

**CARLOS MARÍA GALLI**

*Universidad Católica Argentina  
Argentina  
galli@uca.edu.ar*

## **Diálogo teológico con el pensar teocéntrico y trinitario de Ricardo Ferrara**

Recibido: 10 de septiembre de 2023 – Aceptado: 17 de septiembre de 2023

**Resumen:** Ferrara fue uno de los teólogos que, desde el sur del Sur, colaboró a poner el misterio de Dios en el centro de la atención de la teología. El autor intenta comprender las claves de su teología en base a la lectura de su tratado *De Deo* publicado en la obra *El misterio de Dios*, y a muchos otros textos dispersos. Para ello se concentra en las correspondencias analógicas entre Dios – conocido en el nivel teológico de la sabiduría cristiana -, el Principio metafísico en el plano filosófico y lo Último salvífico en el ámbito religioso. A partir de esa armonía paradójica expone su concepción del misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En todos los temas presenta el pensamiento de Ferrara e intenta dialogar con él y sus interlocutores.

**Palabras clave:** Ferrara – teología – Dios – Trinidad - filosofía de la religión

### **Theological Dialogue with the Theocentric and Trinitarian Thinking of Ricardo Ferrara**

**Abstract:** Ferrara was one of the theologians who, from the southernmost regions, contributed to placing the mystery of God at the center of theological attention. The author seeks to understand the key aspects of his theology through the examination of his treatise "De Deo" published in the work "The Mystery of God" and numerous other scattered texts. To do so, the focus is placed on the analogical correspondences between God – known in the theological realm of Christian wisdom – the metaphysical Principle on the philosophical plane, and the

salvific Ultimate in the religious sphere. Building upon this paradoxical harmony, Ferrara's conception of the mystery of God the Father, Son, and Holy Spirit is expounded. In all these subjects, the author presents Ferrara's thoughts and endeavors to engage in dialogue with him and his interlocutors.

**Keywords:** Ferrara – Theology – God – Trinity – Philosophy Of Religion

*Cogitat omnis qui credi, et credendo  
cogitat, et cogitando credit.<sup>1</sup>*

*De Deo scire non possumus quid sit, sed  
quid non sit.<sup>2</sup>*

Agradezco a la revista Sapiencia la invitación a colaborar en un número dedicado al P. Dr. Francisco Leocata SDB y al Pbro. Dr. Ricardo Antonio Ferrara. Ambos fueron profesores de la Facultad de Teología y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Ferrara comenzó enseñando en Villa Devoto en 1957 y lo hizo hasta 2010, durante cincuenta y cuatro años. También Leocata, que estudió en la Facultad de Filosofía, comenzó enseñando aquí, de 1975 a 1979, y luego volvió a hacerlo, a pedido mío, de 1998 a 2001. Tuve a ambos como profesores a mediados de la década de los años setenta.

En ese tiempo Joseph Ratzinger presentó la cuestión de Dios en estos términos: “El problema de Dios, hasta hace pocos años al margen del interés teológico y más bien pacientemente soportado que tratado como cuestión vital,

---

<sup>1</sup> A. DE HIPONA, *De praedestinatione sanctorum* II, 5. En *Obras de San Agustín* VI (Madrid: BAC, 1949) 479.

<sup>2</sup> T. DE AQUINO, *Suma Teológica* I,3, prol. Desde ahora se cita con la sigla ST en el interior del texto.

ha vuelto de pronto a ser el centro de atención de la teología”.<sup>3</sup>

Ferrara fue uno de los teólogos que, desde el sur del Sur, colaboró a poner el misterio de Dios en el centro de la atención de la teología. Aquí intento comprender las claves de su teología en base a la lectura de su tratado *De Deo* publicado en la obra *El misterio de Dios*, y a muchos otros textos dispersos, incluso algunos inéditos.<sup>4</sup> Un estudio completo de su teología teocéntrica incluiría dar tres grandes pasos, que diseñé hace dos décadas en la forma de círculos concéntricos. a) En primer lugar, su concepción de la teología como servicio a la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios, en diálogo con la filosofía y en el horizonte de la sabiduría mediadora entre la fe y la razón. b) Sus aportes a la teología fundamental en relación con la filosofía de la religión cristiana a través del principio eminencia de la teología clásica y en diálogo con filósofos como Georg W. F. Hegel<sup>5</sup> y Paul Ricoeur.<sup>6</sup> c) Su discurso sobre Dios,

---

<sup>3</sup> J. RATZINGER, “Presentación”. En AA.VV. *Dios como problema* (Madrid: Cristiandad, 1973) 11.

<sup>4</sup> Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* (Salamanca: Sígueme, 2005). Lo cito con la sigla MD entre paréntesis, en el interior del texto y con las páginas correspondientes.

<sup>5</sup> Cf. Aquí sólo cito los dos últimos estudios sobre Hegel, que fueron sus últimos escritos: R. FERRARA, “La Filosofía de la Religión”. En G. AMENGUAL, *Hegel* (Granada: Comares, 2015) 279-300; R. FERRARA, “Prefacio editorial”. En G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la religión. Últimas lecciones* (Madrid: Trotta, 2018) 13-25.

<sup>6</sup> Cf. R. FERRARA, “De la Hermenéutica filosófica a la Teología”. En R. FERRARA - C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera* (Buenos Aires: Paulinas, 1997) 239-253.

Primero y Último, en la convergencia entre la teología dogmática y la filosofía teológica.<sup>7</sup>

Me concentro en la tercera parte de ese marco general. Pienso las correspondencias analógicas entre Dios – conocido en el nivel teologal de la sabiduría cristiana –, el Principio metafísico en el plano filosófico y lo Último salvífico en el ámbito religioso. A partir de esa armonía paradójica expongo su concepción del misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. En todos los temas presento el pensamiento de Ferrara e intento dialogar con él y sus interlocutores. Él valoraría que yo intente un diálogo especulativo siguiendo el modelo de Gastón Fessard.<sup>8</sup>

El itinerario discursivo sigue siete pasos. Primero, concentro la mirada en su teología teocéntrica, a la cual Ferrara dedicó toda su vida (1), expongo su comprensión del significado analógico de la palabra Dios (2), lo que le permitió hallar correspondencias entre el Principio absoluto de la filosofía, el Último salvífico de la religión y el Dios personal de la revelación (3). Con esas bases analizo su discurso analógico y paradójico sobre Dios, fundado en la circularidad entre el teocentrismo trinitario y el cristocentrismo (4), y desarrollo un rasgo típico de su pensar dado por las paradojas en la forma de hablar de Dios (5). Desde esa perspectiva destaco puntos originales de los

---

<sup>7</sup> Cf. C. M. GALLI, “Pensar a *Dios*: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo” En V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara* (Buenos Aires: Facultad de Teología UCA, 2005) 31-130.

<sup>8</sup> Cf. G. FESSARD, “Dialogue théologique avec Hegel”, en: H. G. GADAMER (Hg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970* (Bonn: Hegel - Studien 11, 1974) 231-248.

dos momentos de su teología teologal - trinitaria: la paradoja de la trinidad en la unidad esencial del ser espiritual de Dios, manifiesto en su obrar sabio, amoroso y poderoso (6), y la paradoja mayor de la unidad en la trinidad personal en su tratado de Trinitate, al contemplar las Personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (7).

## 1. Del testimonio teológico al ensayo teocéntrico

1.1. Comienzo empleando el lenguaje del testimonio porque conocí a Ricardo Ferrara en 1975, cuando iniciaba mi Bachillerato en Teología. Dado que yo tenía la *Summa Theologiae* desde los dieciséis años, fui a preguntarle qué obras podía comprar para el estudio. En ese año leí por primera vez la revista *Teología* de nuestra Facultad de Teología de la UCA y, en ella, su ponencia en el Congreso Internacional por el VII Centenario de Tomás de Aquino.<sup>9</sup> Tres cosas atrajeron mi atención en su exposición de la teología de la fe: la prioridad dada al *credere in Deum* – fe que adhiere a Dios como Fin último y Sentido de la vida – sobre las otras formalidades del acto de fe; la infusión de la luz de la fe sin la necesidad de mediación de la revelación positiva; la consumación en el *amare Deum*, lo que cierra el círculo teologal. Se le puede aplicar a Ferrara un texto del mismo Tomás que conjuga amar y pensar en la fe: “Cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída, y sobre ella piensa, y la abraza con todas las razones

---

<sup>9</sup> Cf. R. FERRARA, “*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I-II q. 100 a. 4 ad 1um”, *Teología* 23-24 (1974): 24-32.

que pueda hallar para este amor y esta cogitación” (ST II-II, 2, 10).

En 1977 cursé con él *Dios uno y trino* y comencé a plantearle interrogantes teológicos y lingüísticos, mientras me iniciaba en la lengua alemana por una beca del Instituto Goethe. Recuerdo la semana que dediqué al tratado especulativo *De Trinitate*, cuyo examen di una mañana en su escritorio antes de ir a rendir el primer nivel del *Grundstufe*. En 1979, cursando quinto año, me convocó para dar un seminario en la Cátedra de Teología Dogmática I, de la cual era titular. Tomé la antropología cristológica de Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor Hominis* y en otros escritos del cardenal Karol Wojtyła. Con el tiempo creció una relación que alcanzó un punto culminante cuando fue Decano y yo el Vicedecano. La confianza y la colaboración llevó a que como antiguo alumno y posterior colega me sintiera amigo, discípulo e hijo en la vida intelectual. Reconozco en Lucio Gera y Ricardo Ferrara a grandes maestros.

1.2. Ordenado presbítero en 1954, Ferrara se doctoró en esta Facultad de Teología en 1955 y comenzó a enseñar en 1957. Lo hizo durante 53 años, hasta 2010. Dio las materias que le pedían, como las de teología fundamental y gracia, sin poder dar el curso que deseaba sobre el Dios, lo que pudo hacer en los setenta. Entonces, debido a la penosa situación económica que tenían nuestros profesores, concursó en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - CONICET, e investigó en el área de la filosofía. Su proyecto se tituló *Logos, Mythos, Ethos* y, en ese marco, estudió y editó la filosofía hegeliana de la religión. Durante veinte años hizo la carrera de investigador científico y se convirtió en uno de los mayores especialistas en Hegel, como reconoció Leocata en su historia de la

filosofía argentina.<sup>10</sup> Dio el curso de Filosofía de la Religión en las facultades de Filosofía y Letras de la UCA y la UBA, y luego en nuestra Facultad. Acá fue Profesor Ordinario Titular de Teología Dogmática I.

Fue miembro de nuestro Consejo Académico desde 1960, Prefecto de Estudios y Secretario Académico. Cuando completó su compromiso con el CONICET y quería dedicarse a escribir teología, nuestro Consejo lo eligió decano para que diera a la institución un mayor nivel académico. En 1996, a sus 66 años, en un gesto enorme de generosidad, asumió ese cargo y postergó una década su obra *El misterio de Dios*, publicada en 2005. De 1996 a 2002 fue un ejemplo de servicio a la Facultad. En esos años fomentó la investigación a nivel institucional y organizó el *Instituto de Investigaciones Teológicas - ININTE*. En 2000 pedimos la acreditación de nuestro doctorado a la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria – CONEAU. Queríamos situar la ciencia teológica y su máximo grado en el sistema universitario argentino, teniendo en cuenta que el Doctorado en Teología existió desde 1622 en el Colegio Máximo de Córdoba. La primera acreditación fue concedida en 2001, la segunda en 2007, la tercera en 2017, recibiendo siempre la categoría “A”, la cual se aplica a las carreras de excelencia. En 2007, en la segunda acreditación, el doctorado en teología era la única carrera de doctorado con esa categoría que había en las universidades privadas argentinas.

En medio de nuestro compromiso institucional ambos trabajamos mucho investigando y publicando. A partir de la

---

<sup>10</sup> Cf. F. LEOCATA, *Los caminos de la filosofía en la Argentina* (Buenos Aires: Don Bosco, 2005) 509.

encíclica *Fides et ratio* dada en 1998 Ferrara retomó temas de la teología fundamental y la relación con la filosofía.<sup>11</sup> En 2000 asumimos juntos el curso sobre Método teológico para todos los posgrados, el único que mantengo hasta el presente en la Facultad. En 2005 la Universidad nombró a Ferrara Profesor Emérito por sus méritos sobresalientes. Un año antes, el Papa Juan Pablo II lo había designado miembro de la Comisión Teológica Internacional, donde actuó de 2004 a 2009, siempre fiel al servicio de la Iglesia.

1.3. Presento la figura y la obra de Ferrara centradas en pensar en Dios para conocerlo, amarlo y adorarlo. Quien, como yo, ha leído casi todo cuanto escribió, sabe que se trata de un pensamiento inconmensurable y una obra inabarcable. Cada frase tiene tal densidad de contenido y precisión de lenguaje que resulta difícil resumirla. Siempre queda una reserva de sentido que escapa al lector, aún al iniciado. Sin embargo, movido por la audacia de pensar a Dios con él, me animo a hacer este ensayo, aunque el resultado sea más modesto que el proyecto. Al hablar de Dios con Ferrara recuerdo lo que llamaba la paradoja lingüística, parafraseando a Stanislas Breton: “del inefable hay que hablar”.<sup>12</sup> Hay que animarse a hablar porque Ferrara fue creativo para sistematizar temas complejos e integrar muchos fragmentos de verdad. Captó dimensiones profundas en los misterios que meditaba durante mucho

---

<sup>11</sup> Cf. R. FERRARA, “Filosofía, Revelación, Sabiduría”. En *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, ed. por R. FERRARA - J. MÉNDEZ (Buenos Aires: EDUCA, 1999) 17-34; “La *Fides et ratio* y la filosofía”, *Teología* 73 (1999) 5-17.

<sup>12</sup> Cf. S. BRETON, *Du Principe. La organisation contemporaine du pensable* (Paris: Aubier, 1971) 162-170, 165.



tiempo, lo que incluía pensarlos en una mesa imaginaria de diálogo con quienes los habían pensado antes.

