

DEL DON AL “DON”

Un nuevo diálogo con Scannone acerca de la teología del don y la filosofía de la donación

FROM THE GIFT TO THE “GIFT”

A New Dialogue with Scannone about Theology of Gift and Philosophy of Givenness

Carlos María Galli¹ (UCA)

galli@uca.edu.ar

Buenos Aires, Argentina

Recibido: noviembre de 2020

Aprobado: noviembre de 2020

Resumen

Este ensayo es uno de los muchos diálogos que pueden darse con la obra inabarcable de Scannone. Se centra en una lógica filosófica doble — fenomenológica y metafísica— del don, y en una doble reflexión teológica acerca del Don, que permite hablar del misterio santo de Dios y, en especial, de la Persona del Espíritu Santo. El discurso se articula en tres momentos. El primero presenta la figura filosófica y teológica de este gran pensador argentino y latinoamericano (I); el segundo analiza la lógica de la gratuidad en el cruce de la historia, la religión y la filosofía (II); el tercero se concentra en buscar consonancias analógicas entre distintas formas de una filosofía de la donación y una teología pneumatológica del Don (III).

Palabras claves: AMOR - GRATUIDAD - DONACIÓN - DON - DONANTE - DIOS - ESPÍRITU - TEOLOGÍA - FILOSOFÍA

¹ Carlos María Galli es argentino, presbítero y doctor en Teología por la Universidad Católica Argentina. Profesor Ordinario Titular. Decano de su Facultad de Teología 2002-2008; desde 2017 ejerce nuevamente ese cargo. Profesor de Teología sistemática y pastoral. Director del Doctorado en Teología, que tiene la máxima calificación de la CONEAU. Ha sido presidente de la Sociedad Argentina de Teología; experto en la Conferencia de Aparecida; perito en los Sínodos para la nueva evangelización y la Amazonia. Es coordinador del Equipo de Reflexión del CELAM; socio de la Pontificia Academia Teológica; codirector del Grupo Iberoamericano de Teología; miembro de la Comisión Teológica Internacional. Escribió 8 libros; preparó y coeditó 38 obras colectivas; publicó 289 colaboraciones y artículos en libros y revistas.

Abstract

This essay is one of the many dialogues that can occur with Scannone's vast work. It focuses on a double philosophical logic —phenomenological and metaphysical— of the gift, and on a double theological reflection on the Gift, which allows us to speak of the holy mystery of God and, especially, of the Person of the Holy Spirit. The speech is articulated in three moments. The first presents the philosophical and theological figure of this great Argentine and Latin American thinker (I); the second analyzes the logic of gratuity at the crossroads of history, religion and philosophy (II); the third concentrates on searching for analogical consonances between different forms of a philosophy of donation and a pneumatological theology of the Gift (III).

Keywords: LOVE - GRATUITY - GIVENNESS - GIFT - GIVER - GOD - SPIRIT - THEOLOGY - PHILOSOPHY

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

Introducción: testimonio y diálogo

Esta colaboración rinde un homenaje a Juan Carlos Scannone, un querido amigo y un gran maestro; un creyente sencillo y un hombre sabio; un entusiasta incansable y un vinculado vinculante. Para mí, un amigo generoso durante treinta y cinco años; para todos, es un gran pensador argentino y latinoamericano.² Juan Carlos ha sido una figura destacada de la Iglesia en América Latina en el medio siglo que va desde 1968 a 2018, desde la visita de Pablo VI a Colombia para inaugurar la Conferencia de Medellín hasta la canonización de aquel por Francisco, el primer Papa latinoamericano.³

Conocí a Juan Carlos en 1973 durante la IV Semana Académica organizada por las Facultades de Filosofía y de Teología del Colegio Máximo

² Cf. GALLI, Carlos María, "Juan Carlos Scannone: filósofo y teólogo argentino y latinoamericano", *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 17/1/2020, pp. 6-7.

³ Cf. GALLI, Carlos María, *La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI. 1968-2018*, Buenos Aires, Agape, 2018.

de San Miguel. Durante cinco décadas leí casi todos sus textos. En 1986 me invitó al Proyecto de investigación interdisciplinario e internacional sobre la Doctrina social de la Iglesia en América Latina. Desde entonces participamos en incontables reuniones y trabajamos mancomunadamente. En 1996, en Vallendar, Alemania, compartimos un encuentro reservado sobre *El futuro de la Teología en América Latina*, presidido por el cardenal Joseph Ratzinger.⁴

Antes, en 1991, me invitó a presentar *Evangelización, cultura y teología*, volumen teológico de la trilogía que editó en los años ochenta.⁵ Entonces me pidió dar Teología Pastoral en el Colegio Máximo, sucediendo a Jorge Mario Bergoglio. Desde que fue elegido Francisco, cuando le pedían bibliografía argentina a Juan Carlos, él recomendaba aquel libro suyo y refería mi tesis doctoral, como se puede leer en su libro *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*.⁶ La sabiduría de Scannone aunaba prudencia y audacia. Por eso le pedí que me acompañara como vicepresidente de la *Sociedad Argentina de Teología - SAT* en dos de mis mandatos, de 1998 a 2004. Su discernimiento se nutría de la apertura a la conversión afectiva — intelectual, moral y religiosa— formulada por Bernard Lonergan. El primer escrito de Scannone comentó la obra *Insight* del jesuita canadiense.⁷

El 4 de octubre de 2019 expusimos juntos en Roma en un congreso dedicado a la Conferencia Episcopal en sus cuarenta años y tuvimos la gracia de compartir todo el día. Al regreso lo invité a integrar un tribunal de tesis doctoral, pero estaba preparando su viaje a Italia para recibir el doctorado

⁴ Cf. CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996.

⁵ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976; reimpresso en edición facsimilar en: SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas I*, Buenos Aires, Docencia, 2010; SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires - Madrid, Guadalupe - Cristiandad, 1987; reimpresso en: SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas II*, Buenos Aires, Docencia, 2011; SCANNONE, Juan Carlos, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, reimpresso en: SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas III*, Buenos Aires, Docencia, 2011; SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, reimpresso en: SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas IV*, Buenos Aires, Docencia, 2011.

⁶ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017, pp. 30-34; cf. pp. 15-93 y pp. 181-274, que reedita textos de 1990. Antes se editó su larga entrevista: *Le pape du peuple*, Paris, Cerf, 2015.

⁷ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Sobre el *Insight* de Lonergan", *Ciencia y Fe* 15 (1959), pp. 475-492.

Honoris causa de la Universidad *Sophia*. Días antes de ese evento, Francisco le hizo llegar un saludo, en el cual reconoce la fecundidad de su servicio a la Iglesia, los pueblos, la filosofía y la teología. En su último escrito⁸ Juan Carlos se refirió a la *communio sanctorum*, que es la comunión de los santos por la comunión en lo santo, en las realidades santas, en la santidad del Dios-Amor, en el Dios tres veces santo. Ahora descansa en la paz del corazón de Dios y nos acompaña en la comunión de los santos.

Esa última reflexión expresó de forma elocuente su pensamiento acerca del amor, el don, la gratuidad y la comunión. A fines del siglo XX Juan Carlos planteó la irrupción de los pobres, su lucha por la dignidad y su sabiduría de vida como un nuevo punto de partida para una filosofía latinoamericana. Un aporte inaugural está en la obra *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad* del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. Allí Scannone planteó la irrupción del pobre y su incidencia en el filosofar; en otro texto esbozó una lógica sapiencial de la gratuidad para contribuir a la autocomprensión de la filosofía y la teología.⁹ Según Paul Gilbert, jesuita, filósofo, amigo de Scannone y miembro del Equipo, en aquel texto el tema de la gratuidad se convirtió en un eje esencial del pensamiento de nuestro amigo.¹⁰ Ese segundo texto fue citado por Francisco en la encíclica *Laudato si'* (LS 139, nota 117) al referir experiencias de salvación comunitaria en el cuidado de la casa común.

Cuando participo de un homenaje deseo conversar con el homenajeado. Sin ser jesuita, tomo como un modelo de diálogo especulativo al filósofo jesuita Gastón Fessard.¹¹ Se conoce su influjo en Scannone y también en Bergoglio a

⁸ [N. del E.: el texto se publica por primera vez en este número homenaje].

⁹ Ambos textos son los capítulos nueve y dieciséis de la obra editada por SCANNONE, Juan Carlos y PERINE, Marcelo (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993, pp. 123-140 y pp. 213-239. Para facilitar el acceso a ambos textos se publicó una versión articulada: cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad", *Pensamiento* 73/278 (2017), pp. 1115-1150.

¹⁰ Cf. GILBERT, Paul, "Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire", en: DE MELO, Edvaldo A.; PIETERZACK, Cristiane y CECCATO, Dulcelene (Orgs.), *Juan Carlos Scannone. Uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*, Porto Alegre, Fi, 2020, pp. 19-49, 29.

¹¹ Cf. FESSARD, Gaston, "Dialogue théologique avec Hegel", en: GADAMER, Hans Georg (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, *Hegel-Studien* 11 (1974), pp. 231-248. Cf. SALES, Michel, *Gaston Fessard (1897-1978)*, Clamecy, Lessius, 2018, pp. 7-133.

través de su maestro Miguel Ángel Fiorito.¹² Invito a la mesa del diálogo a varios pensadores, algunos de los cuales han sido amigos de Scannone: Fessard, Lévinas, Ricoeur, Ladrière, Welte, Hemmerle, Kasper, Bruaire, Hünermann, Casper, Marion, Brito, Gilbert, Ferrara...

Aquí deseo pensar una lógica de la gratuidad en el cruce entre la filosofía y la teología. El tema refleja una progresión circular entre ambos saberes sapienciales. Como persona dedicada a la teología y decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, donde Juan Carlos participó en muchas actividades, deseo celebrar su vida porque él encarnó lúcidamente el destino filosófico de la teología y el destino teológico de la filosofía. El diálogo con un filósofo que hace teología lleva a fusionar horizontes para descubrir convergencias analógicas en el Camino a la Verdad que da Vida.

Quiero celebrar el don de Juan Carlos (genitivo objetivo y subjetivo, como él decía) desde mi mirada teologal y tridimensional a la teología como inteligencia de la fe, profecía de la esperanza y sabiduría del amor, y el deseo de pensar conjuntamente en teología y en filosofía.¹³ Este ensayo es uno de los muchos diálogos que pueden darse con la obra inabarcable de Scannone. Se centra en una lógica filosófica doble —fenomenológica y metafísica— del don, y en una doble reflexión teológica acerca del Don, que permite hablar del misterio santo de Dios y, en especial, de la Persona del Espíritu Santo.

El discurso se articula en tres momentos. El primero presenta la figura filosófica y teológica de este gran pensador argentino y latinoamericano (I); el segundo analiza la lógica de la gratuidad en el cruce de la historia, la religión y la filosofía (II); el tercero se concentra en buscar consonancias analógicas entre

¹² Cf. BORGHESI, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017, pp. 29-39; 99-103; FIORITO, Miguel Ángel, "Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard", *Ciencia y Fe*, XIII/3 (1957), pp. 333-352; cf. NARVAJA, José Luis, "Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio", *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018), pp. 18-29.

¹³ Cf. GALLI, Carlos María, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2012; GALLI, Carlos María, "Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador", *Teología* 129 (2019), pp. 9-65.

distintas formas de una filosofía de la donación y una teología pneumatológica del Don (III).

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

En el primer punto describo el horizonte del servicio de Scannone a una reflexión filosófica y teológica inculturada (1) que se sirve de un método analéctico para trazar convergencias divergentes y divergencias convergentes entre los dos saberes sapienciales (2). En ese marco, analizo el pensamiento del “último y total Scannone” centrado en la gratuidad de la donación vivida en la religión, pensada en la filosofía y discernida en la historia (3) y me concentro en su fenomenología de la religión, lo que lleva a presentar su comprensión filosófica de la religión y su diálogo con la teología (4).

I.1. Un pensamiento inculturado con convergencias analécticas

El Padre Juan Carlos tenía una lúcida mirada de fe, que potenciaba el ejercicio de *una racionalidad poliédrica* y se nutría del amor de su corazón pastoral. Decía que sus trabajos apostólicos e intelectuales se situaron en la misión actual de la Compañía de Jesús tal como fue definida en 1975 por la 32^o Congregación General: *el servicio de la fe y la promoción de la justicia* (Al LIII). Al enseñar la teología —filosófica y revelada— acerca de Dios, y al escribir sobre filosofía de la religión y teología, contribuía a pensar la fe. Al dedicarse a la teología del pueblo, la filosofía de la liberación y la doctrina social de la Iglesia, junto con el trabajo pastoral entre los pobres, cooperaba a promover la justicia. Después de la 34^o Congregación General en 2005 Scannone añadió su servicio constante a la cultura y a la inculturación de un pensamiento interdisciplinario. Cuando estudiaba en Innsbruck pidió que lo destinen a la teología. Como lo destinaron a la filosofía, siempre quiso servir a ambas disciplinas.

Con todo, desde ésta (la filosofía), no dejé de estar al servicio de la teología, uniendo ambas estrechamente entre sí y con mi vida espiritual y apostólica, sin confundirlas. Estimo que, en el fondo, ésa

ha sido mi misión y mi carisma, al servicio de los estudiantes, la Iglesia y la sociedad.¹⁴

Scannone dejó una gran producción filosófica y teológica.¹⁵ Desde los años setenta se convirtió en el mayor difusor internacional de una corriente teológica-pastoral surgida en nuestro país,¹⁶ como reconocí en 1990 al presentar su obra *Evangelización, cultura y teología*.¹⁷ Entonces analicé algunos de sus temas teológicos y pastorales, desde la evangelización al pueblo, desde la sabiduría a la teología. Con motivo de sus 80 años escribí un detallado ensayo sobre su pensamiento filosófico: “Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el ‘nuevo pensamiento’ filosófico del *ante-último* Scannone”.¹⁸ Allí se encuentran mis comentarios sobre su filosofía de la religión entre la fenomenología y la teología filosófica, y sobre el discernimiento de la acción y la pasión de los pueblos en la historia.

Hace unos días se publicó un número extraordinario de la revista Medellín del Consejo Episcopal Latinoamericano / CELAM dedicado al querido Juan

¹⁴ SCANNONE, Juan Carlos, “Autobiografía intelectual”, en: *Obras Escogidas I. Teología de la liberación y praxis pastoral*, Buenos Aires, Docencia, 2010, XXXVII. Desde ahora se cita con la sigla AI dentro del texto.

¹⁵ Además de las obras citadas en las notas 5 y 9, nombro dos libros publicados en la primera década del siglo: SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Madrid - México, Anthropos - UAM, 2005; sigla: RNP; SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona - Anthropos, México - Universidad Iberoamericana, 2009, sigla: DFAPH.

¹⁶ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, en: FERRARA, Ricardo y GALLI, Carlos María (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, pp. 121-141; SCANNONE, Juan Carlos, “Aportes de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana”, en: TORRES, Sergio y ABRIGO, Carlos (coords.), *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana*, Santiago de Chile, Universidad Silva Henríquez, 2011, pp. 203-225.

¹⁷ Cf. GALLI, Carlos María, “Evangelización, Cultura y Teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a una teología inculturada”, *Teología* 58 (1991), pp. 189-202. Por un acuerdo entre las facultades también se publicó en *Stromata* 47 (1991), pp. 205-216.

¹⁸ Cf. GALLI, Carlos María, “Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el ‘nuevo pensamiento’ filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)”, en: CANTÓ, José María y FIGUEROA, Pablo (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 79-144.

Carlos. Allí he mostrado diversos aportes del Scannone definitivo y total a la filosofía y la teología, haciendo pie en la lógica de la gratuidad.¹⁹

En los últimos años Scannone ayudó a comprender el magisterio de Francisco, junto con su trasfondo argentino y latinoamericano. Con el obispo de Roma *la teología del Pueblo de Dios* recuperó el lugar central que tuvo en el Vaticano II y se desdibujó desde 1985. Esta eclesiología está vinculada, en forma mediata, a una línea de pensamiento gestada en la comunidad teológica argentina y, de modo peculiar, a una reflexión sobre la religión popular desarrollada por jesuitas argentinos, centrada en el *pueblo fiel* como sujeto de un modo de vivir la fe y crear cultura en una trama histórica concreta. El nombre “teología del pueblo” es sugestivo, pero puede resultar simplificador si sólo se entiende la palabra “pueblo” en referencia a una comunidad civil de carácter cultural o político, lo que Scannone no hacía porque mostraba con rigor la riqueza de ese concepto simbólico, histórico y teológico.

Dado que nuestra reflexión comprende dos sentidos análogos del pueblo, uno eclesial y otro civil, me gusta decir que Francisco asume, enriquece y universaliza *la teología argentina del Pueblo de Dios, el pueblo y los pueblos, y la pastoral popular*. Esta corriente ha desplegado una eclesiología, una teología de la historia y la cultura, y una teología pastoral que considera la misión de la Iglesia en los pueblos y une, en la teoría y en la práctica, la religión popular con la opción por los pobres.²⁰

Scannone pensó la sabiduría popular católica, expresión de una fe inculturada, como un lugar hermenéutico para una reflexión teológica dotada de una universalidad situada. Su obra se orientó a constituir una filosofía inculturada en América Latina y a colaborar a una teología especulativa inculturada. La

¹⁹ Cf. GALLI, Carlos María, “De la lógica de la gratuidad a la teología del don”, *Medellín* 178 (2020), pp. 573-640.

²⁰ Cf. GALLI, Carlos María, “El ‘retorno’ del ‘Pueblo de Dios’”. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco”, en: AZCUY, Virginia R.; CAAMAÑO, José Carlos y GALLI, Carlos María, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Agape, 2015, pp. 405-471; GALLI, Carlos María, “Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teología argentina”, en: LA BELLA, Gianni y DE GIUSEPPE, Massimo, *Da Puebla ad Aparecida. Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*, Roma, Carocci, 2019, pp. 277-296.

misma observación es pertinente para su filosofía de la religión imbuida por la lógica de la gratuidad. La filosofía, que desea conocer la totalidad de la realidad de forma radical, piensa la religión y las religiones, que son fenómenos inculturados e interculturales, considerando su transculturalidad analógica.

Scannone quiso responder con su obra al pedido de inculturar la teología hecho por el Concilio Vaticano II en un texto del decreto *Ad gentes* sobre la misión. Él lo citó muchas veces. Por mi parte, considero a ese párrafo la carta magna de la inculturación de la teología. En el marco de la asunción de las culturas por parte de las iglesias locales, el Concilio considera necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva una nueva consideración teológica para trazar “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos” (AG 22).

