

# Teología y filosofía en la teología fundamental'

por Juan Carlos Scannone S.I. (San Miguel)

El mismo nombre de "teología fundamental" sugiere no sólo que se trata de una disciplina *teológica*, por lo tanto, de un "intellectus fidei", sino también de que en ella, la razón creyente reflexiona sus propios *fundamentos*<sup>2</sup>. Pero en el desarrollo de la disciplina durante los últimos años se ha entendido el significado de la palabra "fundamento" en formas distintas, aunque interrelacionadas: 1) ya sea como aquello que funda real y objetivamente la fe y su inteligencia, es decir, la *auto-revelación* y *autocomunicación* de Dios en Jesucristo, 2) ya sea como lo que las funda apologéticamente en cuanto son respuesta creyente sensata, racional y responsable, a dicha Revelación, a saber, en cuanto funda la *credibilidad*, y, en fin, 3) como aquello que funda *formal* y *epistemológicamente* la reflexión creyente como ciencia<sup>3</sup>. En los dos

<sup>1</sup> Publicamos el original castellano del artículo del autor aparecido en: R. Fisichella (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato, 1997, 185-202.

<sup>2</sup> Como ejemplo cf. las primeras palabras de la introducción del libro de H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln, 1985, p. 13: "La teología fundamental pregunta por los fundamentos (*Grundlagen, Fundamente*) de la teología. Por fundamentos se entienden los presupuestos y condiciones de posibilidad de la teología. Tales presupuestos y condiciones... son exigidos por la cosa misma, es decir, por la teología".

<sup>3</sup> Pienso que así se pueden sistematizar las tres tendencias descritas ya en los años 70 por Henri Bouillard, cf. "La tâche actuelle de la théologie fondamentale", en: *Recherches actuelles II. Le point théologique*, Paris, 1972, 7-43; sobre esa clasificación ver: J.-P. Torrell, "Nuevas corrientes de teología fundamental en el período postconciliar", en: R. Latourelle-G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca, 1982, p. 25. Tal diferenciación corresponde asimismo a los tres primeros modelos de teología fundamental propuestos por R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo sobre teología fundamental*, Salamanca, 1989, pp. 27-30; en el transcurso de la exposición tendré también en cuenta aportes de los modelos semiológico y político (en cuanto representado por la teología de la liberación), que Fisichella añade a los precisados por Bouillard.

primeros casos se trata de la interrelación entre la Palabra de Vida encarnada y dirigida al hombre, y la respuesta humana tanto teórica como práctica; en el tercer caso se trata de los fundamentos de la elaboración científica, es decir, reflexiva, crítica, metódica y sistemática, de dicha respuesta.

Pues bien trataré de mostrar el *lugar* teológico y epistémico de la filosofía en la teología fundamental<sup>4</sup>, comprendiendo "fundamento" según las tres significaciones arriba mencionadas, y en las tres dimensiones de la teología fundamental correspondientes, que llamaré, respectivamente: *dogmática*, *apologética* y *epistemológica*. Así veremos cómo las tres funciones de la filosofía dentro de la teología fundamental coinciden en la línea del "*lógos amoris*", según una comprensión de la Revelación como automanifestación trinitaria de Dios Amor, de la autocredibilidad de la misma como la del signo de ese Amor en Jesucristo, y de la teología en cuanto ciencia como "intellectus amoris".

### 1. La filosofía en el momento "dogmático" de la teología fundamental

Según René Latourelle, la automanifestación y la autoentrega de Dios en Jesucristo (junto con su autocredibilidad, de la que hablaré luego) constituyen el objeto material y formal propio de la teología fundamental<sup>5</sup>. Pues bien, dicha autorrevelación de Dios implica constitutivamente su destinatario, el hombre, y, por lo tanto, la palabra y razón humanas, tanto en Jesucristo mismo como en la Iglesia y en cada creyente. Es decir, implican la palabra, el concepto y la racionalidad capaces de comprender el sentido de ese amor hasta el extremo, sin pretender reducir su misterio<sup>6</sup>. Así se funda la unión inconfusa e indivisa

<sup>4</sup> Sobre la filosofía en la teología (en general), ver, entre otros, el excelente trabajo de Klaus Hemmerle, "Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Theologische Perspektiven", *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 231-241. Ver también: R. Fisichella, "Oportet philosophari in theologia", *Gregorianum* 76 (1995), 221-262, 503-534; id. "Teología y filosofía", en: R. Latourelle-R. Fisichella-S. Pié-Ninot, *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, 1992, 1430-1437.

<sup>5</sup> Cf. su artículo "Teología fundamental", en la obra citada al fin de la nota anterior, p. 1443; ver también R. Fisichella, op. cit., p. 44.

<sup>6</sup> Según Peter Hünermann el destinatario forma parte constitutivamente de los *loci theologici* (por ejemplo, de la Escritura como acontecimiento de revelación): cf. "Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis

de fe y razón que, a su vez, proporciona el lugar teológico de la filosofía dentro de la teología, incluida la fundamental, sea que a "teología" y "filosofía" las tomemos en un sentido amplio, como pensamiento más o menos reflexivo, sea que las comprendamos en un sentido estricto, como ciencias<sup>7</sup>. El mismo Karl Barth reconoce que ni siquiera se puede leer la Biblia, y, mucho menos, elaborar una dogmática, sin un esquema de pensamiento y, en ese sentido, sin una cierta filosofía: lo importante es que dicho esquema no se haga amo de la fe<sup>8</sup>.