En la segunda mitad del siglo XX hubo una gran renovación de la teología. Ha sido tan notable que se la ha considerada “una de las etapas más fascinantes de la historia de la teología, comparable a los siglos de oro de la patrística (IV-V) y de la escolástica (XII-XIII)”.<sup>13</sup> Esta renovación, realizada por varias generaciones de teólogos, recibió un impulso decisivo por parte del Concilio Vaticano II y posteriormente experimentó un significativo avance. Ferrara siguió el proceso posconciliar del magisterio y de la teología tanto en la doctrina de Dios en general (MD 124-135), como en la teología trinitaria en especial (MD 449-468).

Como observó Ratzinger, en el postconcilio hubo una nueva atención a la cuestión teológica de Dios. Y se dio un proceso paradójico: mientras había un oscilar entre los signos de la presencia y la ausencia de Dios a nivel cultural, la teología centró la atención en la cristología pascual y la teología trinitaria, como mostré al analizar los documentos de la Comisión Teológica Internacional, que integro desde 2014.<sup>14</sup> El teólogo castellano Olegario González de Cardedal considera que, después de la saturación antropológica de fines del siglo XX, se produjo el giro del hombre a Dios y un avistamiento de Dios en el siglo XXI,

---

<sup>13</sup> G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique* (Paris: Cerf, 1994) 11.

<sup>14</sup> Cf. C. M. GALLI, “El Cincuentenario de la Comisión Teológica Internacional. Aportes a la teología fundamental, la cristología y la eclesiología”, *Estudios Eclesiásticos* 376 (2021) 167-192.

proceso que marca una nueva hora “de pensar a Dios y de pensar en Dios, de hablar de Él y de hablar con Él”.<sup>15</sup>

La reflexión de Ferrara se sitúa en el último cuarto del siglo XX marcado por una renovación de los estudios trinitarios gracias al Vaticano II y el magisterio de Pablo VI y Juan Pablo II.<sup>16</sup> Desde que empezó a dar el tratado de Dios en 1972 su teología tuvo una fuerte impronta teológica. Está centrada en la Santísima Trinidad, el corazón de la fe cristiana. Dios es “el Primero y el Último” (Is 44,6), como muestra el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE) al hacer una convergencia entre la teología revelada acerca de Dios y la teología filosófica (cf. CCE 198).

## 2. El significado analógico común a los variados lenguajes acerca de Dios

2.1. Ferrara no sólo pronunciaba la palabra *Dios*, sino que introducía en su polisemia. Ella es polivalente en sus significados, aunque mantiene una unidad analógica. Su referente uno y diverso puede describirse de varios modos. Nombraba los siguientes: el “poder misterioso presente en la marcha de los acontecimientos de la vida humana” que, desde las culturas más arcaicas “fue reconocido como Ser Supremo e incluso como Padre” (NA 2); el “Señor del cielo y de la tierra... en quien vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,24-28); el innominado “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, fiel a sus promesas, o el nominado “Yahvé”, “El que es” (Ex 3,14s), el “Dios misericordioso y clemente,

---

<sup>15</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios* (Salamanca: Sígueme, 2004) 80; cf. 63-106, 259-264 y 299-338.

<sup>16</sup> Cf. R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX”, *Teología* 80 (2003) 53-92.

lento para el enojo y rico en amor y fidelidad” (Ex 34,6-7); aquel a quien Jesús nos enseñó a llamar “Padre nuestro que estás en los cielos” (Mt 6,9), o a quien confesamos en el Símbolo de la fe de la Iglesia como Dios Padre todopoderoso, como Dios Unigénito Jesucristo, como Dios Espíritu Santo. Desde estos varios caminos, en lo significado por la palabra Dios aflora el paradójico rostro del amor fiel y del perdón misericordioso en la figura singular de alguien cuya cercanía se expresa en la simbología familiar, y cuya trascendencia se designa por la simbólica celestial y cósmica. Si el ser se dice de muchas maneras, aunque en referencia a un analogado principal - sea esencia, subsistente o acto de ser -, este Dios polisémico puede remitir, como su analogado principal, al Dios uno de la tradición judía y musulmana, y al Dios uno y trino de la fe cristiana.

El pensamiento de Ferrara parte de un significado esencial y analógico de la palabra Dios que evita bloquear en compartimentos estancos al Dios de las religiones, al Dios de los filósofos, al Dios de la Biblia o al Dios de los cristianos, reconociendo sus diferencias. Un monoteísta y un politeísta, un creyente y un ateo, deben percibir en la palabra Dios algún significado común para afirmarlo o para negarlo. Si sus diferencias residieran en un mero equívoco verbal no se explicarían los enfrentamientos religiosos que han llevado a la persecución y el martirio.

En este punto puede servirnos de ayuda Santo Tomás cuando dice que «la naturaleza de Dios, tal como es en sí, no es conocida por el católico ni por el pagano; pero uno y otro la conocen según *alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción (negación)*» (ST I,13,10, ad 5m). Y, mejor aún, cuando traduce esta tríada del platonismo medio en la *paradoja de inmanencia y trascendencia* de la diáda dionisiana: «En esta vida Dios no puede ser conocido inmediatamente por sí mismo; pero lo conocemos por las

creaturas según la *relación* de principio y el *modo* de excelencia y de negación» (ST I,13,1). Así reducía la célebre tríada de Albinus (*Didaskalikos* 10) a la díada de Dionisio: «en la *abstracción* (negación) y *superación* de todo y en la *causa* de todo» (*De los nombres divinos* 7, 3). En nuestra consideración sistemática veremos que Dios es *inmanente* y está presente en todo, en lo más íntimo de cada ser, en cuanto *Principio* de todo lo que es (ST I, 8, 1), y que a la vez y paradójicamente, *trasciende* todo lo que es, en cuanto *Plenitud diversamente otra* que, en su bondad excesiva, contiene eminentemente en su ser simple y unitario, infinito y perfecto, esa totalidad compleja y múltiple, deficiente y finita (ST I,3-5) (MD 24).

Para nuestro profesor, este modo de excelencia y negación cobra fuerza sobre la base de la relación de principio. Las categorías dinámicas de la causalidad metafísica – no física - permiten purificar los esquemas de trascendencia e inmanencia de toda literalidad espacial y de los antropomorfismos y panteísmos que los amenazan. Dios todo lo trasciende en cuanto es causa de todo y no porque esté separado en algún punto del espacio. Todo lo contiene porque todo lo sostiene, no porque sea considerado el receptáculo del universo. Sin la *via causalitatis* carece de sentido y fundamento, el negar y el trascender tomados de forma independiente no tienen sentido porque Dios es diversamente Otro, pero no totalmente Otro. Y no tienen fundamento porque, aun cuando en esta vida no podamos “ver el rostro” de Dios, Él nos permite ver “sus espaldas” (Ex 33,23), o sea, el misterio de su bondad y su misericordia (Ex 33,19).

2.2. Ferrara parte del significado esencial de la palabra “Dios”, aquel que pone en una convergencia analógica las imágenes e ideas de Dios que proceden de la religión, la filosofía y la revelación. Lo expuesto sobre la correspondencia analógica entre el contenido de la filosofía de la religión y de la teología fundamental se concreta a su

modo en la perspectiva que une y distingue la teología filosófica, en cuanto filosofía que se remonta al Principio y lo identifica con el Dios de la religión, y la teología bíblica que procede de lo revelado y lo revelable, y que asume el agua de la filosofía teológica para transformarla en el vino de la teología dogmática. Al introducir la *dispensa* de su curso de Teología Filosófica, Ferrara escribió:

La metafísica se vuelve teología filosófica cuando el *Principio* primero y último recibe el nombre religioso de *Dios*. Por la palabra ‘Dios’ podemos entender, analógicamente, Aquello o Aquel que es «*principio de todo, diferente de todo y está por encima de todo*» (ST I,13,8 ad 2um). Esta definición nominal, este concepto análogo, no configura una premisa lógica de las «pruebas de la existencia de Dios» sino que es un supuesto lingüístico y fenomenológico-hermenéutico, basado en lo que todos dicen o, mejor, quieren decir, dado que no todos saben decir lo que quieren significar. Pero en la conclusión de las pruebas ese supuesto nos permite establecer si hay o no correspondencia analógica entre lo significado por la conclusión formal de las pruebas y por la conciencia religiosa o, al menos, por la conciencia común (ST I,2,3). Dicha correspondencia o analogía no reduce a identidad las innegables diferencias entre estas diversas significaciones pero impide convertirlas en compartimentos estancos que llevarán a exacerbar en oposición generalizada la particular oposición pascaliana entre «el Dios de los creyentes y el Dios de los filósofos y sabios», es decir, el Dios del racionalismo deísta. *En virtud de esta correspondencia analógica la teología filosófica sirve de mediación entre el discurso metafísico y el discurso de la teología revelada.*<sup>17</sup>

Para Ferrara el tema de la filosofía teológica es *Dios entendido por todos como causa de todo, diferente de todo y por encima de todo*. En cuanto causalidad universal, trascendencia y eminencia Dios puede ser objeto de una definición nominal que unifica las diferencias entre el Dios

---

<sup>17</sup> R. FERRARA, *Curso de Teología filosófica*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2002, 3.

de los filósofos y el Dios de los creyentes. Ferrara afirmaba que, para plantear la existencia de Dios, no es necesario saber previamente su esencia, qué es Dios (*quid rei*), tener el conocimiento ontológico pero analógico del ser o el obrar de Dios, pero sí es indispensable preguntar qué significa la palabra Dios (*quid nominis*) en un nivel esencial fenomenológico.

Un modo indirecto de llegar a esa definición es la analogía que, según Aristóteles, establece una semejanza desde la diferencia entre los géneros. En este caso no se niegan las diferencias entre las religiones, las filosofías y el cristianismo cuando se refieren a Dios porque hay concepciones distintas y subtipos en los géneros. La definición esencial de la palabra Dios atiende a la convergencia analógica de los géneros. Para Ferrara tanto un creyente como un ateo, tanto un filósofo como un teólogo, pueden convenir en *un sentido común analógico de la palabra Dios*, más allá de las diferencias que implica el uso de esa palabra en sus respectivos idearios. A ese significado fenomenológico se encaminaba santo Tomás cuando reconocía que, para el católico, los *dioses* de los paganos no son Dios sino equívocamente; pero para el pagano *Dios* debe tener un significado parecido al del católico. Ambos perciben en esa palabra un significado formal (*ratio*) común, aunque hablen de contenidos diversos. Por eso “la palabra Dios significa algo *que está por encima de todo, es principio de todo y está separado de todo*. Esto es lo que *todos* quieren significar cuando nombran a Dios” (ST I,13,8, ad 2um).

En la conclusión de la primera vía, después de la afirmación metafísica que dice “luego existe un primer motor que no es movido por nadie”, Tomás agrega esta afirmación fenomenológica: “todos dicen que esto es Dios”

(ST I,2,3). Este *todos* puede referirse al contenido material de esa conclusión o a un contenido formal. Aun cuando sólo los aristotélicos dicen que Dios es “un primer motor que no es movido por nadie”, todos pueden entender que sólo a Dios conviene la triple formalidad presente en esa conclusión, a saber, la razón de excelencia (primer), de causalidad (motor) y de negación (no movido por nadie). Hacia algo parecido apuntaba Max Scheler cuando proponía, como notas de lo divino, implicadas en los objetos intencionales de toda religión, la triple formalidad de lo que es: *ens a se*, absoluto y separado de todo (diferencia total), omniactivo (causalidad universal) y santo (valor sumo).<sup>18</sup>

El significado analógico de la palabra Dios no es tenido en cuenta por quienes critican las *quinque viae* de la *Summa Theologiae* porque no dicen que no llegan, directamente y por sí solas, a un Dios único y personal, creador y providente. Ferrara respondía que con ellas no se proponía probar inmediatamente eso. Probar que existe “Dios”, entendido en aquel significado analógico, no significa decir que Él sea único, ni creador (lo hace implícitamente la IV<sup>a</sup> vía), ni providente (lo hace implícitamente la V<sup>a</sup> vía). Es tan sólo acceder al primer escalón de una larga ascensión racional que no sólo pasa por los otros itinerarios, sino que avanza más allá de todas ellas, descubriendo, uno tras otro, algunos atributos divinos, cuyo conjunto señala la cumbre a la que puede llegar la inteligencia humana, no sin la ayuda de la revelación.

El final de cada vía se descompone en dos proposiciones: la primera formula una conclusión metafísica referida al ser

---

<sup>18</sup> Cf. R. FERRARA, “Max Scheler y la filosofía de la religión”, *Ethos* 6/7 (1979) 173-191.

(“luego existe...”), la segunda expresa una identificación fenomenológica referida al decir (“y a esto llaman todos” o “nosotros llamamos”). Esta identificación es una correspondencia analógica del Misterio divino con el Principio metafísico. No es una reducción unívoca, ni una conclusión metafísica, sino una percepción histórica, fenomenológica o religiosa. Tomás pudo pasar del lenguaje de la filosofía a la doxología bíblica al comentar la *Metafísica* de Aristóteles: “Y así Aristóteles concluye que hay un sólo Señor del universo que es el primer Motor, el primer Inteligible y el primer Bien, al cual antes llamó Dios, el cual es bendito por los siglos de los siglos. ¡Amén!” (*In Metaphysicorum*, XII, 12, 663).

Si la palabra Dios careciera de todo significado analógico, la Biblia hebrea no habría podido decir “Yo soy *Yahveh*, tu Dios [*Elohim*]” (Ex 20,2) poniendo en convergencia el nombre propio del Dios de Moisés *Yahveh*, con el nombre común de Dios en los semitas: *El*, *Elohim*. Tampoco la versión griega de los LXX habría podido aplicar al Dios de Israel la palabra *Théos* referida por la teología de los griegos a los dioses del politeísmo. Ferrara desacreditaba el hecho de exacerbar la distinción pascaliana entre el “Dios de los creyentes” y el “Dios de los filósofos” al punto de concebirlos como términos separados o antitéticos, lo que no fue la intención de Pascal. Sólo la correspondencia analógica reconoce la unidad en las diferencias, incluso las que contienen las frases “Dios es amor” de San Juan y “Dios es el entender del entender” de Aristóteles, expresiones conjugadas por el empleo del verbo ser.

