



UNIVERSIDAD
DE MURCIA

Escuela
de Doctorado

TESIS DOCTORAL

*La antropología teológica de Emmanuel Falque.
El cuerpo y sus correlatos: claves para la
configuración católica del hombre*

AUTOR/A D. Antonio Martínez Macanás

DIRECTOR/ES D. Bernardo Pérez Andreo

2025



UNIVERSIDAD
DE MURCIA

Escuela
de Doctorado

TESIS DOCTORAL

*La antropología teológica de Emmanuel Falque.
El cuerpo y sus correlatos: claves para la
configuración católica del hombre*

AUTOR/A D. Antonio Martínez Macanás

DIRECTOR/ES D. Bernardo Pérez Andreo

2025



**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA
OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR/A**

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19 de octubre de 2022.

Yo, D. Antonio Martínez Macanás, habiendo cursado el Programa de Doctorado Programa de Doctorado de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad de Murcia (EIDUM), como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor/a titulada:

LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE EMMANUEL FALQUE. EL CUERPO Y SUS CORRELATOS: CLAVES PARA LA CONFIGURACIÓN CATÓLICA DEL HOMBRE

y dirigida por:

D.: Bernardo Pérez Andreo

D.:

D.:

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

Murcia, a 4 de marzo de 2025

(firma)

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados:	
Responsable	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia

«¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el ser humano, para mirar por él?»

Salmo 8

ÍNDICE

ABREVIATURAS Y SIGLAS.....	9
INTRODUCCIÓN.....	10
1. Estado de la cuestión.....	10
2. Fuentes.....	13
3. Hipótesis de trabajo.....	15
4. Metodología.....	18
5. Estructura.....	20
I. EMMANUEL FALQUE Y SU OBRA.....	24
I.1. Biografía académico-científica.....	24
I.2. <i>Triduum philosophique</i> y <i>Pasar el Rubicón</i>	25
II. FALQUE Y LA FENOMENOLOGÍA.....	30
II.1. La idea de Dios en Husserl.....	30
II.2. El giro teológico de la fenomenología francesa.....	33
II.3. Falque, fenomenólogo rebelde.....	36
II.4. Falque, pontífice de la filosofía y la teología.....	41
II.5. Falque y la filosofía religiosa.....	45
III. CUERPO EN CIERNES.....	48
III.1. El acontecimiento de Getsemaní.....	48
III.2. El hombre «a secas».....	51
A. Caminar con Heidegger.....	52
B. Continuar con Balthasar.....	57
III.3. Habitar la finitud.....	61
A. El pecado.....	65
B. La angustia.....	72
C. El sufrimiento.....	78
D. La carne silenciosa.....	83
IV. DEL CUERPO A LA CARNE.....	89
IV.1. Rehabitar la finitud.....	89
A. Blondel: la senda de la inmanencia.....	91
B. Una transformación múltiple: tiempo y mundo.....	96
IV.2. Hacia la carne levantada.....	105
A. El fundamento bíblico: la corporeidad paulina.....	106
B. La acción trinitaria.....	114
C. La incorporación humana.....	122
IV. 3. La carne gloriosa.....	127
A. El fenómeno de la resurrección.....	130
B. Ser corpóreo y ser carnal.....	134
C. Manifestación de la carne.....	138

V. RETORNO AL CUERPO.....	143
V.1. Hacia una carne con cuerpo.....	143
A. La finitud más originaria.....	145
B. La animalidad como existencial.....	152
V.2. La humanidad habitada.....	158
A. El cuerpo expandido.....	159
B. Amor conyugal y amor de Cristo.....	166
V.3. Dios incorporado.....	172
A. La presencia real de Cristo.....	173
B. La transubstanciación.....	178
VI. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA CATÓLICA.....	191
VI.1. Ateísmo y antropología.....	191
A. El humanismo ateo.....	191
B. Aporías ateas e idea de límite.....	196
VI.2. El cuerpo como fundamento de lo cristiano.....	204
A. La unidad de los cuerpos.....	205
B. Cuerpo e Iglesia.....	211
VI.3. Interpretar lo católico.....	214
A. El texto del cuerpo.....	215
B. Hermenéutica de la voz.....	219
CONCLUSIÓN.....	223
BIBLIOGRAFÍA.....	232
1. Fuentes.....	232
2. Magisterio.....	232
3. Tradición.....	234
4. Estudios.....	235
5. Artículos.....	245

ABREVIATURAS Y SIGLAS

BC: E. FALQUE, *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la Eucaristía*.

CCE: *Catecismo de la Iglesia Católica*.

DH: *El Magisterio de la Iglesia*.

MF: E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y Resurrección*.

PG: E. FALQUE, *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*.

PR: E. FALQUE, *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*.

INTRODUCCIÓN

1. Estado de la cuestión

El Concilio Vaticano II no fue especialmente teológico, pero sentó las bases de una de las disciplinas más importantes de la teología del siglo XX y XXI: la antropología teológica. Esta disciplina se mantuvo fragmentada hasta los albores del último concilio ecuménico, tal y como había constatado K. Rahner en un conocido artículo, en 1957¹. La constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965) ofrece en su comienzo un valioso compendio de ideas sobre el hombre que sirven de avanzadilla para la ulterior configuración de esta materia, perteneciente a la teología dogmática, y que tiene por objetivo enseñar la naturaleza del hombre a la luz de Jesucristo. El impacto y la influencia del Concilio fue determinante para la consolidación de las escuelas teológicas que lo impulsaron, como es el caso de la *Nouvelle Théologie*, movimiento que buscó integrar la teología patristica y bíblica con las necesidades del mundo contemporáneo. En este nuevo contexto, la teología francesa resultó beneficiaria de las primicias del Concilio e influyó profundamente en la renovación de la Iglesia universal. Sus señas de identidad, el diálogo, la reforma y la tradición, quedaron marcadas.

Esta investigación se inserta en la línea de los herederos de esa teología francófona que pretende dar razones de la esperanza (1Pe 3,15), mostrar pruebas de la autenticidad de la fe cristiana, aportando, desde la óptica creyente, un relato discursivo, más propio de la filosofía, en muchas ocasiones, con el propósito de afianzar el saber teológico; en este esfuerzo, la fenomenología se erige como un método apropiado para los intereses de la doctrina católica. Este es el marco teórico y conceptual que abarca nuestro trabajo y que se sitúa en unas coordenadas muy concretas: la producción filosófico-teológica de Emmanuel Falque, nacido en 1963.

¹ K. RAHNER, *Antropología teológica*, en K. Rahner (Ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t.I, trad. J. Alfaro, Herder, Barcelona 1975, 286-296.

Falque escribe y publica durante más de una década una trilogía de índole teológica y fundamentación filosófica a la que él mismo llama «triduo», en analogía con el Triduo Pascual. Hay una correspondencia no cronológica entre los días litúrgicos del triduo y las tres obras que componen la trilogía: la primera, *Passeur de Gethsémani*, se vincula al Viernes Santo, que conmemora la crucifixión y muerte de Jesucristo en la cruz; la segunda, *Métamorphose de la finitude*, responde a la última jornada litúrgica, marcada por el silencio, la espera (Sábado Santo) y la preparación para la resurrección de Cristo (Domingo Santo); la obra que cierra la trilogía, *Les Noces de l'Agneau*, está asociada al Jueves Santo, día de la institución de la Eucaristía. La secuencia temporal de los hechos que configuran la Semana Santa cristiana no coincide con la redacción y publicación de las obras que sirven de base de nuestra investigación. No es azarosa ni caprichosa esta decisión del autor, muy al contrario, pues constituye un elemento de fuerza en la intención programática de su pensamiento. Si el triduo litúrgico se orienta al domingo de resurrección es porque, previamente, hemos vivido y padecido con Cristo la pasión y muerte. Si esta experiencia espiritual y cultural tiene lugar cada año es porque partimos de una realidad dada, nuestra existencia, y con ella, la asunción de un dogma incuestionable: la Encarnación.

El triduo litúrgico se corresponde, pues, con un triduo filosófico, un análisis esencialmente fenomenológico del cristianismo a la luz del hombre como criatura referida a Dios, pero inicialmente arraigado en la simple creación. Para ir a Dios, primero hay que pasar por el hombre, nos dice el autor con rotundidad. Solo así se constata que Dios se ha hecho hombre, acontecimiento kenótico imprescindible para que el Padre, en el Espíritu, transforme la humanidad. Por tanto, la teología ensayada por Falque comienza desde abajo, desde lo creado, desde las cosas mismas, única vía posible para aportar una teología creíble y racional. Hay en este análisis una fundamentación histórica, lo que implica comenzar por la encarnación y la

resurrección de Cristo, acontecimientos basados en la presencialidad de su persona y verificados bíblicamente. Esta presencialidad histórica y temporal queda asegurada con la actualización diaria de estos (y otros) misterios en el sacramento de la eucaristía, instituido por Cristo en la primera jornada del Triduo Pascual.

Junto a esta visión global de la obra e intención programática de Falque, completamos el *statu quo* con las motivaciones que guían esta investigación. De un lado, dar continuidad a una tesis de Licenciatura redactada, expuesta y defendida en el Instituto Teológico Franciscano de Murcia en 2019. Este trabajo, que habilitaba la Licencia en Teología Fundamental, fue la avanzadilla del trabajo que nos ocupa ahora y que pretendemos introducir, aunque hemos necesitado algunos años para comprender, profundizar y madurar el tema que allí se trataba. En realidad, aunque la idea general sea la misma en ambos trabajos, poco queda en esta investigación de lo que allí se dijo, sobre todo por el rigor y la precisión que aquí se presenta en cuanto a la exposición y desarrollo de las afirmaciones vertidas.

De otro lado, y en conexión con lo anterior, entendemos como motivación la necesidad de trascender ese trabajo inicial que sirvió de impulso de lo que ahora constituye un trabajo académico-científico, que tiene por objeto de estudio la fundamentación de la antropología teológica del pensador francés Emmanuel Falque. Lo cierto es que ese trabajo inicial ya contaba con la intuición de que en las obras esenciales de Falque residía una antropología teológica implícita que reclamaba una exégesis (en sentido etimológico), es decir, un sacar fuera los elementos básicos que configuran una antropología católica desde una óptica renovada, en donde la noción de cuerpo es vertebradora de todo el pensamiento sobre el hombre.

Una última motivación reseñamos: la necesidad de mostrar al público de lengua hispana un estudio científico extenso sobre la obra de Falque. A

lo largo de estos últimos años han aparecido numerosos artículos de revista en distintos idiomas (francés, inglés, italiano y alemán), así como distintos trabajos monográficos sobre su obra². Por ello, deseamos que esta investigación se convierta, en algunos aspectos, en una introducción para los lectores en español de los temas centrales que Falque ha expuesto en sus escritos más importantes. En este sentido, conviene recordar que la mejor introducción a Falque es su propia obra (ensayos y artículos), aunque este trabajo que presentamos pueda servir de complemento a la lectura de los escritos del teólogo francés.

2. Fuentes

Este trabajo se basa en el estudio pormenorizado de cuatro ensayos fundamentales de la obra de Falque. Tres de ellos se agrupan en una obra posterior que contiene una nueva introducción y un epílogo (*Triduum philosophique*). Más de una década, en concreto, 14 años, separan estas obras, cuya redacción responde a una motivación personal distinta, pero con un mismo punto de unión: dar credibilidad a la revelación cristiana en su confesión católica. Como exigencia propia de esta investigación científica, nos hemos acercado a otras obras del autor, sobre todo a numerosos artículos de investigación que, desde el año 1994 han ido apareciendo en las mejores revistas internacionales del ámbito de la teología y la filosofía. La producción científica de Falque es abrumadora, siendo sus monografías una síntesis, aclaración y complemento a muchos de sus artículos previamente publicados.

A esta ingente producción, unimos el estilo de redacción de Falque, no siempre diáfano y definitorio, por cuanto los temas tratados son analizados con todas sus aristas y derivaciones. Esto no ha de verse como una carencia o un exceso de estilo, sino como una consecuencia de la complejidad, a

² Sirvan de ejemplo los siguientes títulos: A. SAUDAN, *Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque*, Germina, Paris 2013; M. BELLÍ, *Al di là del limite. Filosofia e teologia nella proposta di Emmanuel Falque*, Glossa, Milano 2015.

veces, de los asuntos tratados. Para entender mejor por qué Falque es, en muchas ocasiones, complejo, traemos a colación esa famosa cita parafraseada de Einstein: «everything should be made as simple as possible, but not simpler». En efecto, no podemos reducir a elementos mínimos que permitan la comprensión lo que de sí es irreducible y, por tanto, difícil de inquirir en el proceso de intelección tanto del concepto, como de la idea. Esto puede parecer contradictorio con la pretensión esclarecedora del método fenomenológico respecto a los análisis realizados (al menos en su versión husserliana), pero en absoluto lo es, ya que el quehacer fenomenológico exige un esfuerzo pautado que, si bien parte de la cosa misma, supone un nivel de intelección complejo en el proceso después de la *epojé* practicada.

En la medida que ha sido posible, hemos consultado las fuentes en su idioma original; en el caso de las obras de Falque, escritas en francés, hemos utilizado como base el *Triduum philosophique*, edición francesa que compila tres de las obras que sostienen esta investigación y de las que hablaremos específicamente en un apartado posterior. Sin embargo, hemos decidido citar al autor en español utilizando las traducciones que existen de estas obras fundamentales, así como de otros estudios y artículos. En aquellos textos que no existe traducción al español, hemos aportado una traducción propia y se ha indicado en cada caso. La elección de citar los textos literales de Falque en español responde a una doble intención: por un lado, hacer más fácil y comprensible la lectura de este trabajo, advirtiendo en alguna ocasión, las precisiones terminológicas necesarias para aclarar los escollos de traducción; por otro lado, seguido de lo anterior y en unión con una de las motivaciones que impulsan este trabajo, hacer más accesible la obra de Falque a la lengua hispana, de modo que podamos tener una visión en español del pensamiento y, en concreto, de la antropología del autor.

Huelga decir, por último, en este apartado de análisis y comentario de las fuentes, la fortuna de contar en español con magníficas traducciones del

grueso de la obra de Falque. En este sentido, cabe felicitar y agradecer, por un lado, a la editorial Sígueme y su colección *Hermeneia*, así como a sus traductores (Mercedes Huarte Luxan y Alejandro del Río Herrmann), quienes junto al profesor y director de la colección Miguel García-Baró, han posibilitado el acceso a nuestro autor de sus primeras obras en la lengua cervantina con un rigor y un cuidado inigualables; por otro lado, lo mismo cabe decir de la editorial de la Universidad Pontificia Comillas y su colección *Acena. Perspectivas*, con Mercedes Huarte Luxan y Miguel García-Baró como traductores y hacedores de la otra fuente de nuestra investigación, *Pasar el Rubicón*.

3. Hipótesis de trabajo

Hemos anticipado alguna idea en el estado de la cuestión. Concretamos ahora un poco más el punto de partida de la investigación. En la segunda mitad del siglo XX en Francia, influenciado por el filósofo y teólogo alemán Rudolf Bultmann y la fenomenología existencial de Edmund Husserl y Martin Heidegger, emerge en la teología francesa un movimiento que busca comprender la fe y la experiencia religiosa desde una perspectiva fenomenológica, es decir, centrándose en la descripción y análisis de las experiencias religiosas tal como se presentan en la conciencia humana, en lugar de partir de presupuestos teológicos o doctrinales. Este *tournant théologique* de teólogos franceses como Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Michel Henry o Emmanuel Levinas, ha llevado a una reevaluación de temas teológicos clave, como la revelación, la experiencia religiosa, la presencia de lo divino o la relación entre la fe y la razón. Este enfoque busca trascender las limitaciones de la metafísica tradicional y las categorías conceptuales para comprender la religión desde la experiencia vivencial y poniendo en primer plano la subjetividad humana. La deuda y dependencia con la fenomenología clásica y la hermenéutica contemporánea está presente en los desarrollos conceptuales de los trabajos de estos autores.

En este contexto y clima discursivo de la teología francesa se desenvuelve la formación intelectual de Falque, que desde la óptica católica, desarrolla sus primeras investigaciones en torno a la teología medieval en vinculación con el método fenomenológico. El planteamiento inicial de sus trabajos como investigador lo sitúan enseguida entre los teólogos franceses de segunda generación del *tournant*, aunque sus trabajos posteriores hayan ido por el camino de la fenomenología de la religión y el diálogo entre filosofía-teología. En este sentido, después de varias décadas de esfuerzo y trabajo, la obra de Falque está lo suficientemente asentada en el panorama teológico francés y mundial, por lo que consideramos que, en sus obras principales, se encuentran ya las bases de un pensamiento sólido susceptible de investigar.

Por todo ello, este trabajo pretende lograr los siguientes objetivos generales:

1. Extraer y exponer los puntos esenciales que configuran la antropología teológica del autor, latente en la centralidad de sus obras, pero no explicitada.

2. Analizar la categoría de «cuerpo» como clave que articula esa antropología. El análisis se centra, especialmente, en la dualidad cuerpo-carne y los conceptos que de ella se derivan, como finitud, angustia, sufrimiento o muerte; estas son categorías filosóficas y teológicas que fundamentan el hombre cristiano.

Estos objetivos conducen a otros más específicos. Son los siguientes:

1. Demostrar que el método fenomenológico, tal y como lo desarrolla el autor, es esencial para el acceso al ser del hombre.

2. Afirmar la presencia y necesidad de los dogmas católicos (creación, Encarnación, Resurrección, Trinidad o pecado original) en la configuración del hombre cristiano.

3. Exponer el alcance significativo en el contexto de creencia actual del pecado y la gracia, coordinadas especiales de la antropología teológica.

4. Mostrar la relevancia de la hermenéutica ensayada por el autor en la comprensión del hombre en el marco de la revelación cristiana.

Estos objetivos, tanto generales como específicos, se irán confirmando en el desarrollo del cuerpo del trabajo de la investigación. Este cuerpo central del trabajo, estructurado en seis capítulos, pretende mostrar una exposición sistemática de las ideas y tesis fundamentales, asumiendo la dificultad que entraña esta propuesta si seguimos el orden cronológico de publicación de las obras centrales, ya que el autor no sistematiza sus afirmaciones, sino que las anuncia, examina y recoge a lo largo de todas estas obras. No queremos decir con ello que la obra de Falque sea un nudo gordiano, sino que la circularidad de sus tesis impide a veces la comprensión del concepto, categoría o expresión si no se tiene en cuenta el contexto del *Triduum philosophique*. Resulta así del análisis de la obra de Falque una especie de círculo hermenéutico del que conviene tomar conciencia para comprender el alcance significativo de sus ideas, en donde las partes están condicionadas por la totalidad de sus obras, por lo que cualquier aseveración no es transitoria, sino que entraña un significado que siempre permanece.

En esta labor de extracción y clarificación de los puntos esenciales que configuran la antropología del autor, tendremos que seguir los derroteros de otros autores y las ideas que directa o indirectamente han contribuido a la formación del saber filosófico y teológico del autor. No obstante, cabe decir que es Falque mismo quien, en muchas ocasiones, expone la deuda contraída con otros pensadores, sobre todo en el aparato crítico de sus obras, expuesto siempre con excelencia, por cuanto las notas a pie de página contribuyen a la aclaración y profundización de la idea propuesta. En este sentido, seguir el rastro de sus influencias ha resultado más fácil, por lo que hemos profundizado en algunas indicaciones críticas del propio autor para completar sus afirmaciones.

Decir por último que la presente investigación asume y se vale del *leitmotiv* que recorre toda la obra de Falque: la teología necesita de la filosofía; es más, cuanto más se teologiza, mejor se filosofa, y a la inversa. Hay una relación fronteriza entre ambas disciplinas; se hallan frente a frente, no enfrentadas, sino entrelazadas, siendo virtuales continuadoras del esfuerzo escolástico de justificar, hasta donde los límites de la razón lo permitan, la revelación cristiana.

4. Metodología

Una multiplicidad de métodos se dan cita en esta investigación; métodos propios de la investigación documental. Al ser una tesis de autor y de algunas de sus obras, en donde el método fenomenológico es ensayado por el autor, aplicaremos el método analítico, distinguiendo los elementos del fenómeno y sus derivaciones, revisando, en la medida de lo posible, cada uno de ellos por separado. En muchas ocasiones, este análisis será completado con el método sintético, que relaciona y aglutina los hechos descritos y analizados para aportar resultados afines a nuestra investigación, esto es, las claves de la antropología teológica de nuestro autor. Estas claves se esclarecen más en la última parte de nuestra investigación, destinada a sentar las bases antropológicas de Falque, por lo que el método cualitativo, destinado a la formulación de hipótesis, se aplica teniendo en cuenta los límites comprensivos de las ideas del autor y el alcance real de las mismas. Citar también, por último, el método comparativo aplicado a las ideas y tesis de los distintos filósofos y teólogos que han servido de inspiración y fundamento investigador a Falque. Comparar y superar, en muchos casos, las afirmaciones de estos pensadores con nuestro autor permiten asentar con más rigor sus propias tesis, así como el fortalecimiento de las conclusiones de nuestra investigación.

En unión con los métodos utilizados cabe citar también las técnicas aplicadas en el proceso de investigación. Por un lado, la información

documental. No puede ser de otro modo, tratándose de un trabajo documental, que la técnica de recopilación de información de fuentes, los ensayos y artículos del autor, sea la principal técnica usada en la investigación. Pero no solo aplicada a las fuentes, sino a todos los estudios y artículos de investigación que hemos leído y consultado para completar la visión del autor. Por otro lado, hemos tenido en cuenta la técnica biográfica, es decir, la obtención de información académica acerca del autor, información de suma importancia para el devenir de la investigación. De hecho, hemos dedicado un breve epígrafe a la biografía académica y científica del autor con el propósito de no desvincular las ideas de su autor, sobre todo en lo que respecta a la posibilidad de observar la secuencia cronológica de sus estudios e investigaciones.

Seguimos, pues, de cerca al autor en el recorrido cronológico propuesto en sus principales obras, aunque nos iremos alejando a menudo, haciendo ver las implicaciones filosóficas y teológicas de sus planteamientos en la dirección antropológica. La mayor parte de las reflexiones de Falque son profundas y muy transversales, derivaciones que funcionan como digresiones que recuerdan al esquema redaccional de las cartas de San Pablo, esto es, una suerte de círculos concéntricos que surgen al hilo de un tema central, círculos que profundizan y completan el tema y conectan con otros asuntos capitales del discurso teológico. La capacidad relacional de Falque es brillante y sus afirmaciones son siempre una invitación al lector para seguir investigando; de ahí la motivación de este estudio y la necesidad de investigar esas líneas de pensamiento que se van abriendo en la medida que profundizamos en su obra y que esconden una antropología teológica digna de resaltar.

El estilo de redacción del trabajo simplifica al mínimo la citación de otros autores y obras en el cuerpo del texto, pasando estos a las notas a pie de página. El propósito es que Falque sea el hilo conductor del conjunto de ideas que vertebran la investigación. Pretendemos con ello que el texto no

se inunde de nombres de autores que, si bien son parte fundamental del trabajo del propio autor, pueden entorpecer la lectura y comprensión de los objetivos que se persiguen. En este sentido, las notas aclaratorias al pie del texto y en el apartado de bibliografía son lugares suficientes para aportar la información sobre los autores y sus respectivos estudios.

En cuanto a las normas de citación, hemos seguido el estilo propuesto por el Instituto Teológico de Murcia³, dependiente de la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, citando a pie de página y también en el cuerpo del texto. En este cuerpo se han citado entre paréntesis y de modo abreviado las fuentes que sustentan este trabajo; los detalles bibliográficos de estas referencias se muestran, en primer lugar, en el apartado de abreviaturas y siglas y, en segundo lugar, en la bibliografía. Hemos optado por esta combinación tipológica de citas para hacer más ágil la lectura del trabajo y descargar de texto los pie de página. Esperamos que el lector se familiarice pronto con las abreviaturas de las fuentes e identifique sin problema la obra que se cita en el cuerpo textual. Decir por último que hemos organizado la bibliografía siguiendo el estilo de citación propuesto, de modo que las fuentes y las obras utilizadas para la realización del trabajo se organizan en cinco apartados generales que atienden a la naturaleza de cada referencia (fuente, obra del magisterio, obra de la tradición, estudio y artículo de revista); consideramos que esta estructura facilita el acceso y la comprobación de la obra citada o consultada.

5. Estructura

La presente investigación consta de seis capítulos. Los dos primeros están destinados a dar contexto. El primer capítulo es el más breve y aporta una semblanza biográfico-académica del autor junto a una descripción básica, a modo de recensión bibliográfica, de las obras que sustentan este estudio. El segundo capítulo está dedicado a Falque y su relación con la

³ J. M. SANCHIS, *Metodología*, Espigas, Murcia 2017.

fenomenología en el ámbito teológico. Como avanzadilla, se explora la idea de Dios husserliana y cómo la corriente fenomenológica francesa creyente recoge esa idea y la expresa, con sus variantes, en lo que se define como el *tournant théologique*. Falque es heredero y deudor de ese giro, pero lo expresa con una rebeldía que merece ser explicada para comprender parte de los resultados de la investigación. Por último, presentamos las líneas generales del pensamiento del autor en torno al binomio filosofía-teología, líneas importantes para entender la intención discursiva del programa teológico del *Triddum*. Esta intención influye, decisivamente, en su filosofía de la religión o, como él mismo define, la filosofía religiosa.

El tercer capítulo se adentra en el eje central de la investigación e inicia la parte dedicada a los planteamientos y resultados de la misma. Comienza el análisis del cuerpo como elemento que vertebra la concepción del hombre a secas, objeto y sujeto de estudio que necesita ser afinado en un mundo de cosas que lo determinan. Las intuiciones de un filósofo, Heidegger, y de un teólogo, Balthasar, sirven de apoyo para iniciar la fundamentación antropológica del autor. La experiencia crística de Getsemaní es el punto de arranque del análisis y constituye la base de una analogía que explora un correlato esencial del cuerpo: la finitud. Asociada a ella, se analizan categorías derivadas, propias de la filosofía y de la teología, como el pecado, la angustia, el sufrimiento y la muerte. El capítulo concluye con una aproximación a la realidad de la carne desde los resultados del análisis del cuerpo sufriente.

El cuarto capítulo profundiza en la idea de finitud iniciando el recorrido con las afirmaciones de otro filósofo, en este caso Blondel, pensador de la inmanencia que pone las bases para explicar los conceptos de tiempo y mundo, determinante para la comprensión de la praxis cristiana. Estas apreciaciones conducen al análisis pormenorizado de la carne, categoría esencial en esta parte de la investigación, cuyo fundamento se encuentra en la antropología paulina. A continuación, se explica cómo la realidad de la

carne apunta a una incorporación del hombre en Dios en virtud de la acción trinitaria. Esta incorporación se consuma con el acontecimiento de la resurrección, que necesita ser explicado, algo que Falque hace valiéndose de nuevo de la fenomenología. El punto de arranque es el hombre mismo en relación a la Resurrección, evento histórico que proyecta una transformación integral del propio hombre, una metamorfosis de su ser gracias a una vivencia especial de su corporeidad, que expresa un renacimiento de la carne. Se analiza, pues, el fenómeno de la resurrección partiendo de la afirmación paulina sobre el cuerpo incorruptible que resucita y se distingue entre el ser corpóreo y el ser carnal, análisis necesario para entender cómo se manifiesta la carne gloriosa de la que habla la Escritura.

El quinto capítulo es una vuelta al cuerpo, movimiento necesario ante los excesos del análisis del método fenomenológico, que ha producido una carne sin rastro de lo orgánico. Hay que volver a experimentar, de nuevo, la finitud del hombre, ahora en un descenso al abismo que la explora en su condición más originaria, aquella que conduce al reconocimiento de una animalidad necesaria para habitar de modo auténtico la humanidad. Esta humanidad implica una incorporación humana, en donde emerge una nueva visión del cuerpo, el cuerpo expandido, atrapado entre el cuerpo extendido y el cuerpo vivido, que asume tanto lo biológico de la existencia como lo psíquico de su vivencia. La analogía posterior entre el amor crístico y el amor de los cónyuges sirve de puente para la comprensión de la Eucaristía, sacramento que manifiesta otra incorporación, esta vez la de Dios en el hombre, es decir, la presencia real de Cristo en la hostia consagrada en virtud de la transustanciación, la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo.

El último capítulo está dirigido a consolidar la antropología de Falque en el marco comparativo de algunas disciplinas filosóficas y teológicas. Por un lado, se destaca el impulso inicial que toma en su relación con el ateísmo metodológico más reconocible, esto es, el humanismo ateo; las aporías que

se derivan de esta confrontación se resuelven con la idea tomista de límite que el autor aplica a cada una de ellas. Por otro lado, se actualiza la categoría de cuerpo teniendo en cuenta la última visión del autor al respecto, que tiende a mostrar la unidad de los cuerpos que sustentan el objeto de la investigación; esta unidad corpórea se completa con la orientación eclesiológica que conlleva. Por último, se aportan las claves para la comprensión de la antropología católica propuesta con la exposición de la hermenéutica de Falque y su interpretación de la revelación cristiana.

I. EMMANUEL FALQUE Y SU OBRA

I.1. Biografía académico-científica

Emmanuel Falque nació el 7 de noviembre de 1963 en Neuilly-sur-Seine, en la región de Île-de-France, zona limítrofe con la ciudad de París (Francia). Tal y como se desprende de su *curriculum vitae*⁴, en 1988 obtiene el título universitario de Filosofía en la Universidad de París IV, Sorbonne, y se doctora en la misma universidad con una tesis titulada *L'entrée de Dieu en théologie: lecture phénoménologique de saint Bonaventure (Breviloquium)*, que tuvo la calificación de «Mention Très Honorable». Cinco años después, en el Centro Sèvres de París, obtiene la Licenciatura en Teología con nota *Summa cum laude*; en 2001, en el Instituto Católico de París (ICP), consigue la Licencia canónica de Filosofía, así como la habilitación como director de investigaciones (HDR) en el campo de la filosofía y teología.

Actualmente es Catedrático y Decano honorario de la Facultad de Filosofía del ICP y posee importantes cargos en esta institución: Director del eje de Investigación en Filosofía de la Religión; Director y fundador de la *International Network* de Filosofía de la Religión (INPR); Miembro del Consejo de Investigaciones Científicas, del Comité de la Cátedra Etienne Gilson y del Comité de Estudios Medievales; asimismo, es Vicedecano de Relaciones Internacionales.

Fuera del ICP, Falque es profesor adjunto en la Universidad Católica de Australia (Melbourne) y miembro de los siguientes comités y consejos científicos: Revista de *Etudes franciscaines* (Francia), Escuela doctoral de la Universidad de Comillas (Madrid, España), Centro Campostrini (Verona, Italia), Colección *Ragione plurale* en la Universidad Pontificia San Anselmo (Roma, Italia), Centro du Saulchoir (Francia), Revista *Arcane* (Roma, Italia),

⁴ https://cvrecherche.icp.fr/cvrecherche/cv/pdf/cv_falque_emmanuel_fr.pdf, Consultado 30/09/2024.

Colección *Le lettere* (Florencia, Italia), Revista *Sacramentaria et Scienze religiose* (Asís, Italia) y Revista *Carthaginensia* (Murcia, España). También es profesor invitado en las siguientes cátedras: Rosmini, de la Universidad de Trento (Italia); Tipton, de la Universidad de California (Estados Unidos) y Gadamer, en el Boston College (Estados Unidos). Destacar por último que es Fundador y director de la colección *De Visu*, en la Editorial Hermann desde 2014.

En cuanto a las publicaciones científicas⁵, Falque es autor de más de 90 artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales y su producción de monografías supera las diez, siendo traducidas, casi todas, al inglés, italiano, alemán y español. Toda su producción científica gira en torno a las siguientes temáticas de investigación: filosofía de la religión, filosofía patristica y medieval, articulación filosofía-teología y fenomenología.

Falque es un autor consolidado en el campo de la filosofía y la teología. Sus participaciones en congresos internacionales lo atestiguan, así como sus colaboraciones en ensayos escritos en otros idiomas (sobre todo en inglés). La importancia de sus investigaciones se pone de manifiesto en la gran cantidad de estudios (artículos, notas, comentarios y monografías) que existen ya sobre su obra. En este sentido, lo volvemos a resaltar, este trabajo de índole científico pretende mostrar al público en lengua hispana las ideas fundamentales que atraviesan sus investigaciones teológicas.

1.2. *Triduum philosophique* y *Pasar el Rubicón*

Dentro de su ingente producción investigadora, cabe destacar el *Triduum philosophique*⁶ (triduo filosófico), una trilogía⁷ compuesta por tres

⁵ En el apartado de Bibliografía se da cuenta de algunos de estos artículos y de la mayor parte de sus ensayos u obras monográficas.

⁶ Este es el título de la edición francesa que contiene las tres obras en un único volumen, edición revisada y ampliada. E. FALQUE, *Triduum philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris 2015.

⁷ Falque sigue la estela de otros pensadores franceses que también han publicado trilogías de fundamentación fenomenológica y cristiana. Son los casos de M. Henry (*C'est Moi la*

obras que, si bien se siguen una de otra y están en constante interdependencia, pueden leerse por separado sin menoscabar el sentido global de cada obra. No obstante, para una visión provechosa y lógica del ideario teológico de Falque, conviene una lectura del tríptico completo y en el orden en que fue escrito. Dada la importancia capital de estas obras para nuestro trabajo, conviene, previamente, exponer las líneas generales de estos ensayos de orientación teológica y fundamentación filosófica.

Un suceso personal (el fallecimiento de dos amigos) motivó a Falque en 1999 a escribir *Pasar Getsemaní*. La obra lleva por subtítulo *Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica* y, en palabras del autor, se trata de un triduo filosófico y existencial en sí mismo (cuerpo, sufrimiento y nacimiento). Es un ensayo organizado en tres partes fundamentales que recorren categorías propias de la filosofía, como la finitud (primera parte), la angustia y la muerte (segunda parte) y el sufrimiento (tercera parte). La reflexión filosófica sobre estas categorías tendrá, en último término, una aplicación al ámbito de la teología al hilo del pasaje bíblico de Getsemaní, donde Jesús es tentado y vive el inicio del *pathos* más humano y trágico de su vida y que concluye en el Gólgota, la del sufrimiento y la muerte. Se trata del ensayo más «español» del teólogo francés, pues la radicalidad y aceptación de algunos de los planteamientos existenciales recuerdan al Unamuno del «sentimiento trágico de la vida»; los guiños a Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz o, incluso, a Cervantes son evidentes cuando se trata de asumir el espesor inevitable del sufrimiento y la finitud. Aunque es una obra en constante diálogo con la filosofía contemporánea (fenomenología y existencialismo), no faltan las aportaciones de la filosofía patristica y medieval, sobre todo de San Agustín de Hipona y San Buenaventura. A la reflexión filosófica que nos invita el autor se añaden las implicaciones teológicas que se derivan de tal reflexión y

Vérité, Incarnation et Paroles du Christ) y J. L. Marion (*D'Étant donné, De Surcroît, Le Visible et le révélé*).

el compromiso de aunar dos disciplinas, la filosófica y la teológica, que desde la modernidad han tomado caminos diferentes.

