del documento aprobado, fue citado por varios autores, entre ellos: G. GUTIÉRREZ, “La opción preferencial por el pobre en Aparecida”, *Páginas* 206 (2007) 6-25; J. C. SCANNONE, “Primeros ecos de la Conferencia de Aparecida”, *CIAS* 568/9 (2007) 343-363; P. HÜNERMANN, “Kirchliche Vermessung Lateinamerikas: theologische Reflexionem auf das Dokumente von Aparecida”, *Theologische Quartalschrift* 188/1 (2008) 15-30.

⁸² Cf. C. M. GALLI, “La propuesta misionera de Aparecida”, en: INSTITUTO SUPERIOR DE CATEQUESIS ARGENTINO, *Catequesis en clave misionera*, Buenos Aires, San Pablo, 2012, 55-79.

*Estamos
llamados a
pensar, decir
y escribir
una teología
católica en
lengua española,
con tonada
argentina,
arraigo
latinoamericano
y horizonte
universal*

Le pido a Dios ese don para poder *mirar más lejos*. Así, “olvidándome del camino recorrido, me lanzo hacia adelante” (Flp 4,13).

Me interesa el futuro de la teología en la Iglesia y la teología del futuro entre nosotros. Por eso, entre otras decisiones, nuestro Consejo Académico acaba de crear, por iniciativa mía, la Cátedra Abierta sobre *La Teología en la Argentina*. Tiene por fin estudiar –investigar, enseñar, difundir– el itinerario histórico y el desarrollo actual de la teología en nuestro país. La creamos para conocer, y dar a conocer lo que se hace entre nosotros; fortalecer la conciencia de nuestra incipiente tradición teológica; avanzar por el camino de la inculturación de la teología a partir de la fe de la Iglesia universal vivida en la riqueza de nuestra cultura y abierta a los nuevos desafíos locales y globales.

Ha presidido nuestra Eucaristía el querido Cardenal Estanislao Karlic, arzobispo emérito de Paraná, profesor emérito de esta Facultad de Teología y doctor *honoris causa* de la Universidad. En 1970, cuando inauguró la Primera Semana Argentina de Teología, dijo: “Mientras Argentina y América Latina no se hagan presentes con un pensamiento teológico por ellas elaborado, no ocuparán el puesto que les corresponde en la marcha de la Iglesia universal y del mundo”.⁸³

En una reunión celebrada en 1996, convocada por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, las autoridades de ambas instituciones, presididas por el Cardenal Joseph Ratzinger, y los teólogos que participamos, consensuamos esta proposición: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana”.⁸⁴ La teología argentina está respondiendo gra-

dualmente al desafío de componer lo clásico con lo moderno en lo contemporánea, y de integrar lo universal con lo particular en una figura singular. En el inicio del siglo XXI, estamos llamados a *pensar, decir y escribir una teología católica en lengua española, con tonada argentina, arraigo latinoamericano y horizonte universal*, en la comunión ecuménica y el diálogo interreligioso.⁸⁵ Los invito a mirar el futuro de la Facultad y a construir la Facultad del futuro, dejándonos guiar por la brújula de la esperanza.

1.4. Hay que mirar lejos y mirar cerca, pidiendo a Dios que ilumine nuestros corazones para que podamos valorar la esperanza a la que hemos sido llamados (Ef 2,18). En lo que sigue, compartiré mi meditación teológica para ayudar a estudiar, aprender y enseñar con esperanza, porque todo *pensar cristiano, en especial el pensar teológico, consiste en dar razón de nuestra esperanza*.

Vivimos en el tiempo posterior a la caída de las esperanzas seculares impulsadas tanto por la creencia liberal en el progreso indefinido como por el mito marxista de la revolución universal; en el clima cultural postmoderno marcado por el desencanto del desencanto y provocado por la crisis de las filosofías ideológicas de la historia que hegemonizaron la modernidad, abundan la incertidumbre y la perplejidad; en una era donde el temor se vuelve dominante por la globalización de la desigualdad injusta y del odio cruel en el sometimiento, el terrorismo y la guerra, que incluso asocian el nombre de Dios al odio y la violencia, cuando, por el contrario, “Dios es Amor” (1 Jn 4,8; DCE 1). Hoy aparecen distintas versiones de la increencia y de la irracionalidad, que sostienen el *racionalismo secularista y relativista*, patología de una razón sin fe, y el *fideísmo fundamentalista y autoritario*, patología de una fe sin razón.⁸⁶ Quienes fundamos la vida sobre la fe y la razón,

83 E. KARLIC, “Presentación de la Primera Semana Argentina de Teología”, *Teología* 18 (1970) 102.

84 CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Colección Documentos Bogotá, CELAM 141, 1996, 367. En esa reunión expuse el tema: *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio* (cf. 242-362).

85 Cf. C. M. GALLI, “La teología en la Argentina”, en: “Desafíos y horizontes de la investigación teológica”, *Consonancias* 38 (2011) 9-16; ÍD., “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. El anuncio del Evangelio en una sociedad plural*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 235-249.

86 Cf. J. RATZINGER, “Las bases morales prepolíticas del Estado liberal”, *Consonancias* 13 (2005) 46-47.

sobre una fe pensante y una razón creyente, estamos “ante la sagrada tarea de refundar la esperanza”.⁸⁷

La encíclica de Benedicto XVI *Spe salvi* (SpS) se propone ese objetivo perfilando “la verdadera fisonomía de la esperanza cristiana” (SpS 24-31), cuyo fundamento es Cristo, “el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo” (SpS 31). Para eso analiza las variaciones históricas de la esperanza siguiendo un itinerario del pensamiento moderno (SpS 16-23) y presenta el momento actual como “una crisis de la esperanza cristiana” (SpS 17). En ese marco me ubicaré.

Para seguir el plan propuesto, recuerdo sus puntos centrales: la gratitud por el don de una esperanza viva gracias a la resurrección de Cristo; el llamado a dar razón y testimonio de la esperanza desde nuestra vocación cristiana, evangelizadora, universitaria, teológica; la audacia de asumir el futuro poniendo la esperanza en Dios-Amor; la actitud espiritual, que debe guiar la vida y el estudio, de apoyarse con alegría en la gran fuerza de la pequeña esperanza. *Esta meditación oscilará entre Cristo, nuestra esperanza, y nuestra misión de dar razón de nuestra esperanza fundada en Cristo.*

⁸⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1995, 12 y 481.

2. Bendecir a Dios por el don de una esperanza viva en Jesucristo

2.1. *El cristianismo es la revelación y la religión de la esperanza*, mientras que la carencia de la misma es un rasgo típico del paganismo pre-cristiano y del neopaganismo post-cristiano. En el Nuevo Testamento, los paganos son vistos como los que *no tienen esperanza* (1 Tes 4,13; Ef 2,12), mientras que los cristianos *han puesto su esperanza en Dios* (1 Pe 1,21) y *en Cristo* (Ef 3,11).

La primera carta de Pedro contiene himnos (1 Pe 1,20, 3,18 y 22, 4,6; 2,22-25; 3,18-22; 5,5-9). Se destaca el himno de bendición por el don de una esperanza viva en Cristo (1 Pe 1,3-9).⁸⁸ Pedro exhorta a cristianos de Asia Menor a vivir la esperanza que viene de Dios, fundada en la resurrección de Jesús, para perseverar en medio de sufrimientos y pruebas (1 Pe 1,3.6.8). Les pide que estén dispuestos a dar a todos razón de su esperanza (1 Pe 3,15).⁸⁹ Ese mensaje esperanzador comienza con una bendición de acción de gracias (1 Pe 1,3-9),⁹⁰ según el estilo de los himnos de alabanza.

⁸⁸ Cf. M.-É. BOISMARD OP, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris, Cerf, 1961, 7-14.

⁸⁹ Cf. PROFESORES DE SAGRADAS ESCRITURAS, “Dar razón de nuestra esperanza” (1 Pe 3,15), en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, San Benito, 2002, 19-65.

⁹⁰ Cf. N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Salamanca, Sígueme, 2004, 83-95.

El lenguaje de la bendición himnica fue actualizado por el *Documento de Aparecida* (A 6, 23-27, 104-128) para cantar *el amor del Dios-Amor* (A 382) entregado en Cristo y en su Espíritu, y bendecir al Padre por esos grandes Dones y tantos otros “dones inapreciables” (A 20).⁹¹ En Aparecida reaparecen en un tono bíblico-pastoral los lenguajes del don, la gratuidad, la bendición, la gratitud, la alabanza, el canto, la belleza, la esperanza y la alegría. Emplea la frase inicial del himno de la carta a los Efesios que bendice al Padre porque nos ha bendecido “en Cristo” (Ef 1,3-14; cf. A 23).

2.2. La bendición de la primera carta de Pedro comienza con estas palabras:

“Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en su gran misericordia nos hizo renacer, por la resurrección de Jesucristo, a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, incontaminada e imperecedera, que ustedes tienen reservada en el cielo” (1 Pe 1,23).

Su bendición inicial es similar a la de otros dos importantes himnos neotestamentarios (Ef 1,3; 2 Cor 1,3). Los tres cantos muestran que la esperanza en Cristo es un don recibido de Dios (Ef 3,11; 2 Cor 1,7). Como en esos textos, la carta de Pedro bendice al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo por sus dones, entre los cuales está *la viva esperanza fundada en la resurrección de Cristo*. Recreados por el misterio pascual, los cristianos deben vivir de una manera digna a la esperanza a la que han sido llamados. Su estilo de vida debe reflejar “que creen en Dios, que lo ha resucitado y lo ha glorificado (a Jesús), de manera que la fe y la esperanza de ustedes están puestas en Dios” (1 Pe 1,21). Porque creen y esperan, son invitados a “amarse sinceramente como hermanos” (1 Pe 2,22).

Por Cristo ellos esperaban “un cielo nuevo y una tierra nueva, donde habitará la justicia” (2 Pe 3,13). Su esperanza de alcanzar la salvación futura (1 Pe 1,9) se anticipaba renovando su presente. Con esa esperanza cierta podían mantener la alegría a pesar del dolor, la calumnia y la persecución, por las cuales compartían los sufrimientos del Cristo paciente (1 Pe 2,21). Por eso se los exhortaba:

“Alégrense en la medida en que puedan compartir los sufrimientos de Cristo. Así, cuando se manifieste su gloria, ustedes también desbordarán de gozo y de alegría. Felices si son ultrajados por el nombre de Cristo, porque el Espíritu de gloria, el Espíritu de Dios, reposa sobre ustedes” (1 Pe 4,13-14).

“Dichosos ustedes, si tienen que sufrir a causa de la justicia” (1 Pe 3,14).

Estas dos frases, tomadas de dos capítulos de la carta, recuerdan dos bienaventuranzas de Jesús:

“Felices los que son perseguidos por practicar la justicia, porque a ellos les pertenece el Reino de los cielos. Felices ustedes, cuando sean insultados y perseguidos, y cuando se los calumnie en toda forma a causa de mí. Alégrense y regocíjense entonces, porque ustedes tendrán una gran recompensa en el cielo” (Mt 5,10-12).

La gracia de ser felices, aún sufriendo a causa de Cristo y de la justicia, según la enseñanza recibida del Señor y sus apóstoles, tal como fue vivida por esos cristianos, muestra que la esperanza no sólo es informativa sino *performativa* (SpS 10). Es un mensaje que transforma la vida de un modo nuevo. Por eso, “quien tiene esperanza vive de otra manera; se le ha dado una vida nueva” (SpS 2).

2.3. El estilo de vida de los cristianos suscitaba distintas reacciones entre sus conciudadanos: admiración por una parte y rechazo por la otra. Ellos eran tan distintos que parecían ser “gente de paso y extranjeros” (1 Pe 2,11). En el contexto de la decadencia moral y cultural en el que vivían (1 Pe 1,14; 4,3), el apóstol los exhortaba: “Observen una vida ejemplar en medio de los paganos” (1 Pe 2,12). La buena conducta que tenían producía la sorpresa de algunos contemporáneos: “ahora los paganos se extrañan de que ustedes no se precipiten con ellos hacia ese desborde de libertinaje y se deshacen en injurias contra ustedes” (1 Pe 4,4). Y les preguntaban acerca de la razón de ese cambio.