La sabiduría de los pueblos cristianos, que expresa sentidos y valores en símbolos, representaciones y testimonios, tiene un rol mediador entre la religión popular y una teología inculturada.²¹ 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, desea recoger, en el nivel de la teología como ciencia de la fe, las expresiones inculturadas de la fe del Pueblo de Dios, que configuran la teología como sabiduría cristiana de la vida. Scannone pensó los misterios de la fe recogiendo expresiones del *cristianismo católico popular*. Él juzgaba que estamos lejos de asumir teológicamente la riqueza humana y cristiana de la religión de nuestros pueblos cristianos. En una entrevista de 1998, pero publicada en 2007, propuso a las nuevas generaciones seguir avanzando en el desarrollo de una teología inculturada.²²

Nuestra teología está respondiendo gradualmente al desafío de componer lo clásico con lo moderno en un pensar contemporáneo y a la tarea de integrar lo universal con lo particular en una figura singular. Como he justificado, en el siglo XXI estamos llamados a pensar, decir y escribir una teología católica en

²¹ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Religión del Pueblo y Teología”, *CIAS* 274 (1978), pp. 10-21.

²² Cf. BENDER, Jorge y GONZÁLEZ, Marcelo, “Lo ‘específico argentino’ en el teologizar. Entrevista a Juan Carlos Scannone SJ”, *Nuevo Mundo* 8 (2007), pp. 131-142, 132.

lengua española, con tonada argentina, arraigo latinoamericano y horizonte universal.²³

I.2. Convergencias analécticas entre la filosofía y la teología

En 2010 Scannone completó su *Autobiografía intelectual* (AI). Allí confesó que el llamado a formar parte de su Compañía fue lo mejor que le pasó en su vida (AI XXXIII). Él asumió la consigna “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”, a partir de una frase de Maurice Blondel: *mais, vivant en chrétien, je cherche comment je doi penser en philosophe*. La completó y concretó de esta forma: “viviendo en cristiano latinoamericano (a saber, en cristiano y en latinoamericano) pensar como filósofo”. En 1990, cuando presenté el tomo teológico-pastoral de su trilogía, agregué: “pensar como teólogo y como pastor, subrayando el doble arraigo, eclesial y cultural, de su pensar”.²⁴ Luego Juan Carlos asumió esta observación para expresar la autoconciencia de su carisma.²⁵

Scannone ha pensado desde la matriz cristológica que une y distingue varios niveles de la realidad. Confesó que siempre quiso distinguir estrictamente la filosofía y la teología, que en él se unían existencialmente: “tanto objetiva como subjetivamente se cumple así la fórmula de Calcedonia: *sin confusión ni división*” (AI XLVIII). El lenguaje cristológico le dio un paradigma para pensar en una unidad inconfusa e indivisa la relación entre la razón y la fe. Uno de sus mejores ensayos teológicos muestra que el misterio de Cristo es el modelo de la relación de la fe con la razón, la filosofía y la cultura.²⁶

Hace años, al comentar el *principio de progresión circular* establecido por la encíclica *Fides et ratio* (FR 73), expuse la interrelación epistemológica,

²³ Cf. GALLI, Carlos María, “¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?”, *Teología* 122 (2017), pp. 131-163.

²⁴ GALLI, Carlos María, *Evangelización, Cultura y Teología*, p. 190.

²⁵ Cf. SCANNONE, *Aportes para una teología inculturada en América Latina*, p. 559.

²⁶ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “El Misterio de Cristo como ‘modelo’ para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en: FORTE, Bruno (et al.), *El Misterio de Cristo como paradigma teológico*, Buenos Aires, San Benito, 2001, pp. 128-158.

hermenéutica y lingüística entre la filosofía y la teología.²⁷ Por eso propuse superar la intelección de la filosofía como sierva de la teología (*ancilla theologiae*) elaborada según la teoría aristotélica de las ciencias. El viejo Kant, al estudiar el conflicto entre las facultades de teología y de filosofía en la Universidad de Berlín, se reía del poder de esa metáfora para expresar el dominio de la primera y la servidumbre de la segunda. Decía que una sierva puede ir delante de su señora como estandarte que guía o detrás como escolta que cuida.²⁸ Hoy necesitamos un nuevo lenguaje. Por cierto, si cada ciencia presta su ayuda a la otra, cabe hablar de la filosofía servidora de la teología, de la teología servidora de la filosofía y de ambas servidoras de la sabiduría y la verdad. Entre ambos saberes es posible una amistad fecunda. Si ambas colaboran, pienso que no hay que llamarlas siervas sino *amigas*, parafraseando una expresión de Jesús (Jn 15,15). En ese vínculo de vínculos caben correspondencias entre la filosofía y la teología. Decía Juan Pablo II:

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).²⁹

Sin concordismos, esa consigna evoca la *parresía* que pedía san Pablo para anunciar la libertad del Evangelio y el valor que I. Kant reclamaba, provocativamente, como actitud necesaria para lograr la ilustración: ¡*sapere aude!* (atrévete a saber).³⁰ Como alternativa al dualismo separador y a la absorción dialéctica, la sabiduría cristiana descubre convergencias analógicas

²⁷ Cf. GALLI, Carlos María, "La 'circularidad' entre teología y filosofía", en: FERRARA, Ricardo, y MÉNDEZ, Juan (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, pp. 83-99.

²⁸ KANT, Immanuel, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Trotta, 1999, p. 11; cf. p. XXXVI.

²⁹ FERRARA, Ricardo, "Religión y filosofía", en: DIEZ DE VELASCO, Francisco y GARCÍA BAZÁN, Francisco (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 195-226, 222.

³⁰ KANT, Emmanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en: *Filosofía de la historia*, Madrid, FCC, 1992, p. 25.

y consonancias analécticas entre la razón y la fe.³¹ Por ejemplo, la correspondencia que hay entre el *Principio* al que puede alcanzar la filosofía, en la filosofía de la religión y la teología filosófica, y el *Dios* que se manifiesta en la Revelación judeocristiana, se reconoce en la fe, se celebra en la religión y se piensa en la teología. Por eso varios —entre ellos Juan Carlos— asumimos el desafío: *del inefable hay que hablar*.³²

En el mejor estudio que hay sobre las relaciones entre el cristianismo y la filosofía moderna, Emilio Brito, jesuita y amigo de Scannone, analiza noventa filósofos desde René Descartes hasta Paul Ricoeur. En la conclusión, pensando el respeto a la alteridad y la fecundidad mutua, afirma:

la fe y la reflexión se unen oponiéndose y se oponen uniéndose. Su relación no es armonía preestablecida de una vez por todas. Ella no puede ser más que la búsqueda de una armonía. La unidad definitiva no es dada sólo es la esperanza. Ella es una unidad escatológica.³³

Scannone nos ha dado un testimonio elocuente de esa búsqueda histórica de la armonía escatológica. Él articuló de un modo original la dialéctica con la analogía. Empleó el método analéctico en filosofía y desplegó consonancias analécticas con la teología. Manifestó que en 1971 asumió la palabra *analéctica* inspirado en B. Lakebrink e influido por su amigo L. B. Puntel, en contraposición con la dialéctica hegeliana y marxista.³⁴ Luego Enrique Dussel le dio matices propios y lo reformuló como *ana-dia-léctica* para incluir explícitamente el momento crítico de la negación de la negación.³⁵

³¹ Cf. BRITO, Emilio, "La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte", *Revue théologique de Louvain* 32 (2001), pp. 353-373; WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1982, p. 76.

³² BRETON, Stanislas, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 165.

³³ Cf. BRITO, Emilio, *Philosophie moderne et christianisme*. II, Leuven-Paris, Peeters, 2010, pp. 1399-1443, 1441.

³⁴ Cf. LAKEBRINK, Bernhard, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968; PUNTEL, Lorenz Bruno, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg, Herder, 1969. Sobre la analogía tomista y la dialéctica hegeliana en relación a los nombres divinos cf. BRITO, Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991, pp. 57-83.

³⁵ Cf. DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974, 182, donde cita a SCANNONE, Juan

La analéctica de Scannone se mueve en una correlación histórica-dialéctica, pero abierta a la alteridad, la novedad y la gratuidad, características del nuevo pensamiento que ha propugnado y ensayado. El método se abre dialógicamente a *la eminencia de la analogía que contiene y supera la negación*. Scannone emplea una mediación tri-una que distingue tres momentos en una inclusión mutua: primera afirmación, negación alterativa y sobre-afirmación eminente. Así inserta la dialéctica en la analogía, señala su dialogicidad y formula una hermenéutica analógica y una analogía hermenéutica porque el pensar se da y se dice en la historia. La *tri-dimensionalidad* de la analogía contiene y trasciende una dialéctica bi-dimensional. El ensayo teológico más reciente y completo acerca de la analogía como camino para pensar y decir la eminencia de Dios recuerda y promueve su ritmo ternario.³⁶

Por mi parte, tiendo a comprender la realidad con un pensamiento que procura integrar las oposiciones en síntesis superiores. Junto a las teorías de la analogía y de los opuestos de santo Tomás de Aquino, empleo con libertad la doctrina de los tres momentos de toda verdad, que Hegel expone en la Introducción a su *Enciclopedia de las ciencias del Espíritu* (Enc §§ 79-82).³⁷ Para esta concepción la verdad especulativa no se dice en los conceptos aislados del intelecto disociador ni en los términos opuestos de la razón dialéctica, sino en la unión de afirmación y negación de los contrarios en su mutuo transitar, por un proceso que recupera de forma positiva e incluyente los contenidos contrapuestos. El juego binario de la dialéctica es superado por *el juego ternario de la especulación*, la “unidad de las determinaciones en su oposición” (Enc § 82). Esta forma de pensar ayuda comprender las paradojas y las oposiciones de la realidad, incluyendo la vida de la Iglesia y su relación con el mundo.³⁸

Carlos, “Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* 28 (1972), pp. 53-89.

³⁶ Cf. BRITO, Emilio, *De Dieu: connaissance et inconnaissance* I, Leuven, Peeters, 2018, pp. 577-634.

³⁷ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), NICOLIN, Friedhelm y PÖGgeler, Otto (eds.), Hamburg, Meiner, 1969, § 79-82.

³⁸ Cf. GALLI, Carlos María, “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*, Tucumán, UNSTA, 2008, pp. 135-

Aquí señalo otra convergencia con la analéctica de Scannone porque procuramos la inserción y la superación de la dialéctica en la analogía. Él empleó el método analéctico en relación a la teología. Para él, la filosofía, manteniendo su autonomía, es como la *intra-estructura lógica de la teología*, así como la vida humana es la *intraestructura ontológica* de la Vida animada por el Espíritu de Dios.

I.3. El nuevo pensamiento filosófico acerca de la gratuidad

En 2000, cuando escribió dos relatos bio-bibliográficos, Scannone acentuó su perfil teológico.³⁹ En 2010, al reeditar su libro de 1976, completó su *Autobiografía*. Reconoció una primera gran fase en el horizonte de la filosofía (y la teología) de la liberación y otra en el marco de la teología (y la filosofía) inculturada a partir de la religión y la sabiduría popular. A partir de su integración en nuevos grupos de investigación reconoció el inicio de otra etapa “en el horizonte de una hermenéutica inculturada de la acción (pasión) histórica”.⁴⁰ La caracterizó con cuatro factores: nuevos contenidos, como la emergencia de síntesis culturales; un nuevo método de interpretación de la situación histórica; un nuevo horizonte fundamental que, corresponde, en filosofía, a *la lógica sapiencial de la gratuidad* y, en teología, al *intellectus misericordiae* por el pobre desde el amor trinitario de Dios; y nuevas mediaciones teóricas y prácticas para construir un mundo más justo. Desde el Soplo de Dios en el seno de una libertad responsable pensó un *lógos responsorial* constituido desde los otros y con los otros en la historia. En ese itinerario destacó el trabajo en común del Equipo jesuita latinoamericano de filosofía que trató muchos temas y luego se centró en analizar la religión y en

178; GALLI, Carlos María, “La riforma della Chiesa secondo Francesco. L’ecclesiologia del popolo di Dio”, en: GALLI, Carlos María; SPADARO, Antonio (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia, Dehoniane, 2016, pp. 27-55.

³⁹ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Treinta años de teología en América Latina”, en: SUSÍN, Luiz C. (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2000, pp. 182-189; SCANNONE, Juan Carlos, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en: TAMAYO, Juan José y BOSCH, Juan (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 559-572.

⁴⁰ SCANNONE, Juan Carlos, *Aportes para una teología inculturada en América Latina*, p. 567.

desarrollar una lógica de la gratuidad. La religión y la historia remiten, respectivamente, a la gratuidad y el discernimiento.

El tema de la gratuidad debe ser situado en la evolución del pensamiento de Scannone. El primer contexto se da cuando profundiza la cuestión de la irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia de América Latina. En ese momento se sitúa *La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad*. Para Scannone, el surgir de vida y de convivencia dignas entre circunstancias de muerte indigna da qué pensar a la filosofía y la teología. El pobre abre una nueva lógica de la gratuidad porque genera una nueva conciencia acerca de los valores religiosos, festivos y solidarios, que manifiestan un “plus” de humanidad imprevisible, gratuito y asombroso en condiciones inhumanas de existencia. La celebración sapiencial de la vida y la muerte por parte de los pueblos pobres y creyentes, como se advierte en sus fiestas religiosas y en los vínculos afectivos, manifiesta una excedencia de plenitud que plantea nuevas preguntas a la filosofía. A partir de ese exceso la filosofía puede replantearse la cuestión de Dios.

El ‘lógos’ de la gratuidad implica una lógica de comunicación, participación y solidaridad que ayuda a respetar la alteridad de los otros y construir un nosotros solidario. A partir de esa palabra primera Scannone presenta un método especulativo y práctico, metafísico e histórico, que recoge “un *lógos* de acción y pasión gratuitas” en tres momentos interpenetrados: la negación dialéctica y crítica de lo inhumano, la reflexión trascendental y ética de lo humano en cuanto tal y la racionalidad comunicativa para una sociedad más humana por vías fenomenológicas, hermenéuticas y analíticas.

La búsqueda de la *nueva racionalidad*, esbozada en la lógica de la gratuidad, se expresó en el nuevo siglo como un *nuevo pensamiento*. Una obra que Scannone editó en 2010, surgida en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de San Miguel, se llama *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*. En su Introducción cuenta que la expresión *Das neue Denken* alude a la forma en la que Franz Rosenzweig

caracterizó su pensar, especialmente en *La estrella de la Redención*.⁴¹ Dos características de ese pensar son reconocer la alteridad del otro y el acaecer inédito del tiempo.⁴² Tomar en serio al tiempo y al otro indica un pensar que valora el tiempo, la historicidad, el acontecimiento y la historia real, así como al otro, la alteridad, el amor y las relaciones éticas con el prójimo.

Para Scannone, el aporte universal de la teología latinoamericana en los últimos años se podía condensar en dos conceptos: *liberación y religión popular*. En las últimas décadas profundizó ambos temas a partir de la lógica de la gratuidad y la actualidad histórica. Los libros dedicados a la religión y la historia, publicados como los tomos I y II de sus *Obras selectas*, son signos elocuentes de lo dicho en su confesión: “Estimo que religión y actualidad histórica son dos temas clave de mi pensamiento”.⁴³

I.4. La religión y la fenomenología filosófica de la religión

La lógica de la gratuidad también se sitúa en el marco de la religión. Scannone hizo muchas contribuciones a una filosofía inculturada de la religión cristiana. Pensó un *logos* filosófico acerca de Dios y de la relación con Dios; y a la religión como el espacio de mediación de lo sagrado con Dios y lo divino. Por *filosofía de la religión* entendió la estricta reflexión filosófica, argumentativa, sistemática y crítica sobre el hecho religioso y/o la relación del ser humano con lo Sagrado, lo divino y/o Dios.

Scannone ha pensado la articulación del lenguaje teológico de la fe, la historia y la liberación con el lenguaje filosófico de la religión, la sabiduría y la cultura. Progresivamente, a partir de una hermenéutica interdisciplinaria, fue

⁴¹ Cf. ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, Kaufmann, 1921; ROSENZWEIG, Franz, “Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung”, *Der Morgen* 1/4 (1925). Scannone cita estos textos desde la edición de los *Gesammelte Schriften* del autor, tomos II y III. Yo tomo los datos de la edición de ANCKAERT, Luc y CASPER, Bernhard, *Franz Rosenzweig. Primary and secondary writings*, Leuven, Leuven Bibliotheek, 1995, pp. 2-3.

⁴² Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Introducción general: El ‘nuevo pensamiento’ y el ‘otro comienzo’”, en: SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, pp. 7-23, 7.

⁴³ SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 13.

incorporando aportes de la fenomenología de la religión.⁴⁴ Fue un pionero en revalorizar la religión católica popular, mostrar el corazón religioso de los pueblos como una realidad originaria y asumir la sabiduría cristiana que funda una lógica de la gratuidad.⁴⁵ Después de Aparecida, ayudó a comprender el misterio de la espiritualidad y la mística católica popular.⁴⁶

En 2009 Scannone escribió una aproximación histórica y sistemática a la filosofía latinoamericana de la religión.⁴⁷ Analizó los aportes de Henrique de Lima Vaz, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Ignacio Ellacuría y el suyo propio. Él fue el primer filósofo que, desde 1973, planteó la relación entre el Dios de la historia y la praxis de liberación en sus vínculos con el lenguaje situado de la trascendencia y el acceso filosófico al Dios vivo. En ese texto Scannone reconoció tres etapas en su reflexión del tema.

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

⁴⁴ Cf. SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984; SCANNONE, Juan Carlos, "Fenomenología y religión", *Estudios eclesiológicos* 64 (1989), pp. 133-139.

⁴⁵ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina", *Teología y vida* 28 (1987), pp. 59-71; SCANNONE, Juan Carlos, "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", *Stromata* 44 (1988), pp. 475-487.

⁴⁶ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "El sujeto comunitario de la espiritualidad y de la mística populares", *Stromata* 70 (2014), pp. 183-196; cf. SEIBOLD, Jorge, *La mística popular*, Buenos Aires, Ágape, 2ª, 2016.

⁴⁷ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina", *Stromata* 65 (2009), pp. 21-43; escrito originalmente como "Filosofía de la religión", en: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo y BOHÓRQUEZ, Carmen (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Stony Brooks, 2010, pp. 581-594.

La segunda etapa pensó una filosofía *inculturada* en América Latina con validez universal. Está expresada en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* de 1990. Allí comprendió la *sabiduría popular* como la mediación entre la religión y el lenguaje simbólico y analógico. En la sabiduría de los pobres se manifiesta al desnudo la lógica gratuita de lo humano como tal, porque al vivir de forma cotidiana las experiencias límite de la muerte injusta y de la irrupción de la vida, sobre todo en los dramas de los hijos, ellos tienden a abrirse a Dios en la fe y a quererlo como su mayor riqueza.

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

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

La tercera etapa del pensamiento de Scannone sobre la religión se condensa en el libro *Religión y nuevo pensamiento*, que recopila, rehace y ordena diversos

trabajos. Se divide en cinco partes. La primera presenta su comprensión sobre la metafísica, la religión y la filosofía de la religión y aborda el método, que comienza siendo fenomenológico y sigue como hermenéutica analógica y analogía hermenéutica. La segunda parte propone acercamientos a la religión y a Dios desde la vida interpersonal e histórica. La tercera reflexiona sobre el habla religiosa y el lenguaje de la teología filosófica relejendo la analogía tomista después del giro del trascendental kantiano y de la inflexión (*Kehre*) heideggeriana, que desembocó en el pensar del evento (*Ereignis-Denken*). La cuarta repiensa atributos de Dios como la infinitud y la omnipresencia / inmensidad desde el *kairós* y el *situs*.⁴⁸ La última parte considera el futuro de la religión en los inicios del tercer milenio. El decisivo capítulo segundo analiza la experiencia religiosa en América Latina recurriendo a la ciencia denominada fenomenología de la religión, una fenomenología estrictamente filosófica, un pensamiento especulativo analógico y un lenguaje hermenéutico.