La segunda parte de la trilogía, *Metamorfosis de la finitud*, se publicó en el año 2004. Casi cinco años necesitó Falque para sacar a la luz el segundo panel del tríptico, la obra más filosófica y reflexiva de la trilogía. La experiencia familiar, universitaria y eclesial del autor en estos años ha sido decisiva para la redacción de este *Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*, tal y como dicta el subtítulo de la obra. La organización del ensayo es similar al anterior; tres partes bien diferenciadas que tratan cuestiones de índole metafísica y teológica, como la finitud y la inmanencia (primera parte), la metamorfosis (segunda parte) y la fenomenología de la resurrección (tercera parte). Las referencias directas a la fenomenología de Husserl y al existencialismo del primer Heidegger, así como las implicaciones con la teología católica, dan muestra del esfuerzo filosófico del autor por fundamentar racionalmente el acontecimiento de la resurrección. Una obra pictórica nos propone Falque en el inicio (un liminar) como propedéutica de la obra: *El retablo de Beaune* del pintor flamenco Van der Weyden (siglo XV). Se trata de un políptico de nueve tablas sobre el juicio final cuyo tratamiento original de la ascensión de Cristo y la resurrección de los cuerpos sirve a Falque para introducir su reflexión. Lo original de la obra y que llama la atención del autor es la actitud de los cuerpos de los resucitados: cerrados sobre sí y encogidos los que se dirigen hacia el infierno; y erguidos los cuerpos de aquellos que se dirigen hacia el cielo, queriendo expresar que no es la sustantividad del cuerpo lo que resucita, sino la autoafección o relación consigo mismo que ya mantenían en su existencia finita. A juicio de Falque, y esto será una idea capital a lo largo de toda la obra, la metamorfosis de la finitud se expresa en este retablo como acontecimiento ontológico: ni otro mundo ni otro acontecimiento en el mundo, sino transformación del mundo, del tiempo y del hombre en él.

El triduo filosófico-teológico se cierra con *Las Bodas del Cordero*, publicada en 2011. La experiencia filosófica de la angustia, el sufrimiento y la muerte de *Pasar Getsemaní* se continuaba con la difícil tarea de reflexionar sobre la resurrección y el nacimiento, entendido este como un existencial, en *Metamorfosis de la finitud*. Queda ahora completar el tríptico con un *Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Al igual que las otras dos obras, esta contiene tres partes principales: la primera, dedicada a explorar los límites «por abajo» del hombre, realiza un «descenso al abismo», en donde se explora y analiza su animalidad, llevando la filosofía al límite en lo tocante al cuerpo y rescatando el eros humano para convertirlo en un amor agápico; la segunda parte, analiza «la estancia del hombre» en el mundo, partiendo nuevamente de la animalidad, volviendo a lo que tiene de orgánico la naturaleza humana y poniendo el acento en la diferencia como correlato de la creación; la última parte es una reflexión sobre la transubstanciación, analizando el doble movimiento que emana de la expresión crística «esto es mi cuerpo», el de la instalación humana en Cristo y el de «Dios incorporado» al hombre por el misterio de la Eucaristía. Otro retablo singular nos propone Falque para introducir la obra, a modo de un liminar: *La Adoración del Cordero Místico*, de Gante. La figura del cordero del retablo expresa la animalidad oculta que se mantiene en el hombre y deja entrever su amor inherente y necesario que busca el abrazo en la diferencia, el otro, y que conviene celebrarlo en unas bodas.

Dos años después del cierre del *Triduum*, Falque publica *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*. Esta obra viene a completar la trilogía comentada y la primera fase de estudios que el autor dedicó durante sus primeros años de investigador: el pensamiento medieval y, sobre todo, la teología franciscana. Con la dialéctica filosofía-teología como telón de fondo, Falque desarrolla en este ensayo una interpretación de la revelación cristiana con una impronta propia de la teología fundamental. Esta interpretación se fundamenta en la compilación e integración de

modelos hermenéuticos previos (no católicos) que, de modo beneficioso, han propiciado una hermenéutica católica, la de Falque, basada en el cuerpo y la voz. Antes de llegar a ella, el autor inicia una travesía por los puntos que aproximan y separan ambas disciplinas milenarias como son la filosofía y la teología, advirtiéndole de la necesidad última de franquear, de pasar, tal y como hiciera Julio César con el Rubicón, sus fronteras. Falque retoma el *leitmotiv* ya ensayado en escritos anteriores y que resume bien la intención de la obra: cuanto más se teologiza, mejor se filosofa, y a la inversa.

II. FALQUE Y LA FENOMENOLOGÍA

Decíamos en el capítulo anterior que Falque es un investigador interesado en el campo de la fenomenología. Una mirada en torno a su bibliografía nos advierte que sus investigaciones entroncan con temas ampliamente tratados por la fenomenología francesa de las últimas décadas. En este sentido, Falque estaría adscrito a la segunda generación de filósofos y teólogos franceses que en su día activaron el «giro teológico» de la fenomenología. Conviene detenerse un poco en esta cuestión para mostrar por qué nuestro autor aboga por el método fenomenológico, en qué contexto lo hace y qué pretende con ello, a sabiendas de la dificultad que entraña la aplicación de una filosofía que se postula como científica al campo de la teología.

II.1. La idea de Dios en Husserl

Hemos de retroceder al padre de la fenomenología clásica para advertir la secuencia que conduce a una concepción de la teología de impronta fenomenológica. El punto de partida de la reflexión de E. Husserl es aceptar sólo aquello que se da en los límites en que aparece o se da. Ignorar o pervertir esta máxima impide la aspiración de la fenomenología como ciencia estricta. Esta premisa implica, inevitablemente, una limitación de la fenomenología: el recurso a la *epojé* en cuanto reducción trascendental, no es un paso más del método, sino que entraña en sí misma una dimensión absoluta. Lo que permanece dentro del paréntesis, la inmanencia misma, es irreductible. En efecto, asumir la imposibilidad de cancelar la puesta entre paréntesis de la propia *epojé*, supone caer en el prejuicio que se trataba de evitar. Esto implica un viraje del método husserliano hacia el idealismo, influido por Kant y los neokantianos⁸.

⁸ La reflexión de Husserl desemboca en una configuración del mundo como resultado de la conciencia. Esto no es otra cosa que «idealismo trascendental», expresión utilizada por el propio Husserl. El alcance de este sintagma no es superfluo: significa que no hay verdad fuera de la conciencia sin conciencia. Cf. L. KOLAKOWSKI, *La búsqueda de la certeza*, trad. A. Murguía, Alianza, Madrid 1975, 58-64.

Junto a esta forma de idealismo, añadimos la introducción del solipsismo, ya que el *ego* trascendental, resultado de la reducción trascendental, es la última y única certeza verificable, pero sin posibilidad de fundamentar lo exterior a él, esto es, el mundo. Esto mismo ya le ocurrió a Descartes en su reflexión metodológica y sabemos que lo resuelve con la introducción de la idea de Dios, una idea clara y distinta que permite legitimar todo lo exterior al yo⁹. El propio Husserl trata de resolver esta aporía recurriendo a la intersubjetividad, dimensión del pensamiento kantiano orientado a validar la vivencia de la intuición inmediata del otro (*alter ego*). Este recurso está encaminado a evitar el uso de la idea innata cartesiana de Dios¹⁰.

La consolidación de la intersubjetividad da pie a la teleología y la posible fundamentación de Dios como subjetividad absoluta. Bajo este presupuesto no es difícil atisbar que, para Husserl, el gran problema de la filosofía (de la fenomenología) es el asunto de Dios. Aunque cierra el acceso a Él desde la vía confesional (Revelación), tal y como hiciera también el primer Heidegger, no por ello deja de desarrollar una reflexión profunda que abre la vía propiamente fenomenológica para pensar a Dios. Lo teológico, por tanto, nada tiene que ver con lo metafísico (ontológico), ya que sólo por el sendero del ateísmo se puede acceder a la idea de Dios. En el párrafo 58 de *Ideas I*, Husserl alude a Dios explícitamente en el único contexto que la fenomenología puede soportar:

⁹ «Dios existe, pues aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto una substancia que verdaderamente fuese infinita», R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, III, Introducción, trad. y nota V. Peña, Alfaguara, Madrid 1977, 39.

¹⁰ Husserl dedica su 5ª meditación cartesiana a la tarea de sustituir la ontoteología de Descartes por una filosofía de la intersubjetividad que fundamente la existencia de los otros *egos* y, por tanto, del mundo de los otros. Hacia el final de su meditación concluye: «Lo que yo demuestro concordantemente como *otro* y lo que me he dado, por tanto, de una manera necesaria y no arbitrariamente como una efectiva realidad que se debe reconocer, es, en la actitud trascendental, *eo ipso* el otro existente, el *alter ego* justificado precisamente en la experiencia intencional de mi *ego*», E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §62, trad. y estudio preliminar de M. Presas, Tecnos, Madrid 1986, 193.

Abandonado el mundo natural, tropezamos todavía con otra trascendencia, que no se da inmediatamente a una conciencia reducida, como el yo puro, sino que viene a conocimiento muy mediatamente, por opuesta polarmente, digámoslo así, a la trascendencia del mundo. Nos referimos a la trascendencia de Dios¹¹.

La *epojé* produce nexos fácticos entre el mundo y la conciencia que permiten a la ciencia describir y clasificar lo real, advirtiéndolo un mundo morfológicamente ordenado y orientado a un posible fin. En este marco de comprensión del nexo fáctico es donde entra la idea de Dios, que actúa como principio teleológico, de donde resulta que tal principio no es fruto del análisis fenomenológico, pues ni se deriva de la inmanencia absoluta, ni de la conciencia misma. Dios, por tanto, está fuera de la conciencia y del propio mundo. La idea de Dios encierra la dimensión de trascendencia y es la garantía de sentido del mundo; y esto es posible también porque incluye una dimensión teleológica, que imprime un significado ontológico y moral a lo exterior de la conciencia. Por tanto, Dios posibilita no sólo la existencia de lo externo, sino que permite la comprensión y valoración del mismo. Resuena aquí la idea kantiana de Dios como ideal regulativo de la razón práctica.

Para Husserl, pues, Dios queda relegado al campo de la teleología y actúa como idea regulativa y límite que objetiva al mundo. Siguiendo a Leibniz, Dios es la mónada suprema¹², entelequia práctica. Bajo este planteamiento, es «como si Husserl avalara la posibilidad de una metafísica que escapa a la fenomenología (desbordamiento del método), pero que sigue siendo válida por la fuerza y sentido de la idea misma, común a la praxis humana»¹³. Seguir al filósofo alemán implica también la búsqueda del sentido aparejada a la pretensión de certeza y eso conduce,

¹¹ E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro I: Introducción general a la fenomenología pura*, Nueva edición y refundición integral de la trad. de J. Gaos por A. Ziri6n, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico 2013, 209-210.

¹² «Así, pues, sólo Dios es la Unidad Primitiva o la sustancia simple originaria, de la que son producciones todas las Mónadas creadas o derivadas», G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, Ed. trilingüe, introducción de G. Bueno y trad. de J. Velarde, Pentalfa, Oviedo 1981, 113.

¹³ F. J. HERRERO, *La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el giro teológico de la fenomenología*, en I. Murillo (Ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*, Ediciones Diálogo Filos6fico, Madrid 2016, 228.

inevitablemente, a la aceptación del siguiente argumento: el curso de los fenómenos naturales y la conducta humana conectan con un modo de pensamiento teleológico, es decir, la conciencia focaliza en el horizonte una meta última (teleología) que, legítimamente, puede identificarse con el Dios filosófico (carente del dato revelado). Sin embargo, seguir este planteamiento husserliano no significa afirmar un giro teológico del filósofo, aunque se vislumbre un quehacer teológico en sus últimos escritos, a sabiendas de que son textos que no forman parte del corpus fenomenológico de Husserl. No obstante, podemos considerar la 3ª *Meditación cartesiana* como texto de apertura a la idea de infinito¹⁴.

Concluimos, pues, que la única vía husserliana vinculada a Dios es la reducción fenomenológica aplicada a la experiencia religiosa, de la que resulta una purificación ética unida a la trascendencia de Dios (que incluye la vida intencional). Se impone separar, tal y como hace con frecuencia Falque, la esfera filosófica de la teológica, aunque con vistas a una ulterior vinculación (incluso fusión). Sólo así es posible entender la idea de Dios como «idea práctica que no es Revelación ni está al servicio de ella, pero tampoco reniega de ella»¹⁵.

II.2. El giro teológico de la fenomenología francesa

Ante un proceso de secularización europea galopante, en donde la filosofía, junto a la técnica y la economía, ha sido el adalid del proceso, emerge a mediados del siglo XX un grupo de pensadores franceses adscritos a la fenomenología que revitalizaron la cuestión de Dios, sobre todo, siguiendo las huellas de lo inaparente que deja la aplicación del método fenomenológico. Estos autores, lejos de traicionar a la filosofía de Husserl, exploran y llevan al límite las posibilidades de ese desbordamiento metodológico que insinuó el propio Husserl¹⁶.

¹⁴ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §23-§29, 75-85.

¹⁵ HERRERO, *La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios*, 243.

¹⁶ Cf. P. FERNÁNDEZ, «Fenomenología francesa y teología», en *Revista de Occidente* 258 (2002) 124-147.

Esta exploración la llevan a cabo filósofos creyentes, esto es, un grupo de pensadores que transitan la teología y la filosofía motivados por un interés metafísico y espiritual. Estamos hablando de pensadores que, guiados por los trabajos previos de H. Bergson y M. Blondel (coetáneos de Husserl y precursores de la fenomenología francesa) consideraron que el movimiento fenomenológico ofrecía una alternativa al positivismo y al psicologismo en cuanto corrientes de pensamiento que fragmentan lo real; además, intentaban vincular la fenomenología con la visión escolástica de impronta tomista en un esfuerzo por renovar el pensamiento cristiano. Se trata de figuras como Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien o Jean Yves Lacoste. En una línea similar, pero desde el judaísmo, también destaca Emmanuel Lévinas. Todos tienen su producción filosófica en las últimas décadas del siglo XX y a día de hoy son autores ampliamente tratados en estudios e investigaciones científicas.

Sin embargo, en 1991, el filósofo francés D. Janicaud publica *El giro teológico de la fenomenología francesa*¹⁷, un breve ensayo que pone en cuestión la manera de proceder de estos filósofos creyentes respecto a la aplicación del método fenomenológico respecto a la teología. Es decir, para Janicaud tiene lugar una pérdida del sentido original de la fenomenología como ciencia rigurosa en el momento que estos autores hacen una lectura maximalista del método, con la pretensión de encajar el acontecimiento de Dios. Este paso, en rigor, no es posible si optamos por el enfoque auténtico de Husserl, esto es, una visión minimalista destinada a no vulnerar el método, pues no se abre a la totalidad de las ideas; la idea de Dios escapa al paréntesis de la reducción. Dicho de otro modo: los filósofos de orientación teológica rompen con el sentido auténtico de la fenomenología al traspasar los límites de su método, ya que buscan resituar la esfera de lo Absoluto con parámetros rigurosos y científicos, algo que, en opinión de Janicaud es impropio de la fenomenología. Por eso sostiene que la filosofía

¹⁷ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, Paris 2009.

francesa de orientación trascendente ha operado un giro teológico de la fenomenología que traspasa las posibilidades reales del método, ya ensayadas en sus límites, pero dentro de ellos, por Sartre y Merleau-Ponty. La pretensión de Janicaud no era otorgar la condición de fenomenólogo o no a estos autores, sino

analizar los presupuestos metodológicos que permiten a un fenomenólogo (o por los cuales un fenomenólogo podría creerse permitido) abrir investigaciones fenomenológicas sobre la Trascendencia absoluta, dejando de lado la preocupación husserliana por el rigor y la científicidad¹⁸.

El fenómeno aparece en el horizonte del sujeto y, para el fenomenólogo creyente, Dios entra como fenómeno dado sin limitación alguna. Janicaud insiste en que esto forma parte de una reflexión teológica y, por tanto, entraría dentro del campo de la metafísica especial. Esto significa que «se muta el método fenomenológico por la Revelación; más que *epojé*, hay aceptación de lo Otro»¹⁹. Este giro teológico no sólo pervierte la neutralidad fenomenológica, sino que abandona por entero las pretensiones del método ideado por Husserl.

No obstante, teniendo en cuenta las propias aseveraciones husserlianas, nos aventuramos a decir, en pro de nuestro trabajo y como salvaguarda de nuestro autor, que las objeciones de Janicaud adolecen de una simplificación excesiva en cuanto a las posibilidades de la fenomenología. En efecto, la reflexión de Janicaud trasluce una acotación de la teología y la filosofía, estableciendo fronteras entre ambas disciplinas e impidiendo un diálogo verdadero entre ellas. No es fácil (ni está justificado debidamente) esta ruptura entre lo teológico y lo filosófico, por mucho afán de ciencia rigurosa que pretenda la fenomenología. Junto a esto, más que un giro (*tournant*), la reflexión de Janicaud apunta a un desvío o desviación (*détournement*)²⁰, que tiene su punto de partida en la autocomprensión de la

¹⁸ JANICAUD, *Le tournant théologique*, 25-26.

¹⁹ C. ARBOLEDA, *El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía*, UPB, Medellín 2013, 21.

²⁰ Cf. É. ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris 1995, 65.

inmanencia que hace el fenomenólogo creyente orientada hacia la trascendencia primordial, usando el método para acceder a la aparición de lo Absoluto, que tiende a identificarse como principio de todo fenómeno dado que sí puede ser reducido.

Por tanto, no es cuestión de identificar la fenomenología con una religión o confesión particular, sino de ampliar sus posibilidades al amplio campo de la experiencia humana. En este desbordamiento del método, no se abandona del todo lo fenomenológico para insertar lo teológico tal cual, sino que se contempla la Revelación como fenómeno saturado²¹, esto es, un tipo de fenómeno que supera la objetividad de lo dado y da pie a la trascendencia, en donde lo revelado es una forma privilegiada de su manifestación. Los autores mencionados identifican el correlato del fenómeno según el objeto de sus investigaciones: la infinitud del rostro en Lévinas, el don en Marion, la carne en Henry, la palabra en Chrétien o la liturgia en Lacoste. Este tipo de fenómeno destaca no por su presencia, sino por su invisibilidad, que inaugura una nueva visibilidad por el asalto (saturación) que produce en el sujeto cuando aparece. Esta vivencia es la que conduce al fenomenólogo a vislumbrar en este fenómeno, no susceptible de reducción eidética, una posibilidad de existencia, pues la posibilidad es una acción legítima de la fenomenología si no queremos caer en el positivismo o en el idealismo absoluto.

II.3. Falque, fenomenólogo rebelde

Las objeciones de Janicaud invitan a centrar la mirada en el complejo debate respecto a la idea de Dios en la filosofía contemporánea, sea del lado de la fenomenología o de la hermenéutica. Pero también animan a la reflexión profunda sobre la trascendencia divina con el objeto de liberarla de los cánones de pensamiento heredados que han producido, entre otras acciones, un proceso de secularización imparable de la sociedad actual.

²¹ Cf. J. L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997.

Falque es consciente y por ello, a nuestro parecer, apuesta por el método fenomenológico, no exento de condicionantes, pero que apunta a resultados más que fructíferos en el quehacer teológico. El punto de partida de su fenomenología lo toma de Marion y su tesis del fenómeno saturado, así como los resultados de la aplicación del método fenomenológico²².

Falque asume la apertura a la trascendencia en la inmanencia²³, en donde el método se desborda tras la experiencia del don, una donación que se da a sí misma y que necesita de la teología para ser analizada y aprehendida. En efecto, aunque la fenomenología apunta la posibilidad de Dios, no puede, sin embargo, continuar, por lo que necesita de la teología, disciplina que realiza de esa posibilidad. De ahí que Falque apueste desde el comienzo de su reflexión por tender puentes entre lo filosófico y lo teológico, ya que tienen al hombre como denominador común en cuanto a objeto de estudio. Se impone volver a esa unión inicial, milenaria, que no parcela lo humano, en donde, repetimos, la filosofía se propone como posibilidad y la teología lo realiza y hace efectivo. Esta concepción del pensamiento atraviesa toda la obra de Falque y sus frutos expresan ese movimiento continuo, de ida y vuelta, entre ambas disciplinas que, si bien fronterizas en apariencia, se entremezclan en la realidad. Esto será una constante en los planteamientos de nuestro autor, convencido desde el inicio de que «cuanto más se teologiza, mejor se filosofa» (PR, 171).

Falque es un fenomenólogo rebelde porque se resiste a contemplar la trascendencia bajo una única definición²⁴. En esta nueva visión tiene lugar una des-figuración de la trascendencia, en donde el prefijo «des» no tiene un sentido negativo o de privación, sino positivo. Des-figuración (de *figure*,

²² Janicaud crítica los excesos de estas reducciones que, si bien superan la metafísica, se conectan con lo divino. En su opinión, tiene lugar un abuso de la reducción fenomenológica para fines teológicos, cf. JANICAUD, *Le tournant théologique*, 45-46.

²³ Cf. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, 209.

²⁴ Recogemos este adjetivo «rebelde» siguiendo muy de cerca el artículo de C. CANULLO, «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de dios en la fenomenología francesa», en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 2º Número Especial (2019) 78-107.

«rostro» en francés) implica una multiplicidad de rostros de la trascendencia, que en el caso de Falque se explicita en la persona de Cristo, sobre todo en la condición de hombre que sufre en Getsemaní al asumir la existencia de modo radical. La figura de Cristo expresa el paso de la trascendencia (y a la trascendencia), muestra al hombre su finitud como una apertura de la existencia, que en su caso (y sólo en Él), está caracterizada por la alteridad radical que la habita, es decir, Dios. Visto así (volveremos y desarrollaremos esta idea crucial de Falque), «la cuestión de Dios se vuelve a abrir después de la metafísica»²⁵, rechazando una concepción reducida de la trascendencia y de Dios mismo, reactivando una apertura a lo Otro desde otra práctica de la fenomenología. En palabras del propio Falque:

Por tanto, más que meternos en una guerra de trincheras, cuya trivialidad o al menos falta de progresión reconocemos, apelaremos más bien a una manera distinta y nueva de practicar conjuntamente la fenomenología “y” la teología, más conforme con la especificidad de la una (la finitud del hombre) y de la otra (la encarnación del Hijo) (PR, 149-150).

En su rebeldía, veremos que Falque no camina solo. Se descubre en él una asunción de la filosofía de raigambre existencialista, algo que puede adscribirse a la propia fenomenología, como el propio Heidegger demuestra. La correlación sujeto-objeto (conciencia-mundo), residuo de la reducción, es el ser en el mundo, evidencia primera del método, tal y como lo entiende Merleau-Ponty cuando alude a la premisa fenomenológica de «volver a las cosas mismas», esto es,

volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera²⁶.

Por ello, Falque apuesta por una fenomenología «desde abajo», esto es, una fenomenología, siguiendo la vertiente heideggeriana, del

²⁵ CANULLO, «Fenomenologías rebeldes», 104.

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Península, Barcelona 1991, 9.

ser-en-el-mundo, lo que lo aleja de la fenomenología trascendental de Husserl y lo acerca, de algún modo, a la concepción de Merleau-Ponty, quien enfatiza el cuerpo. El tratamiento del cuerpo y de la encarnación que hace nuestro autor conecta más con una antropología que con una filosofía de la naturaleza o con una cosmología, de ahí el objeto de nuestra investigación. Hablamos, incluso, de una fenomenología de la «ordinariedad carnal» que se desmarca, del punto de partida de su análisis, es decir, el fenómeno saturado, por entenderse este como desencarnado, alejado de las coordenadas ontológicas del cuerpo y su principal correlato, la finitud. En este sentido, Falque escoge otra vía, más fáctica, respecto a sus contemporáneos y predecesores franceses (Marion, Lévinas, Henry), quienes ensayan una fenomenología más «desde arriba»²⁷.

Además, para Falque, la fenomenología enfatiza la experiencia y la conciencia vivida. La utiliza como recurso metodológico que permite el acceso a la cuestión de Dios por cauces filosóficos desmarcados de la ontoteología clásica y válidos tanto para cristianos como para ateos, aunque una lectura creyente de sus reflexiones puede ocasionar cierta frustración dada la cautela propia de la fenomenología. La práctica fenomenológica tiene necesariamente consecuencias para la teología, aunque su lugar es distinto del de la filosofía. Falque es consciente de ello y de este modo responde a la crítica de Janicaud a los teólogos, no precipitándose al principio en el campo de la teología, pero reconociendo que no dudará en abordarlo en el momento apropiado, sin tratar nunca de ocultarlo. Porque, según lo expuesto, resulta ya difícil prohibir a la fenomenología, que por principio está abierta a toda experiencia humana, su apertura a lo teológico, que es, de hecho, una forma de experiencia. En este sentido, la

²⁷ Cf. E. GABELLIERI, *Entre «vérité du monde» et «vérité de Dieu», «l'homme tout court»?*, en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 196-197.

fenomenología ensayada por Falque es una fenomenología rebelde sí, pero dentro del límite, que si bien tiene en el horizonte la exploración de lo Otro, no se arroja a Él en primera instancia. Mantenerse en los límites de la inmanencia²⁸, reconociendo la trascendencia en la *figure* de Cristo, torna el giro teológico de la fenomenología en un segundo giro, ahora cristológico, cuyo representante principal es Falque.

La fenomenología ensayada por Falque permite establecer la posibilidad y credibilidad de preguntas teológicas que el propio autor formula y considera cruciales, como «¿de qué manera Dios también puede revelarse, ser visto, ser tocado?»²⁹; pregunta al mismo tiempo teológica y filosófica, pero que traspasa, incluso, los métodos y categorías que manejan ambas disciplinas. Será necesario, pues, volver a las formas originarias de practicar tanto la filosofía como la teología, retrocediendo para acoger la actitud presocrática, que diferencia entre ser y ente, (como afirma Heidegger³⁰), olvido que ha cercenado el alcance auténtico del pensamiento.

Es en el hombre donde tiene lugar la manifestación más primaria y esencial del ser mismo; ignorar este hecho supone olvidar la matriz existencial de lo humano; es ignorar el *topos* de la manifestación del ser. El hombre, pues, es el centro de la reflexión, pero no cualquier hombre, sino el «hombre a secas», cuyo análisis conduce al encuentro con el «hombre perfecto» (GS, 22), Cristo, cuya perfección reside en la vivencia completa de la humanidad. Lo que para el filósofo, como Heidegger, es el *Da-sein*, el ahí del ser, para el teólogo, como Falque, es el *da-Gott*, el Dios que ahí se manifiesta. Cristo, Dios encarnado, se da en el hombre, vive en el hombre y

²⁸ Cf. E. FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», en *Sapientia* 65 (2009) 156-184.

²⁹ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*, PUF, Paris 2008, 20. (La traducción es nuestra).

³⁰ «El propio Parménides ya dice en los primeros tiempos del pensamiento: ἐστὶ γὰρ εἶναι, 'es en efecto ser'. En estas palabras se oculta el misterio inicial de todo pensar. Tal vez lo que ocurre es que el 'es' solo se puede decir con propiedad del ser, de tal modo que ningún ente 'es' nunca verdaderamente», M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2006, 45.

es la razón del ser del hombre. La reflexión antropológica que subyace en la obra de Falque expone hasta sus últimas consecuencias y lleva a término la afirmación magisterial clave sobre el hombre: «Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS, 22).

La fenomenología de Falque, por tanto, es vehículo para forjar sin temor un diálogo auténtico entre filosofía y teología. Lo que se vislumbra en el esfuerzo que realiza nuestro autor es que se tiende a una praxis fenomenológica más práctica que teórica, partiendo, en muchos casos de la experiencia vivida, lo que invita a sostener que, en la mayor parte de su trabajo, sobre todo en el *Triduum*, reside una antropología teológica cristiana de impronta católica.

II.4. Falque, pontífice de la filosofía y la teología

Ya lo hemos apuntado antes: Falque tiende puentes entre la filosofía y la teología. Toda su obra expresa, en mayor o menor medida, esta idea de transitar ambas disciplinas, aseverando que son dos dimensiones de la misma realidad. En *Passer le Rubicon*, pretende mostrar, entre otras cosas, que disciplinas milenarias como la filosofía y la teología se han dado una nueva oportunidad en la situación actual, teniendo en cuenta, sobre todo, las afirmaciones que proceden de la hermenéutica y de la fenomenología. En rigor, ha de verse como una relación proporcionada y equilibrada, por cuanto se trata de comprender adecuadamente la fórmula del Aquinate: *philosophia ancilla theologiae*³¹. No se trata de una subordinación, en donde la filosofía es sierva (esclava) de la teología, sino de una invitación de esta a aquella, con el propósito de elevarla de *status*, para que adquiera una nueva

³¹ Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I, q.1, a.5, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, 90-91.

condición destinada a explorar su frontera y con vistas a una vuelta a sus inicios³².

Falque es el autor que más y mejor explora las fronteras de estos saberes que, en origen, transitaron juntos. Lo hace mediante un análisis crítico, en sentido kantiano, esto es, estableciendo criterios que permitan esclarecer las parcelas (fronteras) discursivas de ambas disciplinas. Este diálogo implica la apertura de una brecha, de una apertura, que marca el alcance y la proximidad recíproca de las materias. Esta manera de proceder no es nueva, pues ha sido ensayada en la escolástica: Sto. Tomás de Aquino es una prueba de ese esfuerzo de síntesis del saber que va más allá, incluso, de estas materias. El propio Falque se siente deudor de estos análisis heredados de la tradición y entiende su trabajo como una continuación, mucho más humilde, desde luego, del *Breviloquio* de San Buenaventura, una obra programática que compendia el pensamiento teológico del doctor Seráfico. Al igual que el santo franciscano, Falque se ve movido a dilucidar las relaciones entre razón y fe, entre ciencia y creencia, entre filosofía y teología. Su tesis doctoral, *L'entrée de Dieu en théologie: lecture phénoménologique de saint Bonaventure*, publicada en 2001, inicia este camino, en donde muestra que el acceso a Dios es fruto de una iniciativa divina que, previamente, en la creación, ha dotado al hombre de la capacidad de conocerlo (iluminación). El estudio de la Biblia y de la Tradición permite la puesta en común (convergencia) entre ambos estadios, el humano y el divino, cuya unión tiene lugar en una experiencia mística. Con el doctor Seráfico, Falque muestra cómo el Dios Uno y Trino entra en la teología, devenida en mística, bajo presupuestos filosóficos que la tradición ha ido suministrando a lo largo de los siglos³³.

En esta elucidación de las fronteras filosóficas y teológicas, nuestro autor utiliza todos los recursos a su alcance (fenomenología y

³² Cf. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México 2011, 7-23.

³³ Cf. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, Paris 2001.

hermenéutica), pero en el marco de una conciencia creyente. Por eso, la filosofía y teología ensayada en sus obras es siempre un paso, un *passer*, un transitar de lado a lado, una travesía orientada al esclarecimiento del misterio cristiano, explicitado en la encarnación y la resurrección, eventos teológicos del hombre. Falque, sin dejar de ser filósofo, siente la apertura de lo filosófico que supone el paso a lo teológico. No se trata de dejar la filosofía, sino de contenerla para intentar transformarla desde lo trascendente. Y lo hace, lo veremos más adelante, teniendo al hombre como punto de partida, es decir, la experiencia de Dios desde el propio «hombre a secas».

La filosofía, con el recurso de la fenomenología, pretende humanizar lo teológico. Y desde la teología, se da una vuelta de tuerca más a la pretensión de sentido del quehacer filosófico. En palabras del propio Falque, «filosofando *con* y por *los* que no filosofan directamente en modo cristiano, tocará el cristianismo a la vez el fondo de su propia humanidad “a secas” y verá el “poder” de Aquel al que cree capaz de transformarla» (PR, 151). Filosofía y teología, pues, entrañan una «gramática común»³⁴ en donde la filosofía, entendida (que no reducida) como antropología que comprende al hombre «a secas», sin Dios, acepta que Dios transforma a ese hombre, lo metamorfosea mediante la resurrección, y lo incorpora a Él por la Eucaristía. Estos tres pasos de índole teológica, objetivos de nuestro trabajo por desarrollar, tienen su fundamento en el análisis filosófico previo que Falque propone en su itinerario, y que arrojan, a posteriori, los límites de la filosofía y la teología (PR, 25).

³⁴ Al hilo de la necesidad de una nueva apologética cristiana que evite la confrontación directa con la laicidad, san Juan Pablo II arguyó la necesidad de una «gramática común con quienes ven las cosas de forma diversa y no comparten nuestras afirmaciones, para no hablar lenguajes diferentes, aunque utilicemos el mismo idioma», *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos de las regiones noroccidentales de Canadá con motivo de la visita “ad limina”*, 30/10/1999, en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_sp_e_30101999_ad-limina-west-canada.html, Consultado 29/11/2023.

La travesía que realiza Falque implica orillar cada uno de los lados, sea filosófico, sea teológico, respetando las reflexiones desde los verdaderos prejuicios, e incentivando la apertura de sí de cada una de las disciplinas. Con nuestro autor, asumimos esa necesidad de operar el viaje de ida y vuelta para resituar los horizontes de estas disciplinas milenarias que, como ya dijimos, caminaron originalmente juntas y que con la modernidad comenzaron a despegarse la una de la otra. Es más, con Falque reflexionamos acerca de la responsabilidad de la teología en su intención de recortar el discurso filosófico que no se oriente a Dios y los resultados fructíferos que la dogmática ha conseguido las últimas décadas en sus tratados desprovistos del tratamiento filosófico, previo de las categorías propiamente teológicas (PR, 171).

Visto así, los conceptos teológicos (*theologoumena*) y los conceptos filosóficos (*philosophemes*) ya no son extraños entre sí. Estos son hilos conductores de dos visiones entrelazadas de una misma cuestión: el reconocimiento de Dios en el mundo. En este sentido, Falque se distancia de autores referenciales para él, como Merleau-Ponty y Marion, quienes reclaman una independencia de su discurso filosófico respecto a su teología. Falque, pues, ofrece una posibilidad de pensar en Dios en un mundo donde a veces parece no tener lugar. Y lo hace sin recurrir a una apologética clásica, pero con todo el peso cultural que la tradición ofrece. Su cristianismo, antes que creíble, es pensable, por cuanto se hace inteligible con argumentos basados en los Padres, los Doctores y el Magisterio de la Iglesia³⁵. Dicho más llanamente, Falque no da puntadas sin hilo, aunque parezca que su discurso sinuoso se pierde en digresiones complejas.

Falque recoge, pues, tesis de antaño y las actualiza en aras de un discurso sobre Dios novedoso y singular. Falque sostiene así, una teología hermenéutica que tiende a dar credibilidad a los cuatro elementos del

³⁵ La obra *Dieu, la chair et l'autre* (2008) pretende mostrar un cristianismo inteligible, en confrontación fenomenológica con la ontoteología y la metafísica medieval.

cristianismo, a saber: la identidad trinitaria, la mística del otro, la encarnación del Hijo y la resurrección del cuerpo. De ahí que, siguiendo a Heidegger muy de cerca, Falque afirme que «pensar es decidir» (cf. PR, 21), por lo que se impone una primera decisión: aumentar la inteligibilidad de la fe por medio de teología; y esto lo hará suspendiendo la intervención inmediata de la teología y practicando, pacientemente y en primer lugar, la filosofía, aceptando su mediación necesaria.