Los seguidores de Jesús, sin dejarse vencer por los temores ni las angustias, debían glorificar a Cristo en sus corazones y estar “siempre dispuestos a dar razón de su esperanza” (*lógos perì tês en hymîn elpídos*) (1 Pe 3,14-15). Para dar razón (*logos*) de su esperanza (*elpís*) debían dar una respuesta o hacer una *apología del fundamento* del nuevo estilo de vida que habían asumido en medio de la cultura de su tiempo. Ellos vivían así –y así debían fundamentarlo– por la firme esperanza que ponían en Dios (1 Pe 1,21) y que les animaba a participar de la “gloria eterna en Cristo” (1 Pe 5,10).

91 Cf. C. M. GALLI, “El lenguaje de la bendición a Dios por el don de Jesucristo. De los himnos del Nuevo Testamento al Documento de Aparecida”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), “*Testigos y servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). Homenaje a Luis Heriberto Rivas, Buenos Aires, San Benito, 2008, 161-218.

3. *D*ar razón de nuestra esperanza en Cristo

3.1. La esperanza está fundada en Cristo Jesús, “*nuestra esperanza*” (1 Tim 1,1). El misterio revelado por Dios y acogido por la fe es que su presencia entre nosotros es “la esperanza de la gloria” (Col 1,27). Como los primeros cristianos, estamos llamados a dar testimonio de nuestra fe esperanzada y amante en el Señor. Las virtudes teologales se recubren mutuamente a tal punto que la Vulgata añadió la palabra fe a la frase de 1 Pe 3,15: *dar respuesta a todo el que les pida razón de la fe y de la esperanza que hay en ustedes*. Esta versión motivó una reflexión sobre las razones que manifiestan y confirman –no demuestran ni prueban– la verdad de la fe como el principio de la vida teologal y el quehacer teológico.⁹² En París, Benedicto XVI dijo que esa exhortación, “en la teología medieval, era considerada la razón bíblica para el trabajo de los teólogos”.⁹³ Entonces, tal vez, pensaba en san Buenaventura, autor a quien estudió desde su juventud, y cuyo Proemio al *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* citaba en un trabajo anterior. Al pensar la relación entre la fe y la razón decía que Pedro enseña que, a aquel que pregunta por el *Logos* de la esperanza, los creyentes han de ofrecerle la *apo-logía* convertida en la respuesta del testimonio y de la palabra a su interrogante.

92 Cf. S. PIÉ - NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001, 175-179.

93 BENEDICTO XVI, “Hoy es necesario buscar a Dios y dejarse encontrar por Él. Encuentro con el mundo de la cultura en el Collège des Bernardins”, 12/9/2008, *L’Osservatore romano*, 19/9/2008, 7.

“La fe no es puro decisionismo, que no diría nada al otro. *Ella quiere y puede justificarse*. Quiere hacerse comprensible al otro. Aspira a ser un *logos* y, a partir de allí, poder llegar a ser siempre *apo-logía*... esta interpretación apolo-gética de la teología es misionera, y la concepción misionera pone de manifiesto la naturaleza interna de la fe: ella sólo puede ser misionera si realmente supera todas las tradiciones y es una apelación a la razón, un dirigirse a la verdad”.⁹⁴

Aquí se percibe lo que llamo la *circularidad* entre las tres virtudes teologales. Ella arraiga en textos del Nuevo Testamento, como el recién visto (1 Pe 1,8-9). Entre las tres hay un “santo movimiento circular” (ST I-II, 62, 4; II-II, 17, 8) por el que circula la vida del Dios. Son “virtudes enraizadas en la misma entraña de Dios... en unidad indisoluble, en circularidad interfecundante”.⁹⁵ La fe, la esperanza y la caridad se alimentan mutuamente. El amor informa –anima, inspira, determina, unifica, vivifica– según la lógica divina, porque “*el amor todo lo cree, todo lo espera*” (1 Cor 13,7).

Si la esperanza se funda en la fe, ésta es dinamizada por aquella y ambas son vivificadas por el amor. En su primera encíclica, Benedicto XVI resalta la unión de la fe y el amor.

“La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que *Dios es amor*... La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor” (DCE 39).

En la segunda encíclica se dedica a mostrar el nexo íntimo y vital entre la fe y la esperanza.

“En efecto, esperanza es una palabra central de la fe bíblica, hasta el punto de que en muchos pasajes fe y esperanza parecen intercambiables. La Carta a los Hebreos une estrechamente la ‘plenitud de la fe’ (Hb 10,22) con la ‘firme con-

fesión de la esperanza’ (Hb 10,23). Cuando la Primera Carta de Pedro exhorta a los cristianos a estar siempre prontos para dar una respuesta sobre el *logos* –el sentido (*Sinn*) y la razón (*Grund*)– de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15), *esperanza equivale a fe*” (SpS 2).

Dar razón significa justificar racionalmente, expresar dialogalmente, responder cordialmente y declarar públicamente el fundamento (*Grund*) y el sentido (*Sinn*) de la fe-esperanza, según las palabras empleadas por el Papa en el original alemán del texto. Es un saber *dar respuesta* a la búsqueda humana de Dios con el testimonio de la santidad expresado en la palabra y la vida. Como enseña el Concilio Vaticano II, todos los miembros del Pueblo de Dios “deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidieren” (LG 10).

3.2. *La teología cristiana piensa y habla del Dios-Amor, el Dios-Trinidad, la Trinidad-Amor –y de toda la realidad en relación a Dios uni-trino– a partir de la fe en Cristo saboreada en el Espíritu*.⁹⁶ Ella puede ser descripta de muchas formas. Por la circularidad de la vida teologal, se puede decir que ella entiende una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza, o que es la inteligencia de la fe, la profecía de la esperanza y la sabiduría del amor.⁹⁷ *La teología es el discurso que da razón –fundamento y sentido– del Dios-*

⁹⁶ En Aparecida, Benedicto XVI empleó cinco veces la frase *Dios Amor*. La expresión “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16) es reexpresada sin verbo no sólo en diversos escritos de Ratzinger sino también de Gutiérrez (cf. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2002, 14) y de Coda (P. CODA, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1994, 80). Aquí la empleo con guión: *Dios-Amor*. Así la usamos, en nuestras respectivas colaboraciones, dos coautores del comentario a la encíclica *Deus caritas est* de nuestra facultad, nombrado más arriba. Cf. C. M. GALLI, “Dios como *Logos* y *Agape* en Joseph Ratzinger - Benedicto XVI, en diálogo con Juan Pablo II”, en: FERNÁNDEZ; GALLI, *Eros y Agape*, 22; cf. E. BRIANCESCO, “Acerca de la ‘sobreeminente ciencia del amor de Cristo’ (DCE 12)”, en: FERNÁNDEZ; GALLI, *Eros y Ágape*, 134.

⁹⁷ Propuse esta mirada tridimensional de la teología en el inicio de mi decanato en 2002 y la desarrollé de una forma más sistemática en 2008; cf. C. M. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía. Palabras en el inicio del Decanato”, *Teología* 79 (2002) 169-179; Íd., “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.

⁹⁴ Cf. RATZINGER, *Fe, filosofía y teología*, 32-34.

⁹⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, Sal Terrae, 2005, 133.

Amor creído, esperado y amado en Cristo, y de la vida eterna ya poseída en primicias y esperada en su consumación. Ella explora las razones de nuestro creer, esperar y amar, porque, como decía Agustín, la fe es pensar confiando y confiar pensando.

La fe asiente pensando y piensa asintiendo. El pensar es una exigencia interior de todo creyente, quien está llamado a hacer teología ejercitando la actitud de entender lo que cree. El filósofo belga Jean Ladrière, quien escribió sobre la razón inherente a los discursos de la fe en la cultura contemporánea, profundizó la racionalidad intrínseca de la fe y de la teología cristiana en el múltiple juego de las distintas racionalidades teóricas –formales, experimentales, analíticas, hermenéuticas, especulativas– con sus correspondencias prácticas. Afirma *una racionalidad intrínseca de la fe y en la fe* que se ubica en la línea de Tomás de Aquino, actualizada por tantos pensadores. Entre ellos destaco a M.-D. Chenu, que fundamentó *la razón de la fe (ratio fidei)* y la construcción racional en el seno del dato revelado; y a E. Gilson, que pensó las verdaderas racionales intrínsecas a lo revelable y revelado y esbozó una sistematización de una filosofía cristiana. Ladrière ha potenciado el trabajo de la inteligencia dentro de la adhesión al misterio revelado y ha favorecido el diálogo racional e interdisciplinario con los saberes de la filosofía y de las ciencias. Para él, la *ratio fidei* incluye la racionalidad de su acto vital (*fides qua*) y la inteligibilidad de su objeto revelado (*fides quae*).

“No hay reducción de la fe a la razón, no hay racionalización de la fe. Hay una asunción del esfuerzo de la razón en la vida de la fe, en tanto que ésta busca comprenderse a sí en su propia intención. Esta asunción de la razón en la fe no es una simple transcripción de lo que dice la fe en el vocabulario de la razón, ni tampoco una simple transposición de las categorías racionales en el registro de la fe. Se trata de *una reasunción transformadora* de los recursos de la razón que los hace aptos para transmitir significados que están más allá de su campo propio... En este sentido se puede decir que *hay verdaderamente una asunción del proyecto de la razón en el proyecto de la autocomprensión de la fe*”.⁹⁸

3.3. Como fundamenté en el trabajo anterior, al considerar la sabiduría teológica, las exigencias de la vida cristiana y del diálogo interdisciplinario requieren que la

“razón del creyente” (FR 73: *fidelis ratio*) se desarrolle como una razón creyente y una fe pensante. En el itinerario de su autocomprensión y en la comunicación de su contenido, ella debe testimoniar con signos amorosos y elocuentes, y argumentar con razones verdaderas y convincentes, el misterio de Dios y su plan salvador, que fundan nuestra pertenencia al Pueblo de Dios como una comunidad de fe, esperanza y caridad. La fe que busca, *espera* y sabe entender está movida por el dinamismo peregrinante de la esperanza.

Nuestra teología está marcada por nuestra condición peregrina: siempre es *theologia viatorum*, teología de los caminantes. Se alimenta en la esperanza expresada en la oración, sobre todo en la súplica que espera recibir todo de Dios. Una espera orante y una oración esperanzada saben formular con confianza los deseos ante Dios. Santo Tomás dice que la súplica interpreta a la esperanza: *petitio est spei interpretativa* (ST II-II, 17, 2, 2um). La oración interpreta y expresa los clamores del corazón humano, que son un eco de los gemidos del Espíritu. La teología, en cuanto *ratio fidei*, debe ser similar a la *o-ratio*, a la oración que interpreta la esperanza puesta en Dios. La teología está desarrollando *una hermenéutica de la esperanza* para dar razón de lo que somos y creemos interpretando las inquietudes de las personas y los pueblos en el corazón de Dios. Si la *oración* es la matriz de nuestra *razón*, la interpretación vital de la esperanza del Pueblo de Dios, que camina junto con toda la familia humana, expresada en el lenguaje teológico de la oración, debe ser llevada una y otra vez a los lenguajes de la metáfora y el concepto de la razón teológica discursiva y testimonial. Éste es uno de los servicios que quienes estudiamos teología podemos prestar a la fe del Pueblo santo de Dios.

El discurso teológico despliega la racionalidad de la fe (*ratio fidei*) iniciada por la revelación de Dios (*revelatio*) y entrañada en la oración (*o-ratio*) y en la adoración (*ad-oratio*). Para Santo Tomás, el clima religioso y espiritual de la teología procede del hecho de que sus principios son dados por la *revelación* y, por eso, deben ser recibidos en la *oración*.⁹⁹ La oración, que es la teología dicha en la segunda persona del Tú o en diálogo con Dios, es la matriz y el culmen del discurso referido a Dios

98 J. LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004, 134-135; cf. 79, 103, 130-131.

99 Cf. J. P. TORRELL, “Le savoir théologique chez saint Thomas”, en: *Recherches thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000, 121-157.

en tercera persona. La oración significa una forma del lenguaje de la razón: *oratio*, *quasi oris ratio dicitur* (ST II-II, 83, 1). La palabra acerca de Dios nace en el silencio y en la escucha de Dios, y termina en el canto y en la contemplación a Dios. El diálogo de la oración es una forma de teo-logía que expresa la unión con el Dios uni-trino, que es, en sí mismo, “diálogo interior de Amor trinitario”.¹⁰⁰ Les deseo a todos que piensen, recen y digan una *teología teologal* en la que la *ratio fidei* brote del silencio de la *o-ratio* y culmine en el canto de la *ad-oratio* –el secreto de la unión entre el estudio y la oración– centrada en el Dios de Jesús y en el Jesús de Dios –teocéntrica– y en nuestra participación en su vida por los dones de la gracia y de las tres virtudes teologales.

