

Teología serena, hecha de rodillas *

Juan Carlos Scannone, SJ

Es en la actualidad Redactor de la *Civiltà Cattolica*

Recibido: 1 de julio de 2014

Aceptado: 5 de julio de 2014

RESUMEN: La relación entre vida cristiana y teología, teología y vida cristiana, será tanto más favorecedora de la mayor gloria de Dios y del favor del ser humano cuanto más religiosa, humana y serenamente. El papa Francisco, tras oír al cardenal Kasper en el consistorio del 21 de febrero de este año, jornada en la que el cardenal alemán abordó una vez más la teología del matrimonio desde una perspectiva misericordiosa, defiende en este y en otros temas la necesidad de una práctica pastoral desde la caridad y la misericordia, amasadas en una teología serena, en una teología hecha de rodillas.

PALABRAS CLAVE: papa Francisco, cardenal Kasper, teología serena, conversión afectiva, nuevos matrimonio de los divorciados.

En el Consistorio del 21 de febrero pasado, al día siguiente de la «relación introductoria» del cardenal Walter Kasper sobre la teología del matrimonio, el papa Francisco se la agradeció vivamente, afirmando que en ella había encontrado «un pensamiento sereno en teología. Es agradable leer teología serena. También he encontrado aquello de lo que hablaba San Ignacio, ese *sensus Ecclesiae*, «el amor a la Madre Iglesia... Me ha hecho bien, y me vino la idea –perdóneme, Emi-

nencia, si lo hago avergonzarse–, que eso se llama “hacer teología de rodillas”»¹. ¿En qué consiste la «teología serena» que, como dijo Hans Urs von Balthasar y repitió Benedicto XVI², ha sido hecha de rodillas?

¹ Cfr. <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bolletino/pubblico/2014/02/21/0125/00276.html>

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teologia e Santità», en Id., *Verbum Caro. Saggi teologici*, Brescia, Morcelliana, 198, 200-229; BENEDICTO XVI, *Discurso en la abadía de Heiligenkreuz*, el 9 de setiembre de 2007.

* Este artículo en su versión italiana fue publicado por la *Civiltà Cattolica*.

En todo texto no sólo importa *lo que se dice*, sino también *cómo se dice*, formando ese *cómo* parte del contenido, y no una mera circunstancia accidental extrínseca. Pues bien, cuando una teología «se hace de rodillas», es decir, en actitud orante delante del Señor y para su servicio, si el texto es oral, la disposición serena de ánimo se muestra en el tono de la voz, en las facciones del rostro o en los ademanes que lo acompañan; pero también en un escrito, se refleja frecuentemente a través de elementos del mismo, como pueden ser figuras de lenguaje (metáforas, énfasis, hipérbolos...), repeticiones, frases admirativas o interrogativas, interjecciones, etc.

Cuando el 10 de abril el mismo Santo Padre habló a profesores y estudiantes de la Pontificia Universidad Gregoriana, el Instituto Bíblico y el Oriental³, volvió a tocar el tema de una filosofía y teología realizadas «con mente abierta y de rodillas», refiriéndose nuevamente a la *actitud existencial* que debe acompañarlas para ser fecundas, pero añadió algo nuevo, relacionado con «la mente abier-

ta», a saber, que «el teólogo que se complace de su pensamiento completo es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento incompleto, siempre abierto al *majus* de Dios y a la verdad, siempre en desarrollo». Veremos más abajo cómo la cerrazón corresponde a un pensamiento *unívoco*, no abierto por medio de la *analogía* del lenguaje ni a la trascendencia, ni a la novedad histórica ni a la alteridad irreductible de los otros. Ese encerrarse es no pocas veces provocado por la pasión del miedo precisamente a dichas novedad y alteridad, y hasta a la propia libertad y a la imprevisibilidad del Dios siempre mayor. Por ello la escritura frecuentemente repite: «¡no teman!».

El mismo papa Francisco nos alerta acerca de la importancia del lenguaje adecuado para la proclamación y recepción del Evangelio, cuando nos hace caer en la cuenta que «a veces, escuchando un lenguaje completamente ortodoxo, lo que los fieles reciben, debido al lenguaje que ellos utilizan y comprenden, es algo que no responde al verdadero Evangelio de Jesucristo» (EG, 41). Aunque allí se refiere primeramente a la formulación del «qué» se dice, estimo que algo semejante puede ser afirmado del «cómo» eso mismo se trasmite a los fieles y a quienes no lo son.