II.5. Falque y la filosofía religiosa

El proyecto principal de investigación de Falque es la filosofía de la religión. Practicar esta disciplina implica un conocimiento del hecho religioso en una amplia magnitud y significación. A lo largo de la historia del pensamiento, la filosofía de la religión ha vertido reflexiones condicionadas por la situación confesional y cultural de la religión analizada. En el caso del cristianismo, hasta la Ilustración, la filosofía de la religión se encontraba en la órbita creyente, lo que hacía de la disciplina un acicate para la fundamentación de la historia humana como una historia *salutis* o de salvación. En la época contemporánea, lo religioso fue relegado a un plano epistemológico deficitario, por lo que la filosofía ya no reflexiona con rigor sobre la religión. La filosofía sin Dios, reclamo del pensamiento de nuestros días, puede entenderse, sin embargo, como una filosofía que no versa sobre la religión pero que constituye, en sí misma, una filosofía de la religión. De ahí que, se pretenda o no, la religión sigue adherida al quehacer filosófico, incluso cuando el objeto primordial de la materia (Dios) no tenga el reclamo suficiente. La razón es clara: lo que mueve al ser humano en la búsqueda de lo trascendente es encontrar el sentido de la vida.

El sintagma «filosofía de la religión» puede concebirse de dos modos según entendamos su complemento del nombre: como algo objetivo (reflexión sobre la religión) o como algo subjetivo (claves filosóficas que contiene la religión). Falque se instala en esta segunda acepción, es decir, la

que otorga una dimensión propia al hecho religioso y que, en palabras del autor, hay que entenderla como «filosofía de la experiencia religiosa» (PR, 128). Esta experiencia es un camino de sabiduría en sí mismo y se sustenta en la fe confesante (teológica), una fe que ha servido de bastión para pensadores anteriores, como San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Blondel, Stein o Weil, quienes, sin renunciar a filosofar, han racionalizado lo numinoso. Pero desde las antípodas de la fe confesante, otros autores, como Hegel, Schelling o Fichte, instalados en la fe filosófica, es decir, la creencia en el mundo, en lo que acaece simplemente, han desarrollado una filosofía de la religión *sensu stricto*. Falque asume este estadio, pero siguiendo a Heidegger, que explora la vía de la experiencia vivida o vivencia religiosa, dato fáctico de cuyo análisis emerge una filosofía religiosa.

Falque afirma que la fenomenología no debe limitarse a estudiar la religión como un objeto externo, sino que debe abordar la experiencia religiosa desde dentro, como parte de la vida fáctica, desde la existencia dada y no desde teorías o sistemas preestablecidos, como son las religiones. El punto de partida es Heidegger³⁶, quien critica la «camisa de fuerza del pensamiento»³⁷ que impide la reflexión, incluyendo no solo al catolicismo, sino a todo pensamiento dogmático que excluya una experiencia original y auténtica. Falque considera adecuado asumir la propuesta del ateísmo metodológico (válida también para la antropología, como veremos) como criterio válido para el pensamiento filosófico, lo que implica evitar la tentación de llevar la experiencia inmediata del hombre al terreno de la religiosidad. Esto no significa necesariamente ir contra la religión, sino más bien liberarse del estadio religioso para poder acceder a una comprensión más profunda de esta experiencia. Falque aboga por una inversión: en lugar de ir del cristianismo a la vida fáctica, se debe ir de la vida fáctica al

³⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, Eds. M. Jung-T. Regehly, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1995. Hay edición en castellano: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Siruela, Madrid 2005.

³⁷ E. FALQUE, «Por una fenomenología de la vida religiosa», en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 27 (2024) 188.

cristianismo. En este periplo, tiene lugar una «transformación» (*Umwandlung*) que conduce a la «realización» (*Vollzug*), en donde el hombre, con independencia de su fe, se transforma a sí mismo. Por tanto, el hombre debe ser consecuente con su experiencia atea inmediata, que no es una negación de lo religioso, sino una forma de lealtad que permite al individuo mantenerse honesto ante lo divino, incluso al declararse en contra de ello³⁸. Por ello, la filosofía religiosa debe reconocer que la inquietud o la inseguridad son aspectos característicos tanto de la vida cristiana como de la vida ordinaria. Estas dimensiones son propias del ser humano y no del mundo externo, «son dimensiones del 'mundo' sólo en la medida en que el mundo es el *locus* del 'sentido' de mi vida (facticidad) y no una serie de 'hechos' de la vida (objetividad)»³⁹.

La filosofía religiosa es, para Falque, una investigación sobre la vida dada, orientada a una experiencia que reclama una transformación constante, independiente de la fe. Busca comprender la experiencia humana en su facticidad, antes que llevar a cabo un estudio del conjunto de creencias o doctrinas religiosas. Por tanto, la filosofía religiosa necesita de un estudio del hombre, de una antropología teológica anclada en lo fáctico, que determine las posibilidades de vinculación de lo humano con lo divino, de lo natural con lo sobrenatural, sin minusvalorar la experiencia humana primera, aquella que entra en contacto con lo real y se descubre a sí misma.

³⁸ «El verdadero ateísmo no es el de la pugnacidad o la destructividad, sino el de lo que Martin Heidegger sigue llamando (...) «lealtad», según una síntesis de su posición aquí pocas veces igualada, y que también hoy deberíamos respetar para no condenar al ateo, sino para dejarnos modificar o transformar por él», FALQUE, «Por una fenomenología de la vida religiosa», 192.

³⁹ FALQUE, «Por una fenomenología de la vida religiosa», 187.

III. CUERPO EN CIERNES

III.1. El acontecimiento de Getsemaní

Los evangelios sinópticos (Mt 26, 36-39, Mc 14, 32-37, Lc 22, 39-42) narran el acontecimiento de Getsemaní⁴⁰, que marca el comienzo de la pasión de Cristo. El pasaje se encuentra en un capítulo crucial del evangelio, donde la tradición católica funda el sacramento de la Eucaristía y donde se certifica el devenir de Jesús, su prendimiento y ulterior muerte. Se nos revela la intimidad de Jesús, la tristeza y la angustia ante la cercanía de la muerte; pero también la obediencia filial al Padre. Encontramos a un Jesús desconcertado, en plena lucha, entregado a la voluntad de Dios. A esta perícopa se le asigna el título de «la oración del huerto» y, de hecho, vemos a Jesús orando a Dios, al *Abbá*. Una de las singularidades de esta narración es encontrarla junto a la última cena, momento cumbre del encuentro de Jesús con sus discípulos y la instauración de la Eucaristía, la cena del Señor. Getsemaní expresa una situación de angustia, de desorden existencial, una tentación con mayúsculas, que se encadena con el acto eucarístico, la clave de bóveda del ministerio de Jesús y del cristianismo en su totalidad.

La breve e intensa escena descrita sirve a Falque para inaugurar su tríptico teológico o *Triduum philosophique*. En la primera obra, *Pasar Getsemaní*, Falque nos propone una meditación metafísica al hilo del acontecimiento crístico que se narra en la oración del huerto. El punto de partida es que Cristo atraviesa de parte a parte la naturaleza de la humanidad. La atraviesa como cualquier hombre, asumiendo la dimensión irreductible de la finitud, desde el corazón mismo de su inmanencia, reconociéndose finito y, por tanto, anclado a la tierra y a la corporalidad. El

⁴⁰ «Entonces Jesús fue con ellos a un lugar llamado Getsemaní y dijo a sus discípulos: —Sentaos aquí mientras yo voy allá a orar. Tomó a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo y empezó a sentir tristeza y angustia. Les dijo: —Siento una tristeza mortal; quedaos aquí, velando conmigo. Se adelantó un poco y, postrado rostro en tierra, oró así: —Padre, si es posible, que se aparte de mí esta copa. Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26, 36-39).

análisis inicial del suceso crístico de Getsemaní es metafísico porque explora de lado a lado (*meta*) la naturaleza (*physis*) humana. Pero esta metafísica que se expresa está liberada de toda ontoteología, ya que recupera toda su legitimidad; la supuesta trascendencia es superada. Esta metafísica debe ser entendida no como un «después» de la física, ni como un «más allá», sino como el atravesamiento de una realidad experiencial que conduce al «sufrimiento» en su «pasar». Este hecho nos permite comprobar analíticamente (de ahí el subtítulo de la obra) cómo la angustia y el sufrimiento de Cristo es una experiencia de padecimiento y un paso con dos momentos: uno ya lo hemos descrito brevemente, es Getsemaní (angustia y sufrimiento); el otro, aún por suceder, es Gólgota (muerte).

El paso de un momento a otro, este ir de un lado a otro lado, este ir más allá, implica atravesar la naturaleza dada y certifica, en primer lugar, antes que cualquier otro estado, el *status* de finitud del hombre. Cristo, el Hijo, es quien atraviesa y vive el suceso de Getsemaní sin escapar de su condición existencial. Su resiliencia, su paciencia, propician un escenario auténticamente humano, dotado de todo el peso posible de la existencia. Cristo actúa como el titán Atlas, el dios al que Zeus condena a soportar sobre sus hombros todo el firmamento. En clave cristiana, el Hijo carga sobre sí mismo toda la humanidad, la experimenta en toda su amplitud, elevando el sufrimiento a categoría máxima. Bajo este planteamiento, Cristo se torna a los ojos del creyente como el «pasante»⁴¹:

que *atraviesa* primero, de un extremo a otro, el ser-ahí angustiado y mortal de nuestra propia finitud, y que *padece* después, en su cuerpo su cuerpo sufriente, (por) un mundo sometido con él a la ley ordinaria de la corruptibilidad de todo viviente (PG, 18).

Cristo, pues, enseña al hombre a ser hombre, a no renunciar a su finitud, dicta con su decisión el modo en que puede afrontar el sufrimiento y la muerte. La Encarnación cobra su máximo alcance, por cuanto es la

⁴¹ En francés, el término *passeur* atiende tanto al barquero que atraviesa un curso de agua como a quien ayuda a pasar de una frontera a otra, a cruzar hacia zonas prohibidas.

vivencia arquetípica que engloba la dimensión total de la finitud humana que, una vez asumida por Dios Padre, queda consumada en el resto de las encarnaciones presentes y venideras. Y esto es posible porque Cristo Jesús, el Hijo, el hijo del hombre, la segunda persona de la Trinidad y la autocomunicación de Dios en el mundo⁴², se manifiesta como hombre finito y hubo de pasar Getsemaní para acceder a la plenitud divina. Sólo a Él, desde la eternidad, le estaba reservada esta posibilidad, que materializa y consolida en la experiencia ulterior de la humanidad. La humanidad plena que expresan las vivencias de Cristo durante su ciclo vital necesitan, pues, de un análisis fenomenológico para demostrar que Heidegger se equivocaba cuando afirmaba que la antropología cristiana siempre ha tenido presente la muerte cuando interpreta la vida⁴³. Es decir, en contra de Heidegger, el creyente no solo experimenta verdaderamente la angustia de la muerte y el sinsentido del sufrimiento, sino que lo hace de modo ejemplar, único, ya que para él, «ya no vivo yo, sino que el Mesías vive en mí» (Gal 2,20).

Getsemaní no es solo un acontecimiento teológico. Expresa, ante todo, la humanidad ejemplar de Cristo⁴⁴ que trasluce categorías humanas esenciales que suceden en la Pasión: angustia, sufrimiento y muerte. La angustia de Cristo expresa el estado de inquietud y tormento interior por estar asustado, algo propio del hombre. Getsemaní es el espacio de hundimiento progresivo de Jesús en la angustia, que expresa la apertura específica de su ser arrojado al mundo⁴⁵. Vemos, pues, cómo la experiencia crística es, ante todo, humana, carnal, lo que implica un periplo vital atravesado por una humanidad a secas que conviene explicar previamente.

⁴² «El hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios», K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, trad. R. Gabás, Herder, Barcelona 2007, 147.

⁴³ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera, Trotta, Madrid 2003, 265

⁴⁴ «La encarnación únicamente es entendida en verdad cuando se concibe la humanidad de Cristo, no sólo como un instrumento en último término externo, a través del cual se hace oír un Dios que permanece invisible, sino como aquello en lo que el mismo Dios (sin dejar de serlo) se convierte cuando él se enajena de sí mismo en la dimensión de lo distinto de él, de lo no divino», RAHNER, *Antropología teológica*, 295.

⁴⁵ HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §28, 154.

Efectivamente, solo la fenomenología descriptiva puede ahondar en la esencialidad humana, haciendo aflorar en su análisis lo auténtico y verdadero del hombre. Se impone, pues, analizar la especificidad humana que subyace en la exploración radical de la finitud del hombre.

III.2. El hombre «a secas»

El acontecimiento crístico de Getsemaní muestra que la experiencia de Dios es, antes de todo, la experiencia del hombre. Y el acceso a él se realiza, en primer lugar, desde la filosofía y, en concreto, desde la antropología filosófica. La vocación de esta área de conocimiento filosófico es dar cuenta, entre otros elementos, de la humanidad del hombre, con lo que lo antropológico apunta a lo teológico⁴⁶, a sabiendas que antes del salto queda mucho camino por recorrer, más propio del ateísmo que de una conciencia creyente. La apuesta de Falque estriba en ser primero filósofo y eso requiere abrazar plenamente la finitud. La exigencia que conlleva este enfoque inicial implica situarse desde un «ateísmo metodológico», que se atestigua y verifica en el hombre «a secas». Vista esta necesidad primera de análisis, el ateísmo no ha de verse como una tragedia, sino como un paso obligado para alcanzar el objetivo propuesto. Pero, lejos de contemplar en ello una estrategia negativa, comprobaremos cómo el análisis y explicación del hombre a secas va allanado el camino para la fundamentación de una antropología teológica que esclarezca la figura del hombre a la luz de Dios. Tendremos, pues, que recurrir a una antropología filosófica que funcione de vía firme hacia la teología, aunque antes, se impone de transitar la vía corta heideggeriana⁴⁷ si la pretensión es conocer al hombre a secas.

⁴⁶ Subyace en esta idea de Falque la tesis de Feuerbach acerca del giro antropológico de la teología, en donde la premisa inicial de estudio no es Dios o el espíritu (en contra de Hegel), sino el hombre. En su opinión, la nueva filosofía que él representa expresa lo siguiente: «solo lo humano es lo verdadero y real; entonces, únicamente lo humano es lo racional: el hombre es la medida de la razón», L. FEUERBACH, *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires 1974, 163.

⁴⁷ Cf. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. A. Falcón, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003, 11-12.

Hemos de estudiar, por tanto, al hombre tal cual, «l'homme tout court» (PG, 9), como dice Falque, para conocer el alcance filosófico de la humanidad que traspasa el Hijo y que fundamenta teológicamente la idea escolástica de Dios como causa ejemplar. En este estudio hemos de caminar al inicio por los derroteros del existencialismo y por la analítica existencial que Heidegger desarrolla en sus principales escritos. Ya lo dijimos al comienzo, la lectura de Falque se vale de las premisas del existencialismo para avalar inicialmente su análisis y, además, el comienzo de *Pasar Getsemaní* es deudor del pensamiento heideggeriano sobre el ser del hombre. Antes de situarse en la senda despejada hacia la antropología teológica, Falque analiza con rigor ese hombre encarnado que vive su finitud como cualquier hombre, pero que eleva a ejemplaridad su experiencia vital, al transformarla (*Metamorfosis de la finitud*). El «hombre a secas» no es sólo el *leitmotiv* inicial de la antropología teológica de Falque, arraigada en lo común humano sin referencia inmediata a Dios, sino que «también designa nuestro estado de criatura como tal, a querer y a desear, que el Hijo en su kénosis se une para asumirlo, y que el Padre viene en el Espíritu a metamorfosear»⁴⁸.

A. Caminar con Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) no se consideraba un existencialista por la sencilla razón de que su pensamiento está encaminado hacia la ontología. El existencialismo, que nace como una reacción a corrientes de pensamiento como el idealismo hegeliano o el materialismo marxista que despersonalizan al ser humano, tiene, sin embargo, una matriz claramente antropológica. Primar la existencia sobre la esencia implica la puesta en escena del hombre en primer término. Pero no es el hombre en sí lo que compete la reflexión del filósofo alemán, sino el esclarecimiento del ser (*Sein*). Este, oculto desde el inicio del pensamiento occidental, necesita ser desvelado para una comprensión de lo fáctico y del hombre mismo. Y no hay otro camino que el

⁴⁸ FALQUE, *Préface*, en *Triduum philosophique*, 9.

análisis fenomenológico de la existencia humana, el *Dasein*. La única filosofía posible para Heidegger, la ontología fundamental, necesita comenzar por el hombre, ya que es el único ente que se pregunta por el ser. El estudio de la existencia humana es el paso previo en su camino hacia el ser, aunque el hombre no sea, de por sí, el fin de la investigación heideggeriana.

El análisis existencial de Heidegger sobre el ser propicia una propedéutica antropológica que arroja valiosos elementos para la configuración del pensamiento existencialista sobre el hombre⁴⁹. Falque transita con el autor de *Sein und Zeit*, muchos de sus presupuestos, los cuales conviene tener en consideración precisa para consolidar la asunción de la finitud que impregna la praxis del hombre creyente que imita a Cristo.

Para Heidegger, el ser se dice de muchas cosas, aunque el ser de las cosas (*Vorhandensein*) no es el ser del hombre (*Dasein*). Frente al estar ahí dado o ser de las cosas que puede ser constatado por una visión objetiva, se encuentra el «ahí del ser»⁵⁰, que está referido en exclusiva a la existencia humana, el ámbito en el que hay o aparece ser. En palabras del autor, «el *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser»⁵¹. Es decir, la comprensión del ser, objeto de la investigación, está determinada por el esclarecimiento del *Dasein*, cuya esencia (no en el sentido de *quiddidad*) o modo de ser privativo es la existencia (*existenz*). Heidegger utiliza aquí la etimología del término, existencia como *ex-sistere* (estar fuera de), lo que apunta a un modo de ser, el del hombre, que es dinámico, no estático, en constante devenir⁵².

⁴⁹ Cf. P. FONTAN, *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Cincel, Madrid 1985, 62.

⁵⁰ El alcance ontológico del término alemán *Dasein* es tan potente que conviene no traducirlo. La etimología de la palabra implica una composición de dos raíces léxicas (*Da-Sein*), cuyo alcance significativo se pierde cuando intentamos verterlo a cualquier lengua distinta del alemán. A partir de ahora, se utilizará siempre *Dasein*. Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (nota del trad. de la página 28), 452.

⁵¹ HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §3, 32.

⁵² Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §28, 152.

El análisis fenomenológico del Dasein muestra una característica fundamental: la temporeidad. La existencia humana siempre se eleva por sí misma, se proyecta y trasciende. Esta trascendencia en la inmanencia (tesis de Husserl no desarrollada especialmente) es crucial en su análisis, pues el hombre es un proyectarse constante, en donde la vivencia del hombre está definida por un pasado que tiende al porvenir. La existencia del hombre es un poder ser, un proyecto que aúna todas las posibilidades de existencia, presentes y futuras, a partir de la vida pretérita. La temporeidad constituye en sí misma un existencial (*existenzial*), esto es, un elemento estructural del Dasein que, junto a otros, lo configuran como tal y lo diferencian de otros entes. La temporeidad manifiesta, entre sus atributos, la condición de hombre como ente arrojado al mundo, como ser-en-el-mundo que utiliza todo lo que ese espacio de ser le ofrece para materializar las posibilidades que su esencia de ser le ofrece. La complejidad del Dasein muestra una naturaleza humana encaminada a la realización temporal de la posibilidad de ser en un mundo en el que el hombre no se encuentra aislado, sino interrelacionado con otros seres y cosas en derredor. Estos elementos que constituyen el mundo es la facticidad, el marco dado en el que se desenvuelve el Dasein.

El contexto fáctico en el que se realiza el Dasein apunta a una determinación dada, proyecto arrojado⁵³ a lo mundano que encierra, en cierto modo, una suerte de fatalidad⁵⁴. El Dasein es siempre un «poder ser»⁵⁵, un ser haciéndose, alguien que se actualiza y que no está abocado a una única manera de ser en la existencia. Para Heidegger, este poder ser supone el reconocimiento de dos caminos a seguir: uno que conduce a la

⁵³ «El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el Dasein organizara su ser, sino que, en cuanto Dasein, el Dasein ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe», HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §31, 164.

⁵⁴ Es inevitable deducir de la investigación heideggeriana un pesimismo antropológico que recuerda a las cosmovisiones de la filosofía helenística (estoicismo, cinismo, epicureísmo).

⁵⁵ HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §31, 162.

existencia impersonal, encaminada a una renuncia de sí, a una huida de la finitud; otro, destinado a la asunción de la responsabilidad del propio devenir. Ambos casos responden a lo que Heidegger denomina como existencia auténtica e inauténtica.

El Dasein que se desprende de la historia del pensamiento occidental apunta a una existencia inauténtica, aquella en la que el hombre se olvida de sí mismo, determinado por su anonimato y disuelto entre las masas. Se trata de una existencia frívola y superficial, resultado de un «estado caído» (*Verfallen*). Heidegger no contempla este movimiento de caída como algo negativo en sí, sino el resultado propio del Dasein que habita en «medio del mundo del que se ocupa»⁵⁶. Este modo cotidiano de estar en el mundo lleva al Dasein a la absorción entre los entes de la mundanidad y a interpretarse a sí mismo desde estos entes, lo que conduce al olvido de su ser más propio. Habladuría, curiosidad y ambigüedad jalonan la existencia cotidiana del hombre, cuyo estado caído se antoja normal en un Dasein en medio de los entes, sumergido en el mundo del día a día, del absoluto presente. Sin embargo, esta existencia inauténtica lleva implícita una posibilidad contraria, esto es, un modo de existencia que recupera, en virtud de los quehaceres ordinarios, la autenticidad de la existencia humana.

Heidegger introduce la noción de cuidado (*sorge*) para explicar el sentido de la existencia auténtica. El cuidado es una estructura de la existencia humana que recoge unitariamente todo aquello que se da en el ser del mundo. El alcance de esta estructura es significativo, pues atiende a la asunción de responsabilidad de todo lo que acontece en el proyecto vital que impregna de inicio a fin el Dasein. Esta responsabilidad está desprovista de connotación moral, al igual que todas las afirmaciones y direcciones que configuran el Dasein. Heidegger tiene por objeto de investigación al hombre, pero orientado al análisis de lo óntico para fundamentar una ontología fundamental que explique y esclarezca el sentido del ser. Este presupuesto

⁵⁶ HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §38, 193.

de la investigación es el que recoge Falque en el inicio de su reflexión sobre la finitud, ya que el análisis del Dasein es aplicable a toda la humanidad, incluida la de Cristo.

El cuidado o la cura del ser del hombre se expresa en la angustia, una manera de hallarse en el mundo que golpea al Dasein ante la asunción de la totalidad del ser de las cosas. La angustia es un sentimiento humano resultado de la experiencia de la nada. La angustia a la que se refiere Heidegger no tiene objeto en sí, ya que apunta a la nada; no es miedo, pues este siempre se refiere a algo, pero la angustia introduce al Dasein en la «nadificación» de los entes, una emoción que conduce al solipsismo, a la experiencia solitaria de sí mismo atravesada por una vaciedad de cosas que rompe el discurso de lo cotidiano. Este estado de soledad incluye la culpa, entendida como reconocimiento del modo de ser defectuoso o limitado (finitud) de la existencia. En este punto se intuye un trasfondo de negatividad del proyecto, devengado de la limitación implícita en la propia condición de arrojado. Consecuencia de la finitud, la negatividad de la existencia no reside en la finitud en sí misma, sino en no hacerse cargo de ella, esto es, vivirla como su propio poder ser, reconocer mediante ella la autoconciencia de la culpabilidad inevitable del proyecto limitado que implica el Dasein en su aperturidad.

El poder ser que expresa el Dasein se limita, sin embargo, cuando se abre al horizonte de la muerte, un poder no ser que agota cualquier otra posibilidad. Es más, la muerte constituye la más fundamental y extrema posibilidad. En este sentido, el trasunto de la finitud viene marcado por la experiencia de la muerte que el propio Heidegger parafrasea a partir de las palabras de un campesino de Bohemia: «apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir»⁵⁷. El Dasein, pues, está marcado por la angustia de la muerte, una emoción que apunta hacia la misma muerte, esto es, una posibilidad peculiar de la existencia en la que el Dasein está siempre

⁵⁷ HEIDEGGER, *Ser y tiempo* §48, 262.

referido. La muerte, pues, es una vivencia anticipada del fin que ofrece «la perspectiva de totalidad de la existencia en el propio seno de esta»⁵⁸. Heidegger, como afirma Sartre, humaniza la muerte al vincularla al Dasein como parte fundamental del proyecto arrojado que significa. La muerte se resuelve, entonces, en un estadio ontológico y también moral, por cuanto el Dasein «realiza la libertad-para-morir y se constituye a sí mismo como totalidad por la libre elección de la finitud»⁵⁹.

B. Continuar con Balthasar

El inevitable comienzo del análisis del «hombre a secas» por la filosofía u ontología heideggeriana tiene, en Falque, su continuidad en las afirmaciones teológicas de Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Puede resultar paradójico que para la fundamentación teológica inicial de la antropología de Falque nos refiramos al teólogo jesuita nacido en Suiza, para quien «situar al hombre en el centro de la visión cristiana y considerar al cristianismo como una pura ética es suprimir la perspectiva teológica»⁶⁰. Sin embargo, ya vimos con Heidegger que la existencia auténtica del Dasein no está conectada con la esfera ética, sino que apunta a una experiencia óntica caracterizada por su ontologización. En una línea paralela, aunque desprovista de la esfera filosófica, Balthasar apela, siguiendo a Kierkegaard, a una suspensión teológica de lo moral, en donde lo ético dependa de lo religioso, pero en el contexto «de una palabra proveniente de Dios e irreductible a la subjetividad»⁶¹. Aquí reside una de las ideas de Balthasar que, a nuestro parecer, determina el camino experiencial de Cristo desde Getsemaní hasta el Gólgota y que Falque analiza con la realidad de la encarnación en primer término. El teocentrismo radical que subyace en el pensamiento balthasariano está definido no solo por la contemplación de

⁵⁸ R. RODRÍGUEZ, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Pedagógicas, Madrid 1994, 118.

⁵⁹ J. P. SARTRE, *El ser y la nada. Ensayo de fenomenología ontológica*, trad. J. Valmar, Losada, Buenos Aires 1979, 651.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, trad. A. Cordovilla, Sígueme, Salamanca 1990, 99. Balthasar afirma que autores como M. Blondel o K. Rahner desarrollan un reduccionismo antropológico.

⁶¹ BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 42.

Dios como actor principal y donante de amor en sí mismo, eterno e incomprensible, sino por la aseveración de que entre Dios y el hombre no hay más palabra que la divina, «habida cuenta de que plazca a Dios hacerse inteligible al hombre en su palabra, de explicarle su palabra hablándole»⁶². A partir de la revelación personal, ejemplificada en su inicio en Getsemaní con el diálogo entre el Hijo y el Padre, la fe cristiana se constituye por la obediencia, esto es, por la necesidad de un desposeimiento de sí en Cristo, quien ya se desposeyó de sí mismo por toda la humanidad con su pasión, muerte y resurrección (Hb 5,7-9). Por ello, continúa Balthasar,

En virtud de esta obediencia que funda el ser de los cristianos, más allá de sí mismos, en el Cristo, el amor -descendido sobre la vertical y dilatándose sobre la horizontal- adquiere superioridad sobre todo saber, por muy absoluto que éste sea. El hermano por quien murió Cristo es el límite de este saber⁶³.

Junto a la obediencia, que Falque asume para aclarar el sentido de la acción de Cristo en vistas a la angustia de la muerte, Balthasar reconoce el carácter radicalmente dramático de la existencia humana visto desde la experiencia de la cruz. En efecto, esta visión teodramática está determinada por la historia de la cruz, la verdadera historia. Desde esta óptica, lo importante es la estética teológica, un punto de ligazón del hombre con Dios y la Revelación, ya que «en la oscuridad de la cruz, en la que toda forma reconocible parece en deformidad irreconocible, ve la sagrada Escritura el esplendor definitivo de la gloria de Dios»⁶⁴. Así pues, la contemplación estética de las formas desde la cruz resulta crucial para la comprensión del dato revelado.

Para Balthasar, Dios se hace hombre, se introduce en la creación y en la vida personal de la humanidad sin alterar la naturaleza de las cosas. El hombre es un traductor válido para desentrañar el misterio divino y esto es

⁶² BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 41.

⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol.7, trad. V. Martín, Encuentro, Madrid 1989, 356.

⁶⁴ BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol.4, 18.

posible porque en su autorrevelación, que es encarnatoria, muestra al hombre el rostro divino y el suyo propio (GS, 22). En este sentido, la religión católica coincide con el humanismo total, cuyo análisis permite hallar lo histórico y concreto de la persona humana muestra cómo la Revelación se ha ido haciendo presente en el mundo a partir del amor divino que se glorifica a sí mismo.

Si el rostro humano expresa y se identifica con el rostro divino es porque la palabra de Dios se inserta en lo humano, en virtud de la necesidad de fe (elemento sobrenatural), que hace posible «captar lo que el Dios soberanamente libre quiere manifestarle en una autorrevelación espontánea»⁶⁵. Si bien la palabra que expresa a Dios es siempre divina, la lengua que la traduce e interpreta es humana y se impone analizar las estructuras del hablar humano para comprender el sentido y alcance de la *Verbum Dei*. Balthasar comienza el análisis con la experiencia humana, caracterizada por su historicidad y refrendada en la Escritura, testimonio directo de la relación de Dios con su pueblo (la humanidad), compuesta por sucesos, relaciones, referencias y correspondencias que muestran la verdad bíblica (inerrancia). La Escritura está repleta de peregrinación y cumplimiento (obediencia), camina hacia la verdad y «avanza desde el presente de carne (a través de la ausencia producida por la muerte y ascensión al cielo) hacia el presente escatológico»⁶⁶. Porque la Revelación no desciende del cielo, como algo extrínseco, de manera inmediata, sino que acontece en la mediación del mundo y en el mundo, en donde la experiencia humana proyecta la kénosis divina que emerge de la Encarnación.

El lenguaje del hombre está compuesto por signos sensibles que se configuran en la voz (elemento que configura la hermenéutica de Falque). Es una lengua viva, libre y espiritual que trasciende la subjetividad para

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*. trad. A. Sánchez Pascual, Cristiandad, Madrid 1964, 96.

⁶⁶ BALTHASAR, *Verbum Caro*, 108. Esta vinculación entre la Escritura y la carne (cuerpo) es recogida por Falque en el artículo, «¿Es fundamental la hermenéutica?», en *Ideas y valores* 152 (2013) 199-223.

instalarse en el «tú», en la alteridad, que se ejemplifica con el amor al prójimo. Este es, para Balthasar, el lenguaje que escoge Dios para revelarse e implica una radical analogía del ser (*analogia entis*). Así lo explica el teólogo de Lucerna:

Creación, revelación, redención: todas estas cosas son un decreto perfectamente libre de Dios. Sin embargo, hay una analogía auténtica: el lenguaje espiritual del hombre presupone un lenguaje natural; el lenguaje de la revelación presupone, por su parte, el lenguaje de la creación de Dios, es decir, presupone precisamente esa analogía del ser⁶⁷.

Esta analogía apunta más lejos aún: el hablar de Dios en el mundo inaugura una nueva historia, la historia *salutis*, que es la historia humana (no la profana) con todos sus acontecimientos y pensamientos orientados a glorificar a Dios. La palabra se reviste con la carne de Cristo, en primer lugar, y todas las derivaciones, después, que pretenden dar testimonio de ello: la liturgia, los sacramentos, la Iglesia institucional, el quehacer de los teólogos, el arte sacro y demás producciones humanas. Dios se sirve de todas las potencialidades humanas, culturales y espirituales, para continuar mostrando su rostro único, verdadero y salvador. La palabra de Dios quiere abrazar a la humanidad entera y «cualquier situación humana puede ser aprovechada: el encuentro entre un 'yo' y un 'tú', entre hombre y mujer, entre padre e hijo, entre madre e hijo, entre rey y pueblo, entre comunidad estatal y comunidad religiosa»⁶⁸.

En este devenir de la palabra de Dios en la historia humana plegada a Él y convertida en historia de salvación, Balthasar ve su punto culminante en la síntesis (previa a la venida de Cristo) entre judaísmo y helenismo. Esta fusión desencadena un planteamiento conceptual nuevo que ya los primeros Padres de la Iglesia iniciaron con acierto y que hoy día conocemos como la disciplina teológica. El universalismo de la razón, al servicio de la encarnación de Cristo, propició un kerigma comprensible para aquellos que

⁶⁷ BALTHASAR, *Verbum Caro*, 114.

⁶⁸ BALTHASAR, *Verbum Caro*, 117.

gozaban de la estructura mental resultado de la síntesis judeo-helénica. Así pues, la Encarnación es abarcable por el intelecto humano y Jesucristo es reconocible por su doble naturaleza, tal y como expresa el Concilio de Calcedonia (DH 302) en el año 451⁶⁹. El hombre se ve a sí mismo como *homo capax Dei* en virtud de la trascendencia de la palabra divina, que llega hasta el hombre en la persona de Jesucristo, cuya singularidad es universal. Como afirma Balthasar, «la palabra de Dios no es ya ley abstracta; es este hombre. Todo lo que Dios tenía que decir o que dar al mundo ha encontrado su lugar en este hombre»⁷⁰. Un hombre que es Hijo y que, en obediencia al Padre, «oraba con más intensidad. Y le entró un sudor que caía hasta el suelo como si fueran gotas espesas de sangre» (Lc 22,44).

III.3. Habitar la finitud

Caminar con Heidegger al comienzo y seguir el recorrido con Balthasar ha servido para dar cuenta de cómo la experiencia de la finitud analizada por la filosofía (ontología) se aclara en la teología con la asunción de la carne en el Verbo. En este intento inicial de explicar al hombre desde Cristo, Falque no se instala simplemente en las fronteras de ambas disciplinas, sino que intenta pensar la finitud en un punto intermedio. Sin embargo, hay que esperar al análisis de la resurrección para validar la posición teológica, pues hasta que no se opere la metamorfosis no se podrá justificar la inmanencia del hombre tanto a nivel filosófico como teológico⁷¹. Se impone, pues, seguir los datos que ofrece la inmanencia, a sabiendas de que tarde o temprano aparecerá desvelado el sentido de la trascendencia.

A partir de los análisis previos, la finitud se explica y comprende teniendo la realidad de la muerte como telón de fondo. Y se explica no sólo desde la filosofía, sino también desde la teología. Por ello, Falque no comparte la tesis de Heidegger sobre la visión cristiana de la finitud, aquella

⁶⁹ «...que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación».

⁷⁰ BALTHASAR, *Verbum Caro*, 124.

⁷¹ Cf. SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 51.

que contempla la finitud en el horizonte de la eternidad, lo que invalida una experiencia auténtica de la angustia y el sufrimiento. Nada más lejos de la realidad: ser cristiano es seguir a Cristo, imitarlo, y esto supone aceptar, dejando en el camino a Heidegger, que el cristiano «puede y deber ser quizás el primero en experimentar hasta el extremo la angustia de su propia finitud sin haberla ya siempre 'tenido a la vista a un tiempo en la interpretación de la vida'» (PG, 45). Pero, volviendo a Heidegger, su análisis sobre la muerte sigue siendo certero y el cristianismo, cuando no ha ejercido una actitud auténtica hacia la muerte, ha huído de ella, incurriendo en la imposibilidad de superarla, requisito necesario para una praxis creyente verdadera. Falque recoge, para su análisis, las tres modalidades de muerte, distintas del deceso (fin de la vida) que Heidegger ha plasmado en *Ser y tiempo*. En primer lugar, la muerte indica una manera de vivir, un modo de ser que el Dasein asume desde que es; en segundo lugar, la muerte es la posibilidad de no-existir-más, esto es, la posibilidad de la imposibilidad del Dasein, lo que Lévinas llama «la imposibilidad de tener un proyecto»⁷²; en último lugar, la muerte como posibilidad de la imposibilidad del ser que la muerte es para el sujeto, modalidad que remite a un modo de vivir o existir en un mundo de posibilidades. Esta tercera modalidad será la ensayada por Falque para mostrar la experiencia crística auténtica en el inicio del triduo pascual.

