



La Revelación y su relación con Cristo y la Trinidad según el planteo fenomenológico de Jean-Luc Marion en *Givenness & Revelation*



Alberto F. Roldán*
Instituto Teológico Fiet
Buenos Aires, Argentina

Para citar este artículo: Roldán, Alberto F. «La Revelación y su relación con Cristo y la Trinidad según el planteo fenomenológico de Jean-Luc Marion en *Givenness & Revelation*». *Franciscanum* 177, Vol. 64 (2022): 1-18.

Resumen

En el presente artículo el autor expone el tema de la Revelación y su relación con Cristo y la Trinidad en la perspectiva fenomenológica de Jean-Luc Marion. El centro de su análisis radica en la obra del filósofo francés *Givenness & Revelation*. En cuanto al enfoque cristológico, Marion enfatiza a Cristo como ícono de Dios y, a partir de una exégesis fenomenológica de 1 Corintios 2, invita a una radical anamorfosis que permita contemplar a Cristo como centro de la sabiduría de Dios. En cuanto a la Trinidad, destaca los aportes de Karl Rahner y Karl Barth, profundizando en los padres capadocios y San Agustín, para enfatizar la función del Espíritu en el despliegue trinitario de Dios.

Palabras clave

Marion, Fenomenología, Revelación, Cristo, Trinidad.

The Revelation and its relationship with Christ and the Trinity according to the phenomenological approach of Jean-Luc Marion in *Givenness & Revelation*

Abstract

In this article, the author expounds the theme of Revelation and its relationship with Christ and the Trinity in the phenomenological perspective of Jean-Luc Marion. The center of His analysis is the book of Marion *Givenness & Revelation*. In relation to the Christological the emphasis of Marion is in Christ as icon of God and from a

* Doctor en teología por el Instituto Universitario Isedet (Buenos Aires), master en filosofía política (Universidad Nacional de Quilmes) y master en educación (Universidad del Salvador, Buenos Aires). Es director de posgrado del Instituto Teológico Fiet, profesor adjunto de la Universidad Adventista del Plata, Semisud, Lee University y South African Theological Seminary. Autor de unos treinta libros en el campo de la teología, la ética, la hermenéutica y la fenomenología, con traducciones al inglés y al portugués. Sus más recientes publicaciones son: *Hermenéuticas y éticas* (Oregon: Publicaciones Kerigma, 2021) y *Dios y la narrativa de los tiempos. Tras las huellas del Apocalipsis en la literatura latinoamericana* (Buenos Aires: Juanuno1 ediciones, 2021). Ha dictado cursos y conferencias en América Latina, Estados Unidos, España y Corea del Sur. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0353-9004>. Contacto: roldan1967@gmail.com.





phenomenological exegesis of 1 Corinthians 2. He invites to a radical anamorphosis what allows to contemplate to Christ as a center of the wisdom of God. In relationship to the Trinity, Marion distinguish the contributions of Karl Rahner and Karl Barth, the Cappadocian Fathers and Saint Augustine with emphasis in the function of the Spirit in the Trinitarian deployment of God.

Key words

Marion, Phenomenology, Revelation, Christ, Trinity.

La única mirada y el único punto de vista que puede hacer que la infinita hipérbola de la caridad se dé a sí misma es la que se fundamenta en Cristo; la única mirada fenomenológicamente infinita, aún en nuestra carne¹.

....

El Espíritu se impone a sí mismo como el fenoménico medio de acceso a la visión icónica del Padre en el Hijo *como* Jesús el Cristo, funcionado como director del despliegue trinitario de Dios².

Jean-Luc Marion

E indiscutiblemente, grande es el misterio de la piedad:

Dios fue manifestado en carne [εν σαρκι]. 1 Timoteo 3.16

Jean-Luc Marion es uno de los representantes más conspicuos de la fenomenología actual. Uno de sus aportes más importantes consiste en hacer del fenómeno saturado el paradigma de la fenomenicidad. Para el filósofo francés, los fenómenos saturados son aquellos cuya intuición sobrepasa o desborda al concepto. Básicamente hay cuatro fenómenos saturados a saber: el acontecimiento histórico, el ídolo, el cuerpo (la carne) y el rostro del prójimo. Pero a ellos se puede agregar otro fenómeno saturado –acaso el quinto– que es el fenómeno de la revelación. En el presente trabajo, analizamos la Revelación en sentido teológico -para lo cual Marion siempre escribe con «R»- como concentrador de otros fenómenos saturados, su relación con Cristo y con la trinidad y la influencia de Barth, el aporte de los padres capadocios y San Agustín, destacando al final la función del Espíritu en el despliegue trinitario de Dios.

1. La Revelación como concentrador de otros fenómenos saturados

Marion dice:

¹ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, trad. Stephen E. Lewis (Oxford: University Press, 2016), 72. Este es el texto que tomamos como base para nuestra presente investigación. Existe libro posterior del mismo autor, titulado *D' Ailleurs La Révélation*, Grasset, noviembre de 2020 que, dada su envergadura, se reserva para futuros trabajos sobre el tema.

² Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 106





Se trata de la última variación posible de la fenomenicidad del fenómeno en tanto que dado –el fenómeno de revelación no solamente depende de la saturación (paradoja en general), sino que concentra en él los cuatro tipos de fenómenos saturados y se da a la vez como acontecimiento histórico, como ídolo, como carne y como ícono (rostro)³.

Para Marion, este quinto tipo, estrictamente, no añade nada nuevo a los cuatro anteriores, sino que la Revelación desborda de modo que satura la fenomenicidad como una saturación de la saturación, en otras palabras, una saturación plena. En ese contexto, Marion admite que la fenomenología tiene sus límites al enfrentarse a este fenómeno. Porque, explica:

La fenomenología no podría decidir si una revelación puede o no darse jamás, pero sí que puede (y únicamente la fenomenología puede) establecer que, en ese caso, un tal fenómeno de revelación debería tomar la figura de paradoja de paradojas: si tiene que haber revelación (y la fenomenología no tiene ninguna autoridad para decirlo), entonces esa revelación tomará, toma o ha tomado la figura de paradoja de paradojas, siguiendo una ley de esencia de la fenomenicidad⁴.

En otro texto, Marion cita a Marlène Zareder que, de modo más rotundo, dice que «ninguna Revelación con una R mayúscula se puede dar en la fenomenicidad»⁵. A ello, agrega Marion a renglón seguido: «En pocas palabras, no tenemos experiencia de lo que rebasa las posibilidades de la experiencia; y sin embargo el pretendido fenómeno saturado, rebasa por su propia definición los límites de la experiencia»⁶.

³ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, trad. Javier Basas Vila (Madrid: Editorial Síntesis, 2008), 379.