4. Cristo, “El Dios ‘de’ la esperanza”

4.1. La resurrección de Cristo fundamenta nuestra esperanza (Rm 4,17; Hb 11,19). En él, Dios se revela como *el Dios de la esperanza*. Él hace que “la esperanza sobrea-bunde por obra del Espíritu Santo” (Rm 15,13). Hay que animar a las nuevas gene-raciones a poner la gran esperanza en Cristo.

“Para san Pablo la esperanza no es sólo un ideal o un sentimiento, sino una persona viva: Jesucristo, el Hijo de Dios. Impregnado en lo más profundo por esta certeza, podrá escribir a Timoteo: ‘Hemos puesto nuestra esperanza en el Dios vivo’ (1 Tim 4,10). El ‘Dios vivo’ es Cristo resucitado y presente en el mundo. Él es la verdadera esperanza: Cristo que vive con nosotros y en nosotros, y que nos llama a participar de su misma vida eterna. Si no estamos solos, si él está con nosotros, más aún, si él es nuestro presente y nuestro futuro, ¿por qué temer?”.¹⁰¹

La revelación y la oración cristianas ubican a la esperanza en el ámbito de la relación del hombre con Dios, que constituye la religión. Ellas nos sitúan ante el fundamento *teologal* de la esperanza, que reside en Dios. *La esperanza y la religión se convocan mutuamente*. Desde una perspectiva filosófica, también para I. Kant la pregunta por la

100 J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*. I, Buenos Aires, Planeta, 2007, 166.

101 BENEDICTO XVI, “Una esperanza firme y creíble en tiempos de crisis. Mensaje para la XXIV Jornada mundial de la Juventud”, *L’Osservatore romano*, 6/3/2009, 3.

*La teología está
desarrollando
una hermenéutica
de la esperanza
para dar razón
de lo que somos
y creemos
interpretando
las inquietudes
de las personas y
los pueblos en el
corazón de Dios*

esperanza remitía a la religión. Si las preguntas ¿qué puedo conocer? y ¿qué debo hacer? concernían a la metafísica y la ética, el interrogante *¿qué me cabe esperar?* corresponde a la religión. Las tres cuestiones se resumen en otra, que el filósofo enunció así: ¿qué es el hombre?, con ese acento antropológico característico del pensar moderno.¹⁰²

Para la fe y la teología, la esperanza está en relación con Dios y la religión. La cuestión, ¿qué nos está permitido esperar? corresponde a la religión. En este punto, comparto la propuesta de Ghislain Lafont para invertir el orden de esas tres cuestiones y dar la primacía a la religión, la esperanza y la historia, recuperando el lenguaje del símbolo y la comunión en la vida cristiana y el pensamiento teológico, y reubicando el lugar de los órdenes del saber y el obrar. Por cierto, las preguntas: ¿qué nos está permitido esperar?, ¿qué nos espera?, pueden reformularse teologalmente como: ¿quién nos espera? o ¿de quién esperamos? La esperanza, aún en sus esbozos filosóficos, se abre a Dios.

Los cristianos confesamos que *Dios-Amor Dios es la fuente absoluta de nuestra esperanza*.¹⁰³ La fe en Dios hace posible una esperanza incondicionada porque Él se revela en su Palabra y se entrega en su Bondad como la Felicidad total del hombre. La esperanza se funda en su acción que brinda la salvación en la historia y conduce a nuestro destino eterno. Se funda en la promesa amorosa del Dios fiel y misericordioso. Él promete generosamente y cumple fielmente dándose en un don que sobrepasa toda medida, marcado por la lógica del exceso. En diálogo con la *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann, el filósofo 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 la Vida, y es una categoría de la esperanza.¹⁰⁴ Ella ayuda a alcanzar los bienes que son gracia de Dios y no mera conquista humana. El “Espíritu de la promesa” (Ef 1,3) aviva la “esperanza (que) no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5).

4.2. La historia constituye el tiempo de nuestra peregrinación hacia la vida feliz. Es el tiempo del *homo viator*, del hombre que viaja espiritualmente a través del tiempo y del espacio. Es el movimiento de la inteligencia, iluminada por la fe, hacia la verdad, y de la voluntad libre, vivificada por la caridad, hacia el amor del bien. La tensión hacia su plenitud arraiga en la esencia del espíritu humano, que es apertura a toda la realidad, porque es “capaz de todo” (*homo capax omnia*). La peregrinación del ser humano para alcanzar lo que está llamado a ser constituye su marcha hacia Dios y el prójimo mediante la vida teologal. El hombre es el ser “capaz de Dios” (*homo capax Dei*) desde que Dios se reveló en Cristo como el “Dios capaz del hombre” (*Deus capax hominis*).¹⁰⁵

Peregrinando por sus decisiones libres, renovadas y elevadas por la gracia, el ser humano se dirige hacia la cima de su existencia. Él –cada uno– no es sólo lo que hoy es, sino también lo que mañana puede llegar a ser y, por fin, lo que le es dado hacer de sí, como “*un don dado a sí mismo*”.¹⁰⁶ Somos hijos de nuestra naturaleza y del pasado, y también padres de nuestro destino y del futuro. La Iglesia –también en esta Facultad de Teología– evangeliza educando y educa evangelizando para ayudarnos a realizar la promesa que Dios puso en cada uno y en cada una. Las personas y los pueblos, por muy mal que estemos, tenemos la oportunidad de ser mucho mejores y de estar un poco mejor.

102 Cf. I. KANT, “Vorlesungen über Logik, Einleitung III”, en: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe VI, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 448.

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

104 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.

105 Cf. A. GESCHÉ, “Un Dios capaz del hombre”, en: *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002, 237-264.

106 C. BRUAIRE, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, 58.

La historia es una *peregrinación* hacia el destino teologal del hombre.¹⁰⁷ El peregrino tiene un fin y, por eso, recorre el camino con esperanza. Sin liberarnos de las tensiones del tiempo, inacabado e imprevisible, la fe orienta hacia el Sentido definitivo. Ese punto final no es mero término conclusivo sino una meta orientadora que dirige y unifica el acontecer histórico. El hombre viador se orienta por la brújula escatológica que señala al Reino de Dios y al Dios del Reino como el Fin último de la vida y 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 ya somos en lo que seremos, sino también *adventus*, novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que nos sale al paso, don que viene y nos renueva. El cristiano está llamado a vivir en un clima de ad-viento ante el Dios que se hace Don: *In adventu Domini*.

4.3. *La esperanza es la virtud del peregrino*. Apoyada en la promesa de Dios y en la novedad de su gracia, ella sostiene la misión que Dios nos confía. Toda promesa (*pro-missio*) envuelve una misión (*missio*). Cada persona es llamada y enviada por el Padre a servir a sus hermanos. Abraham es el modelo del peregrino esperanzado que, fundado en la promesa, cumple su misión. “*Esperando contra toda esperanza, Abraham creyó y llegó a ser padre de muchas naciones*” (Rm 4,18). Si esperamos en Dios y a Dios, Dios nos espera y espera en nosotros, porque nos confía una misión y nos da su gracia para cumplirla. Cada uno debe confiar en Dios y también en sí y en su acción, pero confiándose, confiándose y confiando su fruto a Dios. Si ponemos la vida en manos de Dios, él pone la misión en las nuestras. Todo ser humano, especialmente el que se siente más “chiquito”, es valioso para el Absoluto y, por eso, absolutamente valioso. Le deseo a cada uno que pueda *descubrir y cumplir su rol*, animado por la esperanza, en el teo-drama del gran teatro del mundo.

De esta forma se atisba el significado de una oración del entrañable amigo y teólogo español don Olegario González de Cardedal: “la esperanza de Dios en el hom-

107 Cf. C. M. GALLI, “Una imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina”, en: C. GALLI; G. DOTRO; M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Guadalupe, 2004, 373-389.

bre funda la esperanza del hombre en sí mismo y en Dios. *Dios espera en nosotros y nos espera*”.¹⁰⁸ Pocos han formulado ese misterio con la belleza con la que lo hizo el poeta Charles Péguy. Para Hans Urs von Balthasar, él “logró abrir una brecha para una teología plenaria de la esperanza, que hoy se va haciendo notar, callada pero inconteniblemente, en una reestructuración del edificio teológico”.¹⁰⁹ Péguy comenzó su poesía mística poniendo en boca de Dios estas palabras: “*La fe que más amo, dice Dios, es la esperanza*”. Luego agregó: “La fe no me sorprende... La caridad, dice Dios, no me sorprende... pero la esperanza, dice Dios, esto sí que me sorprende. Me sorprende a mí mismo, esto sí que es algo verdaderamente sorprendente”.¹¹⁰ El poeta percibió, místicamente, la sorpresa de la esperanza que se alberga en el corazón de Dios. En un punto culminante de su ingreso en el misterio, escribió:

“Es necesario tener confianza en Dios,
él ha tenido de verdad confianza en nosotros.
Es necesario poner confianza en Dios,
él nos ha otorgado de verdad su confianza a nosotros.
Es necesario depositar la esperanza en Dios,
él ha depositado de verdad la esperanza en nosotros.
Es necesario dar crédito a Dios, él nos ha dado de verdad crédito a nosotros
Qué crédito. Todos los créditos.
Es necesario poner fe en Dios, él ha puesto de verdad fe en nosotros...”¹¹¹

El poeta francés profundizó en este “singular misterio”, al que consideró una “extraña inversión”.

“Extraña inversión, extraño vuelco, es el mundo al revés.
Poder de la esperanza.

108 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, 525.

109 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3: Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1986, 487.

110 CH. PÉGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Madrid, Encuentro, 1991, 13 y 16.

111 PÉGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, 93.

Todos los sentimientos que debemos tener para con Dios,
Dios ha comenzado por tenerlos para con nosotros".¹¹²

Péguy expresó una misteriosa esperanza recíproca, que tiene su origen y su fin en el corazón de Dios. "El salto excepcional de la palabra poética de Péguy consiste en desplazar el horizonte del espacio de la espera humana, abriendo en ella el claro inédito de la esperanza de Dios en el hombre".¹¹³ Al pensar el Espíritu de la esperanza se puede entender ese misterioso "de" como un genitivo objetivo y subjetivo, porque el Espíritu de Amor no es sólo aquel que suscita en nosotros la actitud teologal de esperar (Rm 15,13), sino que también, en el misterio íntimo de la Santísima Trinidad, es "aquel que espera, porque él es el Amor, que 'todo lo espera' (1 Cor 13,7)".¹¹⁴ La dimensión divino-humana de este misterio, adquiere una nueva profundidad en una frase de von Balthasar, afín a Péguy: *Gott hofft in uns hinein*, que podría traducirse: *Dios espera desde dentro de nosotros*.¹¹⁵

4.4. El Espíritu *de* la esperanza es el Espíritu de Amor, de quien esperamos todo y que espera todo de nosotros. Él es el Dios *de* la esperanza, que espera la respuesta personal, nacida de un amor libre, responsable y obediente, al convite que nos hace su amor. Estamos llamados a gozar la gracia de la vocación teológica para servir al Pueblo de Dios. El llamado a estudiar es un componente de la vocación al discipulado misionero que el Señor otorga a los estudiantes a través de las comunidades que los envían a esta casa de estudios. En el sí inicial dado a Dios para cultivar la alegría de la vocación y alegrar la vida de los demás con el propio carisma, está inserto el compromiso de participar y estudiar en esta Facultad de Teología. Esta

112 PÉGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, 102-103. Sobre las categorías tiempo, eternidad, vida y esperanza en su obra cf. J. MURIAS, *Tiempo y eternidad en Charles Péguy*, Buenos Aires, EDUCA, 2000.