Falque afirma que el cristianismo adopta en sus inicios una doble actitud que implicaba una huida ante la muerte. Son actitudes heréticas que, si bien fueron tomadas como tal desde el principio, la mentalidad cristiana no ha terminado de desembarazarse de ellas del todo. No es de extrañar que el magisterio actual siga haciéndose eco de alguna de estas posturas perniciosas⁷³. Falque extrema dos posiciones: de un lado, encontramos el pelagianismo, desviación doctrinal que concede demasiado a las

⁷² E. LÉVINAS, *El Tiempo y el Otro*, trad. J.L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993, 115.

⁷³ Cf. FRANCISCO, *Exhortación apostólica* «Evangelii gaudium» 94, Palabra, Madrid 2013, 78-79.

posibilidades autónomas del hombre, dotándolo de excesiva libertad y limitando la acción de la gracia; de otro lado, el origenismo, que otorga todo a Dios y casi nada al hombre, cayendo en un exceso de gracia y redención que mina la libertad humana. Son dos visiones erróneas que el cristianismo ha transitado con frecuencia y que han condicionado, negativamente, una correcta comprensión de la finitud y de su correlato, la muerte. Falque se hace eco de estas desviaciones históricas y plantea que, si bien la experiencia inmediata de la finitud humana conmociona a la conciencia cristiana, no deja de ser un punto de partida necesario para comprender la esencia del cristianismo ejemplificada en la persona de Cristo (Cf. PG, 25).

Además, conviene comprender la finitud no desde el infinito, como suele darse en el discurso teológico, sino como proyecto humano que se da en el mundo. Ignorar lo infinito permite bordear la visión degradada y contraria de la finitud, visión que, a toda costa, pretendemos evitar. Una finitud sin referencia al infinito es propia del pensamiento contemporáneo, que experimenta la finitud con independencia de cualquier referencia implícita o explícita a un ser trascendente y, por tanto, infinito y perfecto como Dios. La asunción de este presupuesto obliga a Falque a renunciar «tanto de mi ideal puro de perfección como de la simple constatación de mi imperfección» (PG, 45), así como afirmar que el reconocimiento del límite, que no limitación. Mientras que el límite expresa el ser ontológico del hombre respecto a Dios, la limitación apunta a lo ilimitado y, por tanto, contiene elementos relacionados con la tentación y el pecado (Gn 3,5). El límite teológico, pues, ha de entenderse como la finitud fenomenológica, que tiene por experiencia propia vivir la contingencia. Y esta no se concibe como una limitación, sino como sinónimo de finitud, que es un «modo de ser positivo», tal y como asevera el Doctor Sutil⁷⁴. En la finitud, pues, se refleja el espesor total de la humanidad, la univocidad del ser y desde esta contingencia o límite, se inicia un camino ascendente solo transitable a partir de la

⁷⁴ Cf. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d.8, n.32 (IV, 165).

Encarnación, que asume la univocidad del ser «de abajo», para transformarlo en el ser de «arriba» (Cf. PR, 155-156).

Dios, por tanto, no modifica las leyes de la naturaleza que Él mismo ha impuesto para la Creación. El hombre sigue siendo finito, contingente y con limitación, pero el Creador puede permitir que este transforme su conciencia de finitud. Es la providencia divina la que posibilita esta transformación. En palabras del propio Falque: «La providencia no está en el mundo, sino en la manera en que interpreto el mundo»⁷⁵. Es decir, Dios no actúa en el mundo de las cosas, aquellas que se dan objetivamente, sino en la conciencia (siempre subjetiva) que configura el mundo dado. Se aprecia aquí la impronta fenomenológica de Falque, aquella que dicta la ausencia de lo fáctico fuera de la intencionalidad de la conciencia irreductible. Esta huella de la fenomenología comporta, como ya esclarecimos, una dimensión antropológica de fundamentación clásica, tal y como afirma San Agustín de Hipona en sus *Confesiones*: «porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que más sumo mío»⁷⁶.

Falque retiene, pues, elementos del análisis del enfoque filosófico ineludible que constituyen un primer decir con el peso existencial completo. Comenzar el discurso sobre el hombre desde su inmanencia no es simplemente filosófico, pues la tradición ya lo aplicaba a Cristo respecto de su condición humana, tal y como expresa San Ireneo de Lyon: «lo que no es asumido no es redimido»⁷⁷. Aplicado ahora al propio hombre, encontramos un mayor alcance significativo y necesario para poder trascender al hombre a secas: solo será transformado si es reconocido, previamente, en la finitud que lo constituye. Sea, pues, desde la perspectiva de filósofo o de teólogo, la

⁷⁵ E. FALQUE, «Dieu nous éprouve-t-il ou faut-il sauver la providence?», en *La vie spirituelle* 734 (2000) 85.

⁷⁶ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* III,6,II, en *Obras* t. II, Edición bilingüe preparada por A. C. Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1946, 407.

⁷⁷ Citado en *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, n.400, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, Consultado 29/11/23.

finitud se describe desde «la pura y simple facticidad de nuestro ser ahí» (PG, 43), cuyo análisis y esclarecimiento conectan con el sentimiento de angustia, no ante la muerte únicamente, sino ante el proyecto vital que arroja el reconocimiento de la finitud. Y esta realidad, esto es, habitar la finitud, vivirla, transitarla, en nada compete aún a la moral o al juicio axiológico, pues, en primer término, la finitud así entendida, no es «ni buena ni mala, al menos desde el punto de vista de la corruptibilidad ordinaria de todo viviente» (PG, 43). Esta corruptibilidad, también de Cristo, da cuenta del peso de la existencia y de la imperiosa necesidad de tomar conciencia de sus atributos, cuyo conocimiento y vivencia sitúan al Dasein en una autenticidad que apunta a una mimesis de la experiencia crística de Getsemaní.

Por tanto, encontramos en Falque un reconocimiento de la finitud fenomenológica y del límite de la teología como algo positivo. Además, la finitud como punto de partida y único anclaje humano en la inmanencia trasluce dos eventos teológicos: por un lado, la creación; por otro, la Encarnación. Ambos sucesos de la Revelación se insertan en la humanidad general, en el hombre a secas, de modo que reconocerlo y transitarlo es condición previa y necesaria para llegar a Dios.

A. El pecado

La lectura existencial de Falque de la finitud arroja una concepción del pecado esencial para el devenir de su visión antropológica. La Escritura aporta elementos esenciales para el desarrollo de una hamartiología ensayada por nuestro autor y que, sin salirse del dogma, actualiza la concepción del pecado original. Si bien es cierto que San Pablo afirma que Cristo muere por los pecados del hombre (Rom 4, 25), la teología bíblica interpreta esta muerte expiatoria en el contexto de una acción salvífica como reconciliación⁷⁸. El mismo Apóstol de los gentiles afirma: «Dios estaba, por

⁷⁸ Cfr. E. LOHSE, *Teología del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978, 134.

medio del Mesías, reconciliando el mundo consigo, no apuntándole los delitos, y nos confió el mensaje de la reconciliación» (2Cor 5,19). El sujeto de esta reconciliación es Dios, quien envía al Hijo. A diferencia de la teoría medieval de la satisfacción, en donde la reconciliación es obtenida por Dios a través de un sacrificio pleno y que sólo Cristo podía ofrecer, San Pablo sostiene que no es Dios quien recibe la reconciliación, sino que es él quien reconcilia al hombre y al mundo consigo mediante Cristo.

En esta idea paulina reside una máxima franciscana ulterior que tendremos oportunidad de repetir: Cristo recapitula todo lo creado, concluye la obra de la creación que el Padre, en una acción primera, por la palabra, inicia con una finalidad de la que participa su criatura más preciada, el ser humano. En el plan salvífico de Dios, la muerte de Jesús de Nazaret no está encaminada a proyectar una imagen de la finitud superada bajo la seguridad de una resurrección inminente, pues esto rebaja la naturaleza propia de la finitud que el examen fenomenológico va a ir mostrando. Si así fuera, la finitud humana sería en sí misma pecaminosa, como el Dasein, y la muerte biológica estaría vinculada al pecado original⁷⁹. Sin embargo, «la muerte de Cristo no es la expiación del pecado sufrida por él en lugar nuestro, no es un castigo que Dios añade al pecado para obtener la reparación del mismo»⁸⁰. Falque elige, pues, una soteriología de la finitud inocente frente a la primacía de una soteriología redentora. En este enfoque de la salvación, la finitud se describe y atestigua al máximo cuando el hombre se relaciona con Dios, pues cuando la finitud se resquebraja realiza una apertura de sí que «hace justicia y honra tanto a la humanidad como a Dios»⁸¹.

⁷⁹ En este punto, Falque se desmarca de Balthasar, quien no distingue entre angustia del pecado y angustia de la muerte. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El cristianismo y la angustia*, trad. J. M. Valverde, Guadarrama, Madrid 1964, 76.

⁸⁰ J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, vol.II, Desclée De Brouwer, Bilbao 1994, 192.

⁸¹ P. VALLIN, *La révélation de Gethsémani: la descente du Verbe dans le silence du mal. Métaphysique et théologie de l'agonie*, en C. BRUNIER-COULIN (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 124. (La traducción es nuestra).

La tesis de Falque es que Cristo reside en la finitud y su encarnación tiene lugar a expensas del pecado, por lo que el Dios humanado no apunta a la acción de paliar una falta inherente a la finitud humana, sino para asociar al hombre a lo divino. Por eso, «lejos de condenar la finitud humana, el Hijo encarnado, al contrario, la consagra y transforma al habitar hasta el extremo su angustia» (PG, 45). Aplicar la intencionalidad fenomenológica a la experiencia de la finitud en sí supone desligarla, en primera instancia, de la estructura del pecado. Se impone, pues, separar el pecado del sufrimiento de la muerte biológica y afirmar que la finitud no es pecado, aunque la naturaleza humana *per se* propicia una angustia vinculada al pecado. Esta angustia está asociada a la tentación derivada de la desesperación ante la muerte y opera de modo concreto respecto a ella: la concibe como el final absoluto del proyecto del Dasein. Es decir, la muerte no es una manera de ser de la vida, sino que está al final de esta. Cuando se concibe la muerte biológica como única y sinónima de la espiritual, ahondamos en esa desesperación inevitable que incluye la visión anticipada del acto de fenecer.

Por tanto, la finitud que se desprende de la existencia humana no está en absoluto causada por el pecado, lo que no significa que el pecado no se relacione con la finitud. Para Falque, el pecado aparece cuando la finitud se vive como una prisión de la que el sujeto en sí mismo y en su propia muerte no puede escapar. En efecto, el pecado, aunque tenga relación con la muerte espiritual, no es causa de la muerte biológica⁸² y eso supone afirmar que el horizonte de esta muerte orgánica,

no suprime el pecado, al contrario, lo *realza* y lo *revela* en su verdadera naturaleza, a saber: la separación del hombre respecto de Dios en su auto-encerramiento en una finitud, como tal, no pecadora, y cuya angustia

⁸² «Hay un vínculo entre el pecado y la muerte, pero este vínculo no es ontológico. La muerte biológica no apareció con el pecado. Y esto vale también para la especie homo. Los primates conocieron la muerte antes de llegar a tener una vida espiritual, que es la que puede dar sentido a la noción de pecado», J. F. MALDAMÉ, «Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité?», en *Bulletin Littérature Ecclésiastique* 47 (1996) 12. (La traducción es nuestra).

desesperada por no saber *cómo* vivir señala una muerte -esta vez espiritual- que se convierte entonces, si no en consecuencia de dicha finitud, sí al menos en símbolo de la misma (PG, 58).

El pecado consiste en el rechazo de la imperfectibilidad originaria que trasluce la finitud, por la cual, el hombre puede perfeccionarse. Y esto es plausible porque la finitud humana es, lo hemos dicho, la finitud anunciada del Verbo encarnado. El recentramiento fenomenológico de la finitud y sus correlatos (angustia, sufrimiento, corruptibilidad) implica una vivencia humana que contiene el sentido originario del Dasein (existencia auténtica) en clave cristiana. Esta existencia es la misma que Heidegger y Sartre reclaman, y consiste en acometer un acto de libertad que conlleva aceptar la realidad de la muerte. Como vimos, en el filósofo alemán, esta muerte revela ante al Dasein la nada. La nulidad es algo insoslayable para el hombre, pues todos sus proyectos acaban frustrados por la muerte. En el caso de Sartre, la autenticidad consiste en aceptar la libertad absoluta con la consiguiente angustia y responsabilidad que conlleva. Esta libertad incluye la aspiración a un proyecto ideal de llegar a ser en-sí-para-sí, un ideal que coincide con el concepto de Dios, un ser consciente auto-fundado y, como tal, una idea contradictoria. Ante la imposibilidad de un proyecto realizable, el hombre aparece como una pasión inútil y su existencia cae en el absurdo. Surge entonces la náusea, un sentimiento que experimenta el hombre cuando adquiere plena conciencia de que está desprovisto de razón de ser, de que es absurdo⁸³.

Sin embargo, para el cristiano la muerte es un corolario de la finitud y ésta es la condición de posibilidad de vivir las primicias de una vida que es la antítesis de la nada y del absurdo, la vida eterna. La existencia auténtica que se deriva de transitar la finitud dada es antídoto contra el existencialismo ateo y contra el gnosticismo inoculado en el seno del cristianismo, que atenta contra las potencialidades de la vida humana y el encuentro con la naturaleza creada.

⁸³ Cf. J. P. SARTRE, *La náusea*, trad. A. Bernárdez, Alianza, Madrid 1978, 164.

Falque supera así, la concepción antropológica del *imago Dei* que contempla al hombre como la extensión de la infinitud de Dios en la humanidad. En esta visión reside un deseo de ser como el Creador, un anhelo de perfección que concibe la «caída» como pecado al romper con lo perfecto. Sin embargo, el análisis de Falque reclama la imperfectibilidad originaria, esto es, habitar la finitud, atravesarla sin sobrepasarla, de modo que el hombre pueda crecer y caminar hacia el encuentro de Aquel que ya hizo la travesía por nosotros en la persona del Hijo. Se observa, pues, en Falque una afinidad mayor con la patrología latina que la griega, por cuanto la primera apunta a una humanización de Dios más que la divinización del hombre. Además, la antropología teológica nos muestra que el hombre no es creador, sino creatura y la doctrina de la creación enseña que la acción de Dios al crear, en cuanto acto de amor de Dios, aplica limitaciones a su omnipotencia, lo que implica una relación de dependencia entre ambos⁸⁴. La impronta de Dios en el mundo se reconoce en las condiciones de ese mismo mundo, en donde la corruptibilidad y la finitud son señas de identidad, así como el pecado, sea original o personal. Esa impronta divina en lo creado también incluye otra coordenada de la antropología teológica especial: la gracia. Porque, «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). Esa gracia se encarna, se corporaliza en Cristo, de naturaleza humana y divina, y abarca y supera todo el pecado posible que se produce en el mundo.

La dimensión del pecado aparece, pues, con el rechazo de la condición humana, de la creaturidad, experimentada por el hombre en su humanidad y vivida por Cristo en su encarnación y pasión. Aceptar esta limitación, no vivirla como limitación, sino comprendiendo los límites, es también recordar que Cristo no viene a romper estos límites, sino a asumirlos y transformarlos. Se halla aquí un elemento base de la antropología de Falque: asumir el límite, pero no rebasarlo con las propias fuerzas (pelagianismo), sino

⁸⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1987, 117.

asumirlo para esperar el paso, la transformación operada por Dios y cuya recepción se fundamenta en la gracia. El inicio de la senda hacia Dios tiene lugar desde el hombre a través del Verbo hecho carne y constituye la respuesta a la llamada de Dios, que es quien da el primer paso por el hombre. Porque es siempre Dios quien toma la iniciativa⁸⁵.

Sin embargo, auto-encerrarse en la finitud, no saber cómo vivirla es sucumbir a la desesperación y entrar en la esfera del pecado. En este punto, Falque recurre a un teólogo franciscano para indicar la vinculación de la *desesperatio* con el pecado. Es San Buenaventura quien advierte de la tentación de no saber vivir la muerte cuando se asocia a la desesperación. La desesperación es otra forma de angustia y muerte y contiene una estructura de pecado. En rigor, la *desesperatio* se opone al Espíritu Santo, por cuanto niega la misericordia divina y conduce a un auto-encerramiento del individuo. Este alejamiento de Dios no es otra cosa que un pecado contra el Espíritu «que no se puede perdonar»⁸⁶. Sucumbir a la desesperación, no atravesar la finitud en analogía con el modelo crístico, que es ejemplar, es dejar abierta la puerta a la muerte espiritual, una posibilidad referida al pecado significada por el modo de vivir la muerte. La muerte espiritual, la verdadera muerte, es materializar la tentación de no transitar la finitud según la propuesta de la obra creadora de Dios, que tiene una intención salvífica y recapituladora.

El pecado, pues, lleva en su seno el sufrimiento aparejado por no saber cómo vivir la muerte e intentar superarla. Los intentos de superarla no son pocos en el pensamiento contemporáneo⁸⁷. Pero el hombre creyente, que parte de lo inmanente, como hemos aseverado, sigue a Jesús en su experiencia de finitud y resistencia ante la angustia del pecado, y aprende a

⁸⁵ Cf. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 32.

⁸⁶ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, III, XI, 14, en *Obras* t.1, Edición bilingüe preparada por Fr. León Amorós, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, 325.

⁸⁷ Ya hemos descrito las propuestas de Heidegger y Sartre, quienes tuvieron en Nietzsche un precedente con su tesis de la voluntad de poder, cf. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1987, 131-134.

vivir la muerte. Esta no aparece como la imposibilidad de toda posibilidad o como el fin de la vida, sino como don de la propia vida, porque el hombre es y se reconoce como tal en la muerte. Resuenan aquí los versos de San Francisco de Asís relacionados con la muerte:

Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal,
de la cual ningún hombre viviente puede escapar.
¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal!
Bienaventurados aquellos a quienes encontrará en tu santísima voluntad,
pues la muerte segunda no les hará mal⁸⁸.

Falque sigue aquí al *poverello* de Asís, quien al personalizar la muerte y darle el dulce nombre de hermana, fraterniza con la hermana vida y la entiende como compañera inseparable de un mismo destino. La muerte en San Francisco tiene un nuevo rostro humanizado y vital, pues ve en ella un paso y un momento para el gran encuentro con el Otro, con Dios. La muerte, desde la óptica franciscana, abre un nuevo camino para ser hombre, para la convivencia humana, para fraternizar con la creación y «para orientarse al Señor de la vida y de la muerte»⁸⁹.

El análisis de Falque de Getsemaní trasluce una concepción del pecado original vinculado al pecado del mundo, un pecado inherente a la condición humana una vez que esta comienza en el ámbito de lo creado. Falque no se desmarca en ningún momento de este dogma, pues pensar al hombre sin pecado original conduce a una visión de él infinitamente divinizado. Sin embargo, Falque oscila más el planteo antropológico en el marco de una humanización de Dios, que en la idea de la divinización humana, como ya dijimos. Esta última opción, más propia de la teología patrística griega puede albergar, a partir de una errónea comprensión, la tentación de ser como Dios (Gn 3,5) y marca de la insolidaridad humana, rasgo creatural que se absorbe, no obstante, con la gracia que imprime el bautismo. En este sentido, el hombre para Falque es de condición pecadora

⁸⁸ SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos completos y biografías de su época*, Edición preparada por Fr. Juan R. de Legísima, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, 71.

⁸⁹ J. A. MERINO, *San Francisco de Asís y su fascinación*, Editorial Cisneros, Madrid 1984, 49.

no por su creaturidad en sí, por la finitud y contingencia derivadas de ella, sino por la apertura que hace de ella, bien sea para romper los lazos con su creador (ateísmo) o para creer en Él con sus propias fuerzas (pelagianismo). Por tanto, la situación humana referida al pecado no reside en un defecto imputable a la obra creadora de Dios, «por más que la finitud y la contingencia propias de la criatura estén en la raíz de su posibilidad de pecar. Perfectibilidad de la criatura y mal moral son dos nociones que han de ser cuidadosamente distinguidas»⁹⁰.

B. La angustia

La angustia ante el suceso de la muerte está presente en la Escritura. No son pocos los pasajes que la mencionan y ejemplifican en una asunción inevitable⁹¹. El propio pasaje de Getsemaní atestigua esta angustia y la consagra al vivirla y pasarla al Padre. En analogía crística, la angustia contiene para el creyente una función didáctica cuyo fundamento radica en el «*desasimiento de sí* como condición de su fe» (PG, 68). Esta acción de desasirse o de desapego es una experiencia metafísica a la luz de la vivencia de Cristo, de modo que la angustia supera la explicación psicológica que otros autores han dado a partir de las afirmaciones de Kierkegaard sobre el tema⁹². El análisis inicial de Falque de Getsemaní incluye una visión de la angustia que expresa un estado de inquietud y tormento interior ante el suceso venidero de la muerte; además, es la manifestación explícita de su

⁹⁰ L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, 124.

⁹¹ Salmos 18.6, 23.4, 34.17-18; Jr 4,31; Is 13,8; Mt 7,15; Jn 16,21; Hb 2,14-15; 1Co 15,55-57; Ap 12,5.

⁹² Si bien es cierto que para Kierkegaard la angustia es «la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad» y tiene una fundamentación ontológica y moral, el filósofo danés la sitúa en el ámbito de lo psicológico, por cuanto es una «determinación del espíritu que ensueña y, por tanto, permanece en la psicología», S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, trad. J. Gaos, Espasa, Madrid 1979, 59-63. También, Cf. E. DREWERMANN, *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*, Herder, trad. C. Gancho, Herder, 1996.

Dasein arrojado al mundo, en este caso, una puesta en suspenso de su ser en el mundo a la espera de ser transformado tras la pasión y muerte.

La reducción fenomenológica de la angustia crística deja al descubierto varios elementos que se dan cita: por un lado, el miedo a fenecer, experiencia descrita por Heidegger que Falque recoge para diferenciarla de la angustia misma; por otro, el pavor (*thambos*), sentimiento que desborda al ser en sí y que lo invalida para su propia autodeterminación. En este pavor expresa con más claridad el sentimiento de soledad absoluta que Cristo vive y que, en el caso del hombre común, suele desembocar en un acto heroico de superación o bien en una claudicación total de la existencia. Ni un caso ni el otro se citan en la acción de Cristo, quien tentado a superarse o claudicar en sí mismo, decide dejar en manos del Padre el devenir del suceso: «Abba, Padre, tú lo puedes todo, aparta de mí esta copa. Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14,36).

Jesúcristo decide, pues, no asumir por sí mismo el fin y reclama al Padre para acometer el paso (*pesaj*). Este pasar o «desvío» tiene lugar en un escenario de muerte, explicitado en el Gólgota, que supera tres actitudes asociadas a Cristo por la tradición cristiana. Falque afirma que estas actitudes entrañan una concepción errónea de la praxis crística en torno al suceso de Getsemaní y que desvirtúan el sentido auténtico de su existencia. Este «triple fracaso de la puesta en escena» es el siguiente (cf. PG, 79-83):

1. «Resignación». Cristo, en una actitud propia del estoico, se resigna al comprobar que ha sido abandonado por la humanidad, de modo que asume con su muerte el perdón de los pecados del hombre. Esta es la actitud que sostiene la teoría expiatoria de la salvación, que vincula expiación y encarnación, como en el caso de San Anselmo de Canterbury⁹³, y que el Concilio de Trento refrenda en su *Decreto sobre la justificación* (Cf.

⁹³ «Es evidente por tanto que Cristo, al que creemos Dios y hombre, ha muerto por nosotros», S. ANSELMO, *Por qué Dios se hizo hombre* XI, en *Obras Completas* t.I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008, 859.

DH 1520-1630). Este escenario elimina la alegría y la esperanza que Cristo muestra en su ministerio y predicación. Esta visión reduccionista muestra a Cristo, simplemente, como el cordero inmolado, obediente al Padre.

2. «Certidumbre». Cristo, consciente de sí mismo y de su destino, accede a su final conociendo el día y lugar de su muerte y resurrección. Este escenario es propio de una visión beatífica y divina de Jesús, que resalta al Cristo de la fe por encima del Jesús histórico. Vemos a un Jesús controlando el «más allá», representando el papel de la angustia, el sufrimiento y la muerte en el «acá». Se trata de una visión herética, ya que trasluce un docetismo incipiente, en donde, además de la conformidad y plena conciencia de los pensamientos y actos de Cristo hasta su muerte, se difumina la naturaleza humana del Hijo y su sufrimiento verdadero⁹⁴.

3. «Heroísmo». Jesús aparece como un héroe que acaba su vida en la cruz. Lo que es escándalo para unos (judaísmo) y necedad para otros (romanos), es ahora un acto heroico para el cristianismo. Se abre camino en este escenario al superhombre (*Übermensch*), un ser humano que niega el alcance real de la muerte. Jesús, dando su vida, en el fondo la recupera y hace a la muerte algo intrascendente e irreal.

Para Falque, el escenario auténtico gira en derredor de un Cristo que, ante su propio miedo en la cruz a la muerte, revela la profundidad de su ser. Jesús toca la precariedad de su existencia, pero ni se resigna, ni se asegura la vida eterna, ni realiza un acto heroico. En realidad, inaugura un nuevo modo de temporalidad que la escatología cristiana, en opinión de Falque,

⁹⁴ El docetismo es una herejía que distorsiona la persona de Cristo al hacerlo pasar por un impostor, esto es, un ser divino que adopta un papel humano en su periplo por el mundo. Padres Apostólicos, como San Ignacio de Antioquía, advirtieron pronto este error teológico y atacaron sin temor a aquellos que defendían esta concepción de Cristo. Cf. J. QUASTEN, *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985, 74-75.

debe redescubrir⁹⁵. En la profundidad y precariedad de Cristo reside un *pesaj*, una pascua,

un paso a la configuración ontológica definitiva mediante la anulación del desfase aún vigente entre Cristo y su obra creadora; desfase no codificable en categorías cuantitativas (distancia en el espacio o en el tiempo), sino en la categoría cualitativa (ontológica) del modo de ser⁹⁶.

Lo que subyace en esta interpretación escatológica es una manera nueva de concebir el tiempo lineal, inaugurado por la tradición semítica y que San Pablo relaciona con la Parusía⁹⁷. Esta temporalidad, propia del cristianismo originario, está definida por la tensión escatológica irreductible del «ya, pero todavía no», tensión que aparece en todos los escritos paulinos y que apunta tanto a lo ya alcanzado en la muerte y resurrección de Cristo -en la que el hombre participa por el bautismo- como a lo que le deparará el futuro consumado por la segunda venida. La praxis creyente que implica este modelo de temporalidad se orienta a un modo de vivir esa espera del Reino⁹⁸ y no la preocupación de conocer el día en que se materialice. Dicho de otro modo, lo importante es «estar en alerta» para no dejarse sorprender por el Señor, que «llegará como un ladrón en la noche», lo que conduce a no desentendernos, como cristianos, del mundo, de la historia y de lo cósmico. Esta idea, que desarrollaremos en la última parte de este trabajo, va unida a la «tensión entre lo que ya se ha recibido y la posibilidad de perderlo»⁹⁹, por cuanto el cristiano ya ha sido justificado con la

⁹⁵ Completamos esta afirmación con estas palabras del teólogo jesuita Ruiz de la Peña: «Una escatología que desdeñe la mundanidad y la temporalidad definitorias de lo humano será rápidamente suplantada por la variada gama de los sucedáneos idolátricos del futuro absoluto: el progreso, el reino de Dios en la tierra, el paraíso de la no contradicción», J. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 33.

⁹⁶ Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 139.

⁹⁷ «En lo referente al tiempo y a las circunstancias no necesitáis que os escriba, pues vosotros sabéis perfectamente que el Día del Señor llegará como un ladrón en la noche (...) Así pues, no nos entreguemos al sueño como los demás, sino que estemos en vela y vivamos sobriamente», 1Tes 5,1-2.6.

⁹⁸ Esta vivencia es análoga a la existencia auténtica del Dasein heideggeriano, aunque el ser-para-la-muerte del filósofo alemán se torna en instauración y disfrute del Reino de Dios desde la óptica creyente. Cf. Heidegger, *Ser y tiempo* §65, 338-346.

⁹⁹ J. Gnilká, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. J. Díaz, Trotta, Madrid 1998, 89.

encarnación y resurrección de Cristo, y su condenación comienza en este mundo a partir del desprecio hacia lo creado y a su recapitulador (Cristo).

La experiencia cristiana se condensa, pues, en un «estar en alerta» que expresa un éxtasis (un salir hacia fuera) que apunta al futuro instalado en el «sí mismo» y que capacita al hombre para orientar su presente. Bajo esta coordenada antropológica (ligada a la escatología), la Resurrección no designa, como dice Falque, «un ser-de-la-vida-después-de-la-vida, tal y como lo expresa Falque, sino más bien una manera de ser de la vida en nuestra propia vida» (PG, 87). Para el cristiano, la vida expresa en todos sus poros el despojamiento crístico del yo, traspasado al Padre y, por tanto, la asunción de una nueva y radical alteridad. Resuenan de nuevo las palabras de San Pablo de Gal 2,20 (no nos importe decirlas una vez más): «ya no vivo yo, sino que el Mesías vive en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí».

Si bien es cierto que Falque se vale del análisis fenomenológico para esclarecer esta actitud de Cristo que posibilita una comprensión certera de la praxis cristiana, la propia fenomenología reduce el cristianismo a una opción moral, ya que la Parusía o la Resurrección son de imposible reducción. Esto supone negar la dimensión trascendente del cristianismo, pero la fenomenología rebelde de Falque permite hallar en estos elementos prácticos de Cristo, la propia esencia del cristianismo. En efecto, la experiencia paradójica del Hijo, quien muere «habitando de esta manera hasta el extremo el sentimiento de una ausencia que la vivencia de una espera no consigue reabsorber» (PG, 89) es la piedra angular de una confesión, la cristiana, que nace desde el subsuelo, desde el abismo que implica la angustia y la necesidad del Otro (el Padre) para subsistir corporalmente en un mundo sujeto al pecado y la perdición cuando solo se atisba en el horizonte, la resignación, la certidumbre o el heroísmo. Cristo renuncia a darle un sentido a su muerte porque, en el fondo, no sabe lo que quiere y

solo confiando en el Padre «acepta su indeterminación en un cuestionamiento radical sobre el sentido de la vida»¹⁰⁰.

El análisis fenomenológico de la angustia de Cristo realizado por Falque va dejando algunas conclusiones importantes para la comprensión del hombre. En primer lugar, la angustia deja en suspenso a Cristo porque intuye escapar al Dasein en su totalidad. Falque llama a esto la «experiencia metafísica de Dios en su compartición» (PG, 93) y, siguiendo de nuevo a Heidegger, distingue un doble sentido, existensiva y existencial¹⁰¹. Existensiva, por cuanto expresa una situación íntima vivida en exclusiva por él y que gira en torno al sinsentido mismo de la existencia ante la conciencia de fenecer. Existencial a la vista de las posibilidades que abre al ser la realidad del deceso; la angustia de finitud, afirma Falque, «aparece entonces aquí, de manera ejemplar y paradigmática, en la agonía de Cristo en Getsemaní» (PG, 94). Esta experiencia, la agonía de Jesús en Getsemaní, es un camino angosto, estrecho, en donde la angustia de la finitud (estructura propia de lo humano) se convierte en un modelo existencial al hacerse cuerpo en la encarnación.

En segundo lugar, la angustia supone la entrada de la nada por el Hijo y explica que el conjunto de la creación se pliega con Cristo a la ley de condicional y ordinaria de la finitud y la corruptibilidad. En virtud de la angustia, y no del miedo a fenecer, tiene lugar en Getsemaní un combate crístico que expresa la auténtica omnipotencia de Dios. No se trata de un Dios que todo lo puede, que todo lo domina (*pantokrator*), sino de un Dios que sostiene todas las cosas (*to panta*) en el ser. En el aislamiento del Hijo se produce la comunión con el Padre, tal y como expresan las palabras de Lc 22,42: «no se haga mi voluntad, sino la tuya». Dios Padre sostiene al Hijo

¹⁰⁰ SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 76.

¹⁰¹ El término «existensiva» expresa mejor que «existencial» lo óntico de la existencia, intención de Heidegger cuando utiliza la voz alemana *existenziell*. Sin embargo, «existencial» lo reservamos para traducir *existenzial*, término que apunta a lo ontológico, a una estructura del ser del Dasein. Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (nota del trad. de la página 33), 454.

y a toda la humanidad, mostrando, paradójicamente, que su fuerza reside en la debilidad (finitud) y su sabiduría en la locura (dejar morir). En palabras del propio Falque,

Dado que, efectivamente, aquel al que el mundo como tal también se había ligado en su proyecto de salvación renuncia con su Padre al ejercicio de una omnipotencia *incondicional* (*potentia absoluta*), el conjunto de lo creado se pliega entonces, y siempre con él -pero no necesariamente como él (que propiamente vendrá a enseñarlo al Padre)-, a la ley *condicional* y ordinaria (*potentia ordinata*) de la finitud y corruptibilidad (PG, 105).

Falque muestra, nuevamente, que la finitud no es caída, que está desligada, en su naturaleza más propia, del pecado. La vinculación a Dios pasa entonces por la asunción de lo sensible, de lo físico, de la corporeidad que emana de una experiencia límite que manifiesta a Cristo aceptando el *solus ipse* existencial de su propia angustia. Pero esta aceptación no implica la realidad de un abandono del Padre respecto del Hijo, sino la consumación del designio trinitario que, en aras de la salvación, ha de pasar por esta vivencia extrema y que se completa con el suceso acaecido en el Gólgota. En efecto, la angustia de Getsemaní es el primer momento de un paso, concebido como experiencia metafísica, que continúa en el sufrimiento que Cristo vivencia en el monte Calvario.

C. El sufrimiento

Ya lo hemos dicho: la muerte para Cristo no designa «estar-al-cabo de su vida, sino más bien una modalidad propia de su existencia» (PG, 114). En los albores de la pasión y ulterior muerte, Cristo expresa esta modalidad propia de su existencia, indicando a sus discípulos cómo deben actuar ante la ruina existencial que acontece: «¡Cuidado, que nadie os engañe!» (Mc 13,5). Se trata, de nuevo, de «estar siempre en alerta», de «estar abierto» a un futuro inminente que orienta el presente y determina el curso de la humanidad: el anuncio del Evangelio del Hijo. Las cartas paulinas cifran esta modalidad experimentada por Jesús con su marcado sentido escatológico,

así como los evangelios sinópticos que narran la subida a Jerusalén, cargados de sufrimiento. Pero además, «estar siempre en alerta» no sólo tiene una función escatológica, sino que define la praxis cristiana del día a día, inaugurada por Jesucristo al pasar (atravesar) de punta a punta el ser del hombre. Jesús encarna esta actitud en el paso ejemplar y marca el modo habitual del ser cristiano. Este concibe su muerte como una manera de vivir, un modo de existir, caracterizado por una referencia absoluta al Padre. Estar referido al Padre es posible porque su ser es *ek-sistencia*, esto es, sale de sí para orientarse al Absoluto. Se trata de una modalidad de la vida contextualizada en el horizonte de la muerte siempre presente. La muerte, en cuanto posibilidad actual del Dasein, organiza la vida. En palabras del autor:

Hacer 'una sana y buena elección en esta' vida exige así proyectar retroactivamente lo posible de mi muerte sobre el presente de mi vida que aquella abre, de modo que el 'todavía no' o el 'excedente' -que me queda por vivir y que hace mi vida- guíe, oriente y revele mi 'poder-ser más propio' (PG, 119).

