

SERAFÍN BÉJAR BACAS *

DE LA «ANALOGIA ENTIS» A LA «ANALOGIA INCARNATIONIS»: NUEVAS MEDIACIONES DE RAZÓN PARA UNA PROPUESTA CRISTOLÓGICA

Fecha de recepción: 19 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 24 de diciembre de 2021

RESUMEN: La cristología tiene como objetivo universalizar la narrativa evangélica. Para ello son necesarias determinadas mediaciones de razón que hagan posible dicha empresa. El autor del presente artículo, inspirado por la fenomenología contemporánea, propone como mediaciones válidas la «manifestación», la «carne» y el «don» con el fin de pergeñar una propuesta cristológica de carácter trinitario. De esta manera, la cristología abandonaría la hegemonía del pensamiento del ser (*analogia entis*) para abrirse a un nuevo horizonte caracterizado por el pensamiento del aparecer (*analogia incarnationis*).

PALABRAS CLAVE: cristología; Trinidad; fenomenología; manifestación; carne; don.

From «Analogia Entis» to «Analogia Incarnationis»: New Mediations from Reason for a Christological Proposal

ABSTRACT: Christology aims to universalize the evangelical narrative. For this they are necessary certain mediations of reason that make this task possible. The au-

* Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología de Granada:
serabejar@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3170-5367>

thor of this article, inspired by contemporary phenomenology, proposes as valid mediations the «manifestation», the «flesh» and the «gift» in order to devise a Christological proposal of a Trinitarian nature. In this way, Christology would abandon the hegemony of the thought of being (*analogia entis*) to open up to a new horizon characterized by the thought of appearing (*analogia incarnationis*).

KEY WORDS: Christology; Trinity; phenomenology; manifestation; flesh; gift.

1. INTRODUCCIÓN

La presente reflexión está sustentada en una doble provocación que brota de la lectura de la obra de A. Gesché, y que nos parece sugerente para esbozar una prospectiva de los posibles caminos para la cristología en las próximas décadas. Por una parte, y de manera un tanto temerosa, el teólogo belga propone transitar desde el predominio de la *analogia entis* hacia la consolidación de una *analogia incarnationis*. El motivo de esta transición radicaría en la convicción de que el lugar de la aparición del Verbo en la historia —es decir, la carne— expresa de un modo mucho más fehaciente el rostro de Dios que el principal camino elegido por la teología —entiéndase, el ser—¹. Por otra parte, Gesché sugiere que el cristianismo habría de ser una fenomenología teológica de la carne, de modo que su filosofía primera no debería encontrarse ni en la filosofía idealista (Platón), ni en la filosofía del ser (escolástica), ni en la filosofía del Espíritu (Hegel), ni en una filosofía de la mera representación (positivismo). Atinadamente, nuestro autor considera que la fenomenología es la trasposición de nuestra «gloriosa tradición» a los moldes del pensamiento actual y, justamente por ello, el teólogo no habría de tenerle miedo².

Habida cuenta de que la cristología tiene como tarea universalizar el *proprium* cristiano, y este se halla condensado de modo significativo en el anuncio de la encarnación del Hijo de Dios, para acometer esta tarea nos parece acertado descubrir determinadas mediaciones de razón en el campo específico de la fenomenología contemporánea. De este modo,

¹ Cf. Adolph Gesché. *Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2002, 250.

² Cf. Adolph Gesché. “La invención cristiana del cuerpo”. *Franciscanum* 162 (2014): 252. Para evidenciar estas connivencias entre cristianismo y fenomenología, cf. también Paul Gilbert. “De la phénoméologie descriptive à la phénoméologie spéculative. Apports de la phénoméologie à la théologie chrétienne”. *Isidorianum* 56 (2019): 165-185.

las apreciaciones de Gesché podrían tornarse en un sugerente programa cristológico que diera una panorámica certera de los caminos por los cuales podría conducirse la reflexión creyente. En concreto, este artículo va a discurrir en cuatro pasos consecutivos: 1. la conveniencia de una transición desde un horizonte de predominio del «ser» al subrayado del «aparecer»; 2. las connivencias entre la pneumatología y el descubrimiento del espacio-tiempo manifestativo, como condición posibilitante de la cristología; 3. la consideración de la cristología como verdadera sarcología; y 4. la aparición de la carne como el lugar de la manifestación gratuita y trascendente del Padre.

Por razones de espacio, un trabajo de estas características no tendrá la explanación, ni la profundización en los temas, a las que habitualmente un especialista en la materia está acostumbrado. Pero sí pretendemos ofrecer algunas «líneas-eje» que puedan resultar sugerentes y ayuden a atisbar posibles caminos por los cuales habría de transitar la reflexión cristológica.

2. DEL PREDOMINIO DEL «SER» AL SUBRAYADO DEL «APARECER»

Aristóteles, en la *Metafísica*, afirma que la filosofía primera es la ciencia general que trata «del ser en cuanto ser»³, mientras que las otras ciencias se interesan por cuestiones particulares del mismo. Pero, de igual modo, en otro de los libros de la *Metafísica*, dice que la teología se ocupa «del ser en cuanto ser»⁴; es decir, de un ser separado e inmóvil que, en el caso de existir, debe ser identificado con lo divino. De esta manera, existe una ambigüedad de fondo que nos plantea la pregunta de si la metafísica de Aristóteles ha de ser entendida como ontología o como teología; especialmente cuando «el ser en cuanto ser fue muy pronto asimilado al ser separado, y la ontología a la teología»⁵. Así, la cuestión de Dios y la cuestión del ser quedan vinculadas en esta obra y la consecuencia más palpable de esta vinculación será el tratamiento de la naturaleza divina desde conceptos tales como substancia eterna, acto puro o *causa sui*⁶.

³ Aristóteles. *Metafísica*, IV, 1.

⁴ Aristóteles. *Metafísica*, XII, 7.

⁵ Pierre Aubenque. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981, 45.

⁶ Cf. Stéphane Vinolo. «J-L. Marion y la teología. Pensar desde el amor». *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 4-10.

La incorporación del aristotelismo al pensamiento teológico, especialmente durante la Edad Media, favoreció una comprensión del Dios cristiano dentro de este horizonte de predominio del ser, con resultados desiguales según los distintos pensadores⁷. La lectura metafísica del relato bíblico, especialmente del conocido texto del Éxodo, donde Dios afirma «Yo soy el que soy» (3,14), ha tenido una gran importancia a la hora de realizar una identificación clara entre el Dios de la biblia y el Dios de los filósofos⁸. El resultado de esta línea hegemónica de pensamiento teológico, que en nuestro tiempo reciente da lugar a la neoescolástica, será la reducción de Dios a puro ente, aunque sea considerado como el ente supremo o principal⁹. Así, la teología no ha salido indemne de la profunda crisis de la metafísica que, iniciada con I. Kant, y continuada por F. Nietzsche, tiene una importante confirmación en M. Heidegger y su crítica de la onto-teo-logía¹⁰. La reducción de Dios a un concepto fijo y estático (inmutable) es un peligro del que el teólogo tiene que huir permanentemente, si no quiere acabar relacionándose con ídolos fabricados por sí mismo¹¹.

⁷ De hecho, sigue siendo muy discutida la cuestión de si santo Tomás cae o no en la reducción onto-teo-lógica de Dios. Para ello, cf. Jean-Luc Marion. "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie". *Revue Thomiste* 95 (1995): 31-66. El propio Marion transita, como él mismo reconoce, desde una postura poco complaciente con el Aquinate hasta la salvaguarda del mismo ante la acusación de generar un pensamiento reductor de Dios a mero ente. Para esta cuestión, también cf. Jean-Luc Marion. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago, 2010, 265-310.

⁸ Este es uno de los temas a los que J. Ratzinger prestó especial atención. El teólogo alemán defiende que, al predominio de la «substancia», propio del pensamiento griego, el cristianismo aportó en igual medida el de la «relación». Así, se da lugar a una ontología relacional, donde el «ser» de Dios —al que no se puede invocar— ha de ser entendido como el «nombre» de Dios —que convoca al ser humano—. Para ello, cf. Joseph Ratzinger. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2005, 99-115.

⁹ Étienne Gilson, en su *Introducción a la filosofía cristiana*. Madrid: Encuentro, 2009, 24 afirma: «pero si Yahvé es el primer motor, el primer motor no es Yahvé». Este delicado equilibrio, por el que muchos pensadores quisieron salvaguardar un pensamiento metafísico sobre Dios, no siempre se mantuvo, de hecho, en la reflexión teológica, terminando en una crasa identificación de Dios con un puro ente.

¹⁰ A juicio de Joseph Moingt, Hegel nos ha enseñado que «la teología debe desligarse de la antigua metafísica especial que tenía a Dios por objeto y que fue deconstruida por Kant, pues el lenguaje del ser no tiene nada que enseñarnos sobre Dios», en *Dios que viene al hombre*, vol. I. Salamanca: Sígueme, 2007, 242s.