Scannone reflexionó sobre la religión en el horizonte fenomenológico del llamado y la respuesta, el acontecimiento y la donación, la manifestación y la entrega. En ese contexto meditó sobre el orar como acontecimiento y el acontecimiento de la oración entre el silencio y la palabra, la contemplación y la acción, la fiesta y la comunión.⁴⁹ Siempre sostuvo que el uso de la fenomenología tenía futuro porque ayudaba a recobrar nuestra piedad popular desde una *lógica de la eminencia*. En el marco de este diálogo, pienso que *una teología latinoamericana de la religión* es una tarea pendiente y promisoría.

II. De la donación gratuita al Don original y al Donante originante

El desarrollo de este tema sigue cuatro momentos. El primero presenta el desborde que significa la lógica de la donación gratuita en un pensamiento especulativo (1). El segundo analiza la convergencia divergente entre las

⁴⁸ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “¿Habita Dios entre los hombres?”, en: AA. VV., *Habitar la Tierra*, Buenos Aires, Altamira, 2002, pp. 93-111. Integro el aporte de este ensayo en mi obra: GALLI, Carlos María, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Buenos Aires, Ágape, 2014, 4ª edición, pp. 177-180.

⁴⁹ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “El orar como acontecimiento”, en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017, pp. 17-38.

posiciones del alemán Bernard Welte y el francés Jean-Luc Marion (2). El tercero analiza las correspondencias analógicas que Scannone traza entre la fenomenología de la religión y la teología fundamental (3). El cuarto medita sobre la inspiración recibida de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio para discernir el don en el juego de libertades que acontece en la historia (4).

II.1. El desborde de la lógica de la donación gratuita

En 1996, en el Coloquio *Philosophie et pluralité des cultures. Un point de vue latinoaméricain*, Scannone presentó los primeros libros del Equipo filosófico jesuita en la Universidad Católica de Lovaina. Entonces Jean Ladrière dijo que Scannone proponía una *filosofía de la acción histórica*.⁵⁰ El jesuita, que estudió la lógica de la acción en Blondel y la teología de los signos de los tiempos, completó la mirada a la acción con la pasión a partir de la experiencia de las víctimas. Su aporte se contrapone a las construcciones de la filosofía del sujeto histórico y evita la carga negativa de la palabra “sujeto” en ámbitos europeos después de la crítica de Heidegger. Al añadir la “pasión” reconoce que la irrupción de los pobres —praxis y padecimiento— es un espacio de emergencia de novedad histórica.

Scannone pensó la donación y promovió la superación del auto-centramiento de la subjetividad trascendental y de las filosofías del *cogito* a partir del acaecer de un don gratuito, que puede ser un don de Dios, del ser, del otro, de la comunidad, del pobre. Pensó la gratuidad en la filosofía de la religión y el discernimiento de la historia. En su *Autobiografía* manifestó que continuaría trabajando en ambas líneas (Al LIII), lo que efectivamente hizo, pensando la religión e interpretando la historia.

Scannone expuso el giro del giro copernicano en la fenomenología de la religión. Mostró que B. Welte y J.-L. Marion, al exponer la fenomenología, asumían la óptica de M. Heidegger en el célebre parágrafo 7 de su obra *Sein und Zeit*: “dejar ver desde sí mismo lo que se muestra, así como se muestra

⁵⁰ Cf. LADRIÈRE, Jean, “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999), pp. 319-324 (cf. DFAPH VIII-XIII).

desde sí”.⁵¹ Tal mirada pone el énfasis tanto en el doble *desde sí* como en el hecho de que se muestra, *dando prioridad a la donación de lo que está siendo dado* con respecto al sujeto que lo recibe y lo conoce.

Importantes exponentes de la fenomenología francesa contemporánea han gestado un pensamiento que gira hacia la teología, la metafísica o una nueva filosofía primera, tres nombres que en la historia occidental tienen que ver con el conocimiento de Dios.⁵² Scannone acompañó ese giro hacia una nueva teología filosófica explicando que la fenomenología de la religión, para ser plenamente filosófica, debe moverse en un nivel de radicalidad y de totalidad con referencia al fenómeno religioso. Marion, por su parte, declaró que siempre la fenomenología prestó atención a la religión, como se nota en los padres de esa disciplina —Husserl, Heidegger o Scheler— porque ella se interesa por todo fenómeno posible.⁵³

Scannone confesó que los escritos de Marion le ayudaron a comprender el *fenómeno saturado* para interpretar dicho(s) acontecimiento(s) de donación. Expuso, interpretó y recreó la fenomenología de la donación del pensador francés,⁵⁴ y sus posibles aportes a la filosofía y la teología.⁵⁵ Me concentro en el

⁵¹ HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Trad. GAOS, José, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 39.

⁵² Cf. JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, De Éclat, 1990; HENRY, Michel; RICOEUR, Paul; MARION, Jean-Luc y CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Centurion, 1992; GILBERT, Paul, “Un tournant métaphisique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur”, *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002), pp. 597-617; GILBERT, Paul, “Gratuidad”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Gratuidad, Justicia y Reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*, Buenos Aires, San Benito, 2005, pp. 69-89; CAPELLE, Philippe, *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, UNSAM, 2009, pp. 13-29 y 103-121.

⁵³ Cf. MARION, Jean-Luc, *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012, pp. 203-208. Para una mirada sintética a su obra cf. CAMPAGNOLI, Emanuele, *Jean-Luc Marion, filosofo della sogliá*, Roma, Glossa, 2016.

⁵⁴ Cf. MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989; MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997; MARION, Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001; MARION, Jean-Luc, *Acerca de la donación*, Buenos Aires, UNSAM, 2005; MARION, Jean-Luc, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, Ed. Literales, 2005; MARION, Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005. Casi treinta años después de la obra de 1989 Marion publicó otro estudio notable: MARION, Jean-Luc, *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016.

⁵⁵ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, en: FERNÁNDEZ, Víctor M. y GALLI, Carlos María, *Dios es espíritu, luz y amor*, pp. 599-613; SCANNONE, Juan Carlos, “Fenomenología y hermenéutica en la ‘Fenomenología de la donación’ de J.-L. Marion”, *Stromata* (2005), pp.

núcleo de ese diálogo intelectual. Marion trazó una fenomenología de la donación que prioriza la donación sobre la intuición, fijó una tópica de fenómenos saturados de intuición y ubicó en la cima a la revelación y, en su centro, la figura de Cristo. Así lleva a un gran desarrollo el tema de la donación.

Marion piensa la donación (*Gegebenheit*) a partir del fenómeno, que puede mostrarse y ser intuido en la medida en que se dona. El don ofrece su horizonte de manifestación en su *dar-se* porque se dona por sí mismo. La *Gegebenheit* está en el corazón de la fenomenología de Husserl y de Heidegger. Marion traduce la palabra *Gegebenheit* por *donné-ité* y *donation*, equivalentes del término *Gebung*, para indicar el hecho de estar siendo dado en virtud de la capacidad de “donar” (*geben*). Scannone tradujo aquella palabra por el sustantivo “dadidad”, un término que no se emplea en castellano.

Marion verificó la importancia de la *Gegebenheit* ya en los primeros textos de Heidegger en Freiburg, como las lecciones *Zur Bestimmung der Philosophie* de 1919.⁵⁶ Debatendo contra el yoísmo de la teoría del conocimiento del escuela neokantiana de Marburgo, Heidegger presentaba la donación como un donar activo que funda el conocer que el sujeto tiene del fenómeno y la tematiza como una categoría en la que aquello que “se da” (*es gibt*) abre una experiencia del mundo y no sólo de objetos sueltos. Donar es donar en algo que se dona, pero que trasciende tanto la experiencia del sujeto como la coseidad de un objeto, resistiéndose a la subjetivación y a la objetivación.

Esa donación constituye una realidad del vivir (*leben*) que se experimenta y es un acontecimiento del experimentar (*erleben*). La donación se emparenta

179-163; SCANNONE, Juan Carlos, “La fenomenología de la religión y la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion”, en: CORONA, Néstor (ed.), *La Fenomenología. Sus orígenes, desarrollos y situación actual*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2010, pp. 397-419.

⁵⁶ Cf. MARION, Jean-Luc, “Remarques sur les origines de la *Gegebenheit* dans la pensée de Heidegger”, *Heidegger Studies - Heidegger Studien - Études heideggeriennes* 24 (2008), pp. 167-179 ; el original del texto es : MARION, Jean-Luc, “Ce que donne ‘Cela donne’”, en: CAPELLE, Philippe; HÉBERT, Geneviève y POPELARD, Marie-Dominique (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts a Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2005. Por su parte, Greisch estudió el tema en M. Heidegger: cf. GREISCH, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000. Se encuentra un estudio posterior del mismo tema en la obra de Heidegger en: MARION, Jean-Luc, *Reprise du donné*, pp. 117-126.

con la supracategoría del *Er-eignis*, porque traduce el acontecimiento de la vida como una realidad que me apropio originalmente (*ich selbst er-eigne es mir*). Esta comprensión atraviesa la obra de Heidegger hasta la famosa conferencia *Zeit und Sein* de 1962, en la que el *es gibt* parece ir no sólo más allá de la objetividad teórica sino, incluso, del ser y el tiempo.⁵⁷ El *Ereignis* es presentado como la corrección fenomenológica del *cela donne*.⁵⁸

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

El *fenómeno saturado* es imprevisible en el acontecimiento, insoportable y ofuscante en el ídolo, irreductible en su carnalidad, indominable en el mirarme del icono. La gradación culmina en el *fenómeno de la revelación*, lo máximo que puede donarse y ser donado. Ese fenómeno es visto no en su efectividad, sino como la posibilidad de lo imposible. Marion traza una frontera entre la teología y la fenomenología desde la distancia que hay entre lo efectivo y lo posible. Presenta la paradoja superlativa del *fenómeno de Cristo* donado y aban-donado. Cristo es imprevisible en su acontecer, deslumbrante en su aparecer, irreductible a todo horizonte y con un mirar que atrapa mi mirar y me hace testigo.⁵⁹

⁵⁷ Cf. MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, pp. 54ss.

⁵⁸ Cf. MARION, Jean-Luc, *Remarques sur les origines de la Gegebenheit dans la pensée de Heidegger*, p. 179.

⁵⁹ Cf. MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, 325-335; MARION, Jean-Luc, *De surcroît*, pp. 125-153 y 155-194.

Para Marion en el adonado se da una coincidencia entre el llamado desconocido y la respuesta responsable, entre el llamado anónimo que interpela: “¿será a mí a quién se llama?”, y el *responsorio* “¡héme aquí!”, que implica, a la vez, un “¡héte aquí!”, por el cual el donatario puede nombrar e interpretar “a su cuenta y riesgo” al llamado sin nombre propio. Para Marion ese llamado anónimo corresponde a la donación anónima, cuyo donador es puesto fenomenológicamente entre paréntesis al adonado. Con una perspectiva distinta, cercana a Ricoeur, Scannone expresa que, en la vocación profética o apostólica, quien convoca es el Señor, Dios de Israel, o el Padre de Jesucristo. Allí reconoce el paso histórico de la pura fenomenología a la hermenéutica religiosa de la conciencia creyente. Para Scannone, si se da ese paso de la forma pura del llamado a una interpretación teologal del llamado en el que Dios llama, el intérprete ya no obra como un fenomenólogo sino como un hermeneuta.⁶⁰

Scannone comprende a las teofanías como fenómenos saturados que tienen un desborde de donación. También reivindica el papel propio de la teología filosófica clásica y del análisis pragmático del lenguaje religioso. Para él, hay fenómenos específicamente religiosos que están doblemente saturados y se concentran en la *revelación*. Ella es la forma más pura de la donación. Tal idea convoca a una hermenéutica religiosa, como aquella empleada por la teología filosófica desde Tomás de Aquino, que establece la convergencia analógica entre el primer Principio —o el último Fin— alcanzado por los itinerarios del pensar filosófico, y Aquel, a quien los creyentes llamamos Dios en nuestro lenguaje religioso (ST I, 2, 3). La hermenéutica religiosa de la conciencia creyente permite que la fenomenología supere la pura posibilidad y dé el paso efectivo para nombrar como Dios al Donante original de la donación.

⁶⁰ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion”, en: ROGGERO, Jorge (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, San Benito, 2017, pp. 41-55.

II.2. Un diálogo fenomenológico en torno a la prioridad del don o del ser

Al pensar la religión, Scannone asumió y recreó distintas corrientes de la filosofía de la religión: la teología filosófica, planteada según un método trascendental; la fenomenología de la religión en sus variadas vertientes; la filosofía analítica del lenguaje religioso. Ese trío se asemeja, en un orden inverso, al curso seguido por su pensamiento. Nuestro amigo comenzó con una fenomenología según las ciencias de la religión; luego propuso la fenomenología de la religión en clave filosófica siguiendo a B. Welte y a sus discípulos K. Hemmerle y B. Casper, sumando aportes de E. Lévinas y de J.-L. Marion, y de los argentinos C. Cullen y R. Kusch;⁶¹ al final, interpretó la religión mediante una teología filosófica analógica. En 1977 Scannone estudió con Welte en Freiburg, Alemania; luego colaboró activamente con la obra *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland* fundado por Welte y nuestro querido Héctor Mandrioni.

En artículos de altísimo nivel especulativo, nuestro autor estudió *convergencias* y *divergencias* entre los aportes de Welte y Marion. Ambos elaboraron una fenomenología filosófica de la religión, la vincularon explícitamente con la Revelación cristiana, preservándole su carácter filosófico, y consideraron tanto el hecho de que los fenómenos están siendo dados como al acontecer de su darse originario.⁶²

Scannone recorrió puntos centrales de ambos fenomenólogos. Ellos comprenden el método fenomenológico dando o no lugar a una tercera reducción más radical que la trascendental de Husserl y la ontológica de Heidegger; toman en serio, con matices, el tiempo y el otro, en consonancia

⁶¹ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "El 'estar' en Kusch y el 'ahí' (lá) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias", *Stromata* 69 (2013), pp. 79-86; CULLEN, Carlos, "Juan Carlos Scannone y su especial aporte al pensamiento filosófico y teológico de nuestra América", *Medellín* 178 (2020), pp. 663-665.

⁶² Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Erbe und Auftrag der Phänomenologie Bernhard Weltes für die lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz Jean-Luc Marions", en: ECKHOLT, Magrit (ed.), "*Clash of civilizations*"- oder *Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, Berlin, LIT, 2009, pp. 97-112; SCANNONE, Juan Carlos, "Fenomenología de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación? (B. Welte y J.-L. Marion)", en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 217-238.

con el pensar de Rosenzweig; se interrogan fenomenológicamente por el ser y por la donación en la búsqueda de la realidad más originaria; piensan positivamente la experiencia religiosa de la nada o, en cambio, del exceso; ven el papel de la fenomenología en la filosofía de la religión y en la teología cristiana.

Scannone señala otra convergencia entre ambos: la dialéctica del llamado y la respuesta, descentrando al sujeto de su carácter constituyente y convirtiéndole en un interlocutor constituido en el fenómeno que se da en donación. El sujeto se evidencia como donatario y co-donado con la donación originaria. Él se convierte en adonado (*adonné*) porque se recibe de y con ella la donación, como *el destinatario necesario para que haya don*. Él se recibe junto con el don que le es donado gratuitamente, siendo dado a sí mismo. El adonado es una nueva figura de la subjetividad, un testigo que realiza una síntesis *a posteriori* de la donación; no un sujeto trascendental que constituye *a priori* el fenómeno.

La divergencia entre el presbítero alemán y el laico francés surge al considerar el acontecer del darse originario ya en el umbral de la filosofía primera. Welte interpreta ontológicamente el principio de la religión, la donación originaria de Dios y la fenomenología de la religión. Considera el don del ser como el don primerísimo y entiende que la religión ofrece una comprensión de la salvación que salva a la misma razón para no quedar atrapado en una ontología finita. El filósofo tiene una comprensión tomasiana del *esse* inmanente y trascendente a los entes como acto intensivo de ser, acto de todo acto y perfección de toda perfección (ST I, 4, 1, ad 2um). Por eso hace una relectura de las cinco vías de la teología filosófica de Tomás de Aquino (ST I, 2, 3) y piensa las relaciones entre Dios, el ser, el amor y el don.⁶³

Por su lado, Marion pretende ir más allá del ser hasta el darse primerísimo de la donación (*Gegebenheit*) y pensar a Dios —en cuanto Amor— sin el ser, como “siendo dado por excelencia” en cuanto se dona y está siendo dado sin reservas.

⁶³ WELTE, Bernhard, “El pensamiento filosófico actual frente a las *quinque viae* de Santo Tomás de Aquino”, *Teología* 12 (1968), pp. 75-123; WELTE, Bernhard, *Dialéctica del amor*, Buenos Aires, Docencia, 1984, pp. 15-22.

Esta fenomenología del don completa los esbozos anteriores de su pensamiento expuesto en las obras *El Ídolo y la distancia* (1976) y *Dios sin el ser* (1982). En ambas sostiene que la cuestión del ser no se identifica con la cuestión de Dios e, incluso, que la segunda se sustrae a la primera porque Dios no se somete a un horizonte *a priori*. Como cuenta en una entrevista, si la primera obra se oponía al *Dios de la metafísica* de cierto neotomismo, la segunda se dirigía directamente contra *lo divino del ser* en la concepción de algunos heideggerianos que subordinaban la cuestión de Dios a la *Seinsfrage* de la diferencia ontológica.⁶⁴ Su posición afirmaba que la cuestión de Dios no debe ser condicionada porque ella se pone “antes” y “sin” la cuestión del ser. Ya entonces defendía la primacía de la lógica del amor, que luego desarrolló en *Prolegómenos a la caridad y El fenómeno erótico*,⁶⁵ mediadas por su trilogía sobre la fenomenología de la donación. Su comprensión de Dios más allá del ser incluye una crítica a toda ontoteología que identifique el ser con Dios y a Dios con el ser. Por cierto, su tesis es discutible y ha sido discutida por pensadores de ambos frentes.⁶⁶ Solo menciono que el mismo Marion absolvió al pensamiento de Tomás de Aquino de la calificación de onto-teo-logía.⁶⁷

Aquí importa mostrar la posición de Scannone. La comparación entre Welte y Marion le llevó a preguntarse si no es el ser el don primerísimo del darse. Una filosofía primera indaga si el asunto originario es el ser, el acaecer o el donar. Para Scannone, el ser como acontecimiento acontecido y aconteciendo es el primer don del darse de la *Gegebenheit*. En este punto asume la posición de Hans Urs von Balthasar: “el amor no es el absoluto más allá del ser, sino la profundidad y la altura, la anchura y la largura del mismo ser”.⁶⁸ Para él no es

⁶⁴ Cf. MARION, Jean-Luc, *La Rigueur des choses*, pp. 173-189, esp. 183 y 189.