⁴ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 379-380. Sobre la recepción de la revelación como tema de la filosofía, Robyn Horner dice que, si la revelación es considerada dentro del dominio de la filosofía, normalmente solo aparece en su posibilidad de revelación natural o general más que como revelación especial. Y agrega que el propio Marion ha admitido que el fenómeno revelatorio a menudo ha sido excluido de su legítima consideración por parte de la filosofía y de la Universidad por su aparente falla en armonizar con el principio de razón suficiente. La revelación parece no ser un concepto que una persona racional puede tomar en cuenta de modo serio. Robyn Horner, «Revelation as a Problem for Our Age» en Jean-Luc Marion-Christiaan Jacobs Vandegerd (editors), *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology, Contributions to Hermeneutics 7* (Cham: Springer, 2020), 76. Una excelente introducción a la filosofía de Marion en su relación con la teología es la obra de Stéphane Vinolo, Jean-Luc Marion, *La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica* (Quito: FCE, 2019).

⁵ Marlène Zeder, «Phenomenology and Transcendence» en Faulconere, James E. ed., *Transcendence in Philosophy and Religion* (Bloomington: Indiana UP, 2003), cap. VI, 110. Cit. por Jean-Luc Marion en «La banalidad de la saturación», Jorge L. Roggero, *El fenómeno saturado. Reflexiones sobre la excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (Buenos Aires: sb Editorial, 2020), 17. También Lévinas distingue entre «revelación» y «Revelación». Dice que el contenido atribuido a la Revelación es casi metafísico, «hecho que es a su vez el primer y principal contenido revelado de toda revelación». Emmanuel Lévinas, «La Revelación en la tradición judía», en *Difícil libertad*, trad. Manuel Mauer (Buenos Aires: Lilmolod, 2004), 417. Para Lévinas, la Revelación está contenida en el Antiguo Testamento del cual dice: «No hay un solo versículo, una sola palabra del Antiguo Testamento –leído como lectura religiosa, como Revelación- que no abra sobre todo un mundo, mundo inicialmente insospechado que envuelve lo legible», Emmanuel Lévinas, «La Revelación en la tradición judía», 420.

⁶ Jean Luc-Marion, «La banalidad de la saturación», 17.





Marion distingue entre revelación como fenómeno posible y Revelación como efectividad. La fenomenología, explica, no puede llegar más allá o decidir sobre la Revelación como hecho histórico y efectivo. Porque esta última excede el dominio de cualquier ciencia, incluida la fenomenología. Y agrega de modo rotundo: «sólo una teología, y a condición de dejarse construir a partir de ese solo hecho (K. Barth o H. U. Von Balthasar, sin duda, en mayor medida que R. Bultmann o K. Rahner) podría eventualmente acceder a ella»⁷. En otro texto, citando específicamente a Karl Barth, Marion comenta la radical descripción de la Revelación elaborada por el teólogo de Basilea. Dice que Barth, teólogo ampliamente conocido, se refirió a «la auto-manifestación de Dios por sí mismo que entra en la experiencia de los hombres de un modo semejante a la caída instantánea de una roca, que deshace todo con su impacto»⁸. Agrega que la Revelación es siempre una Revelación que Dios hace de sí mismo porque no hay otro más alto del cual pueda derivarse o basarse esa Revelación. Citando al propio Barth, agrega: «Es la condición que condiciona todas las cosas sin ser ella misma condicionada. Esto es lo que decimos cuando hablamos de Revelación»⁹.

Estas consideraciones sobre la Revelación como fenómeno saturado nos conducen a analizar la relación entre Revelación y Cristo.

2. La relación entre Revelación y Cristo

Cristo es, para Marion, el paradigma del fenómeno de saturación y se da de modo imprevisible. Para ilustrarlo, cita el texto del sermón escatológico de Jesús, que reza: «porque como el relámpago que sale del oriente y se muestra hasta el occidente, así será también la venida del Hijo del Hombre»¹⁰. Para Marion Cristo es el fenómeno paradigmático y la paradoja de las paradojas. Dice: «La figura de Cristo ofrece pues el carácter de una paradoja perfectamente imprevisible, porque la intuición satura ahí según la cantidad todo concepto anterior: se trata por excedencia de un acontecimiento»¹¹. Jesucristo es, para la teología cristiana, el acontecimiento histórico interpretado en el Nuevo Testamento. En palabras de Miguel Benzo:

Todo el Nuevo Testamento se ajusta igualmente a tal esquema: un hecho (vida, muerte y resurrección de Jesús) y una interpretación de este hecho. Pero hay que añadir algo más: según el Nuevo Testamento, el intérprete fundamental y primario del «hecho Jesús» es Jesús mismo¹².

⁷ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 381, nota 2.

⁸ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 57.

⁹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I.1, 121, 122, cit. en Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 58.

¹⁰ Mateo 24.27 *Reina Valera* 1960. En el presente trabajo las citas bíblicas son tomadas de esa versión, salvo cuando se indique lo contrario. El texto griego para «mostrar» es: φαίνεται. Otras versiones traducen: «brilla» (Biblia de Jerusalén), «brilla» (Nueva Biblia Española), «brilla» (Biblia textual), «resplandece» (Biblia de las Américas).

¹¹ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 382.

¹² Miguel Benzo, *Teología para universitarios* (Madrid: Cristiandad, 1961), 182.





La saturación implica que la intuición sobrepasa lo que la mirada fenomenológica puede soportar. Marion cita pasajes ilustrativos de los evangelios que parecen describir el tema. Uno es cuando Jesús dice a sus discípulos: «Ahora tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar» (Jn. 16.12 RV 60). Y se pregunta qué es lo que ellos no pueden soportar. Para ilustrarlo, apela a otro pasaje de Marcos: «los llevó aparte solos a un monte alto: y se transfiguró delante de ellos. Y sus vestidos se volvieron resplandecientes, como blancos, como la nieve, tanto que ningún lavador en la tierra los puede hacer tan blancos» (Mr. 9.2, 3). El verbo griego para «transfiguró» es μεταμορφώθη literalmente: «metamorfosó», cambió de forma. Comenta Marion: «De este modo, la voz del otro mundo, que viene del cielo, que no permanece al espacio, aterroriza»¹³. Cita también la afirmación de Jesús: «Yo soy el que soy» (Jn. 18. 6-7) como resultado de lo cual sus enemigos cayeron en tierra y comenta: «Lo insoportable suspende pues la percepción en general, más allá de la diferencia entre el oído y la vista, porque resulta de la saturación global de la figura de Cristo»¹⁴. Y ese fenómeno culmina en la resurrección de Cristo porque sobrepasa lo que pueda percibirse en este mundo, abarcar o contener como resultado de lo cual los testigos experimentan la rara mezcla de terror, gozo y tacto. Marion ofrece aquí los pasajes de Marcos 16.8 y Juan 20.27. A la luz de estos pasajes, Marion sintetiza su pensamiento:

Según la relación, Cristo aparece como fenómeno absoluto que anula toda relación porque satura todo horizonte en el que una relación podría introducirlo. Satura todo horizonte posible, no solamente porque su «hora» escapa al tiempo del mundo (saturación según el acontecimiento imprevisible) y su figura al espacio de la «tierra» (saturación según lo insoportable), sino porque [su] reino no es de este mundo (Juan 18.36)¹⁵.