¹¹ Cf. Walter Kasper. *Jesucristo, la salvación del mundo*. Santander: Sal Terrae, 2019, 130, 140s., 275, 348-353, 536, 548, 559... Como es sabido, Kasper se muestra

Sin embargo, el cristianismo de los orígenes trató de realizar un diálogo atrevido con el *logos* griego y abrió caminos que, en gran medida, siguen aún por explorarse. En efecto, si el helenismo encontraba verdad en la naturaleza inmutable de las cosas (*physis*), el Nuevo Testamento afirmó que la verdad se encuentra en el *agapè* y en la *sarx*. Podemos referir, a este respecto, dos cimas de la revelación propiamente cristiana: «Dios es amor» (1Jn 4,8) y «El Verbo se hizo carne» (Jn 1,14)¹². La teología se encuentra hoy ante el desafío de evidenciar el logos inherente a los grandes enunciados bíblicos, más allá de la tentación de subordinar el discurso teológico al predominio de una determinada concepción del ser. En este sentido, se define A. Gesché cuando afirma que «el Dios bíblico, si no hacemos que resuene también en nuestra cultura filosófica, se convertirá en un Dios muerto, o en todo caso mudo, o simplemente *redivivus*, que vive únicamente para quienes se contentan con una cultura fuera de su tiempo»¹³.

Así pues, en los primeros siglos de su nacimiento, el «amor» y la «carne» constituyeron el nuevo horizonte donde el cristianismo quería pensar toda la realidad, y muy especialmente encontrar a Dios. Más aún, el amor únicamente se da en la ineludible mediación de la carne. No en vano, los discípulos proclamaban: «Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1Jn 4,16). Podríamos traducir esta expresión cristológica de una manera provocadora: «El amor se ha manifestado en la carne y ha habitado entre nosotros». ¿Qué posibilidades ofrece a la cristología pensar la realidad bajo el horizonte de la «manifestación», la «carne» y el «amor»? Ponemos así de relieve cómo estas tres realidades han entrado como «fenómenos» de pleno derecho en el campo de estudio de la reflexión filosófica contemporánea.

muy crítico con el lenguaje del ser, y en línea con la escuela de Tubinga, y sus estudios a propósito del idealismo alemán, especialmente F. Schelling, propone una relectura del cristianismo desde una metafísica que entiende al ser como amor. Recupera así conceptos tales como libertad, historia y pathos.

¹² Afirma Olegario González de Cardedal: «Se hace necesario distinguir entre el “Dios-Ser” de la tradición metafísica y el “Dios-Amor” y “Dios-persona” de la tradición religiosa», en *Prólogo* a la tercera edición, *Jesús de Nazaret*. Madrid: BAC, 1993, XXXVIII. Del mismo modo se expresa W. Kasper, cuando dice: «Dios, tal como se ha revelado en Jesucristo, no es subsumible, pues, en un concepto universal de ser», en *Jesucristo*, 130. También cf. las interesantes reflexiones sobre el Dios de la biblia y la teología especulativa en Adolph Gesché, *La teología*. Salamanca: Sígueme, 2017, 71-103.

¹³ Adolph Gesché. *La teología*, 87.

En efecto, en su libro *El fenómeno erótico*, el filósofo francés J-L. Marion afirma que el amor es indiferente a la ontología. En esta obra, subraya el poco espacio que ha tenido la cuestión del amor en la historia de la filosofía; máxime cuando es una de las palabras que constituyen su propia definición: *filo-sofía*. La primacía del conocimiento del ser ha suplantado la pregunta por el amor¹⁴. Sin embargo, aludiendo a *Hamlet*, la conocida obra de W. Shakespeare, Marion nos dice que «ser o no ser... no es la cuestión»¹⁵. Nadie que no se experimente amado quiere permanecer en el ser. Luego, hay una pregunta previa al ser, y que el mismo Marion formula de la siguiente manera: «¿me aman?». Esta indiferencia del amor con respecto al ser es un pensamiento que conecta con otra de sus obras más conocidas, y cuyo título es toda una declaración de intenciones: *Dios sin el ser*¹⁶.

Pues bien, siguiendo esta estela abierta por la fenomenología y ciertas teologías contemporáneas, esbozada aquí de manera sumaria, nuestra propuesta consiste en realizar una relectura de los ejes más significativos de la cristología a partir de tres conceptos tomados del ámbito del pensamiento actual, y que pueden constituirse en verdaderas mediaciones de razón que ayuden al teólogo a universalizar la narrativa evangélica. Dichos conceptos, como hemos indicado, son: «manifestación», «carne» y «amor». De esta manera, nos parece oportuno seguir las indicaciones de A. Gesché que piden un cambio de perspectiva en el pensamiento cristológico.

Como trataremos de mostrar a continuación, esta «analogía de la encarnación» nos posibilitaría referir cada uno de los «fenómenos» apuntados a una de las personas de la Trinidad, constituyendo así un programa de cristología trinitaria, esencial para recomponer una reflexión que tenga carácter holístico, acorde a las determinaciones más propias de la revelación neotestamentaria¹⁷. En efecto, vamos a relacionar la cuestión de

¹⁴ Cf. Jean-Luc Marion. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: Ediciones literales, 2005, 7-17.

¹⁵ Jean-Luc Marion. *El fenómeno*, 50.

¹⁶ En Marion. *Dios*, 9, se recoge el siguiente pensamiento de Heidegger: «Si alguna vez tuviera que escribir una teología —y a veces me siento incitado a ello—, la palabra “ser” no intervendría en ningún caso. La fe no necesita el pensamiento del ser». Esta postura define también la propuesta del teólogo francés J. Moingt, muy crítico con la ubicación de la cuestión de Dios en el ámbito del ser: Para ello, cf. *Dios*, I, 256.

¹⁷ «La doctrina de la Trinidad es tanto el supuesto último como la meta última de conocimiento de toda cristología. Sin doctrina de la Trinidad, por el contrario, la cristología pierde toda consistencia y colapsa en sí misma», en Kasper. *Jesucristo*, 143.

la manifestación con la persona del Espíritu, la de la carne con la persona del Hijo y la del amor con el Padre, tratando de llevar la reflexión cristológica a un espacio no determinado hegemónicamente por el lenguaje del ser, sino del aparecer.

3. LA CRISTOLOGÍA COMO PNEUMATOLOGÍA

Uno de los hitos más significativos del pensamiento contemporáneo es aquel que refiere el paso desde la «fenomenología» a la «fenomenicidad»¹⁸. La fenomenología es definida por E. Husserl como la ciencia de lo que aparece a la conciencia¹⁹. Justamente, aquello que se da ante la conciencia, tomado tal como se da y dentro de los límites en los que se da, es llamado «fenómeno». De ahí que cobre pleno sentido la llamada del programa husserliano a «volver a las cosas mismas»²⁰, haciendo *epoché* de nuestros prejuicios y precomprensiones, más allá de un exacerbado protagonismo del sujeto en el proceso de conocimiento de la realidad.

Ahora bien, estos insólitos derroteros del pensamiento llevan a percibir muy pronto que no es posible explayar todas las posibilidades inscritas en la nueva propuesta sin atender a una figura del pensamiento que había quedado oscurecida en la misma historia de la filosofía: la manifestación o el acto mismo de aparecer. Aunque esta problemática ya se encuentra apuntada en E. Husserl, opinamos que será M. Heidegger quien, de modo decidido, perciba la necesidad de pensar la verdad de las cosas a la luz del horizonte mucho más definitorio del aparecer mismo²¹. De este modo, la atención a la «fenomenicidad» surge, además de como un paso previo imprescindible, como una radicalización del programa fenomenológico. Únicamente será posible atender a «lo que aparece», si previamente esclarecemos en qué consiste «el aparecer» mismo. En palabras de M. Henry: «Solo su consideración nos sitúa ante el verdadero objeto de la fenomenología. Este no es precisamente el fenómeno, lo que aparece, sino el acto de aparecer»²².

¹⁸ Cf. Michel Henry. *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001, 35-38.

¹⁹ Cf. Edmund Husserl. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992, 38s.

²⁰ «Zu den Sachen selbst!», en Edmund Husserl. *Ideen*, I, § 19.

²¹ Cf. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003, § 7 y § 44.

²² Henry. *Encarnación*, 35.

Desde el punto de vista teológico, no podemos dejar de intuir una interesante conexión entre el olvido del espacio-tiempo manifestativo (fenomenicidad) y el olvido de la misión específica del Espíritu Santo, tal y como aparece en la revelación bíblica. El Espíritu es la persona de la Trinidad que abre la realidad, la historia y las conciencias para la posible acogida de Cristo. Si habitualmente se ha pensado que llegamos a la pneumatología a partir de la cristología, aquí proponemos un camino inverso²³. Este es uno de los ejes de nuestra propuesta: solo una cristología entendida como pneumatología permite reconocer, en el horizonte más amplio de la aparición, desplegada por el Espíritu, a aquel que acontece venido en la carne. O de otro modo, el reconocimiento de las potencialidades inscritas en la carne del Hijo tiene su condición de posibilidad en la acción del Espíritu²⁴. En concreto, el despliegue de este horizonte epifánico, donde el Padre unge con su Espíritu la carne del Hijo, alcanza un momento denso en el relato del bautismo, señalando ante el pueblo dicha carne como el lugar de la revelación y de la salvación definitivas.