La alerta que ejemplifica el Hijo consiste, además, en no romper nunca la relación con el Padre, quien lejos de abandonar a su Hijo, padece con Él, sufre solidariamente el acontecimiento venidero del Gólgota¹⁰². La soledad de Cristo muestra la comunión del Hijo con el Padre. En este aislamiento existencial, Dios Padre transita la humanidad y la profundiza en la experiencia del Hijo. La segunda persona de la Trinidad es la que sufre, padece (*passus est*) y comunica este sufrimiento a la primera persona, el Padre, quien lo acompaña. Como afirma Moltmann (y ahora sí que Falque continúa con él), entre el sufrimiento del Hijo y el sufrimiento del Padre, «el hijo sufre el morir y el Padre sufre la muerte del hijo»¹⁰³. Es más, la situación

¹⁰² Falque se desmarca de la tesis de Moltmann sobre el abandono trinitario del Hijo tanto en Getsemaní como en el Gólgota, aunque tiene muy en consideración la teología de la esperanza que desarrolla el teólogo alemán. Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, trad. S. Talavera, Sígueme, Salamanca 2009, 282.

¹⁰³ «...a la orfandad del hijo corresponde la carencia del hijo por parte del Padre, y si Dios se ha constituido en Padre de Jesucristo, entonces sufre él en la muerte del hijo también la muerte de su paternidad», MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 345. La clave trinitaria desde la

de desconcierto que vive el Hijo muestra la manera de ser existencial del Hijo en cuanto Hijo. Esta manera expresa voluntad pura, vista a un tiempo en forma de obediencia: «pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mt 26,39); y a otro, en forma de cumplimiento: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46). Heurísticamente, el ofrecimiento de la vida del Hijo en la antesala de su propia muerte muestra un plan divino que asume la ley ineluctable de corruptibilidad de todo ser vivo. Sólo en segundo lugar repara los pecados humanos.

El periplo crístico de Getsemaní al Gólgota marca claramente la modalidad de ser de la vida de Jesucristo que incluye la vivencia del sufrimiento extremo. Lejos de una preparación para un acto final heroico, el consentimiento de Jesús respecto de una muerte en cruz expresa la modalidad de su vida. Esta vida tiene en su centro el despojarse de sí, desprenderse de sí mismo y renunciar «al deseo de un control imposible»¹⁰⁴. En su peregrinar terreno, el Verbo experimenta y dona a la humanidad la verdad más originaria del Dasein humano. Como afirma Falque:

al sumirse progresivamente en la angustia de Getsemaní, el Cristo que en Jerusalén sube al Gólgota considera progresivamente su muerte, en primer lugar, como una '*manera* de vivir su vida' y no ya como el fin de su vida, sustituyendo desde ese momento el *cuándo* de la parusía final por el *cómo* de su estar siempre vigilando (PG, 125).

Para Falque, el cristianismo debe hacerse cargo del sufrimiento a partir de una fenomenología del sufrimiento que implica un análisis de la Encarnación. Se impone dejar atrás planteamientos moralizantes sobre el sentido del sufrimiento de Cristo y sus implicaciones humanas. El sufrimiento del Hijo no tiene una intención catártica, tal y como se expresa en la tragedia griega, ni tampoco en la acción sacrificial propia del mundo judío, también encaminada a la purificación. El punto de partida es el hecho crístico mismo

que habla Moltmann permite comprender las diferencias de grado experiencial de las personas divinas y dota de sentido la categoría fundamental que articula el discurso trinitario: la relación.

¹⁰⁴ SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 75. (La traducción es nuestra).

y la pregunta que surge de la simple observación del relato evangélico de Getsemaní, es la de quién es ese hombre que está invadido de angustia y sufre en y por su existencia con el horizonte de la muerte a un tiempo. Describir este sufrimiento, releer este acontecimiento, implica llevarlo a un terreno existencial e intentar responder acerca de su verdadero sentido.

El análisis fenomenológico del sufrir de Cristo conduce, en primera instancia, a una vivencia carnal que no responde ni a un dolorismo ingenuo (*naïf*) ni a una espiritualidad exagerada, sino a una experiencia de silencio, en donde la palabra es carne misma¹⁰⁵, es anterior a ella y materializa la kénosis divina. Esta kénosis encarnatoria, que es también «ocultamiento, empobrecimiento y cubrimiento»¹⁰⁶, muestra una solidaridad con la carne de la humanidad completa que no solo sirve para la redención del pecado del mundo, sino para concluir la obra creadora de Dios.

El análisis del sufrimiento crístico (y que el cristiano debe asumir en su totalidad) conlleva la vivencia de la angustia de la muerte como un padecimiento ontológico. Se trata de una experiencia radical e insuperable que responde a una pasividad originaria¹⁰⁷. La experiencia de Jesús en Getsemaní muestra que «pasar» (*passer*) este mundo es padecer por ese mismo mundo, henchido de finitud incomprensible, sin huir de él. Se trata de un paso como prueba de aquel que es pasante (*passeur*) en el seno mismo de ese paso. El Verbo no huye de su morada, de su mundo, sino que acampa o habita entre nosotros (cf Jn 1,14). En ese habitar, queda a la espera, en obediencia al Padre, asumiendo todo, desde el cuerpo orgánico

¹⁰⁵ Falque sigue aquí muy de cerca las afirmaciones de Balthasar, quien se distancia de la esencialidad del lenguaje como fundamento de la fe y comprensión del dato revelado. Cf. E. FALQUE, «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou 'La chair retrouvée'», en *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 683-698.

¹⁰⁶ BALTHASAR, *Verbum Caro*, 150.

¹⁰⁷ La pasividad originaria es anterior a toda actividad. Esta intuición husserliana resulta de la distinción entre «génesis activa» y «génesis pasiva» en la configuración del yo trascendental. En la primera, el yo funciona como constituyente, como productor de todos los actos de la razón práctica; en la segunda, el yo contempla la cosa existente como algo ya concluido, dado con la originariedad de la conciencia trascendental. Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §38, trad. M. Presas, Tecnos, Madrid 1986, 104.

hasta la vivencia de ese cuerpo que entraña la encarnación. En la obediencia se expresa un signo de autenticidad cristiana, por cuanto más que un abandono de sí para adentrarse a la nada, tiene lugar una apertura del ser del hombre para recibir el don gracioso de Dios. Cristo, pues, obedece al Padre según el modo de la creación, ya que la naturaleza humana del Hijo es una potencia condicionada (cf. PG, 152). Basta de nuevo recordar que su naturaleza se somete a la ley de lo corruptible de todo ser viviente. Además, incluso en el sufrimiento, se manifiesta la esencia divina, marcada por el plan amoroso de Dios; en rigor, el amor sin límite, lo único «digno de fe», como afirma Balthasar¹⁰⁸.

En su atravesar la humanidad de punta a punta, pasa al mundo del Padre, a la eternidad (de donde procede), y le ofrece su existencia, de índole natural y no pecadora. Cristo vive, pues, el sufrimiento extremo, experimenta en su carne lo más radical de lo humano y decide dárselo a probar al Padre. Ser igual a nosotros, excepto en el pecado, habilita a Cristo como sujeto desvelador del Padre e introduce a la humanidad en la experiencia inmanente de la trascendencia¹⁰⁹. Digamos una vez más que Cristo no viene, solamente, a liberar o redimir del pecado al hombre, sino en primer lugar, a desposar al hombre en sí mismo, con su Dasein como único sustrato, de su finitud (cuerpo) y de su carne. En palabras del propio Falque: «Al sufrir este mundo (padecer), el Hijo transmite al Padre (paso) el peso de la finitud del mundo experimentado en su muerte, e implora ahora al Padre que rompa también su dolor» (PG, 140). El sufrimiento se expresa, pues, en un cuerpo inicial que es físico, aunque también vivido. Porque el sufrimiento físico «es el prototipo o raíz de todo sufrimiento»¹¹⁰ y, además, es «imposibilidad de separarse del instante de la existencia. Representa el propio carácter

¹⁰⁸ Cf. BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 123-135.

¹⁰⁹ Falque retoma aquí la tesis de Husserl de la trascendencia en la inmanencia (ya expuesta en el punto II.3). En palabras del propio fenomenólogo alemán, «hay un mundo trascendente que se origina sobre la base del fenómeno intencional del mundo objetivo», HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §47, 139.

¹¹⁰ G. MARCEL, *Ser y tener*, 2ª ed., trad. A. Mª Sánchez, Caparrós, Madrid 2003, 88.

irremisible del ser»¹¹¹. Este cuerpo primero, inicial, es un cuerpo sufriente, por tanto, que lleva implícito una «carne silenciosa» (PG, 136) que necesita ser esclarecida.

D. La carne silenciosa

Hemos visto con Falque su lectura fenomenológica del relato de Getsemaní y hemos certificado que Cristo asume de manera deliberada y definitiva los elementos propios que se derivan de vivir la finitud: posibilidad del pecado, angustia, sufrimiento y muerte, aguardando esta en un horizonte muy próximo. Continuamos con el análisis, pero orillando definitivamente a Heidegger por su olvido de la carne, y asumiendo la totalidad de los presupuestos teológicos de Balthasar, marcados por la obediencia al Padre, la realidad de la cruz y la Palabra como expresión carnal de la Trinidad.

Pero, ¿en qué sentido el cuerpo sufriente conduce a una carne silenciosa? Necesitamos detenernos aquí para precisar los términos de cuerpo y carne, comunes y vinculados entre sí, pero con matices distintos que implican argumentos decisivos para comprender la significación del modelo antropológico de Falque. El propio autor remite (cf. PG, 164-165) al despliegue teórico que otros pensadores desarrollan sobre el asunto y se concibe, a sí mismo, como deudor de esos esfuerzos por clarificar todo lo relacionado con el cuerpo y la carne. No son pocos los autores de la edad contemporánea que sitúan al cuerpo como objeto de conocimiento y acicate de sus investigaciones. Desde que Nietzsche, siguiendo muy de cerca a Schopenhauer, introdujera la revalorización del cuerpo y la primacía de este

¹¹¹ LÉVINAS, *El Tiempo y el Otro*, 109.

como fuente de conocimiento¹¹², la realidad del cuerpo ha estado presente en todos los esquemas de pensamiento de la filosofía contemporánea¹¹³.

Husserl introduce el concepto de cuerpo y corporalidad en su discurso fenomenológico, aunque en una vía más gnoseológica que antropológica. Su tesis es que, a pesar de su importancia moderada, la corporalidad no es contraria al trascendentalismo del yo o de la conciencia pura, pues el sustrato del conocimiento procede de lo fáctico y las vivencias no dejan de ser vivencias de una conciencia encarnada o incorporada. Es el propio Husserl quien, en su última etapa, precisará la terminología referida al cuerpo y a la carne, precisiones que Falque sigue al muy de cerca para el desarrollo de su concepción del hombre. En su primera *Meditación Cartesiana*¹¹⁴, Husserl se refiere al cuerpo bien como *Körper* o bien como *Leib* (aunque esta distinción ya aparece en obras anteriores, como en *Ideas*). El vocablo *Körper* alude al cuerpo material, al cuerpo físico, objetivo, que es objeto del mundo y que en griego clásico recibe el nombre de *soma*; con ello se indica el aspecto de cosa espacial que tiene el cuerpo, como un sólido geométrico, de cosa con volumen, masa y extensión; asociado a *Körper* tenemos la acción del cuerpo, que llamamos corporeidad (*Körperlichkeit*). Por otro lado, el término *Leib* atiende a una realidad más compleja y diversa: es el cuerpo vivido, el cuerpo experimentado como unidad de autopercepción y movimiento; apunta a la carne (*sarx*, en griego), a la vivencia del cuerpo objetivo que se convierte en cuerpo subjetivo, fenoménico, orgánico, cuerpo vivido o vivenciado como propio organismo o, también, incorporación; asociado a *Leib* tenemos la acción del cuerpo vivido

¹¹² Para una profundización de este tema, cf. S. RÁBADE, *Obras I. El conocer humano 1*, Trotta, Madrid 2003, 497-513.

¹¹³ El filósofo contemporáneo que más ha profundizado en la interrelación cuerpo-carne es, sin duda, M. Merleau-Ponty. Ya en *Fenomenología de la percepción* introduce ambos términos y los clarifica (con la oscuridad propia que caracteriza a este autor), pero no sistematiza la noción de carne. Será en su obra póstuma e inacabada, *Le visible et l'invisible*, donde más desarrolle el estatuto de ambas nociones. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires 2010, 119-140 y RÁBADE, *Obras I*, 546-555.

¹¹⁴ Cf. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §8, 26.

o carne, esto es, la corporalidad¹¹⁵ o carnalidad (*Leiblichkeit*), cuyos movimientos son definidos como cinestesias o kinestesias.

El alcance significativo de la noción de carne, por tanto, es más profundo que la de cuerpo, aunque sin tecnicismos estamos hablando de la misma realidad. Sin embargo, cuando aludimos a la carne nos referimos, en primera instancia, como el elemento o medio (*medium*) primario e inmediato del sujeto mismo, de lo estrictamente humano, elemento que es instrumento (*organum*) que conecta el yo al mundo y que conduce a ese yo a una evidencia antepredicativa¹¹⁶. Esta evidencia es algo constitutivo al yo y al mundo, entendido como *Lebenswelt*, puede remitir a una experiencia muda, esa que el propio Cristo vive en su periplo terrenal numerosas veces (Lc 4,1; Mt 8,4; Jn 6,15; Mt 6,23; Mt 26,63; Lc 23,9); lo hace con el silencio o la obediencia y trasluce una vivencia del mundo en su cuerpo propio, de su mundo más bien, «llamado así a devenir, filialmente, nuestro mundo como mundo de Dios que se manifiesta en la carne» (PG, 158). Esa vivencia, sea en el silencio (Getsemaní), en el padecimiento (Gólgota), en la diaconía explícita (lavatorio de pies) o en el deceso (José de Arimatea y Nicodemo en el descendimiento de la cruz), expresa, por un lado, la incorporación humana a Dios y, por otro, distintas maneras en la encarnación de Cristo.

Falque establece tres modos del ser encarnado del Hijo que corresponden a tres formas de incorporarse Dios al mundo. En primer lugar, la carne se manifiesta como auto-afección de sí, en donde se expresa la perijóresis trinitaria del Hijo y el Padre (íntima relación con el Padre). Cristo da testimonio del Dios Uno y Trino como dador de vida en la medida que se percibe a sí mismo como vivo y ser viviente, en donde su vivencia y

¹¹⁵ En francés solo existe el término *corporéité* para traducir corporeidad y corporalidad, respectivamente. En nuestro estudio, utilizaremos de forma distinta ambos términos, tal y como se ha explicado, pues consideramos que ayuda a precisar y profundizar la categoría de cuerpo.

¹¹⁶ «Pero basta a nuestros fines considerar la percepción sensible, que entre los actos experimentantes desempeña en cierto buen sentido el papel de una protoexperiencia de la que todos los demás actos experimentantes sacan una parte principal de su fuerza de fundamentación», en HUSSERL, *Ideas I*, 161-162.

organicidad propias (carnalidad) dependen de la materialidad de su cuerpo (corporeidad). En esta auto-afección encuentra Falque «la unicidad y la originalidad del ser trinitario de Dios al encarnarse» (PG, 163)¹¹⁷. En segundo lugar, el conjunto de cinestesias o movimientos internos del propio cuerpo crístico manifiestan a Dios en el mundo. Estas experiencias kinestésicas son numerosas y variadas: desde la sanación del sirviente del centurión en Cafarnaúm (Mt 8,5-13), hasta la resurrección de Lázaro de Betania (Jn 11, 38-44), pasando por la exorcización del endemoniado de Cafarnaúm (Mc 1,23-28) o la multiplicación de los panes y los peces cerca del lago de Tiberíades (Lc 9,10-17). Como afirma el propio Falque:

El Hijo encarnado encarna en ese sentido, por así decir y de un modo primeramente visible y tangible, la *manera* misma de ser en el mundo Dios en su carne, aunque el Hijo no sea él mismo única y exclusivamente carne (PG, 167).

En tercer y último lugar, la carne de Cristo revela un exceso no dominable del percibir sobre lo percibido, esto es, una experiencia última que remite de nuevo al sufrimiento de sí y que es constitutiva a la existencia (Dasein). Bajo este modo de ser, el cuerpo se percibe a sí mismo como algo que «es», no algo que se tiene. Esto muestra que el trasunto de la tenencia o pertenencia no se verifica respecto a la realidad del cuerpo, pues no tenemos un cuerpo como poseemos una cosa¹¹⁸. En realidad, como afirma Marcel, «yo soy mi cuerpo, es decir: yo no puedo tratarme en absoluto como un término distinto de mi cuerpo, que estaría con él en una relación determinable»¹¹⁹. Esta apreciación filosófica tiene su correlato en el campo teológico con las palabras de Cristo en la Última Cena: *hoc est corpus meum* («Este es mi cuerpo», Mc. 14,22).

¹¹⁷ No es difícil hallar en esta afirmación ecos del planteamiento de Rahner sobre la Trinidad: «La Trinidad salvífica es ya la inmanente, pues no podría hablarse de una comunicación de Dios mismo si ambas misiones y las 'personas' que con ello se nos dan, en las cuales tenemos a Dios, no correspondieran a Dios 'en sí', sino que pertenecen solamente al ámbito de lo creado», K. RAHNER, *Trinidad*, en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, t.6, trad. J. Alfaro, Herder, Barcelona 1976, 742-743.

¹¹⁸ «Mi cuerpo no es ni puede ser objeto en el sentido en que lo es un aparato exterior a mí», MARCEL, *Ser y tener*, 101.

¹¹⁹ MARCEL, *Ser y tener*, 14.

El tercer modo del ser encarnado muestra, una vez más, cómo el sufrimiento encarnado es el paso ineluctable del cuerpo que Cristo tiene a la carne que Él es o llega a ser (tanto en Getsemaní como en el Gólgota). En el sufrimiento se derrumba todo lo que se posee y sirve de medida para certificar lo que realmente «es» el hombre. El sacrificio de sí que realiza Cristo designa, antes que la expiación de las iniquidades del hombre (y en esto se completa la aseveración de Balthasar), la obediencia de la carne y la encarnación. Cristo no sólo lleva la cruz, sino que «lleva la carne» y acomete en Getsemaní un acto de «encarnamiento»¹²⁰. En el sufrimiento encarnado del Hijo no se exhibe la purificación del ser sufriente, sino la constatación del imposible dominio de aquello que hace posible el reconocimiento de otro en Él, esto es, el Padre. Solo el Padre puede romper el solipsismo existencial en el que se instala el Hijo a partir de la angustia de la muerte que vive y padece. En esta acción de pasar al Padre tiene lugar la alteridad trinitaria, expresada en el camino del Padre en el Hijo en analogía con la alteridad del hombre y de Dios. El Dios hecho hombre que representa el Hijo y el desasimiento de sí que hace en Getsemaní es una invitación al hombre, hijo adoptivo, a abandonarse a sí mismo para remitirse con Cristo al Padre. Creer en el Verbo hecho carne invita al hombre, siguiendo la teología de los Padres griegos, a entrar en su propia divinización. Esta divinización de lo humano (ahora sí) solo es posible por la encarnación y resurrección del Hijo. Cristo nombra a la muerte como ofrenda de un padecer y la habita después personalmente.

La alteridad experimentada por Cristo Jesús, Dios encarnado, con el Padre, exige al cristiano que también se encarne, en el sentido de una carne singularizada en el amor al hermano (fraternidad). La alteridad conecta con la fraternidad, impone una praxis cristiana irrenunciable que expresa no solo la condición humana de «hijos adoptivos» e «hijos en el Hijo», sino

¹²⁰ Falque realiza en otro lugar una rigurosa lectura fenomenológica de la obra de Tertuliano *De carne Christi*. Cf. E. FALQUE, «Une analytique de l'incarnation: le *De carne Christi* de Tertullien», en *Archivio di Filosofia* 51 (1999) 517-542.

hermanos en y por el Hijo. Por tanto, la experiencia del hombre y de Dios son inseparables y constituyen, en virtud de la Encarnación, un «mundo común»¹²¹ o una «naturaleza intersubjetiva»¹²². Cristo Jesús, el Hijo encarnado es la manera misma de ser Dios en el mundo. Como dice San Buenaventura, «muéstrase también cuánta sea la amplitud de la vía iluminativa y de qué manera en lo íntimo de cada cosa sentida o conocida está latente el mismo Dios»¹²³.

El análisis de la carne silenciosa permite aprehender certeramente el estatuto tanto del cuerpo como de la carne en estricta dependencia y unión con la experiencia crística. No obstante, en esta primera parte del camino hacia una comprensión actualizada del hombre desde la óptica católica, conviene saber que Falque advierte la necesidad de centrar todavía la mirada en el cuerpo físico que sufre antes de dirigirnos a la carne sufriente, ya que «si se pierde el espesor del cuerpo, se olvida lo que sucede con la encarnación: con Dios, por supuesto, pero también con el ‘ser humano a secas’» (PR, 185). No solo no hay carne sin cuerpo, sino que esta no obtiene su rango último hasta que no asumamos y entendamos, como hizo Cristo, el espesor total de la corporeidad. Hasta que no opere la Resurrección y, por tanto, la transformación de ese cuerpo, no debemos traspasarlo, pues únicamente procede vivirlo, pero no tal cual lo hizo el Hijo de Dios, ya que solo a Él le estaba encomendada esa misión.

En esta primera estación de la vía cristiana conviene adoptar la actitud del niño que aún no sabe hablar, que no pronuncia palabra, pero que en su inocencia originaria capta la esencia de la cosa misma, el acontecimiento corpóreo de la encarnación de Cristo¹²⁴.

¹²¹ FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*, 472.

¹²² «La comunidad temporal de las mónadas constitutivamente interrelacionadas es indisoluble porque está esencialmente ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo del mundo», HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §55, 168.

¹²³ SAN BUENAVENTURA, *Las ciencias y la teología*, en *Obras* t.1, Edición bilingüe preparada por Fr. León Amorós, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945, 667.

¹²⁴ A partir de esta idea, es inevitable establecer un paralelismo con la idea nietzscheana de la transformación del espíritu, en donde la última fase es la del niño, que simboliza la

IV. DEL CUERPO A LA CARNE

IV.1. Rehabitar la finitud

La analítica de la encarnación que ensaya Falque no camina sola, pues tiene en el horizonte la resurrección de Cristo, aunque «sin abandonar jamás el pedestal de la carne» (PG, 192). La angustia, el sufrimiento, la asunción del cuerpo físico y vivido (carne) son señas de identidad de la finitud crística que anuncian y explicitan el modelo ejemplar del hombre. El padecimiento de Cristo, entendido como paso, es una invitación a vivir de otro modo sin ignorar que la finitud sigue ahí, junto a la limitación que la acompaña y que es la única vía para acceder a Dios. El acceso se completa con una modificación de la corporeidad y la carnalidad en carne gloriosa (incorruptible), transformación solo posible por el acontecimiento de la Resurrección. Cristo resucitado, pues, transforma la finitud humana, cambia su estructura ontológica e incorpora al hombre a Dios. Esto tiene lugar porque el Hijo habita la finitud radicalmente, tocando el fondo y haciéndola emerger en toda su autenticidad, llevando así al Dasein a cotas extremas y ensanchando la existencia en todo su límite. Desde el espesor de su corporalidad, Cristo muestra a la humanidad el trasfondo y la superficie de su kénosis, haciendo más visible la autocomunicación de Dios al hombre. Falque lo ha demostrado en *Pasar Getsemaní* y nosotros lo hemos corroborado al escudriñar en su análisis las categorías más propias de su antropología, como lo son la angustia, el sufrimiento y la carne muda.

Toca ahora proseguir con el análisis de Falque, pero desde otra clave, esta vez a partir del nacimiento en conexión con la Resurrección, yendo a la génesis de lo creado y afirmando que la mutación ontológica operada en el hombre también acontece en el mundo. «La Encarnación lo cambia todo»¹²⁵, desde luego y así lo hemos comprobado en el capítulo anterior, pero la

autenticidad humana, caracterizada por la vitalidad y la creatividad. Cf. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 53-55.

¹²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Sentido y sinsentido*, trad. N. Comadira, Península, Barcelona 1977, 260.

Resurrección transforma ese todo. De ello hablaremos ahora, teniendo la realidad de Cristo resucitado siempre presente, para ir analizando poco a poco cómo este acontecimiento de transformación en el mundo realizado por la Trinidad, se convierte en un acontecimiento de transformación del mundo. Se trata de un nuevo nacimiento carnal, pero solo comprensible en la medida que ese ser transformado sea de nuevo analizado a partir de la sola humanidad del hombre en su relación con el mundo, esto es, mediante la exposición de una *sui generis* teología de la creación. Por ello se impone volver a habitar la finitud, o rehabilitarla, preparando el camino para asentar una fenomenología de la resurrección que permita comprender el sentido de esa finitud transformada. Este es el objeto de la investigación de la segunda obra del *triduum philosophique* de Falque, *Metamorfosis de la finitud*.

En este habitar de nuevo la finitud hay que tomar en consideración elementos que en el capítulo anterior no se tuvieron en cuenta, sobre todo porque el análisis fenomenológico se centró en el Dasein, dejando al mundo para una ulterior investigación. En primer lugar, recalcar que la inmanencia es el punto de arranque de la experiencia del mundo y se torna intraspasable, es decir, no se atisban vestigios de sobrenaturalidad derivadas de la actividad heurística propia del primer momento filosófico que ensayamos. La cuestión del sobrenatural aparece en escena ante la imposibilidad primera de explicar la posibilidad de la transcendencia desde la teología. Sin embargo, Falque recalca una vez más, la necesidad de seguir la senda de la fenomenología, por hallar en ella, al menos una posibilidad de acceder a la transcendencia, aunque sea bajo la fórmula del fenómeno saturado. Por eso, el sobrenatural no cae al hombre en su naturalidad de modo vertical, por lo que el acceso habrá que buscarlo en la propia horizontalidad practicada desde el análisis filosófico. En este sentido, Falque es deudor de algunas de las tentativas del pensamiento francés de vincular antinomias propias de la filosofía y la teología, como libertad-necesidad, autonomía-heteronomía y, sobre todo, inmanencia- transcendencia.

A. Blondel: la senda de la inmanencia

La propuesta del método de la inmanencia que resulta de la «filosofía del umbral» (PR, 172) de Maurice Blondel (1861-1949) resulta llamativa para nuestro autor, aunque no comparta la totalidad de sus afirmaciones. Falque recoge de Blondel esa visión de la inmanencia que entronca con la preocupación de ambos filósofos por aclarar las relaciones entre religión y filosofía, entre razón y fe, entre naturaleza y gracia. Tanto Falque como Blondel desarrollan su discurso con una intencionalidad apologética del catolicismo, aunque el contexto en el que se expresan es bien distinto: mientras que Blondel lo hace en plena controversia con el modernismo y su visión inmanentista, orientada a un positivismo parcelador de la realidad, Falque lo presenta en un diálogo con los epígonos de la fenomenología, el estructuralismo y la posmodernidad. En ambos casos y con Blondel a la cabeza, la estrategia es similar: un primer momento de reflexión filosófica será acompañada y completada con un último momento teológico. El campo más afectado por la reflexión blondeliana es el campo de la religión porque, para el filósofo nacido en Dijon, la filosofía de la acción (tesis fundamental de su pensamiento) ha de terminar en una filosofía de la religión. Este interés es común a nuestro autor, cuyo objeto de investigación se orienta, en mayor o menor medida, a esta área de la filosofía. Y en ese proceso de erudición y análisis, ambos autores se convierten en apologetas de la doctrina católica y defensores de la filosofía cristiana. De hecho, Blondel se sumó de lleno al animado debate acerca de la posibilidad o no de una filosofía cristiana junto a dos de sus grandes avalistas, E. Bréhier y E. Gilson¹²⁶.

La inmanencia intraspasable de Falque encuentra, al final de su análisis, la exploración, según Blondel, de la vía «por donde es imposible no pasar»¹²⁷. Esta vía es ensayada por Blondel en su método de la inmanencia, resultado de la imposibilidad humana de encontrar en la dinámica de su

¹²⁶ Cf. M. ANTONELLI, *Maurice Blondel*, San Pablo, Madrid 2006, 65.

¹²⁷ M. BLONDEL, *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, trad. C. Izquierdo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, 33.

acción una respuesta satisfactoria en el orden natural respecto a Dios. El método de Blondel parte del interés en aúnan lo sobrenatural teológico con la necesidad inmanente de la naturaleza humana, tal y como dicta la sentencia agustiniana que el propio Falque también comparte. A Blondel también le interesa el hombre concreto, ese que está llamado a un fin sobrenatural por propia necesidad en la medida que reconoce las huellas de Dios en su propia existencia. Blondel aboga por una preparación filosófica de la fe que permita el asentimiento subjetivo de la fe, mostrando el valor y el sentido de la revelación cristiana como plenitud de una aspiración natural y primordial del hombre. De ahí que al comienzo de su gran obra, *L'Action*, se interrogue a sí mismo: «¿Tiene la vida humana sentido y el hombre un destino?»¹²⁸. Blondel interroga a la vida misma y trata de describirla desplazando el núcleo de la filosofía hacia la acción, pues es ahí donde reside el centro de la vida. Esta acción se dirige, para Falque, en la exploración y vivencia auténtica de la finitud humana. Esta vivencia, expresada en las cinestesias de la carne, apuntan, de algún modo, a una praxis o acción que, como en el caso de Blondel, es una síntesis del querer, del conocer y del ser; es el lazo de unión de diferentes esferas humanas, el pensamiento, la moral y la ciencia. La acción está constituida por la dialéctica de la voluntad y ésta se encuentra en constante tensión por el contraste entre la voluntad que quiere (*volonté voulante*) y la voluntad querida (*volonté voulue*)¹²⁹.

La voluntad que quiere es un puro querer de todo lo posible, limitada en sus aspiraciones y movida por el empuje de la vida. La voluntad querida es lo fáctico, lo efectivamente querido y actuado, que nunca iguala las aspiraciones de la voluntad que quiere. La vida se desarrolla en un contraste entre la potencia de la voluntad que solicita sin pausa y la lleva a nuevas acciones, y los resultados fácticos de tales esfuerzos. Las metas a las que llega el hombre en su acción son siempre inadecuadas, ya que existe una

¹²⁸ BLONDEL, *La Acción*, 3.

¹²⁹ BLONDEL, *La Acción*, 167.

desproporción entre lo que somos y lo que tendemos a ser. La desproporción entre la voluntad y la obra (voluntad que quiere y voluntad querida) es una experiencia inmediata en el hombre. Los resultados obtenidos en la acción revelan siempre parcialidad, insuficiencia y provisionalidad. En lenguaje de Falque, la acción que resulta de la finitud del hombre guarda un equilibrio entre ambas voluntades y permite el reconocimiento de la limitación, que no límite, esto es, una acción que apunta a lo ilimitado en lo infinito. Pero este *conatus* humano hacia Dios, si bien es comprensible desde las nueve ondas concéntricas¹³⁰ que marca, resulta inadmisibile para Falque en un territorio estrictamente filosófico, tal y como lo plantea Blondel. En efecto, la heurística blondeliana concluye que en el hombre tiene lugar una llamada hacia lo sobrenatural que forma parte de su orden natural y que lo perfecciona connaturalmente.

La revelación divina aparece ante el hombre, en virtud de su acción y de su análisis, como el valor más alto en su vida, dado que es la respuesta a la pregunta por el sentido que el hombre puede y debe formular. Todo hombre está llamado, pues, a una doble opción: o seguir el impulso de su acción que lo abre al infinito o cerrarse en sí mismo dentro del orden natural y violar el impulso de su propia acción. La primera instala al hombre en Dios lo sobrenatural y permite que la gracia de Dios habite en él; la segunda supone negar la apertura a lo trascendente y no saber transitar lo finito humano, fuente del pecado (lo que en Falque supone el auto-encerramiento de sí). Lo sobrenatural aparece, entonces, como una exigencia del método de la inmanencia ensayado filosóficamente (fenomenológicamente). La aceptación positiva de esta realidad se inserta en ese «algo» que el hombre encuentra en el proceso dialéctico que implica el análisis de lo real desde la inmanencia. Si bien es cierto que la filosofía no puede demostrar

¹³⁰ Para una síntesis certera de este proceso humano hacia Dios, cf. S. PIÉ I NINOT, *La Teología fundamental. Dar razón de la esperanza*, 8ª ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2016, 126.

directamente lo sobrenatural ni procurarlo¹³¹, sí puede probarlo indirectamente, eliminando aquellos elementos que obstaculizan el destino humano y la búsqueda de sentido. La filosofía de Blondel revela a un tiempo que el orden natural es insuficiente para orientar definitivamente el sentido humano y que la propia filosofía es incompetente a la hora de otorgar al hombre la felicidad a la que aspira, pero desvela que el sobrenatural, inaccesible, es «absolutamente necesario al hombre»¹³². En palabras de Falque, «si lo sobrenatural es ‘necesario pero inaccesible’, la revelación misma dictará las condiciones de su accesibilidad». Es decir, que Blondel, sin traspasar el umbral de lo filosófico, abre una brecha que será transitada por lo teológico en torno al misterio de lo sobrenatural¹³³.

Para Blondel, la prueba de lo sobrenatural en la revelación cristiana se concreta en Jesucristo, que es la autorrevelación de Dios. Se trata de una concreción personal que muestra la iniciativa, la gratuidad y el amor de Dios por la creación. Es la forma absoluta e insuperable de la revelación que no encuentra parangón alguno en la fenomenología religiosa¹³⁴. El *a priori* divino hace de la naturaleza humana un anhelo por el Mesías y permite que cuando aparece ante los ojos del hombre, pueda este reconocerlo y aceptarlo como el Hijo de Dios.

Observamos, pues, muchos elementos en la filosofía de Blondel que allanan el camino de Falque en la búsqueda y esclarecimiento del hombre en su relación con Dios. Por un lado, el pensamiento de Blondel, como el de Falque, se proyecta desde un planteamiento clásico de la filosofía, que apuesta por la razón y por una idea totalizadora de lo real, en donde pueden

¹³¹ Cf. M. BLONDEL, *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en la materia apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*, trad. J.M. Isasi, Universidad de Deusto, Bilbao 1990, 48.

¹³² BLONDEL, *La Acción*, 167.

¹³³ Esta vía teológica será ensayada por teólogos como Lubac, Rahner o Alfaro. Para disponer de una visión sintética y certera del «problema del sobrenatural» en teología, cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 21-39.

¹³⁴ Cf. M. BLONDEL, *Historia y dogma*, trad. C. Izquierdo, Cristiandad 2004, 98.

confluir pensamiento y acción. Frente a un pensamiento posmoderno, débil y sin referencias absolutas, la filosofía de Blondel emerge como una opción plausible, que vislumbra los límites de la razón y el alcance del pensamiento, limitado por la verdad fenoménica de lo real, así como la confianza en una razón que puede abordar las metas más sublimes de la actividad humana. Por otro lado, el estilo valiente y, a veces, arriesgado, que se vislumbra en ambos autores, lo que trasluce una apologética nueva del cristianismo, cuya defensa parte de la asunción de una filosofía cristiana que manifiesta el compromiso de los autores con su fe y con el anhelo de dar razones de su testimonio cristiano. Ya sea en el contexto del modernismo o de la posmodernidad, tanto Blondel como Falque apuestan por la inmanencia para demostrar que esta y la doctrina de la trascendencia, el sobrenatural, se implican mutuamente. El modo que tienen de filosofar encierra un compromiso con la creación y con el otro, resaltando las categorías de historia y vida; además, enraizan antropológicamente la fe a partir de una filosofía de la acción o de la finitud que hace creíble el acontecimiento de Cristo por lo inmanente que contiene y lo trascendente que proyecta.