⁶⁵ Un escrito sintético e intermedio entre esas dos obras, que resume el pensamiento del filósofo francés, se halla en MARION, Jean-Luc, “El conocimiento de la caridad”, *Communio* (española) 4/4 (1997), pp. 47-60.

⁶⁶ Desde el pensamiento tomista basta mencionar estas dos obras: DUBARLE, Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996; ELDERS, Léo, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Tequi, 1995.

⁶⁷ Cf. MARION, Jean-Luc, “Saint Thomas d'Aquin et la onto-théo-logie”, *Revue Thomiste* XCV/1 (1995), pp. 31-66; sobre el tema y desde otra perspectiva cf. BRITO, Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, pp. 114-133.

⁶⁸ VON BALTHASAR, Hans Urs, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes, 1963, p. 96: “Die Liebe ist nicht das Absolute jenseits des Seins, sondern die Höhe, die Tiefe, die Breite, die Länge desselben Seins”.

necesario ir más allá del ser, sino recomprenderlo como don y acontecimiento. Explica que, según su concepción, la tercera reducción fenomenológica “puede aceptarse aun reconociendo la donación del ser como donación primera, si consideramos como lo más originario no tanto el don del ser que nos es dado, sino al acontecer de la donación misma y su llamado”.⁶⁹

Como se percibe, la cuestión de la donación originaria interesa a la filosofía fenomenológica de la religión si se la mira como una nueva filosofía primera,⁷⁰ y si se piensa el principio como principio en su capacidad de donar y donarse.⁷¹ Los trabajos del “último” Scannone (2013-2019) nos permiten comprender el pensamiento del “Scannone total”, en la continuidad de un pensamiento diferenciado por matices y etapas. Un acento puesto en sus últimas reflexiones no ha sido solo pensar la fenomenología del don como *prima philosophia*, sino también explorar su lenguaje a la luz de la teología trinitaria.

II.3. Fenomenología de la religión y teología fundamental

En 1974 el teólogo Peter Hünermann —discípulo de Welte y amigo de Scannone— situó el pensamiento del argentino en la intersección entre la filosofía y la teología fundamental. Scannone ha mencionado muchas veces ese hecho porque reflejaba bien su concepción de la filosofía en la teología. Esta preserva la plena autonomía del filosofar y, al mismo tiempo, lo integra creativamente en el teologizar.

Juan Carlos distinguió tres corrientes de la teología fundamental según una comprensión diferente del adjetivo “fundamental”, pero las consideró como momentos distintos y complementarios. Estos son el momento *apologético*, con un sentido dialógico renovado y atento a la credibilidad de la fe; el *dogmático* que trata formalmente la revelación como auto-comunicación de Dios en Cristo; el

⁶⁹ SCANNONE, Juan Carlos, “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”, en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo, *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, pp. 25-43, 28.

⁷⁰ Cf. GREISCH, Jean, *Le buisson ardent et les lumieres de la raison II*, Paris, Cerf, 2002, pp. 291-334.

⁷¹ Cf. GILBERT, Paul, *Le ragioni della sapienza*, Roma, Gregoriam & Biblical Press, 2010, p. 134.

epistemológico que analiza el estatuto cognoscitivo, científico y metódico de la teología y su relación con la filosofía.⁷²

En un trabajo magistral Scannone desarrolló las *Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental*.⁷³ Allí considera que la fenomenología actual da un paso *hacia la dimensión más originaria* y se constituye en *filosofía primera*. Aplica la mirada de la fenomenología filosófica de la religión a cada momento de la teología fundamental. Desarrolla tres aportes: fundamenta el paralelismo estructural e intrínseco entre el giro de la fenomenología y la conversión cristiana; expone que la fenomenología filosófica puede brindar una intraestructura filosófica a la teología fundamental; y señala las consecuencias de ese proceso para los tres momentos de la teología fundamental: la auto-credibilidad de la fe, la auto-comunicación de la revelación, la fundamentación de la teología como ciencia.

Para Scannone la filosofía, sin perder su autonomía, puede ser la intraestructura lógica de la teología. En las tres concepciones de fundamento aquella brinda una *mediación intrínseca* para comprender sus fundamentos apologeticos, dogmáticos y epistemológicos al servicio de la autocredibilidad de la fe, la intelección formal de la autocomunicación divina y el método de una teología fundamental fenomenológica. En los tres casos hay una mediación intrínseca integralmente humana en tanto la inteligencia fundamental de la fe no sólo asume las categorías fenomenológicas sino también la experiencia y el método. Así, la teología fundamental, sin dejar de ser una *ciencia* en sentido análogo, puede ser una *sabiduría* existencial, espiritual y religiosa, en la mejor tradición del pensamiento cristiano antiguo y medieval.

En el aspecto *apologetico*, la teología fundamental puede asumir el método de la fenomenología en su intento de justificar racionalmente la conversión de la fe, respetando la gratuidad del don divino y de la libertad humana, decisiva en el acto de creer. La fe es un acto sensato, razonable y responsable, lo que permite

⁷² Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Teología y filosofía en la teología fundamental", *Stromata* 53 (1997), pp. 309-327.

⁷³ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, "Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental", *Stromata* 66 (2010), pp. 135-149.

hablar de *autocredibilidad*, con base en unos fundamentos racionales iluminados por la fe.

En el aspecto *dogmático*, Scannone considera la contribución del jesuita argentino José Daniel López, quien plantea la mediación del método, las descripciones y las categorizaciones fenomenológicas para la inteligencia de la fe. La estructura formal de la revelación muestra un admirable paralelismo con la formalidad de los fenómenos que se donan y aparecen *en y por sí mismos y a partir de sí mismos*, en especial ante los fenómenos saturados estudiados por Marion, gracias a su *exceso sobreabundante de donación*. Tal semejanza facilita el uso de la fenomenología como mediación intrínseca de la fe para su auto-intelección y puede servir para comprender mejor la *fanía* (aparición) en las teofanías bíblicas, inclusive, la aparición definitiva del Dios unitrino en el acontecimiento histórico y único de Jesucristo.

En el “Prólogo” al libro de López, Scannone distingue dos procedimientos fenomenológicos complementarios que allí son puestos en práctica. Por un lado, señala un empleo *directo*, cuando aborda realidades humanas personales e interpersonales; por el otro, un uso *analógico*, cuando trata la revelación de misterios revelados como la Trinidad y Cristo en la unión hipostática.⁷⁴ Estima que ambos tipos de mediación fenomenológica tienden a coincidir no sólo porque la analogía es otro fenómeno saturado, sino también porque la revelación de Dios sigue acaeciendo en cuanto que sus donatarios lo siguen recibiendo y experimentando en la fe, por la gracia del Espíritu Santo, quien plenifica lo dado en Cristo de una vez para siempre. Por ello, la fenomenología descendente “desde la fe” puede servirle a ésta para su intelección reflexiva y crítica, pero también como intelección sapiencial, vivida, sentida y gustada en el Espíritu. El sujeto destinatario de la revelación es co-donado con la gracia de la fe. Él se recibe junto con el don que le es donado gratuitamente, siendo conformado y recreado por el don de la vida nueva.

⁷⁴ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Prólogo”, en: LÓPEZ, José Daniel, *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba, EDUCC, 2008, pp. 15-22, esp. 20-21.

En el aspecto *metódico* se suele aplicar a la filosofía y la teología la distinción aristotélica de las ciencias según sus objetos formales. Scannone evoca tres reducciones filosóficas contemporáneas: la trascendental de Husserl, la existencial-ontológica de Heidegger, la reducción a la donación de Marion, y plantea varias articulaciones. Su discípulo López agrega una cuarta reducción más originaria, *teológica*, que se da en el interior de la fe. Ella opera un giro fenomenológico de la teología, complementario al giro teológico de la fenomenología. La clave de esta reducción teológica es la fe que permite percibir la fenomenalidad de la Revelación como auto-donación de Dios en la historia y, sobre todo, en Jesucristo.⁷⁵

Scannone piensa que, así como la teología asume la filosofía aristotélica después de discernirla, en su contenido y su método, convirtiendo el agua en vino, también puede asumir aportes gnoseológicos y epistemológicos de la fenomenología de la religión —incluyendo su método— para entender la Revelación en su forma (fundamental) y contenido (dogmático). La fenomenología filosófica de la religión puede operar como *intraestructura lógica y metodológica* de una teología fenomenológica, aunque la teología desborde a la filosofía. La comunicación de Dios en su Vida implica a su *destinatario*, que es *donatario* y *testigo* de la donación que recibe y acepta. Empleando de forma analógica el modelo cristológico de Calcedonia, se puede reconocer una unidad noética inconfusa e indivisa entre los momentos teológico y filosófico. Aquí Scannone vuelve a conectar las contribuciones de Welte y de Marion.

La fe es una cuestión de la teología fundamental y dogmática. Welte piensa una fenomenología *hacia* la fe, según la teología fundamental, y una fenomenología *desde* la fe, según la teología dogmática. La llama *phaenomenologia fidei* considerando la frase “de la fe” como un genitivo subjetivo y objetivo. Esta fenomenología puede constituir el momento filosófico interno de la teología sistemática. En cambio, Marion propone la fenomenología como *relevo* de la “metafísica” para la teología. A ambos se aplica lo que Hemmerle dijo de su maestro Welte: “la filosofía es aceptada en su otro y lo otro le es dado al

⁷⁵ Cf. LÓPEZ, Daniel, “Reducción fenomenológica y reducción teológica”, en: ROGGERO, Jorge, *Jean-Luc Marion...*, pp. 57-68.

pensamiento y entra en lo propio de éste, y ambos permanecen indivisa e inconfusamente sí mismos”.⁷⁶

Como vimos, la diferencia entre la fenomenología como filosofía y la teología revelada, aún la teología revelada en clave fenomenológica, consiste —para Marion— en que la primera considera sólo la *posibilidad* de la Revelación como fenómeno doblemente saturado, mientras que la segunda reconoce su *efectividad* y la identifica con *el rostro histórico de Cristo*. Para Emilio Brito, la teología reconoce que, al menos en cierto nivel, Jesús es objeto de consideraciones fenomenológicas y, aunque la unicidad de Cristo no puede ser establecida filosóficamente, en la *figura* de Cristo “todo puede ser considerado y analizado desde el punto de vista de la fenomenología religiosa”.⁷⁷ Aquí cabe otra convergencia analógica entre una cristología filosófica fenomenológica y una cristología fundamental teologal. No sólo B. Welte, X. Tilliette y E. Brito han dado pasos en este camino. En la Argentina, también H. Mandrioni, L. Gera, R. Ferrara y R. Walton ingresaron por este sendero nuevo, que no puedo recorrer aquí.

II.4. La inspiración ignaciana: el don y las libertades

En el libro *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* Scannone presenta una hermenéutica a la luz de una analéctica de la libertad inspirada en el discernimiento existencial ignaciano. El discernimiento filosófico de la acción y la pasión permite describir posibilidades reales de una mayor humanización que se ofrecen a la libertad en lo que está siendo dado.⁷⁸ Scannone, jesuita, vivió en compañía de Jesús siguiendo los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. El discernimiento que elabora y practica

⁷⁶ Cf. HEMMERLE, Klaus, “Denken der Grenze - Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes”, en: HEMMERLE, Klaus, *Ausgewählte Schriften I*, Freiburg, Herder, 1996, p. 256.

⁷⁷ BRITO, Emilio, *La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin*, p. 371.

⁷⁸ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *Teología* 95 (2008), p. 39-52, donde relaciona el discernimiento histórico con los aportes de Maurice Blondel.

incluye tres niveles: espiritual; filosófico; teológico-pastoral.⁷⁹ Los tres se entrecruzan en la realidad y en su pensar, y se distinguen epistemológicamente según sus formalidades.

Scannone, al discernir los procesos históricos, hace un genuino trabajo filosófico: los encuadra en el objeto formal y el método de la filosofía, mira críticamente los presupuestos, tiene independencia argumentativa; pone en ejercicio una lectura cristiana a partir de las condiciones vitales y pragmáticas que provienen de la fe. Ahí se inserta el discernimiento espiritual propio de la tradición paulina e ignaciana.

La dialéctica de los ejercicios ignacianos plantea una analéctica de la libertad. Emilio Brito estudió las mutuas implicancias entre los Ejercicios y la dialéctica de la libertad moderna. Siguiendo intuiciones de Gaston Fessard, mostró que los Ejercicios se centran en el discernimiento ético y en la *opción por el Bien mayor*, en diálogo con autores que desarrollaron una dialéctica de la libertad, como Hegel y Blondel.⁸⁰ La afinidad con Blondel se advierte cuando lo presenta como un modelo del diálogo respetuoso y fecundo entre el cristianismo y la filosofía.⁸¹ Scannone, al mostrar las raíces del pensamiento del Papa argentino, trazó convergencias entre la filosofía blondeliana de la acción y la lógica del amor en Francisco.⁸²

Scannone, en un homenaje a su amigo Brito, estudió la dialéctica de los Ejercicios y pensó el discernimiento en la tríada filosofía, religión e historia. Compartió una lectura del método de los *Ejercicios Espirituales* (EE) que señala el paralelismo entre el desarrollo de las cuatro semanas y los cuatro momentos

⁷⁹ SCANNONE, Juan Carlos, “Los Ejercicios Espirituales: lugar teológico”, *Stromata* 47 (1991), pp. 231-247; SCANNONE, Juan Carlos, “A modo de presentación”, en: RANDLE, Guillermo, *Dar razón de Dios*, Buenos Aires, San Benito, 2009, pp. 9-11.

⁸⁰ Cf. BRITO, Emilio, “La teología de los Ejercicios ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión”, *Stromata* 35 (1979), pp. 167-194.

⁸¹ Cf. BRITO, Emilio, *Philosophie moderne et christianisme* II, pp. 1136-1166, ofrece un magistral análisis de Maurice Blondel. Afirma que el pensamiento de Blondel asegura la unión y la distinción entre cristianismo y filosofía. El lector advierte la sintonía de Brito con Blondel. También lo percibe la primera recensión de la obra cf. POTTIER, Bernard, “Philosophie moderne et christianisme. A propos d’un ouvrage récent”, *Nouvelle revue théologique* 133 (2011), pp. 633-643, esp. 639.

⁸² SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía blondeliana de la acción y la acción del Papa Francisco”, *Stromata* 71 (2015), pp. 211-226; cf. HENRICI, Peter, “L’Action (1893) de Maurice Blondel, radice feconde de nuove idee”, *Gregorianum* 100/3 (2019), pp. 585-598.

de la *Contemplatio ad obtinendum amorem* (EE 230-237). La duración original de los Ejercicios es de un mes. Se centran en la elección discernida durante la segunda semana, a la cual precede el discernimiento afectivo y reflexivo de la primera, que se confirma (o no) en las semanas tercera y cuarta.

Los momentos diacrónicos de las cuatro etapas, en los distintos antes y después del acto de elegir, tienen sus correspondencias en los cuatro puntos sincrónicos de la *Contemplación para alcanzar amor*. Sin ser jesuita, los sintetizo a partir del texto original: 1) El Dios-Don y sus dones en “quanto me ha dado (*mihi communicaverit*) de lo que tiene, y conseqüenter el mismo Señor desea comunicármeme (*communicare se mihi*)” (EE 234); 2) la *presencia* de Dios que in-habita en nosotros: “cómo Dios habita en las criaturas... y así en mí dándome ser... asimismo haciendo templo de mí...” (EE 235); 3) el trabajo salvífico de Dios, porque se contempla “cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra” (*id est, habet se ad modum laborantis*) (EE 236); 4) la comunión final con la gratuidad de Dios: “cómo todos los bienes y dones descienden *de arriba...*” (EE 237).⁸³

He destacado cuatro palabras citadas por san Ignacio para captar la lógica ignaciana: 1) el *don*, que corresponde a lo *dado* por Dios y a los *datos* primigenios del “antes del antes” de la elección; 2) la *presencia* (al espíritu humano) de las mociones espirituales, las cuales, “antes” de la elección, configuran posibilidades para quien está por decidir; 3) el *trabajo*, que corresponde a la lucha y el esfuerzo de lo negativo, llevado al extremo de la muerte al propio “amor, querer e interés” en y “después” de la elección, muriendo a las posibilidades que no fueron elegidas, pues todo sí implica más de un no; 4) la *comunión* en la cual culminan, en un “después del después”, tanto la diacronía de las cuatro semanas como la sincronía de los cuatro puntos de la contemplación. Ella indica la sobreabundancia gratuita del amor, según la promesa escatológica que ya está en comienzo de realización, aunque todavía no se ha consumado.

⁸³ Cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Buenos Aires, Patria Grande, 1977, pp. 112-114.

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

Scannone ha destacado que la Contemplación “se refiere a la acción creadora y salvadora amorosa de Dios *ad modum laborantis*, como si trabajara, al dar y darse, así como reconoce que todo lo bueno, en la naturaleza y en la historia, “*desciende de arriba*” y ha de ser recibido como don por nuestra libertad”.⁸⁴ El jesuita insiste en que el proceso acontece *de arriba*, en el doble sentido de esa palabra: gratuito y descendente. La decisión libre está enmarcada por acaecimientos de donación gratuita, antes y después de elegir (primero y cuarto momento). Scannone muestra correspondencias entre el cuarto momento de la comunión sobreabundante y consumadora (último paso de la contemplación *Ad amorem*), el *exceso* de la *eminentia* de la analogía tomista (ST I, 13, 6) y la *excedencia* de los fenómenos saturados.

La lógica eminente de la gratuidad está presente en la relectura que Scannone hace de los *Ejercicios*. En esa interpretación, el primer momento del don y de lo ya dado es necesario para arraigar el discernimiento y la opción en la realidad condicionante, planteando su transformación; el segundo es necesario para que el discernimiento de la libertad se mueva en el nivel filosófico de la radicalidad ética y la integralidad antropológica, conformando la libertad al llamado del Bien mayor, que la realiza como libertad humana; el momento dialéctico confirma (o no) el acierto de la elección y su discernimiento previo hasta el extremo de la disposición a la entrega hasta la muerte; el cuarto momento consume en un exceso de *sobreabundancia* y *gratuidad* tal confirmación, cumpliendo la alegría del encuentro amoroso.

⁸⁴ SCANNONE, Juan Carlos, *La filosofía blondeliana de la acción*, p. 218.

Scannone, siguiendo a San Ignacio, presenta la renuncia al “propio amor, querer e interés” como una condición del discernimiento, según la lógica dialéctica que pertenece a la tercera semana de los Ejercicios. Esa elección recta abre la libertad a la verdad y el bien, para guiar una respuesta sensata y responsable a la interpelación de la realidad, especialmente a la pasión de las víctimas de la injusticia.

Este discernimiento converge con la conversión intelectual, ética y afectiva (que incluye la religiosa), profundizada por Lonergan, otro discípulo de san Ignacio. Ella dispone a la libertad a optar en una forma fundada racionalmente y responsable éticamente. La conversión ayuda a emplear mediaciones prácticas que hagan históricamente eficaz la opción a favor del bien común en una situación histórica determinada.