La pneumatología nunca ha existido como un tratado teológico autónomo hasta hace relativamente poco tiempo. En cierta manera, esto tiene una explicación: la pneumatología aparecía como el horizonte ineludible de cualquier aseveración teológica, a la manera de una realidad atemática, pero profundamente presente. No obstante, también es posible subrayar cómo el descuido de esta atmósfera, sellada por el Espíritu, ha conducido a una marginación e irrelevancia de la propia pneumatología a lo largo de la historia del cristianismo, especialmente occidental²⁵. Las conexiones entre lo que decimos del Espíritu y el descuido de la fenomenicidad son significativas.

El paradigma más clásico de comprensión de la pneumatología ha atendido a las procesiones intratrinitarias, donde el Espíritu procede del

²³ Karl Rahner opina que se puede proceder de modo inverso: «von einer universalen Pneumatologie zur Christologie zu kommen und nicht nur umgekehrt voranzugehen», en «Grundkurs des Glaubens». En *Schriften Theologie*, 14:56. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger Verlag, 1979.

²⁴ Interesante la visión de algunos Padres de la Iglesia. Basilio Magno afirma: «Cristo es concebido; el Espíritu Santo le precede», en *De Spiritu Sancto*, 19; y Gregorio Nacianzeno afirma: «¿Nace Cristo? Él (el Espíritu) le precede», en *Oratio* 31,29.

²⁵ Para ello, cf. Paul Evdokimov. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1969, 191s; Kasper. *Jesucristo*, 282ss; y Gabino Uríbarri. *El Hijo se hizo carne*. Salamanca: Sígueme, 2021, 283.

Padre por el Hijo, según la tradición oriental, o del Padre y del Hijo, según la latina, para visibilizar en las misiones históricas de dichas personas divinas este mismo orden de actuación. Dicho de una manera simplificada: el Padre como creador, el Hijo como redentor y el Espíritu como santificador. Se verificaba así una cierta sujeción de la pneumatología a la cristología²⁶.

Sin embargo, en la teología contemporánea, especialmente a lo largo del siglo XX, con la consabida recuperación del centro trinitario de nuestra fe, se ha asistido a lo que H. U. von Balthasar ha llamado la «inversión trinitaria»²⁷. Esta expresión refiere que las procesiones trinitarias quedan trocadas en las misiones históricas, de modo que el Espíritu prepara la venida de Cristo y, con su encarnación, el Hijo nos conduce hasta el Padre. Esta postura tiene también un sólido fundamento escriturístico y de tradición²⁸. González de Cardedal explica esta precedencia pneumatológica, refiriéndose a los dos teólogos católicos más significativos del pasado siglo, cuando afirma: «Al proponer esta fórmula [la inversión] Balthasar puede remitirse a la patrística. Rahner habla de una pneumatología universal, a la luz de la cual entiende la cristología»²⁹.

²⁶ Cf. Kasper. *Jesucristo*, 282-296. En esta reflexión, se habla de dos enfoques reconocibles en el Nuevo Testamento. Por una parte, los sinópticos refieren una cristología en función de la pneumatología y, por otra parte, Pablo y Juan comprenden la pneumatología como una función de la cristología. Ambos enfoques pueden conciliarse en una visión unitaria de la historia de la salvación.

²⁷ Cf. *Teodramática*, III. Madrid: Encuentro, 1993, 173-180. En estas páginas, el autor se hace eco de la postura de Tomás de Aquino, que ha sido la más aceptada hasta nuestros días. Si la misión se funda en la procesión, según acontece en la vida intradivina, la misión del Hijo debe ser previa a la del Espíritu, puesto que sería el Hijo el origen del Espíritu. De hecho, algunos Padres de la Iglesia llegaban a afirmar que el Hijo se encarnó a sí mismo. Sin embargo, apunta Balthasar, los textos bíblicos, y el propio Credo, cuando afirma que «por obra del Espíritu se hizo hombre», dan pie a una reformulación de esta teorización. A juicio del teólogo suizo, Lc 1,35 da todo el protagonismo al Espíritu, haciéndolo sujeto de dos verbos —«vendrá y te cubrirá»—, mientras que el Hijo está signado por un rol de esencial pasividad. Esta pasividad corresponde a la obediencia del Hijo en el mismo seno Trinitario, ya que todo lo recibe del Padre. La obediencia es entendida por Balthasar como un «dejar-que-dispongan-de-uno».

²⁸ Para Ireneo de León, es Dios Padre por el Espíritu el que encarna al Verbo. Para ello, cf. *Adv. Haer.* V 1,3. O Cirilo de Alejandría refiere que no es posible decir que el Logos haya ungido a sí mismo el templo de su carne. Así, cf. *In Job* 11,11.

²⁹ O. González de Cardedal. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1998, 689. En otro lugar, afirma el mismo autor: «Hasta ahora hemos

Es interesante constatar los puntos de confluencia entre esta visión propiamente pneumatológica y los avances del pensamiento fenomenológico. En el contexto de la racionalidad ilustrada, conceptos como el de «epifanía» o «manifestación» habían quedado maltrechos por considerarse cargados de significaciones de carácter mítico, e incluso atávico³⁰. Ahora, sin embargo, el conocimiento de la realidad únicamente puede llevarse a cabo en el horizonte de una «desvelación», a la que el ejercicio de la razón habrá de atender. De ahí que el teólogo se muestre atento a encontrar en este ámbito nuevas mediaciones de razón que le ayuden a presentar con credibilidad su propuesta cristológica.

En el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ocupa de la cuestión de la verdad en la historia de la filosofía. Critica que el sentido primigenio que se le ha otorgado a la misma ha sido la de concordancia del juicio con su objeto (*adaequatio*). De esta manera, se ha perdido el sentido primigenio de dicho concepto, que hemos de buscar en un retorno al universo presocrático, donde la verdad era entendida como *aletheia* (desvelación). En efecto, si un juicio es verdadero, tiene la potencialidad de desvelar al ente porque lo pone al descubierto; es decir, lo trae a la luz. Esta recuperación va a ser entendida como «el fenómeno originario de la verdad»³¹. Así es, y estableciendo una analogía, el Espíritu Santo, según la tradición cristiana, trae a la luz la carne de Cristo, poniéndola al descubierto como el fenómeno que únicamente puede ser reconocido en el horizonte originario de la desvelación que posibilita el Espíritu. A Heidegger, dichas consideraciones, lejos de barruntárseles como una arbitrariedad, le parecen la recuperación de una interpretación necesaria de la más genuina tradición filosófica: el acontecer de la verdad como un hacer ver «la cosa misma» en su desocultación³². ¿Acaso no es esta la misión más genuina del Espíritu?

estado acostumbrados a ver al Espíritu procediendo de Jesús y enviado por Jesús, mientras olvidábamos que existe una misión del Espíritu previa a la encarnación. La pneumatología debe ser tratada también antes de la cristología, porque sólo ella crea la posibilidad de unir misterio trinitario y conciencia de Jesús, a la vez que explica la continuidad percibida por las tres fases de la salvación», en *Prólogo* a la tercera edición, *Jesús*, XL.

³⁰ Cf. Serafín Béjar. «La revelación entre fenomenología y escatología». En *Del logos al agapè. El giro teológico de la fenomenología*, editado por Miguel Córdoba, y Manuel Porcel, 77-91. Granada: Biblioteca teológica granadina, 2020.

³¹ Cf. Heidegger. *Ser*, § 44 (ps. 239-246).

³² Cf. Heidegger. *Ser*, § 44 (p. 239). También cf. Henry. *Encarnación*, 37.

La fenomenología no puede dejar de atender a lo que, en la aparición del fenómeno, no se muestra porque queda encubierto o disimulado. Ahora bien, el propio Heidegger indica que aquello inaparente en la aparición del fenómeno es, paradójicamente, la condición de posibilidad de dicho aparecer, ya que constituye su sentido y fundamento. Efectivamente, y continuando con la analogía, el Espíritu es lo inaparente que se constituye en la condición de posibilidad de la aparición de la carne del Hijo. El propio Heidegger recurre a un lenguaje de revelación para expresar estas intuiciones: «Solo el desvelamiento (*Enthüllung*) del ser hace posible la manifestación (*Offenbarkeit*) del ente»³³.

Al hilo de lo que venimos diciendo, nos parece sugerente acudir a una interpretación trinitaria de la revelación donde, con palabras de González de Cardedal, podemos decir que «el Padre es el revelador, el Hijo es la revelación, el Espíritu es la aceptación posibilitada»³⁴. En concreto, el teólogo español alude a tres conceptos alemanes, que pueden seguir ayudándonos a clarificar esta cuestión: *Offenbarer*, *Offenbarung* y *Offenbarsein*. Este último concepto, referido a la persona del Espíritu, podría entenderse como «el mismo acto revelativo» (siendo manifiesto), que la tercera persona de la Trinidad dona a la humanidad con la irrupción de su presencia. El teólogo español afirma, en otra de sus obras, que «el Espíritu Santo nos atrae a Cristo, y en él reconocemos al Padre en la luz y amor del Espíritu, que nunca es visto, pero que hace ver»³⁵. Percibimos claramente en estas palabras cómo el Espíritu dona la irrupción de un espacio-tiempo manifestativo en una retracción de sí, que deja el camino despejado para el reconocimiento de la carne del Hijo y, en ella, la presencia trascendente del Padre. Efectivamente, el Espíritu es aquel que revela, sin revelarse³⁶.