Aristóteles pronunció la palabra Dios al establecer que el Principio es puro entender, vida feliz y eterna. Mostró que Dios es espíritu puro personal y separado, diferente del



alma del mundo de los platónicos y los estoicos. Dijo que “el entender se piensa a sí mismo como inteligible... la actividad contemplativa es lo más grato y excelente ... En esta condición Dios se encuentra perennemente... de modo que a Él le compete una vida perennemente continua y eterna. *Esto es el Dios*” (*Metafísica* 7 1072b 1-31). Este Dios es autoconsciente pues “se entiende a sí mismo y su entender es el entender del entender” (*Metafísica* 9, 1074b 34) y, aunque no sea el creador del mundo, no ignora su realidad, sino que lo conoce en sus principios. Para algunos, el Dios de Aristóteles es providente a su modo porque conoce todo en sus causas y también porque ama al hombre,<sup>19</sup> aunque no gobierne la historia. La idea de Dios como sujeto amante sería el punto culminante de la comprensión filosófica de Dios. Esto replantea la equivalencia analógica entre el Principio filosófico, el Último religioso y el Dios personal.

### **3. Del Principio absoluto y el Último salvífico al Dios espiritual y personal**

3.1. Ferrara ha pensado a Dios ubicando la cuestión en la teología filosófica y en su relación con la teología revelada. En 1974 trató el tema en un encuentro organizado por el Consejo Episcopal de América Latina - CELAM – dedicado a Dios y la no creencia.<sup>20</sup> Por primera vez en sus escritos planteó en el nivel teórico las relaciones entre la

---

<sup>19</sup> Cf. E. BERTI, “La teologia di Aristotele”. En AA.VV., *Teologia razionale, Filosofia della religione, Linguaggio su Dio* (Roma: Dialogo di Filosofia 9, 1992) 37-53.

<sup>20</sup> Cf. R. FERRARA, “Teología natural y teología cristiana”, *Teología* 25-26 (1975) 74-95.

teología natural, la filosofía de la religión - e incluso la filosofía cristiana - y la teología que parte de la revelación y la fe. Su posición definitiva sobre el tema fue que la fundamentación metafísica dada por la teología filosófica no es necesaria para las certezas propias del creyente y del teólogo dogmático, pero es posible si es que cabe un discurso metafísico acerca del Principio primero y una analogía entre el Principio y el Dios nombrado en la religión y, más aún, si ayuda a comprender (*intellectus fidei*) las verdades que la teología cristiana recibe de la revelación (*auditus fidei*).<sup>21</sup>

Ferrara opinaba que una aplicación diferenciada de los principios analíticos de causalidad en un mundo que deviene, comienza a ser, compone una estructura, configura un orden, y realiza limitadamente una perfección, puede llevar no sólo al Principio inmutable, eterno y poderoso, sino también al Acto espiritual, puro e infinito en toda perfección en ser, vivir, entender y amar, es decir, a *una concepción personal de Dios*. Entre el racionalismo y el agnosticismo, entre adjudicar a la razón filosófica determinar todo el contenido de la religión, al estilo hegeliano, o no reconocer ningún contenido, al modo kantiano, afirmaba una vía media que admite muchas variantes, y que empiezan a bifurcarse con la determinación filosófica de Dios como persona inteligente y libre. En la filosofía clásica fue común admitir su existencia como causa del devenir, y hasta dotarle de potencia para originar al mundo, pero se le ha recusado, sobre todo en el

---

<sup>21</sup> Aquí hay que destacar su notable síntesis histórica y sistemática; cf. R. FERRARA, “Religión y filosofía”. En *El estudio de la religión* ed. por F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (Madrid: Trotta, 2002) 195-226.

racionalismo moderno del Dios de los filósofos, la personalidad y la providencia que son características del Dios de los creyentes en la mayoría de las religiones.

Al caracterizar de forma analógica a Dios en la religión y la filosofía, Ferrara explicitó que, en la fenomenología religiosa, Dios o lo divino es lo *último soteriológico* en el ámbito de lo sagrado (MD 25), alguien (único o plural) más allá de lo cual nada hay en relación con la salvación del hombre (MD 42). En cuanto este último salva y se diferencia de otras realidades, converge con las notas dadas de la definición nominal de Dios. En su último curso de *Filosofía de la religión* desarrolló una fenomenológica eidética en cinco momentos, comentando a especialistas en cada uno tema: definición esencial de la religión (E. Dhanis), morfología de lo sagrado arcaico (M. Eliade), hermenéutica del kerigma (P. Ricoeur), genética de la religión cristiana (H. Duméry), tipología de lo divino en las religiones (J. Martín Velasco).

Ferrara entendía lo sagrado como una mediación entre lo profano y lo divino, o lo divino como el tabernáculo del ese templo que es lo sagrado. En este punto podría haber un diálogo sobre las nociones de religión y de misterio sagrado (MD 25) elaboradas por Ferrara y Scannone. El P. Juan Carlos Scannone SI, un gran pensador y amigo, entendía la religión como *ordo ad sanctum* y *ordo ex sancto*, con tres dimensiones: subjetiva o personal, objetiva o sociohistórica, y en cuanto tal, o sea, súplica, donación y acogida del Misterio santo como tal.<sup>22</sup> En su tratado Ferrara

---

<sup>22</sup> Cf. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2005) 18. Cf. C. M. GALLI, "Del don al 'Don'.

desplegaba esa fenomenológica tipología de lo divino que va desde la creencia en seres supremos hasta el monoteísmo profético (MD 41-50). Así como en la morfología de lo sagrado hay una equivalencia con la filosofía de la religión, en la tipología de lo divino se halla una correspondencia con la idea de Dios en la teología filosófica y revelada.

Desde 1974 Ferrara articuló, en el nivel práctico, el saber filosófico acerca de Dios y el tratado teológico *De Deo uno et trino* en el plan de estudios del Bachillerato en teología. Durante tres décadas ensayó en su tarea docente varios modelos de integración, los cuales acentuaron la unión, o la distinción, entre la filosofía y la teología. No sigo ese proceso, que en nuestra Facultad desembocó en el plan vigente con la distinción entre la teología filosófica, con contenido metafísico y como coronación de la ontología, y la filosofía de la religión con componentes fenomenológicos y hermenéuticos, pero abierta a su culminación metafísica, y, a su vez, en la distinción e integración de la primera disciplina con el tratado dogmático de Dios.

En un trabajo inédito presentado en Roma en 1995, Ferrara mostró la distinción y la integración entre la filosofía de la religión y la teología filosófica, y la posible convergencia de ésta con la teología revelada a partir del modelo de la *Summa contra Gentiles*. Esta gran obra puede inspirar una teología filosófica que, en un triple proceso, se eleve del mundo al Dios viviente y personal (CG I 44-102) por la pureza y perfección de su Acto (CG I 14-43), descienda de Dios al mundo creado (CG II 16-101) por la

---

Un nuevo diálogo con Scannone sobre la teología del don y la filosofía de la donación”, *Nuevo Pensamiento* 16 (2020) 124-193.

potencia de su Acto (CG II 6-15), y entrevea la posibilidad de su auxilio gratuito y providente (CG III 64-153) para superar el mal y merecer la felicidad (CG III, 1-63). Sin imitar ese modelo, Ferrara alentó “ensayos filosóficos para elevarse a Dios en su vida misma, para pensarlo como Autor del mundo, y para aguardarlo como Salvador del hombre en su miseria y en su destino bienaventurado”.<sup>23</sup>

3.2. Nuestro teólogo ha mostrado la fecunda colaboración entre la fe y la razón para pensar a Dios, la cual se desarrolla de forma distinta en la teología filosófica y la teología dogmática.<sup>24</sup> Además, mostró que la definición nominal de Dios no es una premisa lógica del discurso metafísico, sino que, en cambio, integra la conclusión de la teología filosófica. Al proceder filosóficamente, el concepto de Dios no es el punto de partida, sino que se va formando progresivamente al probar su existencia y determinar sus atributos. La definición nominal de Dios es un supuesto lingüístico y fenomenológico basado en lo que todos dicen o quieren decir, lo que permite establecer si hay o no correspondencia entre lo significado por la conclusión formal de las pruebas de Dios y por la conciencia religiosa o, al menos, por la conciencia común.

En cambio, para él, la conclusión de las pruebas de la existencia de Dios es de tipo metafísico. No se reduce al nivel del lenguaje, sino que apunta a la dimensión metafísica del ser y del existir. Pero esa conclusión comprende dos proposiciones de diverso valor. Por un lado, aquella que dice “luego existe algo que es *Principio*

---

<sup>23</sup> R. FERRARA, *Teología filosófica y filosofía de la religión* (Roma: 1995, inédito) 1-17, 7.

<sup>24</sup> Cf. Cf. GALLI, *Pensar a Dios*, 31-59.

eminente y diferente de todo”. Por el otro, aquella oración que llega a la correspondencia analógica “... y a este principio todos (o algunos) lo llaman *Dios*”. La primera formulación tiene carácter metafísico, puesto que habla del ser o del existir, y pretende ser la conclusión del silogismo empleado en las pruebas de la existencia de Dios. En cambio, la segunda no es una premisa ni una conclusión del silogismo metafísico, sino que posee carácter lingüístico y fenomenológico, porque resulta de una fenomenología del lenguaje religioso. La *equivalencia* entre las dos proposiciones no es un asunto de la metafísica, que se ocupa del ser del ente y de sus causas, y sólo indirectamente de “Dios”, pero ella concierne tanto a la teología filosófica como a la teología dogmática.

El concepto de Dios está en el final del proceso porque su existencia no es inmediatamente evidente para todos y porque es un concepto si se conecta con la noción de una realidad existente. El concepto filosófico de Dios se va formando al demostrar su existencia y sus atributos. En esto Ferrara concuerda con el Kant precrítico cuando observaba que no es exacto decir “Dios es una cosa existente”, sino que debe decirse “algo existente es Dios”, o sea, a algo existente le competen los predicados cuyo conjunto se designa con la palabra Dios. La noción de un existente se tiene con la experiencia de la cosa o la experiencia de otra cosa con la cual la primera está conectada con un vínculo causal. La causalidad amplía la experiencia más allá de la percepción actual y afirma la existencia de cosas que no se experimentan directamente.

Como no todos tienen experiencia de Dios, se debe partir de algo que todos experimentan y demostrar que eso se conecta necesariamente con atributos que las religiones predicán de Dios. Tal es el camino recorrido por San

Anselmo en el célebre *Monologion*: parte de realidades de la experiencia y prueba que debe existir un Sumo Bien que es también Sumo Ser, y que es Espíritu, Verbo y Amor. Sólo en el último capítulo dice que sólo a este Ser supremo se le asigna con propiedad el nombre de Dios, de modo tal que Dios aparece como predicado.

En cambio, Ferrara discutía filosóficamente el famoso argumento ontológico del capítulo II del *Proslogion* anselmiano, cualquiera fuere el valor que se le asignara a nivel teológico.<sup>25</sup> Decía que era discutible filosóficamente no sólo porque resultaba de una plegaria, ni sólo porque su proceso argumentativo implicaba un paralogismo, sino porque su mismo punto de partida - “Dios es lo máximo pensable” - era un concepto que no todos compartían (ST I,2,1, ad 2um). Pero éste no es el lugar para exponer la historia y la crítica de ese argumento.

A Ferrara le interesaba deslindarse de la tesis del Immanuel Kant de la *Crítica* según la cual toda teología teórica sería ontoteología, toda prueba teórica de Dios, cosmológica o teleológica, implicaría un argumento ontológico en el que se opera un pasaje del concepto de Dios a su existencia. Ferrara sostenía que *no toda teología filosófica es ontoteología*. Su teología filosófica no ha sido ontoteología en el sentido kantiano porque el concepto de Dios no es una premisa lógica del discurso, pero tampoco lo fue en el sentido forjado por Martin Heidegger. “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica procede del poder de la diferencia que mantiene separados y referidos recíprocamente al *ser* como fondo (*als Grund*) y al *ente*

---

<sup>25</sup> Cf. SAN ANSELMO, *Prologion* (Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Filosófica, 1970) 37-38.

como fundado y fundador (*als gegründet - begründendes*), un mantener que asegura la Conciliación”.<sup>26</sup>

Sabiendo que hay varias lecturas sobre la cuestión de Dios en Heidegger,<sup>27</sup> sólo señalo que Ferrara rechazó la calificación de ontoteología por varias razones. Entre ellas: el concepto de Dios no es premisa lógica de la teología filosófica; no hay identidad entre el Ser y Dios; el *esse commune*, fondo que permite concebir al ser real participado de los entes, es un concepto objetivo y no una realidad, positiva o negativa, ni un *tertium quid* al margen del ser real, participado e imparticipado, o por encima de él. El hecho de rechazar la identidad (ontoteológica) entre el Ser y Dios no significa disociar el Ser y Dios, como propuso inicialmente Jean-Luc Marion,<sup>28</sup> sino distinguir entre el ser y Dios,<sup>29</sup> y admitir que no hay identidad, aunque haya una convergencia analógica entre el Principio del ser participado de los entes y Dios.

---

<sup>26</sup> M. HEIDEGGER, “Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik”, en: *Identidad y Diferencia- Identität und Differenz*, Edición bilingüe (Barcelona: Anthropos, 1990) 150-151.

<sup>27</sup> Señalo el *Dios divino* ver la lectura de Néstor Corona, amigo entrañable de Ferrara, cf. N. CORONA, *Filosofía – Pensamiento – Poesía. Hablar de Dios* (Buenos Aires: Agape, 2017) 117-142; “La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía”, *Teología y Vida* 49 (2008) 251-277. Otra mirada sobre lo divino en: E. BRITO, *Heidegger et l’hymne du sacré* (Louvain: Peeters, 1999) 133-156.

<sup>28</sup> Cf. J.-L. MARION, *L’idole et la distance* (Paris: Grasset, 1977); *Dieu sans l’être* (Paris: Communio-Fayard, 1982). Luego Marion moderó su crítica a Tomás en el artículo “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, *Revue Thomiste* 95 (1995) 30-66.

<sup>29</sup> E. BRITO, “La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique”, *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 352-374, 371.