113 C. AVENATTI, "La dimensión existencial de la esperanza en un poema de Charles Péguy", *Teología* 77-78 (2001) 69.

114 Cf. F. ORTEGA, "El Espíritu de la esperanza", en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 179-180.

115 La traducción castellana dice, apenas, "Dios espera de nosotros" (VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3: Estilos laicales*, 489). Se podría haber traducido: espera en, dentro, hacia dentro o desde dentro de nosotros.

mirada de fe-esperanza invita a bendecir a Dios por el don recibido y a corresponderle con el tiempo dedicado a aprender solos y junto con otros.

Los que nos dedicamos a la teología estamos llamados a sentirnos parte de esa aventura que es *el ejercicio esperanzado del pensar teológico*. Incorporando la extraña inversión que señalaba Péguy y parafraseando uno de sus versos les digo que, en nuestra vida académica, "es necesario depositar la esperanza en Dios, porque él ha depositado de verdad la esperanza en nosotros". Así como recibimos y esperamos de su Amor grandes y pequeños dones, Él espera de nuestro amor grandes y pequeñas respuestas. El amor hace pequeño lo grande y grande lo pequeño –incluso un momento de estudio o de diálogo– porque "en un mundo... que es... amor, lo *minimum es maximum*".¹¹⁶

116 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969, 131.

5. Esperar, contra toda esperanza, la Vida plena para todos

5.1. La Iglesia, templo del Espíritu Santo, es “casa y escuela de esperanza” para compartir y sostener el caminar de la humanidad hacia el Reino de Dios. La *esperanza teologal*, anclada en Dios (Hb 6,19), compromete al cristiano con las *esperanzas históricas* que animan la lucha por un mundo más digno para todos, especialmente para los pobres y olvidados que Dios, en su memoria, no olvida. La esperanza cristiana tiene la capacidad inclusiva para asumir, purificar y orientar las esperanzas hacia el *novum ultimum*. “La esperanza en un futuro más allá de la historia nos compromete mucho más con la suerte de esta historia”.¹¹⁷ El Pueblo de Dios acompaña, discierne y recrea las esperanzas de los pueblos mientras da testimonio de la esperanza fundamental que guía al peregrino hacia “la ciudad futura” (Hb 13,14).¹¹⁸ La esperanza del Reino de Dios consumado es contemplativa y activa: eleva los ojos para mirar el cielo pero lleva a usar las manos para transformar la tierra. En esta tensión interior a la esperanza se confirma la relación paradójica y

¹¹⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Jesucristo, Señor de la historia*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2000, 16.

¹¹⁸ Sobre la esperanza y las esperanzas cf. J. PIEPER, *Esperanza e historia*, Salamanca, Sígueme, 1968, 25-30.

dialéctica entre *la Iglesia y el Mundo*,¹¹⁹ y se articulan dos dimensiones de la teología y dos lenguajes: místico y profético.¹²⁰

El Pueblo de Dios peregrino tiene una dimensión escatológica porque el Reino de Dios ya está presente en la historia aunque se consumará en la eternidad. *La Iglesia realiza esa comunión en la esperanza que trasciende el límite de la muerte*. Todas las utopías chocan contra el muro mortal, no pueden hacer justicia a los muertos del pasado, sobre todo a las víctimas inocentes de la injusticia y, por eso, no fundan una esperanza real para los hombres de todos los tiempos. Porque la esperanza debe acreditarse en la vida, transformándola, y ante la muerte, trascendiéndola. La Iglesia, comunión entre los que ya triunfan en el cielo y los que aún peregrinamos por la historia, es la única comunidad que trasciende la muerte y, por eso, puede nutrir una esperanza universal que responda a la sed de vida eterna y de justicia plena. *Nuestra fe se centra en Jesucristo Crucificado y Resucitado, y nuestra esperanza se orienta hacia la resurrección de los muertos para la vida en el mundo futuro*.

En diálogo con el filósofo Adorno, que postuló cierta “resurrección de los muertos” para revocar la injusticia sufrida en el pasado,¹²¹ el Papa retoma dos temas de su teología: la ascensión del sufrimiento inocente por el Crucificado, y el nexo de la esperanza de la Justicia con la fe en la Vida eterna.¹²²

“Ahora (en Cristo) Dios revela su rostro precisamente en la figura del que sufre y comparte la condición del hombre abandonado por Dios, tomándola consigo. *Este inocente que sufre se ha convertido en esperanza-certeza: Dios existe, y Dios sabe crear la justicia* de un modo que nosotros no somos capaces de concebir y que, sin embargo, podemos intuir en la fe. Sí, existe la resurrección de la carne. Existe una justicia. Existe la ‘revocación’ del sufrimiento pasado,

la reparación que restablece el derecho. La fe en el Juicio final es ante todo y sobre todo esperanza, esa esperanza cuya necesidad se ha hecho evidente precisamente en las convulsiones de los últimos siglos. Estoy convencido de que *la cuestión de la justicia es el argumento esencial o, en todo caso, el argumento más fuerte en favor de la fe en la vida eterna*. La necesidad meramente individual de una satisfacción plena que se nos niega en esta vida, de la inmortalidad del amor que esperamos, es ciertamente un motivo importante para creer que el hombre esté hecho para la eternidad; pero sólo en relación con el reconocimiento de que la injusticia de la historia no puede ser la última palabra en absoluto, llega a ser plenamente convincente la necesidad del retorno de Cristo y de la vida nueva” (SpS 43).

5.2. El término de la esperanza cristiana, individual y colectiva, son los acontecimientos escatológicos que iniciará la Parusía del Señor, significados por las expresiones Resurrección y Vida. Entre las categorías e imágenes del Nuevo Testamento,¹²³ me concentro, por su actualidad, en la expresión *Vida eterna en Dios*.¹²⁴ La primera carta de Pedro, en otro breve himno, confiesa a Cristo como aquel que, “entregado a la muerte en su carne *fue vivificado por el Espíritu*” (1 Pe 3,19) y dice que la meta de la esperanza es que los hombres “*vivan por el Espíritu con la vida de Dios*” (1 Pe 4,6).

Señalo sólo un aspecto de la enseñanza de Benedicto XVI sobre *la vida abundante en Cristo*. Tengo en cuenta fragmentos de tres importantes textos de los últimos años. 1) Su *Discurso Inaugural* en Aparecida (DI 3-4), clave para entender la *vida* plena que ese Documento presenta como don de Dios en Cristo, fuente de una renovada vitalidad cristiana y meta de la nueva etapa misionera (A 348-364). 2) Su segunda encíclica, que vincula íntimamente la esperanza y la vida, y recuerda páginas de su manual de *Escatología*.¹²⁵ 3) Su primer libro sobre *Jesús de Nazaret* que sin ser “en

119 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.

120 Cf. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 203-211.

121 La tesis de TH. ADORNO se halla en su *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, segunda parte.

122 Cf. J. RATZINGER, *Naturaleza y misión de la teología*, Buenos Aires, Agape, 2008, 29-30.

123 Cf. R. FERRARA, “La esperanza cristiana en las epístolas paulinas”, *Teología* 1 (1962) 55-88.

124 Sobre la vida y la vida eterna a nivel bíblico cf. L. RIVAS, “Para que tengan vida...”, *Teología* 95 (2008) 91-100.

125 Cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder, 1980, 150-153, 195-199, 217-220.

modo alguno un acto magisterial”,¹²⁶ permite entender mejor su experiencia, pensamiento y enseñanza.

Tenemos una sabia ignorancia sobre la vida eterna, a la que encíclica *Spe salvi* dedica dos capítulos y parte de un tercero (SpS 10-12, 13-15, 27-31). La vida verdadera, bienaventurada, completa, “vida en sentido pleno” (SpS 12), “vida en toda su plenitud” (SpS 27), se alcanza en el amor del Tú infinito de Dios y el nosotros del Pueblo de Dios (SpS 14). Es “nuestra vida con Cristo” (SpS 12). En *La verdadera fisonomía de la esperanza cristiana* se muestra la Vida como objeto de esperanza.

“En este sentido, es verdad que quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cf. Ef 2,12). La gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando ‘hasta el extremo’, ‘hasta el total cumplimiento’ (cf. Jn 13,1; 19,30). Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente ‘vida’. Empieza a intuir qué quiere decir la palabra *esperanza* que hemos encontrado en el rito del Bautismo: de la fe se espera la ‘vida eterna’, la vida verdadera que, totalmente y sin amenazas, es sencillamente vida en toda su plenitud. Jesús, que dijo de sí mismo que había venido para que nosotros tengamos la vida y la tengamos en plenitud, en abundancia (Jn 10,10), nos explicó también qué significa ‘vida’: ‘Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo’ (Jn 17,3). La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco sólo por sí mismo: *es una relación*. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces ‘vivimos’” (SpS 27).

En el libro sobre Jesús, J. Ratzinger - Benedicto XVI profundiza en la *vida sobreabundante* que Dios nos comunica en el Espíritu, sobre todo cuando desarrolla los símbolos cristológicos del cuarto evangelio que se refieren a la vida eterna que Dios comparte al hombre (Jn 17,2). El hombre “sólo necesita y ansía una cosa: la vida, la

vida plena, la felicidad”.¹²⁷ Comentando el texto de Jn 10,10, dice que en la entrega de su vida, por amor, en la cruz, Jesús brinda la Vida de la Verdad y el Amor.

“ésta es la gran promesa de Jesús: dar vida en abundancia... El hombre vive de la verdad y de ser amado, de ser amado por la Verdad. Necesita al Dios que se le acerca y le muestra el sentido de la vida, indicándole así el camino de la vida... El Buen Pastor da la vida por los ovejas... Jesús no entrega algo, sino que se entrega a sí mismo. Así Él da la Vida”.¹²⁸

Hoy, cuando la sensibilidad posmoderna expresa *el deseo de una vida más feliz* y se ofrecen distintas propuestas teóricas y prácticas para pensarla, buscarla y realizarla, llamo la atención sobre el sugestivo contraste que un lector de buena voluntad, no necesariamente cristiano, puede advertir entre dos miradas del tema. Por un lado, la lección teológica del Papa, sabrosa y rigurosa; por el otro, cierta reflexión filosófica escéptica y hedonista que opone, como si fueran paradigmas irreconciliables, el deseo de una vida feliz contra el anhelo de la vida eterna, reducida a la inmortalidad.¹²⁹ La Iglesia debe asumir la aspiración del ser humano a una vida buena, plena y feliz, y hacer la “atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer” (A 361).

5.3. La virtud teologal de la esperanza tiene su motivo y su objeto en Dios, que es la Vida. Por ella el hombre *espera a Dios y lo espera todo de Dios*. Dios es el contenido y el apoyo de la esperanza, que *sperat Deum a Deo*. Esperar es esperar *a Dios* –que es un Bien arduo– como nuestra felicidad y esperar *de Dios* como nuestro auxilio. Dios, con su misericordia omnipotente, ayuda a alcanzar los bienes futuros, tanto eternos como temporales, para nosotros y los otros, para todos. La dimensión comunitaria del máximo bien humano, la vida eterna bienaventurada, que comienza en la historia, funda *la dimensión comunitaria de la esperanza cristiana*. Benedicto XVI

¹²⁷ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 408; cf. 126-129, 161, 286, 290-295, 326-335.

¹²⁸ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 326-329.

¹²⁹ Cf. F. SAVATER, *La vida eterna*, Buenos Aires, Paidós, 2007, 111-121. En el capítulo *¿Vida buena o vida eterna?* opone la vida buena / feliz a la vida eterna / inmortal, sin conocer lo que significa *vida eterna* en el Nuevo Testamento ni *vida beata o feliz* en san Agustín. Toda crítica requiere un conocimiento serio de la posición del interlocutor.

¹²⁶ RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I*, 20.

rechaza una visión individualista de la virtud y se refiere a una vida bienaventurada orientada hacia la comunidad humana que, por trascender el presente, “tiene que ver también con la edificación del mundo” (SpS 15).