Sin embargo, no todo son aciertos y coincidencias, pues el estilo de Blondel, complejo y oscuro en muchas ocasiones, genera objeto de crítica, sobre todo en sus afirmaciones sobre lo sobrenatural, más centradas en la «idea» del sobrenatural que en el sobrenatural mismo, encontrando así, una visión esencialista y poco inmanente, a fin de cuentas. Como Husserl, Blondel también suspende la actitud natural del ingenuo, que atribuye valor ontológico a lo que le aparece de inmediato, pero en cuanto se consuma la reducción fenomenológica, el filósofo francés se apresura y esfuerza en vincular lo dado con su verdadero donante, esto es, con lo trascendente o sobrenatural¹³⁵.

¹³⁵ Baste recordar, de nuevo, lo dicho en la nota al pie nº 22, referida a los excesos denunciados por Janicaud respecto a las reducciones fenomenológicas practicadas por filósofos y teólogos que conectan, indebidamente, con la dimensión trascendente.

En cualquier caso, Blondel abre un espacio a la teología que solo puede ser cumplimentado con el suceso de la revelación divina. Después de la Encarnación, este suceso se sitúa ahora en otro estadio que conviene esclarecer: la transformación del mundo y del tiempo que resulta de la resurrección crística.

B. Una transformación múltiple: tiempo y mundo

Hemos de insistir, una vez más, que la experiencia del hombre respecto a Dios es la experiencia de Cristo, hombre también, aunque de filiación distinta. La filiación adoptiva del hombre es posible porque antes (desde la eternidad) existe la filiación única del Hijo, quien mediatiza el acceso humano a Dios. Por tanto, según hemos visto detenidamente, la primera experiencia de Dios por parte del hombre es Jesucristo. Se trata de una experiencia de gracia que no es dada inmediatamente, es decir, en la entrada misma en la humanidad del hombre, sino después, mediante Cristo en su resurrección. En palabras del propio autor:

El Verbo encarnado revela así, en su resurrección esta vez y exclusivamente en ella, que hay precisamente un algo más en el hombre que su pura y simple asunción de sí mismo por sí mismo (MF, 41).

La fidelidad a la inmanencia que hemos practicado sigue siendo el punto de partida para el acceso a lo trascendente. Asumir la finitud, habitarla de modo auténtico, no como la concibe la actitud gnóstica o angelical, supone adentrarse en lo específicamente cristiano y asumir que la intraspasabilidad de la inmanencia no es sinónimo de muerte eterna o cerrazón del ser, sino al contrario, es certificación de la verdadera naturaleza humana, compartida por Cristo y sin viso de pecado. La finitud de lo humano expresa la humanización de lo divino, aunque la finitud manifestada por el Hijo siga siendo un misterio, como afirma el Doctor Seráfico¹³⁶.

¹³⁶ «La profundidad de Dios humano, es decir, la humildad, es tan grande, que la razón no alcanza», en SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaémeron*, VIII,5, en *Obras* t.III, 337.

El acontecimiento de la resurrección crística, que habrá tiempo de explicar desde la óptica fenomenológica, implica una transformación del mundo, en el mundo y para el mundo. En este envite transformador, el tiempo ha de contemplarse de modo distinto, pues, como pretendemos mostrar, el tiempo cronológico no coincide con el tiempo teológico. En analogía con la posibilidad filosófica de deducir la trascendencia de la inmanencia humana, el tiempo solo resulta del propio tiempo, no de la idea de eternidad. Por ello, es necesario analizar la cuestión del tiempo desde una perspectiva filosófica, en donde las intuiciones de San Agustín y Heidegger son un punto de apoyo crucial para determinar cómo se instala la humanidad nueva tras el suceso de la Resurrección.

Los estudios de Heidegger sobre el tiempo apuntan a una definición del tiempo desde el propio tiempo¹³⁷ en donde la temporalidad se analiza en el horizonte del Dasein, sin implicaciones teológicas. El filósofo alemán acepta la posibilidad comprender el tiempo desde la noción de eternidad, pero este planteamiento corresponde más a la labor del teólogo que del filósofo, ya que el primero parte de la premisa de la eternidad como situación originaria de la que se deduce el tiempo cronológico, premisa no aceptada desde la hermenéutica de la facticidad ensayada por Heidegger. Es más, la concepción del tiempo lineal que inaugura la teología cristiana a partir, sobre todo, de San Agustín de Hipona, tiene en el concepto de creación, elemento nuclear de la antropología teológica, su rasgo más distintivo respecto al pensamiento helenístico, cuyo influjo e interdependencia es incuestionable. Derivar, por tanto, el tiempo lineal de la eternidad trinitaria, con el suceso de la creación como punto cero del tiempo, es un asunto estrictamente teológico que, en opinión de Falque, no debemos acoger sin haber tenido en cuenta el análisis filosófico del propio tiempo. El concepto de creación no está tan claro en una primera aproximación al concepto en su vinculación al concepto de tiempo. Esta cuestión ya la planteó Sto. Tomás de Aquino, para

¹³⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*, trad. J. Adrián, Herder, Barcelona 2008, 63.

quien la creación era un asunto de fe, no resultado del ejercicio de la razón¹³⁸.

Si bien debemos a San Agustín la teología sobre el tiempo que marca una ruptura respecto a la circularidad temporal griega¹³⁹, es el propio santo de Hipona quien desarrolla una reflexión filosófica sobre el tiempo que permite redefinir la temporalidad en una óptica diferente, olvidada por la tradición medieval posterior. En el libro XI de *Confesiones*, San Agustín muestra una visión del tiempo que constituye uno de los pasajes más famosos y comentados del corpus agustiniano desde la filosofía. Antes de su análisis deja claro la complejidad del asunto y su vinculación con la eternidad:

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad¹⁴⁰.

La archiconocida cita arroja la afirmación de un tiempo que solo existe en el presente, ya que el futuro todavía no es y el paso ha dejado de ser. En rigor, solo el presente existe realmente si consideramos este presente como un «ahora» similar al filo de una navaja, esto es, un «instante sin duración alguna»¹⁴¹ que implica una concepción del tiempo inexistente. El tiempo cronológico aparece entonces como una ficción bien construida en la mente del sujeto, cuya secuencia pasado-presente-futuro no ha sido creada por Dios, sino por el propio hombre, sujeto del mundo y del tiempo que,

¹³⁸ «Que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología III*, q.46 a.2, 464.

¹³⁹ «Mas si antes no del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? Porque realmente no había tiempo donde no había entonces», AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones XI*, 13, 15, 813.

¹⁴⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones XI*, 14, 17, 815.

¹⁴¹ G. MATTHEWS, *Agustín*, trad. R. Bernet, Herder, Barcelona 2006, 152.

subjetivamente, entiende el tiempo para sí mismo, es decir, de modo individual y en primera persona. El tiempo, pues, es siempre tiempo vivido, pero esto no prueba que el tiempo exista, ni siquiera el presente. Aunque el obispo de Hipona se empeñe en salvar el tiempo asociándolo al presente¹⁴², lo cierto es que su análisis conduce a salir de la «presentificación» e instalarse en un «porvenir» que Heidegger subraya como elemento esencial del tiempo¹⁴³. Tomar en consideración la dimensión del porvenir como función esencial de la temporalidad permite a Falque vincular el concepto de creación con el de escatología, un binomio que la teología medieval había separado con resultados poco fructíferos para la teología de la creación y la teología moral venideras. En palabras del autor:

Es como si, para cierta lectura medieval y clásica de la teología, el Padre hubiera producido un mundo en el origen (creación) encomendando a su Hijo la tarea de *repararlo* (pasión y resurrección) a causa de la desobediencia de un hombre que, si no corregido, al menos ha de ser salvado (pecado) (MF, 51-52).

Por tanto, la creación está ligada al *esjaton*, por cuanto la resurrección de la carne es una transformación que opera en un tiempo vivido que adquiere su verdadera dimensión en la comprensión de «lo último», entendido como lo primero. Por eso, hablar de creación es hablar de nueva creación, comprensible solo la luz del signo del Resucitado, quien, lejos de venir y morir para reparar el mundo por culpa del pecado, completa la obra creadora del Padre e inaugura un nuevo tiempo teológico, que no cronológico. Porque «la Resurrección, piedra angular del cristianismo, está ontológicamente en el principio de todo, o mejor, del todo -inclusive de la

¹⁴² «...sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)», AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones* XI,20,26, 823.

¹⁴³ «El carácter fundamental del ser-temporal reside en el ser-futuro», HEIDEGGER, *El concepto del tiempo*, 104. Esta afirmación resulta de la constitución propia del Dasein que, en su facticidad, es originariamente un ser-posible. La temporalidad está siempre asociada al Dasein por ser una propiedad de su ser, por lo que, rigurosamente hablando en sentido heideggeriano, el Dasein es tiempo.

creación misma según la intención de Dios-» (MF, 53). Una vez más, lo teológico viene a llenar el vacío que el fructífero análisis filosófico ha dejado, inevitablemente, por la esencia misma de un quehacer que rehúsa franquear la frontera de ambas disciplinas.

Lo que se desprende de estas reflexiones no es solo la puesta en primer plano de la escatología como elemento esencial de la antropología cristiana, sino una nueva manera de vivir el tiempo en donde el presente actúa como un modo de vivir el encuentro con Dios en la conciencia del sujeto creyente, que apunta a una eternidad, esencia propia de lo divino. No se trata de vivir como los epicúreos el momento presente, que fagocita el pasado liberándolo y produce una despreocupación del futuro, sino de asumir el tiempo como una construcción humana que emana de Dios y concebir la eternidad no como un más allá del tiempo, sino otra forma de vivir la temporalidad. Este otro modo de vivir el mismo tiempo no es el tiempo humano, sino «el tiempo de Dios como metamorfosis de todos los tiempos en el instante», cuya eternización se entiende como «el goce del Eterno en el instante de todas las instancias del tiempo» (MF, 190). Visto así, el creyente no huye del tiempo, no se escapa fuera del tiempo lineal de instancia óptica, sino que vive, ontológicamente, el tiempo como un acto de transformación radical, el modo de ser de su nuevo nacimiento acaecido a la luz de la Resurrección.

Vivir de otro modo el tiempo supone una vivencia afectiva del paso que la resurrección misma lleva en su seno. Esto conlleva una emoción, aún no mencionada y que reclama su estatus: la alegría. Para Falque, «a través del prisma de la resurrección, la primera lección de nuestro ser creyente no es la *muerte*, sino el *nacimiento*, y su modalidad más propia tampoco es la *angustia*, sino la *alegría*» (MF, 192). Si la resurrección es victoria sobre la muerte no es porque lucha contra ella, sino porque resucitar es dar cuenta del nacimiento, comprender que es nuevo origen y que está conectado con el nacimiento mismo, que siempre es motivo de alegría. Pero la alegría a la

luz de la resurrección es un sentimiento específico, ya que se vincula al modo de vivir la finitud, una nueva forma de estar en el mundo, que también se ha transformado (ahora lo veremos) y que no es éxtasis, ni abandono, ni diversión, ni beatitud, sino asunción absoluta de la vida finita ofrecida a Dios en el día a día, para su glorificación.

Si la resurrección transforma la concepción del tiempo, el mundo también cambia, deviene otro. Hay una nueva estructura del mundo que conviene explicar y que rechaza el dualismo griego, aquel de los dos mundos separados¹⁴⁴. Para el cristianismo no existen dos mundos distintos, sino dos modos distintos de estar en el mundo, ya sea según la apertura a Dios (cielo) o según la cerrazón del hombre (tierra). Como ocurre con las dos ciudades de San Agustín, la terrena y la celestial¹⁴⁵, o como los modos del cuerpo en San Pablo (que tendremos oportunidad de analizar), el mundo teológicamente pensado no es otro mundo, sino el mismo mundo vuelto otro. La oposición «arriba» o «abajo» no marca sino dos modos de habitar el mundo. El modo en que el hombre vive la relación con Dios, las categorías de la vivencia que se aplican en su encuentro y diálogo con la Trinidad, son más importantes que el lugar en el que vive esa experiencia. Al hacerse otro el mundo en la resurrección, habita el mismo mundo, pero ahora de manera diferente. El hombre no está abierto a otro mundo, un mundo de «sombra» que recuerda el reino inmaterial de las ideas de Platón, sino a este mismo mundo que habita incluso antes de la conversión. Únicamente ahora, liberado del peso del pasado y de la ansiedad por el futuro, vive el presente, el único tiempo posible, asumiendo todas su realidad y potencialidad.

¹⁴⁴ «A ese lugar, supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto (...): porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber», PLATÓN, *Fedro* (247c), en *Diálogos* III, trad. E. Lledó, Gredos, Madrid 2008, 348.

¹⁴⁵ «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor», SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* XIV, 28, en *Obras* t.XXIV,, trad. S. Santamarta del Río, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, 137.

Pensar el mundo de otro modo, vivir cristianamente la mundanidad, es para Falque resultado de un proceso que comienza con la asunción de la finitud y su vivencia siguiendo, imitando, el periplo ensayado por Cristo. Por eso, el cristianismo no solo no es platonismo, sino que la distancia con su modelo ontológico y antropológico es abismal. Si bien es cierto que la conceptualización griega es inherente y necesaria¹⁴⁶ para el desarrollo de la teología, sobre todo en las épocas de la Antigüedad y el Medievo, estos mismos conceptos han servido, por su alcance significativo en el contexto histórico y social en el que se produjeron, para desvirtuar el sentido de la doctrina cristiana, a saber: de un lado, la separación de los mundos como castigo y no como creación; de otro lado, la muerte como liberación y purificación del alma respecto al cuerpo y no como incorporación del hombre a Dios; por último, el pecado como caída, llegado de lo inteligible a lo terrenal, y no como «errancia fuera del mundo de Dios, en quien, no obstante, estamos comprendidos» (MF, 166).

El cristianismo se desvincula, pues, de la óptica griega, en donde el hombre auténtico es el hombre que cultiva su alma, estando más cerca de lo trascendente (el cielo) en la medida que va parcelando su cuerpo (la tierra). El cristianismo del siglo II (padres apologistas), a diferencia del período inicial (padres apostólicos), es un cristianismo más reflexivo, aunque también vivido, pero que acoge el marco conceptual y categorial del pensamiento helenístico y asume, entre otras cosas, la muerte como algo purificador respecto al cuerpo, entendido este como una cárcel del alma y un impedimento para el desarrollo del individuo. En este horizonte dualista de comprensión es entendible que el pecado se considere una «caída» ante los obstáculos que surgen del mundo y del cuerpo. Es el tiempo de las primeras herejías (gnosticismo, docetismo, arrianismo) y de los primeros concilios ecuménicos, que tratan de frenar las desviaciones doctrinales y teológicas

¹⁴⁶ «El platonismo nos da una idea de la verdad; la fe cristiana nos ofrece la verdad como camino, y sólo por ese camino se convierte en verdad de los hombres», J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, trad. J. L. Domínguez, Sígueme, Salamanca 2013, 83.

derivadas del influjo filosófico grecolatino. El devenir de la teología cristiana se irá liberando de la amenaza del dualismo y, aunque sitúa el foco en el pensamiento aristotélico y tomista, más unitario y terrenal, aún se resiste a ser purgado de la praxis creyente¹⁴⁷.

La vivencia cristiana auténtica del mundo en la actualidad es, para Falque, resultado de la asimilación del binomio encarnación-resurrección, o lo que es lo mismo, nacimiento-nuevo nacimiento, una misma realidad que no responde a una dimensión óptica, sino ontológica, por cuanto necesita del discurso teológico para aprehender el sentido. El mundo, pues, no es un contenedor de realidades humanas, sino un contenido en sí mismo que impone su propia lógica encaminada a una comprensión unitaria que reclama su estatus verdadero. En esta comprensión, se visualiza un mundo atravesado por la experiencia humana, previamente crítica, cuyo evento más trascendente, la resurrección, no constituye un suceso en el mundo, sino el acontecimiento que mundaniza el mundo. A partir de este evento, Dios se actualiza de modo definitivo, mostrando el mundo con su naturaleza propia, que no es profanidad¹⁴⁸ ni santidad, sino mundanidad, atravesada por la experiencia humana de la que emana historicidad¹⁴⁹. La mundanización representa el misterio de Cristo, su vida (predicación), su pasión (vivencia extrema de la finitud), muerte (pasar la finitud al Padre) y resurrección (metamorfosis de la finitud); el mundo, correlato de la creación, está vinculado íntimamente al hombre, ya no es solo objeto de investigación,

¹⁴⁷ Sirva de ejemplo la impresionante oración *Alma de Cristo*: «Alma de Cristo, santifícame / Cuerpo de Cristo, sálvame / Sangre de Cristo, embriágame / Agua del costado de Cristo, lávame / Pasión de Cristo, confórtame...».

¹⁴⁸ Aunque las intuiciones de Bultmann son valiosas en algunos aspectos para la doctrina católica (como es el caso de la desmitologización), no suscribimos aquí su tesis de impronta luterana acerca del mundo, en donde se afirma que «en su totalidad es un lugar verdaderamente profano», cf. R. BULTMANN, *Jesucristo y mitología*, trad. R. Alaix, Ariel, Barcelona 1985, 114.

¹⁴⁹ «El mundo no puede comprenderse simplemente en un sentido cosmocéntrico y objetivista, sino que hemos de representárnoslo 'antropocéntricamente'», J. METZ, *La comprensión del mundo en la fe. La orientación cristiana en la secularidad actual del mundo*, en *Teología del mundo*, trad. C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1970, 26.

manipulación o abastecimiento, sino la «casa común»¹⁵⁰, esto es, sujeto mismo de la praxis humana que mediatiza su propia comprensión. Esta reside en la cristianización del mundo, no entendida como la conversión del mundo en otra cosa (otro lugar), sino en la contemplación de este como devenido otro, es decir, el mundo mismo en su verdadero ser, en su dimensión más profunda y original.

Cristianizar el mundo significa dejar el mundo hable, que exprese toda su profundidad, que muestre lo que la gracia de Dios, manifestada en la encarnación de Cristo, ha hecho por él, para él y en él, librandolo de su esclavitud (el pecado) y mostrando todo su esplendor, esto es, todas las posibilidades de existencia auténtica para el hombre y todos los seres de la creación. Y es la Iglesia, signo visible de esta gracia que vence al pecado, la que actúa como garante de esta visión auténtica del mundo, pues su misión implica el esclarecimiento de los misterios del Dios de Jesucristo. «Por eso, la esperanza que la Iglesia ha de patrocinar para sí y para el mundo, ha de ser esencialmente una esperanza crítico-creadora, ha de realizarse en una escatología crítico-creadora»¹⁵¹.

Hablar de un mundo transformado implica reconocer la naturaleza propia de ese mundo, en donde el objeto y el sujeto se fusionan, en donde las relaciones entre mundo-hombre están determinadas por el acontecimiento de la resurrección, que lejos de ser un retorno a una naturaleza preestablecida o determinada, supone un restablecimiento y asunción de la naturaleza humana de sí (cf. MF, 174). Comprender esta naturaleza humana que apunta a la naturaleza de Dios exige salir, fenomenológicamente, de la actitud natural, poner entre paréntesis los análisis de la ciencia común y emprender el análisis hacia el centro de la naturaleza del mundo, entendida no como «un continente en el que estamos contenidos, sino un tipo de relación tanto con los seres y las cosas como

¹⁵⁰ FRANCISCO, *Carta Encíclica «Laudato sí»*, San Pablo, Madrid 2015.

¹⁵¹ METZ, *La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico*, en *Teología del mundo*, 120.

conmigo mismo» (MF, 176). Paradójicamente, esta actitud, antes que una decisión de la fenomenología, fue la intención primera del cristianismo, que contempló la creación en sentido veterotestamentario, es decir como algo relacional y no como un lugar bueno o malo¹⁵². Esto no excluye, de modo alguno, la valoración moral del mundo, bueno en su naturaleza, primer acto de la revelación que espera ser recapitulado al final del tiempo.

IV.2. Hacia la carne levantada

La resurrección de Cristo ha transformado en un sentido ontológico las coordenadas espacio-temporales. Una nueva manera de experimentar el tiempo y el mundo atraviesan la praxis creyente a partir de la asunción de los análisis fenomenológicos iniciales franqueados por el dogma teológico del Resucitado. Es el momento ahora de ocuparnos del hombre, de su transformación, de la necesidad (exigencia) de su metamorfosis, cuyo centro de gravedad lo constituye su corporeidad originaria en un tránsito hacia una corporalidad nueva, la carne levantada o resucitada, sin perder de vista el cuerpo que subyace en ella. Porque no hay carne sin cuerpo y este, conviene recordarlo, es categoría esencial en la comprensión del hombre desde la filosofía y la teología. El cuerpo (desarrollaremos esta idea en el último capítulo) es fundamento de la identidad cristiana y tiene su anclaje en la propia Escritura. El Antiguo Testamento es el aval de la concepción del cuerpo que San Pablo esgrime en sus *Cartas* y que configuran su teología, tan determinante para el nacimiento y la consolidación del cristianismo. La corporeidad paulina exige un análisis para Falque, ya que en ella se encuentran una serie de aciertos que propician una visión del hombre esencial para el devenir de la religión cristiana. Todas las nociones paulinas referidas al hombre sirven de base para concebir una antropología renovada que Falque considera crucial para una recepción auténtica de la doctrina

¹⁵² La exégesis clásica acerca de los relatos protológicos (Gn 1,1-2 y 2,4) considera que el concepto de alianza (relación de Yahvé con el pueblo judío) es anterior al de creación. Cf. G. VON RAD, *El libro del Génesis*, trad. S. Romero, Sígueme, Salamanca 1977, 75-80.

cristiana y que él, de modo velado, expresa de diferentes modos a lo largo de su obra.

La corporeidad paulina prepara para el dogma de la Trinidad, doctrina embrionaria en la Escritura, pero muy pronto presente en la teología de los primeros Padres de la Iglesia y que, hoy día, constituye el misterio central del cristianismo¹⁵³. La realidad trinitaria y su acción respecto del hombre representa un movimiento crucial en la articulación de la revelación cristiana, ya sea en el plano global de la creación, como en la esfera particular del hombre. A la luz de la acción trinitaria se iluminan otros misterios, como la encarnación y la resurrección, explicitados siempre y, en primer lugar, en Cristo, y que sirven de ejemplo y guía para la humanidad. Por tanto, caminar hacia la carne levantada o resucitada supone acoger aquellos presupuestos teológicos que emanan de la Escritura y la Tradición y que han servido para configurar la doctrina católica; premisas teológicas que Falque utiliza por su fuerza y vigencia, por ser garantes de una fe y de una credibilidad contrastadas a lo largo de la historia.

A. El fundamento bíblico: la corporeidad paulina

La exégesis bíblica es bastante unánime en cuanto a la unidad psicosomática del hombre en los escritos de San Pablo. El corpus paulino contiene una mayor riqueza en términos antropológicos respecto a los evangelios sinópticos; la semántica que los funda son de vital importancia para la comprensión de lo humano que el Apóstol de los gentiles desarrolla en sus cartas. En este sentido, la antropología paulina fundamenta la antropología teológica ulterior, aunque conviene analizar su concepción del hombre a partir de la terminología aportada en sus diferentes obras¹⁵⁴. Este análisis pone de manifiesto que Falque sigue las aportaciones de la exégesis

¹⁵³ «El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina», CCE, c.234.

¹⁵⁴ Para este análisis seguimos de cerca el siguiente estudio: J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 70-88.

contemporánea respecto al tratamiento del cuerpo en Pablo, lo que conduce a una visión propia de la corporeidad paulina entendida como un «cuerpo a cuerpo» (MF, 97) que trasciende el dualismo antropológico helénico¹⁵⁵. Esta idea resulta de tres méritos que nuestro autor asigna al apóstol de Tarso a partir del análisis de la antropología que emerge de sus cartas.

La concepción del hombre en Pablo es deudora y continuadora de la imagen veterotestamentaria. Así es, los términos que utiliza en griego tienen su correspondencia a los usados en hebreo en los textos del Antiguo Testamento. Ya lo hemos anticipado: la tesis central es que el hombre es una realidad total sin divisiones. Para afirmar esto necesitamos conocer bien el alcance significativo de los términos que se vierten, tanto en el Antiguo como en el Nuevo, y las equivalencias propias que los definen. Son muchos y variados los vocablos que usa Pablo para referirse al hombre: *soma*, *psyché*, *sarx*, *pneuma*, *nous*, *syneidesis*. Escogemos los cuatro primeros por ser los más utilizados y ricos semánticamente respecto a la antropología teológica.

Comenzamos el análisis por la voz *psyché* (alma), traducción del término hebreo *nefesh*, que designa el centro vital inmanente del ser humano, lo que podríamos conceptualizar actualmente como «personalidad». En Pablo, *psyché* aparece con este significado en la *Carta a los Romanos*, sobre todo en Rm 2,9 y 13,1. Asociado al ser humano en cuanto fuerza vital, *psyché* también apunta la interioridad del hombre, entendida como sede de su libertad, tal y como muestran algunos pasajes de *Efesios*. En cualquiera de los casos, *psyché* es un vocablo que Pablo utiliza raramente, lo que permite afirmar que la antropología desarrollada está exenta del dualismo griego «alma-cuerpo». Si Pablo hubiera apostado por la antropología helénica habría utilizado el término con más asiduidad,

¹⁵⁵ Esta idea paulina que recoge y potencia Falque también tiene en Nietzsche un punto de apoyo, pues el filósofo alemán, en su filosofía vitalista, sitúa al cuerpo en primera línea, reclamando una fidelidad al espesor de lo corpóreo similar a la otorgada por el propio San Pablo. Para una profundización de esta influencia nietzscheana, Cf. E. FALQUE, «Éternel retour et résurrection des corps», en *Transversalités* 83 (2002) 119-137.

sobre todo en pasajes escatológicos (2 Co 5,1-15; Flp 1,21-23), cuyo uso de *psyché* hubiese validado la idea griega de la inmortalidad del alma, con el correspondiente desprecio del cuerpo. No hay duda, pues, de que Pablo era consciente del alcance significativo de cada uno de los términos que manejaba y que *psyché* tenía una impronta tan griega que podía suscitar confusión en la recepción de su idea de hombre como imagen de Dios.

La voz *soma* (cuerpo) tiene más relevancia que *psyché*, sobre todo por la dimensión de corporeidad que incluye. Es menos frecuente que el término *sarx* (carne), incluso se identifica con él (1 Co 15,39-50), aunque dada su neutralidad y su condición de garante en la continuación del yo terrenal y el yo resucitado (1 Co 15,44), hace que este término sea, para muchos teólogos, «la clave de bóveda» de la teología paulina¹⁵⁶. *Soma* no tiene una equivalencia directa con el vocablo hebreo *basar*, sino una continuidad en alguno de sus aspectos significativos, como el de corporatividad o dimensión comunitaria. En sentido neotestamentario, *soma* define al hombre entero en el contexto de una comunidad vinculada a Cristo (1 Co 6,15; 12,27; Rm 12,5; Ef 1,23) o al hombre como individualidad, tal y como muestra Pablo en los pasajes que lo introduce como pronombre personal (Rom 6,13). Pero *soma* también es el hombre incardinado en el espacio-tiempo, es parte de la naturaleza, una pieza más del mundo y en el mundo, con atributos propios del cuerpo físico, como es la caducidad y la mortalidad (Rom 6,12). Sin embargo, el cuerpo para Pablo no es una parte del hombre distinta de su yo, sino que expresa totalidad humana, lo que ha llevado a exégetas como Bultmann, a sostener que al hombre puede «llamársele *σῶμα* en la medida en que él tiene una relación consigo mismo»¹⁵⁷. Esta interpretación existencialista, con la subjetividad humana en primer plano, es, sin duda, ajena al pensamiento paulino y tuvo fuertes críticas por algunos posbultmannianos, como Kässemann.

¹⁵⁶ J. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, trad. N. Fernández, Ariel, Barcelona 1968, 12.

¹⁵⁷ R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, trad. V. Martínez, Sígueme, Salamanca 1981, 250.

La teología bíblica seguida establece, pues, que Pablo no concibe lo corpóreo como una dimensión separada en la totalidad del yo, por lo que la sospecha de dualismo antropológico queda despejada. Pero no todas las voces exegéticas han ido siempre en la misma dirección. Es el caso del teólogo anglicano R. H. Gundry, quien hace algunas décadas aportó una alternativa al concepto de *soma* que, a día de hoy, con sus matices, conecta con las afirmaciones de Falque respecto al concepto de cuerpo. Gundry advierte que *soma* no es utilizado por Pablo como sinónimo de hombre entero, de modo que no es un término comprensivo que atiende a la persona entera. Esto se debe a que Pablo utiliza *soma* en el sentido que lo usa la Septuaginta¹⁵⁸, es decir, no en el sentido de persona completa, sino como cuerpo físico, entendido como algo neutral¹⁵⁹. Esta acepción de *soma*, afín al griego clásico, estaría latente en la antropología paulina y, aunque implique una dualidad (que no dualismo) de sustancias¹⁶⁰, facilita un análisis de la corporeidad que ahuyenta el riesgo de la descorporalización del evento de la resurrección, así como una visión del mundo idealista. Recordemos que, para Falque, transitar hacia la carne resucitada implica, ante todo, no olvidar el cuerpo del que procede y, por eso, Pablo asume el *soma* como una parte implicada en la constitución de lo humano que no responde a la totalidad del hombre, sino a aquella dimensión que necesita ser asumida también por Dios. Esta perspectiva del *soma* paulino, aunque discutible exegéticamente hablando, tiene una ganancia teológica para Gundry (y con él Falque): la necesidad que tiene el hombre de «la fuerza cohesiva de Dios para ser verdadera y plenamente»¹⁶¹.

Con independencia de las alternativas exegéticas que se aporten a la corporeidad en Pablo, es evidente que el uso paulino de *soma* incluye una valoración moral de carácter teológico, ya que presenta al hombre como un

¹⁵⁸ «The LXX offers no convincing support for a definition of soma as the whole person», en R. H. GUNDRY, *Soma in biblical theology, with emphasis on Pauline anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, 23.

¹⁵⁹ Cf. GUNDRY, *Soma in biblical theology*, 50.

¹⁶⁰ Cf. GUNDRY, *Soma in biblical theology*, 135-156.

¹⁶¹ GUNDRY, *Soma in biblical theology*, 202.

ser responsable de su cuerpo por ser creación de Dios, lo que implica una responsabilidad ante Él. Como ocurre con *psyché*, *soma* también manifiesta la capacidad de reproducir la imagen de Cristo (1 Co 15,49) y esta imagen incluye también al prójimo, sobre todo a la mujer; pero también a la inversa, de modo que el cuerpo ya no pertenece a uno mismo, pues «la mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; lo mismo el marido no es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No os privéis uno de otro» (1 Co 7,4-5). Encontramos aquí una doctrina sobre el matrimonio y el amor conyugal (tendremos oportunidad de desarrollarla) que conviene entenderla en un plano inclusivo de lo sexual en donde el cuerpo implica a todo el ser humano¹⁶². A ello añadimos la dimensión transformadora operada por la resurrección de Cristo, dado que el evento de la resurrección de los muertos es la resurrección de los cuerpos (1 Co 15,42-43). El cuerpo, por tanto, no es un envoltorio del hombre, sino el hombre mismo que, atravesado por el *pneuma*, espera ser metamorfoseado para instalarse en una nueva creación. Por todo ello, exhorta Pablo a los seguidores de Cristo: «glorificad a Dios con vuestros cuerpos» (1 Co 6,20).

En continuidad con el análisis dado de *soma*, Falque asocia a la visión del cuerpo de Pablo el primer gran acierto o mérito de su teología, ya que relaciona *soma* con la Resurrección. Es decir, en Pablo, la resurrección es siempre resurrección del cuerpo, no de la carne¹⁶³, ya que corresponde al cuerpo la apertura de sí o «más rigurosamente, apertura a Dios que, en cuanto tal, es la apertura de sí mismo» (MF, 98). Vemos, pues, y así lo afirma Falque, que el término *soma* es el más adecuado para entender al hombre en su dimensión más auténtica, esa que trasluce su vinculación con el Resucitado y que se entiende a sí mismo como un ser relacional que explora al máximo su yo en su encuentro con el otro y con lo Otro; en cuanto

¹⁶² Cf. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, 47.

¹⁶³ Las fórmulas de fe orientales más antiguas (siglos I y II) llevan en sus credos la expresión *ἀνάστασιν νεκρῶν* («resurrección de los muertos»), no «resurrección de la carne» (cf. DH 42-45;46-47;48-49; 50). Así lo expresa también el Credo Constantinopolitano del año 381 (cf. DH 150-151).

soma, el hombre «es un sujeto responsable, capaz de optar por la afirmación de sí mismo o por la apertura al Espíritu»¹⁶⁴.

Llegamos a los conceptos antropológicos paulinos más citados en sus obras. El primero de ellos es *pneuma* (espíritu), voz difícil de precisar a veces, pues Pablo la usa con la misma significación que el término hebreo *ruah*, que atiende a una fuerza creadora, un don divino específico, pero también el espíritu de Dios (1 Co 2,10-12). *Pneuma* aparece incluso como pronombre personal (2 Co 2,13) y actúa como receptor del influjo carismático de Dios, que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico. El *pneuma*, pues, puede entenderse como la facultad de lo divino, es decir, la dimensión esencial del hombre en virtud de la cual está en relación con Dios. Es claro que esta facultad no le corresponde al hombre ni puede disponer de ella por sus propias fuerzas, sino que es siempre el don de Dios; el espíritu, en cuanto impulso de la vida según Dios no es nunca estricta propiedad del hombre.

En contraposición a *pneuma*, Pablo utiliza a menudo el vocablo *sarx* (carne), que tiene su equivalencia en la voz hebrea *basar*, cuyo significado originario es la carne de cualquier ser vivo, hombre o animal. La carne es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica y designa al hombre entero en una doble vertiente: como parentesco (1 Co 6,16) y en cuanto debilidad o pecado (Rm 6,19; 7,18; 7,25; 8,6). En esta última vertiente es donde aparece la oposición *pneuma-sarx* (espíritu-carne), desarrollada con amplitud en pasajes como Rm 8,5-11 y Ga 5,16-24. En rigor, esta distinción de la carne como elemento natural del hombre (sin connotación moral) y como condición pecadora, se expresa en las expresiones «en la carne» (2 Co 10,3) y «según la carne». Este último uso de *sarx* conecta la voz griega con la dimensión del pecado, algo que Falque también contempla, como vimos, al situar la naturaleza del pecado en una vivencia del cuerpo (carne) orientada al encerramiento de sí mismo del sujeto. La conexión pecado-carne (en su

¹⁶⁴ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 77.

segunda acepción) es una secuencia determinada por una tensión ya anticipada en el Antiguo Testamento, en donde la carne, que procede del hombre y es connatural, choca con el espíritu, que viene de Dios y propicia la apertura del hombre.