³ Cfr. papa Francisco, *Discurso a la comunidad de la Pontificia Universidad Gregoriana y a los consociados del Pontificio Instituto Bíblico y del Pontificio Instituto Oriental* (10 de abril de 2014), disponible en: www.vatican.va

En todos esos casos Francisco habla sencillamente, pero no por eso deja de tener profundidad. La reflexión filosófica puede ayudarnos a calar su hondura en su aparente mera simplicidad. Por ello, tanto para comprender mejor a qué se refería al alabar al Cardenal, como para captar la índole serena de su teología, me serviré –ante todo– de dos filosofías del lenguaje contemporáneas, a saber, la filosofía analítica –predominantemente anglosajona– (1.1), y la fenomenología, prevalentemente continental europea (1.2). Luego haré uso de la relectura actual (después de Kant y de las filosofías moderna y contemporánea) de la *analogía tomista* del ser y, por consiguiente, del pensar y del decir abiertos (1.3).

En consecuencia, en una primera parte de mis reflexiones trataré de todo texto –en general–, a fin de aplicar mis consideraciones a los textos arriba mencionados. (1) Luego, en breves reflexiones a partir de la *teología*, (2) primeramente iluminaré lo dicho en la primera parte, encontrando en la fe trinitaria la última raíz de la distinción e interacción entre el *qué* y el *cómo* de los textos teológicos, en cuanto nos hablan –o deberían hacerlo– de «la verdad en la caridad» (2.1). Finalmente buscaré prevenir un posible malentendido acerca de la crítica que haré a la hermenéutica

del miedo, valorando el principio *jacobeo* (de Santiago el Menor) en la Iglesia, a la luz de la teología de von Balthasar (2.2).

Así entenderemos mejor qué quería decir Francisco al hablar de una teología serena, orante y con sentir de Iglesia, y de un pensamiento abierto e incompleto. Y también podremos captar como actitudes existenciales no serenas, como son el desprecio a los interlocutores o el miedo a perder la propia seguridad, pueden incidir en el *sentido* de *lo que* un texto dice, sobre todo si es oral, como el del cardenal Kasper.

A la luz de la filosofía analítica del lenguaje ordinario

Lo que arriba expliqué acerca del *qué* y del *cómo* de un discurso oral o escrito, lo expresa la filosofía analítica, después del así llamado *giro pragmático-lingüístico* del segundo Ludwig Wittgenstein y sus seguidores británicos (John Austin, John Searle, etc.)⁴, distinguiendo los momentos *semántico* y *pragmático* de un texto. Pues éste consiste

⁴ Cfr. L. WITTEGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, México 1988; J. AUSTIN, *Cómo hacer las cosas con palabras*, Madrid 1990; J. SEARLE, *Speech acts. Actos del habla: ensayos de filosofía del lenguaje*, Madrid 1994.

en *cómo* el mismo es expresado y usado por el que habla o escribe, y recibido por su oyente o lector. En cambio, lo semántico se refiere al significado, que se puede consultar en un diccionario. Sin embargo, esa misma filosofía reconoce que el *cómo* también forma parte del *sentido*, es decir, del momento semántico. Pues, por ejemplo, la palabra «Dios» adquiere matices, denotaciones y connotaciones distintas cuando asevero teóricamente: «Dios existe», o cuando le ruego humildemente al Señor: «¡Dios mío, sálvame!» En el primer caso, la *fuerza* que acompaña mi decir –llamada por esos filósofos ilocutiva– es una fuerza asertiva, propia de una afirmación de verdad. En cambio, en el segundo caso, la fuerza con que pronuncio la palabra «Dios» es invocatoria, pues se trata de una oración de petición, a la cual corresponde una actitud de sentida súplica. Por eso, los buenos diccionarios de lenguas extranjeras, para dar el significado de una palabra, ponen frases en las que el término buscado se esté empleando en un contexto, y no aparezca la palabra aislada y en abstracto; porque el *uso*, el *modo* y el *tono* cómo algo se dice –a veces expresado mediante la admiración, la interrogación, la interjección, etc.–, forman parte del significado de tal o tal palabra en un determinado *contexto*.