Fernando Ortega presenta una lectura estructural de la encíclica.¹³⁰ Articula tres dimensiones de la esperanza cristiana: la dimensión *teologal* y liberadora, que se refiere al don de la Vida eterna que transforma la vida presente (SpS 1-12); la dimensión *socio-temporal* (SpS 13-31), que plantea el valor de las esperanzas comunitarias e históricas; y la dimensión *moral*, que abre nuestra participación libre por la oración, la acción, la pasión y el anhelo de la justicia plena (SpS 32-48).¹³¹

Para el Papa hay “una crisis de la esperanza cristiana” (SpS 17) que proviene de la secularización de la esperanza bíblica del Reino de Dios y de su reemplazo por la utopía ideológica de un reino del hombre, identificado con un mundo mejor, alcanzable por los progresos del conocimiento científico de la razón y por la praxis política de la libertad (SpS 30), y vehiculizado por las ideologías liberal (SpS 16-19) y marxista (SpS 20-23). Su crítica a la esperanza secularizada pide la autocritica al cristianismo moderno, que debería recomprenderse desde sus raíces (SpS 22) por haberse concentrado en el individuo y su salvación (SpS 25). El capítulo *La verdadera fisonomía de la esperanza cristiana* (SpS 24-31) muestra la relación entre *las esperanzas* y la *gran esperanza* de un modo análogo al vínculo entre la razón y la fe (SpS 23). La respuesta se concentra en este párrafo.

“Más aún: nosotros necesitamos *tener esperanzas* –más grandes o más pequeñas, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. *Esta gran esperanza sólo puede ser Dios*, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar... Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; *su reino está presente allí donde Él es*

130 Cf. F. ORTEGA, “La esperanza y la historia. En diálogo con *Spe salvi*”, *Consonancias* 26 (2008) 3-23. En las notas 18, 19 y 25 cita una versión anterior de este escrito, que preparé a su pedido para el Instituto para la Integración del Saber; cf. C. M. GALLI, “La vocación teologal y teológica: dar razón de nuestra esperanza”, *Consonancias* 24 (2008) 3-25.

131 Cf. ORTEGA, *La esperanza y la historia*, 11-13, 16-17.

amado y donde su amor nos alcanza. Sólo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto. Y, al mismo tiempo, su amor es para nosotros la garantía de que existe aquello que sólo llegamos a intuir vagamente y que, sin embargo, esperamos en lo más íntimo de nuestro ser: *la vida que es ‘realmente’ vida*” (SpS 31).

Ortega recuerda, en coincidencia con la tradición tomista, que lo que une a distintos objetos esperados, desde el adviento del Reino de Dios (¡venga tu reino!) al necesario pan cotidiano (¡danos hoy el pan de cada día!) es el *motivo formal* de la esperanza teologal, que espera recibir todo del amoroso poder divino que potencia desde dentro las fuerzas humanas.¹³² La esperanza *espera todo de Dios (a Deo)* e incluye todos los bienes: divinos y humanos, personales y comunitarios, históricos y escatológicos, que se pueden alcanzar *por la esfuerzo del hombre apoyado y potenciado en la fuerza de Dios*. La esperanza teologal es “esperanza para los demás... activa... (que mantiene) el mundo abierto a Dios. Sólo así permanece también como esperanza verdaderamente humana” (SpS 34).

5.4. El objeto de toda esperanza vital es siempre un *bien futuro, arduo y posible* (ST I-II, 40, 1). Es un *bien* que suscita el deseo y se apetece, al contrario del mal que causa temor. Es un *bien futuro* que se espera, al contrario del bien presente que ya se posee y goza. Es un bien futuro *difícil* que pone en tensión, al contrario de un bien que se logra necesaria o fácilmente. Es un bien futuro y arduo, pero *posible*, lo que es contrario a un bien imposible de alcanzar, el cual induce a desesperar, porque lo absolutamente imposible no se aguarda. Se espera aquello que, siendo anhelado profundamente, no está al alcance de la mano y su esforzada consecución es *sobre todo fruto de una gracia y no mero resultado del empeño*. El objeto final de la esperanza teologal escapa al poder del que lo espera y se ha de pedir, aguardar y recibir humildemente, como un don que se nos regala. La esperanza de la Vida requiere la humildad. Es la fuerza de los pequeños que se fían totalmente de Dios.

Por la fuerza de Dios, los seres débiles podemos convertir lo difícil en posible y generar desde la fe *nuevas poéticas de la esperanza*, sean teológicas, proféticas, éticas,

132 Cf. ORTEGA, *La esperanza y la historia*, 21.

y aún políticas. Nosotros, que actuamos en una Facultad de Teología abierta a todo miembro del Pueblo de Dios y preocupada por formar jóvenes de las nuevas generaciones de pastores, consagrados y consagradas, laicos y laicas, debemos dar una formación teológica que brinde una inteligencia, sabiduría y profecía de la esperanza para “saber dar a las generaciones venideras razones para vivir y para esperar” (GS 31).

Sólo es posible alcanzar un bien arduo por la unión del esfuerzo del hombre con la fuerza de Dios. Un adagio latino dice *velis remisque*: con las velas y los remos. ¿Cómo podía, en la antigüedad, un pequeño barco llegar a buen puerto recorriendo largas distancias en un mar embravecido por el viento y las olas? *Con las velas y los remos.* La Iglesia es la barca de Pedro para salvar al mundo y no el arcá de Noé para salvarse del mundo. Siguiendo la consigna dada por Jesús a Pedro y confiando en su palabra (Lc 5,5), ella se lanza a navegar, remar y pescar. Navega mar adentro en el océano de la historia, echa las redes de una nueva evangelización más misionera, procura una pesca abundante para la red del Reino de Dios, y quiere llegar al puerto escatológico, uniendo el esfuerzo de los brazos humanos que mueven los remos con la fuerza del viento de Dios que empuja las velas.

5.5. En su carta acerca del nuevo milenio, *Novo millennio ineunte*, Juan Pablo II convocó a la Iglesia con la consigna *¡Duc in altum! ¡Navega mar adentro!*, con las palabras de Jesús a Simón y sus compañeros (*koinonoi*) (Lc 5,6). La cantidad desbordante de peces que ellos sacaron simboliza la abundancia de la salvación traída por Cristo y la plenitud del Pueblo de Dios a la que tiende el anuncio del Evangelio.¹³³ El apóstol evangeliza trabajando como el pescador que, con la ayuda de Dios, colma la red. “La metáfora es un símbolo de los futuros éxitos de Pedro como ‘pescador de hombres’ para el Reino”.¹³⁴ Nuestra tarea académica participa de la misión evangelizadora de la Iglesia. Debemos estudiar con esperanza, para peregrinar, navegar y evangelizar con esperanza.

133 Cf. G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid, San Pablo, 1999, 190.

134 J. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas. II: Traducción y comentario. Caps. 1-8,21*, Madrid, Cristiandad, 1987, 485.

La consigna *¡Navega mar adentro!* “invita a recordar con gratitud el pasado, vivir con pasión el presente y abrirnos con confianza al futuro, (porque) ‘Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y siempre’ (Hb 13,8)” (NMI 1). Navegar en mares bravíos guiados por las *actitudes de gratitud, pasión y esperanza* implica asumir lúcidamente la historia que Dios conduce sirviéndose de nuestra humilde, confiada y responsable colaboración. Esas actitudes llevan a vivir las tres coordenadas temporales con una inteligencia sapiencial e histórica: el pasado como espacio de experiencia y memoria, el presente como ámbito de iniciativa y acción, y el futuro como horizonte de esperanza y proyecto.¹³⁵

Desde los poemas de Homero y el relato del Génesis, el *viaje* fue considerado un símbolo de la aventura humana. Mientras la “odisea” de Ulises era la vuelta de un largo exilio, el “éxodo” de Abraham es una partida sin retorno (Gn 12,1), “sin saber a dónde iba” (Hb 11,8).¹³⁶ Aquel navegaba por el agua, éste caminó por la tierra. La navegación y la caminata son dos formas de peregrinar hacia una meta. Juan Pablo II empleó ambas metáforas, *navegar y caminar*, para orientar la peregrinación evangelizadora del Pueblo de Dios en una nueva etapa de la historia. La Iglesia posconciliar y posjubilar debe peregrinar hacia el futuro: *navegar mar adentro* (NMI 15) y *retomar el camino* (NMI 28). Aquel Papa nos exhortó: “¡Caminemos con esperanza! Un nuevo milenio se abre ante la Iglesia como un océano inmenso en el cual hay que aventurarse, contando con la ayuda de Cristo” (NMI 58). También podría haber dicho: “naveguemos con esperanza”. Con estas metáforas nos enseña a peregrinar en cada etapa de la vida, la vocación, el estudio y el trabajo, con esperanza.

5.6. *Nuestra Facultad de Teología quiere ser una casa - escuela de la esperanza en la Vida plena y definitiva del hombre en Dios.* En este horizonte existencial se sitúa la esperanza del estudiante de teología que espera recibir el don de conocer la verdad de Dios y del hombre que fueron reveladas en Cristo. El conocimiento de la fe, que alcanza su perfección en la donación del amor, es la fuente de una vida más feliz. Somos peregrinos en el camino de la vida y en el itinerario teológico; nunca dejamos de ser principiantes que anhelan una plenitud de verdad y amor; hacemos *theologia*

135 Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 371-589.

136 J. SKA, “La eterna juventud de Abraham”, *Criterio* 2260 (2001) 167.

viatorum hasta que gocemos de la *beata vita*, de la felicidad definitiva por la comunión en Dios-Amor.

Peregrinamos por la historia poniendo nuestra confianza en Cristo, que sostiene la marcha intelectual para alcanzar el bien difícil pero posible de la sabiduría teológica y el saber teológico. En la flotilla de la Facultad cada uno conduce su pequeño bote y avanza por el río de sus estudios navegando con las velas y los remos. La esperanza conduce al peregrino - navegante hacia adelante y arriba.

En la Iglesia debemos esperar activamente para cada uno y para todos. Una esperanza solidaria, como la que se da cuando peregrinamos, nos lleva a desear que todos lleguen al santuario. Péguy, poeta y profeta de la esperanza, fue uno de los pioneros de las peregrinaciones a Chartres, un antecedente de nuestras peregrinaciones juveniles a Luján. También en los estudios, esperar implica operar con un amor solidario para ayudarse mutuamente en el aprendizaje, teniendo un amor preferencial hacia los débiles, para que ellos puedan alcanzar las metas del aprendizaje y la graduación. *Una ética de la esperanza educa en la corresponsabilidad solidaria:* cada uno es responsable de sí, todos somos corresponsables de todos, y el decano tiene la responsabilidad por el bien común.

6. *La* teología como profecía interpretativa de la esperanza

6.1. *Hoy debemos articular diversos lenguajes teológicos.* La teología clásica fue concebida como sabiduría por todos y como ciencia por algunos, si bien en su origen bíblico y en su renovación contemporánea es también profecía, conforme con su dimensión histórica.¹³⁷ Ella puede ser caracterizada como ciencia, sabiduría y profecía. Es inteligencia de la fe (*intellectus fidei*) que se vuelve ciencia de la fe (*scientia fidei*), comprensión del amor y la misericordia (*intellectus amoris et misericordiae*) que se convierte en sabiduría del amor (*sapientia amoris*), intelección de la esperanza (*intellectus spei*) que deviene profecía de la esperanza (*prophetia spei*). Parece arbitrario ligar cada dimensión a una virtud cuando, por la circularidad de la vida teológica, la teología es siempre ciencia, sabiduría y profecía de una fe animada por el amor y sostenida por la esperanza. Por eso, se piensan nuevas formulaciones sobre la inteligencia, la sabiduría o la hermenéutica *de la esperanza*.¹³⁸

137 Cf. M.-D. CHENU, "Profetas y teólogos en la Iglesia", en: *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona, Estela, 1966, 191-201.

138 Cf. J. NOEMÍ CALLEJAS, *Esperanza en busca de Inteligencia*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 2005, 19-34; A. GESCHÉ, "La esperanza como sabiduría", en: *El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, 131-156; G. GUTIÉRREZ, "Una hermenéutica de la esperanza", en: *La densidad del presente*, Salamanca, Sígueme, 2003, 41-70.

La sabiduría y la profecía son dos polos del discurso revelado que se expresan en dos lenguajes interconectados. Si la profecía jalona un recorrido espiritual e histórico, la sabiduría ordena sistemáticamente lo real del mundo y del hombre desde Dios. La *profecía* es la predicación de la Palabra de Dios en la actualidad y la interpretación salvífica de los acontecimientos desde la Palabra, atenta más a las rupturas que a las correspondencias. La *sabiduría* comprende la coherencia de todos y de cada uno de los niveles del ser y la existencia, para percibir sus armonías y analogías a partir de la sabiduría ordenadora de Dios, Principio y Sentido de la realidad. Si ambas son formas de conocer, la primera interpreta y discierne, la segunda afirma y ordena.¹³⁹ Combinando ambas funciones en la figura sapiencial, decía santo Tomás que “es propio del sabio juzgar y ordenar” (ST I, 1,7).