En la obra ya citada, *Givenness & Revelation*, Marion dedica un capítulo a Cristo como fenómeno saturado. Su reflexión comienza con el tema del «misterio del Reino de Dios» del que habló Jesús en los evangelios (Mt. 13.11; Mr. 4.11; Lc. 8.10) y lo conecta con el concepto misterio del Evangelio al que se refiere Pablo en Romanos 16.26. Define: «El *mystêrion* del ‘Reino de Dios’ demanda su descubrimiento, es decir, su proclamación (el kerigma) y su recepción (la hermenéutica), cada uno hasta el infinito»¹⁶. Luego reflexiona sobre la perspectiva de San Pablo en cuanto a la filosofía. Cita el conocido pasaje de 1 Corintios donde el apóstol afirma que «hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria» (1 Co. 2.7). Una sabiduría que los grandes de este mundo no conocieron porque se trata –como dijo Isaías– de:

«Cosas que ojo no vio, ni oído oyó,
NI han subido en corazón de hombre,

¹³ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 383.

¹⁴ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 383.

¹⁵ Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, 384.

¹⁶ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 62. Cursivas originales.





Son las que Dios ha preparado para los que le aman»¹⁷.

Quien comunica esa *sophia* es el Espíritu de Dios que sondea las profundidades de él (1 Co. 2.10). Según Marion, esas profundidades de Dios se corresponden con lo que el propio Jesús descubre a sus discípulos a quienes les ha sido dado a conocer el misterio del Reino de Dios (Mr. 4.11). Y afirma:

Es decir, para el *mysterion* de Dios, ninguna visión, ninguna interpretación, ninguna constitución es posible, a menos que sea por medio de la intencionalidad de Dios, interpretación del mismo Dios, constitución de Dios de su propio fenómeno, que puede ser visto y recibido cuando es dado. En este sentido, literalmente, el Espíritu decide y «juza todas las cosas, *anakrinei ta panta*» (1 Co. 2.15)¹⁸.

Este planteo de Pablo, para Marion, implica un conflicto entre «sabiduría del mundo» y la «sabiduría de Dios» (1 Co. 1.21; 2.6-7). No hay dudas que la extensa discusión que Pablo hace en 1 Co. 1.18 a 2.16 representa una oposición crítica entre la filosofía griega y la sabiduría de Dios, *sophia vs. sophia*.

Tal conflicto de interpretaciones resulta en una radical oposición, porque no solo representa una divergencia de opiniones o aún de tesis rivales basadas en argumentos, sino con una ruptura en la racionalidad misma, que cesa para garantizar el común espacio de comunicación, aún de una comunicación divergente. Ciertamente, esto lo hace en oposición a un *logos*, el *Logos* que muere en la cruz y desde la cual resucita (1 Co. 1.18), para «sublimar el *logos* o la sabiduría» (2.1) del mundo; en este sentido, se trata de razón contra razón, racionalidad contra racionalidad¹⁹.

Marion continúa con otras referencias al término *logos* en la perspectiva paulina. Recuerda la advertencia de no ser engañado por palabras vacías (Ef. 5.6); critica el *logos* de la sabiduría humana y lo contrata con el poder (*dynamis*) de Dios (1 Co. 2.5) porque el reino de Dios no se caracteriza por meros *logoi* vacíos de eficacia sino por la *dynamis* del Espíritu Santo (1 Co. 4.19-20 y 1 Ts. 1.5). El *logos* de la cruz es una verdadera locura para los que se pierden mientras que es verdadero poder de Dios para que los que se salvan (1 Co. 1.18). En ese contexto, Marion se pregunta cómo es posible comprender que «lo insensato de Dios es más sabio que los hombres» (1 Co. 1.25) y explica, tomando en cuenta a Aristóteles, que contra quien niega los principios del argumento racional, uno solo puede exponer sus contradicciones o permanecer firmemente dentro de la evidencia de la verdad. Esto, en el argumento de Pablo significa que el mundo considera como locura la «sabiduría que viene de Dios, *sophia apo theou* (2 Co. 1.30)»²⁰. Hay que entender con Bultmann, que en este insondable pasaje paulino hay motivos gnósticos. El exégeta luterano explica:

¹⁷ 1 Co. 2.9 Reina Valera, 1960. Cita de Isaías 64.4

¹⁸ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 65. Cursivas originales.

¹⁹ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 67. Cursivas originales.

²⁰ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 68. Cursivas originales.





Pablo mismo se encuentra ya *bajo la influencia del pensamiento gnóstico* (§ 15. 4) y su correspondencia con la comunidad de Corinto permite reconocer que había ambientes dentro del joven cristianismo que sucumbieron en alguna medida a esta influencia, que el mensaje cristiano fue vaciado o desviado. Son aquellos miembros de la comunidad que presumen de su σοφία («sabiduría») y de su γνῶσις («conocimiento») (1 Cor 1, 18 s; 8,m 1s) y los apóstoles que han venido de fuera –para Pablo: apóstoles de mentira (2 Cor. 11, 13)²¹.

Entendemos que Pablo se apropia del lenguaje gnóstico, contrastando la *sophia* del mundo, propia de los que se pierden y consideran locura el *kerigma* de la cruz precisamente con ese mensaje que para los que se están salvando es sabiduría y poder de Dios. De modo que cuando Pablo dice que «lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Co. 1.25), no está levantando una hipótesis insostenible en su propia formulación, sino que se refiere a la cruz de Cristo, que mientras para los incrédulos es locura y debilidad, para los creyentes es precisamente lo contrario: demostración de la sabiduría y del poder de ese Dios debilitado.

Marion sigue interpretando el mensaje paulino en vertiente filosófica para referirse a la ontología. Afirma que estamos en presencia de una radical oposición entre las visiones de un mismo fenómeno. Porque la sabiduría del mundo, que caracteriza a los griegos, ella representaba una búsqueda de la cuestión de qué es el Ser/seres, planteo para el cual todos los fenómenos se manifiestan dentro del horizonte del Ser/seres. De acuerdo con esas coordenadas, Dios debe ser comprendido siguiendo los términos de la fenomenicidad impuesta por el horizonte del Ser. Pero Pablo insiste en sus epístolas en que «Dios tiene el derecho de sobrepasar la distinción entre ser y no ser, y anular y descalificar por virtud de su ‘poder, *dynamis*»²². El hecho se patentiza en la elección de los creyentes, que no eran precisamente los nobles, poderosos y respetables de la sociedad, sino a lo necio del mundo, a lo débil, a lo vil, a lo menospreciado (1 Co. 1.27). El objetivo es nulificar lo que se considera que «es», deshaciéndolo o, de otro modo, mediante una anamorfosis que permite ver el hecho desde otro ángulo. Explica Marion en un párrafo que es imposible no citar *in extenso* dada su insondable profundidad creativa:

De acuerdo a esta *radical* anamórfosis, el mismo fenómeno aparece *sub contrario*: sabiduría como locura (y viceversa), poder como debilidad (y viceversa), lo noble como plebeyo (y viceversa); y entonces, finalmente dar vuelta todo, el no-ser como ser, y el ser como no-ser. La indiferencia óptica de Dios (equivalente entre seres y no-seres) aún llega a ser una indiferencia ontológica (equivalente entre Ser y seres/(no-seres), una vez que comprendemos que «Dios da vida a los muertos y llama las cosas que no son, como si fuesen» (*kalountos to m onta hos onta*) Ro. 4.17). Porque si Dios hace que los muertos vivan, en ese sentido él repite en la resurrección lo que llevó a cabo en la creación – *trayendo* al ser el no-ser como ser –como dueño y Señor de todas las cosas (*incluyendo*

²¹ Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Víctor A. Martínez de la Pera (Salamanca: Sígueme, 1980), 358. Cursivas originales.

²² Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 68. Cursivas originales.





lo que no es). La diferencia entre ser y no ser queda cancelada porque Dios se excluye a sí mismo del Ser, y así de toda diferencia entre Ser y seres²³.

De ese modo, Dios desbarata la astucia de la *sophia* griega planteando que hay otro modo de contemplar fenomenológicamente el hecho: desde la visión de Dios mismo. Esta reflexión conduce luego a una relectura fenomenológica de otro pasaje de Pablo: Efesios 3.18-19)²⁴. Se trata de una oración en la que el apóstol pide que los cristianos de Éfeso sean llenos de la plenitud de Dios. Marion recrea ese pasaje del siguiente modo:

que puedan tener el poder de comprender (*katalabesthai*) con todos los santos la anchura, la longitud, la profundidad y la altura (*ti to platos kai mekos kai hypsos kai bathos*), y conocer el hiperbólico amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento (*gnomai te ten hiprballousan tes gneseos agapen tou Christou*), que puedan ser saturados con toda la saturación de Dios (*hina plerothete eis pan to pleroma tou theou*) (Ef. 3.18-19). En el horizonte de la caridad, el conocimiento no consiste en identificar lo que se muestra por sí mismo tal y como objeto o ser, el cual podría ser capaz de constituir y definir de acuerdo a nuestra intencionalidad, sino en el reconocer un exceso que satura la visión y la sumerge en su inmensurable hipérbole²⁵.

El *pléroma* del amor de Dios es su saturación que invade y cubre totalmente la capacidad de un receptor. Pablo desea que los efesios sean capaces de comprender lo incomprensible del amor de Cristo, es decir, conocer ese amor que, por naturaleza, excede a todo conocimiento (Ef. 3.19). Afirma que Dios es poderoso «para hacer todas las cosas mucho más abundantemente de lo que pedimos o entendemos» (Ef. 3.20), con lo cual parece admitir que su oración sobrepasó su propia capacidad intelectual. Para Marion, la caridad es descrita de acuerdo a cuatro dimensiones: la amplitud, la longitud, la profundidad y la altura:

mientras que la sabiduría de la filosofía nunca se movió más allá de tres dimensiones: (amplitud, extensión y profundidad) para describir el espacio. (...) la caridad no puede ser concebida como un espacio del mundo, porque no pertenece al mundo; sino que puede ser concebida como un «ámbito divino» [*divine milieu*] en el estricto sentido. Verdaderamente no puede ser concebido como un ámbito –un medio– porque, si lo considero como un horizonte hiperbólico, no puedo describirlo en un espacio que podría desplegarse frente a mí, en un sentido externo (Kant) mientras yo lo constituyo y lo almaceno entre los objetos de mi mirada externa²⁶.

El espacio tridimensional, sigue explicando Marion, nos permite ver y mostrar un objeto, pero el ámbito en que se muestra la caridad requiere una experiencia de saturación que el propio Pablo insinúa cuando se refiere a la hipérbole de la gracia que sobreabunda

²³ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 69. Cursivas originales.

²⁴ No juzgamos aquí la autoría de Efesios como paulina o pospaulina. Para una discusión del tema véanse: William Hendriksen, *Ephesians. New Testament Commentary* (Londres: The Banner of Truth Trust, 1972), 32-56 y Mariano Ávila Arteaga, *Efesios. Comentario Bíblico Iberoamericano*, tomo I (Buenos Aires: Kairós, 2018), 20-21.

²⁵ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 71. Cursivas originales.

²⁶ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*. Cursivas originales.





(Ro. 5.20) superando el pecado. El misterio de la voluntad de Dios y su economía de la salvación consiste en «hacer nuevas todas las cosas» (Ap. 21.5) y, en términos paulinos, la recapitulación de todas las cosas en Cristo, tal como lo expresa en Efesios 1.10. Marion subraya la importancia de los términos griegos: *anakephalaiosesthai ta panta to Christo*) que, como hemos explicado en otro texto²⁷, es una palabra cuyo núcleo (*kephale*) significa «cabeza», con lo cual el autor se refiere a colocar todas las cosas bajo la cabeza o jefatura de Cristo.

La conclusión es que: «La única mirada y el único punto de vista que puede hacer que la infinita hipérbole de la caridad se dé a sí misma es la que se fundamenta en Cristo; la única mirada fenomenológicamente infinita, aún en nuestra carne»²⁸.

Interpretando la cristología en vertiente fenomenológica, Marion afirma que Cristo

es la única fenomenización del Padre, como la única mirada en la cual se muestra todo lo que él da de sí mismo, el centro fenoménico de la gloria de todas las cosas en tanto dadas. (...) De ese modo, su perspectiva fenoménica concentra toda posible fenomenización de la invisibilidad de Dios, y es establecida como «el ícono del Dios invisible, *eikon tou theou tou aoratou*» (Col. 1.15). En otras palabras, «el resplandor de su gloria, *apaugasma tes doxes*, e imagen misma de su sustancia» (He. 1.3). Cristo aparece, constituido por este medio por el Padre, quien lo resucita de los muertos, como ícono de su propia invisibilidad, *como el hiperbólico fenómeno de la caridad*. En este sentido, el «descubierto de Jesucristo, *apocalypsei tou kirou Iesou*» es realizado (2 Ts. 1.7)²⁹.

Cristo es la fenomenización del Padre no sólo en sus palabras sino también en sus acciones y de ese modo «llega a ser el fenómeno de todos los fenómenos. Él, es el agente total de saturación que pone en evidencia lo absoluto invisible, del *mysterion* de Dios escondido desde el origen de los tiempos, pero que ‘fue manifestado en la carne, *ephanerothe en sarki*’ (1 Ti. 3.16)»³⁰.

Marion reflexiona luego sobre la relación entre el Padre y el Hijo, sobre todo en los testimonios del cuarto evangelio. Jesús dice que no habla por su propia cuenta sino mediante las obras que el Padre realiza (Jn. 14.10). Creer en él es creer en el Padre (Jn. 12.44. «Conocer al uno, el Padre es, entonces, equivalente a conocer al otro, el Hijo, y viceversa. Pero con la condición de que salvaguardemos su diferencia sin separación, su unión sin mixtura. (...) Con esta precaución, seremos capaces de concebir a Cristo como el ícono del Dios invisible’ (Col. 1.15)»³¹. En *El ídolo y la distancia*, Marion describe con mayor precisión la función de Cristo como ícono de Dios. A partir de la cita de Colosenses 1.15, explica que Cristo es:

²⁷ Alberto F. Roldán, *Dios y la narrativa de los tiempos. Tras las huellas del Apocalipsis en la literatura latinoamericana*, 42.