Por consiguiente, si la actitud del autor al redactar o expresar tal o cual discurso es serena, si la fe y el amor a la Iglesia *acompañan* la redacción o manifestación oral de un texto, de tal manera que se pueda decir que fue «escrito de rodillas», el oyente o lector abierto a la escucha y de buena voluntad, sin prejuicios, lo recibe captando también dicho momento pragmático como formando parte del contenido de sentido que se trasmite. Obsérvese que no se trata meramente de condicionamientos psicológicos que, por supuesto, se están dando, sino del valor *epistemológico* del texto de acuerdo a un análisis filosófico del lenguaje. No consiste en algo *meramente* subjetivo, sino en la impronta *objetiva* y *verificable* de la subjetividad del autor en el texto, la cual forma parte de la verdad integral del mismo. Por eso aludí más arriba al hecho que un texto perfectamente ortodoxo puede no transmitir de hecho la verdad del Evangelio, por ejemplo, si no expresa la verdad en caridad, sino que, por el contrario, la instrumentaliza contra la caridad, a fin de condenar soberbiamente (no una doctrina falsa) sino a otro.

No se trata siempre de textos, sino también de realidades complejas como la piedad popular (tomadas

como un texto)⁵. Ya lo señalaba el Papa: para entenderla «hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres» (EG, 125). Notemos aquí tanto el valor *cognoscitivo* (*sapiencial*) de la actitud de amor –contraria a la del juicio que condena– como el hecho de que, para explicarlo, se recurra a la enseñanza tomista del *conocimiento por connaturalidad*.

A la luz de la fenomenología existencial, de Aristóteles y de la hermenéutica

Asimismo, la serenidad (en alemán: *Gelassenheit*) es precisamente un *temple de ánimo* fundamental (*Grundstimmung*) para la fenomenología contemporánea⁶. Como en el caso anterior, para ella ese estado de ánimo tiene relevancia no meramente psicológica sino *epistemológica* y aun *ontológica*, para el

conocimiento de la verdad, porque precisamente, en la actitud serena se *deja ser* a la cosa misma lo que ella es, en su verdad, sin imponerle subjetivamente una idea prefijada o un prejuicio –movido el sujeto por la pasión desordenada de dominio o por el miedo a perder seguridades–, cayendo entonces en *ideologías* que desfiguran la verdad. Heidegger encuentra dicha serenidad existencial en la apertura del Maestro Eckhard hacia Dios, y la llevó al plano ontológico como la disposición afectiva de apertura hacia el ser y todo ente, que *se deja ser* –objetivamente– en lo que es *en sí*, sin imposiciones subjetivas. De ahí el valor ontológico de tal afectividad para conocer la verdad.

Ya Aristóteles –en la *Ética a Nicómaco*⁷– había afirmado que, en cuestiones de filosofía práctica, es decir, de ética y política, se hace necesario el *apetito recto* para un conocimiento prudente de la verdad práctica. Ignacio de Loyola, en sus reglas de discernimiento de la segunda semana de sus Ejercicios Espirituales, enseña a distinguir la verdad (de las consolaciones divinas auténticas), de las ilusiones *bajo especie de bien* (en las que opera el «propio amor, querer e interés», cfr. *EE*, n. 189), mediante un conocimiento

⁵ Cfr. sobre la acción considerada como texto, P. RICOEUR, *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México 2001.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959.

⁷ Cfr., *La Ética a Nicómaco*, libro 5, cap. 2.

afectivo, que Santo Tomás denomina *per connaturalitatem* (con lo bueno, verdadero, bello o con tal o cual virtud; el Doctor Angélico pone el ejemplo de la castidad).

Nótese que la *ilusión* (los espirituales la llaman: *sub angelo lucis*, a saber, el ángel del mal bajo apariencia de ángel de luz) no es ni un simple error ni una mentira conscientemente dicha a otro, sino un *auto-engaño* no reflexivamente consciente, el cual, sin embargo, no siempre excluye la *mala fe*, pero sí la *plena* conciencia de estar auto-engañándose, quizás aun reprimiendo culpablemente la verdad, como dice San Pablo en Romanos 1, 18.