Pues "la fe no es un grito" (Henri Duméry)<sup>9</sup>, ya que es la acogida de la Palabra de Dios, de la Revelación y comunicación de su Misterio y Amor inescrutables, aun en cuanto inescrutables; tal revelación implica *sabiduría*, aunque ésta sea escondida, a saber, la de la Cruz; tiene *sentido* y proporciona al hombre el sentido definitivo del mundo y de sí mismo, en último término, en el Amor trinitario que se autocomunica en Jesucristo, pues, si es *misterio*, es por exceso y sobreabundancia de sentido, belleza, verdad, bien y significatividad. Sin ese momento intrínseco de racionalidad humana no serían posibles el anuncio del Misterio de Amor, el testimonio, su tradición escrita, su interpretación auténtica, su enseñanza con pretensión de una verdad por la que se da hasta la vida, su definición en dogmas, la condenación de su interpretación errónea y, finalmente, la inteligencia reflexiva y articulada de la fe en dicho Amor que se autorrevela.

Ese momento de sentido inteligible, de verdad razonablemente afirmada, de doctrina universalmente comunicable, críticamente definible y enseñable, y de articulación reflexiva, interno a la fe, puede servirse y de hecho se sirve de la mediación intrínseca del saber filosófico para la autocomprensión estrictamente teológica de los misterios de la fe. En un lugar fundante, se trata también de la misma Revelación como misterio y acontecimiento de amor y de sentido, significados históricamente en Jesucristo y en su muerte y resurrección. Esa amorosa autocomunicación divina es el fundamento último de la teología que reflexiona en sus propios fundamentos.

der Weltkirche", *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), p. 224 s.

<sup>7</sup> Para una ulterior caracterización de la distinción entre teología popular y teología científica cf. el capítulo 14 de mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

<sup>8</sup> Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon-Zürich, 1938, pp. 815-818, 823 s.

<sup>9</sup> Aludo al título de su obra: *La foi n'est pas un cri*, Paris, 1957.

Es así como Santo Tomás considera el saber filosófico como "revelabile" y "divino lumine cognoscibile"<sup>10</sup>. Ese saber, después de haber sido iluminado, purificado y transformado por la fe, puede ser a su vez asumido y usado por ésta como "manuductio"<sup>11</sup>, es decir, como *mediación instrumental intrínseca* para la inteligencia especulativa del misterio, aun el fundamental de la misma automanifestación de Dios. Con una comprensión análoga a la de Tomás, Paul Ricoeur afirma que la hermenéutica filosófica -la cual a primera vista pareciera ser una hermenéutica general de la cual la bíblica sería un caso particular- puede sin embargo servirle a ésta de "organon" sin quitarle su carácter único y específicamente teológico<sup>12</sup>. En ambos autores se da, entonces, un círculo hermenéutico entre filosofía y teología (sea ésta especulativa o bíblica), en el cual la prioridad la tiene la fe, en el mutuo respeto de la autonomía de ambas. Aún más, con Karl Rahner podríamos decir que fe y razón, teología y filosofía, no sólo se respetan mutuamente sino que se promueven recíprocamente, como Dios y hombre en Jesucristo.

De ahí que la filosofía *en* la teología fundamental pueda ser considerada como la "intraestructura"<sup>13</sup> de sentido racional interna a la autocomunicación divina y a su signo histórico en Jesucristo. Esa intraestructura lógica está desbordada y transformada por la fe, pero conserva, sin embargo, tal autonomía racional que ella vale por sí misma, aun prescindiendo de la fe. De ese modo Juan de Santo Tomás y otros comentadores concibieron una "filosofía tomista" distinta y epistémicamente independiente de la teología especulativa elaborada por el Aquinate<sup>14</sup>; o en otro contexto histórico, pero de manera análoga, Maurice Blondel pudo seguir el lema: "viviendo (y creyendo) en cristiano, pensar (autónomamente) como filósofo"<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cf. *Summa Theologica* (ST) I, q. 1, a. 3, c. y ad 2.; a. 3., c. Ver también el comentario de Michel Corbin: *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, cap.4.

<sup>11</sup> Cf. ST, I, q. 1, a. 5, ad 2., y la interpretación de M. Corbin en op. cit.

<sup>12</sup> Cf. P. Ricoeur, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", en: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, 1975, p. 216 s.

<sup>13</sup> La expresión es de Henri Bouillard: cf. *Logique de la foi*, Paris, 1964.

<sup>14</sup> Cf. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 5. ed., Paris, 1947, pp. 14 s.

<sup>15</sup> Sobre Blondel y su puesta en práctica de ese lema, ver mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968.

Tal filosofía posterior al encuentro con la fe (o "philosophie dans l'après", según la expresión de André Hayen en su comentario sobre Blondel)<sup>16</sup>, no deja de ser una filosofía genuina y autoconsistente. Aún más, la teología, sobre todo la fundamental, no por ello dejará de cotejarse con el pensamiento de las diferentes culturas y las filosofías de su tiempo. Pues éstas desafían, critican y aun corrigen las mediaciones conceptuales que la fe haya estado usando en otros contextos históricos y culturales. Claro está que el criterio para tal empleo no parte ni de la filosofía ni de la cultura (tradicional o nueva), sino de la misma fe. Pero tal confrontación con las filosofías y culturas, y aun su asunción, en cuanto posible, para la intelección especulativa del misterio y acontecimiento de la Revelación, es fiel al destinatario propio de la teología fundamental: el otro. Se trata tanto del "otro" en el ya creyente como en el que no cree. Pues lo propio de la autocomunicación y autorrevelación de Dios es su destinación a la alteridad (del hombre, el mundo, la historia, las culturas)<sup>17</sup>.

## 2. La filosofía en la dimensión "apologética" de la teología fundamental

### 2.1. Credibilidad racional dentro de la autocredibilidad de la Revelación

Una relación semejante entre teología y filosofía se da también en la dimensión apologética de la teología fundamental. En este caso no se trata, como en el caso anterior, del momento racional de la autocomprensión de la fe, sino del momento racional de su autojustificación. Porque, aunque la fe se justifica a sí misma, ella implica necesariamente la razón y, por lo tanto, una credibilidad analizable racionalmente. En la cita de Latourelle que hice anteriormente, éste habla de la *autocredibilidad* como haciendo parte del objeto de la teología fundamental<sup>18</sup>. Pues la credibilidad está implicada en la fe misma en cuanto sensata, racional y responsable. Así es como, por un lado, forma parte de la fe como un

<sup>16</sup> André Hayen distingue, inspirándose en la opción blondeliana, una "philosophie dans l'avant" y una "philosophie dans l'après" de la opción: cf. "La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première 'Action'", *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961), 249-314.