²⁸ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 72.

²⁹ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 74. Cursivas originales.

³⁰ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 77. Cursivas originales.

³¹ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 86.





Figura, no de un Dios que pudiera perder en ella su invisibilidad, para volvérsenos familiar hasta el exceso, sino de un Padre que irradia con una trascendencia tanto más definitiva e irreductible cuanto que la da a ver sin reserva en la figura de su Hijo. La profundidad del rostro visible del Hijo entrega a la mirada la invisibilidad del Padre como tal³².

En síntesis: la Revelación de Dios es cristocéntrica, en el sentido de que se plasma en la encarnación del Verbo, que es imagen visible del Dios invisible, el Hijo que es la única fenomenización que irradia la gloria del Padre por obra del Espíritu Santo, el agente de la unidad. Este concepto es el umbral de la entrada al planteo trinitario, es decir, la relación entre Revelación y trinidad.

3. La relación entre Revelación y Trinidad

El dogma de la Trinidad pertenece al campo fenoménico en el que Cristo aparece como paradoja del fenómeno saturado de la Revelación. «La Trinidad constituye el fundamento y la presuposición dogmática de la revelación de Cristo como Hijo del Padre»³³. Pero Marion advierte que la interpretación monárquica de la Trinidad produce confusiones en el ámbito de la ciudad humana. Esto ha sido señalado por Erik Peterson en su obra *Der Monotheismus als politisches Problem*, que data de 1935- que intenta ser una refutación a la tesis de Carl Schmitt en cuanto a que las ideas del Estado moderno están imbuidas de lo teológico³⁴. A modo de ampliación de la breve referencia que Marion hace de la obra de Peterson, podemos decir que en la misma, el autor admite que los cristianos profesaban una monarquía divina: «Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios trino»³⁵. Pero esa monarquía divina, según opinión de Peterson, debía fracasar en el dogma trinitario que implica una superación del planteo estrictamente monárquico. En su evaluación del planteo de Peterson, Jürgen Moltmann considera ha demostrado que «la doctrina de la monarquía universal del Dios uno contribuyó a la helenización del Dios judíos a través de Filón: ‘El Dios de los judíos se mezcló con el concepto monárquico de la filosofía griega’³⁶». Sin embargo, como hemos señalado en otro trabajo: «Toda la argumentación de Peterson, pese a su rigor académico y documental no ha carecido de críticas. Por ejemplo, Alfonso Galindo Hervás señala: ‘La crítica de Erik Peterson a Schmitt incurre en confusiones que obedecen al tipo de lectura

³² Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, trad. Sebastián M. Pascual y Nadie Latrille (Salamanca: Sígueme, 1999), 21. El original griego de Colosenses 1.15 dice: ος εστιν εικων του θεου του αορατου.

³³ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, 89-90.

³⁴ Esa tesis es presentada por primera vez en la obra de Carl Schmitt *Teología política*. Véase Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política. Teología política I: Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía* (México: FCE, 2001), 23-62.

³⁵ Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu (Madrid: Trotta, 1999), 93.

³⁶ Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1983), 147. La cita entre comillas corresponde a la obra de Peterson ya citada, en su original, 49 ss.





realista o confesional de las analogías entre teología y política que hace³⁷». Ha sido Jürgen Moltmann, como hemos dicho en el texto ya citado, quien ha contribuido a señalar la importancia de la doctrina trinitaria de Dios para superar el monoteísmo porque: «La doctrina trinitaria une a Dios, Padre todopoderoso, con Jesús entregado a la muerte, crucificado por los romanos y con el Espíritu unificador. De esa unidad no puede surgir la figura del monarca omnipotente al que imitan los soberanos de la tierra»³⁸.

Entrando más de lleno en el ámbito de la teología trinitaria, Marion advierte la importancia de abolir el politeísmo respecto al monoteísmo evitando el subordinacionismo³⁹. Reflexiona que, desde el título del Uno, se abren dos cuestiones diferentes y acaso divergentes respecto a la unicidad y a la unidad. Y piensa que contrariamente a los requerimientos aritméticos, la teología cristiana muestra su originalidad porque piensa la unidad en base a la unicidad. A la pregunta de cómo puede hacer eso, responde: «Porque recibe, mediante el descubrimiento, el desafío de pensar la identidad de Dios como identidad de amor, o más precisamente como amor puesto en operación *en sí mismo*, y lo pone en operación como comunión»⁴⁰. De ese modo, la identidad viene de la unidad y la unidad desde la puesta en acción del amor y su unicidad es definida como comunión, lo cual conduce a la comprensión fenoménica de la Trinidad. Este planteo no sólo evita la contradicción de la unidad de comunión del único Dios, sino que la corrobora. En otras palabras: «Aquí, esto significa que la fenomenicidad debe corroborar haciendo manifiesto *en su propio camino* – es decir, fenoménicamente, haciendo que la unidad de comunión de los términos trinitarios aparezca como un fenómeno»⁴¹. Citando a Santo Tomás, Marion señala que el teólogo escolástico se refirió al poder creativo de Dios que es común a toda la Trinidad y de ahí que pertenece a la unidad de esencia, pero no a la distinción de personas. «Por lo tanto, por razón natural podemos conocer respecto a Dios lo que pertenece a su unidad de esencia, pero no lo que pertenece a la distinción de personas»⁴².

De esas fuentes medievales, Marion pasa a las consideraciones de la teología contemporánea, especialmente de Karl Rahner y Karl Barth. Del primero, cita su famoso

³⁷ Alberto F. Roldán, «Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz en *Reino, política y misión*» (Lima: Ediciones Puma, 2011), 171, nota 419. La frase entre comillas corresponde al texto de Alfonso Galindo Hervás, «¿Autonomía o secularización? El falso dilema sobre la política moderna», en Reyes Mate-José A. Zamora, *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (Madrid: Anthropos, 2006), 125.

³⁸ Alberto F. Roldán, *Reino, política y misión*, 172.

³⁹ Sobre el subordinacionismo, explica Leonardo Boff, está vinculado a Pablo de Samosata y el teólogo Arrio de Alejandría. La idea es que Jesús como el Logos pertenece a la esfera divina pero no es plenamente Dios y, siendo Hijo, siempre está subordinado al Padre. El subordinacionismo puede ser tanto en el sentido de haber sido creado por Dios como haber sido adoptado por Dios. Leonardo Boff, *La trinidad, la sociedad y la liberación*, trad. Alfonso Ortiz García (Buenos Aires: Paulinas, 1988), 64-66.

⁴⁰ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 91. Cursivas originales.

⁴¹ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 91. Cursivas originales.