A su vez, esta elección es reconfirmada como una opción acertada cuando, desde las circunstancias de una muerte que corresponde a una primera negación, y mediante la muerte o renuncia al propio amor, querer e interés, en una suerte de negación de la negación, se funda la posibilidad de un *más*, de una *sobreabundancia*, o de un *exceso* de ser, de vida y de libertad, conforme con la cuarta semana ignaciana y, especialmente, con el cuarto punto culminante de la *Contemplación para alcanzar amor*.

En su teoría del método, Lonergan expuso el rol de una triple conversión afectiva, intelectual y religiosa en el proceso de conocimiento teológico. La conversión religiosa lleva a un estado dinámico de enamoramiento o de entrega total al Dios que es Amor. Antes de que se hablara de una lógica del don, Lonergan afirmaba: “para los cristianos es el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que *se nos ha dado*. Es *el don de la gracia*”.⁸⁵ Para Lonergan, “lo primero es el don que Dios hace de su amor”.⁸⁶ Por eso comenta a san Pablo: “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rom 5,5). El don genera la experiencia de *being in love* que convierte al ser humano en sujeto

⁸⁵ LONERGAN, Bernard, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994, p. 234.

⁸⁶ LONERGAN, Bernard, *Método en Teología*, p. 236.

enamorado de Dios. La conversión abre al llamado del don que le adviene desde los otros y desde el Otro, desde la Bondad y el Amor del Dios que se dona. Scannone ha mostrado que Lonergan concibió la conversión religiosa-afectiva como viniendo *desde arriba* al corazón, en el doble sentido de la expresión antes mencionado, como *un don gratuito o regalado*, y como *una realidad externa y descendente*.⁸⁷ Para Scannone, la conversión ético-histórica al nosotros, que incluye a los otros, en especial a los pobres, implica una conversión afectiva hacia un apetito recto que trasciende el “propio amor, querer e interés” gracias a y en favor de las víctimas.

III. De la teología del don a la pneumatología del Don

Esta sección desarrolla una teología del Don del Espíritu y del Espíritu-Don teniendo en cuenta aportes de una fenomenología y una metafísica de la donación y del don. Lo hago siguiendo cuatro puntos. En el primero muestro, en diálogo con Scannone, el paso de una filosofía de la donación a una teología cristiana del don y el donante (1). En el segundo actualizo una pneumatología teológica centrada en el Espíritu Santo, tercero trinitario, como Persona-Amor-Don (2). Luego discierno convergencias analógicas entre la filosofía de la donación, el don y el donante, y la teología de la tercera Persona divina (3). El último punto se limita a señalar la dirección del pensamiento definitivo de Scannone hacia el paradigma de la comunión en el amor que surge de la unidad plural de la Santísima Trinidad (4).

III.1. De la filosofía de la donación a la teología del Don y el Donante

Scannone desarrolló convergencias analógicas de la filosofía con la teología sistemática. Por un lado, conectó la filosofía de la religión, como fenomenología y hermenéutica, con la teología fundamental de la revelación y de la fe. Por otro, su mirada fenomenológica al don, al adonado y al donante prestó una base, parcialmente distinta, del tema del Tercero, a una reflexión trinitaria sobre el Espíritu como Persona-Don y fuente de donación. El Espíritu

⁸⁷ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan”, *Stromata* 65 (2009), pp. 173-186.

de Dios es Don por ser del donante y del donatario. Me he dedicado a pensar esta cuestión en la teología trinitaria, la cristología y la eclesiología.⁸⁸

Para Scannone el *plus* de donación, que enriquece gratuitamente la vida del ser humano, proviene de un Principio Donante que es la máxima Bondad, a quien alcanza la filosofía primera y a quien los creyentes llamamos Dios. Esa mirada filosófica converge con la contemplación de una teología teologal y revelada centrada en la *lógica sobreabundante del Dios-Amor*, el Padre que se nos ha entregado en su Hijo y se nos ha donado en el Espíritu (1 Jn 4,8.16). Su misterio eminente manifiesta el exceso de un Ser que es Verdad y Amor, un Padre generoso que se dona en su Palabra-Imagen y en su Espíritu-Don, como mostré hace un cuarto de siglo analizando las lógicas del don de Tomás de Aquino y de Claude Bruaire.⁸⁹

Aquí deseo acercar a la mesa del diálogo a un pensador francés que compartió con Marion los primeros años de la revista *Communio*. Bruaire (1932-1986) fue uno de los mayores pensadores de su generación,⁹⁰ en línea con M. Blondel y, sobre todo, con G. Fessard.⁹¹ Desde el punto supremo de su teología filosófica,⁹² construyó, con un método dialéctico-especulativo, una antropología, una filosofía política, una ética y una metafísica, a la cual dio el

⁸⁸ Cf. GALLI, Carlos María, "El Espíritu Santo como Persona-Don", en: FERRARA, Ricardo y GALLI, Carlos María (eds.), *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, pp. 83-109; GALLI, Carlos María, "Hacia una eclesiología del intercambio", en: ECKHOLT, Magrit y SILVA, Joaquín (eds.), *Ciudad y humanismo*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, pp. 191-208.

⁸⁹ Cf. GALLI, Carlos María, "La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire", *Communio* (argentina) 2 (1995), pp. 35-49.

⁹⁰ Cf. LÉONARD, André, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris, Lethielleux, 1980, pp. 234-243; TILLIETTE, Xavier, "La théologie philosophique de Claude Bruaire", *Gregorianum* 74/4 (1993), pp. 689-709.

⁹¹ Bruaire reconocía al jesuita francés como un maestro y un pionero en la lectura especulativa de la obra de Hegel. A él dedicó páginas penetrantes al tratar la dialéctica y la teología en su última obra *La dialectique*, Paris, PUF, 1985, pp. 106-122.

⁹² En su obra *Le Droit de Dieu* (Paris, Aubier, 1974) Bruaire defiende ante el tribunal de la razón el derecho del Dios absolutamente libre a manifestarse históricamente e incluso a encarnarse asumiendo lo que es menos que Él sin dejar de ser Él y, por eso, el derecho de ser afirmado, pensado, buscado y reconocido por el hombre *-capax Dei-* contra los reduccionismos iluministas y fideístas. Esa apertura del espíritu le capacita a recibir el *don* libre y gratuito de la Revelación.

nombre de onto-do-logía porque *concibe el ser, principio de lo real, como don*, entrando en el dinamismo gratuito de la *eminencia*.⁹³

La ontología es una metafísica, una filosofía primera o una teología filosófica centrada en el don, previa a los aportes de Marion y de Scannone acerca de la fenomenología filosófica de la donación. Bruaire ha pensado el ser como don a partir del don del ser del espíritu finito, donado a sí mismo en su libertad y capaz de donarse desde sí mismo en el amor. Para él, el *Espíritu-Don divino* se hace presente en *el ser del espíritu-don humano*. El espíritu creado, en especial el del ser humano, es un don, un fruto de la creación, que es el acto ontológico primordial por el cual el espíritu es “un don dado a sí mismo” (EEE 58). Esta frase resume dos afirmaciones centrales de esta ontología del don.

Por un lado, el ser del espíritu es *un don*. Esta designación, que invoca su cualidad de origen, depende de tres razones: el espíritu es indeducible por no ser un efecto natural ni una consecuencia lógica; no es auto-creado ni *causa sui* por no tener su origen en sí mismo; es dado a sí mismo por ser libre. El espíritu, que tiene el ser en sí, por sí y a sí, no es, sin embargo, “desde sí” de modo absoluto, no se da a sí mismo, no es su auto-sostén. Al contrario, recibe su ser por participación de su Principio y Fundamento, tiene un *esse dado o donado*, gratuito y contingente. El espíritu finito y libre procede como un don del Espíritu absoluto, infinito, eterno, libre, el Principio “creador”.⁹⁴ Contra una absoluta negatividad original del Infinito se alza la plenitud interior del Espíritu con su “lógica del don absoluto de sí”. Su acto creador es donar el ser al espíritu: “el acto donador dona gratuitamente, es decir, absolutamente, el ser-otro dado a sí mismo... el don del ser del espíritu es creación” (EEE 131).⁹⁵

⁹³ Cf. BRUAIRE, Claude, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, p. 60. Se cita con la sigla EEE dentro el texto.

⁹⁴ Luego de presentar el ser del *espíritu humano* (EEE 9-83). Bruaire desarrolla lo *absoluto del espíritu* (85-193). Allí considera al Espíritu absoluto como infinito (115-129), creador (129-144) y eterno (144-157).

⁹⁵ La creación del ser espiritual finito es distinguida tanto de la generación eterna del Verbo, que es una donación intradivina, absoluta, sin reserva (EEE 136-139), como de la producción del ser natural, del mundo material, que —en línea con Hegel— es el otro del espíritu (EEE 139-144). Un aspecto que merecería cierta discusión es esta concepción

En segundo lugar, el ser espiritual es *un don dado a sí mismo para darse*. El hombre es lo que es como don de otro, en relación a una alteridad constituyente, de quien recibe su acto de ser como un don. Por ser espiritual es *libre*, está “confiado a sí mismo”, porque “el don no es tal si no es dado a sí mismo; él es el don de ser del espíritu libre” (EEE 139). La *libertad* del espíritu implica una *reflexividad* que le hace capaz de volver sobre sí y una *gratuidad* que le posibilita darse a sí mismo y así honrar la alteridad del donante. Esta onto-do-logía alcanza y reconoce al Primer Donador o Donante.

Como luego hicieron Marion y Scannone, Bruaire cuestionó las filosofías del sujeto que caen en la auto-constitución del ser espiritual y presentó el acto onto-do-lógico como la esencia del espíritu humano que le lleva a retornar al *don original* y al *Donante originante*. Por eso, toda auto-afirmación debe reposar sobre el misterio de la donación y la recepción, dejando patente que “el *Geben* es la verdad del *Setzen*” (EEE 60).⁹⁶ Por eso, la *alteridad* es la ley fundamental del espíritu que lleva a la apertura de sí mismo a la alteridad de otro. La persona, ser espiritual o donado, por su constitución, “es un don en exigencia de donarse” (EEE 63) por la entrega libre de sí a los demás.⁹⁷ El vínculo entre la libertad y la donación hace que “la lógica del don es la verdad de la lógica del ser libre” (EEE 64). La filosofía de Bruaire da qué pensar porque destaca el carácter propio del ser espiritual que expresa una *lógica del don* (EEE 73) y funda la capacidad de intercambio espiritual (EEE 157) como “don mutuo” (EEE 61).

Una filosofía de la donación —sea fenomenológica o metafísica— se convierte en filosofía primera si vislumbra al Primero, que es el Último. Aquí abro el diálogo a la teología y, en concreto, a otro amigo común, el gran teólogo

rigurosa de la creación como don a sí mismo y, por eso, como la producción casi exclusiva del ser del don del espíritu finito.

⁹⁶ Alejándose de Hegel, el gran pensador francés agrega: “el *Setzen* es un *Geben*, el *gesetzsein* es un *gegebensein*” (EEE 132).

⁹⁷ El *homo viator* es un ser peregrino. No es sólo lo que hoy es, sino también lo que mañana puede llegar a ser y, por fin, lo que le es dado ser desde sí y hacer de sí, como un *don dado a sí mismo* (EEE 58). El peregrino va al encuentro del Dios que viene a su encuentro. El futuro no es sólo *futurum*, mera continuación del presente, repetición de lo mismo, prolongación de lo que somos, sino también *adventus*, novedad que irrumpe, presencia indeducible, gracia que sale al paso, don que renueva. El cristiano vive *in adventu Domini*, a la espera del Dios que se hace Don.

argentino Ricardo Ferrara. Él compartió con Scannone una larga amistad y un grupo que estudió hace más de cuarenta años la religión en el horizonte de la sabiduría popular. Su teología del Don y el Donante vincula la teología trinitaria y la teología filosófica. Ferrara expresó la lógica de la plenitud que anida en la entraña del ser de Dios y está como en su fuente en la fecundidad del Padre eterno, Principio eminente, fontal y donante. Ha resaltado la plenitud de Dios, que se refleja en la generosidad de su Bondad y en la exuberancia de su Amor, que constituyen la vida íntima de la Trinidad y se donan libremente en la historia. Esa plenitud anida en la fecundidad de Dios Padre, que es Acto Primero, Principio-Eminencia que dona de lo que es y tiene. El Padre es el *primer Donador*, el Generador del Hijo y el Espirador del Espíritu, que profiere un Verbo rebotante de Amor.⁹⁸

Por mi parte, quiero explicitar que la teología del Don encuentra su fundamento primero y su sentido último en la comprensión del misterio de Dios como Bondad y Amor. Hace décadas expuse esta cuestión desde la teología de la Bondad de Dios según Tomás de Aquino.⁹⁹ Aquí me limito al núcleo de la revelación cristiana cumplida en la encarnación del Verbo de Dios que se hizo carne (Jn 1,14) y comunicó en lenguaje humano la novedad absoluta de que “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16). Para nuestra fe Jesús es el revelador del Padre porque vive con Él en comunión plena y eterna. Es *el Dios Unigénito* (Jn 1,18: *monogenes theós*), no sólo el Hijo Unigénito (*monogenes huiós*).¹⁰⁰ Jesús es Dios que revela plenamente a Dios. San Juan dio el paso de lo que Dios tiene y hace a lo que es amor que Dios es.

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

⁹⁸ Cf. FERRARA, Ricardo, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 485-487 y 547-577; cf. GALLI, Carlos María, “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, Víctor M. y GALLI, Carlos María (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2005, pp. 31-130, esp. 129-130.

⁹⁹ Cf. GALLI, Carlos María, *La lógica del don y del intercambio*, pp. 40-45

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

amor que Dios nos *tiene* y hemos creído en él. Dios es amor... (1 Jn 4, 7-8.16).

Este texto no sólo relata el hecho de que Dios nos amó primero y de forma gratuita, sino que formula una afirmación ontológica: “Dios es Amor”. Esta frase está en el texto original sin artículo, porque hace una descripción del ser y del obrar de Dios, como si afirmara que Dios se revela o se manifiesta amando. Aquí la contemplación se remonta desde el envío amoroso del Hijo hasta el ser amoroso del Padre. Paul Ricoeur ha hablado de “la vehemencia ontológica” del verbo ser,¹⁰¹ que revela el fondo de Dios Padre es Amor. Esa afirmación es una novedad inaudita del cristianismo, nunca dicha antes del Nuevo Testamento, que revolucionó la imagen de Dios mostrando que su Ser es Amor.

Llegado a este punto, traigo como testigo de la tradición cristiana a Joseph Ratzinger —Benedicto XVI—, quien tituló a su primera encíclica *Deus caritas est* (DCE). Ya en 1967 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”.¹⁰² En Jesús el *Logos* de Dios se hizo carne (Jn 1,14), se hizo cruz (1 Co 1,18) y se hizo pan (Jn 6,35). La lógica eucarística de la cruz de Cristo permite discernir en la historia la lógica excesiva del *Ágape* de Dios.¹⁰³

Aquí se encuentra otra convergencia teológica con una reflexión filosófica acerca del don. Dios es la fuente originaria de la realidad mediante su *Logos*, Inteligencia, Palabra, Razón primordial (*Urvernunft, primordialis ratio*). El *Logos* inteligente y libre es *un amante* (*ein Liebender, amans quiddam*) que ama con la entrega y la pasión de un verdadero amor (*wirklicher Liebe, veri amoris*). El *Logos* ama con un *Agape* que asume, purifica y sublima el *Eros*. El amor de

¹⁰¹ RICOEUR, Paul, “D’un Testament à l’autre: essai d’herméneutique biblique”, en: RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 355-366, 365; cf. FERRARA, Ricardo, “Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la teología”, *Teología* 89 (2006), pp. 9-48, esp. 45-48.

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

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

Dios, donado hasta la cruz pascual, lo muestra como “un amante con toda la pasión de un verdadero amor” (DCE 10).

Este pensamiento tiene una larga tradición que remonta a *Los Nombres divinos* de Dionisio. Desde aquel se puede dialogar con la reflexión de Marion desplegada en *El fenómeno erótico*, que enlaza la fenomenología con la teología. Pero esto implica aclarar lo que significa que Dios y el ser humano aman en el mismo sentido, o según Marion, que aquel encuentro necesita que “la lógica erótica permanezca unívoca, es decir, que lo válido del fenómeno erótico en la experiencia de los hombres permanezca válido para el amor con que Dios nos ama”.¹⁰⁴ Se requiere este diálogo si, con Tomás de Aquino, se puede pensar que en teología no se habla de Dios *univoce* ni *equivoco*, sino *secundum analogiam* (ST I, 13, 7). Me detengo en este punto para dejar la palabra a quien ha mostrado la riqueza del pensamiento de Marion acerca del amor y la anterioridad del amor primero de Dios, quien ama con el mismo amor que nosotros, pero de una manera divina, radicalmente diferente.¹⁰⁵

La fe cristiana reconoce el Principio fontal en el Padre de nuestro Señor Jesucristo y despliega una *teo-lógica de la sobreabundancia*,¹⁰⁶ que piensa a Dios, el ser, el hombre y el mundo desde el Amor-Don originario, que es eminencia, exceso, comunión. Scannone se sitúa entre aquellos filósofos y teólogos que han pensado, con convergencias analécticas, la donación y el Don. Este nuevo pensamiento de la gratuidad y de la fraternidad impregna su mirada sobre la realidad histórica y coincide con enseñanzas de Benedicto XVI,¹⁰⁷ ahora desarrolladas de modo novedoso por Francisco en *Fratelli tutti*. En su encíclica teológica social *Caritas in veritate* (CiV), el Papa alemán expuso la lógica del don de la caridad.

El ser humano está hecho para el don (*Der Mensch ist für das Geschenk geschaffen*), el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente... Al ser un don (*eine Gabe*) recibido por todos, la

¹⁰⁴ MARION, Jean-Luc, *La Rigueur des choses*, p. 189.

¹⁰⁵ Cf. WALTON, Roberto, “El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor”, en: ROGGERO, Jorge, *Jean-Luc Marion...*, pp. 69-87, esp. 78-79.

¹⁰⁶ Cf. GALLI, Carlos María, *La lógica del don y del intercambio*, p. 44.

¹⁰⁷ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “¿Lógica de la gratuidad en la economía de mercado? La encíclica *Caritas in Veritate* y el cambio de época”, *La Cuestión Social* 19 (2011), pp. 85-95.

caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad... la comunión fraterna (*eine brüderliche Gemeinschaft*) más allá de toda división, nace de la palabra de Dios-Amor que nos convoca. Al afrontar esta cuestión decisiva hemos de precisar, por un lado, que la *lógica del don* no excluye la justicia ni se yuxtapone como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad (CiV 34).