<sup>17</sup> Acerca del destinatario de la teología fundamental ver el artículo de Rino Fisichella: "Teología fundamental. II. Destinatario", en: R. Latourelle-R. Fisichella-S. Pié-Ninot, op. cit., 1448-1454.

<sup>18</sup> Ver su art. cit. en la nota 4, p. 1443.

momento suyo interno de modo que se pueda hablar de *autocredibilidad* y de que sus fundamentos, razones y motivos están iluminados y transformados por la fe y, por consiguiente, son, ellos mismos, fruto de la fe.

Pero, por otro lado, como ese momento racional tiene su propia autonomía y autoconsistencia, dichos fundamentos y presupuestos lógicos, metafísicos e históricos tienen un valor racional propio, universal y crítico, independiente de su iluminación por la fe. Gracias a ellos -aun poniendo la fe entre paréntesis- es sensato, racional y responsable creer. Claro está que entre los meros fundamentos racionales y el acto de fe se da un hiato irreductible que sólo puede ser mediado por la luz de la fe y el acto de la libertad que la acepta. Por ello podría decirse que la autocredibilidad de la fe se debe al exceso de sentido que surge de ésta, pero que ese exceso se pre-sub-pone como su condición y presupuesto lógicamente previo una racionalidad autónoma<sup>19</sup>, en la cual consiste el momento filosófico (o, al menos, filosóficamente explicitable) de la credibilidad. El hiato entre ambos momentos de ésta, el autónomamente racional y filosófico, y el teologal y estrictamente teológico, no puede ser mediado "desde abajo", sino "desde arriba", como don gratuito indeducible. Pero el primero se acerca más al segundo cuando se trata de una filosofía del amor, consciente de que la razón, cuando razonablemente se autoentrega a la Verdad que la excede y que se le autocomunica como su Bien, se realiza más plenamente como razón. Como queda insinuado, la credibilidad filosófica que se da *al interior* de la autocredibilidad teológica se refiere tanto a la racionalidad teórica como a la racionalidad práctica.

Como se ve, también en el caso del momento apologetico de la teología fundamental se trata de una filosofía *en* la teología, que no se limita sólo a mostrar la no-contradicción lógica o práctica interna a la fe, o a defenderla respondiendo a las objeciones filosóficas o históricas,

<sup>19</sup> De manera semejante, Karl Rahner aplica a la relación entre teología y filosofía, lo que afirma sobre la relación entre gracia y naturaleza, cf. su artículo "Philosophie und Theologie", *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965, 91-103. La autonomía de la razón aparece todavía más clara si la repensamos a partir de Emmanuel Levinas, para quien el verdadero *autós* se declina en acusativo, como respuesta a la alteridad: ver su obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, p. 145.

o a las provenientes de la praxis, de las ciencias o de las culturas<sup>20</sup>. Pues también y sobre todo elabora filosóficamente el momento racional, crítico y autónomo de validez universal, interno a la autojustificación teológico-fundamental que se da la fe misma. Por eso mismo también aquí se puede hablar de una "philosophie dans l'après" plenamente autónoma, aunque *en correspondencia* con la fe, que no excluye sino que presupone y promueve la confrontación de ésta con las distintas y nuevas filosofías que la desafían.

## 2.2. La credibilidad y las vías cosmológica, antropológica y teologal

Hans Urs von Balthasar distingue tres vías de credibilidad, en su libro *Sólo el amor es digno de fe*<sup>21</sup>. A primera vista pareciera que así se pone en cuestión el valor apologetico de la filosofía, aun *dentro* de la teología fundamental, pues tanto la vía cosmológico-histórica como la antropológica, criticadas por Balthasar como reductivas, quedarían excluidas o, al menos, superadas. Y precisamente son ambas las que parecen tener más consistencia filosófica, ya sea partiendo de una ontología del mundo o de la historia (natural, humana y/o religiosa) -que buscan en el Dios de Jesucristo su propio coronamiento impredecible-, ya sea planteándose desde la inquietud antropológica de la acción humana (Maurice Blondel) o de la pregunta por el sentido (Karl Rahner, Bernhard Welte)<sup>22</sup>, abiertas al don de una palabra nueva que se revele en la historia.

Según André Léonard, "en el plano teológico, la vía cosmológica consist(e) en fundar la credibilidad de la revelación cristiana sobre el poder que tiene la figura de Cristo de esclarecer el sentido del devenir natural e histórico. En cuanto a la vía antropológica, intenta mostrar que Jesús es digno de fe porque responde a las expectativas y exigencias del

<sup>20</sup> Como se ve, aunque enfatizo el papel de la fe en la teología fundamental, no comparto la concepción limitada del papel de la razón que, según mi parecer, tiene Peter Knauer en su obra: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Bamberg, 1984.

<sup>21</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963. Sobre esa problemática cf. R. Fisichella, *Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità*, Roma, 1981.

<sup>22</sup> De estos autores ver, respectivamente, *Les premiers écrits de Maurice Blondel. L'Action* (1893), Paris, 1950; *Hörer des Wortes*, München, 1963, y *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien, 1976; *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1965, y *Religionsphilosophie*, Freiburg-Basel-Wien, 1977.

corazón humano en búsqueda de libertad y de autotranscendencia". Por su parte, la vía teologal tiende "a encontrar en el contenido mismo de la revelación, en la figura de Dios que se revela en Cristo, el criterio interno de su credibilidad: es en ellos mismos y por ellos mismos que Dios y Cristo son dignos de fe en su revelación de sí y no ante todo por su poder de esclarecimiento del sentido del mundo o de la libertad humana"<sup>23</sup>.