La teología es la fe que busca, espera y sabe entender, y la inteligencia que busca, espera y sabe creer

La teología es ciencia, sabiduría y profecía de la fe. En la vida teológica, la teología es *la fe que busca, espera y sabe entender, y la inteligencia que busca, espera y sabe creer*. Suponiendo estos fundamentos, promuevo, junto con otros, una teología *teologal* en un doble sentido: centrada en Dios-Amor, por su contenido teocéntrico y, y en la caridad, a partir de la vida en la gracia y las virtudes teologales. En este marco presento la teología como *una interpretación profética de la esperanza*.

La teología puede ser pensada como una esperanza que busca entender (*spes quaerens intellectum*). Si, desde san Agustín, se la entiende como creo para entender (*credo ut intellegam*), también cabe concebirla como espero para entender (*spero ut intellegam*). Para Moltmann, “*spes quaerens intellectum* es el punto de arranque de la escatología; donde ésta se logra, aquella se convierte en *docta spes*”.¹⁴⁰

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

140 J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1972, 44.

La esperanza escatológica impulsa y dilata la inteligencia creyente para indagar los motivos de nuestro esperar, que se fundan en “el Dios de la esperanza” (Rm 15,13), “el Dios del amor” (2 Cor 13,11). Este estilo implica entender la teología como *interpretación*, perspectiva desplegada en los últimos años con la asunción de la edad hermenéutica de la razón, y repensar la reflexión sobre la praxis histórica con las categorías de la esperanza, comprendiendo a la teología como *profecía*.

6.2. *La teología es profecía*, la comunicación de la Palabra de Dios hecha carne en la historia y la comprensión de la historia desde la acción salvífica de Dios cumplida en Cristo. A diferencia de la tradición apocalíptica que atraviesa los dos testamentos, caracterizada por la ruptura radical entre los eones, la profecía resalta la *continuidad discontinua* entre el presente histórico y el futuro escatológico. Todo hecho recibe su sentido en una secuencia que le precede y de una dirección hacia la que apunta. Interpretar es liberar la significación de un acontecimiento, relacionándolo con otros, para que en esa confrontación brote una inteligibilidad. La interpretación de los hechos contingentes se abre a cuestiones de fondo: ¿de donde venimos?, ¿hacia dónde vamos? La profecía se sitúa entre los límites relativos al origen y el fin de la historia. Ella tiende a *captar un sentido presente en la realidad histórica*, ubicando los acontecimientos en una gran trama cuyo Principio, Centro y Fin es Cristo. Él dice: “Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin” (Ap 1,8).

El cristianismo es la religión del Dios que ha entrado en la historia. Al iniciar el milenio, Juan Pablo II decía: “Cristo es el fundamento y el centro de la historia, de la cual es el sentido y la meta última” (NMI 5). La fe cristiana propone la referencia a la estructura cristológica del tiempo histórico y, por eso, la lectura de la historia a partir del acontecimiento teándrico de la Encarnación redentora, que centra, plenifica y unifica toda la historia. *La historia de la salvación tiene en Cristo su significado supremo*. Ante Él se sitúan el pasado, el presente y el futuro del mundo, que son iluminados por su presencia, porque Él es el que es, era y va a venir (Ap 1,4). La profecía teo-lógica expresa el lenguaje del Dios que habla y actúa en la historia, y el sentido de la historia revelado por Dios.

La profecía interpreta cristológicamente la historia porque Cristo es “la clave, el centro y el fin de toda la historia humana” (GS 10; 45). Si el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado, bajo esa luz se aclara

también el misterio de cada persona. Si la historia es una dimensión del hombre, en Cristo se ilumina el misterio de la historia y, también, el de cada acontecimiento. La encarnación del Verbo de Dios (Jn 1,14) significa que “en este tiempo final, Dios nos habló por medio de su Hijo” (Hb 1,2), revelando las coordenadas últimas del destino temporal y escatológico de cada ser humano y del sentido de los acontecimientos de los pueblos.

6.3. La profecía cristiana intenta *discernir* el tiempo salvífico (Lc 12,54: *dokimázo*) e *interpretar* sus signos históricos (Mt 16,3: *diakrínein*) desde el Futuro absoluto inaugurado en la pascua de Cristo. Discernir e interpretar son actos de la razón creyente que pertenecen a su función *profética*. Ella no consiste en una predicción sino en una interpretación de la historia desde la Palabra de Dios encarnada en Cristo, como explicación del pasado o como presagio del futuro. La profecía es “*saber lo que es divinamente justo en el momento*. Significa el poder de indicar desde la óptica divina el puesto de las cosas, de los hombres, de las combinaciones del destino, de desenmarañar el embrollado ovillo de los tiempos...”¹⁴¹

La teología, en cuanto profecía, *debe interpretar los signos de los tiempos*. El creyente debe discernir la novedad de sentido que hay en los hechos-signos de la vida cotidiana y de la historia universal a la luz del *gran Signo de Dios* dado a los hombres (Lc 2,12) como plenitud y sentido de todo tiempo. Cristo hace inteligible a los ojos de fe el misterio escondido en los hechos en cuanto son signos de Dios, en una comprensión analógica de los unos y los otros. Jesús es la auténtica Novedad que supera todas las expectativas humanas.¹⁴² Su misterio pascual es el verdadero criterio para juzgar la realidad temporal y todo proyecto cultural encaminado a hacer que la sociedad sea más humana.

Como profecía, la teología debe decir una palabra significativa en la plaza pública del pueblo, donde se debaten las grandes cuestiones de la sociedad y la cultura. Debe interpretar y discernir los dramas que afligen a las personas, familias y pue-

141 VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 3: Estilos laicales*, 423.

142 Cf. C. M. GALLI, “Prólogo: La Novedad singular, universal y actual de Jesús”, en: G. SÖDING, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, Buenos Aires, Ágape, 2012, 7-33.

blos, ayudando a *leer los nuevos signos de los tiempos desde una fe pensante*.¹⁴³ Al presentar el primer número de nuestra revista *Teología*, en octubre de 1962, decía Lucio Gera que el teólogo es “un hombre con funciones públicas, habitante del centro de la ciudad, representando a una Iglesia que milita dentro de una cultura”.¹⁴⁴ González de Cardenal justifica la original palabra que profiere el teólogo –exégeta de Cristo, del hombre y de la historia– en la ciudadanía. En su testamento teológico, vincula este servicio eclesial y ciudadano a la interpretación de los signos de los tiempos y el conocimiento de los lugares teológicos.¹⁴⁵

Ser profetas de esperanza compromete a descubrir razones para vivir y convivir. La acción de Dios en la historia mueve a discernir *los signos de esperanza* en la Iglesia y del mundo, y a ser signos vivos de esperanza con una fe que actúa por el amor. En 2002, en el colegio Guadalupe de Buenos Aires, se leía este mensaje: *vivimos un tiempo de esperanza por nuestra solidaridad con los demás*.

6.4. En las últimas décadas, la teología ha sido pensada, también, como *una interpretación teológica de la esperanza de los hombres, especialmente de los más pobres y afligidos*. El Discurso Inaugural de Benedicto XVI y la Conferencia de Aparecida han profundizado el fundamento cristológico de la opción por los pobres, que caracteriza a la Iglesia latinoamericana. Benedicto XVI afirmó que “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza” (DI 3, cf. 2 Cor 8,9).¹⁴⁶ Aparecida dice:

“Si esta opción está implícita en la fe cristológica, los cristianos, como discípulos y misioneros, estamos llamados a contemplar, en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos: ‘Los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo’ (SD 178).

143 Cf. 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.

144 L. GERA, “Presentación”, *Teología* 1 (1962) 4.

145 Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El quehacer de la teología*, Salamanca, Sígueme, 2008, 233-278.

146 Cf. G. GUTIÉRREZ, “La V Conferencia en Aparecida y la opción por los pobres”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *El desafío de hablar de Dios, en la América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, San Benito, 2008, 13-31.

Ellos interpelan el núcleo del obrar de la Iglesia, de la pastoral y de nuestras actitudes cristianas. Todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo: ‘*Cuanto lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron*’ (Mt 25,40). Juan Pablo II destacó que este texto bíblico ‘ilumina el misterio de Cristo’ (NMI 49). Porque en Cristo el grande se hizo pequeño, el fuerte se hizo frágil, el rico se hizo pobre” (A 393).

Aquí se abre otro desafío para nuestra teología: ¿Cómo interpretar el lenguaje de la sufrida esperanza del Pueblo de Dios que camina entre gracias y desgracias? ¿Cómo compartir la difícil, firme y resistente esperanza de los pobres, víctimas de la injusticia, pero que no desesperan porque se sostienen en Dios? ¿Cómo acompañar, con esperanza, su lucha por una vida digna?¹⁴⁷ Hay niños que sufren la muerte temprana por causas evitables; hay jóvenes que sienten la falta de horizontes; hay adultos excluidos de la cultura del trabajo; hay ancianos olvidados en su soledad; hay familias destruidas por la angustia; hay comunidades azotadas por la violencia; hay pueblos postergados que podrían clamar con el profeta: “se ha desvanecido nuestra esperanza” (Ez 37,11). Los cristianos debemos testimoniar una *spes contra spem*, una esperanza absoluta contra toda esperanza relativa. Para encontrar razones que ayuden a *vivir en una esperanza realista y en un realismo esperanzado*, nuestra teología debería intensificar su diálogo interdisciplinario con la filosofía y la historia, con las ciencias del hombre y la sociedad, clásicas y modernas, analíticas y hermenéuticas. Esta teología profética e inculturada debe nutrirse y nutrir *la cultura de la esperanza solidaria*.¹⁴⁸

147 Cf. P. TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander, Sal Terrae, 2003, 191-192.

148 Cf. C. M. GALLI, “Caminar juntos con una esperanza solidaria”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *De la esperanza a la solidaridad. XX Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, San Benito, 2002, 11-15.

7. La fuerza y la debilidad de una esperanza paradójica

7.1. En el último tramo de esta meditación, la teología se convierte en ética y espiritualidad. Para Tomás de Aquino, la *juventud* es un símbolo de la esperanza (ST I-II, 40, 6). El joven está en una etapa de la vida en la que tiene más futuro que pasado. Él es símbolo del hombre como ser-en-camino abierto al por-venir. Con mayores o menores oportunidades, como se dan en la actualidad, para él vivir es caminar –hay tantos jóvenes viajeros y mochileros– o navegar con esperanza. La sabiduría popular lo expresa al traducir el adagio latino *dum spiro, spero*, con el refrán *mientras hay vida, hay esperanza*. El joven de corazón tiene esperanza porque vive y tiene vida porque espera.

Para otros pensadores la *infancia* es el símbolo de la esperanza.¹⁴⁹ El niño es el arquetipo de quien espera y su sueño tranquilo es un signo del abandono confiado. La *infancia*, en cuanto estructura permanente de la existencia humana y *ethos* de la espiritualidad cristiana, mantiene vivo el sentido del ser como un don y dispone a recibir lo que Dios promete y entrega, con una esperanza sin límites. Todo niño, que debe ser recibido en nombre de Jesús (Mt 18,5), es *icono del Hijo-Niño (Kind)* que recibe lo que es desde el seno del Padre (Jn 1,18) y nos revela su rostro (Jn 14,9).¹⁵⁰

149 Cf. F. PITZSCHL, “Regreso a la infancia, redescubrimiento de la esperanza”, *Communio* (argentina) 8/2 (2001) 22-34.

150 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño*, Barcelona, Herder, 1989, 11.