III.2. El Espíritu Santo: el Tercero, la Persona-Don

El lenguaje teológico —la forma de nombrar a Dios— ha sido abordado por Scannone en diversos escritos. No es posible entrar en esa cuestión, aunque deba emplear el nombre “Don” para referir al Espíritu Santo. Lo que es pertinente recordar es la reflexión que Scannone hizo acerca del Tercero en la Trinidad en diálogo con la fenomenología de Marion, repensando también el tercero incluido, el reconocimiento mutuo y la comunión del nosotros. En ese diálogo jugó un rol relevante la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor acerca del Espíritu como el *condilectus* del Padre y del Hijo.

En *El fenómeno erótico* Marion nombra al “hijo” (al menos posible) como testigo o tercero del amor connubial porque es su fruto y memoria. Tal amor necesita un testigo: el hijo; aunque también Dios —como Tercero con mayúscula— opera como testigo escatológico, no como fruto, sino haciendo rendir fruto.¹⁰⁸ En el Congreso internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales sobre *¿Comunión: un nuevo paradigma?*, realizado por las Facultades de San Miguel en 2006 —organizado por Scannone— Marion sostuvo la ponencia *El tercero o el relevo del dual*.¹⁰⁹ Allí mostró que el tercero es garante y testigo de que, aún en el mutuo reconocimiento afectivo del amor, el otro es irreductible a uno, y que la unión de ambos sin fusión ni confusión, requiere el respeto mutuo de la respectiva alteridad y distinción del otro.

¹⁰⁸ Cf. MARION, Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003, párrafos 39 y 40.

¹⁰⁹ Cf. MARION, Jean-Luc, “El tercero o el relevo del dual”, en: AA. VV., “Comunión, ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales”, *Stromata* 62 (2006), pp. 93-120.

Para mostrarlo hizo una lectura detallada del libro III del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor como si fuera una “fenomenología” *avant la lettre*. Para el Victorino, sólo el *condilectus*, *socius condilectus* o *dilectionis consors* posibilita y testimonia la gratuidad y el desinterés del amor mutuo y, por ende, la auténtica comunión y comunicación amorosa del nosotros afectivo. El *condilectus* impide que el amor busque al amado posesivamente sólo para sí porque lo hace abrirse sobreabundantemente al otro del otro, que puede ser el eventual tercer amigo en la amistad, o al hijo co-dilecto en el fenómeno erótico. La comunión del nosotros no se reduce a la interrelación entre dos, amante y amado/a. El co-amado garantiza que esa unión no es una fusión dialéctica, ni un egoísmo de a dos, sino verdadero amor desinteresado por el otro *en sí, por sí mismo*, respetando la irreductible novedad relacional de cada uno. El tercero simboliza la gratuidad y la trascendencia en la comunicación de amor. Él abre el dual más allá de sí, extendiendo la *communicatio amoris* fuera del círculo íntimo de los dos. De ahí que hace posible la comunión interna del nosotros y, también, que el nosotros se pueda convertir en núcleo de la vida social.

Scannone —profesor, durante décadas, del momento especulativo del tratado *De Trinitate*— prolonga la reflexión fenomenológica hacia su fuente teológica originaria. En la Trinidad el Espíritu del Padre y del Hijo es el co-amado gratuitamente por ambos en su amor recíproco, tratándose entonces del Amor mismo de Dios en cuanto tercera persona relacionalmente distinta de los dos amantes / amados.¹¹⁰ Desde el modelo del Tercero, el tercero es el testigo de la donación del amor sin más y el garante de un amor que respeta la alteridad relacional personal irreductible, la relación sin relativización dialéctica de uno por otro y el don recíproco gratuito de los que donan y se donan. Como escribió Scannone en uno de sus últimos artículos sobre el tema, hay una admirable

¹¹⁰ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de J.-L. Marion”, en: AA. VV., *Comunión, ¿un nuevo paradigma?*, pp. 121-128; SCANNONE, Juan Carlos, “El reconocimiento mutuo y el tercero”, *Stromata* 64 (2008), pp. 207-218.

convergencia estructural —en una irreductible distinción epistemológica— entre la teología trinitaria y la fenomenología del don.¹¹¹

El aporte fenomenológico de Marion y la contribución ontológica de Bruaire, que no analizo aquí con detalle, junto con la aportación teológico-filosófica de nuestro homenajeado, invitan a desarrollar una teología y una pneumatología de la donación y el Don. Para eso hay que recordar que, en la teología trinitaria clásica, se han dado dos itinerarios para comprender al Tercero como Amor personal. Por un lado, la analogía intrapersonal que explica el Amor surgiendo del Padre y del Verbo generado por el Padre; por otro, la analogía interpersonal que expresa el Amor mutuo del Padre y del Hijo como dos amantes. Por ambos caminos se piensa el Espíritu Santo como Persona, que es Amor mutuo o nexo de Amor, y, a la vez, el Tercero, la Tercera Persona Divina, irreductible al Primero y al Segundo, porque “procede del Padre y del Hijo y, con el Padre y el Hijo, recibe una misma adoración y gloria”.

Si la reflexión precedente de Marion y Scannone se sitúa en la línea interpersonal, deseo hacer un aporte desde la tradición latina del amor desarrollada por san Agustín y santo Tomás. Ellos, con toda la tradición eclesial, han empleado dos nombres principales para hablar del Espíritu Santo de forma propia, porque expresan su misterio más íntimo: *amor* y *don*. Así como los filósofos han analizado textos del gran teólogo Victorino, aquí comento con detalle algunas expresiones de Agustín y Tomás.

El Espíritu es el amor recíproco con el que se aman el Padre y el Hijo y, siendo Amor procedente y personal, es el Don que ambos se dan mutuamente. El Espíritu es el *Don increado y personal*. Dios, al revelarse a los seres humanos, nos ha dado a conocer al Espíritu no sólo como Don concedido a nosotros, sino también como Don subsistente en la intimidad de Dios. Aquel por el que el Hijo nos ha sido dado, Aquel mismo que nos ha sido donado es,

¹¹¹ SCANNONE, Juan Carlos, “El don: de la fenomenología a la teología trinitaria”, en: GROPPA, Octavio y HOEVEL, Carlos (eds.), *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2014, pp. 65-83, 83; en una línea similar cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Relectura trinitaria de la fenomenología de la vida económica según Emmanuel Lévinas”, en: BERTOLINI, Alejandro (et al.), *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*. Bogotá, CELAM, 2014, pp. 89-102.

en lo más profundo del misterio de Dios, el Don intratrinitario del Padre y del Hijo, el nexo de unidad, el don mutuo, la comunión trinitaria.

San Agustín profundizó en el misterio de las personas divinas desde sus procesiones eternas. Escribe que “como el ser nacido es para el Hijo proceder del Padre... así el ser don es para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo”.¹¹² El Espíritu procede no como *donado*; a diferencia del Hijo, el Espíritu no procede “*quomodo natus, sed quomodo datus*”.¹¹³ Su relación al Padre y al Hijo “se manifiesta cuando se le dice Don de Dios. Y es Don del Padre y del Hijo... Don de ambos (*donum amborum*)”.¹¹⁴ Así, la condición de ser don no aparece cuando el Espíritu es dado al hombre, sino que es algo que tiene desde siempre: el Espíritu procede de Dios como “donable” (*donabile*) eternamente.¹¹⁵ Existe, pues, en el Espíritu, una equivalencia entre proceder como amor y ser dado como don.

En la *Summa Theologiae* —su obra de madurez— Santo Tomás de Aquino piensa los nombres que el ha recibido en la Escritura y la Tradición (ST I, 36-38; cf. CG IV, 20-22). Allí afirma que, “porque el Espíritu Santo procede como Amor, procede también como Primer Don” (ST I, 38, 2, c). En el Espíritu Dios es don y el Espíritu es “Dios de tal modo que se le puede llamar don de Dios”.¹¹⁶ Dios es don en el Espíritu Santo, Don divino y personal. En la cuestión *De nomine Spiritus Sancti quod est Donum* (ST I, 38), se plantea si el nombre don es propio del Espíritu. Lo hace siguiendo dos pasos. En el primero muestra que la palabra “don” puede ser entendida como un nombre personal (art. 1). En el segundo justifica que “Don” es un nombre propio del Espíritu Santo (art. 2). Advierto que en esta cuestión se entrelazan, al menos, cinco núcleos especulativos, que sirven para pensar el don: a) el sentido del don y su relación

¹¹² SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* IV, 20, 29 (ARIAS, p. 383). Sigo la edición bilingüe preparada por ARIAS, Luis, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Obras de San Agustín V, Madrid, BAC, 1948.

¹¹³ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 14, 15 (ARIAS, p. 422).

¹¹⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 11, 12 (ARIAS, p. 417-418).

¹¹⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 15, 16 (ARIAS, p. 424): “An semper procedit Spiritus sanctus, et non ex tempore, *sed ab aeternitate procedit*; sed quia sic procedebat *ut esset donabile*; iam donum erat, et antequam esset cui daretur?”.

¹¹⁶ SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* XII, 40; PL 40,252: “ipse proprie sic est Deus ut dicatur etiam Dei donum”.

al donante y al receptor; b) su carácter eterno y temporal c) su conexión con el amor, d) su subsistencia “trinitaria” *ad intra*, e) su donación “económica” *ad extra*.

(a) La palabra *don* importa, sobre todo, la *aptitud para ser donado* (ST I, 38, 1, c). Su cualidad de *donable* es anterior a su condición de *donado*. Ya san Agustín decía que “una cosa es el don y otra la donación. El don (*donum*) puede existir antes aún de ser dado; la donación (*donatum*) no se concibe sin la entrega”.¹¹⁷ Tomás completa esa reflexión: “no se llama don una cosa porque de hecho se dé (*donum non dicitur ex eo quod actu datur*), sino por su aptitud para ser dada (*sed inquamtum habet aptitudinem ut possit dari*)” (ST I, 38, 1, ad 4um). Así, por ejemplo, quien posee el “don” de cantar o de enseñar tiene la aptitud para “darlo” cantando o enseñando. Afirmar que una realidad es don por su aptitud para ser dada anticipa las miradas de Marion y de Scannone acerca de la donación.

Lo que se dona se relaciona, por un lado, con el que lo dona, con el donante (*ad id a quo datur*); por otro, se vincula con aquel a quien se lo dona, el destinatario al que es donado (*ad id cui datur*). El donante lo puede dar porque es suyo y lo da a otro precisamente para que sea de él. En este sentido, en la teología trinitaria, se dice que una persona divina es de alguien por el origen, como el Hijo es del Padre, o en cuanto alguien la recibe y la tiene, como sucede con el ser humano que puede poseer a la persona divina que recibe y le inhabita. Ya Agustín indicaba esta doble relación del don a los donantes divinos y a los receptores humanos.¹¹⁸ En esa línea prosigue la especulación tomista.

En cuanto al *receptor*, “como (él) no puede llegar a poseerla sólo con sus propias fuerzas, es necesario que le sea dado *de lo alto* (*desuper*), pues sólo aquello que recibimos *de fuera* (*aliunde*) se dice que *nos es dado*. Y de este modo compete a la persona divina ser dada y ser Don” (ST I, 38, 1, c).

¹¹⁷ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 15, 16 (ARIAS, p. 424).

¹¹⁸ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 14, 15 (ARIAS, p. 422). El texto original dice: “quod autem datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit; itaque Spiritus sanctus, non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus... Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accepimus”.

En cuanto al *donante*, el Espíritu es don porque tiene su origen en otras personas divinas: “se llama don a lo que es de alguien por razón del origen” (ST I, 38, 1, ad 1um). Las Personas se constituyen y se distinguen entre sí por las relaciones de origen. Para la Tercera Persona, la relación es *Donador-Don*. El Padre y el Hijo son en conjunto el *Donador* y el Espíritu es *Don*. Él merece ese nombre antes de ser donado efectivamente porque en Dios es el Amor que procede del Padre y del Hijo.

Si bien el Espíritu es dueño de sí (*est sui ipsius*) y se da a sí mismo (*dat seipsum*) como auto-don, es don porque proviene del Padre y del Hijo y “es de ellos” así como el don “es de los donantes”,¹¹⁹ *por su origen*, y no por identidad, ni por posesión.¹²⁰ Por su procedencia el Espíritu es “del uno y del otro”, Don del Padre y del Hijo, pero se distingue personalmente de ambos porque no es Padre ni Hijo. El misterio de esta procesión o donación trinitaria, propio de la Tercera Persona, consiste en que ese Don divino es personal, es una persona: ¡es la misma Persona del Espíritu Santo!

(b) Un punto particular es *la vinculación del Espíritu-Don a nosotros*, los que lo recibimos en el acontecer del tiempo. Una objeción presentada a la afirmación del artículo primero argumenta reduciendo el don trinitario a su donación económica, o sea, el don donado a nosotros: “el don implica relación a la creatura y así parece que se dice de Dios en el tiempo” (ST I, 38, 1, 4um). La respuesta aclara cómo el Espíritu, Don eterno e intratrinitario, se hace Don histórico y salvífico al comunicarse a la creatura espiritual en el tiempo. Dice “no se llama don una cosa porque de hecho se dé (*donum non dicitur ex eo quod actu datur*), sino por su aptitud para ser dada (*sed inquamtum habet aptitudinem ut possit dari*). De aquí que la persona divina se llame Don desde toda la eternidad, aunque se dé en el tiempo” (ST I, 38, 1, ad 4um). Así, el

¹¹⁹ CG IV 16, 9: “Nadie puede dar si no tiene dominio de aquello que quiere dar. Pero *tanto el Padre como el Hijo nos dan al Espíritu Santo*, pues dice el Señor: ‘vuestro Padre del cielo dará el Espíritu bueno a quienes se lo pidan’ (Lc 11,13); y Pedro dice que ‘dio el Espíritu Santo a quienes le obedecen’ (Hch 5,32)”.

¹²⁰ En ST I, 38, 1, ad 1um se dan tres sentidos de la frase “esto es de éste”: 1) por identidad: el don es el donante; 2) por posesión: el don se distingue esencialmente del donante que lo posee; 3) por origen: el don es de los donantes, pero se distingue personalmente de ellos, como es el caso del Espíritu Santo.

Espíritu, que comporta origen con respecto al donante, implica sólo uso y disfrute (*usum vel fruitionem*) en el receptor (ST I, 38, 1, ad 3um).

(c) El artículo segundo de la cuestión une *don* y *amor* de modo tal que el Espíritu-Amor pueda ser llamado Espíritu-Don. Tomás, con Aristóteles, considera que el don es una *dádiva incompensable*, algo que se da no para ser devuelto, y que implica una *donación gratuita* (*importat gratuitam donationem*). La razón de que la donación sea gratuita es el amor que genera el don porque, cuando damos algo gratis a alguien, queremos un bien para él. El don se entiende desde el amor: éste es el primer don y la raíz de todo otro don. El doctor común enseña:

Lo primero, pues, que le damos, es el amor, por el cual queremos para él el bien. Por eso es manifiesto que el amor tiene razón de primer don (*unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni*), por medio del cual son donados todos los dones gratuitos (*per quod omnia dona gratuita donantur*) (ST I, 38, 2, c).

Al pensar trinitariamente Tomás pone en juego concepciones del amor y el don que aparecen en otras secciones de su *Suma de Teología*. Su teología de la caridad expresa que ese amor inclina al que ama más a amar que a ser amado (ST II-II, 27, 1) y, por eso, a hacer de sí una *donación de amor*. Ser donante es donar, esto es, darse dando algo de sí mismo. Por eso, si bien se pueden “dar señales o muestras de amor” (ST II-II, 25, 9), lo esencial del amor está en el mismísimo don de sí mismo por el bien de otro (ST II-II, 27, 2). Por eso “el amor tiene razón de primer don y por él se dona todo otro don gratuito” (ST I, 38, 2, c). Toda donación es una expresión gratis del don anterior y superior del *amor*, que es don en sus dones. Esta verdad se refuerza con un texto tomado de otro contexto de la misma *Summa* en la que Tomás distingue tres sentidos de la palabra “gracia”. El primero es “la *dilección* del que tiene a alguien como agradable”; el segundo es el “el *don* concedido gratuitamente”; el tercero es “la *correspondencia* por un beneficio recibido”. Considerando esas tres acepciones (amor, don, gratitud) dice que “la segunda depende de la primera, pues del amor (*ex amore*), por el cual a uno le es grata otra persona, depende que (se) le dé algo gratis” (ST I-II, 110, 1). Aquí tenemos otra

consonancia con una fenomenología de la donación según Marion y Scannone, es decir, centrada en el amor.

(d) Con estas premisas es posible reconocer y nombrar al Espíritu Santo como Persona-Don. Si, como se ha dicho, el amor tiene razón de primer don, y “si, como (también) hemos dicho (ST I, 27, 4; I, 37, 1), el Espíritu Santo procede como Amor, procede en calidad de primer Don (*procedit in ratione doni primi*)” (ST I, 38, 2, c). Por eso *Don*, tomado personalmente en Dios, es nombre propio del Espíritu Santo, que es el Don personal del Amor interpersonal del Padre y del Hijo, la riqueza de un Dios que en sí mismo “existe” como realidad trascendente de don interpersonal. Un verso de Juan de la Cruz lo dice a su modo: “Como *amado* en el *amante* uno en otro residía, / y aquese *amor* que los une en lo mismo convenía / con el uno y con el otro en igualdad y valía”.¹²¹ El Espíritu es ese Amor mutuo en persona y el Don recíproco en persona que une a los Dos Amantes - Donantes.

Frente a quien objeta que el nombre don no expresa propiedad alguna del Espíritu, Tomás responde que en éste “va implícito que sea del donante por razón del origen, y así implica la propiedad de origen del Espíritu Santo, que es la procesión” (ST I, 38, 2, ad 2um). En esta argumentación cita dos textos de san Agustín. 1) En el *sed contra* del artículo —que consigna una *auctoritas* de la tradición filosófica o teológica— completa lo dicho en la cuestión anterior al relacionar el nombre don con el origen distintivo del Espíritu,¹²² que es donado por los dos divinos donantes: “para el Espíritu Santo ser Don de Dios es proceder del Padre... y del Hijo”.¹²³ 2) Al final del *corpus* del mismo artículo — que contiene su respuesta la interrogación inicial— presenta al Espíritu de Dios como primer Don por el cual son dados muchos otros dones a las creaturas.

¹²¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Romance 1*, en: *Obras completas*, Burgos, El Monte Carmelo, 1972, p. 53.

¹²² Tomás encuentra esta objeción: “una cosa es don por el hecho de ser dada. Pero ‘se nos ha dado un Hijo’ (Is 9,6)” (ST I, 38, 2, 1um). Responde: “al Espíritu Santo, que procede del Padre como Amor (*ut Amor*), se le llama propiamente Don, si bien el Hijo también es dado, porque aún el darnos al Hijo proviene del amor del Padre (Jn 3,16)” (ST I, 38, 2, ad 1um). El amor del Padre es origen fontal o fuente primera tanto del Hijo como del Espíritu, aunque de modo distinto.

¹²³ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IV, 20, 29 (ARIAS, p. 383).