3.3. Sobre estas bases Ferrara desplegó su tratado de *Teología filosófica* de cuño metafísico. Allí determinó un analogado del contenido religioso nombrado con la palabra Dios, estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por eminencia, su ser personal y espiritual. En esto aclaró, con Wolfhart Pannenberg, que aquella disciplina puede integrarse en la filosofía de la religión o conectarse con ella. Para el teólogo protestante, “el discurso explícito sobre Dios en el ámbito de la filosofía pertenece a la filosofía de la religión más bien que a la metafísica, salvo que la metafísica del absoluto se haya conectado por sí misma con la filosofía de la religión”.<sup>30</sup> Esa tesis tiene dos aspectos: uno considera a la filosofía de la religión como ámbito de la teología filosófica; otro mira a la metafísica como su base.

La filosofía de la religión puede ser ámbito de la teología filosófica porque el significado religioso de la palabra Dios no es premisa lógica de las pruebas de la existencia de Dios. Pero la cuestión metafísica acerca de la existencia y la verdadera naturaleza de Dios o de lo divino se plantea desde dos hechos históricos: las concepciones religiosas de la divinidad y su negación por parte del ateísmo. Si se separa la teología filosófica de la filosofía de la religión, se debe evocar aquella tipología de lo divino fundada en la historia de las religiones y del ateísmo. Pero, al desvincularse de la filosofía de la religión, la teología filosófica deja otros tópicos relativos al *sujeto* de la religión, como la experiencia religiosa, la racionalidad de las creencias religiosas, y otras más, y se limita a las cuestiones sobre el

---

<sup>30</sup> W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988) 19.

*objeto* religioso: existencia y naturaleza de Dios. Los autores oscilan entre separar ambos aspectos, o integrar ambas disciplinas, dentro de la primera, o dentro de la segunda. Algunos los integran sistemáticamente.<sup>31</sup>

Ha sido una posición constante de Ferrara que la teología filosófica arraigue en el tronco de la metafísica porque una mera antropología, desprovista de matriz metafísica, no puede eliminar la crítica de la teoría inmanentista de la conciencia. Para evitar una reducción a la metafísica idealista, la argumentación debe integrarse en los signos de dependencia metafísica que afectan a la realidad finita, desde la experiencia del mundo a la conciencia del hombre y a su mediación, para hacer, desde esos puntos de partida, “la elevación al pensar de lo absoluto”.<sup>32</sup>

Ferrara perfeccionó su noción de la teología filosófica cuando ésta se convirtió en un curso obligatorio en nuestro plan de estudios. Su nueva articulación precisó el *tema*: Dios puede ser entendido por todos como causa de todo, diferente de todo y por encima de todo. Y ayudó a definir su *método*: Dios no es inmediatamente evidente para todos, pero puede ser conocido indirectamente por una razón metafísica mediante las vías de causalidad, negación y eminencia. Aquí converge con el primer tópico de su tratado dogmático: “El juicio ‘Dios existe’ no es inmediatamente evidente para la inteligencia, la cual necesita mediaciones de la razón o, cuando menos de la fe” (MD 146), y “Dios, Creador y Señor nuestro, puede ser conocido con certeza por la razón humana como la causa a

---

<sup>31</sup> Cf. E. BRITO, *Filosofía della religione* (Milano: Jaca Book, 1993) 69-101.

<sup>32</sup> PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 46.

partir de sus efectos” (MD 156), para concluir: “El principio de todo se corresponde con el mismo Dios de la revelación bíblica” (MD 168).

Esta teología filosófica desarrolla una argumentación que lleva a conocer la existencia y algunos atributos de Dios ante los vaivenes de la percepción y la vigencia de Dios en la cultura, y frente a las críticas del agnosticismo y del ateísmo. En especial, trata las formas teóricas del ateísmo, tanto las de tipo asertorio que sostienen que Dios *no existe*, porque nada hay más allá de la Naturaleza o la Humanidad, como las de tipo postulatorio para las cuales Dios *no debe existir* si se quiere que el hombre sea totalmente libre.<sup>33</sup> El curso contiene una historia completa de las pruebas de la existencia de Dios y luego, en una sección sistemática, expone variados itinerarios hacia Dios, que son “vías para acceder al conocimiento de Dios... (o) pruebas de la existencia de Dios... en el sentido de argumentos convergentes y convincentes que permiten llegar a verdaderas certezas” (CCE 31). Esas vías tienen como punto de partida la creación, es decir, el mundo material y la persona humana. Más precisamente, Ferrara desarrolló esos itinerarios a partir del mundo en general, en su devenir real y en la innovación de la evolución, del mundo del viviente en su desarrollo teleológico y en sus deficiencias o limitaciones en su duración, ser y perfección, y del mundo propio del existente espiritual.

De acuerdo con el *Catecismo de la Iglesia Católica* Ferrara presentó una vía hacia Dios a partir del ser humano, mostrando la presencia del absoluto en la infinitud objetiva

---

<sup>33</sup> Cf. R. FERRARA, “Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*”, *Teología* 10/11 (1967) 61-115.

de un espíritu subjetivamente finito (cf. CCE 33-35) Partió de la disimetría entre la infinitud objetiva del sujeto espiritual en su conocer y su querer, y su finitud subjetiva manifiesta en varias experiencias de plenitud y de finitud propias del ser humano como existente compuesto espiritual y material. Desde allí se elevó a la identidad de subjetividad y objetividad en la Idea Sabia y en el Bien Amante de un Espíritu absoluto real y trascendente.<sup>34</sup> Ferrara decía que el proceso de demostrar la existencia de Dios para el hombre moderno debe empezar por una revalorización del espíritu y mostrar que su garantía es la afirmación de Dios.<sup>35</sup> No hay espíritu más que por el ser, la verdad y la bondad, y éstos tienen consistencia y pueden hacer al espíritu más abierto si dicen referencia a Dios, el Espíritu Absoluto. Con su audacia racional Ferrara se atrevió a pensó filosóficamente al Dios personal y providente, y con la *parresía* de su fe cristiana señaló su convergencia con el Dios uno en esencia y trino en personas.

#### **4. La paradoja: Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est**

4.1. Antes de entrar de lleno en la concepción de Dios dada por la revelación cristiana, conviene decir una palabra acerca del pensar paradójal que atraviesa la sabiduría teologal y teológica. Este identifica el estilo de reflexión que Ferrara quiso dar a su obra *El misterio de Dios*.

---

<sup>34</sup> Cf. FERRARA “Curso de Teología Filosófica”, 69, 87.

<sup>35</sup> Ferrara compartía ideas sugestivas de C. BRUAIRE, *Le droit de Dieu* (Paris: Aubier, 1973) 59-113.

Después del Vaticano II, algunos teólogos han recordado la sentencia *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Esta frase pertenece al *Elogium sepulcrale sancti Ignatii* compuesto por un jesuita flamenco anónimo en honor de san Ignacio de Loyola. Figura en la *Imago primi Saeculi* editada en 1640 en Amberes por la provincia flandro - belga para conmemorar el primer centenario de la Compañía de Jesús.<sup>36</sup> En su primer sentido la frase, junto con otros binomios dialécticos, indica el contraste entre la pequeñez de la tumba donde yace el cuerpo de Ignacio y la grandeza de su espíritu capaz de conciliar lo humano y lo divino. El jesuita Gastón Fessard mostró que la máxima fue divulgada por Friedrich Hölderlin, quien tal vez la conoció al estudiar teología en Tübingen junto a Hegel y Fichte.

Hölderlin aplicó la cita a la paradoja del Reino de Dios, la empleó en el fragmento *Thalia* de 1794 y la citó completa como epígrafe de su novela *Hyperion*. En su primera citación dijo que era “una sentencia grabada en la tumba de Ignacio”, lo que no es cierto. El empleo hecho por el poeta revela la paradoja entre la pequeñez y la grandeza del hombre, que su amigo filósofo expresa en las oposiciones de las figuras que la conciencia recorre en la *Fenomenología del Espíritu* hasta entender el Reino de Dios en el Saber Absoluto. Acerca de la Encarnación dice Hegel: “Lo más bajo es, por eso mismo y al mismo tiempo, lo más alto”.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. H. RAHNER, “Die Grabschrift des Loyola”, *Stimmen der Zeit* 139 (1947) 321-339.

<sup>37</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. ROCES (México: FCE, 1966) 440: “Das niedrigste ist also zugleich das höchste; das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin

En la tradición jesuítica, el *Deus semper maior* que inspira obrar *ad majorem laudem et gloriam Dei*, se hizo en Jesús el *Deus semper minor*. La paradoja de la Encarnación sella la espiritualidad de la mínima compañía de Jesús, que influyó en quienes, como Ferrara, fueron formados por los jesuitas en el Seminario de Buenos Aires. Muchos jesuitas conocieron y meditaron esa máxima a través del primer tomo del comentario a los Ejercicios Espirituales del gran filósofo Gastón Fessard,<sup>38</sup> entre ellos Jorge Mario Bergoglio, hoy Papa Francisco.<sup>39</sup>

La frase “es divino no estar abarcado en lo más grande y estar, sin embargo, contenido en lo más pequeño”, nombra la “divina síntesis de contrarios”,<sup>40</sup> propia de un Dios que supera lo más grande y se entraña en lo más pequeño. Resume la visión cristiana de Dios y del hombre en Cristo y fundamenta una mística articulada entre la trascendencia y la encarnación. Simboliza mi deseo al exponer la teología de Ferrara como un *pensar a Dios* porque, en algún sentido y liberado del idealismo hegeliano, “Dios y la religión existen en y por el pensar”.<sup>41</sup> La teología, pensamiento y

---

das Tiefste”.

<sup>38</sup> Cf. G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. I Temps, Liberté, Grâce* (Paris – Namur: Lethielleux, 1956) 164-177; cf. M. A. FIORITO, “Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard”, *Ciencia y Fe*, XIII n°3 (1957) 333-352.

<sup>39</sup> Cf. C. M. GALLI, “El Grande se hizo Pequeño”, *Diario La Nación*, 24/12/2014, 25; M. BORGHESI: *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale* (Milano: Jaca Book, 2017) 29-39; 99-103; J. L. NARVAJA, “Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell’ambiente di Jorge Mario Bergoglio”, *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018) 18-29.

<sup>40</sup> FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels*, 175.

<sup>41</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición

discurso referidos a Dios, incluye, paradójicamente, la grandeza del Dios que es pensado y la pequeñez del hombre que lo piensa, y la grandeza del hombre que se atreve a pensarlo y la humildad del Dios que se deja pensar. Dios tiene capacidad de lo máximo y de lo mínimo, y en ambas dimensiones se revela como el Dios verdadero.

4.2. En *El misterio de Dios*, al tratar de Dios en la identidad de su ser, Ferrara abordaba el tópico “cómo es Dios o, más bien, cómo no es”. En el título “Dios es diverso de todo” reúne dos de estas cuatro series de paradojas del ser divino: metafísica, cosmológica, gnoseológica - lingüística y espiritual - moral. La metafísica concilia la simplicidad y la omniperfección así: “Dios simple trasciende todo, Dios omniperfecto contiene todo” (MD 174). Esta paradoja de trascendencia e inmanencia, de un “Dios trascendente desde dentro”,<sup>42</sup> procede de lo que enseña la Biblia sobre la santidad y espiritualidad de Dios, y sobre su plenitud de ser como garantía de salvación. Antes de analizarla en detalle, Ferrara adelanta lo que explicará, al decir

que Dios es *inmanente* y está presente en todo, en lo más íntimo de cada ser, en cuanto *Principio* de todo lo que es (ST I,8,1) y que, a la vez y paradójicamente, *trasciende* todo lo que es, en cuanto *Plenitud diversamente Otra* que, en su bondad excesiva, contiene eminentemente en su ser simple y unitario, infinito y perfecto, esa totalidad compleja y múltiple, deficiente y finita (ST I,3-5)” (MD 24).

Para Ferrara la paradoja ontológica del modo de ser de Dios, simultáneamente *extra nos* e *intra nos*, se corresponde

---

y traducción de RICARDO FERRARA, *I. Introducción y concepto de religión* (Madrid: Alianza Editorial, 1984) 110. Se cita Rel I con página en el texto.

<sup>42</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 72; cf. 92, 129, 183, 325.

con la paradoja fenomenológica del objeto sagrado percibido desde Rudolf Otto como *mysterium tremendum et fascinans*, y con la paradoja afectiva de distancia y atracción del hombre religioso. La inmanencia - trascendencia de Dios en cuanto objeto religioso se corresponde con la paradoja *oratio - adoratio* del acto religioso (MD 25, 174).

Ferrara asentía pensando y pensaba asintiendo en Dios como “Aquel que es” (Ex 3,14; Sb 13,1), el *Máximo* que, en la eminencia de su infinitud, contiene y dona toda perfección, verdad, bondad y belleza. Él contemplaba a Dios como Aquel que trasciende todo género finito en cuanto fuente y fundamento de toda causalidad, actualidad de todo acto, perfección de toda perfección, simplicidad purísima que supera toda potencialidad, composición, multiplicidad y limitación. Desentrañaba el misterio de Dios presente en el mundo, su huella, y en el hombre, su imagen, a partir de las vías de la teología filosófica y del tratado *De Deo* (MD 164-168).

Con San Anselmo rezamos: “Señor, no sólo eres Aquello de lo que no se puede pensar nada mayor, sino también Aquello que es Mayor que todo lo que se pueda pensar”.<sup>43</sup> El exceso de Dios supera lo que podamos pensar de Él. Del Mayor es más lo que no sabemos. De Él sabemos más lo que no es que lo que es y nos unimos a Él “*sic ei quasi ignoto*” (ST I,3, prol; 3,4, ad 2um; 12,13, ad 1um). Ferrara, al pensar y nombrar a Dios, desarrollado una teología eminente, sabía dar su lugar al silencio, la negación y el apofatismo (MD 171-173, 252-265).

---

<sup>43</sup> SAN ANSELMO, *Prologion*, 59.