³³ Martin Heidegger. *Vom Wesen des Grundes*. 5.^a ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1955, 13. Como es sabido, estas apreciaciones se realizan bajo la determinación del protagonismo del ser. Sin embargo, la cuestión de la manifestación, en ámbito fenomenológico, ha quedado aceptada por un amplio consenso y no ha de estar ligada necesariamente, como en el caso de Heidegger, al lenguaje del ser.

³⁴ González de Cardedal. *La entraña*, 755.

³⁵ Olegario González de Cardedal. *Fundamentos de cristología. El camino*, vol. I. Madrid: BAC, 2005, 526. Esta misma idea podemos encontrarla en Hans Urs von Balthasar. *Teológica. El Espíritu de la verdad*, Vol. III. Madrid: Encuentro, 1998, 187.

³⁶ González de Cardedal apunta a una triple misión del Espíritu en relación con el acontecimiento propiamente cristológico. En primer lugar, el Espíritu es el que abre la realidad al reconocimiento de la salvación acontecida en la carne. Este es el

4. LA CRISTOLOGÍA COMO SARCOLOGÍA

La aparición pública de Jesús tiene lugar en el momento de su bautismo en el Jordán. Por ello, no es extraño que dicho acontecimiento tenga la forma de una teofanía, donde el Espíritu unge la carne de Cristo, señalándolo ante el pueblo como aquel que es «el Hijo». La acción del Espíritu despliega un horizonte manifestativo donde es posible reconocer la singularidad de esta carne. Las palabras de A. Gesché expresan muy bien nuestra propuesta: «Yo llamaría “acontecimiento de revelación” (Espíritu) a la apertura de un espacio y al brote de un tiempo en el que se descubre una realidad invisible (Padre) escondida en lo visible (Hijo)»³⁷. En este horizonte posibilitador de carácter pneumatológico, podemos entender que la cristología haya de realizarse también como sarcoología; es decir, como una fenomenología teológica de la carne.

El escándalo que provoca la carne, como lugar donde acontece la verdad, atraviesa los siglos³⁸. No podemos olvidar que incluso la propia espiritualidad «cristiana» ha estado marcada por el conocido axioma que identifica a los tres grandes enemigos del alma: el mundo, el demonio y la carne. De hecho, la mentalidad helénica se sostiene sobre la distinción entre lo sensible y lo inteligible. No puede haber logos en lo sensible, que está marcado por la animalidad y la materia, lugares de apariencia y mentira. El logos se encuentra en el ámbito de lo inteligible, donde es posible reconocer los arquetipos ideales que posibilitan la elevación del ser humano para la contemplación de la verdad. El cristianismo aporta,

vector al que hemos querido hacer referencia en nuestra reflexión, como condición de posibilidad de toda cristología. Pero, en un segundo lugar, el Espíritu es también el que dinamiza el evento de la encarnación, en un proceso del «acostumbrarse» el Verbo a la carne, que permite comprender la encarnación de manera diacrónica. Este segundo aspecto es el que aparece fundamentalmente subrayado en la obra de Uríbarri. *El Hijo*, 269-302 y también en José Granados García. *Teología de los misterios de la vida de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2009, 49-55. En la p. 53, comenta este último: «Se puede por eso afirmar que el Espíritu es el agente de la temporalización de la unión hipostática, quien lleva a cabo su lenta traducción en el tiempo». No obstante, quedaría un tercer eje de actuación del Espíritu, subrayado también por Cardedal, que correspondería a la misión universalizadora de la pascua de Cristo, trascendiendo las determinaciones del espacio y del tiempo.

³⁷ Gesché. *Jesucristo*, 166. Los paréntesis son nuestros. También Kasper afirma que el Espíritu «es la revelación de la esencia del Hijo, al igual que este revela la esencia del Padre», en *Jesucristo*, 286.

³⁸ Para esta cuestión, cf. Henry. *Encarnación*, 9-31.

con la proclamación joánica de la encarnación, un doble escándalo: primero, que el Logos se pueda hacer carne; y, segundo, que esa carne contenga la salvación.

No obstante, junto al escándalo, también ha venido el desafío de entender las posibilidades ocultas que se encuentran en la carne. De ahí que la carne haya entrado como fenómeno de pleno derecho en el pensamiento contemporáneo. Merleau-Ponty afirmaba con convicción que «la encarnación lo cambia todo»³⁹. Michel Henry constata, no sin cierto toque de ironía, que el cristianismo de los orígenes «va a confiar a los conceptos griegos la comprensión de la verdad más anti-griega»⁴⁰. La pregunta está sobre el tapete y la expresa de manera potente el propio Henry en una obra que no puede pasar desapercibida para los teólogos y que lleva por título *Encarnación*⁴¹. Esa pregunta se puede formular de la siguiente manera: ¿qué tiene la carne para ser el lugar de la revelación de Dios?⁴².

Para responder a la misma, la fenomenología ha distinguido cuidadosamente entre cuerpo y carne. Así lo hace Henry, y le sigue con decisión el propio Marion⁴³. En las reflexiones de Henry, se puede percibir el eco de ciertos textos patrísticos, tanto de Ireneo como de Tertuliano⁴⁴. La teología de Tertuliano, especialmente en su obra *De carne Christi*, distingue entre el cuerpo y la carne. En el horizonte de la filosofía estoica, tan presente en la obra de Tertuliano, el cuerpo es un principio de conocimiento de la realidad, ya que «nada es incorpóreo, sino aquello que no existe»⁴⁵. De hecho, incluso Dios y el alma han de tener un cuerpo porque, de lo contrario, no podrían ser conocidos. Sin embargo, la carne viene definida en Tertuliano por la capacidad de padecer; padecimientos que pueden ser positivos o negativos. De esta manera, la carne de Cristo, y el realismo de la encarnación, quedan demostrados muy especialmente frente a los gnósticos por los padecimientos de la pasión: «si la potencia del Espíritu ha demostrado

³⁹ Maurice Merleau-Ponty. *Sens et non-sens*. París: Les Éditions Nagel, 1966, 203.

⁴⁰ Henry, *Encarnación*, 17.

⁴¹ Para una breve introducción al pensamiento de Henry, atender a la presentación que Stefano Cazzanelli realiza de la obra: Michel Henry. *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. Madrid: Encuentro, 2013, 5-15. También, cf. Manuel Palma. *Michel Henry. Ser-hijo. La incesante experiencia de la Vida*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

⁴² Cf. Henry. *Encarnación*, 24.

⁴³ Cf. Marion. *El fenómeno*, 125-175.

⁴⁴ Cf. Henry. *Encarnación*, 165-173.

⁴⁵ Tertuliano. *De carne Christi* XI, 4.

que es Dios, el sufrimiento ha demostrado la carne del hombre»⁴⁶. Y en otro lugar afirma: «los sufrimientos demuestran que su carne era humana»⁴⁷.

Esta diferenciación le permite a Henry intuir en el texto de Tertuliano, acaso de modo un tanto forzado e interesado, un doble aparecer, que es fundamental para comprender su filosofía: el aparecer del mundo y el aparecer de la vida. Así es, «nacer, como se ha visto, quiere decir venir al aparecer. Porque el aparecer es doble, hay dos formas de venir a él: en el “fuera de sí” del mundo, y en el pathos de la vida»⁴⁸. A juicio del filósofo francés, cuando Tertuliano habla con un realismo grosero del parto de Cristo, dando detalles a propósito de los procesos que se generan en el vientre de las mujeres, se está refiriendo a la materia de este mundo; es decir, a un cuerpo que acontece en el aparecer de la tierra y del limo. Pero cuando se detiene cuidadosamente para referir las impresiones vivenciadas por el propio Cristo (hambre, fatiga, piedad, angustia, alegría o sufrimiento) se está realizando un giro decisivo desde el aparecer del mundo al aparecer de la vida, entendida como auto-afección. Es ahí donde se da la inversión radical en la historia de la humanidad, que convierte lo corpóreo en carne. Por ello, y como tendremos ocasión de ver a continuación, la carne acontece como realidad invisible⁴⁹.

Con lo que venimos diciendo, podemos entender que Henry distinga tres conceptos fundamentales⁵⁰. El primero sería un cuerpo enten-

⁴⁶ Tertuliano. *De carne Christi* V, 7.

⁴⁷ Tertuliano. *De carne Christi* IX, 6.

⁴⁸ Henry. *Encarnación*, 171.

⁴⁹ Curiosamente, pretendiendo distanciarse del gnosticismo, la propuesta del francés tiene un cierto sabor gnóstico. Prueba de ello es su silencio sobre realidades tales como la eucaristía o la resurrección. De ahí que Xavier Tilliette afirme de su propuesta que «al exceso de inmanencia corresponde un cierto déficit de encarnación», en “La christologie philosophique de Michel Henry”. En *Michel Henry. L'épreuve de la vie. La nuit surveillée*, editado por Alain David, y Jean Geisch, 178. Paris: Cerf, 2001 (trad. nuestra). Del mismo modo, y como veremos a continuación, Emmanuel Falque plantea sus dudas a propósito de la postura de Henry que concibe la carne sin relación al cuerpo. Para esto último, cf. “Une Chair sans corps?”. En *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, dirigido por Philippe Capelle, 95-133. Paris: Cerf, 2004. Aun reconociendo estos flancos débiles, no debemos obviar la valentía de una propuesta como esta, que pone en el centro de sus desvelos la aparición de la carne.