Este simbolismo se encuentra, diversamente, en santa Teresa de Lisieux y Charles Péguy. La “dinámica de la confianza” guía el “caminito” de la infancia espiritual que transitó Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz. Ella se nutre en la esperanza teologal, por la que Teresita se abandona totalmente a Dios en la noche de la fe y confiesa que, lo que la mueve, “es la esperanza ciega que yo tengo en su misericordia”. Ella le dice al Señor que quiere “fundar sobre Vos sólo mi esperanza”.¹⁵¹

Péguy intuyó el nexo íntimo que hay entre *la debilidad de la infancia y la fuerza de la esperanza*. Expresó las tres virtudes teologales con figuras femeninas y comparó a la fe con una esposa fiel, a la caridad con una madre entregada, y a la esperanza con una pequeña niña. La *niñita esperanza* asombra a Dios porque “ella sola, y llevando consigo a las otras dos virtudes, ella es la que atravesará los mundos llenos de obstáculos”. Poniendo palabras en boca de Dios, sugiere que hay algo de infancia y mucho de esperanza en el hecho de que los hombres adultos “*vean cómo marchan hoy las cosas*” y, sin embargo, “*crean que mañana irá todo mejor...* esto sí es asombroso y es, con mucho, la mayor maravilla de nuestra gracia. Y Yo mismo estoy asombrado de ello”.¹⁵² Esta experiencia, tan humana y tan divina, se verifica en nuestra Argentina y el mundo al iniciar este siglo XXI. Ella muestra que *la esperanza es el asombro de Dios en el hombre y del hombre por Dios*.

7.2. *La esperanza se alimenta de la memoria del pasado y la promesa para el futuro*. El peregrino se reconoce desde un origen que lo encamina y hacia un fin prometido que lo espera. La esperanza enseña a guardar la memoria y confiar en la promesa. Una nación se configura al compartir el recuerdo de una herencia y el proyecto de un porvenir. Entre la memoria de lo que fue y la promesa de lo que será, se construye la cultura como casa del hombre. Cuando una comunidad sufre una fuerte crisis de tradición y de ideales, la formación debe ayudar a arraigar en el pasado y a proyectarse hacia el futuro, para que los jóvenes puedan alimentar sus raíces y

151 SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres complètes*, France, Cerf - DDB, 1992, 552 (Carta 197) y 976 (Oración 20).

152 PÉGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, 17. Hay una traducción castellana de algunos fragmentos del *Pórtico* en una selección de textos poéticos: cf. CH. PÉGUY, *Palabras cristianas*, Salamanca, Sígueme, 1982, 26.

desplegar sus alas. Para eso, una educación responsable debería brindarles fundamentos sólidos basados en *razones y raíces*.¹⁵³

En nuestra Facultad valoramos y fomentamos el intercambio entre las generaciones eclesiales y teológicas. En ella procuramos expresar nuestra gratitud y veneración hacia los profesores mayores ya durante el transcurso de su vida, porque quienes les seguimos “somos como enanos sobre hombros de gigantes y podemos ver más lejos que ellos gracias, precisamente, a ellos mismos”.¹⁵⁴ Por esta razón preparamos, en los últimos decanatos, los libros en homenaje a nuestros profesores eméritos Lucio Gera, Eduardo Briancesco, Ricardo Ferrara y Luis Rivas.¹⁵⁵ Al mismo tiempo, en los últimos doce años integramos treinta y cinco jóvenes profesores y profesoras de varias vocaciones y disciplinas, la mitad del Claustro Docente. A ellos va nuestro afecto, gratitud y aliento. De unos a otros se va dando una serena transición en las asignaturas, cátedras y departamentos.

La formación teológica debe ayudar a adquirir *una madura conciencia histórica*. El estudio de la teología se funda en la revelación histórica de Dios y en la tradición viva de la Iglesia, procurando dar razones de la fe-esperanza-amor a la altura del tiempo que vivimos. En particular, la teología narrativa –al lado de la teología argumentativa (FR 66)– puede ayudar a una *sabia recuperación del relato* en todas sus formas. En esta tarea teológica nos ayuda la hermenéutica del tiempo y del relato. En el final de su vida, Paul Ricoeur, refiriéndose a su trilogía *Tiempo y Relato*, confesó que

“*la función narrativa*, tan universalmente difundida en todas las culturas y en todas las literaturas, me parecía susceptible de reagrupar actividades de len-

153 Cf. P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid, PPC, 1999, 139-146.

154 PEDRO DE BLOIS, Epist. 92; PL 205, 290.

155 Cf. R. FERRARA; C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997; V. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI; F. ORTEGA (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Fundación ‘Cardenal Antonio Quarracino’ - Facultad de Teología UCA, 2003; V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Fundación Cardenal Antonio Quarracino - Facultad de Teología UCA, 2005; V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (eds.), “*Testigos y servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, Buenos Aires, San Benito, 2008.

guaje tan diferentes como el relato en la conversación diaria, la ficción literaria y la historiografía; así organicé el análisis de las operaciones de configuración temporal comunes a todas las formas de relato, en torno de la idea de puesta en intriga”.¹⁵⁶

Un artículo periodístico titulado *Había una vez...* llamó a restaurar las narraciones de los cuentos imaginarios y de las historias reales.¹⁵⁷ Sin ellas, nuestros niños y jóvenes pierden el don de pertenecer a una tradición fundante que les otorga identidad y sentido, y quedan más expuestos a la fugacidad del instante que *ya fue*, en el que al otro también se le dice: *fuiste*. Es un rasgo de la cultura del *amor líquido*, sin valores sólidos, o de la sociedad de la *vida flash*, que atraviesa a toda velocidad el imperio de lo efímero. Pero no se puede vivir con pasión el presente sin *memoria* del pasado ni *esperanza* del futuro. Hoy, cierto nihilismo potencia la crisis del sentido de la vida y de la historia reduciéndolas al presente, y el temor al futuro exagera la oferta dirigida a disfrutar el momento –*siento, luego existo*– para contraerse en el hoy y agotarse cada día en el *carpe diem*. En este contexto, en el que se mezclan signos contrarios que animan o desalientan, *la teología debe brindar raíces para arraigar en Dios y alas para volar hacia Dios, sembrando semillas de esperanza*.

7.3. Según Juan Pablo II, a pesar de vivir entre tantas incertidumbres, sombras, amenazas, males y temores, la esperanza ayuda a imaginar “el futuro que nos espera” (NMI 3), trazar “el camino del futuro” (NMI 41) y abrir “*un futuro de esperanza*” (NMI 59). El futuro nos espera: vamos hacia él sin saber hacia dónde vamos, porque el mañana del mundo es incierto; y también el futuro de nuestra Argentina, donde reina lo incierto e imprevisible. Pero el futuro es objeto de esperanza y no sólo de espera. En la causa del Reino de Dios “es mucho lo que nos espera” (NMI 15); en “el camino que nos espera” (NMI 59) –la nueva evangelización más misionera– hay mucho por andar.

Para avanzar por los caminos que Dios trace, recordamos los versos de Antonio Machado: *caminante no hay camino, se hace camino al andar*. Si en aquel “se hace ca-

mino al andar” hay un reto al protagonismo esperanzado y creativo, en el “no hay camino” puede colarse el relativismo escéptico. Cuando la dura realidad presente, teñida por el desencanto, tienta a pensar que *no hay camino* o bien, parafraseando un título del último Heidegger, sólo hay *Holzwege*, “senderos que se pierden en el bosque”; en momentos en los que la desesperanza lleva a muchos a decir no hay futuro, o no hay esperanza, los que creemos pensando y pensamos creyendo, decimos: *caminantes, hay camino*. Jesús, Hombre-Dios, es *el Camino* (Jn 14,6), de Dios al hombre y de cada ser humano al Padre y a los hermanos. Con él, los miembros de su Pueblo peregrino, *seguimos haciendo camino al andar*.

La fe brinda certezas para caminar en tierras de sombras y navegar en mares inciertos, sin caer en el cinismo o la desesperación. La historia no se reduce al gozo ni al dolor del “hoy” sino que tiene sus raíces en un “ayer” y se abre a un “mañana”. A pesar de los horizontes que se cierran, la fe funda una *spes contra spem*. Por la fuerza de Dios, los hombres débiles podemos realizar proyectos nobles, generosos, duraderos. La esperanza está ligada a las virtudes de la fortaleza, como la paciencia y la perseverancia, en especial a la *magnanimidad*, virtud que impulsa a lo grande (*ad magna*), a lo sublime de la santidad y la grandeza del heroísmo. La esperanza abre el corazón (*extensio animi ad magna*) y genera posibilidades ante lo que parece imposible. En tiempos difíciles apostamos por una cultura de la santidad ordinaria para vivir con grandeza la fidelidad en lo pequeño.

Esta Facultad de Teología quiere formar *nuevos peregrinos del Absoluto*. Como todos, sufrimos desconciertos por el presente y perplejidades ante el futuro. Pero nos sostiene la certidumbre de la esperanza basada en el socorro sabio, amoroso y todopoderoso de Dios. Al recorrer nuevos caminos, como el sendero arduo de una carrera teológica, confiamos que el Señor señalará el rumbo. San Juan de la Cruz escribió: “para venir a lo que no sabes, has de ir por donde no sabes”.¹⁵⁸ Nosotros nos inspiramos en sus palabras y decimos con esperanza: *para ir a donde no sabemos, hay que ir por donde sabemos y también por donde no sabemos, confiando en el Dios de la esperanza*.

¹⁵⁶ P. RICOEUR, “Prefacio”, en: M.-F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002, 14.

¹⁵⁷ Cf. S. SINAY, “Había una vez...”, *Diario La Nación*, 28/1/2008, 15.

¹⁵⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ, “Dibujo del monte de la perfección”, *Obras Completas*, Burgos, Archivo Silveriano, 1972, 119.

8. “¡Alégrense en la esperanza!”

8.1. Confesamos nuestra fe con esta antífona paradójica: *Ave crux spes nostra*. La cruz del Resucitado revela el amor victorioso de Dios sobre los grandes males del pecado y de la muerte y es, por eso, el signo de la esperanza. Cristo es el *manantial vivo de nuestra esperanza* (NMI 58). En su Pascua, Dios da la vida en medio de la muerte y hace cosechar con cantos lo sembrado con lágrimas. La misericordia derramada en la noche de la cruz ilumina nuestra esperanza. El Cardenal Eduardo Pironio, profeta, testigo y teólogo de la esperanza que nace del amor crucificado,¹⁵⁹ y que vivió a fondo el misterio de la cruz pascual, decía que “la esperanza nos pone de cara a la Luz definitiva... La esperanza ilumina las sombras provisionales –a veces dolorosamente oscuras– de nuestro camino”.¹⁶⁰

En esta comprensión cristocéntrica de la esperanza, pienso que el niño es arquetipo de la esperanza porque ha recibido el don de vivir y confía recibir lo necesario para crecer; y el joven es símbolo de la esperanza porque está cargado de futuro y se lanza hacia delante- En cambio, el *adulto* –con corazón de niño y joven– puede ser un *signo de la esperanza alegre* si, con la madurez de su fe probada en la lucha y

159 Cf. L. GERA, “Eduardo Pironio, testigo de la esperanza en las puertas del tercer milenio”, en: AZCUY; CAAMAÑO; GALLI *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 2*, 845-857; cf. J. M. RECONDO, “El Cardenal Eduardo Pironio, un testigo de la esperanza en tiempos difíciles”, *Pastores* 43 (2008) 23-58.

160 E. PIRONIO, “Iglesia en esperanza”, en: *Queremos ver a Jesús*, Madrid, BAC, 1980, 263.

el dolor, sostiene solidariamente a los otros para que sigan esperando. Entonces es profeta de *una esperanza solidaria y operativa*. El *ethos* cristiano, lleno de magnanimidad y audacia, conduce a actuar con la pasión de quien espera con una esperanza realista y práctica.

La marcha de los caminantes se sostiene en la alegría de poseer anticipadamente las primicias de lo que se espera. Pareciera que se oponen la alegría, el gozo del bien presente, y la esperanza, el deseo del bien futuro. Sin embargo, san Pablo supera esta tensión cuando exhorta: *alégrense en la esperanza* (Rm 12,12). Él se refiere al gozo de poseer un bien que hoy anhelamos y que mañana disfrutaremos, como la plenitud del amor, la justicia y la paz. Es la alegría que brota de experimentar por adelantado algo de lo que esperamos gozar plena y definitivamente en la gloria. La primera carta de Pedro iba más allá: es un rebosar de alegría incluso entre los sufrimientos (1 Pe 1,8; 4,13).