Pero, después de la contribución crítica hecha por los que Paul Ricoeur denomina «maestros de la sospecha» (Marx, Freud, Nietzsche)⁸, la afirmación aristotélica acerca de la necesidad del apetito recto (Ignacio habla de liberarse de las «afecciones desordenadas»), se extiende a *todo* conocimiento que implique *interpretación*, aun al conocimiento científico de ciencias que tienen un momento hermenéutico, como son las ciencias del

hombre, la sociedad, la historia, la cultura y la religión, obviamente incluidas la filosofía y la teología⁹. Pues todas ellas, aunque suponen la suficiente distancia crítica del científico consigo mismo, porque son verdaderas *ciencias*¹⁰; con todo, implican siempre una *auto-comprensión* del sujeto que hace ciencia. Pues, cuando la materia de éstas es lo existencial humano, no se trata sólo de *explicarla* analíticamente –según distintos procedimientos explicativos: causal, estructural, motivacional, etc.–, sino también y sobre todo de *comprenderla*, es decir, de *comprender* mejor al hombre, la sociedad, la historia, la cultura, la religión, etc., según de qué ciencia se trate. Para

⁹ Lo afirma Bernard Lonergan de todos los conocimientos, aun científicos, que se refieren al «mundo mediado por la significación y motivado por el valor», cfr. id., «Natural Rights and Historical Mindness», en F. CROWE (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183.

¹⁰ Cfr. P. RICOEUR, «Science et idéologie», *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 326-356. Ver también mi artículo: «La científicidad de las ciencias sociales», *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 378 (1988), 555-561, donde me refiero –entre otros– a ése y otros trabajos de Ricoeur y a obras de Jean Ladrière, especialmente, a los dos primeros tomos de *L'articulation du sens*. París, 1970 y 1984.

⁸ Cfr. P. RICOEUR, «La critique de la religion», *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 16 (1964), 5-16. En otros escritos reconozco a Ignacio de Loyola como «maestro de la sospecha» *avant la lettre*.

lograrlo, se parte de una *precomprensión* ya dada, que se critica, modifica y ahonda, empleando la mediación de los mencionados procedimientos explicativos, hasta alcanzar una comprensión crítica más profunda.

Pues bien la precomprensión previa y la comprensión científica lograda implican siempre dicha autocomprensión del sujeto (porque es hombre y, en cuanto tal, está *implicado* en ellas) y las opciones interpretativas correspondientes, sin que podamos nunca criticar reflexivamente *todos* nuestros presupuestos a la manera de un saber *absoluto*, como lo pretendiera Hegel. Pues somos contingentes, estamos arraigados en una naturaleza, una historia, una cultura, en tradiciones a las que pertenecemos, y nuestra pertenencia histórica antecede a toda distanciamiento crítica,¹¹ sin poder distanciarnos *totalmente* de nosotros mismos y de nuestros condicionamientos previos. Sin embargo, somos suficientemente capaces de autocrítica y, por lo tanto, de discernir la verdad de la ilusión, aunque «con temor y temblor». Más aún, en el caso del creyente, lo somos tam-

bién gracias a la acción purificadora e iluminadora del Espíritu, que supone nuestra libre acogida, purifica nuestra razón práctica (cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est* 28), opera en nosotros la buena voluntad y promueve, informa y eleva nuestro deseo desinteresado de saber (según lo llama Lonergan). Santo Tomás habla del deseo natural de ver a Dios.

Pero, el desorden de las pasiones (positivas como la soberbia; negativas, como el miedo) puede *sesgar* el conocimiento de la verdad, desfigurándola. Por ejemplo, a causa de intereses egoístas o de grupo, de la voluntad de poder que desea imponer ideas o imponerse, del temor a la novedad inesperada o al futuro desconocido, que siempre desafían y pueden movernos el suelo de nuestras (aparentes) seguridades. El proverbio dice que el miedo es el peor consejero; lo es no sólo en decisiones prácticas, sino también en aseveraciones teóricas (cuando éstas suponen el momento práctico de opción hermenéutica por *una* determinada interpretación o comprensión de lo humano (de lo histórico, moral, social, político, cultural, religioso); lo es, sobre todo, cuando se trata del miedo a la libertad (tanto a la propia como a la del Espíritu Santo).