Para comprender la interrelación entre esas tres vías puede ayudarnos la distinción que hace el mismo Léonard, inspirado en Hegel y continuado en esto por Emilio Brito. Distingue en filosofía las vías cosmológica, antropológica y metafísica, correspondientes a las tres perspectivas hegelianas: la histórica (de las *Lecciones de Berlín*), la fenomenológica (de la *Fenomenología del Espíritu*) y la absoluta (de la *Enciclopedia*), las cuales corresponden en el nivel teológico, respectivamente, a los tres caminos señalados por Balthasar<sup>24</sup>.

Pues bien, estoy de acuerdo con Léonard y Brito en que los dos primeros planteos, con tal que no se absoluticen y se hagan reductivos, no son excluidos por la vía teologal de la credibilidad del amor y por la reflexión filosófica autónoma que le es interna, sino que, por el contrario, les son un imprescindible complemento. Pues también la vía teologal, a pesar de que de suyo es más apta para integrar los otros puntos de vista, puede tender a hacerse reductiva si no tiene en cuenta el aporte específico de las otras vías. Así es como Balthasar corre el riesgo, si no del "verticalismo" de Barth, dada su insistencia en la *figura histórica* de Cristo y en la *experiencia personal* de fe<sup>25</sup>, al menos, de tener menos en cuenta la situación existencial e histórica, social y

<sup>23</sup> Cf. A. Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*, Paris-Namur, 1980, p. 269.

<sup>24</sup> Cf. A. Léonard, op. cit.; E. Brito, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur, 1979, pp. 61-93; id. "La 'théologie philosophique' de Schleiermacher et la théologie fondamentale", *Mélanges de Science Religieuse*, 49 (1992), 33-42, 91-104: ver lo que dice sobre el paralelismo entre Schleiermacher y Karl Rahner: ibid., pp. 96-99.

<sup>25</sup> Me refiero a su "Wahrnehmungslehre", cuya perspectiva es teológico fundamental, según un método fenomenológico teológico, inspirado, entre otros, por Heidegger, Max Scheler y Goethe: cf. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I: Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961. Los aspectos filosóficos de ese enfoque podrían ser comparados con los enfoques de Xavier Zubiri, *La inteligencia sentiente*, Madrid, 1980.

cultural, de los destinatarios de la Revelación<sup>26</sup>. Estimo que mi comprensión del lugar teológico ocupado por la filosofía en la teología fundamental, posibilita asumir y priorizar el rico aporte de Balthasar a nuestra problemática, reubicando a su vez las importantes contribuciones antropológica y cosmológico-histórica. Pues las tres vías y su interrelación ordenada pueden ser comprendidas en su valor autónomo propio como filosofía *dentro* de la teología fundamental. Pues, aun la vía teologal, aunque el criterio de credibilidad sea interno, no deja de implicar intrínseca y constitutivamente un momento racional que el filosofar puede explicitar y elaborar. Y en las otras dos vías los criterios pueden ser también pensados como internos a la teología, sin perder su validez filosófica autónoma.

En el caso de Balthasar, su concepción de la "Verdad del mundo" (en la obra filosófica que lleva ese nombre, escrita previamente, pero que luego vino a ocupar el primer tomo de la "Teológica") tiene un valor filosófico propio, y, a la vez, de servicio para la teología tanto en su vertiente dogmática como fundamental<sup>27</sup>. En ese libro Balthasar reinterpreta filosóficamente aportes estrictamente filosóficos de Heidegger, Goethe, Scheler, Tomás, Przywara, Siewerth<sup>28</sup>, etc. Nosotros podríamos, por nuestra parte, ampliar la comprensión de la vía teologal, abrazando asimismo contribuciones de autores como Levinas, Ricoeur<sup>29</sup>, etc.

<sup>26</sup> Cf. A. Léonard, op. cit., pp. 283, 286. Ver, más abajo, la comparación que hago entre Balthasar y Jon Sobrino.

<sup>27</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Wahrheit. Ein Versuch. Erstes Buch: Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1947. Fue reeditada como *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985: allí asevera el autor: "sin filosofía, no hay teología": cf. p. VII.

<sup>28</sup> Sobre la filosofía de von Balthasar ver, entre otros: E. Pérez Haro, *El misterio del ser. Una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Barcelona, 1994; y la tesis (todavía inédita) de Diego J. Fares, *La configuración de la verdad como develamiento y velamiento del ser en los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar*, defendida en la Facultad de Filosofía de San Miguel (Universidad del Salvador, Argentina), 1995.

<sup>29</sup> André Léonard ubica a Ricoeur, Bruaire, Levinas, Heidegger y el "asombro tomista ante el acto de ser" dentro de las perspectivas filosóficas correspondientes a la vía teologal: cf. op. cit., III Parte. Yves Labbé se inspira en Levinas para su teología fundamental: cf. su obra *Humanisme et Théologie*, Paris, 1977.