Allí repite otro texto de Agustín: “porque el Don, que es el Espíritu Santo, distribuye en común muchos dones a los miembros de Cristo”.¹²⁴

(e) Un último argumento considera el aspecto *salvífico* del Espíritu-Don. La tercera objeción sostiene que el Espíritu no puede ser llamado “don de hombre alguno” sino sólo “Don de Dios”. Al responder, Tomás recuerda que el don pertenece originalmente al donante y terminalmente al receptor.

el don, antes de entregarlo, es sólo del donante, pero después que se entrega es de aquel a quien le es dado. Así, pues, como el Don no implica que de hecho se dé (*non importat dationem in actu*), no puede decirse que sea don del hombre (*donum hominis*) sino sólo *Don de Dios, el Donante*. En cambio, cuando ya ha sido dado, entonces es *espíritu o don del hombre (tunc hominis est vel spiritus vel datum)* (ST I, 38, 2, ad 3um).

El Espíritu, eterno “Don de Dios”, se vuelve “Don del hombre” por su envío o donación temporal.¹²⁵ Así Tomás sigue fiel a Agustín cuando el Doctor de Hipona decía que Don es un nombre “relativo” tanto al Donante como al destinatario.¹²⁶ El Espíritu es Espíritu de Dios que lo dona y del hombre que lo recibe donado. La reflexión sobre el Don conduce al Dios donado en su Espíritu, más allá de sí, que es ahora el Dios recibido y poseído por nosotros, los seres humanos, el Dios “en nosotros”. El Espíritu, *el mismo Don en Dios y en nosotros*, realiza la mutua inhesión de la amistad y la comunión, como ya decía Tomás en su síntesis intermedia, la *Suma contra los gentiles* (CG). “Por el Espíritu Santo no sólo nosotros estamos en Dios, sino que también Dios está en nosotros” (CG IV, 21, 4).¹²⁷ Dos grandes teólogos contemporáneos expresaron este misterio en frases sintéticas y significativas. Para Yves Congar, “Dios es Dios no solamente en sí mismo sino ‘en nosotros’”.¹²⁸ Walter Kasper resume la unidad y la distinción de ambas dimensiones —inmanente y económica— del Espíritu-Don:

¹²⁴ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 19, 34 (ARIAS, p. 905).

¹²⁵ Ya SAN AGUSTÍN ponía como equivalentes “datio vel missio” en *De Trinitate* IV, 20, 29 (ARIAS, p. 384).

¹²⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 11,12 (ARIAS, p. 417).

¹²⁷ CG IV, 22, 2: “el Espíritu Santo nos hace amigos de Dios y hace que Dios habite en nosotros y nosotros en Dios”.

¹²⁸ CONGAR, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint* III, Paris, Cerf, 1983, p. 204.

El Espíritu Santo nos hace conocer la gracia como gracia de Dios; por él podemos percibir el don de Dios como don, su amor como amor suyo; él es la posibilidad subjetiva de la revelación. Si el Espíritu Santo revela el don y el amor escatológico de Dios, de modo definitivo en nosotros y para nosotros, tiene que ser en sí gracia y benevolencia de Dios. *Si no fuera primero y 'en sí' amor de Dios y don de Dios*, si lo fuera sólo 'para nosotros', no podría revelarnos el ser de Dios que consiste en la libertad de su amor comunicativo... No debe ser sólo don de Dios, sino también el donante de este don; debe realizar de un modo *personal* lo que Dios es en su esencia.¹²⁹

Se puede concluir este punto afirmando que el Espíritu se entiende en clave de donación. El Espíritu Santo, el tercero de la Trinidad, es *Persona-Don* tanto a nivel intratrinitario como salvífico.

(1) En el nivel intratrinitario el Espíritu es “una” Persona-Amor-Don porque es donado o procede eternamente del Padre y el Hijo, Dos Amantes-Donantes. Agustín nos enseña con su sentido teologal, su genio teológico y su lenguaje paradójico: “Cuando decimos don del donador (*donum ergo donatoris*) y donador del don (*donatori doni*) expresamos formalmente una *relación mutua*”.¹³⁰ En el Espíritu se unen el Padre y el Hijo. En el Tercero, el Uno y el Otro, el Primero y el Segundo están unidos, son distintos cooriginariamente y se abren a los seres humanos, que son muchos terceros.

(2) En el nivel del acontecer salvífico el Espíritu nos es donado o enviado por el Padre y el Hijo para completar la obra de Cristo, el único Salvador, porque “la Iglesia católica sostiene que la plenitud de los dones del Espíritu se encuentra allí donde existe la plenitud de las determinaciones del Verbo”.¹³¹ El Don “nos” es dado para que sea “nuestro”, para que nos una a Cristo y, por él, nos oriente al Padre. Aquel que en Dios es *Don personal*, donable y donado, puede ser considerado, también, ante nosotros y en nosotros, como *Donante personal*, porque él mismo, el Don, es fuente de todo don divino. En el Símbolo de la Fe de la Iglesia, el Espíritu no es un mero don impersonal, sino la tercera

¹²⁹ KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 259.

¹³⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* V, 11, 12 (ARIAS, p. 417).

¹³¹ CONGAR, Yves, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris, Cerf, 1983, p. 55.

persona de la Trinidad, el Don personal y el dador de esos dones. El Espíritu es Don y Dador de sus dones.

III.3. Del don en los dones al Donante y del Donante al Don en los dones

“Dios nos ha comunicado su Espíritu” (1 Jn 4,13). El Espíritu Santo, culmen de la comunicación de Dios, es el Don consumidor de todo otro don. Él es el Don, presente en todos, con todos sus dones.¹³² Su donación salvífica traduce un orden inmanente, porque el Espíritu completa, acaba o perfecciona el misterio de la Trinidad. Principio de toda donación “fuera” de Dios, es el término de la comunicación de la vida interior a la Trinidad. Él, *Donado y Donante*, es el regalo intratrinitario y subsistente.

La tradición patristica griega y latina ha jugado un papel preponderante en la comprensión del Espíritu como Don. San Hilario de Poitiers ha enseñado que el Espíritu es *don*,¹³³ y *donado*: “existe, ya que es dado, es recibido, es poseído... y es de Dios”.¹³⁴ San Agustín de Hipona, siguiendo a Hilario, elaboró su pneumatología del Don usando indistintamente las palabras *donum* y *munus*,¹³⁵ y considerando al Espíritu como “el don más exquisito de Dios”.¹³⁶ Sostuvo que “el Espíritu se denomina Don por el amor”,¹³⁷ y explicó ese nombre en base a muchos textos bíblicos para concluir que esos testimonios proclaman “al Espíritu Santo don de Dios, en cuanto que es donado a aquellos que, por él, aman a Dios”.¹³⁸ Por eso, “así como el cuerpo de carne no es otra

¹³² “Unus est enim Deus Pater, ex quo omnia; et unus unigenitus Dominus noster Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus, *donum in omnibus*” (SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* II,1; uso la edición bilingüe preparada por Luis LADARIA, *La Trinidad*, Madrid, BAC, 1986, p. 72).

¹³³ SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* II,1, retraduce la fórmula trinitaria como “in confessioni et auctoris et unigeniti et doni” (LADARIA, p. 72). En aquel texto de Hilario se halla la expresión “el gozo en el don” (*usus in munere*); cf. DOIGNON, Jean, “*Spiritus sanctus... usus in munere*” (Hilaire de Poitiers, *De Trinitate* II,1), *Revue Théologique de Louvain* 12 (1981), pp. 235-240.

¹³⁴ SAN HILARIO DE POITIERS, *De Trinitate* II,29 (LADARIA, p. 100); cf. II, 3, 4, 29, 31, 33, 34, 35; VIII, 20, XII, 2.

¹³⁵ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* V, 11.14-15; VI, 10-11; XV, 17-21. Agustín comenta el texto de san Hilario, citado en la nota anterior, en el *De Trinitate* VI, 10, 11-12 (ARIAS, p. 452-455).

¹³⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 19, 36 (ARIAS, p. 911).

¹³⁷ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 18, 32 (ARIAS, p. 901).

¹³⁸ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 19,35 (ARIAS, p. 909).

cosa que la carne, así el Don del Espíritu Santo es el mismo Espíritu Santo”.¹³⁹ El Espíritu es Dios mismo como Don, y lo que Él nos da, porque Dios no da algo menor a sí, sino a Sí mismo. Entonces el Donador se vuelve Don y Donado.

El Espíritu, Don Increado y Personal, es la raíz y la fuente de todo otro don divino. *Donum doni*: ¡Don de dones! Del Espíritu se deriva toda comunicación de Dios hacia nosotros, tanto en la creación como en la gracia. Él, nexo del Padre y del Hijo *ad intra*, es el extremo abrirse de Dios *ad extra*, la apertura de la comunión divina a lo que no es divino, la efusión personal del sobreabundante amor gratuito de Dios. Ya san Pablo decía que “nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que reconozcamos los dones gratuitos que Dios nos ha dado” (1 Co 2,12). Dios nos regala, *en su Espíritu*, todos y cada uno de sus dones, en su totalidad, su singularidad y su distinción. Esa variedad participa de la plenitud del Espíritu, Don espléndido en sus dones. Él es el único manantial del que surgen muchos ríos de agua viva. Él se nos dona a los seres humanos en el don del ser y en los diversos bienes que recibimos y nos perfeccionan. Aquí, para establecer nuevos diálogos especulativos, considero el don de la creación del espíritu y el don de la gracia al hombre.

(a) Dios nos dona todo “en” su Espíritu. “Todo” indica, en primer lugar, el ser de todos los seres creados y todos los bienes que les pertenecen por creación. La creación del mundo y el movimiento hacia su perfección son dones del Espíritu, que los impulsa con la Fuerza de su Amor. Es como el fuego del amor —*ignis caritas*— que lanza destellos de bondad a las cosas. Por eso decía santo Tomás:

Acabamos de demostrar que el Espíritu Santo procede a la manera de amor con que Dios se ama a sí mismo. Luego el Espíritu Santo es principio de la creación de las cosas, y por eso se dice: ‘Envía tu Espíritu y todo será creado’ (Sal 103,30). Y como el Espíritu Santo procede por amor, y el amor tiene una potencia impulsiva y motriz,

¹³⁹ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, 19, 36 (ARIAS, p. 909). Santo Tomás de Aquino cita este capítulo al decir que el Espíritu Santo “es dado como don de Dios, de tal manera que se da a sí mismo como Dios que es” (ST I, 38, 1, 1um).

con razón parece que se atribuye al Espíritu Santo el movimiento divino en las cosas (CG IV, 20, 1).

(b) Dios nos dona todo “en” su Espíritu. “Todo” indica, en relación al ser humano, no sólo el don de ser y los dones que ayudan a alcanzar la plenitud humana, sino también las gracias que Dios nos dona y son participaciones del Don Increado. El Espíritu es la fuente de toda dádiva que proviene de Dios en el orden de la creación y también el principio directo y, en cierto modo, el sujeto de la auto-comunicación de Dios en la vida de la gracia, el principio de la acción salvífica de Dios en el mundo. El Espíritu “da la vida” (Jn 6,64) según la promesa divina: “les daré el Espíritu y vivirán” (Ez 37,6). Él realiza la misma obra de Cristo, que es dar “Vida en abundancia” (Jn 10,10). El Espíritu nos dona la vida nueva de la gracia por la que somos, en Cristo, hijos y hermanos (Gal 4,5-6).

El Espíritu es *Dador de Vida*. El Credo de Nicea - Constantinopla le confiesa Señor (*Dominus*) y Vivificador (*vivificantem*). Si *Señor* indica su divinidad, su santidad y su trascendencia sobre todas las creaturas, *Vivificador* expresa su influjo vital, su inmanencia y su presencia en la creatura espiritual. Para el Concilio de Constantinopla (381) el término “vivificador” significó que el Espíritu no es sólo *don de la vida*, sino *dador de este don*, autor de la vida espiritual y fuente de la santidad, lo cual es propio de Dios. Esa fórmula pone de manifiesto el carácter soteriológico y existencial de la confesión de fe en el Espíritu Santo. Para los Padres conciliares, si el Espíritu Santo no era verdadero Dios, no podía divinizarlos, ni hemos sido divinizados por Él. Sólo el Espíritu Santo es Santificador.

Todas las realidades salvadoras son obra del Espíritu. El misterio de la Encarnación lo es por la suprema gracia de la unión entre lo divino y lo humano en la única Persona de Jesús. La gracia que nos hace gratos o agradables a Dios proviene del Espíritu que nos es donado e inhabita en el corazón del hombre como en un templo. Ella es *gracia del Espíritu Santo*, la gracia increada, la autocomunicación de Dios en su Espíritu. Ese Don Increado requiere como preparación y produce como efecto el don creado de la gracia

santificante, distinto de Dios, pero inseparable del Don increado del Espíritu, idéntico a Dios. Toda gracia que hace crecer en el amor es un don del Espíritu-Don. Decía san Pablo: “Hay diversidad de dones espirituales, pero todos proceden del mismo Espíritu” (1 Co 12,4).

Una teología del Espíritu Santo como *donante y don*, una teología del Espíritu como *auto-don*, es la razón última de la salvación que Dios nos da en Jesucristo. El misterio trinitario y salvífico del Espíritu como *Persona-Don*, y la propuesta de una *onto-dología* del espíritu que identifica al principio de lo real como *don* y permite “entrar en el dinamismo gratuito de la *eminencia*”,¹⁴⁰ delimitan importantes cuestiones teológicas y filosóficas. Aquí sólo destaco que la *Persona-Don* mueve desde dentro a cada ser humano a ser también una *persona-don* participando en la lógica de la donación salvífica. De esa forma puede corresponder al don que recibe por el don que da, por la entrega personal a otro.

El ser humano es *imago trinitatis*. La antropología de la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II afirma que “esta semejanza demuestra que el hombre, única creatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo (*plene seipsum invenire non posse*) si no es en el don sincero de sí mismo (*nisi per sincerum sui ipsius donum*)” (GS 24). El hombre, amado “por sí mismo”, al ser imagen de Dios, dotado de una dignidad personal, teniendo carácter de fin y no de medio, encuentra su plenitud y su felicidad como persona cuando ama “desde sí mismo”, libremente, y por eso, cuando se entrega “a sí mismo”, cuando se dona a sí mismo a los demás.

III.4. De la donación gratuita a la comunión en el amor

Desde principios de este siglo Scannone ha reflexionado sobre “el paradigma de la comunión” en la vida contemporánea, especialmente en la teología, la

¹⁴⁰ GILBERT, Paul, “L’Acte d’être: un don”, *Science et Esprit* XLI/3 (1989), p. 271.

filosofía y las ciencias de la cultura y la sociedad.¹⁴¹ Varios de sus últimos trabajos se ubican en un marco dado por las categorías interdisciplinarias de don y comunión. En esta perspectiva deben leerse sus contribuciones para *una antropología del nosotros* realizadas en diferentes situaciones.¹⁴² Aquí se enmarcan sus consideraciones sobre la cultura del encuentro, la amistad social y la hermenéutica del Papa Francisco antes de *Fratelli tutti*.¹⁴³ También en este marco deben leerse sus escritos sobre la Iglesia como comunión sinodal del Pueblo de Dios.¹⁴⁴

Scannone ha elaborado el paradigma de la comunión en relación a la fenomenología filosófica de la donación y la teología trinitaria de la comunión, y ha desplegado una lectura trinitaria de la racionalidad y una relectura filosófica de la Trinidad. El “último” Scannone, de 2013 a 2019, expone la unidad plural que constituye la entraña de la realidad y del ser humano a partir del Dios unitrino.¹⁴⁵

El último texto de Scannone es la exposición que preparó en 2019 para recibir el doctorado *Honoris causa* de la Universidad *Sophia* situada en Loppiano, Italia: *La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria*.¹⁴⁶ Como ya dije, allí piensa la Trinidad como la clave de una metafísica de la unidad en diálogo con la ontología relacional y comunal de Klaus Hemmerle, uno de los discípulos de Welte.¹⁴⁷ Es una meditación de un gran valor místico y

¹⁴¹ SCANNONE, Juan Carlos, “Del individualismo competitivo a la comunión ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?”, *Stromata* 63 (2007), pp. 37-51.

¹⁴² Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una antropología del nosotros”, *CIAS* 366 (1987), pp. 429-32; SCANNONE, Juan Carlos, “Aportes para una antropología del nosotros”, en: CERVIÑO, Lucas, *Desde nuestros pueblos. Antropología Trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, Bogotá, CELAM, 2018, pp. 53-64.

¹⁴³ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *La ética social del Papa Francisco*, Buenos Aires, Agape, 2017; SCANNONE, Juan Carlos, “La amistad social según el Papa Francisco”, en: BERTOLINI, Alejandro y CERVIÑO, Lucas (coords.), *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria*, Bogotá, CELAM, 2019, pp. 159-161.

¹⁴⁴ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una iglesia sinodal y una cultura del encuentro”, en: BERTOLINI, Alejandro y CERVIÑO, Lucas (coords.), *Antropología trinitaria...*, pp. 107-132.

¹⁴⁵ Cf. FRESIA, Ariel, “Filosofía de la liberación y racionalidad trinitaria. El último Scannone (2013-2019)”, en: DE MELO, Edvaldo A.; PIETERZACK, Cristiane y CECCATO, Dulcelene (Orgs.), *Juan Carlos Scannone. Uma aproximação filosófico-teológica...*, pp. 238-249.

¹⁴⁶ [N. del E.: el texto se publica por primera vez en este número homenaje].

¹⁴⁷ Cf. HEMMERLE, Klaus, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, Johannes, 1976; un desarrollo homogéneo de esa línea especulativa en CODA, Piero, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, Buenos Aires, Agape, 2018.

especulativo, en la que analiza y enriquece la categoría “El Uno distinguiendo” (*Das unterscheidend Eins*) del pensador y obispo alemán.

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

Por lo tanto, la unidad, repensada y vivida a la luz y con la fuerza de una ontología trinitaria, no sólo permite reconsiderar bajo esa perspectiva los misterios de la fe, sino también la actual transformación epocal, tanto mediante la superación del actual paradigma socio-cultural —en sus vertientes individualista y colectivista, ambas contradictorias con la comunión—, como en su apertura a una cultura de la ternura y del encuentro en todos los niveles de la vida y la convivencia. (p. 13)

Estas palabras son símbolos de la donación y la comunión. Para Scannone “el concepto está al servicio del símbolo, y no al revés, la ciencia está al servicio de la sabiduría, y no viceversa”.¹⁴⁸ El discurso opera como un símbolo para conocer el Principio, a quien los cristianos llamamos Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Todo el discurso filosófico y teológico de Scannone es un símbolo que remite al Misterio Santo de la Trinidad, Amor y Comunión, fuente de toda comunión según la lógica del amor. La presencia y el icono de la Trinidad se dan tanto en la interioridad intrapersonal como en la relación interpersonal del ser humano. La imagen de la Trinidad es fuente y modelo de la comunión entre personas.

¹⁴⁸ Esta frase de Juan Carlos Scannone está citada en la entrevista realizada por AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; QUELAS, Juan y BAYA CASAL, Pedro, “Hermano del hombre soy”. Entrevista al Padre Juan Carlos Scannone SJ sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología”, *Teología* 102 (2010), pp. 145-166, 153.