4.3 La verdad de aquella sentencia jesuítica ofrece lo mejor de sí cuando la referimos no sólo al misterio de Dios uno en esencia y trino en personas, sino al misterio de Cristo, que es la “paradoja de las paradojas” (*paradoxos paradoxôn*) y la “paradoja superlativa” (*paradoxáton*) (MD 29, 31). Las insondables dimensiones de Cristo, el Dios - Hombre (Ef 3,18), grande y pequeño, rico y pobre, fuerte y débil, revelan la humildad divina de Dios, que puede ser contenido por lo más pequeño, y la grandeza divina de Dios, que no puede ser abarcado por lo más grande. En Cristo, Dios se hizo hombre para que éste llegue a ser Dios; el Grande se hizo Pequeño para que el pequeño sea más grande. La teología de Ferrara - participación de la *scientia Dei* (ST I,1,2) - expresa la fe de un pequeño ser humano que se asombra ante el misterio paradójico del Niño-Dios, participado, a su modo, por la María, la Virgen Madre.

Ferrara se animó a pensar porque “la teología es pensar”.<sup>44</sup> La teología articula fragmentos y une contrarios en una totalidad discursiva en la que las proposiciones se conectan recíprocamente. Ferrara reconocía con Hegel que “la verdad no se deja expresar en una sola proposición”.<sup>45</sup> Para éste “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se consume mediante su desarrollo”.<sup>46</sup> Ferrara asumía la verdad de la primera frase y tomaba distancia de la segunda. Al explicar el método que integra

---

<sup>44</sup> K. RAHNER, “Ensayo de esquema para una dogmática”, en: *Escritos de Teología I* (Madrid: Taurus, 1961) 25.

<sup>45</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Edición y traducción de R. FERRARA, III. *La religión consumada* (Madrid: Alianza Editorial, 1987) 6. Desde ahora se cita Rel III en el interior del texto.

<sup>46</sup> HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, 16.

analogía y paradoja decía que “vista gnoseológicamente, la paradoja aplica el principio más general según el cual ‘la verdad no se expresa en una sola proposición’ (Rel III 6), sin por ello requerir la forma del silogismo ni, tanto menos, referirse a la totalidad de un sistema, como el hegeliano” (MD 30).

Ferrara seguía la enseñanza de santo Tomás de Aquino porque la verdad está sobre todo en el juicio, pero no desdeñaba el fragmento de verdad de Hegel para quien aquella se expresa en silogismos concatenados. Convencido de lo primero sintetizó sus posiciones en enunciados, cada uno verdadero en sí y todos integrables en una comprensión sistemática. En su última etapa Ferrara enunciaba *tesis paradójicas* porque sabía que la paradoja es una categoría abierta y muy idónea para expresar la unidad orgánica, compleja y dinámica del misterio.

En la última sección expondré brevemente su comprensión analógica y paradójica del Dios uno y trino, revelado por Cristo, Dios y Hombre. Lo que Ferrara llama “la forma paradójica del misterio” (MD 173) incluye a Dios y a Cristo en su circularidad y su reciprocidad (MD 36, 353) y, por eso, resuelve las correspondencias y paradojas divinas y trinitarias en los contrastes y armonías cristológicas (MD 36, 173). Para Ferrara la Trinidad es el misterio de los misterios y Cristo es la paradoja de las paradojas. De esta teología trinitaria y cristológica brotan una antropología teocéntrica y una espiritualidad cristocéntrica centradas en el amor al Grande en el pequeño

pues “en un mundo ... que es ... amor, *lo minimum es maximum*”.<sup>47</sup>

## 5. El discurso circular entre el teocentrismo trinitario y el cristocentrismo

5.1. En el punto anterior me referí al pensar paradójico de Ferrara. Ahora sintetizaré su comprensión analógica y paradójica del Dios uno y trino revelado por Cristo, Dios y Hombre.

La paradoja ontológica de la trascendencia y la inmanencia de Dios se traduce en las paradojas fenomenológicas y afectivas del objeto y el acto de la religión. La paradoja del discurso acerca de su misterio reside “en el hecho de que, por un lado, no es un sinsentido carente de inteligibilidad, pero, por otro lado, es lo inabarcable que todo lo contiene y que no puede ser contenido ni comprendido por nada” (MD 25). Por eso, la verdad de que del Inefable hay que hablar vale sobre todo de la Trinidad, porque del Silencio de la Mente Paterna emana un Verbo cordial e interior que espira Amor: *Verbum spirans amorem* (ST I,43,5, ad 2um; MD 273, 500). Para Ferrara, en este lenguaje peculiar de la razón teológica caben

tres géneros de discurso cuyo referente último es el singular Dios, declinado y conjugado en primera, segunda y tercera persona. En efecto, con la reverente adoración de la confesión de fe el teólogo responde inicialmente a la interpelación del mensaje propuesto *en nombre de Dios*, en primera persona.

---

<sup>47</sup> J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1969) 131.

Con diversas formas de oración dirigidas *a Dios*, en segunda persona, él implora su inspiración, su gracia y su perdón. Finalmente, *acerca de Dios*, en tercera persona, él desarrolla un discurso narrativo y, sobre todo, argumentativo que interpreta y relaciona los libros de la Escritura, de la Naturaleza y del Alma (MD 27).

5.1.1. La tradición de la lógica de la *analogía* arranca de la Biblia y llega al Vaticano I: “la razón ilustrada por la fe... por auxilio divino llega a una inteligencia fructuosísima de los misterios gracias a la analogía con las cosas que conoce naturalmente o bien, gracias a la conexión de los misterios entre sí y con el fin último del hombre” (DHü 3016).

A partir de muchas correspondencias con lo narrado en la Biblia, Ferrara comprendió el principal misterio de la fe en una *articulación narrativa* de la historia de la salvación centrada en Cristo. Y se elevó al misterio divino por una *correspondencia especulativa* que tiene sus huellas en el mundo y su imagen en el hombre. La trama significativa del mundo limitado, mudable y fugaz pone en búsqueda del Principio transparente, e Infinito inmutable y eterno. La imagen de Dios en el alma descubre un aire de familia que arraiga nuestra dignidad infinita en su Sabiduría, Amor y Poder infinitos, desplegados en su Misericordia. El sabio enseña que “de la grandeza y la belleza de las creaturas se llega por analogía a contemplar a su Autor” (Sb 13,5). Jesús exhorta a medir la perfección por la perfección del Padre celestial (Mt 5,48) y nuestra unión de caridad por el misterio de la identidad de las tres Personas divinas en una naturaleza (Jn 17,22). Con esos textos bíblicos el Concilio IV de Letrán aplicó la analogía:

Que sean una sola cosa en nosotros como nosotros lo somos»; esta palabra «una sola cosa» referida a los fieles significa unión de caridad en la gracia y, referida a las personas divinas, significa identidad de unidad en la naturaleza; en otra parte dice la Verdad «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto», como si dijera más claramente «Sed perfectos por

perfección de gracia como vuestro Padre celestial es perfecto por perfección de naturaleza», es decir, cada uno a su modo; porque no se puede notar tanta semejanza entre el Creador y la creatura sin que se advierta una desemejanza mayor (DHü 806).

5.1.2. Con esa frase final Ferrara presentó la lógica de la *paradoja*. Su uso cristiano remonta a San Pablo que reconoce, en la necedad y la debilidad del Crucificado, la Sabiduría y el Poder de Dios (1 Co 1,18-25). Sin seguir todos sus avatares, Ferrara privilegió el aporte de Henri de Lubac, que ubicó la paradoja entre la dialéctica hegeliana y la dilemática kierkegaardiana.

...la paradoja se burla de la exclusión común y razonable del *pro* y del *contra*. Sin embargo, no es, en cuanto *dialéctica*, sabia inversión del *pro* en el *contra*... Ella es *simultaneidad* de ambos. Más aún... Es el *pro* alimentado por el *contra*, el *contra* que llega a identificarse con el *pro*, pasando el uno al otro sin dejarse eliminar, manteniendo su oposición al otro, pero para darle vigor.<sup>48</sup>

La paradoja nace de la plenitud católica y tiene un carácter de síntesis. El Documento latinoamericano de Puebla la vio reflejada en la sapiencia popular de la fe católica, que tiene

una capacidad de síntesis vital: así conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María, espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria, inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda persona como Hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura (DP 448).

Hago dos comentarios en apoyo a la propuesta de Ferrara. Primero: lo elaborado por Henri de Lubac fue

---

<sup>48</sup> H. DE LUBAC, *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes*, Paris, Seuil, 1955, 142.

puesto de relieve por su gran amigo y discípulo Hans Urs von Balthasar en su obra *Katholisch*. Balthasar fundó la capacidad inclusiva del universal católico - el “y” que concilia opuestos - en una afirmación audaz sobre la catolicidad que proviene de Dios.<sup>49</sup> Esa frase es audaz porque la Tradición no ha predicado de Dios el término *universal*, puesto que Él está más allá de todo género y categoría, incluyendo lo universal y lo particular (ST I,13,9, ad 2um). Pero, si bien Dios no es universal *in praedicando*, lo es *in causando*, porque a partir de su amor realiza su obra como Creador, Señor y Salvador universal. El “y” liga las paradojas y refleja el “poder de inclusión”,<sup>50</sup> que se funda en la comunión trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu, en la unión entre Dios y el hombre en Cristo, en el amor universal de Dios que, por las misiones del Hijo redentor y el Espíritu santificador, une al mundo consigo.<sup>51</sup> En la paradoja católica del *et* y el *in*, la fe une (*et*) e incluye (*in*) los extremos más paradójales.

En segundo lugar, esta *forma mentis* que une bipolaridades empleando binomios analógicos y paradójicos pertenece también al pensar “católico” e integrador de Lucio Gera.<sup>52</sup> Su influjo es reconocido en la Conferencia de Puebla sobre los temas de la evangelización, la cultura y la piedad popular, donde está el

---

<sup>49</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Cattolico* (Milano: Jaca Book, 1978) 33-34.

<sup>50</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida* (Madrid: Encuentro, 1989) 20.

<sup>51</sup> Cf. VON BALTHASAR, *Cattolico*, 37.

<sup>52</sup> Cf. C. M. GALLI, “Aproximación al ‘pensar’ teológico de Lucio Gera”. En *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, ed. por R. FERRARA - C. M. GALLI (Buenos Aires: Paulinas, 1997) 75-103.

texto citado sobre la síntesis de la sabiduría del pueblo cristiano. Gera y Ferrara compartieron en Puebla un esbozo inicial y una primera aplicación de un original método teológico, de ritmo ondulante, por el cual se corresponden y se esclarecen mutuamente los misterios de la fe cristiana y las experiencias de la piedad católica.

Deseo señalar la actualidad del pensamiento de Romano Guardini sobre las oposiciones polares, a través de la enseñanza del Papa Francisco. Un pensar dialogal, dialógico, analógico, integrador, piensa el camino de comunión superadora de las polaridades opuestas asumiendo las tensiones, manteniendo las diferencias, evitando reducciones, buscando síntesis abiertas.<sup>53</sup>

5.2. Ferrara resumía las correspondencias y paradojas implicadas en el misterio de Dios:

...de Dios afirmamos que es cognoscible e incomprensible, conocido dorsalmente en la vida presente y visto facialmente en la escatología, en una visión natural *apetecible* por la inteligencia pero naturalmente inasequible por ésta; inabarcable e inefable pero nominable y expresable, aunque deficientemente; simple en su naturaleza divina pero *compuesto* en la Persona divina del Verbo, separado y despojado de todo en su simplicidad pero dotado de todo en su eminente y omnímoda perfección, bondad y belleza; inmenso y omnipresente pero morando especialmente en el cuerpo de Cristo y en el alma del justo; inmutable en su ser y en sus promesas pero pasible en la encarnación y en la cruz

---

<sup>53</sup> Analizo ese tema en un ensayo filosófico y teológico más vasto: cf. C. M. GALLI, “Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador”, *Teología* 129 (2019) 9-65, esp. 36-48.

del Hijo, así como en el amor misericordioso del Padre; «eterno en sí mismo», aun cuando «en Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios» (TMA 10); uno y único en su esencia, pero trino en personas; sin límite alguno en su saber omnisciente pero relativamente limitado en su querer y poder por la obstinación del pecador. Las paradojas prosiguen cuando pasamos a considerar las Personas divinas, tanto en común (incomunicables y comunicables, relaciones *subsistentes* o relativos absolutos), como, en particular, en el Padre, Persona *fontal* aunque no *absoluta*, en el Unigénito hecho Primogénito de muchos hermanos, en el Espíritu Santo como *amor-entre* el Padre y el Hijo, *aspirado* por ellos, y como *amor-ante* ellos, procedente de ambos y condilecto, asociado en el común amor esencial y nocional. Las paradojas abren un nuevo capítulo en las misiones del Hijo y del Espíritu, con su prioridad recíproca, según el estado de kénosis o de exaltación. Una buena parte de lo antedicho tiene su raíz en la *paradoja superlativa* de Cristo (MD 30-31).

Esta comprensión de la forma paradójica del misterio incluye la resolución de las correspondencias y paradojas *teológicas* y *trinitarias* en las armonías y paradojas *crisológicas* (MD 36, 173). Ferrara planteaba los misterios de Dios y de Cristo en su reciprocidad: “una forma de relación circular del Misterio de Dios en sí mismo, uno y trino, con el Misterio del Verbo encarnado” (MD 31, cf. 36, 353). Él consideraba lo que llamo dos niveles de la circularidad.

5.2.1. En un primer nivel la circularidad se refiere a la relación entre *Theologia* y *Oikonomia*, el ser y el obrar de Dios, la Trinidad inmanente y la económica. El misterio de la vida íntima del Dios - Trinidad fundamenta sistemáticamente sus obras de creación, redención y santi-



ficación, aun cuando las presuponga en el orden del descubrimiento. Tal es la prioridad recíproca de la Teología y la Economía enseñada por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo e, inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y, a medida que la conocemos más, mejor comprendemos su obrar” (CCE 236).

Las obras de Dios revelan quien es en sí mismo y, recíprocamente, el ser de Dios en sí ilumina la inteligencia de sus obras. Por una parte, la Trinidad inmanente del Padre, Hijo y Espíritu Santo en sus eternos orígenes y relaciones, goza de una prioridad ontológica por ser fundamento del despliegue económico en la historia. Por otra, las obras reveladas en la historia tienen una prioridad gnoseológica porque permiten un primer discernimiento de las Personas divinas, previo a la distinción por sus propiedades personales (MD 34, 190). Más adelante, en la parte trinitaria, Ferrara analizó el *Grundaxiom* de Karl Rahner y, con Luis Ladaria,<sup>54</sup> afirmó la *correspondencia* de la Trinidad económica con la inmanente (MD 349, 353, 455).