Aún más, cuando Balthasar habla de la belleza y del amor, encuentra tanto en la gratuidad de la primera como en las relaciones interpersonales -verbigracia del hijo con la madre- ciertos "puntos de arranque" (*Ansätze*) racionales, una "precomprensión", "una precomprensión incoativa", un "signo", "un tanteo racional aproximativo" ("*eine tastende rationale Approximation*"), una "referencia indicativa" (*Hinweis*) a la autocredibilidad del Amor divino<sup>30</sup>, aunque haya que pasar, si se va de las primeras hacia la segunda, por una ruptura o conversión, la de la Cruz. Ésta no es recuperable dialécticamente, como en Hegel; sin embargo, es lógicamente congruente con una lógica filosófica de la gratuidad<sup>31</sup>. Pues entre ambas, filosofía y teología del amor interpersonal, se da la analogía de la semejanza en la siempre mayor desemejanza. Para Heidegger una filosofía cristiana es una especie de "hierro de madera" porque la cuestionabilidad crítica, característica de la filosofía, sería sólo ilusoria cuando se tiene la certeza de la fe<sup>32</sup>. Balthasar muestra, por el contrario, que sólo aceptando la autocredibilidad del amor hasta el extremo, se hace posible hasta el extremo la pregunta filosófica: "¿por qué se da el ser y no más bien la nada?"<sup>33</sup>. Aún más, según Klaus Hemmerle esa cuestionabilidad crítica, propia del filosofar, se hace todavía más extrema -pero esta vez según una expresión teológico-fundamental- en la pregunta-límite en la que el creyente parece coincidir con el no-creyente: "¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?"<sup>34</sup>.

Claro está que la "vía absoluta", así recomprendida como "vía teologal" de la credibilidad, ha renunciado al carácter dialéctico absoluto que tiene en Hegel, para hacerse una *hermenéutica dialógico-analógica*

<sup>30</sup> Cf. *Glaubhaft ist nur Liebe*, respectivamente pp. 33 s., 40, 48, 94, 29, etc. Sobre el amor de madre cf. id., "El camino de acceso a la realidad de Dios", en: J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de salvación*, vol II, t. 1, Madrid, 1969, 41-74.

<sup>31</sup> Balthasar habla de una "filosofía del libre amor" (cf. op. cit., p. 94). Acerca de una filosofía y lógica de la gratuidad ver mi trabajo: "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 213-239, así como las obras del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, que se citarán más abajo.

<sup>32</sup> Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 2. ed., Tübingen, 1958, pp. 5 s.

<sup>33</sup> Cf. *Glaubhaft ist nur Liebe*, pp. 94 ss.

<sup>34</sup> Cf. K. Hemmerle, art. cit. en la nota 3, pp. 233 s.

de los signos históricos del Amor. Es *hermenéutica*, y no saber absoluto, porque interpreta históricamente el Signo de la autocomunicación del Amor, que es Jesucristo mismo, prolongado en y por el testimonio de la Iglesia, y los otros signos (santos, milagros, profecías, signos de los tiempos) en relación con Él y con su Iglesia-signo. Pero precisamente por ser hermenéutica y semiológica, esa vía de credibilidad está implicando una teoría filosófica del lenguaje, el signo y la interpretación<sup>35</sup>.

Por otro lado, es *dialógica*, y no dialéctica en el sentido hegeliano, porque, aunque ella reconoce el momento dialéctico, conflictivo, estauroológico y su lógica interna, sin embargo se trata de la *dramática* histórica de la libertad gratuita del don libre de Dios y la respuesta libre de los hombres, incluidos el pecado y el amor misericordioso hasta la Cruz, y del momento lógico (inteligible, articulable y racional, aunque no racionalizable) de la gratuidad, respetuoso del misterio, la libertad y la indeducible novedad dramática de la historia. Y, además, es *analógica* porque el *mismo* significado que se revela en la figura histórica de Jesucristo se dice *de distintas maneras* en los diversos contextos históricos y socioculturales. Hasta se podría hablar, como lo he hecho en varios trabajos, de una *analéctica*<sup>36</sup> o, con Enrique

<sup>35</sup> Ver R. Fisichella, artículos: "Semiología", "Sentido de la revelación", "Signos de los tiempos", en: R. Latourelle-R. Fisichella-S. Pié-Ninot, op. cit. en la nota 3, respectivamente, pp. 1341-1345, 1351-1356, 1360-1368.

<sup>36</sup> La expresión "analéctica" es originaria de Bernhard Lakebrink (cf. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968), pero la uso para significar una dialéctica abierta a la trascendencia, la alteridad, la gratuidad y la novedad histórica, pensada según el ritmo y la estructura de la analogía tomista (ver, por ejemplo, mi obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990). También Enrique Dussel asumió el término, dándole un sentido propio: por ejemplo ver: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974. Asimismo cf. Ph. Secretan, "Dialectique et analectique" en: J.-L. Marion y otros, *Analogie et dialectique*, Genève, 1982, 121-142, donde también se puede ver otro trabajo de Dussel: "Pensée analectique en philosophie de la libération", pp. 93-120. Refiriéndose a Balthasar, Johann Reikerstorfer habla de "analogía dialéctica" en su artículo "Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit", en: W. Kern-H.J. Pottmeyer-M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre*, Freiburg-Basel-Wien, 1988, pp. 370 s.; no hay que olvidar que detrás del pensamiento balthasariano está, en ese punto, el de Erich Przywara.

Dussel, de *anadialéctica*<sup>37</sup>, pues se trata de la dialéctica de la analogía aplicada a la dramática dialógica y conflictiva de la historia.

Pues bien, dicha hermenéutica dialógico-analógica del Amor, que muestra como creíble y significativa a la Revelación, posee una intras-estructura racional de valor filosófico autónomo, la cual co-rresponde filosóficamente a la autocrédibilidad del Amor teologal como único digno de fe, y a su Signo histórico en Jesucristo, su Misterio pascual y su Iglesia. Se trata del *lógos amoris*<sup>38</sup>.

Tal comprensión del momento filosófico interior a la teología fundamental no sólo es apto para asumir lo válido de la dialéctica, quitándole su carácter absoluto, pero usando su modo concreto, histórico, *dia*-lógico, estauroológico y relacional de pensar. También es capaz de rescatar lo válido del pensamiento trascendental antropológico y del pensamiento metafísico cosmológico, pero quitándoles su carácter abstracto, apriorístico y dual, para pensarlos según la mediación histórica e interpersonal del diálogo dramático entre libertades, a saber, entre los hombres y entre éstos y el Dios Amor<sup>39</sup>. Así es como una hermenéutica filosófica del signo y de los signos del amor (hasta incluir los signos de los tiempos) puede ser pensada como una anadialéctica de la gratuidad, y ésta puede ponerse al servicio de la hermenéutica teológica del Signo del Amor trinitario en Cristo y de los signos que hasta hoy se dan en la

<sup>37</sup> Comparto esa nueva expresión de Dussel, pues recuerda el momento dialéctico-negativo de la analéctica; la usa en su trabajo: "Ética de la liberación", en: A. Sidekum (org.), *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo (RS), 1994, 145-170.