⁵⁰ Para esta triple diferenciación, cf. Olvani Fernando Sánchez Fernández. “¿Qué tienes que no hayas recibido? Para una antropología fenomenológica en Michel Henry”. *Escritos* XXII (2014): 287-312.

dido como «cosa», que es incapaz de experiencia alguna: una mesa que toca la pared no tiene experiencia de ningún tipo. El segundo sería el «cuerpo vivo», reservado especialmente para calificar al cuerpo humano, que comparte ser una cosa entre las cosas, pero además puede tener experiencia de sí mismo. Ahora bien, el cuerpo vivo tiene experiencia de lo otro y, al mismo tiempo, se experimenta a sí mismo como otro; es decir, es trascendente. Este cuerpo vivo puede ser objetivado, porque ve y también puede ser visto, toca y también puede ser tocado. Sin embargo, la «carne», como tercer concepto a clarificar, es la realidad que no conoce la distancia, ni la interrupción, porque es coincidente con la propia ipseidad. La carne es una corporeidad originaria e inmanente que, gracias a la auto-afección, constituye la forma privilegiada en el que la vida viene a nosotros. Por este motivo, para Henry la carne es invisible, tal como hemos afirmado.

A partir de esta comprensión de la carne, podemos establecer algunas notas definitorias de la misma, que podrían resultar provechosas para la cristología.

4.1. LA IPSEIDAD

La primera de ellas es la identificación entre la carne y el sí mismo —la ipseidad—. La carne es, por tanto, puramente personal e intransferible: «la carne está vinculada al Sí como a su más interna condición fenomenológica de posibilidad, hasta el punto de identificarse con él, porque ella designa la efectuación fenomenológica de la auto-revelación de la Vida en la Ipseidad de la que extrae su posibilidad todo Sí trascendental...»⁵¹. Se puede compartir el cuerpo, o se pueden compartir los pensamientos, pero la carne es exclusivamente propia. Es posible empatizar con el sufrimiento de alguien, pero no se puede sentir su idéntico dolor.

Realizando una trasposición al ámbito de la cristología, estas consideraciones sobre la ipseidad ponen de manifiesto la urgencia de pensar la

⁵¹ Henry. *Encarnación*, 163. La influencia que tiene esta propuesta de Henry en la filosofía de la carne de Marion es evidente. A propósito de la ipseidad, afirma Marion: «no tengo una carne, soy mi carne, que coincide absolutamente conmigo», en *El fenómeno*, 132.

encarnación en conexión con el tiempo⁵². En efecto, debemos a P. Ricoeur la diferenciación entre «mismidad» e «ipseidad». Por mismidad entiende aquellos elementos que, en la identidad de un sujeto, no están sometidos a cambio y, por este motivo, permanecen con el paso del tiempo. Se tratan de rasgos heredados o recibidos, como aquellos que lo hacen reconocible por su físico o por su carácter⁵³. Por ipseidad, Ricoeur refiere aquellos elementos que presentan a la persona como proyecto, es decir, como una realidad abierta a configuraciones históricas. La aparición de los imprevistos de la vida, con el recurso ineludible al discernimiento, van a ir modelando a la persona como un sujeto responsable⁵⁴.

Estas dos determinaciones de la propia identidad no han de verse como opuestas, sino en una recíproca correlación de permanencia (el mismo) en la variabilidad (apertura responsable al futuro)⁵⁵. Para que esta recíproca correspondencia se realice con éxito es necesario recurrir a la construcción de una identidad narrativa, donde el sí mismo (mismidad) únicamente se esclarece pasando por la alteridad (ipseidad). Una cristología de la carne tendrá como tarea evidenciar la narrativa que sostuvo la controvertida misión de Jesús en obediencia a su Padre, y que nutre a los relatos normativos de la fe cristológica; especialmente en un siglo que piensa la realidad, más que como esencia, como llamada. Esta identidad narrativa surge del cruce entre historia y destino, abriéndonos así a un descubrimiento.

4.2. LA AUTO-AFECCIÓN

La segunda característica de la carne es su carácter de auto-afección, a la manera de goce o de angustia. No es el agua la que moja, ni el fuego el que quema, sino que es la carne, con su capacidad de ser afectada,

⁵² Esto es lo que Uríbarri refiere como «dinamismo encarnatorio», en *El Hijo*, 303-331. Aunque se trata de una idea valiosa, y necesaria, su exposición requeriría, a nuestro juicio, de mediaciones filosóficas más decididas que mostraran todo su potencial de verdad.

⁵³ Cf. Paul Ricoeur. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006, 113.

⁵⁴ Cf. Ricoeur. *Sí mismo*, 137 y Paul Ricoeur. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva visión, 1997, 79.

⁵⁵ Cf. Paul Ricoeur. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999, 218.

la que se moja o quema⁵⁶. La auto-afección significa, por tanto, el estar dado a sí mismo sin distancia, de modo inmediato y permanente; es decir, el modo inmanente en que la vida se entrega: «Pero esto es solo posible porque el modo fenomenológico de revelación en la que la vida consiste es un pathos, ese abrazo sin diferimiento y sin mirada de un sufrir y un gozar cuya materia fenomenológica es, en efecto, la afectividad pura, una impresividad pura, esa auto-afección inmanente que no es otra cosa que nuestra carne»⁵⁷.

También aquí la fenomenología ofrece a la cristología posibilidades para expresar, gracias al fenómeno de la carne, elementos que le pertenecen de modo decisivo. Cuando la cristología ha quedado muy condicionada por el lenguaje del ser, se ha convertido en una cristología «apática». Ya Aristóteles afirmaba que los entes aman a Dios, pero Dios mismo no puede amar a los entes, ya que es el «motor inmóvil»⁵⁸. De ahí que Aristóteles afirmara que Dios es «apático»⁵⁹. La influencia que ha tenido está determinada concepción metafísica en la teología cristiana es desgraciadamente palpable. Ha sido doctrina común en la escolástica que Dios no puede dejarse afectar ni por el sufrimiento de Cristo, ni por el sufrimiento del ser humano ya que, debido a la perfección e inmutabilidad que lo caracteriza, solo pueden existir relaciones reales en la dirección de las criaturas hacia Dios, y no al contrario⁶⁰. De ahí que Dios fuera considerado como incapaz de sufrir⁶¹.

La carne de Dios, que le pertenece como suya propia, si queremos evitar toda suerte de nestorianismo, introduce irremediamente algo extraño y novedoso en el mundo metafísico que no podemos dejar pasar. La referencia a la carne del Hijo convierte el acontecimiento de la cruz en un lugar primordial de conocimiento del Dios cristiano, ya que en el Gólgota aparece la revelación de un exceso o sobreabundancia. Dios no puede ser el fundamento y el garante de la realidad existente (omnipotencia), sino como Dios compasivo que sufre con la criatura, no como

⁵⁶ Cf. Marion. *El fenómeno*, 133s.

⁵⁷ Henry. *Encarnación*, 159.

⁵⁸ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, XII, 7, 1072b3. Nos referimos a la enigmática frase de que Dios «mueve como lo amado», y la interpretación mayoritaria que se ha hecho de la misma.

⁵⁹ Cf. Aristóteles. *Metafísica*, XII, 7, 1073a10.

⁶⁰ Cf. Tomás de Aquino. *De potentia* q. 7 a. 8-11 y *STh.* 1 q. 13 a. 7.

⁶¹ Cf. Tomás de Aquino. *STh.* 1 q. 25 a. 1; III q. 16 a. 4; q. 46 a. 12.

consecuencia de su carencia, sino de una demasía (omnisufrimiento). La absoluta disposición de sí mismo posibilita abrir un espacio donde puede convertir en suyo propio lo otro de sí⁶². Encontramos aquí elementos para la profundización y la reconstrucción de una cristología «simpática».

4.3. LA PASIVIDAD

La tercera característica de la carne es su absoluta pasividad, ya que viene a nosotros como resultado de una donación originaria. El ser humano ha de entenderse no tanto como un «yo constituyente», sino como un «a mí constituido»⁶³: «Se experimentaban fenomenológicamente a sí mismos como vivientes, experimentaban pasivamente su propia vida como una vida que venía a ellos sin su concurso o asentimiento, que no era suya y devenía sin embargo suya»⁶⁴. Esto se expresa de modo muy claro en ciertos idiomas que, al hablar del nacimiento, utilizan una forma pasiva⁶⁵.