De ahí la importancia de la que Bernard Lonergan denomina *con-*

¹¹ Ver P. RICOEUR, «La fonction herméneutique de la distanciation», en F. BOVON-G. ROUILLER (eds.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel 1875, 179-200.

versión afectiva (conversión de una afección desordenada a la serenidad de dejar ser verdad a la verdad). Para Lonergan ésta es necesaria aun para la metodología de las ciencias arriba mencionadas, en primer lugar, para la teología¹². Cuanto más lo es en las decisiones de la vida ordinaria, especialmente en la convivencia con los demás, tanto en las relaciones cara a cara, como en las «macro-relaciones», mediadas por instituciones y estructuras, pues como enseña Benedicto XVI (*Caritas in veritate*, 2), la caridad debe informar a ambas. Tengamos en cuenta que la virtud teologal de la caridad se vivencia existencialmente en temples de ánimo, como pueden ser, la serenidad del Maestro Eckhard, su pariente cercana: la indiferencia ignaciana y, ante quienes sufren, la actitud (virtud) de misericordia, tan recomendada continuamente por el papa Francisco.

La pasión del miedo, la casuística abstracta y el pensamiento unívoco

El miedo a la novedad imprevista –propia de la acción de Dios

¹² Aquí no puedo desarrollar ese tema; para eso, ver mi trabajo: «Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de B. Lonergan», *Stromata* 65 (2009), 173-186.

como misterio libre e insondable–, al riesgo de la libertad y a la irreductible alteridad de cada otro, imagen de Dios, frecuentemente se refleja en un pensamiento y lenguaje *unívocos*, es decir, no abiertos a la trascendencia de Dios, de lo imprevisible y de los otros, quizás por temor a perder seguridades. En cuestiones morales tiende a encerrarse, entonces, en una mera casuística ahistórica y abstracta, que *abstrae* de los contextos reales y personales, los *formaliza* en simples aplicaciones silogísticas, reduciéndoles así a meros «casos» de una regla general. Quizás por ello el Cardenal Kasper, en su allocución al Consistorio, al hablar de la paternidad responsable, afirma que «de ahí no resulta una casuística, sino una *figura sensata vinculante*, cuya realización concreta está confiada a la responsabilidad del hombre y de la mujer»¹³. Pienso que un pensamiento y un lenguaje no ambiguo, pero sí al mismo tiempo preciso y abierto, como el de la analogía tomista, puede servir para pensar y expresar dicha figura sensata sin caer *ni* en

¹³ Cfr. W. KASPER, *El evangelio de la familia*, Santander 2014, p. 19. En las pp. 45 ss. contrapone «un caso da esaminare nelíottica di una regola generale» a la consideración de la «dignità única» de la persona; ver también p. 77.

la casuística, *ni* en una ética de la situación ¹⁴.

Santo Tomás, para hablar de Dios trascendente, recurre a la *analogía*, la cual conserva la afirmación de lo que se dice de Dios (por ejemplo, que es sabio), la hace pasar por la negación de nuestro modo abstractivo-concretivo de hablar (*no* es alguien *concreto* que *tiene* sabiduría, *ni* es la misma sabiduría *abstracta*), y la lleva a la eminencia (*no* es sabio, sino *la misma sabiduría*, pero *no* abstracta, sino *personal* y *subsistente*), abierta siempre más allá, al misterio siempre mayor ¹⁵.

¹⁴ También en cuestiones de moral social, Arthur Friedolin Utz no recurría a la casuística unívoca, sino a la analogía.

¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 13; id., *De Potentia* q. 7, a. 5, ad 2: en este texto Santo Tomás, siguiendo a Dionisio, pone el ejemplo de nombrar a Dios «sabio»; cuando lo llama, por eminencia: «supersabio», no hay que entender el «super» en forma cuantitativa y extensiva, como cuando se habla del «superman», sino que debe pasar por la negación de nuestro modo categorial de pensar y hablar, aunque usando las categorías, pero trascendiéndolas. Jean-Luc Marion, en su obra *De Surcroît*, París, 2001, hace notar el momento pragmático de la eminencia en Dionisio, usada en un contexto de alabanza divina; ya Marie-Dominique Chenu se refería al entrecruce de lo semántico y lo pragmático en la analogía tomista de los nombres de Dios, en sus apuntes: *L'ontologie théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Institut Catholique de Paris, s/f.