<sup>38</sup> Ya en la nota 30 mencioné algunos aportes para una filosofía del "*lógos amoris*". Ver también, sobre el aporte de Blondel, mi libro *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968, en especial, cap. 8; sobre los aportes de Heidegger y Claude Bruaire cf. P. Gilbert, "L'acte d'être: un don", *Science et Esprit* 41 (1989), 265-286; y sobre los de Bruaire y santo Tomás: C.M. Galli, "La lógica del don y del intercambio", *Communio* (ed. argentina), 2 (1995), 35-49.

<sup>39</sup> Sobre la interrelación del método analéctico con los métodos meramente descriptivos o analíticos, el método trascendental (tanto en su versión clásica como en la kantiana) y el dialéctico, cf. mi artículo: "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", *Stromata* 46 (1990), 75-81. Ver también lo que dice Emilio Brito sobre "Ejercicios y método filosófico" y "Ejercicios y sistema filosófico" en su trabajo: "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: I. Ellacuría-J.C. Scannone (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992, 265-279, en especial, pp. 275-279.

historia de la Iglesia y de la humanidad, destinataria de la autocomunicación autocreíble del Dios Trino.

### 2.3. La credibilidad como significatividad y los signos de los tiempos

Más arriba aludí al riesgo que ve Léonard en la vía teologal, de olvidar la situación actual, histórica, social, cultural, religiosa, del hombre. Por ello traté de explicitar entre los signos, los así llamados "signos de los tiempos".

Según creo, éstos están íntimamente relacionados con lo que Rino Fisichella llama la "credibilidad como significatividad"<sup>40</sup>, en cuanto no se trata sólo del sentido en general, ni sólo del significado teórico del signo, sino de su significatividad práctica, tanto existencial como histórica y social.

En América Latina es la teología de la liberación quien ante todo ha planteado ese aspecto de la credibilidad, por ejemplo cuando Gustavo Gutiérrez afirma que más que la pregunta por el significado de Dios o por el sentido de la vida se plantea entre nosotros la pregunta por el amor de Dios en un mundo histórico de pobreza estructural injusta, o la de Job, acerca del sufrimiento del inocente<sup>41</sup>.

Estimo que Jon Sobrino, en su elaboración de la categoría "signo de los tiempos"<sup>42</sup>, no sólo transita una vía estrictamente histórica o antropológica, buscando con razón en la Automanifestación de Dios en Cristo la respuesta última a la historia de los crucificados y al sufrimiento existencial de cada uno, sino también y sobre todo la vía teologal del amor. Pero se trata del Amor misericordioso que -a la luz de la Palabra del Dios Amor, revelada en Cristo- se manifiesta hoy en los signos de la historia concreta, política, social, cultural, religiosa, de América Latina, tanto en la presencia actual de Cristo crucificado y resucitado en los pobres y en quienes optan preferencialmente por los pobres, como

<sup>40</sup> Ver su op. cit. en la nota 2.

<sup>41</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, 1986; del mismo autor, ver también: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 2. ed., 1972; *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1979; *El Dios de la vida*, Lima, 1989. Acerca de una teología fundamental enfocada en perspectiva latinoamericana cf. J.B. Libanio, *Teología da Revelação a partir da Modernidade*, São Paulo, 1992, en especial, cap. 15.

<sup>42</sup> Cf. J. Sobrino, "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* Nro. 91 (1989), 139-156, en especial, pp. 140-144.

en el amor misericordioso de la Iglesia por los pobres. Así ésta se hace, aun hoy, signo de la revelación, credibilidad y significatividad del Amor autocomunicado en Cristo, y sigue manifestando a Cristo como el Signo del Amor misericordioso hasta el extremo. Aún más, desde esa opción preferencial por los pobres, asumida por fidelidad operante a la Palabra de Dios, se reinterpreta más profundamente esta misma Palabra como autosignificativa en Cristo del Amor hasta el extremo del Dios Trino por todos, especialmente por los pobres.

Según Sobrino el amor misericordioso tiene por sí y en sí mismo su propio fundamento, sentido y razón<sup>43</sup>. Con Heidegger podría hablarse de un "fundamento *porque*"<sup>44</sup>, que trasciende todo por qué, y así lo responde. Según creo, en Sobrino, como en Balthasar o en Blondel (según una comprensión profunda del "*lógos tês práxeos*" blondeliano) se trata del "*lógos*" del amor, pero, al situarse en el hoy de América Latina, Sobrino lo comprende como también hoy históricamente "encarnado". Según quedó dicho más arriba, se trata del momento racional, filosóficamente elaborable, correspondiente al "*Lógos*" encarnado del Amor (*Lógos* escrito con mayúscula), cuyo "*intellectus*" es la teología.

### 3. La filosofía en la dimensión "epistemológica" de la teología fundamental

Por último la reflexión teológico-fundamental hacia los fundamentos puede entenderse epistemológicamente. Así es como, por ejemplo, Gottlieb Söhngen usa para ello la filosofía clásica de la ciencia,

<sup>43</sup> Cf. art. cit., p. 145 ss.; del mismo autor, ver también: "Teología en un mundo sufriente. La teología como 'intellectus amoris'", *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988), 243-266; así como el libro *El principio misericordia*, Santander, 1992. Trato de la concepción de la teología de Sobrino en: "Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación", *Stromata* 46 (1990), 293-336; comparo a Sobrino con Balthasar ibid., p. 301, y en mi trabajo: "Situación de la problemática del método teológico en América Latina, *Medellín* Nro. 78 (1994), 255-283, en especial, pp. 265 ss.