⁴² Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Ia, q. 32, cit. en *Ibid.*, 92.





axioma: «La Trinidad económica de salvación *es* la Trinidad inmanente y viceversa»⁴³. Pero una mayor consideración dedica al tratamiento del tema de la Trinidad por parte de Barth ya que detecta un cierto eco del teólogo reformado en el planteo de Rahner. En el volumen I.1 de su *Dogmática*, Barth establece la estrecha relación entre Revelación y Trinidad, afirmando que la Revelación es la base de la Trinidad y que «la doctrina de la Trinidad no tiene otra base aparte de esta»⁴⁴. Ampliando esa cita, consignamos el epígrafe inicial del tema en la *Church Dogmatics*, donde Barth enuncia:

La palabra de Dios es Dios mismo en su revelación. Porque Dios se revela a sí mismo como el Señor y, de acuerdo a la Escritura, esto significa para el concepto de revelación que Dios mismo es irreprochablemente unidad pero también en incomparable distinción es revelador, revelación y revelamiento⁴⁵.

Para Barth, Dios se revela siempre como trinidad o «triunidad», como comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, a los cuales designa creativamente como «revelador», «revelación» y «revelamiento», respectivamente. Como hemos analizado en otro trabajo⁴⁶ en su característico juego dialéctico, Barth desarrolla el tema yendo desde la unidad hacia la trinidad y de la trinidad a la unidad. Y en el parágrafo § 9 formula que Dios que se revela a sí mismo –en otro término que también usa «autorrevelación»- Él lo hace en tres modos de ser. Explica:

El Dios que se revela a sí mismo de acuerdo a la Escritura es Uno en tres distintos modos de ser subsistiendo en sus mutuas relaciones: Padre, Hijo, y Espíritu Santo. De este modo él es el Señor, es decir, el Tú que reúne al hombre y lo une a sí mismo a este Yo como el indisoluble sujeto y por lo tanto en ello se revela a sí mismo a él como su Dios⁴⁷.

Con esta terminología Barth quiere superar la ambigüedad del término «persona» que, como sabemos, inicialmente significaba «máscara». Pero al proponer la expresión «modos de ser» le ha valido algunas críticas por dar la sensación de referirse al modalismo, cosa que Barth rechaza. Pero el énfasis parece estar en el hecho de que Dios subsiste «en sus mutuas relaciones: Padre, Hijo y Espíritu Santo». Esto, como veremos al final, lo ubica al teólogo reformado en la perspectiva de quienes subrayan –como los padres capadocios, Leonardo Boff y el propio Marion, en que la clave para comprender el misterio trinitario radica no en el recurso a la aritmética sino a la comunión intratrinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu.

⁴³ Karl Rahner, «Bemerkungen zum Dogmatischen Traktat ‘De Trinitate’», *Schriften zur Theologie* vol. 4 (Einsiedeln: Benziger, 1960), 115, cursivas originales. Para una discusión sobre la trinidad inmanente y la trinidad económica véase Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, 175-186.

⁴⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I.1, 329, cit. en Jürgen Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*.

⁴⁵ Karl Barth, *Church Dogmatic I.1, The Doctrine of the Word of God*, trad. G. W. Bromiley (Edinburgo: T&T Clark, 1975), 295. Negritas originales.

⁴⁶ Cf. Alberto F. Roldán, «Karl Barth: una teología de la trinidad y la revelación en relación dialéctica», capítulo de la obra conjunta: *Teólogos influyentes del siglo XX*, vol. 2 (Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2021) (en prensa).

⁴⁷ Karl Barth, *Church Dogmatic I.1*, 348. Negritas originales.





A partir de ello es que se entiende por qué Marion estima tanto el aporte de Barth a su tema: Revelación y Trinidad. Porque, para el teólogo reformado, la Revelación es precisamente el fundamento de la Trinidad ya que es el modo en que la propia Trinidad descubre (*apokalipsis*) el misterio de Dios articulado trinitariamente. «En una palabra, la Trinidad ofrece no sólo el contenido del descubrimiento, sino también el modo de manifestación. O, mejor dicho: el modo de manifestación (el *wie* fenoménico), coincide con lo que se manifiesta a sí mismo (*Sich-selbst-zeigende*)»⁴⁸. Es decir, una armonía total entre el modo de mostración y el contenido de lo que se muestra a sí mismo.

En cuanto a la Revelación económica, Marion indica que es importante determinar de qué economía estamos hablando. Y allí discurre sobre los términos alemanes *Historie* y *Geschichte*, pero la Revelación no pertenece ni puede ser descrita por ninguno de ellos, porque la Revelación se da a través de eventos, «es decir, fenómenos saturados, que son no objetivables por medio de conceptos, y la venida de los cuales (arriba, *arrivage* inesperados) por lo que impone una hermenéutica ilimitada en su testimonio»⁴⁹. Marion cita un texto de Gregorio Nazianceno en el que interpreta los medios en que se proclama a cada persona de la Trinidad: «El Antiguo Testamento proclamó al Padre abiertamente, y al Hijo más oscuramente. El Nuevo manifestó al Hijo, y sugirió la Deidad del Espíritu. De ahora en adelante (*nyn*) el Espíritu mismo habita entre nosotros, y nos suministra una más clara demostración de sí mismo»⁵⁰. Respecto a la unidad como unión mediante la comunión, que evite aritmetizar la pluralidad más que la unidad, Basilio de Cesarea recalcó con claridad: «Nosotros proclamamos cada hipóstasis como única (*monakhos*); y, cuando contamos debemos, no hacerlo de modo que conduce a una ignorante aritmética (*apaideuto arithmesen*) llevándonos lejos a la idea de pluralidad de Dioses»⁵¹. Para Marion, la originalidad de la doctrina desarrollada por Basilio el Grande, descansa en su capacidad para mostrar la

⁴⁸ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 99. Cursivas originales.

⁴⁹ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 99. Cursivas originales.

⁵⁰ Gregorio Nacianceno, *Orationes*, XXXI, 26, PG 36, 161c cit. en Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 100. Cursivas originales. Con razón, Marion señala que esa división tripartita de la historia de la salvación que va del Antiguo al Nuevo Testamento es recogida después por el místico calabrés Joaquim da Fiore: reino del Padre, reino del Hijo y reino del Espíritu Santo que tanta influencia ejerció en la teología y la filosofía, entre otros, en Hegel y, más recientemente, en Gianni Vattimo. También Leonardo Boff comenta el aporte de Gregorio Nacianceno que subraya la función única del Espíritu como sopro de Dios. Dice: «En la naturaleza divina, la piedad nos obliga a creer en un Espíritu (Soplo) de Dios, ya que existe también una palabra de Dios. La palabra de Dios no debe ser inferior a nuestra palabra; lo mismo que nuestra palabra viene acompañada del soplo, así la Palabra viene acompañada del Soplo (Espíritu)». Gregorio Nacianceno, *Oratio cathedetica magna*, 2.1, cit. por Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, 127. Según Pannenberg, contra la perspectiva arriana de Dios, Gregorio Nacianceno subrayó la incomprendibilidad de la esencia divina mientras que Gregorio Niseno se basó en la doctrina de la infinitud de Dios. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* vol. 1, trad. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 342.