No hay, por tanto, atisbo de dualismo ni escisión antropológica en el binomio *pneuma-sarx*, sino un modo de vivir lo corpóreo que sitúa al ser humano en una esfera contraria a la existencia auténtica. Vivir según la carne supone negar lo que viene de Dios y modificar el destino salvífico del hombre. El hombre, configurado por distintas dimensiones, rezuma unidad, se manifiesta como una totalidad, menos cuando se reduce a sí mismo, en su libre elección, a hombre carnal, un tipo de ser que «privado de la relación vivificante con Dios y su Espíritu, conduce una existencia animal, esto es, solo dinamizada por sus fuerzas y recursos naturales, meramente terrenos y, en cuanto tales, limitados»¹⁶⁵.

Lo hemos dicho ya de alguna manera: Falque concibe la carne y el espíritu paulinos como modalidades vividas del cuerpo (*soma*), de forma que el de Tarso tiene el acierto (segundo mérito) de distinguir dos relaciones del hombre con Dios, dos maneras de vivir el cuerpo. En efecto,

San Pablo inaugura un cuerpo a cuerpo en el corazón del debate filosófico y teológico -según la carne (*sarx*) y según el espíritu (*pneuma*)- no alcanzado nunca por el dualismo helénico de cuerpo (*soma*) y alma (*psyche*) (MF, 97).

Al no haber dualismo, la carne no es contraria u opuesta al espíritu, sino que se declara en rebeldía respecto al cuerpo (vinculado a Dios) y, por ello, se introduce en la dimensión del pecado, dimensión abierta cuando el hombre elige dar la espalda a Dios y encerrarse en sí mismo. Así pues, Pablo distingue entre lo carnal y lo espiritual, categorías que son recogidas

¹⁶⁵ RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 74.

por la teología medieval¹⁶⁶ y que han fundamentado la visión de la resurrección en la Escolástica.

Un tercer mérito identifica Falque en la teología paulina sobre el cuerpo. En continuidad con el acierto anterior, la distinción entre las carnes («en la carne» y «según la carne») no tiene lugar en términos metafísicos, esto es, de sustancia, sino en términos cualitativos, esto es, en formas de aparición (modos), que pueden simplificarse en la categoría de «resplandor». Esta visión indica que la resurrección marca «un nuevo modo de relación del cuerpo del hombre con el cuerpo de Dios» (MF, 99). De ahí la noción que aporta Falque de «cuerpo a cuerpo». La resurrección y el cuerpo que «queda», pues, no debe entenderse en términos de sustrato (ontología), sino en términos de fulgor. Por tanto, el cuerpo resucitado siempre aparece, reside resplandeciente, pues se muestra como cinestesia¹⁶⁷. La prueba de ello reside en los propios pasajes evangélicos de la resurrección de Cristo, en donde Jesús resucitado se aparece a los suyos y no es reconocido a primera vista, ni del mismo modo (Los discípulos de Emaús, Lc 24,13-35; Aparición a María Magdalena, Jn 20,14-18; Aparición a los discípulos, Jn 20,19-23-; La pesca milagrosa, Jn 21,1-14). La aparición de Jesucristo no obedece a una corporeidad propia del mundo, sino a un cuerpo resucitado, una «carne levantada» que responde a un modo de ser de ese cuerpo que transmite una vivencia nueva para sus discípulos, que lo reconocen en las cinestesias propias de ese cuerpo. El Resucitado, pues, se identifica con el Jesús pleno, glorificado, que muestra un cuerpo resplandeciente, comprensible, en términos de «fenomenologización» (MF, 99).

En continuidad y analogía con la resurrección crística, la resurrección cristiana no atiende a criterios biológicos ni ontológicos, sino a una

¹⁶⁶ Para un análisis fenomenológico de estas categorías, cf. E. FALQUE, «La conversión de la carne (Buenaventura)», en *Sapientia* 65 (2010) 227-228.

¹⁶⁷ «Cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo (...) Por mi actividad perceptiva experimento toda la naturaleza, inclusive mi propia corporalidad orgánica que, en tal proceso está, por tanto, referida a sí misma», HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §43 y §44, 123 y 130.

dimensión distinta, en donde el cuerpo está identificado con la relación. La resurrección de los cuerpos es la vuelta a la vida, en este caso la *vita aeterna*, de la vida personal, en donde se rescatan las relaciones que, guiadas por el Espíritu, han orientado la praxis terrenal hacia lo trascendente y la comunión con Dios. Entender la resurrección cristiana en términos de «carne levantada» exige asumir una lectura fenoménica de la resurrección, en donde el resplandor del cuerpo es el atributo esencial del ser resucitado. Se trata de un resplandor fenomenológico que irradia la presencia de Dios Padre, algo que anticipa Ireneo de Lyon en el siglo II: «y para que la luz del Padre salga al encuentro de la carne de Nuestro Señor y de su carne venga a nosotros rutilante y así el hombre pueda acceder a la incorruptibilidad, rodeado de la luz del Padre»¹⁶⁸. A este rasgo de la incorruptibilidad expresado por el obispo de Lyon y padre de la Iglesia, sumamos otras cuatro cualidades percibidas en el periodo medieval por obra de San Buenaventura: claridad, sutileza, impasibilidad y agilidad¹⁶⁹; rasgos que muestran, todos ellos, un cuerpo fenoménico transformado (metamorfoseado) y transfigurado (brillo).

B. La acción trinitaria

La teología del cuerpo de San Pablo es crucial para la comprensión de los conceptos de encarnación y de resurrección, que Falque analiza en el plano fenomenológico y que permite conectar el evento crístico con la dimensión trinitaria de la doctrina cristiana. En este punto, Falque se desmarca de Nietzsche, a quien ha tenido presente en el comienzo de su análisis, sobre todo por la necesidad humana de operar una transformación

¹⁶⁸ IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, IV,20.2, trad. A. Garitaonandia, Apostolado Mariano, Sevilla 1999, 79.

¹⁶⁹ «Y como quiera que el alma es esclarecida con la visión de la luz eterna, debe por mismo reverberar en su cuerpo la máxima claridad de luz. Y ya que por el amor del sumo Espíritu se ha hecho el alma sumamente espiritual, debe tener también en el cuerpo la correspondiente sutileza y espiritualidad. Y puesto que en la posesión de la eternidad se ha vuelto el alma del todo impasible, debe asimismo haber en su cuerpo, por dentro y por fuera, omnímoda impasibilidad. Y porque por todo esto, el alma está muy dispuesta para tender a Dios, debe haber también en el cuerpo suma agilidad», BUENAVENTURA, *Breviloquio* VII, VI, 4, 533.

para superar las ideas y valores heredados de la metafísica tradicional. Las tres transformaciones del hombre (camello-león-niño) no solo expresan el paso simbólico del ser humano desde la antigua axiología recibida hacia el superhombre¹⁷⁰, sino la transición real de tres estadios de existencia en donde se realiza una transformación vital expresada en la corporalidad. Por eso, Falque afirma que «la llamada a la metamorfosis -o la transformación de sí mismo- no es algo que concierna solo al cristianismo. Es en su mayor detractor incluso -Nietzsche- donde la *querella* sobre *metamorfosis* da más que pensar» (MF, 87). El pensamiento que expresa oscila entre el paralelismo de la resurrección del cuerpo de Pablo y «la nueva incorporación nietzscheana en el devenir»¹⁷¹, ambos definidos por la asunción de la corporeidad y que reclaman validez.

El cuerpo paulino no está cosificado, sino que apunta a un modo de ser (según la carne o según el espíritu) y, por tanto, comprensible en términos fenomenológicos. El cuerpo de Nietzsche es victorioso, se ha trascendido a sí mismo, ha vencido a la muerte y se ha convertido en *Übermensch* gracias a una voluntad poderosa que emerge de la propia esencia humana. Vemos, pues, que la metamorfosis se cumple en ambos itinerarios, sea filosófico (nueva metafísica y nueva moral) o teológico (resurrección y nueva creación), aunque la validación nietzscheana sea cuestionable siguiendo el análisis de Falque del hombre a secas ya explorado. En efecto, la finitud transitada reclama una transformación que no puede ser operada desde sí misma, pues reclama una acción ajena a ella (aunque dependiente en sentido ontológico). La vivencia de Cristo en Getsemaní lo ha demostrado: el Padre ha recibido su experiencia carnal, pero es el Espíritu quien realiza el «acto de transformación del Hijo por el Padre» (MF, 111).

La acción trinitaria es un hecho, ya que la propia experiencia humana es insuficiente para producir la transformación que instala al hombre en una

¹⁷⁰ Cf. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 49-51.

¹⁷¹ FALQUE, «Éternel retour et résurrection des corps», 121.

nueva creación, tal y como anuncia San Pablo. Pero esa acción puede producirse desde dentro o desde fuera, lo que introduce la cuestión trinitaria en una aporía clásica: el extrinsecismo frente al intrinsecismo. Falque intenta salir del debate teniendo presente Col 1,16-17 y afirma que «estamos *trinitariamente* prendidos en la naturaleza de Dios, monadológicamente contenidos 'en él', más que yuxtapuestos uno a otro» (MF, 114). Esta percepción trinitaria, de impronta leibniziana¹⁷², aleja la idea de una acción divina en cuanto *Deus ex machina*, esto es, una fuerza externa que interviene en la vida humana de una manera impredecible o milagrosa. Por tanto, Dios no actúa en los asuntos humanos de una manera directa y sorpresiva, como si fuera un actor que desciende de las alturas para resolver problemas o cambiar el curso de los acontecimientos. En realidad, la metamorfosis de la finitud, operada antes en el Hijo, es un evento intra-divino que tiene lugar «a partir de una experiencia del hombre (el nacimiento) transformada y modificada por la experiencia de Dios (la resurrección)» (MF, 114).

Con ello, Dios no se piensa frente al hombre y viceversa, sino que que contempla en una unidad originaria ya dada, no basada en la visión antropológica de la «imagen de Dios». La unidad descansa en el hecho de que Cristo lleva el peso de la finitud humana, la traspasa al Padre y, por la fuerza del Espíritu, resucita al Hijo y a la humanidad con Él. Se trata, lo hemos visto, de un evento ontológico, pero también escatológico, pues al transfigurar la finitud del hombre, también transforma su relación con el

¹⁷² «Por eso, la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como en su origen. Y esto es lo que llamamos *Dios*», LEIBNIZ, *Monadología*, 107. Indudablemente, Falque no aboga por el monismo espiritualista de Leibniz, pero sí avala una función importante de Dios en su sistema: el ser que armoniza, conserva y sostiene la existencia de todas las cosas en cada momento, incluida la transformación total de la finitud humana.

tiempo y el mundo, esto es, su propia historicidad¹⁷³, y lo prepara para la venida del *esjaton*.

Falque observa un movimiento trinitario que completa las misiones y las relaciones propias de las personas divinas que la teología tradicional ha puesto ya de manifiesto¹⁷⁴. Dios Padre no solo envía al Hijo y toma la iniciativa de la resurrección, tal y como muestra la Escritura (Rom 6,4; 8,11; 10,9; 2 Co 4,14; Ef 1,20; Gal 1,1). Con ello, no solo se muestra la paternidad (generación activa) del Padre y la consecuente filiación divina (generación pasiva) del Hijo, filiación que hace posible la filiación adoptiva del hombre (Gal 4,4-6; Rom 8,29), sino que, además, el Padre recibe la experiencia carnal del Hijo. En efecto, Cristo, con su muerte en cuanto hombre, hace pasar originalmente al Padre la carga insoportable de la finitud. Ambos viven esta experiencia verdadera (el peso total de la finitud), aunque el Hijo lo hace carnalmente y el Padre espiritualmente. En este paso (cf. PG, 139-142) tiene lugar una «transferencia del modo de ser (carnal) del Hijo al modo de ser (espiritual) del Padre» (MF, 117).

Jesucristo, el Hijo, mediante la encarnación, tiene la misión de ser presencia, en el mundo y en la historia. Frente a la omnipresencia de Dios Padre creador, el Hijo se manifiesta históricamente de modo libre y personal, aunque en su seno alberga la dependencia eterna respecto al Padre. La relación con el Padre no es solo de filiación directa, sino que, además, en su condición carnal traspasa su padecer al Padre, cuyo padecimiento no es carnal, sino espiritual. Esta experiencia que se traspasa es lo que la fenomenología clásica denomina como transposición aperceptiva del otro¹⁷⁵, ya que Cristo posee «la plena y entera capacidad de hacer experimentar al Padre espiritual y eterno lo que pasa con la vivencia de su carne temporal y

¹⁷³ Cf. N. REALI, *Penser phénoménologiquement la résurrection. À propos du rapport philosophie/théologie dans Métamorphose de la finitude*, en C. BRUNIER-COULIN (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 185.

¹⁷⁴ Para una visión sintética de estos conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1986, 315-323.

¹⁷⁵ Cf. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §50, 144-148.

corruptible» (MF, 119). Esto significa que, en virtud de la unidad trinitaria (misma naturaleza) del Padre y del Hijo (Jn 17,21), en el Dios Uno y Trino tiene lugar la transposición aperceptiva del otro, algo, en rigor, imposible para el hombre, quien a lo sumo, puede compartir una experiencia común con otros en el modo de ser del cuerpo (cinestesia).

El envío del Espíritu por obra del Padre y del Hijo también tiene la misión de ser presencia, en el mundo y en la historia, aunque esta vez mediante la inhabitación en el corazón humano (1 Cor 3, 16; 6,19; Rom 5, 5; 8, 11). El trasunto de relaciones es doble respecto a la tercera persona: la relación del Padre y del Hijo con el Espíritu es la inspiración activa, mientras que la relación del Espíritu con el Padre y el Hijo es la inspiración pasiva. A estas peculiaridades propias de la doctrina trinitaria, Falque concibe al Espíritu como metamorfosis del Hijo por el Padre. Al igual que el Espíritu es la fuerza (*energeia*) engendradora del Hijo en María virgen, también es «la fuerza levantadora o resucitadora del Verbo hecho carne» (MF, 136). Es decir, lo pneumatológico impregna toda la realidad, humana y divina, y está tanto en el comienzo (el Verbo engendrado y encarnado) como en la recapitulación final (la carne levantada y glorificada). De ahí la necesidad de reclamar la figura del Espíritu Santo, relegada en el discurso teológico a un plano inferior, y concebirlo como la fuerza que hace posible la cristología y la escatología¹⁷⁶.

Lo habíamos anticipado, ahora es el momento de comprenderlo: encarnación y resurrección es una misma realidad que, para la intelección humana, se muestra secuenciada en una cronología reconocible. Pero este binomio es una realidad única, la singularidad visible de un misterio que la fe y la razón humana se esfuerzan por entender. Por ello, la paternidad del Padre, la filiación divina del Hijo y la inspiración del Espíritu que aparecen en el evento de la resurrección,

¹⁷⁶ Cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, trad. A. Martínez de Lopera, Herder, Barcelona 1991, 598-607.

abren la puerta a la comprensión de la Trinidad inmanente: lo hacen a través de la afirmación de la preexistencia de Jesús a su encarnación, es decir, a su vida divina en el seno del Padre que no depende de la economía de salvación, sino, que al contrario, constituye su único fundamento¹⁷⁷.

El suelo firme, pues, en el que reside la economía salvífica es la consustancialidad del Hijo y del Padre, en donde Cristo es siempre el Hijo de Dios y, en virtud de su encarnación, se manifiesta como el Hijo del hombre. En el plan salvífico del Dios Uno y Trino, la asunción de la humanidad del Hijo afecta a la vida intratrinitaria y, por tanto, necesita de la resurrección para completar la plenitud de Cristo en cuanto segunda persona de la Trinidad¹⁷⁸. La exaltación derivada de la resurrección de Jesús expresa no solo la unidad del Padre y del Hijo, sino la efusión del Espíritu, que interviene, como afirmamos, en dicha resurrección, con iniciativa a cargo de Dios Padre¹⁷⁹.

Misiones, relaciones y nuevas relaciones (derivadas del análisis de Falque) confirman algo que ya anunciamos anteriormente (cf. III.3.D): la identificación trinitaria. No suscribimos aquí la tesis rahneriana completa¹⁸⁰, por cuanto su afirmación implica un camino de ida y vuelta en esa identificación, algo que no podemos asumir. Es claro, la teología católica y el magisterio eclesiástico así lo acepta¹⁸¹, que la Trinidad en la economía

¹⁷⁷ L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998, 90-91.

¹⁷⁸ Esta idea aparece implícita en la obra de Hilario de Poitiers (siglo IV). Cf. SAN HILARIO DE POITIERS, *La Trinidad*, IX 38-39, ed. bilingüe preparada por L. Ladaria, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986, 464-467.

¹⁷⁹ «La resurrección-glorificación es el segundo momento decisivo para que Jesús adquiera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de 'Dios' por medio de su Espíritu», CONGAR, *El Espíritu Santo*, 603-604.

¹⁸⁰ «La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y a la inversa», K. RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en J. Feiner-M. Löhrer (Dir.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol.II, Cristiandad, Madrid 1977, 278.

¹⁸¹ «La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación», COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología, Cristología y Antropología* (1981), en *Documentos 1969-1996*, Edición preparada por C. Pozo, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1998, 153.

salvífica se funda en la Trinidad inmanente, aunque esta podría existir sin aquella. La Trinidad económica tiene lugar, pues, en virtud de un acto gratuito y libre de Dios, en absoluto necesario ni obligado. Es decir, Dios no necesita esta autocomunicación para completarse o perfeccionarse, por lo que eventos como la creación, la encarnación o la resurrección podrían haber no existido. Pero la gratuidad de la acción divina propició el mundo y, entonces, «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). No pretendemos aquí dilucidar las decisiones del logos trinitario, insondable e inabarcable, ni explicar la intrahistoria divina, por otra parte desconocida, sino analizar el acontecimiento dado, en este caso, el nacimiento y la resurrección, y mostrar, como hace Falque, el sentido del mismo en las coordenadas que se da al pensamiento humano. Por ello, no es posible una identificación plena de la Trinidad dada, vivida y experimentada en su segunda persona, y la Trinidad en sí. Porque si la Trinidad es el punto de partida y no de llegada, esto es fruto de la visión «a secas» que, irremediablemente, tiene el hombre a partir de la experiencia de su finitud y sus correlatos.

Que la Trinidad inmanente sea la Trinidad económica supone validar un discurso filosófico sobre el Dios Uno y Trino que hunde sus raíces en el pensamiento hegeliano. La concepción filosófica del asunto trinitario en Hegel, aunque atractiva y sólida, deja de ser un misterio y, además, está basada más en la carencia que en la sobreabundancia del ser divino¹⁸². Que Dios Padre, instalado en la eternidad, se determine a sí mismo en un momento concreto en Cristo, el Hijo, en virtud del Espíritu Santo, idea concreta de lo general, resulta comprensible desde la teología católica, pero esconde, lo hemos dicho, una carencia que desemboca en una necesidad impropia de un ser que se da a sí mismo por amor. El propio Hegel lo afirma: «Dios retorna a sí en el yo como en el que supera en cuanto finito, y sólo es

¹⁸² Cf. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 33.

Dios en cuanto este retorno. Sin el mundo, Dios no es Dios»¹⁸³. La diferencia, pues, entre la Trinidad inmanente y la salvífica tiene lugar como mera abstracción, ya que la realidad concreta apunta a la misma Trinidad, en su totalidad identificable la una con la otra cuya verdad plena acontece al final de la historia. En este sentido, el análisis de Hegel tiene, sin embargo, el acierto de redescubrir «la dimensión escatológica de la trinidad, tan olvidada en la tradición teológica»¹⁸⁴, aunque es inevitable pensar que la identidad trinitaria apunta a un panteísmo condenado por el Concilio Vaticano I en 1870¹⁸⁵.

Así, pues, la plena identificación de «ambas» trinidades no es posible en la medida que la inmanencia trinitaria no puede disolverse ni agotarse en la extraordinaria acción libre y gratuita que Dios dispensa a la humanidad. La autocomunicación de Dios, explicitada ejemplarmente en el Hijo, muestra a la Trinidad, permite al hombre ver mucho más cerca el misterio divino, pero en absoluto lo elimina. La distancia entre creador y creación se mantiene, se salvaguarda, del mismo modo que la persona humana es imagen de Dios en Cristo, pero desde la filiación adoptiva respecto al Padre. Acotar esta identificación trinitaria permite, a su vez, no confundir «el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino»¹⁸⁶. Indudablemente no lo necesita, pero la autocomunicación definitiva, (evento histórico) se ha producido y la kénosis, el abajamiento de Dios en su Hijo, han afectado al Padre, tal y como expone Falque, haciéndolo

¹⁸³ G. W. F. HEGEL, *El concepto de religión*, en *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, trad. A. Guinzo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981, 191.

¹⁸⁴ KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 303.

¹⁸⁵ El canon 4 de la constitución dogmática *Dei Filius* declara: «Si alguno dijere que las cosas finitas, ora corpóreas, ora espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la substancia divina; o que la divina esencia por manifestación o evolución de sí, se hace todas las cosas; o, finalmente, que Dios es el ente universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distinguida en géneros, especies e individuos, sea anatema» (DH 3024).

¹⁸⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología, Cristología y Antropología*, 161

experimentar espiritualmente lo que Cristo vive carnalmente. Si bien la Trinidad no se configura ni plenifica por el acontecimiento kenótico (que incluye nacimiento, sufrimiento, muerte y resurrección), sí es afectada por ello, aunque no contribuya a su perfección. Es decir, Dios, en su omnipotencia, no ha querido ser sin la creación y sin la humanidad. Porque la Trinidad en sí, inmanente, «en la soberana libertad de su amor, es el fundamento de la historia de la salvación, pero a su vez, ésta tiene una ‘repercusión’ en el ser divino»¹⁸⁷.

C. La incorporación humana

La decisión trinitaria de crear y autocomunicarse en lo creado incluye una propuesta de recepción de lo humano. Al igual que en el envío del Hijo, la iniciativa en la llamada a su *creatura* más perfecta es también del Padre. Además, hemos visto la unidad originaria que existe en la relación de Dios con su creación, no solo porque el hombre fue creado a su imagen divina, sino porque Cristo lleva el peso de la finitud humana, traspasándola al Padre por la fuerza del Espíritu Santo; y, por último, es el Padre quien resucita a su Hijo (y al hombre con Él), transfigurando y metamorfoseando la finitud del hombre. Por todo ello, podemos afirmar que el hombre es capaz de Dios (*homo capax Dei*), porque en su más estricta interioridad está inscrito ese anhelo divino, tal y como expresa el magisterio eclesiástico¹⁸⁸. La fórmula no es contemporánea, sino muy antigua¹⁸⁹, y teólogos como San Agustín o San Buenaventura lo plasmaron en sus obras¹⁹⁰.

¹⁸⁷ LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 39.

¹⁸⁸ «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar» (CCE, c.27).

¹⁸⁹ Es Rufino (siglo IV) quien cita por primera vez esta idea al hilo de la encarnación de Cristo: «Nada hay de obsceno, pues, allí donde se hallaba la santificación del Espíritu, y el alma, capaz de acoger a Dios, hizo también partícipe a la carne de esa capacidad», RUFINO DE AQUILEYA, *Comentario al símbolo apostólico*, trad. P. Cervera, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 62.

¹⁹⁰ Respecto al alma humana, «sigue siendo imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de su participación; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios», SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, XIV, 8, 11, en *Obras t.V*, Edición bilingüe preparada por Fr. Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948, 789.

La autocomunicación de Dios en la historia¹⁹¹, mediante la gracia y la estructura óptica del hombre (un ser abierto plenamente a Dios), es un darse absolutamente singular, inconfundible e insustituible. El hombre lo recibe como Dios mismo, de manera que desde su inmanencia aspira y comprende la salvación. Se trata, pues, de un Dios cercano (*emmanuel*) que se autocomunica verdaderamente y que está «dado en la profundidad espiritual de nuestra existencia lo mismo que en la dimensión concreta de nuestra historia corporal»¹⁹².

Falque, pues, reconoce la incorporación humana a Dios por la acción trinitaria. En esta incorporación tiene lugar una equivalencia de lo inmanente en el hombre con su realidad histórico-salvífica, por cuanto la Trinidad apunta a lo escatológico. Con el evento de la resurrección, el hombre se incorpora en el Hijo («vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí», Ga 2,20), se instala en Dios, porque todo lo producido en el hombre ha sucedido antes, siempre y en primer lugar, en Dios, a través de Cristo (a excepción de la experiencia de pecado). Por ello, la Trinidad, «se hace enteramente cargo de nosotros en su propia metamorfosis. Nuestra resurrección es su Resurrección; o más bien, solo somos levantados y transformados en y por su propia metamorfosis» (MF, 52). La incorporación del hombre al Dios Uno y Trino es, por tanto, total y completa, pues el suceso trinitario de transformación de la finitud crística es el ofrecimiento divino al hombre para ser también metamorfoseado, para «nacer de nuevo» (Jn 3,4), por la fuerza del Espíritu.

El ofrecimiento de Dios hacia el hombre se consuma en otro misterio del cuerpo: el viático o la Eucaristía. Efectivamente, en virtud de la resurrección, la corporeidad humana se amplía y transforma radicalmente en términos de corporeidad divina. La modalidad carnal que expresa el

¹⁹¹ «El fundamento de la fe reside en el conocimiento de la revelación de Dios en la historia que revela su divinidad», en W. PANNENBERG (et al.), *La revelación como historia*, trad. A. Caparrós, Sígueme, Salamanca 1977, 130.

¹⁹² RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 171.

nacimiento y la resurrección (algo pretérito) tiene su continuidad en la modalidad carnal del presente, la Eucaristía. Gracias a ella, el hombre se incorpora plenamente a Dios, inhabita en Él. Tendremos oportunidad de analizar y explicar con detalle esta tesis de Falque que transita de nuevo hacia el cuerpo, esta vez expandido, una vez que la carne levantada o resucitada ha sido asumida y comprendida.

Pendientes, pues, de completar la incorporación humana con el cuerpo que se expande en la Eucaristía, retornamos a la idea de la incorporación a partir de la experiencia trinitaria en la unidad originaria, de esencia monadológica, en donde el hombre asciende al seno de la Trinidad para formar parte de ella en un concepto que Falque señala como mera hipótesis y que ha de entenderse en el contexto de su reflexión. Estamos hablando de la «cuaternidad», entendida como el hombre inserto en la vida trinitaria (MF, 149). Esta cuaternidad no tiene nada que ver con aquella que en 1215 refuta el IV Concilio de Letrán¹⁹³, por lo que Falque en absoluto sostiene una unidad sustancial de esta especie de trinidad ampliada. Se trata de contemplar al hombre incorporado al Dios trinitario en virtud del don divino, de la gracia, en donde la Trinidad acoge la esencialidad de lo humano, ascendido y glorificado. En palabras del autor, «lejos de desempeñar el papel de una *cuarta persona*, o de aguafiestas en el seno de la Trinidad, el hombre incorporado encuentra ahí, al contrario, su único sitio en la *segunda persona*, en el Verbo encarnado» (MF, 150). La Trinidad, inmutable y eterna¹⁹⁴, completa su obra creadora con la incorporación del hombre en su

¹⁹³ El capítulo II está dedicado a condenar la teología de Joaquín de Fiore (1135-1202), quien acusa a Pedro Lombardo (1100-1160) de introducir una cuaternidad en el Dios Uno y Trino, esto es, de añadir a las tres personas divinas la esencia común a ellas como una cuarta. El concilio ecuménico condena esta acusación falsa de Fiore y sostiene que «en Dios sólo hay Trinidad y no cuaternidad, porque cualquiera de las tres personas es aquella realidad, es decir, la sustancia, esencia o naturaleza divina» (DH 804).

¹⁹⁴ «El esfuerzo de los Padres y de los primeros autores cristianos desembocó, de modo natural, en hacer comprensible, teológicamente, el misterio de Dios, Trinidad inmutable y eterna, revelado en y por Jesucristo, encarnado por los hombres, sin que este misterio encuentre un punto de inflexión en tal acontecimiento», J. M. SANCHIS, «La Trinidad inmutable se hace carne en la Palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de teología patristica hasta Calcedonia», en *Carthaginensia* 67 (2019) 26.

seno y deja entrever la idea inversa del *homo capax Dei*: es ahora Dios quien es capaz del hombre; el Dios Uno y Trino es capaz de un hombre porque contiene en su Verbo, la segunda persona, una vinculación directa con la criatura humana¹⁹⁵.

El misterio de la Encarnación abre a la comprensión sobre Dios; invita a pensar que, en su libre comunicación hacia el hombre, su creación más completa, Dios «necesita» (no ontológicamente, pues, lo hemos dicho, Dios podría no haberse encarnado y seguiría siendo Dios) incorporar al hombre en su praxis intratrinitaria para perfeccionar su obra creacional. La secuencia de la revelación cristiana conduce a la afirmación de la preexistencia del Verbo por su condición trinitaria y, en cierto modo, a su inclinación a incorporar al hombre en su praxis. Esta incorporación se ha producido en el Verbo mediante la encarnación, pero ¿podría haberse dado en cualquiera de las personas divinas? Esta pregunta tuvo una respuesta clara en la Escolástica, sobre todo en San Buenaventura y Sto. Tomás, para quienes la encarnación era posible para cualquier persona divina, dada la omnipotencia divina de la Trinidad¹⁹⁶. Sin embargo, el devenir de la teología trinitaria ha puesto el acento en el elemento de la relación, mostrando que la manera de relacionarse Dios con el mundo es distinta según la persona divina a la que se atiende. En esta relación con lo creado, la persona que es similar al hombre es el Verbo, en él se encuentra la humanidad de Dios, por lo que solo la segunda persona de la Trinidad es la que se encarna. Pues «solo al Verbo le correspondía hacerse hombre. Solo en el Verbo podía manifestarse la humanidad de Dios, porque quien ostentaba esta calidad era el Verbo».

¹⁹⁵ La idea de un Dios capaz del hombre no es nueva. Teólogos como Karl Barth o Yves Congar se han ocupado de ello desde diferentes perspectivas. Cf. K. BARTH, *La humanidad de Dios*, en *Ensayos teológicos*, trad. C. Gancho, Herder, Barcelona 1978; Y. CONGAR, *Jesucristo, nuestro mediador, nuestro señor*, trad. M. Sansegundo, Estela, Barcelona 1966. En un tiempo más reciente, A. Gesché retoma esta idea y la actualiza en *Dios para pensar VI. Jesucristo*, trad. J. M. Bernal, Sígueme, Salamanca 2002, 237-264.

¹⁹⁶ «La virtud divina pudo unir la naturaleza humana a la persona del Padre o del Espíritu Santo, lo mismo que la unió a la persona del Hijo. Y, por consiguiente, hay que decir que tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron encarnarse, al igual que lo hizo el Hijo», STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* V, parte IIIa, q.3, a.5, 86.

Porque «lo propio del Verbo es hacer posible la encarnación, la humanidad de Dios y la divinización del hombre»¹⁹⁷.

La incorporación humana a Dios en virtud de la capacidad divina de pensar al hombre conduce a una apertura antropológica más profunda, ya que da respuesta a cuestiones disputadas en el seno de la teología más antigua. Asociar la Encarnación a la segunda persona de la Trinidad implica una revalorización de lo humano más allá del acontecimiento dado, de la heurística realizada a posteriori. En esta revalorización subyace la apuesta divina acerca de lo creado, situando al hombre en la cima, legitimado con la venida de Cristo, único mediador y vía de acceso al Padre creador. Porque si «el Verbo se encarnó para salvarnos reconciliándonos con Dios» (CCE, c.457), también «se encarnó para que nosotros conociésemos así el amor de Dios» (c.458), «para ser nuestro modelo de santidad» (c.459) y «para hacernos ‘partícipes de la naturaleza divina’» (c.460). Estas afirmaciones suscritas en el Catecismo de la Iglesia resumen los diferentes motivos de la encarnación de Dios y testimonian la misericordia divina con su creación¹⁹⁸, más que la reparación o subsanación de los errores del hombre.

Visto así, la encarnación se convierte en un suceso deseado en sí mismo y realizado por sí mismo, no como resultado de una decisión azarosa de Dios a partir de los acontecimientos humanos en el mundo. En esta visión se halla la idea de una creación y encarnación divina como evento último de la revelación de Dios, el momento central y definitivo de esa revelación que otorga plenitud a las cosas y recapitula toda la realidad. Porque Cristo, « viniendo en una carne humana revela un misterio divino del que forma

¹⁹⁷ M. GELABERT, «Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre», en *Carthaginensia* 67 (2019) 47.

¹⁹⁸ «Cristo, pues, tuvo conformidad de naturaleza, en cuanto Dios, con el Padre, igualdad de poder, inmortalidad de vida. En estas tres cosas se unió al Padre. Fue necesario, por tanto, que en otras tres cosas opuestas a éstas uniera al hombre. Por eso tomó la pasibilidad de la naturaleza, la necesidad de la indigencia, la mortalidad de la vida. Así, pues, tres cosas tuvo por esencia y otras tres tomó por misericordia», SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaemeron*, I,26, en *Obras* t.III, 195.

parte la humanidad. Una humanidad que se encuentra, propia y específicamente, en el Hijo»¹⁹⁹.

En estricta dependencia con la encarnación, concluimos que el acto de la resurrección implica una iniciativa de Dios en donde el Hijo no abandona el cuerpo, sino que lo vive de otro modo, a saber, glorificado, que incluye la incorporación del hombre. Aducimos una última explicación teológica para este suceso: se obra la incorporación por la *perijóresis*, concepto trinitario que resume toda la acción de Dios. En la también llamada *circumincessio*²⁰⁰ o interpenetración de personas divinas, estas ni se mezclan ni se separan, se expresa un modelo de unidad entre el hombre y Dios que ya anuncia el evangelio: «para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). Además, esta unidad con Dios en virtud de la *perijóresis*, operada en el seno de la Trinidad, está fundada en Cristo y «no absorbe, pues, al hombre, ni lo anula; significa distinción permanente y asienta así la verdadera autonomía y libertad»²⁰¹.

IV. 3. La carne gloriosa

Recapitulamos algunas ideas aportadas antes de adentrarnos en una fenomenología del cuerpo resucitado o de la carne gloriosa que se ensaya en conexión con estos elementos analizados. Por un lado, hemos demostrado con Falque que la transfiguración del Resucitado tiene implicaciones profundas para la comprensión del mundo y de la temporalidad. En relación con el mundo, la transfiguración muestra que el mundo no es una realidad inmutable, sino que es capaz de ser transformado por la acción de Dios. Esto significa que el mundo no es un lugar de desesperanza, sino un lugar de esperanza, alegría y posibilidad. Respecto a

¹⁹⁹ GELABERT, «Un Dios capaz del hombre», 50.

²⁰⁰ Es el doctor Seráfico quien aduce, por primera vez, este concepto tan determinante en la teología trinitaria. Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, 205-239

²⁰¹ KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 324.

la temporalidad, la transfiguración manifiesta que el tiempo no es una realidad lineal, sino que es capaz de ser trascendido por la acción de Dios. Por tanto, el tiempo no es un obstáculo para la salvación, sino una oportunidad para la transformación. Es más, concebir el tiempo, junto al mundo, de este modo, posibilita conectar la resurrección con el evento escatológico, que es de por sí, «un evento ontológico, y no óntico, ya que no se trata de otro mundo ni de un evento en el mundo, sino de una transfiguración del mundo y del hombre en él»²⁰².

Es el turno ahora de ocuparnos del hombre mismo en relación a la resurrección obrada, en donde él mismo es transformado integralmente, proyectando esa metamorfosis en la vivencia de su corporeidad, devenida en un renacimiento de la carne. Con la transfiguración se demuestra que la carne no es un obstáculo para la comunión con Dios, sino una condición necesaria para ella. Esto significa que la carne no es algo de lo que debamos avergonzarnos; al contrario, es algo que debemos celebrar, asumiendo esa nueva corporalidad en conexión íntima con lo Otro. En palabras de Falque, «el renacimiento de la carne abre esta vez a otra manera de nacer a sí mismo» (MF, 211), un nacimiento nuevo que se opera a nivel de conciencia y de carnalidad.