<sup>44</sup> Cf. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, pp. 68 s. A la frase de Angel de Silesia, comentada por Heidegger, "la rosa florece *porque* florece", corresponde la de san Bernardo: "amo *quia* amo".

Inspirándose también en aportes epistemológicos modernos<sup>45</sup>. Aun el mismo Heidegger, quien acentúa la autonomía irreductible de filosofía y teología, y hasta su oposición, reconoce el papel formal imprescindible de la filosofía en la teología *como ciencia*, precisamente en atención a su cientificidad<sup>46</sup>.

Por lo tanto, es indudable que también en esta tercera acepción de "fundamental", referida a la teología fundamental, el papel de la filosofía será relevante, aunque deberá también pasar por un ajuste previo a su objeto: la Revelación, adoptando, por consiguiente, una comprensión *analógica y específica* de "ciencia".

No es mi intención desarrollar ese punto, que parece obvio, sino hacer revertir sobre la comprensión del mismo lo que dije en la parte anterior de este trabajo. Pues 1) tanto en la cuestión *formal* de la fundamentación lógica y ontológica de un ámbito del saber propio de la ciencia teológica, así como también 2) en la cuestión de las *categorías fundacionales (foundations)*<sup>47</sup> de ese mismo saber, como asimismo, 3) en la de su *método*, la forma de ciencia propia de la teología depende, en última instancia, de su objeto: la Revelación. A ésta la hemos entendido arriba como autocomunicación del Amor unitrino. De ahí que tanto la epistemología teológica como la filosófica subyacente deberán ajustarse a dicha comprensión no sólo en la cuestión del contenido de esa ciencia sino también de su forma.

1) *El ámbito formal fundamental*: El ámbito formal fundamental, según el mismo Söhngen, no debe ser entendido formalísticamente como vacío de todo contenido, sino en relación intrínseca con éste, aunque la perspectiva de consideración sea formal<sup>48</sup>.

Pues bien el objeto formal de la teología es la luz de la Revelación. Pero, de acuerdo a lo expresado más arriba, afirmamos con Balthasar que el amor es la *forma revelationis*<sup>49</sup> y -podemos añadir- ese

<sup>45</sup> Cf. G. Söhngen, "Fundamentaltheologie", en: J. Höfer-K. Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, Freiburg, 1960, cc. 452-459.

<sup>46</sup> Cf. M. Heidegger, "Phänomenologie und Theologie - Phénoménologie et Théologie", *Archives de Philosophie* 32 (1969), 356-395.

<sup>47</sup> Uso la terminología de Bernard Lonergan en su obra: *Method in Theology*, New York, 1972, cap. 11.

<sup>48</sup> Cf. art. cit., c. 454. Pierre Aubenque hace notar que la lógica aristotélica no es reductivamente formal, sino que implica contenidos ontológicos; ver su obra: *Le problème de l'être chez Aristote. Sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962.

<sup>49</sup> Cf. *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 38.

Amor trinitario comunicado en Jesucristo es el núcleo y la síntesis de su contenido. Ahora bien, la teología no es una mera ciencia positiva -como la concibe Heidegger<sup>50</sup>- sino una ciencia universal que puede comprenderlo todo a la luz de la fe como objeto formal. Por consiguiente su horizonte fundamental último de comprensión del mundo y de la vida es la fe, que, a su vez, implica y presupone, como su momento humano y racional intrínseco, el objeto formal de la otra ciencia universal, la filosofía, es decir, el horizonte del ser.

Pues bien, si la forma de la Revelación, objeto de la teología, es el amor, queda claro que la comprensión del ser que ella implica, es la del *ser como amor* (Blondel, Balthasar) o *como don* gratuito (Bruair, Ricoeur); pues "el amor no es el absoluto Bien más allá del ser, sino la profundidad y la altura, la longitud y la anchura del ser mismo"<sup>51</sup>. De ahí que en la fundamentación formal lógica y ontológica de la teología como campo del saber, los momentos filosóficos correspondientes sean, respectivamente, el *lógos amoris* y el ser como don.

En una línea semejante, Jon Sobrino, ubicándose desde la situación hermenéutica latinoamericana, en la perspectiva del amor preferencial por los pobres, afirma que la teología es *formalmente* "intellectus amoris et misericordiae", y sólo así es plenamente "intellectus fidei"<sup>52</sup>. La novedad de Sobrino está dada en que el horizonte de comprensión u objeto formal *quo* está pensado desde una situación histórico-social e histórico-cultural contextualizada, a saber, la latinoamericana, en la cual la irrupción del pobre es comprendida como un "signo de los tiempos", signo de la presencia actual de Cristo. Así es como entonces la conversión de amor se concreta históricamente en el amor preferencial por los pobres, en quienes -a la luz de la fe- se encuentra a Cristo y una óptica inculturada para comprender su Misterio.

Cuando Söhngen afirma que el concepto formal de revelación se basa filosóficamente en la apertura formal y trascendental del ser y del espíritu humano o, en otras palabras, en la *analogia entis* y la *potentia oboedientialis*<sup>53</sup>, está dando el correspondiente formal, respectivamente, a las vías cosmológica y antropológica mencionadas más arriba. Pues bien, lo dicho sobre el *lógos amoris* (podríamos hablar de la *analogia amoris*) y el ser como don, son -según mi opinión- el correspondiente formal filosófico de la vía teológica de la credibilidad del

<sup>50</sup> Cf. M. Heidegger, art. cit. en la nota 45.

<sup>51</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 96.

<sup>52</sup> Ver sus art. citados en las notas 41 y 42.