La transposición al ámbito de la cristología de esta determinación de la carne puede ofrecernos también el material para un nuevo lenguaje de fe, con pretensiones de universalidad. En efecto, la identidad del Hijo ha de visibilizarse desde esta esencial pasividad, que le permite entenderse a sí mismo como el que lo ha recibido todo de su Padre (cf. Jn 5,30, 6,38; Jn 8,28, 12,49, 14,10; y Mt 11,27). De ahí que uno de los conceptos fundamentales que articula la cristología sea precisamente el de «obediencia», como la forma más excelsa de ejercicio de la propia «libertad»: «Llegar hasta el fin de la verdad significa para el Hijo responder adecuadamente a la auto-donación total del Padre, consumado todo ello tanto en la espontaneidad como en la obediencia»⁶⁶.

⁶² Para esta cuestión, cf. Jürgen Moltmann. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 2010, especialmente p. 246. También, cf. Kasper. *Jesucristo*, 267-281 y Adolph Gesché. *El mal*. Salamanca: Sígueme, 2010, 51-108.

⁶³ Sánchez Fernández. «¿Qué tienes que no hayas recibido?», 296.

⁶⁴ Henry. *Encarnación*, 161.

⁶⁵ Cf. Franco Manzi, y G. Cesare Pagazzi. *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*. Assisi: Cittadella Editrice, 2001, 19-33. No ocurre así en la lengua castellana.

⁶⁶ Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. IV. Madrid: Encuentro, 1995, 305. Cf. también Id. *Teodramática*, vol. III. Madrid: Encuentro, 1993, 173.

No en vano la modernidad surge de una primordial «desobediencia» y, por este motivo, encuentra en Prometeo el mito de su propia identificación. La emancipación se visibiliza como el camino para la conquista de la verdadera libertad, dando como resultado su fundamental modelo antropológico: el «individuo». El individuo no tiene carne, ya que es puro *cogito*, y por ello está desligado de toda suerte de relación con una «alteridad» que lo plenifica⁶⁷. Por estas sendas, podemos encontrar claves de relectura de la propia vida de Jesús que, no por ser obediente a la misión recibida, pierde un ápice de su autenticidad (Heb 10,5.7). También se puede releer desde aquí la consabida controversia monoteleta, donde la apelación a una voluntad humana en Jesús es vista en sí misma como amenaza para la redención. En el trasfondo de todo cuanto decimos, se halla otro modelo antropológico, de corte personalista, que ha favorecido el propio cristianismo. En efecto, «saberse recibido», como definición fenomenológica del concepto de «persona», posibilita estar preparado para la entrega: «Y esta recepción comprende [...] el hecho de saberse donado (presupuesto absoluto de toda la posibilidad de entrega del Hijo al mundo)»⁶⁸. Es aquí donde debe inscribirse toda historia personal de libertad.

4.4. LA CARNE EN LA TRINIDAD

Estas reflexiones, tomadas fundamentalmente de M. Henry, no están carentes de una valencia trinitaria; antes bien, es esta densidad trinitaria la que hace posible la osadía del pensamiento⁶⁹. En efecto, para el filósofo francés la carne, —más bien la Archi-carne—, se encuentra ya en la entraña misma de Dios y tiene como referente fundamental a la segunda persona de la Trinidad. La carne es realidad misma de Dios, que le pertenece desde siempre, y no únicamente después de la encarnación.

Similares ideas aparecen en la reflexión de A. Gesché, que convoca a Padres como Orígenes, Clemente de Alejandría, Atanasio o Gregorio de Nisa, para poner de manifiesto que la humanidad está ya en Dios incluso antes de la creación: *Deus capax hominis*⁷⁰. De hecho, el teólogo belga lle-

⁶⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar. *Teodramática*, vol. V. Madrid: Encuentro, 1997, 81, donde se afirma que la autoposición divina no está reñida con la entrega al otro.

⁶⁸ Balthasar. *Teodramática*, vol. IV, 302.

⁶⁹ Cf. Henry. *Encarnación*, 158-165.

⁷⁰ Cf. Gesché. *Jesucristo*, 37-41. 207-264.

ga a afirmar: «Se podrá decir ahora que el Verbo es, en Dios, la debilidad; quiero decir, la brecha abierta a nosotros, la fragilidad, la humanidad, esta humanidad que muchos Padres de la Iglesia han reconocido que bien podría ser la parte misteriosa de humanidad en Dios, presente desde toda la eternidad, incluso antes de la Encarnación»⁷¹. Donde el autor habla de la humanidad, nos atreveríamos a decir la «carne».

Así es, no se trata simplemente de subrayar la dimensión revelativa de la carne, sino de afirmar decididamente que la revelación cristiana no podría no ser carne. Dios no se ha valido de la carne para expresar una verdad que la trasciende, ya que decir carne es decir Dios. De hecho, no se nos ha dado acceso más pleno y certero al misterio de Dios que el acontecido en la carne del Hijo. Por este motivo, el Verbo y la carne constituyen una metáfora absoluta, ya que no podemos determinar qué remite a quién. Así es, *Verbum et caro inter se convertuntur*, podríamos afirmar. La encarnación es la transposición de la vida trinitaria del Hijo a la historia humana y la carne no es algo externo al mismo, sino su mismo modo de ser⁷². Bien lo expresa Gesché cuando afirma que allí donde otros cualifican al logos como *spermatikos, prophorikos o endiathetos*, el cristianismo lo determina como *ensarkoteos (incarnandum)*⁷³. El testimonio del Nuevo Testamento nunca habla del Verbo en sí mismo considerado, sino siempre en su identificación con Cristo (carne unguida)⁷⁴.

Ahora podemos entender que algunos teólogos, como el propio A. Gesché⁷⁵, o algunos filósofos, como P. Gilbert⁷⁶, califiquen la propuesta de M. Henry como una «fenomenología de la filiación», ya que la carne sería el modo de ser del Hijo en el mismo seno trinitario. Encontramos aquí una interesante veta de profundización para la cristología.

⁷¹ Gesché. *La invención*, 227.

⁷² «De este modo, se precisa el horizonte de sentido bajo el que buscaremos las huellas de la revelación trinitaria “en la carne del mundo”», en Joseph Moingt. *Dios que viene al hombre*, Vol. II/1. Salamanca: Sígueme, 2010, 38s. El teólogo francés intenta buscar en la filosofía de M. Merleau-Ponty, a nuestro juicio un tanto desatinadamente, las mediaciones filosóficas que le permitan articular su propuesta teológica.

⁷³ Cf. Gesché. *Jesucristo*, 246.

⁷⁴ Cf. Gesché. *Jesucristo*, 248.

⁷⁵ Cf. Gesché. *Jesucristo*, 232 (n. 15).

⁷⁶ Cf. Palma. *Michel Henry*, 20.

5. LA CRISTOLOGÍA COMO TEOLOGÍA

Una cristología entendida como teología tendría que atender a una consideración del Padre como el «invisible», subrayando así su carácter absolutamente discreto. No en vano, si nos ubicamos en el terreno de la patrística, podríamos decir que Ireneo jamás hubiera imaginado una representación pictórica del Padre. Es importante iniciar con estas apreciaciones para no degenerar, una vez más, en una reducción onto-teo-lógica, donde Dios queda degradado a mero ente, aun cuando sea de rango superior. Ahora bien, también se hace necesario evitar el extremo opuesto: un puro apofatismo. Nuestra propuesta consistiría en acercarse al Padre desde la donación y el exceso, que es la clave manifestada en la carne del Hijo como un «saberse recibido». En efecto, el amor, entendido en su especificidad cristiana, ineludiblemente acontece en la carne. ¿Encontramos en la donación una mediación válida para la cristología?

Siguiendo el estudio clásico de K. Rahner sobre *Dios en el Nuevo Testamento*, podemos afirmar que su definición como amor tiene que ver fundamentalmente con el Padre⁷⁷. De hecho, la doctrina clásica sobre la Trinidad ha considerado al Padre como la fuente de la divinidad. La imagen de la fuente es la imagen de la sobreabundancia y del exceso, que se ofrece sin medida y de un modo incondicional. En la dinámica de la vida trinitaria, el Padre aparece principalmente como el que da⁷⁸.

⁷⁷ Cf. Karl Rahner. “Theos en el Nuevo Testamento”. En *Escritos de teología*, especialmente 1:161. Madrid: Taurus, 1967. Sería interesante incluir aquí la polémica postura de Zizioulas acerca del Padre como causa de la Trinidad. La preeminencia del Padre como causa es la manera de salvaguardar, a juicio del teólogo griego, el carácter recibido de toda configuración personal, a la que hicimos referencia en el anterior epígrafe. En efecto, hablar de una coexistencia del Padre, del Hijo y del Espíritu da la idea de tres particularidades que se relacionan entre sí, pero queda desfigurada la más que recomendable referencia al don. Para ello, cf. Ioannis Zizioulas. *Comunión y alteridad: Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2019, 157. Del mismo modo, es interesante la afirmación del teólogo griego en *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003, 60, donde afirma: «Como resultado del amor, la ontología de Dios no está sometida a la necesidad de la substancia. El amor es identificado con la libertad ontológica». Vemos aquí un interés notable en la superación de una metafísica estática, donde la categoría de substancia sería una rémora a la hora de expresar la novedad cristiana.