Tras Kant y Hegel, para refutar su error guardando la parte contrapuesta de verdad que ambos poseen, también se aplicó la analogía a otros tipos de *trascendencia* que la divina, como son la de la *novedad* histórica (propia de la *libertad* divina y humana) y la de la *alteridad única e irreplicable* de personas y culturas, a fin de que pensamiento y lenguaje permanezcan –como dice el papa Francisco– *abiertos*, sin dejar por ello de mostrar –en el caso de la novedad– la *continuidad* analógica de lo nuevo con lo viejo, y –en el segundo– la de toda persona humana en su dignidad irreductible y de todo pueblo y cultura, con las otras personas, pueblos y culturas, por el mero hecho de serlo (según una misma *naturaleza* análogamente poseída) ¹⁶. Se permanece abierto a lo nuevo y trascendente, sin caer en el equívoco y, por consiguiente

¹⁶ En su obra: *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1979, LORENZ B. PUNTEL ofrece una relectura de la analogía, posterior a Kant, Hegel y Heidegger; por mi parte, la continúo, teniendo también en cuenta la hermenéutica de Ricoeur y la pragmática del segundo Wittgenstein, en el cap. 7 de mi obra: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México 2005; asimismo ver mi artículo: «Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica», *Stromata* 68 (2012), 33-56.

te, en ambigüedad y relativismo; pero tampoco se abstrae formalísticamente del contexto histórico y cultural ni de las diferencias (de personas y situaciones, en su *unicidad* irreductible a la generalización formal, que las reduciría a ser un mero *caso*), con la pretensión de *dominar y controlar* la realidad, nivelándola unívocamente. Pero también aquí el momento pragmático de la actitud existencial o temple de ánimo es clave: la voluntad de querer controlarlo todo, o el miedo a los desafíos que no se pueden controlar, cierran una verdad abierta y trascendente, sesgándola y desfigurándola. La analogía tomista permite respetar al mismo tiempo lo *único* de lo singular en su trascendencia a toda generalización unívoca y abstracta, y lo *universal* (analógico) que abarca y trasciende todas las singularidades personales y todas las situaciones históricas y/o culturales.

Cuando Kasper se refiere a una «hermenéutica animada del amor pastoral»¹⁷ –que se contrapone a una «hermenéutica del miedo»¹⁸– está de hecho uniendo una *hermenéutica analógica*¹⁹ con la conside-

ración más arriba indicada de la importancia *pragmática* del *temple de ánimo*. Y, en el mismo contexto alude a la *prudencia* aristotélicotomista, lo que nos hace recodar lo dicho más arriba acerca de la necesidad, para ejercitarla, del *apetito recto* (el estar libre de afecciones desordenadas según Ignacio de Loyola; la conversión afectiva, según Lonergan).

Ahondamiento teológico de la reflexión filosófica anterior

Más arriba mencioné la «conversión afectiva», que Lonergan considera necesaria aun para el *método* (científico y crítico) de la teología como *ciencia*²⁰. Su culminación es la conversión religiosa cristiana a la fe que opera por la caridad. Pues bien, dicha conversión es quizás mucho más necesaria en el nivel de la teología como *sabiduría*, y no sólo como ciencia, tanto en un

can también a la hermenéutica teológica y jurídica. Kasper habla de una «hermenéutica jurídico-pastoral» en *op. cit.*, p. 46.

²⁰ En *Method in Theology*, London, 1972, LONERGAN, además de las conversiones intelectual y ética, habla de la conversión religiosa; más tarde, en el artículo citado en la n. 8, ubica la última como el tercer y último paso de la conversión afectiva, cuyos pasos anteriores son la intrafamiliar y la conversión al otro en cuanto tal.