⁵¹ Basilio de Cesarea, *Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 44, PG, 32, 148a, cit en Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*. Cursivas originales. En la misma perspectiva y, con relación al aporte general de los grandes capadocios, José Míguez Bonino destaca que ese aporte consistió en su énfasis en la comunión. –Superando al «Uno» inaccesible, los padres capadocios destacaron: «una permanente conversación, una comunión de amor, una identidad de propósito y una unidad de acción: Padre, Hijo y Espíritu Santo». José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Isedet-Nueva Creación, 1995), 113. Cursivas originales.





invisible e indispensable función del Espíritu para obrar el modelo fenoménico-icónico de la Trinidad. Para Basilio, el Espíritu muestra su papel de divinización de los hombres mediante la encarnación del Hijo, de iluminar a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios. «'Fundamento y condición (*aitia*) para los bienes', el Espíritu es la 'necesaria condición para llevarlo a cabo (*aitia teleuké*)'»⁵². A partir de ese *insight* del teólogo capadocio, Marion subraya la importancia del rol que le cabe al Espíritu en ofrecer el medio de acceso a la visión icónica del Padre en el Hijo, el Cristo. De ese modo, el Espíritu «funciona como director del descubrimiento trinitario de Dios, la única economía propia de la teología»⁵³. De la exposición de Basilio se deducen tres cosas: a. Que uno no puede ver si no es mediante el Espíritu; b. que el Espíritu permite en sí mismo mostrar a Cristo como el poder y la sabiduría de Dios y c. podemos describir la iluminación y la posibilidad de tomar el punto de vista del ícono de Cristo en un modo óptico, o aún fenomenológico. Citando una vez más a Basilio, escribe Marion:

Porque es imposible ver «el Icono del Dios invisible» (Col. 1.15) excepto por la iluminación (*en to photismo*) del Espíritu, y es impracticable le para él fijar su mirada sobre el Icono para descomponer la luz del Icono, porque la condición de la visión es necesaria para ver al mismo tiempo tal como es vista (*aition tou oran sugkatharotai*). Así, de manera clara y consistente contemplamos la «brillantez de la gloria» de Dios por medio de la iluminación del Espíritu⁵⁴.

En la parte final de su exposición, Marion destaca el aporte de San Agustín al dogma trinitario en perspectiva fenomenológica. Entiende que el teólogo de Hipona confirma, acaso de modo inesperado, esa interpretación de Basilio de Cesarea. Citando su tratado *De Trinitate*, transcribe: «*Cum Pater ostenditur, et Filius ostenditur qui in illo est; et cum Filius ostenditur, etiam ostenditur Pater qui in illo est* – cuando el Padre *es mostrado*, el Hijo quien está en él *también es mostrado*, y cuando el Hijo *es mostrado*, el Padre que es en él *también es mostrado*»⁵⁵. También el apóstol Pablo pone de relieve la obra del Espíritu Santo para confesar a Cristo. Afirma que hemos «recibido el espíritu de adopción, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre!»⁵⁶. En breve: sólo el Espíritu es quien hace posible la anamorfosis para convertir la mirada meramente humana en una mirada desde la óptica de Dios mismo. Es una mirada que viene del Espíritu mediante el Hijo, hacia el Padre. Como cierre, Marion cita una

⁵² José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, 106. Cursivas originales. Las frases entre comillas corresponden al texto de Basilio, *On the Holy Spirit*, XVI, 37, PG 32, 133d; *Traité sur le Saint-Espirit*, 376 y *On the Holy Spirit* XVI, 38, PG 32, 136b; *Traité sur le Saint-Espirit*, 378, respectivamente.

⁵³ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, 106.

⁵⁴ José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, 109. Cursivas originales. La cita entre comillas corresponde a Basilio de Cesarea, *On the Holy Spirit* XXVI, 64, PG 32, 185c; *Traité sur le Saint-Espirit* 476.

⁵⁵ San Agustín, *De Trinitate*, I, 18, vol. 15, 138; *The Trinity*, trans. Edmund Hill, OP (Brooklyn: New New City Press, 1991), 70. Cit. en José Míguez Bonino, *Rostros del Protestantismo latinoamericano*, 110. Cursivas agregadas por Marion. Cf. Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (París: PUF, 2008).

⁵⁶ Romanos 8.15. En otro pasaje, Pablo afirma algo similar aunque en ese caso es el propio Espíritu que clama. Dice: «Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!», Gálatas 4.6.





vez más a Basilio que aclara lo que significa la glorificación de Dios producida por el Espíritu:

Dar gloria desde nosotros mismos en el Espíritu no es una prueba de nuestra dignidad; es más bien una confesión de nuestra debilidad, indicando que no somos suficientes para glorificarle por nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia (*hikanotés*, ¿2 Co. 3.5?) está en el Espíritu Santo⁵⁷.

En el final de su exposición y, a modo de conclusión, Marion insta al acto de fe, a la decisión en términos de recepción de la Revelación. Frente a ella, el sí debe ser sí y el no debe ser no (2 Co. 1.17). Es así, porque «esta decisión, pone en operación la estructura del llamado, la respuesta, y ritmos, de acuerdo a una lógica tan rigurosa como sorpresiva, con la estructura fundamental fenomenológica del evento y de cada fenómeno»⁵⁸.

Conclusión

Jean-Luc Marion ofrece un nuevo acercamiento fenomenológico a la Revelación y su doble relación: con la cristología y la Trinidad. Destaca la función de Cristo como ícono del Padre y su fenomenización de modo que el Invisible se torna visible a partir de la encarnación. También, la exposición maroniana subraya, a partir de los padres capadocios, el papel fundamental del Espíritu Santo superando así tanto el monoteísmo como el acercamiento aritmético al misterio trinitario. Marion se nutre de la tradición patrística y de la teología contemporánea. De la primera, destaca a Gregorio Niceno, Basilio el Grande, San Agustín y, de la segunda, a Karl Barth y Karl Rahner. Finalmente, Marion afirma que, sobre todas las cosas, Dios es comunión eterna, una verdadera comunidad de amor y acción.

En un trabajo conjunto que recoge nuevas reflexiones de la Trinidad desde una perspectiva global, se afirma el progreso que el enfoque trinitario ha marcado el camino de la unidad de sujeto a la trinidad de personas y desde allí, el surgimiento de la teología de la comunión. Es este último enfoque, se destacan los aportes de John Zizioulas⁵⁹ –desde la

⁵⁷ Basilio, *On the Holy Spirit*, XXVI, 63, PG 32, 184c; y *Traité sur le Saint-Esprit*, p. 474. Cit en Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 115. Cursivas originales.

⁵⁸ Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, 117. Por su parte Eduardo Silva, luego de aclarar que la Revelación no es un objeto sino un acontecimiento, ella no es estructurada por el adonado, porque «la fe no es lo que constituye desde sí mismo un sujeto, sino aquello que le asa (que le sucede, le acontece) al adonado. Aquí es la clave la articulación entre actividad y pasividad que encontramos espléndidamente reflexionada no sólo en Marion, sino en muchos de los fenomenólogos franceses contemporáneos». Eduardo Silva, «La fenomenología de la donación y las (im)posibilidades de la teología», en Eric Pomier, Comp., *La fenomenología de la donación* (Buenos Aires: Prometeo libros, 2017), 189.