⁷⁸ Gonzalo J. Zarazaga. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2004, 311, donde afirma: «El Padre realiza el amor como eminente movimiento de donación-recepción, como donación de absoluta

Por tanto, el amor cristiano va a tener como característica singular la absoluta gratuidad⁷⁹. Encontramos aquí una de las aportaciones más importantes del cristianismo a la humanidad: la posibilidad de pensar la realidad bajo la forma de un amor puramente gratuito. El *Sermón de la montaña* de Jesús, especialmente con su invitación al amor a los enemigos, rompe con la ley de una mera equivalencia y nos abre caminos insospechados. El desafío consiste en implantar el modo de ser de Dios en medio de nuestro mundo: «Así seréis hijos de vuestro Padre que está en el cielo. Pues Él hace que su sol salga sobre malos y buenos, y envía la lluvia sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Se trata de una trasgresión que no conoce parangón ni en el judaísmo de tiempos de Jesús, ni en la cultura propiamente helénica. Esto que decimos puede formularse a la manera de pregunta: ¿es posible pensar un don que sea puro y rompa la lógica de la mera equivalencia?

Esta cuestión tiene una gran relevancia en la historia del pensamiento contemporáneo. Podemos referirnos a la importante obra de Marcel Mauss, publicada por vez primera en 1925, y que lleva por título *Ensayo sobre el don*. El antropólogo francés estudia el modo de organización de las sociedades más primitivas y subraya que hay formas de vinculación que no pueden explicarse exclusivamente desde la clave de la utilidad. El contrato entre partes o el intercambio entre tribus tiene que realizarse bajo la forma de la donación de un regalo, que sigue normas de funcionamiento muy estrictas. Por una parte, existe la obligación de hacer regalos, la obligación de recibirlos y la obligación de devolverlos. Por otra parte, este intercambio de regalos no busca principalmente un tipo de beneficio económico, sino una realidad tan esencial como el reconocimiento mutuo: «Negarse a dar, olvidarse de invitar, así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión»⁸⁰. Para ello, es necesario realizar una escenografía por medio de la cual aparece como un acto libre y gratuito aquello que, sin embargo, es forzado y obligatorio⁸¹. Ahora bien, el sistema de donación hace que

gratuidad». Se trata de una afirmación que nos sirve para introducir la cuestión del Padre como donador originario, aunque la postura de Zarazaga sería contrastante con la anteriormente referida de Zizioulas.

⁷⁹ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986, 120s.

⁸⁰ Marcel Mauss. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2009, 93.

⁸¹ Cf. Mauss. *Ensayo*, 71.

cese la violencia y posibilita un modelo de relaciones sociales que está basado en la reciprocidad.

La obra de Mauss ha tenido una influencia notable en el desarrollo del pensamiento del siglo XX a propósito del don. No obstante, queremos detenernos brevemente en la crítica que realiza Jacques Derrida a la misma, en su obra *Dar (el) tiempo*. Para el filósofo francés, Mauss confunde el hecho de dar con la existencia del don. En efecto, en el sistema de reciprocidad de las sociedades que describe Mauss se dan cosas, pero no hay don, sino un mero intercambio. De hecho, para que hubiera don, tendría que desaparecer el don, porque donde hay reciprocidad, la donación se hace imposible⁸².

Así, Derrida se plantea si es posible el puro don, y nos confronta con las aporías del mismo. En efecto, para que existiera el don, tendrían que cumplirse tres condiciones: 1. No tendría que haber un donador que, al dar, espera recibir; 2. No tendría que haber un donatario que, al recibir, queda endeudado; 3. No tendría que haber un don que, al darse, genera un contra-don. De este modo, la aparición del don se convierte en la condición de posibilidad de la desaparición de este: «En todos estos casos, el don, ciertamente, puede conservar su fenomenicidad o, si se prefiere, su apariencia de don. Pero su apariencia misma, el simple fenómeno del don lo anula como don, transformando la aparición en fantasma y la operación en simulacro»⁸³. Eso hace que, para el filósofo francés, hablar del don sea equivalente a hablar de lo imposible. Aunque no acaba de quedar claro si, en su universo filosófico, este pensamiento de lo imposible es no únicamente pertinente, sino hasta incluso beneficioso⁸⁴.

Con todo, Marion cree encontrar una clave de ampliación de la problemática desde la fenomenología, que podría permitir liberar los fenómenos, más allá de la antropología y la metafísica. El filósofo francés pide avanzar por caminos que nos distancien del predominio del ser, para encontrar vías de solución. El primer principio de la fenomenología, que encontramos ya en Husserl, reza del siguiente modo: «A tanto aparecer, tanto ser»⁸⁵. Marion pone de manifiesto que, ajustándose a este principio,

⁸² Cf. Jacques Derrida. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 2004, 44.

⁸³ Derrida, *Dar*, 23.

⁸⁴ Cf. Derrida, *Dar*, 21s.

⁸⁵ Para esta cuestión, cf. Jean-Luc Marion. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008, 44-49.

la fenomenología sigue quedando esclava de la ontología. No olvidemos que la pregunta que ha dirigido los caminos de la filosofía hasta nuestros días podría formularse así: «¿Qué es?». Sin embargo, la fenomenología propone un nuevo comienzo de la filosofía, donde la pregunta se trastoque del siguiente modo: «¿Qué aparece?». Así pues, Marion subraya que hay fenómenos que aparecen, pero no tienen ser; como la nada, la muerte o la carne. Incluso Dios debe ser considerado como un fenómeno que se revela, pero que no tiene ser. De esta manera, si seguimos bajo el imperio de la ontología, se corre el peligro de que muchos fenómenos dejen de ser considerados por el pensamiento filosófico.

Por tanto, la clave del «aparecer» para Marion no es el «ser», sino la «donación». En efecto, hay un presupuesto previo al aparecer de los fenómenos, que ha de cumplirse siempre de modo indudable: la donación⁸⁶. Nada aparece si previamente no se da. La propuesta de Marion consiste en realizar una fenomenología de la donación que, desde un cuarto y último principio fenomenológico, consiga liberar a los fenómenos y favorecer las condiciones que hacen posible su aparición. Este principio reza del siguiente modo: «A tanta reducción, tanta donación»⁸⁷.

La reducción es entendida por Marion como el método de su filosofía. Ahora bien, este método es lo más parecido a un contra-método, porque pretende no ser invasivo, sino únicamente eliminar los obstáculos. Reducir consiste en despejar el camino para que todo fenómeno pueda darse sin ningunas condiciones de posibilidad que limiten su aparición: «La reducción no hace nada, sino que deja que la manifestación se manifieste»⁸⁸. El sujeto tiene aquí un papel pasivo, que consiste en permitir la aparición y recibirla tal y como se da. La fenomenología conoce un salto cualitativo que el propio Marion describe del siguiente modo: «la donación no ofrece solamente a la fenomenología un concepto entre otros, ni tampoco el acto privilegiado para acceder a ella misma, sino que le abre precisamente el campo de la fenomenicidad»⁸⁹.

Pues bien, con todo lo dicho, podemos entender que Marion se muestre partidario del reconocimiento de la posibilidad de una donación que acaece

⁸⁶ Cf. Marion. *Siendo*, 35.

⁸⁷ Marion. *Siendo*, 49. 86. Los otros tres principios de la fenomenología serían: «a tanto aparecer, tanto ser»; «volver a las cosas mismas»; «el principio de los principios».

⁸⁸ Marion. *Siendo*, 43.

⁸⁹ Marion. *Siendo*, 70.

sin condiciones, ni límites, ni presupuestos. La fenomenología nos permite reconocer aquello que se da, de un modo incondicional y gratuito, sin estar determinado necesariamente por la reciprocidad o el intercambio⁹⁰.

Desde este horizonte, Marion acusa a Derrida de quedar atrapado en un esquema causal aristotélico, de corte metafísico. En efecto, el «donador» sería la causa eficiente, el «don» podría ser la causa material o formal y el «donatario» la causa final; algo propio de la dinámica de los fenómenos pobres. Frente a ello, Marion propone una triple *epoché* donde se ponga de relieve que la donación precisamente se cumple en la ausencia del «donatario»⁹¹, del «donador»⁹² y del «don»⁹³. Para esto, nos hace caer en la cuenta de que la «donación» tiene un doble significado, ya que puede equivaler tanto a «don» como al «acto de dar». Así es, la donación no es el don, precisamente porque se retira en él —aun cuando dicho don pueda desplegarla y hacerla efectiva—.

Esta propuesta de Marion ha levantado encendidas polémicas; especialmente por hacerse susceptible de la acusación de una inclusión fraudulenta de la teología en el ámbito de la fenomenología⁹⁴. No en vano, Marion se muestra muy reticente a considerar a Dios como el donador originario⁹⁵. Ello supondría un retroceso al ámbito de la reducción onto-teo-lógica, al tiempo que tornaría la donación en simple reciprocidad: si hay un donador, consciente del don otorgado, espera como retorno un contra-don. En relación con esto último, hay diversas voces que arguyen cómo la reciprocidad no tiene por qué ser una dinámica opuesta a la donación —como podría desprenderse de una correcta teología trinitaria—⁹⁶.

⁹⁰ Cf. Marion. *Siendo*, 106.

⁹¹ Cf. Marion. *Siendo*, 162.

⁹² Cf. Marion. *Siendo*, 173.

⁹³ Cf. Marion. *Siendo*, 190.