5.2.2. A esto se agrega un segundo nivel de circularidad, entre la Trinidad y Cristo, que deriva del anterior pero lo completa. Ferrara lo decía con un documento de la Comisión Teológica Internacional sobre las relaciones entre Dios, Cristo y el hombre que, sobre la base de la antedicha circularidad, ilumina la relación entre “la economía de

---

<sup>54</sup> Cf. L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión* (Salamanca: Sígueme, 2002) 14-62.

Jesucristo y la revelación de Dios”.<sup>55</sup> Para nuestro maestro hay una relación complementaria entre los dos caminos, “el que desciende de Dios a Jesucristo y el que regresa a Dios desde Jesucristo” (MD 34, 36), lo que permite una distinción que, siguiendo el modelo del concilio de Calcedonia, evita la confusión y la separación gestadas en algunas teologías y filosofías (MD 128-135).

Esta relación circular no cae en *la confusión* de la cristología con el tratado de Dios, a la que llevarían el fideísmo y el cristomonismo, para los que no hay otro saber acerca de Dios que el originado en la revelación cristiana. Si bien sólo por Cristo se llega a un conocimiento pleno de Dios, revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo, si sólo en Cristo Dios revela plenamente a Dios, también es verdad que en el conocimiento de Dios al que nos encaminan algunas filosofías y algunas religiones hay elementos válidos, aunque no sean capaces de dar un conocimiento pleno. Ferrara lo puso en práctica buscando a Dios en la historia de las religiones no cristianas (MD 41-50) y de las filosofías antiguas y modernas (MD 83-87, 95-97, 101-121). Afirmó que el fideísmo está desmentido por el testimonio bíblico y toda la tradición exegética hasta Calvino inclusive (MD 161); que la exasperación gnóstica de lo original cristiano en desmedro de la revelación del Dios único contradice la pedagogía de Dios que reveló su intimidad a Israel antes de la revelación trinitaria; que el cristomonismo contradice el ser filial y el estilo teocéntrico de Jesús (MD 73-76), quien afirma que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es su Padre y Él es el Hijo amado. Porque, sin

---

<sup>55</sup> Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Teología – Cristología – Antropología” (1981), en: *Documentos 1969-1996* (Madrid: BAC, 1998) 242-264, 245.

saber lo que es Dios resulta difícil decir que Jesús es Dios y entender que el Padre, el Hijo y el Espíritu son un solo y mismo Dios.

La circularidad evita separar la cristología y el tratado de Dios a la que se llega por pensar que el concepto del Dios uno es elaborado por la teología filosófica y la teología cristiana sólo piensa al Dios trino. Esa presunción no tiene en cuenta la novedad de la revelación a Israel de un Dios único y personal, trascendente a la historia y presente por su providencia, diferente del Dios de los filósofos y de las religiones no monoteístas. Contrasta con la novedad del conocimiento de Dios revelado en Cristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La separación se ahonda en las cristologías que ven en Jesús un mero hombre sin reconocer su filiación eterna.

Aplicando análogamente el paradigma calcedoniano, el monoteísmo trinitario cristiano debe mantener una distinción sin confusión ni separación entre la teología de la Trinidad y de Cristo (MD 50, 228-229). Para Ferrara esto es posible si se admite la circularidad entre entender a Jesús desde Dios y a Dios desde Jesús. En la sección sistemática de su obra acentúa la vía descendente de Dios a Jesucristo y busca entender a Jesús desde la luz de Dios. Pero en la sección narrativa toma el camino ascendente que se apoya en el testimonio bíblico y, sobre todo, en Jesús como revelador del Padre. Sin desarrollar una cristología completa, allí comenzó a recorrer la vía que halla a Dios en Jesús y regresa al Padre desde Cristo. Mantuvo esta resolución cristológica en casi todas las paradojas sistemáticas, aún en las que convergen con conclusiones de la teología filosófica como la inmensidad, eternidad o unicidad de Dios. Consideraba que los atributos de Dios se conjugan con la humanidad de Cristo en la unidad de la

Persona del Verbo, no en la forma dialéctica de la identidad negativa, sino en *la forma paradójal del misterio* que implica la identidad de las tres Personas en un mismo ser divino y la unión de las dos naturalezas en la única Persona divina de Cristo (MD 130, 173).

Un aspecto de esta cuestión es el orden que se sigue en el dictado de los tratados de la Trinidad y la cristología. Si bien miramos a Cristo desde la imagen trinitaria de Dios y la concepción cristiana del ser humano, es verdad que miramos el misterio divino y el ser humano en y desde Cristo. Seguimos los dos movimientos - descendente y ascendente - de un modo espiralado, como lo hace el gran teólogo jesuita Emilio Brito en su obra *Acceso a Cristo*, considerando simultáneamente a Dios y al ser humano contemplando al Dios hecho hombre.<sup>56</sup>

5.3. El tratado de Dios escrito por Ferrara tiene dos partes que se corresponden con una doble consideración metódica: 1) *Dios en la identidad de su ser* versa sobre Dios absolutamente considerado en su “ser en” (*esse in*), en la identidad de la única divinidad, poseída enteramente y en mutua comunión por cada una de las tres Personas. 2) *Dios en la distinción de las tres Personas* trata sobre Dios relativamente considerado en su “ser hacia” (*esse ad*), en la distinción y oposición de relaciones fundadas en esa mutua comunicación. Pasa de un aspecto absoluto a otro relativo en el mismo Dios sin que este misterio, que conjuga paradójalmente ambos aspectos, contenga dos realidades distintas, como si la Deidad fuera distinta o superior a Dios,

---

<sup>56</sup> Cf. E. BRITO, *Accés au Christ* (Leuven: Peeters, 2020) t. I, 20-24.

o como si la Deidad o Dios fueran distintas o superiores a las Personas.

A esas dos partes, llamadas normalmente Dios Uno y Trino, Ferrara, dando prioridad a las categorías ser y persona, llamó la unidad del *ser* divino y la trinidad de las *personas*, refiriéndose a la identidad esencial y a la distinción personal (ST I,2 y 27 prol). La relación entre esos momentos no es la que hay entre el Dios alcanzado por la razón filosófica o la fe monoteísta del judío o del musulmán y el Dios de la fe cristiana, sino que es interior al *Dios cristiano*, pues designa “la relación entre lo absoluto y lo relativo, lo idéntico y lo distinto, lo común y lo propio” (MD 354; cf. 99-100, 259, 473, 515-519). Así Ferrara quiso responder tanto al eclipse trinitario moderno como al olvido postmoderno de la esencia (MD 439, 466). No es el único que defendió la legitimidad de una consideración propiamente teológica de Dios en su ser. Con otro lenguaje, Serge-Thomas Bonino hizo una *Apologia pro De Deo ut uno*.<sup>57</sup>

Ferrara siempre sostuvo que se trata sólo de una división metódica que distingue dos *rationes*, formalidades o acercamientos al mismo Dios uno y trino (MD 353). La sistematización, que sigue la pedagogía condescendiente de Dios, se origina en la patrística postnicensa de los Padres Capadocios. San Gregorio de Nisa expuso la unidad de la esencia divina al politeísta griego antes de proponer la trinidad de las Personas divinas al monoteísta judío.<sup>58</sup> Para

---

<sup>57</sup> Cf. S.-TH. BONINO, *Dieu, 'celui qui est' (De Deo ut uno)* (Paris: Parole et Silence, 2016) 85-126.

<sup>58</sup> Cf. SAN GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis* (Madrid: Ciudad Nueva, 1994) 45-60.

Santo Tomás la articulación del tratado de Dios en lo común y lo propio, en lo esencial y lo personal, está exigida por su personalismo y por su doctrina de la relación, y se despliega en forma rigurosa. Este itinerario, insinuado en la frase de Jesús - “creen en Dios, crean también en mí” (Jn 14,1) – también fue adoptado por la *Profesión de fe* de san Pablo VI, que trata lo común a las tres Personas divinas y luego considera las misiones propias del Hijo y del Espíritu Santo. Luego fue seguido por el *Catecismo* de san Juan Pablo II al exponer la doctrina de Dios. Éste, en primer lugar, trata del *Dios único, Ser, Verdad y Amor* (CCE 199-231), y luego considera el misterio de las *Tres Personas* a partir de Dios Padre en cuanto primera Persona divina y principio de la comunicación intradivina (CCE 232-267; cf. MD 124-128, 452-459).

Ferrara trazó y siguió un plan coherente con la articulación de esos dos aspectos inseparables. En el desarrollo de ambas partes se preocupa por mostrar que hay una *trinidad en la unidad* del Dios que es ser, verdad y amor, y que hay una *unidad en la trinidad*, tanto la unidad de la esencia idéntica como la unidad de inmanencia mutua de las Personas divinas. Este primer vaivén de la unidad a la trinidad y de la trinidad a la unidad establece la comunicación entre las dos grandes partes de la obra *El misterio de Dios*. Está acompañado por un segundo vaivén, que va de las obras divinas al ser divino y de éste a su obrar salvífico en la historia.

## **6. La trinidad en la unidad del ser divino en su obrar sabio, amoroso y poderoso**

En la sección titulada *Dios en la identidad de su ser*, la narración va de las obras de Dios a su ser, “ser” que en Dios

se dice de varias maneras (MD 140-142). Ferrara trata la cuestión de Dios en las religiones a nivel fenomenológico y teológico; en la revelación bíblica, desde el Dios de los padres hasta el Padre de Jesucristo; y en la tradición eclesial, desde el encuentro de la patrística y la escolástica con la filosofía griega hasta la respuesta de la doctrina católica ante la modernidad, terminando con la doctrina de Dios en el posconcilio.

6.1. La sistematización sigue el *ordo disciplinae* de la *Suma Teológica* (ST I,2-26). Las cuestiones tratadas son: 1) si es verdad que Dios existe; 2) cómo Dios es o, más bien, cómo no es; 3) cómo es cognoscible y nominable; 4) cómo obra o actúa. Estas cuestiones han sido planteadas en la historia teológica y filosófica narrada en la primera parte (MD 83, 139-142).

En cada tema Ferrara partió del testimonio bíblico y culminó en una reflexión con juicios paradójicos y explicaciones sistemáticas. 1) Al afirmar que Dios existe muestra la correspondencia analógica entre el Principio de todo y el Dios cristiano (MD 168). 2) Al entender cómo no es Dios, o sea, que Dios es diverso de todo, elabora los atributos de la simplicidad y la omnímoda perfección y bondad que forman la paradoja metafísica: “Dios simple trasciende todo; Dios omniperfecto contiene todo” (MD 174). Desde esta omniperfección enuncia la paradoja cosmológica: “Dios trasciende y asume el espacio (inmenso y omnipresente), el devenir (inmutable), el tiempo (eterno) y el número (uno)” (MD 195). 3) Al explicar que Dios existe en el horizonte de nuestra inteligencia señala la paradoja gnoseológica y lingüística: “Dios cognoscible es incomprendible e inefable” (MD 237). 4) Al manifestar que Dios obra nuestra salvación con su saber, su querer y su poder, desarrolla la analogía del espíritu y de la alteridad

implicada en los atributos operativos, enunciando la paradoja espiritual o pneumatológica: “Dios sabe todo, no quiere todo ni se quiere ‘omnipotente’” (MD 271).

Tomo la llamada paradoja metafísica para ejemplificar su modo de pensar a Dios, en el que articula tres niveles de enunciación: “Dios simple trasciende todo; Dios omnipotente contiene todo” (MD 174). Ferrara trató esos dos atributos entitativos fundamentales del ser divino considerando a cada uno de ellos en tres niveles expresivos: el dato bíblico, la evolución dogmática y la reflexión especulativa (MD 171-235). Asombra su poder de síntesis cuando piensa la simplicidad y la omnipotencia en esos tres planos. De la primera dice que “Dios es espíritu y santo, diverso de todo lo creado, totalmente simple, aun unido en persona a la humanidad de Cristo; no es el todo del mundo ni es parte del mundo” (MD 174). Y formula la omnipotencia así: “Dios es plenitud de ser, garantía de salvación, infinito en perfección y bondad; contiene toda perfección, la comunica por su bondad y la refleja por su belleza” (MD 183).

6.2. Ferrara trató los atributos operativos de Dios en una síntesis notable en la que se refiere a la comprensión analógica y paradójica del saber, querer y poder de Dios, y al anticipo ontológico y teológico de las tres Personas divinas en el único “ser personal” de Dios (MD 267-342).

El texto se refiere al Dios cristiano como una trinidad en la unidad esencial y una unidad en la trinidad personal, e incluso dice *tri-unidad* para no menoscabar la unidad y alejar el peligro del triteísmo (MD 38, 50). Ferrara aprovechó el método dialéctico-especulativo para comprender a Dios con sus paradojas y analogías. Su meditación hunde sus raíces en los nombres bíblicos de *Ser*



y *Amor* con los que ambos Testamentos expresan el misterio divino (Ex 3,14; 1 Jn 4,8.16; cf. MD 77-79), los cuales fueron asumidos por el Credo de Pablo VI (MD 126). En un estudio sobre la doctrina de Dios en el *Catecismo* Ferrara ya había afirmado que a partir del “*Yo soy el que soy*” se desplegó una serie de atributos revelados en las escenas del Éxodo (Ex 34,6) y en relecturas postexílicas y helenísticas. Agregaba que el *Catecismo* intercaló el nombre *Verdad* y convirtió esa díada en la tríada *Ser, Verdad* y *Amor* (CCE 199-231).<sup>59</sup>

Esta *trinidad en la unidad* considera la esencia de Dios en el ser, la verdad y el amor y así encamina a una comprensión analógica de las Personas apropiando el ser al Padre, la verdad al Hijo y el amor al Espíritu, si bien el *Catecismo* interpreta “Dios es Amor” como la eterna comunión trinitaria de amor (CCE 221; cf. MD 128). Aquí no puedo resumir cómo presenta los atributos de la misericordia y la fidelidad en las tradiciones históricas de la Biblia, la paternidad en las tradiciones proféticas, la justicia y la sabiduría en la tradición sapiencial; ni la revelación de la paternidad de Dios en la designación y la invocación que hace Jesús; ni la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ni el discurso trinitario desarrollado en los distintos textos y tradiciones del Nuevo Testamento (MD 61-82, 359-375).