¹⁷ Ver *op. cit.*, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁹ MAURICIO BEUCHOT planteó su *Tra-tado de hermenéutica analógica*, México, 2009⁴, la cual él y sus discípulos apli-

primer momento de *discernimiento* contemplativo y/o pastoral de la verdad, como en un segundo momento, el de la apertura de un *nuevo horizonte* de comprensión, gracias a dicha conversión.²¹ La razón –iluminada por la fe informada por la caridad– explicita el recién mencionado horizonte en un nuevo paradigma (de cuya necesidad habla Kasper), empleando entonces nuevas categorías o releendo las anteriores; aunque, en el nivel sapiencial, las use *de hecho y en la práctica*, sin reflexionarlas teóricamente *en cuanto tales*.

Entonces la razón opera libremente para reconocer la verdad práctica (y también la teórica), sin los sesgos que la desfiguran ideológicamente debido al desorden de los afectos. Aún más, la razón se deja entonces últimamente guiar por el deseo desinteresado de conocer la verdad, pero ahora se trata de la Verdad en la Caridad, deseo que no es sino respuesta al Llamado de la misma Verdad que nos amó primero²².

²¹ Según mi estimación, esos dos momentos corresponden, en la dimensión sapiencial, a las especializaciones funcionales «dialéctica» y «fundamentos», del método de la teología como ciencia, según Lonergan.

²² San Ignacio, en el tercer tiempo de elección, recurre a la razón iluminada por la fe, que es confirmada, en

Lo que –en el nivel filosófico– la filosofía analítica denomina el momento *pragmático* del conocimiento y del lenguaje, y la fenomenología describe como el *temple de ánimo* de la serenidad que acompaña el des-velamiento de la verdad (*a-létheia*), corresponden, para una comprensión trinitaria de la realidad, al *Espíritu de Amor* que, como la segunda mano del Padre, siempre acompaña al *Verbo de Verdad*, y sin cuya luz y fuerza no es posible reconocerlo a éste como la Revelación del Padre. Esa misma interacción (circumincisión) trinitaria se reproduce en cada discernimiento histórico del Llamado del Padre, pudiéndose así buscar y encontrar la Verdad en la Caridad, en cada situación y acontecimiento.

Los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) en la Iglesia

Antes de terminar quisiera claramente distinguir, inspirándome en Hans Urs von Balthasar, el temor insano del que hablé más arriba citando la «hermenéutica del

el segundo tiempo, por la afectividad o temple de ánimo que la acompaña, en cuanto coincide con el Llamado primero de la caridad (denominado por él «consolación sin causa precedente»), propio del primer tiempo de elección: cf. EE n. 175 ss.

miedo», a la que se refiere el Cardenal Kasper, de la función *esencial* (aunque no sea la *más* esencial) que tiene en la Iglesia el temor a ser infiel a la tradición. Para ello nos puede ayudar la eclesiología tipológica del eminente teólogo suizo, que distingue *principios* o *tipos* eclesiales que corresponden también a diferentes *acentos* en los temples de ánimo vividos por distintos miembros de la Iglesia, con distintos carismas y funciones en el Pueblo fiel de Dios. No voy a exponer lo que Balthasar dice de los principios petrino, paulino y joánico en la Iglesia, sino sólo recordar la función esencial que juega el principio *jacobeo* (cuyo prototipo bíblico es Santiago el Menor) como custodio de la tradición²³.

Pues Balthasar afirma además que *todos* los cristianos y cristianas

compartimos el principio *mariano*, en cuanto María es madre, imagen y prototipo de la Iglesia toda y de cada uno de nosotros en la Iglesia y como Iglesia. De modo que aquellos que en ésta tienen el carisma, la tarea y la función de Santiago, no dejan de participar ante todo del principio mariano y de su correspondiente temple de ánimo de amor desinteresado a todos y cada uno de los otros, y de misericordia maternal hacia los que sufren. Por lo cual no sólo son capaces de hacer y reconocer una «teología serena», «hecha de rodillas», sino que su temor válido de ser infieles a la tradición nunca es el miedo a la libertad –mal consejero–, sino que forma parte del acercamiento comunitario del Pueblo de Dios a la verdad en la caridad y, por lo tanto, también sabrá reconocer oportunamente la voz que le dice a la Iglesia lo que Gabriel le dijo a la Virgen: «¡No temas, María!».

²³ Entre otras, ver sus obras: *Theodramatik* II y III, *Einsiedeln*, 1978 y 1980.