Me gusta resumir el corazón de nuestra fe esperanza, que obra por la caridad, citando dos frases del Nuevo Testamento. La primera, de san Juan, anuncia: *Dios es Amor* (1 Jn 4,8). La segunda, de san Pablo, enseña: *lo más importante es el amor* (1 Co 13,13). El principio de gratuidad de la donación, el donante y el don expresa la sobrecundancia de la caridad que procede del Dios-Amor.

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

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

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

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

El don de Scannone a la filosofía y la teología expresa gratuidad y genera gratitud. Dar gracias es una forma de corresponder al don, una forma exquisita del reconocimiento.¹⁴⁹ La oración *Sume et récipe* de san Ignacio expresa la lógica de la donación y el don del amor que se hace intercambio.

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

¹⁴⁹ Cf. RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005, p. 266.

Bibliografía

- ANCKAERT, Luc y CASPER, Bernhard, *Franz Rosenzweig. Primary and secondary writings*, Leuven, Leuven Bibliotheek, 1995.
- AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia; QUELAS, Juan y BAYA CASAL, Pedro, "‘Hermano del hombre soy’. Entrevista al Padre Juan Carlos Scannone SJ sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología", *Teología* 102 (2010), pp. 145-166.
- BENDER, Jorge y GONZÁLEZ, Marcelo, "Lo ‘específico argentino’ en el teologizar. Entrevista a Juan Carlos Scannone SJ", *Nuevo Mundo* 8 (2007), pp. 131-142.
- BORGHESI, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017.
- BRETON, Stanislas, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971.
- BRITO, Emilio, "La teología de los Ejercicios ignacianos y la filosofía hegeliana de la religión", *Stromata* 35 (1979), pp. 167-194.
- BRITO, Emilio, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, PUF, 1991.
- BRITO, Emilio, "La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte", *Revue théologique de Louvain* 32 (2001), pp. 353-373.
- BRITO, Emilio, *Philosophie moderne et christianisme. II*, Leuven-Paris, Peeters, 2010.
- BRITO, Emilio, *De Dieu: connaissance et inconnaissance I*, Leuven, Peeters, 2018.
- BRUAIRE, Claude, *Le Droit de Dieu*, Paris, Aubier, 1974.
- BRUAIRE, Claude, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983.
- BRUAIRE, Claude, *La dialectique*, Paris, PUF, 1985.
- CAMPAGNOLI, Emanuele, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia*, Roma, Glossa, 2016.
- CAPELLE, Philippe, *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, UNSAM, 2009.
- CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996.
- CODA, Piero, *Para una ontología trinitaria. Si la forma es relación*, Buenos Aires, Agape, 2018.
- CONGAR, Yvess, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris, Cerf, 1983.
- CONGAR, Yvess, *Je crois en l'Esprit Saint III*, Paris, Cerf, 1983.

- CULLEN, Carlos, "Juan Carlos Scannone y su especial aporte al pensamiento filosófico y teológico de nuestra América", *Medellín* 178 (2020), pp. 663-665.
- DUBARLE, Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996.
- DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974.
- ELDERS, Léo, *La théologie philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Tequi, 1995.
- FERRARA, Ricardo, "Religión y filosofía", en: DIEZ DE VELASCO, Francisco y GARCÍA BAZÁN, Francisco (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 195-226.
- FERRARA, Ricardo, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- FERRARA, Ricardo, "Paul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la teología", *Teología* 89 (2006), pp. 9-48.
- FESSARD, Gaston, "Dialogue théologique avec Hegel", en: GADAMER, Hans Georg (ed.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, *Hegel-Studien* 11 (1974), pp. 231-248.
- FIORITO, Miguel Ángel, "Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard", *Ciencia y Fe*, XIII/3 (1957), pp. 333-352.
- FRESIA, Ariel, "Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El último Scannone (2013-2019)", en: DE MELO, Edvaldo A.; PIETERZACK, Cristiane y CECCATO, Dulcelene (Orgs.), *Juan Carlos Scannone. Uma aproximação filosófico-teológica...*, pp. 238-249.
- GALLI, Carlos María, "Evangelización, Cultura y Teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a una teología inculturada", *Teología* 58 (1991), pp. 189-202.
- GALLI, Carlos María, "La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire", *Communio* (argentina) 2 (1995), pp. 35-49.
- GALLI, Carlos María, "El Espíritu Santo como Persona-Don", en: FERRARA, Ricardo y GALLI, Carlos María (eds.), *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, pp. 83-109.
- GALLI, Carlos María, "Hacia una eclesiología del intercambio", en: ECKHOLT, Magrit y SILVA, Joaquín (eds.), *Ciudad y humanismo*, Talca, Universidad Católica del Maule, 1999, pp. 191-208.
- GALLI, Carlos María, "La 'circularidad' entre teología y filosofía", en: FERRARA, Ricardo, y MÉNDEZ, Juan (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, pp. 83-99.
- GALLI, Carlos María, "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, Víctor M. y GALLI, Carlos María (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2005, pp. 31-130.

- GALLI, Carlos María, "Dios como *Logos* y *Agape* en Joseph Ratzinger - Benedicto XVI", en: FERNÁNDEZ, Víctor M. y GALLI, Carlos María, *Eros y Agape. Comentario a "Dios es amor"*, Buenos Aires, San Pablo, 2008, pp. 9-43.
- GALLI, Carlos María, "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*, Tucumán, UNSTA, 2008, pp. 135-178.
- GALLI, Carlos María, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la Sabiduría del Amor. La teología: inteligencia de la fe, profecía de la esperanza, sabiduría del amor*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Guadalupe, 2012.
- GALLI, Carlos María, "Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)", en: CANTÓ, José María y FIGUEROA, Pablo (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 79-144.
- GALLI, Carlos María, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Buenos Aires, Ágape, 2014, 4ª edición.
- GALLI, Carlos María, "El 'retorno' del 'Pueblo de Dios'. Un concepto - símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco", en: AZCUY, Virginia R.; CAAMAÑO, José Carlos y GALLI, Carlos María, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Ágape, 2015, pp. 405-471.
- GALLI, Carlos María, "La riforma della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio", en: GALLI, Carlos María; SPADARO, Antonio (eds.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia, Dehoniane, 2016, pp. 27-55.
- GALLI, Carlos María, "¿Una nueva fase en la teología iberoamericana?", *Teología* 122 (2017), pp. 131-163.
- GALLI, Carlos María, *La alegría de evangelizar en América Latina. De la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI. 1968-2018*, Buenos Aires, Ágape, 2018.
- GALLI, Carlos María, "Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teologia argentina", en: LA BELLA, Gianni y DE GIUSEPPE, Massimo, *Da Puebla ad Aparecida. Chiesa e società in America Latina (1979-2007)*, Roma, Carocci, 2019, pp. 277-296.
- GALLI, Carlos María, "Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador", *Teología* 129 (2019), pp. 9-65.
- GALLI, Carlos María, "De la lógica de la gratuidad a la teología del don", *Medellín* 178 (2020), pp. 573-640.
- GALLI, Carlos María, "Juan Carlos Scannone: filósofo y teólogo argentino y latinoamericano", *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 17/1/2020, pp. 6-7.
- GILBERT, Paul, "L'Acte d'être: un don", *Science et Esprit* XLI/3 (1989).

- GILBERT, Paul, "Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur", *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002), pp. 597-617.
- GILBERT, Paul, "Gratuidad", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Gratuidad, Justicia y Reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*, Buenos Aires, San Benito, 2005, pp. 69-89.
- GILBERT, Paul, *Le ragioni della sapienza*, Roma, Gregoriam & Biblical Press, 2010.
- GILBERT, Paul, "Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire", en: DE MELO, Edvaldo A.; PIETERZACK, Cristiane y CECCATO, Dulcelene (Orgs.), *Juan Carlos Scannone. Uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*, Porto Alegre, Fi, 2020, pp. 19-49.
- GREISCH, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000.
- GREISCH, Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison II*, Paris, Cerf, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), NICOLIN, Friedhelm y PÖGGELER, Otto (eds.), Hamburg, Meiner, 1969.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Trad. GAOS, José, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- HEMMERLE, Klaus, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, Johannes, 1976.
- HEMMERLE, Klaus, "Denken der Grenze - Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes", en: HEMMERLE, Klaus, *Ausgewählte Schriften I*, Freiburg, Herder, 1996.
- HENRICI, Peter, "L'Action (1893) de Maurice Blondel, radice feconde de nuove idee", *Gregorianum* 100/3 (2019), pp. 585-598.
- HENRY, Michel; RICOEUR, Paul; MARION, Jean-Luc y CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Centurion, 1992.
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, De Éclat, 1990.
- KANT, Emmanuel, "¿Qué es la Ilustración?", en: *Filosofía de la historia*, Madrid, FCC, 1992.
- KANT, Immanuel, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid, Trotta, 1999.
- KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- LADRIÈRE, Jean, "Filosofía de la acción histórica", *Stromata* 55 (1999), pp. 319-324.

- LAKEBRINK, Bernhard, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968.
- LÉONARD, André, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris, Lethielleux, 1980.
- LONERGAN, Bernard, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- LÓPEZ, Daniel, “Reducción fenomenológica y reducción teológica”, en: ROGGERO, Jorge (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, San Benito, 2017, pp. 57-68.
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.
- MARION, Jean-Luc, “Saint Thomas d’Aquin et la onto-théo-logie”, *Revue Thomiste* XCV/1 (1995), pp. 31-66.
- MARION, Jean-Luc, “El conocimiento de la caridad”, *Communio* (española) 4/4 (1997), pp. 47-60.
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
- MARION, Jean-Luc, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.
- MARION, Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Paris, Grasset, 2003.
- MARION, Jean-Luc, *Acerca de la donación*, Buenos Aires, UNSAM, 2005.
- MARION, Jean-Luc, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005.
- MARION, Jean-Luc, “Ce que donne ‘Cela donne’”, en: CAPELLE, Philippe; HÉBERT, Geneviève y POPELARD, Marie-Dominique (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts a Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2005.
- MARION, Jean-Luc, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, Ed. Literales, 2005.
- MARION, Jean-Luc, “El tercero o el relevo del dual”, en: AA. VV., “Comunión, ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales”, *Stromata* 62 (2006), pp. 93-120.
- MARION, Jean-Luc, “Remarques sur les origines de la *Gegebenheit* dans la pensée de Heidegger”, *Heidegger Studies - Heidegger Studien - Études heideggeriennes* 24 (2008), pp. 167-179.
- MARION, Jean-Luc, *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris, Flammarion, 2012.
- MARION, Jean-Luc, *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016.
- NARVAJA, José Luis, “Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell’ambiente di Jorge Mario Bergoglio”, *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018), pp. 18-29.
- POTTIER, Bernard, “Philosophie moderne et christianisme. A propos d’un ouvrage récent”, *Nouvelle revue théologique* 133 (2011), pp. 633-643.

- PUNTEL, Lorenz Bruno, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg, Herder, 1969.
- RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1969.
- RICOEUR, Paul, "D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique", en: RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 355-366.
- RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
- RIVAS, Luis, "El Dios Unigénito, revelador del Padre. Problemas textuales en Jn 1,18", en: FERNÁNDEZ, Víctor M. y GALLI, Carlos María (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2005, pp. 350-358.
- ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, Kaufmann, 1921.
- ROSENZWEIG, Franz, "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung", *Der Morgen* 1/4 (1925).
- SALES, Michel, *Gaston Fessard (1897-1978)*, Clamecy, Lessius, 2018, pp. 7-133.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Obras de San Agustín V, Trad. ARIAS, Luis, Madrid, BAC, 1948.
- SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, Trad. LADARIA, Luis, Madrid, BAC, 1986.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Buenos Aires, Patria Grande, 1977.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Romance 1*, en: *Obras completas*, Burgos, El Monte Carmelo, 1972.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Sobre el *Insight* de Lonergan", *Ciencia y Fe* 15 (1959), pp. 475-492.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata* 28 (1972), pp. 53-89.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Religión del Pueblo y Teología", *CIAS* 274 (1978), pp. 10-21.
- SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina", *Teología y vida* 28 (1987), pp 59-71.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una antropología del nosotros", *CIAS* 366 (1987), pp. 429-32.

- SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires - Madrid, Guadalupe - Cristiandad, 1987.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", *Stromata* 44 (1988), pp. 475-487.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Fenomenología y religión", *Estudios eclesiásticos* 64 (1989), pp. 133-139.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Los Ejercicios Espirituales: lugar teológico", *Stromata* 47 (1991), pp. 231-247.
- SCANNONE, Juan Carlos y PERINE, Marcelo (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en: FERRARA, Ricardo y GALLI, Carlos María (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, pp. 121-141.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Teología y filosofía en la teología fundamental", *Stromata* 53 (1997), pp. 309-327.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Treinta años de teología en América Latina", en: SUSÍN, Luiz C. (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2000, pp. 182-189.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en: TAMAYO, Juan José y BOSCH, Juan (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 559-572.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El Misterio de Cristo como 'modelo' para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas", en: FORTE, Bruno (et al.), *El Misterio de Cristo como paradigma teológico*, Buenos Aires, San Benito, 2001, pp. 128-158.
- SCANNONE, Juan Carlos, "¿Habita Dios entre los hombres?", en: AA. VV., *Habitar la Tierra*, Buenos Aires, Altamira, 2002, pp. 93-111.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Fenomenología y hermenéutica en la 'Fenomenología de la donación' de J.-L. Marion", *Stromata* (2005), pp. 179-163.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", en: FERNÁNDEZ, Víctor M. y GALLI, Carlos María (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2005, pp. 599-613.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Madrid - México, Anthropos - UAM, 2005.

- SCANNONE, Juan Carlos, "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de J.-L. Marion", en: AA. VV., "Comunión, ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales", *Stromata* 62 (2006), pp. 121-128.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Del individualismo competitivo a la comunión ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?", *Stromata* 63 (2007), pp. 37-51.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El reconocimiento mutuo y el tercero", *Stromata* 64 (2008), pp. 207-218.
- SCANNONE, Juan Carlos, "La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado", *Teología* 95 (2008), p. 39-52.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Prólogo", en: LÓPEZ, José Daniel, *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba, EDUCC, 2008, pp. 15-22.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan", *Stromata* 65 (2009), pp. 173-186.
- SCANNONE, Juan Carlos, "A modo de presentación", en: RANDLE, Guillermo, *Dar razón de Dios*, Buenos Aires, San Benito, 2009, pp. 9-11.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona - Anthropos, México - Universidad Iberoamericana, 2009.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Erbe und Auftrag der Phänomenologie Bernhard Weltes für die lateinamerikanische Philosophie. Ein Dialog mit dem phänomenologischen Ansatz Jean-Luc Marions", en: ECKHOLT, Magrit (ed.), "Clash of civilizations"- oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Berlin, LIT, 2009, pp. 97-112.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Historia, situación actual y características de la filosofía de la religión en América Latina", *Stromata* 65 (2009), pp. 21-43.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental", *Stromata* 66 (2010), pp. 135-149.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Autobiografía intelectual", en: *Obras Escogidas I. Teología de la liberación y praxis pastoral*, Buenos Aires, Docencia, 2010.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Filosofía de la religión", en: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo y BOHÓRQUEZ, Carmen (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Stony Brooks, 2010, pp. 581-594.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Introducción general: El 'nuevo pensamiento' y el 'otro comienzo'", en: SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, pp. 7-23.
- SCANNONE, Juan Carlos, "La fenomenología de la religión y la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", en: CORONA, Néstor (ed.), *La Fenomenología. Sus orígenes, desarrollos y situación actual*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2010, pp. 397-419.

- SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas I*, Buenos Aires, Docencia, 2010.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Aportes de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana", en: TORRES, Sergio y ABRIGO, Carlos (coords.), *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana*, Santiago de Chile, Universidad Silva Henríquez, 2011, pp. 203-225.
- SCANNONE, Juan Carlos, "¿Lógica de la gratuidad en la economía de mercado? La encíclica *Caritas in Veritate* y el cambio de época", *La Cuestión Social* 19 (2011), pp. 85-95.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas II*, Buenos Aires, Docencia, 2011.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas III*, Buenos Aires, Docencia, 2011.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Obras Escogidas IV*, Buenos Aires, Docencia, 2011.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El 'estar' en Kusch y el "ahí" (*là*) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias", *Stromata* 69 (2013), pp. 79-86.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El don: de la fenomenología a la teología trinitaria", en: GROPPA, Octavio y HOEVEL, Carlos (eds.), *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2014, pp. 65-83.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El sujeto comunitario de la espiritualidad y de la mística populares", *Stromata* 70 (2014), pp. 183-196.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Fenomenología de la religion como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación? (B. Welte y J.-L. Marion)", en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 217-238.
- SCANNONE, Juan Carlos, "La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje", en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo, *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 25-43.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Relectura trinitaria de la fenomenología de la vida económica según Emmanuel Lévinas", en: BERTOLINI, Alejandro (et al.), *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*. Bogotá, CELAM, 2014, pp. 89-102.
- SCANNONE, Juan Carlos, "La filosofía blondeliana de la acción y la acción del Papa Francisco", *Stromata* 71 (2015), pp. 211-226.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Le pape du peuple*, Paris, Cerf, 2015.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad", *Pensamiento* 73/278 (2017), pp. 1115-1150.
- SCANNONE, Juan Carlos, "El orar como acontecimiento", en: SCANNONE, Juan Carlos; WALTON, Roberto y ESPERÓN, Juan Pablo (eds.), *El acontecimiento y lo sagrado*, Córdoba, EDUCC, 2017, pp. 17-38.

- SCANNONE, Juan Carlos, *La ética social del Papa Francisco*, Buenos Aires, Agape, 2017.
- SCANNONE, Juan Carlos, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion", en: ROGGERO, Jorge (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, San Benito, 2017, pp. 41-55.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Aportes para una antropología del nosotros", en: CERVIÑO, Lucas, *Desde nuestros pueblos. Antropología Trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña*, Bogotá, CELAM, 2018, pp. 53-64.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una iglesia sinodal y una cultura del encuentro", en: BERTOLINI, Alejandro y CERVIÑO, Lucas (coords.), *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria*, Bogotá, CELAM, 2019, pp. 107-132.
- SCANNONE, Juan Carlos, "La amistad social según el Papa Francisco", en: BERTOLINI, Alejandro y CERVIÑO, Lucas (coords.), *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria*, Bogotá, CELAM, 2019, pp. 159-161.
- SEIBOLD, Jorge, *La mística popular*, Buenos Aires, Ágape, 2ª, 2016.
- TILLIETTE, Xavier, "La théologie philosophique de Claude Bruaire", *Gregorianum* 74/4 (1993), pp. 689-709.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes, 1963.
- WALTON, Roberto, "El fenómeno erótico en el marco de la fenomenología y teología del amor", en: ROGGERO, Jorge (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, San Benito, 2017, pp. 69-87.
- WELTE, Bernhard, "El pensamiento filosófico actual frente a las *quinque viae* de Santo Tomás de Aquino", *Teología* 12 (1968), pp. 75-123.
- WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1982.
- WELTE, Bernhard, *Dialéctica del amor*, Buenos Aires, Docencia, 1984.