Sólo me limito a citar su comentario a la frase joánica *Dios es Amor*, en el que el discurso va “... desde lo que Dios hace hacia lo que Dios es, desde el envío amoroso del Hijo

---

<sup>59</sup> Cf. R. FERRARA, “La fe en Dios, Padre y Creador en el Catecismo de la Iglesia Católica”, en: A.A.VV., *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica* (Buenos Aires: Paulinas, 1996) 81-133, esp. 89-96.

hacia el ser amoroso de Dios Padre. Con ello revela que el fondo mismo de la divinidad es amor: «Dios es amor». La «vehemencia ontológica» del verbo “es” permitirá glosar: «el ser mismo de Dios es Amor» (CCE 221)” (MD 79).

Este texto joánico relata el hecho de que Dios nos amó primero y de forma gratuita y, además, formula una afirmación ontológica: “Dios *es* Amor”. La frase está en el texto original sin artículo porque hace una descripción del ser y el obrar de Dios como si afirmara que Dios se revela amando y ama revelándose. La contemplación se remonta desde el envío amoroso del Hijo al ser amoroso del Padre. Así, “la vehemencia ontológica” del verbo ser revela que el fondo del misterio de Dios Padre es Amor.<sup>60</sup> Ferrara acentúa esta novedad inaudita del cristianismo que revolucionó la imagen de Dios y mostró que su Ser es la Verdad de su Amor.

6.3. Ferrara ha pensado a Dios estableciendo y explicitando conexiones estructurales y temáticas. Mantuvo la doble consideración de la identidad del ser y la distinción de las Personas, pero mostró su continuidad al partir de la condición personal de Dios. Las cuestiones referidas al obrar sabio, amoroso y poderoso de Dios (ST I,14-26) pasan de considerar la operación espiritual inmanente del entender sabio y el amar justo, misericordioso y providente, al poder divino como raíz de toda operación transitiva y de la plenitud de toda operación en la felicidad divina. Ferrara expresa que, en este nivel, el lenguaje teológico alcanza una cima porque Dios es conocido por vía de eminencia

---

<sup>60</sup> Cf. P. RICOEUR, “D’un Testament à l’autre: essai d’herméneutique biblique”. En *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994) 355-366, 365.

mediante nombres positivos y absolutos que expresan, aunque sea en forma deficiente, “lo que Él es en sí” (MD 253, 260). Y dijo que esa *trinidad de atributos* corresponde (no se identifica) con la *trinidad de personas* (MD 267-268): “este obrar uno (espiritual) y trino (con sabiduría, amor y poder) anticipa o esboza, en el mismo Ser divino, el misterio desplegado en la Comunión de las tres Personas divinas” (MD 142).

Agrego tres ejemplos de la forma analógica y paradójica con que Ferrara habla de Dios.

a) Avanzó un paso al entender el *amor de Dios* como el núcleo del discutido tema de la *pasión de Dios*. En el ciclo jubilar se concentró en el amor misericordioso del Padre y siguió la evolución del tema en Tomás (ST II-II,30,3). Por un lado, mostró la relación amorosa en cuanto “extasiarse” del amante hacia el amado y en cuanto “entrañarse” del amado en el amante (ST I-II,28,1-2); por otro, reconoció la compasión *afectiva* de Dios (ST II-II,30,2, 1um) - y no sólo efectiva (ST I,21,3) - (MD 321; 325-326), y la *pasión del amor* del Padre vuelta *compasión* hacia su Unigénito y, en Él, hacia sus hijos, los hermanos del Primogénito. Pero Dios es “pasible” de modo distinto en la pasión del Hijo y en la compasión del Padre.<sup>61</sup> Por eso Ferrara predicó esta paradoja del amor: “Dios es inmutable en su ser y en sus promesas, tanto en la encarnación y pasión del Hijo como en la compasión del Padre” (MD 201).

b) Ferrara pensaba que la verdad está, sobre todo, en el juicio, pero que aquella no se expresa en una sola

---

<sup>61</sup> Cf. R. FERRARA, “El amor del Padre”. En *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, ed. por R. FERRARA - C. M. GALLI (Buenos Aires: Paulinas, 1999) 53-84.

proposición, sino en la articulación sistemática de varios enunciados analógicos y paradójicos, formando una lógica teológica. Su búsqueda de nuevas formulaciones se ve al comparar lo que dice del saber, querer y poder de Dios en 1977 y en 2005. En su obra magna enunció la paradoja espiritual - moral del actuar de Dios con esta fórmula: “*Dios sabe todo, no quiere todo, ni se quiere omnipotente*” (MD 271). Ferrara había estudiado la Omnipotencia de Dios, que se ha querido impotente ante la libertad caída.<sup>62</sup> Resumió su explicación así: “Dios puede hacer todo y sólo aquello que tiene razón de ser, a saber, todo lo que existe en su entendimiento sabio y en su voluntad justa” (MD 334). Ante teologías que caían en el dilema de optar entre la omnipotencia y la impotencia, llegó al límite de la paradoja al decir: “Dios no deja de ser omnipotente cuando se quiere impotente ante el rechazo del otro... o cuando se reserva en la donación” (MD 341). Y luego concluyó a nivel cristológico: “en Cristo Jesús, en su Verbo, Dios, sin dejar de ser omnipotente, se quiso débil e impotente como el hombre, porque es hombre, en cuanto que es hombre y no en cuanto que es Dios” (MD 342).

c) Ferrara fue ensayando varias sistematizaciones. Recuerdo cómo presentaba hace décadas el tema bíblico y cómo lo expuso en su manual, al dar panoramas en cada sección y hacer exégesis en cada tema. Por ejemplo, junto a destacar el monoteísmo estricto y los atributos revelados en el Antiguo Testamento, exhibía una mirada paradójica de lo universal y lo particular a partir de la integración de *El*

---

<sup>62</sup> Cf. R. FERRARA, “Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino”, *Teología* 55 (1990) 7-17.

en *Yahvé*, que culmina en lo singular de la Trinidad y de Cristo.

Sin dejar de ser esencial el monoteísmo no ha sido el rasgo originario del Dios revelado en la Biblia. Al parecer lo originario ha sido, más bien, esta síntesis de lo familiar y lo cósmico, esta paradoja de lo particular y lo universal, que llegará a su culminación en la plegaria de Jesús (*Padre nuestro* que estás en *los cielos*) y en la profesión de fe cristiana (Creo en Dios *Padre todopoderoso*) (MD 62).

Dialogando con las teologías de las religiones, analizando textos bíblicos, recreando categorías filosóficas, interpretando documentos magisteriales, Ferrara hizo una teología dialéctico - especulativa que evitó diluir a Dios en una universalidad vaga que reduce a mera particularidad todo modo concreto de designarlo. Asumió “la paradoja del particular - universal, *universale concretum* o universal centrado” (MD 57), en diálogo con los más grandes filósofos y teólogos de los dos últimos siglos. Su explicación muestra que “la universalidad se realiza a través de la singularidad del Dios revelado en el Antiguo Testamento y del mediador único y universal Cristo Jesús, revelado en el Nuevo Testamento” (Ef 4,1-6; cf. MD 59, 80).<sup>63</sup>

## **7. La unidad en la trinidad de las Personas del Padre, del Hijo y del Espíritu**

En la segunda parte de su obra, titulada *Dios en la distinción de las tres Personas*, Ferrara desarrolló dos secciones circulares a partir de las relaciones entre la

---

<sup>63</sup> Cf. R. FERRARA, “Un solo Dios y Padre de todos (Ef 4,16)”, *Teología* 71 (1998) 87-113.

Trinidad inmanente y la Trinidad económica (MD 349-356). Allí presenta el misterio trinitario como se manifiesta en la revelación bíblica y la tradición eclesial, con un documentado panorama de la formación del dogma trinitario y el desarrollo teológico hasta el nuevo milenio (MD 377-468).

7.1. El momento sistemático va del obrar inmanente a la historia salvífica. Ferrara siguió la secuencia procesiones - relaciones - personas, que distingue el desarrollo trinitario de la *Suma Teológica* (ST I,27, prol; cf. MD 473). Con la guía de Bernard Lonergan desplegó el fundamento en los orígenes inmanentes y con la analogía de la emanación espiritual dio una comprensión de las dos procesiones, la del verbo que es generado por el dicente y la del amor que es espirado o aspirado por los amantes. Luego pasó al constitutivo estudiando la paradoja de las relaciones subsistentes y derivó en las Personas divinas.<sup>64</sup> Con la más moderna exégesis de los textos tomistas mostró que los orígenes y las relaciones se ordenan a las Personas, que son el punto concreto de resolución, como dice al iniciar la parte sistemática (MD 471-475).

Señalo una evolución en la trinitología de Ferrara debida a la mejor comprensión del *De Trinitate* de Tomás, en el que hay solo una cuestión dedicada a las procesiones y otra a las relaciones (ST I,27-28) en cuanto prenotandos a las quince cuestiones dedicadas a las Personas (ST I,29-43). La procesión es *via ad personam* (ST I,40,2), persona que se constituye y distingue por la relación subsistente. El concepto de relación ocupa el lugar mediador porque “en su

---

<sup>64</sup> Cf. B. LONERGAN, *De Deo Trino I. Pars dogmatica; II. Pars systematica*, Romae, PUG, 1964.

razón formal es pura referencia a otro (*esse ad*) pero, por su modo de existir, es inherencia (*esse in*) en la creatura, y subsistencia esencial en Dios (ST I,28,2; 39,1)” (MD 473).

Aquí aparece nuevamente *la paradoja de lo común y lo propio* en Dios, no sólo porque la razón de la perfección de la persona es tanto lo absoluto del acto esencial como lo relativo del orden trinitario, sino también porque ella atraviesa el tratado tomista de las Personas divinas, que son consideradas absolutamente (qq 29-38) y comparativamente (qq 39-43) (MD 525). La perspectiva *absoluta* comprende lo que las Personas tienen en común, como ser y llamarse personas, formar un número colectivo (Tres, Trinidad), vivir en comunión, configurar un misterio conocido por la revelación (qq 29-32). También entiende lo que las distingue en *particular* (qq 33-38): la Primera como Padre, Ingénito y Principio (q 33); la Segunda como Hijo, Verbo e Imagen (qq 34-35); la Tercera como Espíritu Santo, Amor y Don (qq 36-38), siendo llamativo que a la primera se le asigne sólo una cuestión, dos a la segunda y tres a la tercera.

Estas cuestiones son parte del momento terminal del tratado que trata a las Personas divinas particularmente (qq 33-38) y comparativamente (qq 39-43). Aquí se da lo que Ferrara ha llamado el “giro especulativo” en el que el término regresa al inicio y une lo ya distinguido (MD 356, 474). Después del despliegue analítico y diacrónico de cada aspecto - esencia, procesiones, relaciones, personas - ahora estos se consideran de modo sintético y sincrónico, integrándolos en las Personas divinas comparadas con la esencia, las propiedades o las relaciones, los actos nocionales o las procesiones y entre las Personas mismas según su igualdad y misión (ST I,39, pro). Paradojalmente, el retorno de la Trinidad a sí en la reciprocidad personal

permite su expansión en el mundo creado con las apropiaciones (ST I,39,7-8), y en la historia del mundo y del hombre con las misiones visibles e invisibles (ST I,43).

Concluye Ferrara:

Así, habiéndonos elevado al misterio de la Trinidad en sí misma desde sus misiones reveladas en la Escritura, ahora contemplamos este misterio desde sus huellas e imagen esbozadas en los libros de la naturaleza y del alma. Desde las claves brindadas por el legado agustiniano, inspirador del genio anselmiano, bonaventuriano y tomasiano, buscaremos, a partir de ahora, descifrar las *analogías y correspondencias* que nos permitan no sólo entrever los misteriosos ‘orígenes’ y relaciones que configuran la íntima vida de comunión de las tres Personas divinas, sino además percibir desde el claroscuro del misterio *los reflejos y las resonancias* de esa vida de comunión en la historia de nuestra salvación y recreación” (MD 475).

7.2. Ferrara ha pensado a las *Personas divinas* en lo que tienen *en común*, ante todo el ser persona, por lo que elaboró esa noción en varios niveles históricos y sistemáticos (MD 526-545). 1) Allí responde a la pregunta patristica por el significado de la palabra persona diciendo que los tres son *alguien*, con la dignidad que implica. 2) A la pregunta escolástica por la definición de persona contesta con Tomás que los tres son persona porque son *distintos subsistentes* en una naturaleza intelectual. Aquí aparece “la paradoja de la persona”: su incomunicabilidad intransferible por ser substancia individual y su comunicabilidad abierta por su naturaleza espiritual (MD 530). La Persona divina, *distinctum subsistens*, subsiste como relación, ya que en Dios no hay distinciones sino por las relaciones de origen. El *distinto subsistente* mantiene la más estricta unidad esencial y se abre a la unidad de comunión recíproca por el entendimiento y el amor. En una magnífica expresión, Ferrara enseña que la persona es “la subsistencia distinta en continua autodonación de conocimiento y amor” (MD 534).



3) A la pregunta moderna por la conciencia responde que los tres son personas porque son *tres conscientes en una sola conciencia*. 4) A la pregunta contemporánea por la relación contesta, en diálogo posturas de la fenomenología y del personalismo, que las personas son *intransferibles en su reciprocidad*. Así rescata el hecho de que la persona se constituye esencialmente en la relación con otras personas, lo que facilita entender la peculiar doctrina trinitaria y señalar un capítulo enorme de la teología actual: la persona y la comunión.<sup>65</sup>

Luego considera a los tres subsistentes en su pluralidad y trinidad desde la analogía del amor de amistad abierta al con-dilecto o co-amado y del nosotros de la comunidad fundada en el amor familiar o social. Resume la vida común en esta tesis: “Dios uno y trino es comunión increada, modelo de toda comunión creada” (MD 553). Si la trinidad de las Personas estriba en su oposición relativa, la comunión acentúa la unidad relacional de las mismas a partir de su trinidad o pluralidad, no primariamente desde su identidad o unidad substancial.