⁹⁴ Cf. Dominique Janicoud. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Editions de l'Éclat, 2009, 41-66. El motivo de esta acusación se refleja muy bien en las consecuencias que Zizioulas saca de este planteamiento: «todo lo que somos y tenemos es atribuible a otro —no al yo o la naturaleza—. Y puesto que todo, incluido nuestro ser, es uno *don*, no podemos por menos que asumir que existe un donante tras este don», en *Comunión y alteridad*, 128.

⁹⁵ No obstante, podemos encontrar en este autor cierta ambigüedad en referencia a esta afirmación. Para ello, cf. Marion. *El fenómeno*, 253s., donde habla de Dios como del «amante», que se adelanta a amar de una forma pura e insuperable.

⁹⁶ Cf. John Milbank. «Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic». En *Rethinking Metaphysic*, editado por L. Gregory Jones, y Stephen E. Fowl, 119-161. Oxford: Blackwell, 1995.

En efecto, cuando el donador actúa desde la sobreabundancia y el exceso, como es el caso del Padre, no queda atado a ninguna dinámica de retorno, ya que dicho movimiento de donación está sostenido en la pura gratuidad.

El camino para una cristología como teología podría quedar expedito. La clave de la propuesta de Marion consiste en que, habiendo sido capaz de pensar la donación de la manera más radical posible (donación pura), ha conseguido desligar la fenomenología de la subordinación al privilegio del ver. Es aquí donde debemos pensar en aquellos fenómenos que, justo por un exceso de donación, acaban saturando la intuición (acontecimiento, ídolo, carne e icono). No debemos olvidar que este concepto de intuición, esencial en el desarrollo mismo de la fenomenología, proviene del término latino *intuieri*; es decir, «ver»⁹⁷.

Pues bien, si dichos fenómenos saturados quiebran una de las categorías kantianas que imponen sus condiciones de posibilidad a la aparición del fenómeno (cantidad, cualidad, modo y relación), justamente la revelación sería el fenómeno en el que todas las categorías kantianas se ven desbordadas a la vez, dando lugar a lo que Marion llama un «fenómeno saturado de segundo grado» o «paradoja de las paradojas»⁹⁸. Así, se hace posible pensar una manifestación que va más allá de toda percepción (sea visual, o de cualquier otro tipo) permitiendo encontrar un espacio de inapariencia en el que se podría pensar al Dios invisible. Es de este modo como Marion nos informa de que todo aquello que aparece es porque primeramente se da, pero hay realidades, en nuestra opinión el Padre, que se da sin aparición. Estas determinaciones podrían ayudarnos a comprender la revelación del Padre como una donación sin presencia, a la manera de una ausencia de toda representación inmanente, no tematizable, saturación de un horizonte inexaurible.

6. CONCLUSIÓN

J-L. Marion, en su obra *De surcroît*, lanza directamente una pregunta a los teólogos: «¿por qué no se plantean, o lo hacen tan poco, leer fenomenológicamente los eventos de la revelación registrados en las Escrituras,

⁹⁷ Para esta cuestión, cf. Stéphane Vinolo. "J-L. Marion: escribir la ausencia. El 'giro teológico' como porvenir de la filosofía". *Escritos* 20 (2012): 275-304.

⁹⁸ Cf. Marion. *Siendo*, 379s.

especialmente en el Nuevo Testamento, en lugar de favorecer siempre las hermenéuticas ónticas, históricas o semióticas?»⁹⁹. Esta ha sido la pretensión de nuestro estudio, que ahora concluye. Nos parece que la reflexión cristológica, en las décadas por venir, puede encontrar en la fenomenología contemporánea un terreno abonado para descubrir, con altura de miras, nuevas mediaciones que aporten credibilidad al anuncio del cristianismo.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación en el año 2021.

REFERENCIAS

- Aristóteles. *Metafísica*. Editado por Tomás Calvo. Barcelona: Gredos, 2014.
- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática*, vol. III. Madrid: Encuentro, 1993.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática*, vol. IV. Madrid: Encuentro, 1995.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teodramática*, vol. V. Madrid: Encuentro, 1997.
- Balthasar, Hans Urs von. *Teológica. El Espíritu de la verdad*, vol. III. Madrid: Encuentro, 1998.
- Basilio de Cesarea. *El Espíritu Santo*. En *Biblioteca de Patrística*, editado por G. Azzali y Argimiro Velasco, vol. 32. Ciudad Nueva: Madrid, 1996.
- Béjar, Serafín. "La revelación entre fenomenología y escatología". En *Del logos al agapè. El giro teológico de la fenomenología*, editado por Miguel Córdoba, y Manuel Porcel, 77-91. Granada: Biblioteca teológica granadina, 2020.
- Cirilo de Alejandría. *In Job*. PG 74,557.
- Derrida, Jacques. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 2004.

⁹⁹ Jean-Luc. Marion. *De Surcroît*. París: Presses Universitaires de France, 2001, 34 (trad. nuestra).

- Evdokimov, Paul. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1969.
- Falque, Emmanuel. "Une Chair sans corps?". En *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, dirigido por Philippe Capelle, 95-133. París: Cerf, 2004.
- Gesché, Adolphe. "La invención cristiana del cuerpo". *Franciscanum* 162 (2014): 215-255. <https://doi.org/10.21500/01201468.796>
- Gesché, Adolphe. *El mal*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Gesché, Adolphe. *Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Gesché, Adolphe. *La teología*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Gilbert, Paul. "De la phénoménologie descriptive à la phénoménologie spéculative. Apports de la phénoménologie à la théologie chrétienne". *Isidorianum* 56 (2019): 165-185. <https://doi.org/10.46543/ISID.1928.2005>
- Gilson, Étienne. *Introducción a la filosofía cristiana*. Madrid: Encuentro, 2009.
- González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos de cristología. El camino*, vol. I. Madrid: BAC, 2005.
- González de Cardedal, Olegario. *Jesús de Nazaret*. Madrid: BAC, 1993.
- González de Cardedal, Olegario. *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secretariado trinitario, 1998.
- Granados García, José. *Teología de los misterios de la vida de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Gregorio Nacianceno. *Discursos: XXVII-XXXVI*. En *Biblioteca Patrística*, editado por Marcelo Merino, vol. 30. Ciudad Nueva: Madrid, 2015.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Heidegger, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. 2.^a ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1955.
- Henry, Michel. *Encarnación*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Henry, Michel. *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. Madrid: Encuentro, 2013.
- Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, editado por Paul Janssen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
- Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Irénée de Lyon. *Contre les hérésies V*. En *SChr* 152, editado por A. Rousseau y otros. París: Cerf, 1969.
- Janicoud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. París: Editions de l'Éclat, 2009.

- Kasper, Walter. *Jesucristo, la salvación del mundo*. Santander: Sal Terrae, 2019.
- Manzi, Franco, y G. Cesare Pagazzi. *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*. Assisi: Cittadella Editrice, 2001.
- Marion, Jean-Luc. "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie". *Revue Thomiste* 95 (1995): 31-66.
- Marion, Jean-Luc. *De Surcroît*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: Ediciones literales, 2005.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz, 2009. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bd0m>
- Merlau-Ponty, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966.
- Milbank, John. "Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic". En *Rethinking Metaphysic*, editado por L. Gregory Jones, y Stephen E. Fowl, 119-161. Oxford: Blackwell, 1995.
- Moingt, Joseph. *Dios que viene al hombre*, vol. I. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Moingt, Joseph. *Dios que viene al hombre*, vol. II/1. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Palma, Manuel. Michel Henry. *Ser-hijo. La incesante experiencia de la Vida*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.
- Rahner, Karl. "Theos en el Nuevo Testamento". En *Escritos de teología*, vol. 1, 93-166. Madrid: Taurus, 1967.
- Rahner, Karl. "Grundkurs des Glaubens". En *Schriften Theologie*, vol. 14, 48-62. Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger Verlag, 1979.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva visión, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Sánchez Fernández, Olvani Fernando. "¿Qué tienes que no hayas recibido? Para una antropología fenomenológica en Michel Henry". *Escritos XXII* (2014): 287-312.

- Tertullien. *La chair du Christ*. En *SChr* 216-217, editado por Jean-Pierre Mahé. Paris: Cerf, 1975.
- Tilliette, Xavier. “La christologie philosophique de Michel Henry”. En *Michel Henry. L'épreuve de la vie. La nuit surveillée*, editado por Jean Geisch, y Alain David, 171-180. Paris: Cerf, 2001.
- Tomás de Aquino. *De potentia*, editado por P. M. Pession. Taurini-Romae: Marietti, 1965.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, editado por F. Barbado Viejo y otros. Madrid: BAC, 2014.
- Uríbarri, Gabino. *El Hijo se hizo carne*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- Vinolo, Stéphane. “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor”. *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 1-29. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>
- Vinolo, Stéphane. “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El ‘giro teológico’ como porvenir de la filosofía”. *Escritos* 20 (2012): 275-304.
- Zarazaga, Gonzalo. *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2004.
- Zizioulas, Ioannis. *Comunión y alteridad: Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Zizioulas, Ioannis. *El ser eclesial*. Salamanca: Sígueme, 2003.