<sup>53</sup> Cf. G. Söhngen, art. cit., c. 454.

amor. Y la óptica del amor preferencial por los pobres representa su concreción histórica contextualizada.

2) *Las categorías fundamentales*: Tal concepción epistemológica básica tiene luego sus consecuencias tanto para la comprensión de las categorías hermenéuticas fundacionales (*foundations*, en la terminología de Bernard Lonergan) como también para los tipos de argumentación y de articulación sistemática correspondientes y, así mismo, para el método y sus mediaciones instrumentales. Y ello tanto en el nivel estrictamente teológico como en el momento filosófico que le es intrínseco.

Pues dichas categorías fundacionales no serán sino la tematización nunca perfecta del horizonte de comprensión dado por la conversión de la fe que opera por la caridad, conversión religiosa que implica dentro de sí una conversión ética y, en una situación de pobreza estructural injusta, una conversión ético-histórica a los pobres, es decir, la opción preferencial por los pobres<sup>54</sup>. Por ello tales categorías, sin dejar de ser teóricas serán prácticas, sin dejar de ser especulativas serán históricas, y sin dejar de ser personales serán relacionales. Por otro lado, se dará entonces especial relevancia a la inteligibilidad intrínseca de los así llamados "argumentos de conveniencia" (que, podrán así ser concebidos, con san Anselmo, como "rationes necessariae"); y se adoptará una articulación sistemática abierta, que sin dejar de ser analógica asuma el momento histórico, conflictivo y dialéctico (por ello más arriba hablé, con Dussel, de anadialéctica). Pues dichos argumentos y articulaciones, respectivamente, dan razón de la elección de amor gratuito y articulan lógicamente su sentido e inteligibilidad propia según la lógica del *lógos amoris* y una hermenéutica dramática de una "historia con sentido" ("histoire sensée", en la terminología de Ricoeur<sup>55</sup>).

3) *El método*: No es éste el lugar para elaborar una teoría del método teológico que muestre el lugar que en él ocupa una epistemología filosófica del *lógos amoris*. Bástenos la referencia al lugar que ocupan la conversión ética y religiosa cristiana (las cuales, en último término, implican amor), en la teoría del método teológico de Lonergan

<sup>54</sup> A las conversiones intelectual, ética y religiosa, de las que habla Lonergan en *Method in Theology*, añado la conversión histórica a los pobres, como la concreción histórica, en especial, de las dos últimas.

<sup>55</sup> Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, p. 310.

gan<sup>56</sup>, con importantes implicancias para su teoría general (filosófica) del método. Según ya lo dije más arriba, con la teología de la liberación podemos también hablar de una conversión *histórica* al pobre, la cual asimismo implica una opción de amor misericordioso. De éste surge la praxis de liberación que dicha teología reflexiona críticamente a la luz de la Palabra de Dios Amor.

Pues bien, en este contexto sólo quiero aludir brevemente al método de dicha teología, y al momento filosófico que en ella articula el saber teológico con la racionalidad de las ciencias humanas de la historia, la sociedad y la cultura. Pues no se trata sólo de *intellectus amoris* sino también de *intellectus misericordiae* en un contexto histórico particular como el latinoamericano. Por consiguiente la lectura teológica de la irrupción del pobre como "signo de los tiempos", la praxis pastoral y social de caridad eficaz que le responda, y la teología que reflexione esa praxis a la luz de la Palabra, necesitarán como mediación instrumental intrínseca el aporte teórico y práctico de las ciencias humanas, previamente iluminado y criticado (también aquí como "*revelabile*") a la luz de la comprensión del hombre que tiene la fe.

Pues bien la filosofía sirve en ese caso a la teología no sólo a través de su propia mediación teórica y práctica, es decir, lógica, ontológica, antropológica y ética (según mi opinión, congruentes con el *lógos amoris*), sino también le ayuda para interpretar y discernir dichos aportes teóricos y prácticos de las ciencias humanas, así como para articularlos con la reflexión y la praxis de fe<sup>57</sup>. Claro está que esos aportes serán tanto más asumibles por la teología cuanto el momento hermenéutico propio de cada ciencia humana en cuanto humana se corresponda mejor con la hermenéutica filosófica insinuada más arriba.

#### A modo de conclusión

Para concluir quiero solamente volver a notar la interrelación

<sup>56</sup> Me refiero a su obra, ya citada, *Method in Theology*. Como es sabido, la culminación de la trascendencia intencional se da para Lonergan en el "being in love" en forma irrestricta, es decir, en el amor de Dios.

<sup>57</sup> Sobre el método de la teología de la liberación cf. los cap. 1, 2 y 3 de mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987 (allí relaciono ese método con la teoría lonerguiana del método); ver también mi artículo publicado en la revista *Medellín* (citado en la nota 42), en especial, pp. 268-271. Acerca del método analéctico (o anadialéctico) en la filosofía de la liberación, he hablado más arriba.

que, gracias al *lógos amoris*, tienen entre sí -según mi parecer- los momentos filosóficos intrínsecamente constitutivos de las tres dimensiones de la teología fundamental: dogmática, apologética y epistemológica. Así es como una filosofía de la gratuidad<sup>58</sup> puede servir a la teología fundamental tanto para su hermenéutica de la Autorrevelación del Amor del Dios Trino en Jesucristo como para la autocrédibilidad interna de ese Amor, así como también para la comprensión formal de la teología en cuanto *intellectus amoris et misericordiae*.

<sup>58</sup> El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica está planteando una filosofía inculturada en América Latina, a partir de una metafísica y lógica de la gratuidad: además de *Irrupción del pobre* (op. cit. en la nota 30), ver: J.C. Scannone-M. de Aquino-G. Remolina (comps.), *Hombre y Sociedad. Reflexiones desde América Latina*, Bogotá, 1995; J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Sociedad civil y Estado*, Bogotá, 1996; del mismo equipo cf. también la obra citada al final de la nota 38.