Ferrara aporta una teología de la *communio* como *síntesis mediadora entre unidad y pluralidad*. A diferencia de otros grandes teólogos despliega tres niveles de la comunión trinitaria: 1) La mediación de la *communio* ya se da en la esencia única, pero no se reduce a ésta, porque en los amantes divinos la unión afectiva del amor no se reduce a su identidad en la esencia. 2) El amor divino no es algo que se dé antes del intercambio entre las personas, ni

---

<sup>65</sup> Cf. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994) 620; I. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2003) 32.

después como el fruto de personas que se aman. La comunión afectiva del amor configura el perfil del Espíritu que, por ser amado o espirado en común, es la unión afectiva de los dos distintos que se aman: Padre e Hijo. El Espíritu emana de un principio dual o de los dos que se aman mutuamente. El amor común entre el Padre y el Hijo en el Espíritu es raíz de comunión. 3) La unión increada no se reduce a la común esencia, ni al común amado en el Espíritu; incluye la comunión por inmanencia mutua de las Personas: “yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (Jn 14,11).

Para Ferrara la comunión trinitaria es el modelo de toda comunión creada. Por eso nombra las analogías creadas: la Iglesia, la familia; la sociedad (MD 559-562). Insisto sobre un tema constante en él: la familia como analogía de la Trinidad (MD 560-561). Este modo de pensar al Dios Trino tiene raíces vivenciales en su experiencia y aparece en antiguos textos suyos. En 1978 Ferrara dio al CELAM su opinión sobre el *Documento de Consulta* (DC) para la asamblea de Puebla, en la cual él y Gera fueron peritos. El texto exponía la fe a partir del contenido trinitario del Credo.<sup>66</sup> Eso entusiasmó a Ferrara y le llevó a hacer aportes creativos. En una nota inédita comentó la frase “*Dios es amor, familia, comunión, fuente de participación*” (DC 36) aprovechando la analogía entre la familia y la Trinidad. Esta comprensión fue asumida por el Papa Juan Pablo II en su homilía en Puebla, al decir que “nuestro Dios, en su misterio más íntimo, no es una soledad, sino una familia”, y luego por la cristología y la eclesiología del documento

---

<sup>66</sup> Cf. CELAM, *Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1978) 324-707.

final (DP 211-219, 238-249). Después Ferrara comentó ese documento hablando de la familia trinitaria y de la analogía entre los amores familiar, social y eclesial.<sup>67</sup>

7.3. *Cada Persona* se conoce por sus razones propias: la innascibilidad, paternidad y espiración común del Padre; la filiación y espiración común del Hijo; la procedencia o espiración del Espíritu. Ferrara empleó sus nombres propios de relativos concretos. La primera Persona es Padre, Principio e Ingénito (MD 570-579); la segunda es Hijo, Verbo e Imagen del Padre (MD 580-585); la tercera es Espíritu Santo y, sobre todo, Amor y Don (MD 585-598).

Ferrara evolucionó en la comprensión de *las Personas divinas*. Hubo un cambio desde las pocas páginas que les dedicaba en las folias de 1977 a los voluminosos y valiosos capítulos 12 (MD 525-568) y 13 de su manual (MD 569-598). Imagino cinco razones que ayudaron a privilegiar a las Personas. 1) Ante el peligro latente del modalismo siempre insistió en la *'realidad' de las Personas divinas* (1975, 92). 2) Estudiar más la *última teología trinitaria tomista* (ST I, 27-43) le llevó a ver a las Personas como la realidad concreta y el momento resolutivo. 3) Meditó en lo peculiar de cada Persona con sus *nombres concretos*, incluyendo lo propio y lo apropiado. 4) En el ciclo jubilar estudió esos temas para semanas teológicas, cursos de licenciatura, charlas de extensión, seminarios intercátedras. 5) Profundizó los rasgos de las Personas de la mano de santo doctor Juan de la Cruz (MD 433-438) y las tres doctoras

---

<sup>67</sup> Cf. R. FERRARA, "La verdad sobre Cristo y el hombre", *SEDOI* 39 (1979) 1-21, esp. 13-14.

santa Catalina de Siena, santa Teresa de Jesús, santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz.<sup>68</sup>

a) Con su corazón filial Ferrara se centró en la persona del *Padre*, ya en la ponencia magistral que tuvo en 1970 en la primera semana argentina de Teología, titulada *Dios se llama Padre*.<sup>69</sup> Desarrolló el tema de forma integral en un curso (inérito) sobre la paternidad de Dios dado en 1992,<sup>70</sup> y lo profundizó en el ciclo jubilar pensando el Amor misericordioso del Padre.<sup>71</sup>

La primera Persona es Padre por ser “Principio del Unigénito”. Ese nombre anuda “las dimensiones de la ‘economía’ (providencia sabia y amorosa) y la ‘teología’ (ingénito y principio)” (MD 573), y, a nivel intratrinitario, “es Padre porque profiere un Verbo rebosante de amor” (MD 574). La paradoja del Padre consiste en que es Persona fontal pero no absoluta. “Hay que afirmar ambas cosas: el Padre es la única fuente y principio de la divinidad, y a la vez, no existe ni puede existir sin el Hijo y el Espíritu, y está totalmente referido a ellos como ellos a él” (MD 579). Su fontalidad abismal es “morada, hogar y patria entrañable”

---

<sup>68</sup> Cf. R. FERRARA, “Dimensión espiritual de la teología dogmática”. En *Teología y espiritualidad*, ed. por V. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (Buenos Aires: San Pablo, 2005) 87-113.

<sup>69</sup> Cf. R. FERRARA, “Dios se llama Padre”, *Teología* 19 (1971) 5-29.

<sup>70</sup> Cf. R. FERRARA, *La paternidad de Dios y la divinidad del Padre* (Buenos Aires: Facultad de Teología, 1992) Inédito, 1-94.

<sup>71</sup> Cf. R. FERRARA, “El amor de Dios Padre, confesado, imitado y celebrado en el jubileo del año 2000”. En AA.VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo* (Buenos Aires: San Pablo, 1998) 141-192. Ferrara analizó el tema en el pensamiento del cardenal Eduardo Pironio: cf. R. FERRARA, “El Padre”, en: AA.VV., *Eduardo Pironio. Un testigo de la esperanza* (Buenos Aires: Paulinas, 2002) 147-153.

(MD 574). Tal vez por eso Ferrara citaba esos versos del *Cristo de Velázquez* de Miguel de Unamuno:

Agranda la puerta, Padre porque no puedo pasar;  
la hiciste para los niños, yo he crecido a mi pesar.  
Si no me agrandas la puerta, achícame, por piedad;  
vuélveme a la edad bendita en que vivir es soñar.<sup>72</sup>

b) Nuestro maestro pensó el *Amor trinitario* como comunión entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, en analogía con la “trinidad del amor” (MD 550), y el Espíritu como *Persona - Amor y Persona - Don*.<sup>73</sup> En 1998 cada uno de nosotros escribió sobre uno de estos dos nombres del Espíritu Santo. Él tomó el nombre *Amor*, sobre el que dijo: “El Espíritu Santo es amor espirado por la mutua dilección del Padre y el Hijo” (MD 590). Tomé el nombre *Don* y formulé una paradoja en una expresión que luego él asumió en su obra. Mi frase dice: “El Espíritu Santo es el don personal del amor interpersonal del Padre y del Hijo” (MD 594).<sup>74</sup>

El tratado trinitario de Ferrara se resuelve en el capítulo *De la Trinidad a la creación y a las misiones* (MD 599-633). Con Tomás, después de analizar cada aspecto de Dios, comparó las Personas con la esencia, las relaciones y las procesiones, y entre ellas. En su retorno a sí la Trinidad se abre por su presencia en la creación y la historia (MD 610-

---

<sup>72</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid: Trotta, 1996) 84.

<sup>73</sup> Cf. R. FERRARA, “El Espíritu Santo: Persona-Amor”. En *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, ed. por R. FERRARA - C. M. GALLI (Buenos Aires: Paulinas, 1998) 55-64.

<sup>74</sup> C. M. GALLI, “El Espíritu Santo: Persona-Don”. En *El Soplo de Dios* 83-109, 96.

615), y por las misiones temporales, lo que le hizo pensar la inversión trinitaria de von Balthasar (MD 618-633).

7.4. Por último, destaco tres pequeñas perlas preciosas de un grande y valioso collar.

a) *Dios es uno y trino*. Ferrara presenta la madre de todas las paradojas al formular la unidad de Dios de modo *paradojal*: “Dios es uno y es único en su esencia, aun siendo trino en personas” (MD 225, 228), y al concluir así la teología de las relaciones reales subsistentes:

...la analogía del mismo camino con dos recorridos realmente distintos nos permite vislumbrar lo que consideramos el punto de resolución del misterio de Dios Uno y Trino, a saber, la identidad real y la distinción de razón de lo absoluto y de lo relativo, de lo común y de lo propio... entonces tanto la *substancia* como la *relación* son perfecciones trascendentales atribuidas a Dios con igual derecho, por la doble vía de la negación... y de la eminencia, que potencia y sublima la perfección que ambas categorías implican” (MD 519s).

Marco una convergencia significativa con Josph Ratzinger quien, en 1967, habló de “*la paradoja ‘una essentia, tres personae’*”.<sup>75</sup> Quien luego fue el Papa Benedicto XVI explicó la resolución trinitaria de tres paradojas: lo uno y lo plural (*monas* y *trias*, no *dyas*); lo absoluto y lo relativo, mediados por lo absoluto de lo relativo en la comprensión de la persona como relación subsistente; la personalidad del único Dios y la distinción de las tres Personas.

b) Ferrara siempre resaltó *la plenitud de Dios*, que está en su fuente en la *fecundidad del Padre*. Al tratar la Suma Bondad partía del Acto Purísimo que se dona en grado máximo en la comunicación de la naturaleza divina entre

---

<sup>75</sup> Cf. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 147-153, 147.

las tres Personas. Evocaba lo que yo llamé en 1996 la “lógica de la sobreabundancia divina”, propia del exceso del *Esse* y de la *Caritas*, porque el Ser de Dios es Verdad y Amor (MD 192 n. 41).<sup>76</sup> En la entraña de Dios está la generosidad de su Bondad y la exuberancia de su Amor, que constituyen la vida de la Trinidad y se donan libremente a los hombres en la historia. El Padre es Principio, Acto Primero, Principio-Eminencia que dona de lo que Él es y tiene (MD 421-423, 485-487). En una metafísica del acto como comunicación y una teología de las procesiones como autodonación el Padre es “*primer Donador*” (MD 485) que profiere un Verbo rebosante de Amor (MD 547-577).

Lo que configura la fecundidad del Padre es un fondo de plenitud, comunicación, superabundancia y exceso. Para Tomás ese fondo es, remotamente, lo espiritual del ser divino y, próximamente, el Padre como Generador del Verbo y, a la vez, como Espirador del amor. Sin el amor la misma generación del Verbo sería imperfecta porque el verbo es perfecto sólo cuando se goza de la verdad aprehendida y se la ama, cuando es verbo que espira el amor... (MD 575).

En este marco indico otra consonancia feliz. Desde 1962 Lucio Gera hizo aportes a una teología del don y el Donante, planteando algo que ayudaría a una correspondencia analógica entre una fenomenología y una metafísica de la donación, y una teología del don que se eleva al Donante, que es Dios. Desde la revelación trinitaria y la teología especulativa Ferrara identificó al Padre como el primer Donante. En el capítulo *El don y el donante*, ya decía Gera “...pobreza es una actitud expectante frente a Dios. Sentarse a las puertas de su Providencia y esperar en

---

<sup>76</sup> C. M. GALLI, “La lógica del don y del intercambio. Diálogo entre Tomás de Aquino y Claude Bruaire”, *Communio* (argentina) 2/2 (1995) 35-49, 44.

ella mendigando el futuro. Dios es el implorado y lo implorado. El don y el donante”.<sup>77</sup>

c) La teología de Ferrara promueve una espiritualidad y una pastoral trinitarias. En enero de 1979, mientras preparaba su valija para ir a la conferencia de Puebla, conversamos sobre los documentos previos. Haciendo la señal de la cruz, me dijo esto: “el tema de Puebla es la evangelización en el presente y el futuro de América Latina; yo voy a insistir en que se diga claramente que evangelizar es comunicar la fe cristiana en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

Nunca olvidé esas palabras, en las que vi la proyección pastoral de su pensamiento teológico y trinitario, y a las que he recordado muchas veces a lo largo de los treinta años que di clases de Teología pastoral fundamental. El documento *Navega mar adentro*, dado a conocer en 2003 por la Conferencia Episcopal Argentina, sintetizó así el núcleo del mensaje evangelizador: “Jesucristo resucitado nos da el Espíritu Santo y nos lleva al Padre. La Trinidad es el fundamento más profundo de la dignidad de cada persona humana y de la comunión fraterna” (NMA 50).

-----

Este ensayo confirma la pertinencia de simbolizar el pensar sapiencial y paradójico de Ferrara acerca de Dios con la sentencia *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Concluyo indicando que la *ratio* teológica de Ferrara acerca del Único Dios culmina en la *adoratio* doxológica a la Trinidad. Hay un paralelismo entre

---

<sup>77</sup> L. GERA, “Sobre el misterio del pobre”. En AA. VV., *El pobre* (Buenos Aires: Heroica, 1962) 104.



los dos epílogos de su obra. El de la primera parte dice: *Dios es feliz y es fuente de toda felicidad* (MD 343-346). La felicidad de Dios se desborda en su alegría por y con sus hijos e hijas amados en su Hijo muy amado.

El epílogo del libro *El misterio de Dios* reza: *Glorificar la Trinidad* (MD 635-640). La gloria que el Dios trino, en su vida felicísima de comunión, se da a sí, incluye la alabanza de sus hijos, a los que posibilita glorificar su amor. Por eso termino con un verso de payadores del norte argentino con los que el joven sacerdote y profesor Eduardo Pironio, luego colega y amigo de Ferrara, iniciaba sus clases de Literatura Argentina hace ochenta años: *Por ser la primera vez que en esta casa canto, gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo.*