*Una teología
profética e
inculturada
debe nutrirse y
nutrir la cultura
de la esperanza
solidaria*

8.2. Por la esperanza teologal, el Dios deseado y llorado comienza a ser poseído y gozado. Hace cincuenta años, al comentar la bienaventuranza de los que lloran (Mt 5,5; Lc 6,21.25), en un texto que hemos reproducido en el primer tomo de sus obras selectas, Gera escribió: *“en la esperanza pugnan las contradicciones; es poseer y no poseer; llorar y reír por tanto”*.¹⁶¹ Entonces se dan *las paradojas de la existencia cristiana*: el que llora, ríe; el afligido, siente consuelo; el humillado, es engrandecido; el que sufre las tristezas y angustias de la muerte, reencuentra la paz de la vida. Entonces, el hombre empieza a ser redimido en la historia de sufrimiento vivida en *la alegría de la esperanza*.

Aquella sabiduría de un teólogo, ha sido actualizada por la reflexión de un filósofo: “El escándalo de la esperanza consiste en ocupar los sitios donde nada, en apariencia, la invita a florecer. La esperanza no soslaya el trato con el dolor ni deja de frecuentar el desencanto: los

161 L. GERA, “Sunt lacrymae rerum”, *Notas de Pastoral Jocista XI* (1957) 16-23, 22. Cf. AZCUY; GALLI; GONZÁLEZ, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* 1, 113-119, 118.

atraviesa... Esperanzado es quien no deja de proseguir y, por lo mismo, de *recomenzar allí donde nada indica que haya lugar para hacerlo*”.¹⁶² Si la desesperanza genera tristeza, la esperanza nutre la alegría, la que hemos llamado *la alegría de la esperanza*. En un tercer milenio amenazante, cuando tambalean esperanzas personales y colectivas, como les pasó a los desilusionados discípulos de Emaús (Lc 24,21), confesamos la fe en el Resucitado, porque *él garantiza la resurrección de nuestra esperanza*.

Esta *esperanza paradójal* ayuda a permanecer alegres entre las penas, también de lo que puede causar pesar durante los estudios filosóficos y teológicos. Lo contrario de la alegría no es el dolor, sino la tristeza; lo contrario de la esperanza no es el sufrimiento, sino la desesperación. Si hay motivos para perder la alegría de vivir y la belleza de convivir, si puede haber motivos para desanimarse en el trabajo y el gusto de estudiar, hay una razón para mantener viva la alegría: *la esperanza fundada en el amor de Dios manifestado en Cristo*. La promesa de su presencia constante es la garantía de la esperanza: “Yo estaré siempre con ustedes” (Mt 28,20). Al recorrer nuestros caminos en el Camino (Jn 14,6), recordamos que “cualquiera sea el punto adonde hayamos llegado, sigamos por el mismo camino” (Flp 3,16). Cualquiera sea el punto adonde esté cada uno de nosotros, en la formación inicial –principio, medio o fin de la carrera– o en la formación permanente, *¡sigamos caminando!*

8.3. *Caminemos de la mano de la pequeña esperanza*: esa niñita débil nos sostiene con su fuerza y su alegría. Ésta es la paradoja de encontrar la fuerza en la debilidad y la grandeza en la pequeñez. Es coherente con nuestra fe en el Dios que en Cristo, siendo el Máximo se hizo el Mínimo, desde el pesebre hasta la cruz, y sigue estando presente en los pequeños, los mínimos, los más chiquitos.

Todos pasamos en la vida por una de estas situaciones: siendo pequeños nos sostuvieron de cada lado los brazos de dos personas más grandes y fuertes, o siendo mayores hemos levantado entre dos a un niño frágil que empujaba con fuerza hacia adelante y hacia arriba. Desde esta experiencia entendemos la hondura de la metáfora empleada por Péguy para explicar una paradoja teologal: las dos virtudes mayores llevan a su hermanita y, a la vez, son arrastradas por la fuerza de la pequeña.

162 S. KOVADLOFF, “El hombre esperanzado”, *Diario La Nación*, 1/8/2001, 17.

“Por el camino empinado, arenoso y estrecho,
arrastrada y colgada de los brazos de sus dos hermanas mayores,
que la llevan de la mano,
va la pequeña esperanza
y en medio de sus dos hermanas mayores
da la sensación de dejarse arrastrar
como un niño que no tuviera fuerza para caminar.
Pero, en realidad, es ella la que hace andar a las otras dos,
y la que las arrastra,
y la que hace andar al mundo entero,
y la que le arrastra.
Porque en verdad no se trabaja sino por los hijos
y las dos mayores no avanzan sino gracias a la pequeña”.¹⁶³

En cada nuevo inicio, los profesores de teología volvemos a trabajar al servicio de nuestros hermanos más pequeños, queriéndolos y enseñándoles como si fueran nuestros hijos. Y los estudiantes vuelven a aprender la sabiduría del Dios-Amor dejándose sostener por el testimonio de la fe de sus mayores, pero –aunque no lo sepan– nos empujan a nosotros con la fuerza de su frágil esperanza.

María es la *Madre de la santa esperanza*, que acompaña como una estrella la peregrinación del Pueblo de Dios. Ella anima a las personas y las comunidades que se inician o avanzan por las sendas de la teología, acompañando a todos los que recorren, con esperanza, “una teología en camino”.

Todos nos deseamos el deseo de san Pablo: *Que el Dios de la esperanza los llene de alegría y de paz en la fe para que la esperanza sobreabunde en ustedes por obra del Espíritu Santo* (Rm 15,13).

¹⁶³ ΠÉΓΟΥ, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, 20; sigo la versión de *Palabras cristianas*, 28.

Parte Final: *Preguntas para la reflexión y el discernimiento**

Sobre la teología teologal tridimensional:

- ¿Qué perspectivas nos abre Carlos María Galli para profundizar en la dimensión teologal de la teología?
- ¿Qué relación existe entre la vida teologal del cristiano y el ejercicio de la teología como comprensión, interpretación y sabiduría?
- El pensar racional de la fe, el interpretar profético de la esperanza, el gustar espiritual del amor, ¿son ejercicios que puede hacer todo cristiano o se limitan a la labor del teólogo profesional? ¿Por qué?
- La teología es el pensamiento, la comprensión, la inteligencia, el discurso y el lenguaje de la fe, ¿qué le agregan las dimensiones profética y sapiencial?

A modo de conclusión para este cuadernillo, los directores han seleccionado algunos interrogantes en orden a continuar la reflexión ofrecida por el autor en esta compilación.

Sobre la teología sapiencial del amor:

- ¿Qué preguntas plantean la sabiduría originaria de los pueblos y la sabiduría filosófica, y cómo se relaciona la teología con ellas?
- ¿Qué inspiración recibe la teología cristiana de la Sabiduría evangélica del Crucificado y de la Cruz?
- ¿Por qué es posible afirmar que la teología se realiza como sabiduría de un modo eminente?
- ¿Cómo podemos pensar el dinamismo de la fe y del amor en la sabiduría y la teología a partir de la Biblia, el magisterio y la teología?
- Para quien se dedica a la filosofía, ¿qué aportes le brinda la relación entre la razón y la fe planteada a partir de la sabiduría cristiana?
- ¿De qué forma la sabiduría del amor modela el quehacer teológico?

Sobre la teología profética de la esperanza:

- ¿Cómo entender y practicar la tarea teológica en la perspectiva de dar razón de nuestra esperanza (cf. 1Pe 3,15)?
- ¿Cuáles son las enseñanzas fundamentales de Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi* y en el Discurso Inaugural de la Conferencia de Aparecida?
- ¿Cómo explicar la tarea de la teología como profecía interpretativa de la esperanza y cuál es su relación con los signos de los tiempos?
- ¿Qué podemos aprender de cómo percibió el poeta Charles Péguy la “sorpresa de la esperanza” y la “debilidad de la esperanza”?
- Para quien se dedica a la historia, ¿qué aportes le brinda la relación entre la historia y la fe planteada a partir de la hermenéutica profética?
- ¿De qué forma la profecía de la esperanza modela la labor teológica?

Sobre la vocación teológica y la nueva evangelización:

- ¿Cuáles son las buenas noticias que brotan de la fe y la esperanza en el Dios-Amor para la Iglesia y la teología al servicio de la humanidad?
- ¿Qué aporta una teología teologal tridimensional a una nueva evangelización para comunicar vitalmente la fe cristiana? ¿Qué proporciona a la misión de los agentes pastorales, los docentes cristianos y los catequistas?

Índice

Presentación	5
La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor	5
PRIMERA PARTE	
Del amor a la sabiduría a la sabiduría del amor	11
Teología: inteligencia que ama creer, fe que sabe amar	13
1. El amor a la sabiduría	15
1.1. De la sabiduría de los pueblos a la sabiduría filosófica	17
1.2. Del humanismo sapiencial a la Sabiduría divina	20
1.3. De la Sabiduría de Dios a la Sabiduría del Crucificado	24
1.4. De la sabiduría evangélica a la sabiduría teológica	32

1.5. De la increencia y la irracionalidad a la sabiduría de la fe y de la razón	37
2. La Sabiduría del Amor.....	43
2.1. De la luz de la fe que piensa y ama al ojo del amor que sabe y actúa	43
2.2. Del amor a la sabiduría de la fe a la fe en la Sabiduría del Amor	43
2.3. De la sabiduría teológica de la fe a la sabiduría mística del amor	49
2.4. La sabiduría de compartir el amor compasivo y apasionado de Dios	54
2.5. Casa y escuela de fe en el Amor de Dios y de caridad al hombre en Cristo.....	60

SEGUNDA PARTE

Dar razón de nuestra esperanza en Dios - Amor	65
Introducción: Teología: esperanza que saben entender, inteligencia que sabe esperar	67
Introducción.....	67
1. Iniciar el nuevo año académico con la brújula de la esperanza	69
2. Bendecir a Dios por el don de una esperanza viva en Jesucristo.....	75
3. Dar razón de nuestra esperanza en Cristo.....	79
4. Cristo, “El Dios ‘de’ la esperanza”	85
5. Esperar, contra toda esperanza, la Vida plena para todos	93
6. La teología como profecía interpretativa de la esperanza	103

7. La fuerza y la debilidad de una esperanza paradójal.....	109
8. “¡Alégrese en la esperanza!”	115

Preguntas para la reflexión y el discernimiento	119
--------------------------------------------------------------	------------

Dirección de Colección:

- Fr. Gabriel M. Nápole, OP
- Virginia R. Azcuy



Una iniciativa conjunta de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y la Editorial Guadalupe, un servicio para la formación cristiana, la actualización teológica y la nueva evangelización en el contexto de la Iglesia Argentina y Latinoamericana. En esta colección, se reúnen en un formato didáctico diversos escritos de autores y autoras, sobre todo argentinos, que han sido o son colaboradores frecuentes de la Revista Teología desde sus inicios hasta nuestros días.

Carlos María Galli nació en Buenos Aires, Argentina, el 26 de febrero de 1957, y el 20 de noviembre de 1981 fue ordenado presbítero para la Arquidiócesis porteña.

Es doctor en Teología por la *Facultad de Teología* de la *Pontificia Universidad Católica Argentina*. Desde 1986 enseña allí teología dogmática y pastoral. Fue Decano de 2002 a 2008. Es Profesor ordinario titular, director de la Carrera del doctorado y del Departamento de teología sistemática. Enseña *Eclesiología, Introducción a la Teología Pastoral, Historia de la Teología, Método Teológico, Historia pastoral argentina, Pastoral urbana*. Es titular de la Cátedra abierta “La Teología en Argentina” y profesor del doctorado en la Facultad de Filosofía. Fue Presidente de la *Sociedad Argentina de Teología* de 1998 a 2007. En 2007 fue perito teológico en la *Conferencia de Aparecida*, Brasil. Es Socio correspondiente de la Pontificia Academia Teológica y miembro del nuevo Equipo de Reflexión teológico-pastoral del *Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)*. Tuvo períodos de investigación en Tubinga, Roma y Salamanca.

Es autor de ciento sesenta trabajos científicos y dos libros propios, además de ser coeditor y coautor de treinta y dos obras colectivas en el país y el extranjero.

Otros Títulos de la Colección:

- **Eduardo F. Cardenal Pironio**
Signos en la Iglesia latinoamericana:
evangelización y liberación
- **Mons. Carmelo Guiaquinta**
“Formar verdaderos pastores”
- **Fernando José Ortega**
Pensar hoy la experiencia cristiana