⁵⁹ Nacido en Grecia en 1931, Ioannis Zizioulas es uno de los más destacados teólogos de la tradición ortodoxa. En una de sus obras dice afirma que Dios es un ser relacional y que «Sería impensable hablar del ‘Dios uno’ antes de hablar del Dios que es ‘comunión’, es decir, de la Trinidad. La Santísima Trinidad es un concepto ontológico primordial y no una noción que se añade a la sustancia divina o más bien que la sigue, como ocurre en los manuales dogmáticos de occidente y, ¡caramba!, en los de oriente de tiempos modernos. La sustancia de Dios, ‘Dios’, no tiene contenido ontológico, no tiene un ser real, al margen de la comunión». Ioannis D.





Ortodoxia oriental- y teólogos protestantes y católicos tales como Karl Barth, Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg y Leonardo Boff. Esos aportes centrados en la comunión intratrinitaria representan un gran avance ya que

Considerar al Dios de la Biblia como comunión de amor también ayuda a la teología cristiana a moverse más allá del error de la idea de Dios como el único y simple, incambiable e inescapable al sufrimiento. El participa. El amor se relaciona. El amor comparte gozos y tristezas. El amor se preocupa. Este es el retrato del Dios de la Biblia: el Padre que busca al perdido, el Hijo que da su vida, el Espíritu que gime dentro de los creyentes y en la creación⁶⁰.

La exposición de Marion sobre Revelación, cristología y Trinidad se puede resumir diciendo que el Espíritu es quien produce una anamórfosis que transforma la mirada horizontal y terrena en una perspectiva divina que percibe en Jesús, carpintero de Nazaret, al Cristo, Ícono visible del Invisible. El Espíritu es, finalmente, el director del despliegue trinitario de Dios. Con ello, el filósofo francés se inscribe dentro de la larga tradición que, iniciándose en el Nuevo Testamento, sigue en la patrística –especialmente los grandes capadocios y Agustín- para finalizar con el planteo de Karl Barth de que Dios siempre se revela trinitariamente como Revelador (el Padre), la Revelación (Jesucristo) y el Revelamiento (el Espíritu Santo). Ante el misterio de la Trinidad, luego de todos los esfuerzos intelectuales que podamos intentar, solo nos cabe el silencio y la adoración.

Bibliografía

- Aguilar, Héctor Orestes, Ed. *Carl Schmitt, teólogo de la política. Teología política I: Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*. México: FCE, 2001.
- Ávila Arteaga, Mariano. *Efesios. Comentario Bíblico Iberoamericano, tomo I*. Buenos Aires: Kairós, 2018.
- Barth, Karl. *Church Dogmatic I.1, The Doctrine of the Word of God*. Traducido por G. W. Bromiley. Edinburgo: T& T Clark, 1975.
- Benzo, Miguel. *Teología para universitarios*. Madrid: Cristiandad, 1961.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1967.
- Biblia de las Américas*. Anaheim: Foundation Publications, Inc., 1997.
- Biblia textual*. Nashville, Tennessee: Sociedad Bíblica Iberoamericana. Holman Bible Publishers, 2010.
- Boff, Leonardo. *La trinidad, la sociedad y la liberación*. Traducido por Alfonso Ortiz García. Buenos Aires: Paulinas, 1988.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Traducido por Víctor A. Martínez de la Pera. Salamanca: Sígueme, 1980.

Zizioulas, *El ser eclesial*, trad. Francisco Javier Molina de la Torre (Salamanca: Sígueme, 2003), 31. Cursivas original.

⁶⁰ Veli Matti Kärkkäinen, *The Trinity. Global Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 388. La obra ofrece una variedad de perspectivas actuales de la Trinidad en los ámbitos más diversos que van desde las tradiciones europeas y estadounidenses hasta las correspondientes a Latinoamérica, Asia y África.





- Galindo Hervás, Alfonso. «¿Autonomía o secularización? El falso dilema sobre la política moderna». En Reyes Mate-José A. Zamora. *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Madrid: Anthropos, 2006.
- Hendriksen, William. *Ephesians. New Testament Commentary*. Londres: The Banner of Truth Trust, 1972.
- Horner, Robyn. «Revelation as a Problem for Our Age». En Jean-Luc Marion-Christiaan Jacobs Vandegerd, eds. *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology, Contributions to Hermeneutics 7*. Cham: Springer, 2020.
- Kärkkäinen, Veli Matti. *The Trinity. Global Perspectives*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- La Santa Biblia*. Antigua versión de Casiodoro de Reina revisada por Cipriano de Valera Sociedades Bíblicas Unidas, revisión, 1960.
- Lévinas, Emmanuel. «La Revelación en la tradición judía». En *Difícil libertad*. Traducido por Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2004.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. París: PUF, 2008.
- Marion, Jean-Luc Marion, *Siendo dado*. Traducido por Javier Basas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- Marion, Jean-Luc. «La banalidad de la saturación». En Jorge L. Roggero. *El fenómeno saturado. Reflexiones sobre la excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires: sb Editorial, 2020.
- Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Traducido por Sebastián M. Pascual y Nadie Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Marion, Jean-Luc. *Givenness & Revelation*. Traducido por Stephen E. Lewis. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Míguez Bonino, José. *Rostros del Protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Isedet-Nueva Creación, 1995.
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y reino de Dios*. Traducido por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Nueva Biblia Española*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology vol. 1*. Traducido por Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Traducido por Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999.
- Rahner, Karl. «Bemerkungen zum Dogmatischen Traktat 'De Trinitate'». *Schriften zur Theologie* vol. 4. Einsiedeln: Benziger, 1960.
- Roldán, Alberto F. «Karl Barth: una teología de la trinidad y la revelación en relación dialéctica». En *Teólogos influyentes del siglo XX*, vol. 2. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata, 2021 (en prensa).
- Roldán, Alberto F. «Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz en *Reino, política y misión*». Lima: Ediciones Puma, 2011.
- Roldán, Alberto F. *Dios y la narrativa de los tiempos. Tras las huellas del Apocalipsis en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Juanuno1, 2021.
- San Agustín. *De Trinitate*, I, 18, vol. 15, 138. *The Trinity*. Traducido por Edmund Hill, OP. Brooklyn: New New City Press, 1991.





Silva, Eduardo. «La fenomenología de la donación y las (im)posibilidades de la teología». Compilado por Eric Pomier. *La fenomenología de la donación*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2017.

The Greek New Testament, Third Edition. West Germany: United Bible Societies, 1976.

Vinolo, Stéphane. *Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*. Quito: FCE, 2019.

Zeder, Marlène. «Phenomenology and Transcendence». Editado por Faulconere, James E. *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana UP, 2003.

Zuzioulas, Ioannis D. *El ser eclesial*. Traducido por Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Sígueme, 2003.

Enviado: 2 de julio de 2021
Aceptado: 29 de julio de 2021