Introducimos en el fenómeno de la resurrección crística y, por ende, humana, implica recoger todo el análisis previo que hemos planteado y verterlo en la realidad misma del acontecimiento a través de la óptica fenomenológica. Es la pretensión de Falque: apostar de nuevo por la vía de la fenomenología, la vía más plausible, aunque no la única, respecto a este evento crucial del cristianismo; evento que conviene situar en la cúspide de la fe cristiana, pues baste recordar con San Pablo que «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana también vuestra fe» (1 Co 15,14). El punto de partida tiene que ver con un elemento ya esgrimido: el nacimiento. La resurrección no es un regreso al pasado, ni una restauración

²⁰² REALI, *Penser phénoménologiquement la résurrection*, 185. (La traducción es nuestra)

de un estado anterior. No es «un mero retorno a la vida, sino un nacimiento a un nuevo modo de ser y de vivir completamente nuevo»²⁰³. Se trata de una transformación radical, de una conversión, que lleva al hombre a un nuevo estado de ser. Falque compara esta transformación con la que ocurre en el nacimiento. Cuando nacemos, dejamos atrás un estado de no existencia y entramos en un estado de existencia. De la misma manera, la resurrección lleva al ser humano a un nuevo estado de existencia, determinado ahora por un estado de comunión con Dios.

Por tanto, la resurrección es una transformación que nos hace «otros» sin dejar de ser «nosotros mismos». Si en el nacimiento, el ser humano se convierte en una persona nueva, aun siendo él mismo y permaneciendo en sí mismo, ahora, con la resurrección, el hombre se adentra en una nueva forma de ser, sin renunciar a su identidad más constatable, esto es, su existencia o *Dasein*. Una percepción nueva tiene lugar en el ser del hombre bajo el suceso de la resurrección antes operada en Cristo. Lejos de abandonar el tiempo, el hombre creyente acoge el tiempo de Dios entendido como metamorfosis de todos los tiempos. Es tiempo ahora, sin ánimo de caer en un oxímoron, de la eternidad, de comprenderla bajo la experiencia trinitaria (y análoga) de la relación, que se orienta al conocimiento de Dios. Porque en esto consiste la vida en la eternidad, en «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). La eternidad, por tanto, es conocimiento de Dios, es «nacer-con» o «co-nacer»²⁰⁴. Este conocimiento de Dios que supone la eternidad invita al cristiano a pensar su existencia como resultado de un nacimiento que es co-nacimiento, pues no nacemos solos, sino con Dios, hacia quien vamos, ya que procedemos de lo alto.

²⁰³ F. X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús, Misterio de Salvación*, trad. M. Rodríguez, Herder, Barcelona 1961, 151.

²⁰⁴ Falque sostiene esta idea a partir del alcance semántico del verbo *connaître*, que literalmente significa «co-nacer».

El hombre, creyente o no, nace «de abajo», pero recibe este nacimiento como un don de «arriba», como una realidad que viene de Dios. La resurrección, la metamorfosis cristiana en Dios mismo (que viene de lo alto), rescata lo de abajo para incorporarlo a la vida eterna. La experiencia de co-nacer con Cristo, en su Resurrección, es posible porque el mandamiento del amor es un existencial teológico que apunta a Dios. Es más, el amor humano, entendido como *eros*, trasluce lo que hay del amor divino como *agape*. En palabras del propio autor, «conocer lo eterno es, así pues, de alguna manera, pensar la diferencia sexual; o incluso usar la cualidad conyugal como metáfora de la eternidad: unidos uno a otro, engendrados-engendradore el uno del otro» (MF, 204). A través del *eros*, por tanto, nos conducimos a la mesa del Señor, banquete nupcial agápico que muestra la realidad de Dios²⁰⁵.

A. El fenómeno de la resurrección

Falque expone una analogía con el nacimiento para explicar los efectos de la resurrección en relación con el propio ser del hombre. La efectividad de la resurrección aplicada al hombre puede entenderse atendiendo a tres sucesos del evangelio marcados por la potencia de la fe y sus efectos desde la óptica fenomenológica. Por un lado, la conversación de Jesús con el fariseo Nicodemo en Jn 3,1-21. A la afirmación de Cristo «en verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios», el jefe judío responde: «¿Cómo puede nacer un hombre siendo viejo? ¿Acaso puede por segunda vez entrar en el vientre de su madre y nacer?». La respuesta de Jesús es reiterativa y exhortación a la necesidad de creer para obtener la resurrección. En este sentido, Nicodemo representa la actitud de

²⁰⁵ Ampliaremos esta idea del amor conyugal en vinculación con el amor a Dios en el siguiente capítulo, pero sirva como anticipo recordar que la gran novedad del cristianismo está en el modo de entender el amor.

quien se instala en la posibilidad o, más bien, en las condiciones de posibilidad de la realización de un imposible²⁰⁶.

Por otro lado, está el pasaje del buen ladrón en la cruz (Lc 23,42-43), en donde el malhechor le espeta: «Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino». La respuesta de Jesús no puede ser más taxativa: «En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el paraíso». El ladrón reclama la efectividad de la resurrección sin importar las condiciones, pues para él, la resurrección es algo que debe suceder y está dispuesto a hacer todo lo necesario para que se haga realidad. Por último, Falque alude al suceso de María ante el anuncio de la encarnación (concepción) de Jesús (Lc 1,26-38). María, tras el mensaje del ángel («concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús»), plantea una pregunta acerca de la posibilidad: «¿cómo será eso, pues no conozco varón?»; sin embargo, su pregunta desemboca en la efectividad mediante la aceptación inmediata (*fiat*): «he aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». María representa la actitud intermedia entre los dos casos anteriores, pero su respuesta revela que ella ya ha aceptado la efectividad de la resurrección en la asunción del nacimiento del Hijo.

Para Falque, María es modelo a seguir en el modo de renacer o de resucitar, pues hace efectiva la posibilidad de realización²⁰⁷. María expresa la fe auténtica, aquella que experimenta en su propio ser la obediencia y la decisión trascendente respecto a sí misma; porque, «es imposible para los hombres, pero Dios lo puede todo» (Mt 19,26).

²⁰⁶ Para San Agustín, la imposibilidad de Nicodemo de nacer de nuevo, según el Espíritu, se debe a la falta de humildad: «Aquél estaba inflado de magisterio y se daba alguna importancia, porque era doctor de los judíos. Jesús le tira por los suelos la soberbia, para que pueda nacer de Espíritu», SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1º) 1-35, Tratado 12,6*, en *Obras t.XII*, versión de T. Prieto, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006, 343.

²⁰⁷ Esta afirmación de Falque viene a completar lo que la mariología ya ha afirmado sobre María: modelo y compendio de la Iglesia, y cristiana perfecta. Cf. H. RAHNER, *María y la Iglesia*, trad. P. Cervera, Cristiandad, Madrid 2002, 9-21; K. RAHNER, *María, madre del Señor*, trad. J. C. Rodríguez, Herder, Barcelona 2012, 39-50.

El análisis de Falque trasluce que el vínculo existente entre la posibilidad de la resurrección y su efectividad es obra de la conciencia humana. Así lo afirma: «que mi ‘renacimiento’ o mi ‘resurrección’, en relación que mantengo con ello por mi consciencia, sean *creíbles*: he ahí verdaderamente *lo increíble*» (MF, 220). Es decir, la resurrección no atañe solo a la creencia en el Resucitado, sino que implica al propio hombre en un acto de creer que supone ser resucitado también. En este sentido, «creer en la Resurrección es, de alguna manera, ya resucitar»²⁰⁸. La resurrección de Cristo está dada o destinada al hombre, la cual acoge por su creencia, esto es, un acto de conciencia que posibilita la manifestación del evento teológico como algo posible y efectivo, por increíble que pueda parecer. Comprobamos, ahora, cómo la fenomenología puede ayudar a comprender la resurrección, pues nos enseña que toda realidad es inseparable de la conciencia que tenemos de ella. Por lo tanto, la resurrección es una realidad que puede ser creíble para nuestra conciencia, incluso si no podemos asegurarnos de su efectividad. Sin embargo, en este punto, Falque reconoce que el método fenomenológico puede ser frustrante para el lector, pues en la medida que afirma la resurrección como una realidad dependiente de la fe, no aporta una vía para creer en ella. Por eso, Falque sostiene que es necesario realizar un giro fuera de este campo de conciencia dirigido a una realidad material, efectiva y objetiva, como es el cuerpo expandido, realidad obrada por la Eucaristía.

No obstante, conviene transitar la realidad de la carne para seguir validando el fenómeno de la resurrección. Falque continúa por esta vía porque lo específico del cristianismo reside, precisamente, en el anuncio de la resurrección de la carne, tal y como indica el Credo apostólico. Intuye el autor una carencia real de fe en la comunidad católica, respecto a este artículo de fe, debido a la «falta de una *antropología adecuada, y contemporánea, del cuerpo* capaz de ser transformado» (MF, 221). Si bien la

²⁰⁸ SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 113. (La traducción es nuestra).

«resurrección de la carne» se ha entendido desde la Patrística y la Escolástica como una salida del sepulcro y un levantamiento literal del cuerpo biológico, ello no es obstáculo para hablar de esa carne (y del cuerpo) sin reducirlos a un esquema cartesiano, es decir, como una máquina que se desgasta y se deteriora con el tiempo²⁰⁹. Esta tendencia racionalista conduce a la comprensión de la *vita aeterna* como una simple inmortalidad del alma, olvidando la cuestión corporal o relegándola a un asunto menor. Falque, consciente de esta aporía, reclama un nuevo estatuto para el cuerpo, una nueva conceptualización que sirva para una comprensión global del hombre desde una perspectiva tanto filosófica como teológica. La clave de esta comprensión reside en considerar el cuerpo como una dimensión espiritual que conecta con lo trascendente.

Pero, ¿cómo se puede pensar el cuerpo como algo espiritual? La corporeidad fenomenológica, por un lado, y las apariciones del Resucitado, por otro, dan respuesta a esta pregunta de índole antropológica. El análisis de Falque recoge ambas vertientes para esclarecer el misterio del cuerpo resucitado, de la carne gloriosa, pues «se siembra un cuerpo sin gloria, resucita glorioso» (1Co 15,43). La dualidad fenomenológica carne-cuerpo, junto a los testimonios de los discípulos en la contemplación de Cristo resucitado, serán determinantes en nuestro análisis con el autor. Un par de obstáculos habrá que sortear en esta investigación: de un lado, la identificación entre cuerpo biológico y cuerpo resucitado; de otro lado, la negación del cuerpo material. Respecto al primero, el análisis de este capítulo da buena cuenta de su solución e, incluso, repara en el segundo, dejando para la siguiente parte (el cuerpo expandido), la resolución misma.

²⁰⁹ Descartes concibe el cuerpo como «la substancia que es sujeto inmediato de la extensión y de los accidentes que presuponen la extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc», DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, 130.

B. Ser corpóreo y ser carnal

Al hilo de la carne silenciosa, esa experiencia muda que vive Cristo en su tránsito de Getsemaní al Gólgota, introducimos en el capítulo anterior (III.3.D) la distinción husserliana entre carne y cuerpo. Traemos de nuevo esta dualidad fenomenológica respecto del ser corpóreo del hombre para comprender la naturaleza de aquello que resucita, para entender el sentido de la expresión «carne gloriosa». La premisa es clara: el cuerpo que resucita no es similar ni equivalente al cuerpo terrestre; no se trata, pues, de una reanimación del cadáver que, según el relato evangélico, reposa en el sepulcro (Mt 27,57-60)²¹⁰. El cuerpo que resucita en Jesús no es como el cuerpo revivido de Lázaro, ese que «salió, con los pies y las manos atados con vendas, y la cara envuelta en un sudario» (Jn 11,44). Por tanto, ni es la reanimación del cadáver, ni es un resurgir del cuerpo físico o material.

La interpretación más común desde la antropología católica se orienta a una separación, a nivel metafísico, del cuerpo y del alma del hombre tras la muerte²¹¹. En el caso de la resurrección de Jesucristo, el alma inmortal toma de nuevo a su cuerpo a los tres días, apareciendo después a sus discípulos con un cuerpo distinto a su condición material previa, esto es, mortal. Este cuerpo resucitado es, en sentido paulino, un cuerpo espiritual que exige una explicación. La diferenciación fenomenológica entre «ser corpóreo» y «ser carnal» puede servir para dilucidar la cuestión, aunque no sea suficiente para desentrañar el misterio de la Resurrección. Las propias palabras de Falque son muy esclarecedoras:

²¹⁰ «Al anochecer llegó un hombre rico de Arimatea, llamado José, que era también discípulo de Jesús. Este acudió a Pilato a pedirle el cuerpo de Jesús. Y Pilato mandó que se lo entregaran. José, tomando el cuerpo de Jesús, lo envolvió en una sábana limpia, lo puso en su sepulcro nuevo que se había excavado en la roca, rodó una piedra grande a la entrada del sepulcro y se marchó».

²¹¹ Es la concepción tomista del hombre. El alma es la forma sustancial del cuerpo y su esencia es informar la realidad material del cuerpo, de modo que no hay distinción real entre alma y cuerpo. Rahner recoge esta idea escolástica y afirma una relación trascendental entre ambos, «que permanece después de la separación», K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, trad. D. Ruiz, Herder, Barcelona 1965, 23.

el *cuerpo carnal* y el *cuerpo resucitado* son uno y el mismo cuerpo, si es que por 'carne' entendemos no nuestra substancia corporal (*Körper*), sino la manera en que la vivimos y experimentamos hoy como cuerpo viviente que nos afecta y por el que somos afectados (*Leib*) (MF, 221).

No es el cuerpo objetivo el que resucita, sino el modo subjetivo de vivir y experimentar ese cuerpo, aquello que «nos constituye en propio en nuestras experiencias más fundamentales (nacimiento, sexualidad, muerte)»²¹². Estas experiencias, vivencias cinestésicas, son más propias de la carne que del cuerpo; de hecho afectan a la forma en que se vive el cuerpo. Falque suscribe, en este sentido, las palabras de M. Henry, para quien la

carne no es otra cosa que aquello que, al experimentarse, sufrirse, padecerse y soportarse a sí mismo y, de este modo, gozar de sí según impresiones siempre renacientes, es susceptible, por esta razón, de sentir el cuerpo exterior a sí, de tocar así como de ser tocado por él²¹³.

Lejos de significar una estructura molecular o tisular, la carne es lo que fenomenológicamente experimenta el hombre en su ser más propio como cuerpo; es el ser carnal, dependiente del corpóreo, pero que realiza una función egológica²¹⁴ en su manera más propia, como ver, oír, levantar, llevar o golpear. A partir de este razonamiento, la idea de la encarnación estaría más vinculada al cuerpo (*Körper*), que a la carne (*Leib*), por cuanto la venida al mundo en un cuerpo humano es, en primera instancia, una realidad sujeta al cuerpo físico, material, objetivo, y que solo con el devenir de la conciencia, convertida en autoconciencia, puede adquirir la condición verdadera de carne. La afirmación de Falque «no hay carne sin cuerpo» imposibilita cualquier contradicción resultante de la insistencia en la carne, algo que el

²¹² E. FALQUE, «Athéisme moderne et puissance de la résurrection», en *Revue Résurrection* 122 (2007) 22. (La traducción es nuestra).

²¹³ M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. J. Teira, Sígueme, Salamanca 2001, 10.

²¹⁴ Para Husserl, el cuerpo «orgánico» (*Leib*) pertenece en propiedad al ego trascendental, esfera primordial de la conciencia, «el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que yo le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación, si bien en diversos modos de pertenencia», HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §44, 130.

propio autor reprocha a otros fenomenólogos afines²¹⁵ en un debate contra el gnosticismo y en el horizonte del cuerpo como elemento vertebrador del cristianismo. En el caso de Falque, pensar la carne en unión indisoluble con el cuerpo permite explorar toda la profundidad de este binomio indivisible, más explicitado en *Las Bodas del Cordero* (animalidad y bestialidad), mostrando cómo ambos términos representan dos capas distintas de una misma realidad que, la teología católica, debe aún descubrir con toda su amplitud para acercarse un poco más tanto al misterio de la Encarnación como al de la Resurrección.

Se impone, pues, pensar el cuerpo resucitado de Cristo en términos de carnalidad sin prescindir de la corporeidad subyacente para no interpretar las apariciones del Resucitado como un evento fantasmagórico, algo que el propio relato bíblico se hace eco en varias ocasiones, aunque siempre desmiente al final (Mc 6,49-50; Lc 24,36-37). Falque reclama salir de «la actitud natural y de la corporeidad substancial» (MF, 227), fase primera del método fenomenológico, para lograr una concepción creíble de la Resurrección desde la teología. Superar la identificación con el mero cuerpo biológico, reanimado o revivido, y asumirlo como una nueva manera de vivir ese mismo ser corpóreo o material, esto es, el modo carnal y relacional de su ser divino en el mundo y en el tiempo, es una exigencia irrenunciable tras el análisis fenomenológico. Sin embargo, este paso de la visión objetiva del cuerpo (actitud natural) a la vivencia de la carne (*epojé* fenomenológica) necesita de algún elemento más de análisis para validar la tesis de Falque de que «no hay carne sin cuerpo». En efecto, la nueva corporalidad (la carne gloriosa) que presenta el cuerpo resucitado de Cristo no presenta, desde la óptica de la fe, grandes dificultades en su asimilación, tanto para los testigos históricos como para los creyentes actuales. Otra cosa es comprender o

²¹⁵ Es el caso del citado M. Henry, cuya fenomenología transita hacia un angelismo clásico derivado de una concepción de la carne crística como algo sideral o exclusivo, más colindante con visiones gnósticas que católicas. Para profundizar en esta bien avenida polémica, cf. E. FALQUE, *Y a-t-il une chair sans corps? (avec la réponse de M. Henry)*, en Philippe Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cerf, Paris 2004, 95-133 y 168-183.

sostener, más allá de la creencia, en qué consiste el ser corpóreo que subyace en el ser carnal explicitado. En este punto, Falque no aporta ningún desarrollo más y apela a un silencio encaminado a la contemplación «de otro modo de presencia» (MF, 231). La explicación de este paso a la carnalidad sin renunciar al sustrato (¿residuo?) corpóreo puede encontrarse, paradójicamente, en una explicación científica.

Damos continuidad del ser carnal respecto del ser corpóreo con el apoyo de la investigación genética. No se trata de converger el discurso teológico con el científico, sino de hacer más inteligible esta proposición de fe usando un lenguaje más reconocible en la actualidad. En este sentido, conviene saber que, para la genética actual, el cuerpo humano es un sistema biológico complejo compuesto por billones de células, que contienen material genético en forma de ADN. Estas células están organizadas en tejidos, órganos y sistemas que realizan funciones específicas, trabajan en conjunto para mantener el equilibrio y la supervivencia del organismo, y se renuevan cada día (sobre los 500 millones de células diarias). Esta definición apunta a una noción de cuerpo equivalente a una estructura cambiante que es fundamento de la individualidad humana. Esto significa que «el principio de información, el principio estructural, subsiste a pesar de la renovación continua de la materia»²¹⁶. Esta afirmación de la ciencia biológica viene a refrendar lo que Aristóteles ya sostuvo acerca del alma²¹⁷, y equipara el término alma a de estructura. En términos mundanos, la estructura permanece incluso cuando acontece el fin del proceso vital, sea en la esfera global (universo) o en el plano individual (cadáver).

Así visto, traducimos a lenguaje teológico lo que la ciencia y la filosofía aportan acerca del cuerpo como estructura²¹⁸. Por un lado, afirmamos que el

²¹⁶ C. TRESMONTANT, *El problema del alma*, trad. F. Herrero, Herder, Barcelona 1974, 161.

²¹⁷ «El alma es sustancia en el sentido de forma: es decir, la esencia de tal cuerpo determinado», ARISTÓTELES, *Del alma* 412a-413a, en *Obras completas*, trad. F. Samaranch, Aguilar, Madrid 1973, 841.

²¹⁸ Seguimos de cerca en este punto la propuesta del teólogo francés X. Léon-Dufour en su obra, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, trad. R. Silva, Sígueme, Santander 1974, 317-320.

cuerpo viviente es un cuerpo particular recibido del universo como totalidad; un cuerpo histórico que expresa el ser del hombre en el espacio y en el tiempo determinado a través de las relaciones que establece con él y en él. Tras la muerte física, la acción divina opera la metamorfosis de ese cuerpo, devenido carne resucitada, en continuidad con el cuerpo vivo, «persona que se ha conservado a través de una continua transformación de los elementos asumidos»²¹⁹. En el caso de la resurrección crística, modelo de resurrección para la toda la humanidad, el cuerpo glorioso (en rigor, carne gloriosa) ha asumido toda la corporeidad precedente y tiene lugar un cambio de relación entre el cuerpo mortal y la carne nueva, cuya presencia (apariciones) se sustenta en una estructura definida por una esencialidad que se halla en otro lugar o dimensión. La resurrección de Cristo, sin embargo, es única, excepcional e irrepetible, ya que sucede en las coordenadas del espacio y del tiempo de la creación, lo que anuncia una noticia cósmica: el Cristo vivo y resucitado transforma el universo y lo integra en Él. Por eso, «en él fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles. Tronos y dominaciones, principados y potestades; todo fue creado por él y para él» (Col 1,16). Afirmamos, pues, que «el cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él»²²⁰.

C. Manifestación de la carne

Del apartado anterior surge la cuestión acerca de la ascensión del cadáver (parte del cuerpo histórico) por parte de Cristo glorioso. No hallamos respuesta para ella, sobre todo porque escapa al entendimiento humano y forma parte del misterio que sustenta la Resurrección. Hemos de conformarnos con los datos que aporta la Escritura (sepulcro vacío) y evitar la formulación de hipótesis que caen fuera del objeto de la fe y de la investigación teológica²²¹. Es momento ahora de comprobar cómo la carne

²¹⁹ LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 318.

²²⁰ LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 320.

²²¹ Autores como Piñero sostienen que la perícopa del sepulcro vacío es una invención de los redactores del evangelio. A cambio, afirma que Jesús de Nazaret fue enterrado en una

gloriosa se manifestó en el mundo y qué percepción tuvieron de este evento aquellos que participaron de él.

Los datos más históricos que conocemos sobre la Resurrección son los encuentros de Jesús resucitado con sus discípulos más cercanos; estos se narran en los relatos de las apariciones de los evangelios. Son narraciones que se adaptan al interés de cada comunidad primitiva de fundar la fe en un acontecimiento histórico, la experiencia de la resurrección del maestro. Se trata, pues, de una experiencia asociada a las situaciones de las comunidades y a las interpretaciones más adecuadas para que Jesús se mantenga vivo y operante en ellas. En los cuatro evangelios vemos que las reconstrucciones del hecho de las apariciones son muy ricas y divergentes. Algunas apariciones van unidas a una misión encomendada a alguno de los discípulos; otras se orientan a enseñar el proceso creyente para llegar a la convicción y experiencia de la resurrección, para que sirva de experiencia para las generaciones venideras. En cualquiera de los casos, se trata de apariciones y no la Resurrección misma, por lo que no hay que confundirlas. En este sentido, las apariciones «son la consecuencia lógica de ella y se utilizan para testimoniar la acción divina sobre Jesús. Como no existe un relato pormenorizado de la resurrección, las apariciones determinan lo más cercano a ella»²²². Falque analiza algunas de estas apariciones para hacer ver cómo ese nuevo ser carnal de Cristo es percibido por aquellos a quienes se manifiesta. Sin embargo, marca un precedente respecto a estas apariciones-percepciones que sirve para confirmar cómo el evento de la resurrección implica una conversión (*metanoia*).

El relato de Lc 10,38-42 narra la visita de Jesús a la casa de Lázaro en Betania, donde se encuentran sus hijas María y Marta. La actitud de ambas es distinta respecto al Señor: mientras María se sienta a escucharle, Marta se afana en la cocina preparando algo para servirle. Frente a la recepción

tumba común, cf. A. PIÑERO (et al.), *La verdadera historia de la pasión según la investigación y el estudio histórico*, Edaf, Madrid 2008.

²²² F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Espigas, Murcia 2005, 748.

del cuerpo objetivo que hace María, su hermana Marte percibe, «inquieta y preocupada», su cuerpo subjetivo; incluso le pide a Jesús que haga algo por su hermana, instalada en la objetividad de su escucha, sin superar esa actitud (natural) que le impide percibir a Jesús como el Cristo. Por esto Marta comprende la Resurrección antes, incluso, que el Resucitado se muestre como tal, porque la presencia de Cristo es objeto de conversión, pues «se deja habitar (subjetivamente) por él, permaneciendo *desprendida* de él y siendo capaz de, en cierta manera, de andar camino con él a otro sitio -¿a la cocina?-, porque él está *en ella*» (MF, 232)²²³.

La manifestación de la carne que muestra la resurrección de Cristo es una presencia nueva, entendida en términos de retirada de la substancialidad del cuerpo²²⁴. Heurísticamente, la Resurrección es un acontecimiento histórico, así lo avala el evangelio en los relatos de la aparición de Jesús, tanto a sus discípulos directos, como creyentes. Sin embargo, en sentido teológico, es un evento transhistórico, pues inaugura una nueva dimensión de la realidad que Dios tiene destinada para su creación, en la que el hombre es el principal destinatario. Se trata de una realidad en donde el Resucitado es visto por muchos, pero no reconocido por todos y, en muchos casos, transcurrido un tiempo.

Falque trae a colación algunos ejemplos de las apariciones de Cristo narradas en los evangelios y marca el *kairós* del reconocimiento. En el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,13), Jesús no es reconocido mientras camina con ellos, sino en la casa, cuando «tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando»; María Magdalena, junto al sepulcro vacío (Jn 20, 11-18), confunde a Jesús con un hortelano y solo cuando él pronuncia su nombre («¡María!»), entonces ella le reconoce (recoge su

²²³ El análisis de Falque recoge la idea del dominico Eckhart de Hochheim (1260-1328) expuesta en su Sermón 86. Cf. *Réduction et conversion chez Maître Eckhart*, en FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*, 137-199.

²²⁴ Resuena en esta idea el verso del poeta Hölderlin: «Dios ha hecho el mundo como el mar hace la playa: retirándose».

voz)²²⁵ y le exclama: «¡Rabbuní!» (maestro); en un monte en Galilea (Mc 16,14-10), Jesús se presenta ante los once apóstoles y estos necesitan de una reprimenda del Señor para reconocerlo y asumir la misión de predicar encomendada. En estos y demás casos de apariciones, el reconocimiento de la presencia de Jesús sucede cuando su cuerpo se retira y aparece su carne, el cuerpo vivido y subjetivo, que lleva aparejado una aprehensión del mismo nueva: «no me retengas²²⁶, que todavía no he subido al Padre» (Jn 20,17), solicita Jesús a María Magdalena tras reconocerlo, pero «no en el sentido de que el Resucitado se hubiera vuelto intocable, sino porque su *carne* ya no se aprehende más como un ente del mundo, cuerpo entre los cuerpos» (MF, 234).

La retirada del cuerpo y la manifestación de la carne, que se aprehende de un modo nuevo, atestiguan dos elementos esenciales: de un lado, que es Cristo quien toma la iniciativa en las apariciones a los discípulos; de otro lado, y en estricta dependencia lo anterior, que su reconocimiento responde a la conversión producida en ellos por la metamorfosis que expresa esa carne gloriosa, rompiendo así con la idea de una creación subjetiva de los discípulos.

Hay, pues, una certeza de la presencia de Cristo en virtud de la conversión operada por la transformación crística. Esa presencia es el Resucitado, un fenómeno objetual (que no objetivo), que ni es fruto de la construcción del sujeto que produce la cosa (gnoseología idealista), ni tiene que ver con un espectro: «Mirad mis manos y mis pies: soy yo en persona. Palpadme y daos cuenta de que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24,39). La resurrección de Jesús se materializa en la manera o el acto por el que el Resucitado interpela y se aparece a sus discípulos (y al creyente venidero). Es, por tanto, en su propia manera de aparecer (cinestesias de la carne) por donde sus discípulos observan y

²²⁵ Tendremos oportunidad de desarrollar en el último capítulo la cuestión de «la voz» como clave de comprensión de la revelación católica.

²²⁶ *Noli me tangere*, dice el texto latino de la Vulgata («no me toques»).

reconocen a Jesús²²⁷. Y es Jesús, el Resucitado, quien se deja ver a los suyos, anticipándose a ellos y mostrándose. Tal y como sucede en la revelación divina, es Dios quien toma, una vez más, la iniciativa, mostrándose al hombre, tirando de él hacia arriba.

Aportamos un último aspecto relativo al evento de la Resurrección que conlleva la contemplación de la carne gloriosa. Las apariciones del Resucitado son personales en su mayor parte (aunque también «se apareció a más de quinientos hermanos juntos», 1Co 15,6), pero apuntan a una dimensión comunitaria. La resurrección crística no solo inaugura una nueva vida personal en aquellos que lo ven y que creen en Él, sino que también funda una iglesia, una comunidad humana creyente cuya misión es implantar el reino de Dios en la tierra. En este sentido, la carne gloriosa de Cristo se constituye como un «cuerpo eclesial» que, como el siervo de Yahvé, «evoca simultáneamente una persona y una colectividad»²²⁸. Creer en la Resurrección es creer en el misterio que San Pablo anuncia: «no todos moriremos, pero todos seremos transformados» (1Co 15,51); la transformación del hombre se produce ya en el mundo, pero aún no es completa, pues necesita de la recapitulación final para su plenificación. El misterio de la Resurrección se proyecta en la escatología y se ilumina en «la espera de las carnes», la cual tiene lugar cuando, según Falque, «mi *carne* haga cuerpo con otras carnes para que, juntas, constituyamos al fin el cuerpo carnal de la Iglesia ('triumfante') prometida por Dios al final de los tiempos» (MF, 245).

²²⁷ Para Husserl, el mundo (así como todos los fenómenos que tienen lugar en él), es el mundo presente a la conciencia. En sus propias palabras «yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez», HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §8, 29.

²²⁸ LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, 320.

V. RETORNO AL CUERPO

V.1. Hacia una carne con cuerpo

La reflexión desarrollada hasta ahora nos ha conducido a una teología del cuerpo de fundamentación fenomenológica, en donde se supera el dualismo alma-cuerpo para instalarse en la dualidad carne-cuerpo. En esta propuesta teológica se encuentra una antropología teológica pendiente de explicitar que reclama antes esclarecimiento del destino del cuerpo asociado a la carne. Para ello disponemos de la reflexión realizada sobre la base de la encarnación y la resurrección crística. En este proceso, Falque asume los riesgos y las críticas derivadas de la aplicación del método husserliano a los misterios cristianos, ya que sostener una carne en cuanto vivencia del cuerpo es susceptible de interpretarse como una concepción modalista de la Resurrección²²⁹. Este peaje herético resulta de una visión todavía dependiente de la afirmación contra la fenomenología de una «carne sin cuerpo». La respuesta de Falque, prevista y justificada, entre otras cosas, por la acusación de modalismo, se resuelve con más rigor y transparencia en la redacción de la obra que cierra el *Triduum philosophique, Las Bodas del Cordero*.

La seducción que ejerce la reflexión fenomenológica de una «carne sin cuerpo», encaminada a contrarrestar los excesos de la mística y el espiritualismo cristiano, no basta para reconocer en esta afirmación una hipertrofia de la carne sobre el cuerpo. Concebir al límite la carne (*Leib*) como vivencia interiorizada del cuerpo (*Körper*) conduce a no dejar rastro de lo orgánico²³⁰. Porque «si se pierde el espesor del cuerpo, se olvida lo que sucede con la encarnación: con Dios, por supuesto, pero también con el ‘ser

²²⁹ La acusación se basa en que la metamorfosis operada en la Resurrección es observable en cuanto forma de ser del cuerpo, lo que implica entender a Cristo resucitado, segunda persona de la Trinidad, como un modo de ser del Dios Uno y Trino.

²³⁰ Falque entiende la organicidad en términos de materialidad, incluso de fisicalidad. Esta concepción de lo orgánico no es la misma que Husserl, para quien la organicidad está asociada al cuerpo subjetivo y, por tanto, a la carne (*Leib*). Cf. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §44, 130.

humano a secas'» (PR, 185). Sin embargo, para Falque, el cuerpo vivido también se encuentra en el cuerpo extendido que la tradición sacramental ha definido como Eucaristía. En cualquiera de los casos, sea desde el plano filosófico o teológico, no podemos seguir este análisis sin tener presente lo orgánico de este cuerpo eucarístico que se ofrece como don y que completa al hombre en su máxima cota de humanidad. Baste recordar, una vez más, que la carne humana fue asumida por el Verbo y sólo desde ahí podemos ascender a Dios. El acto kenótico de Dios se completa con una incorporación humana hecha desde la carne a partir del padecimiento del Hijo y el paso de su finitud al Padre. La transformación, operada por el Padre en el Hijo con la acción del Espíritu, modifica la estructura del mundo y del hombre, quien puede conocer el movimiento trinitario gracias a la Eucaristía, don del cuerpo. Así, pues, en respuesta a una posible «vivencia del cuerpo» que pueda alejarnos de una comprensión eucarística adecuada, afirmamos la importancia y singularidad del componente orgánico de la Eucaristía, que como tal, forma parte del cuerpo participado en el sacramento.

Lo dijimos al comienzo de esta investigación: la presencialidad histórica y temporal de Cristo (encarnación, sufrimiento, muerte y resurrección) tiene su continuidad en Pentecostés, con la venida del Espíritu Santo. Esta nueva presencia, también real, está garantizada con el sacramento de la eucaristía, instituido por Jesucristo en Jueves Santo. Aquí reside la necesidad de volver al cuerpo y validar su organicidad, la objetividad del cuerpo transubstanciado que se ofrece al hombre para obtener la experiencia de Dios incorporado. Por ello, la Eucaristía es «fuente y culmen de toda la vida cristiana» (LG, 11) y armoniza el modo de pensar humano²³¹, en donde, recordemos, Dios es siempre quien toma la iniciativa. Ya sea en la encarnación (culminación del proceso kenótico), o en la resurrección (transformación de sí y ascensión a la gloria), Dios actúa en primer lugar antes que el hombre, autodonándose y ofreciendo al hombre una incorporación al seno de la divinidad. De la misma

²³¹ Cf. IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, IV.18,5, 73.

manera, el misterio de la Eucaristía, en cuanto don del cuerpo, también se anticipa a la intención del hombre en su participación. Es decir, no es el hombre quien toma el pan y, por la introducción en el misterio, se incorpora a Dios, sino que es el pan mismo, al estar consagrado, el que opera en el hombre y lo presenta en un cuerpo que no es él, sino el del Hijo. No es el creyente quien come el cuerpo de Cristo, sino al contrario, es Cristo quien lo acoge, incorpora y convierte a su cuerpo. La Eucaristía es un movimiento anabático (de ascensión) en donde al devenir del hombre en Dios precede (y condiciona) el devenir de Dios en el hombre. Dicho con palabras más sencillas, cuando comulgamos, no tenemos a Jesús en la mano, ni por la manducación lo incorporamos a nuestro corazón, pues Dios ya se ha anticipado a nuestro anhelo. Por eso, como dice San Pablo, «estoy crucificado con Cristo; vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí. Y mi vida de ahora en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gal 2,19-20). Debemos desterrar una visión de la Eucaristía en la que el sujeto creyente participa del sacramento y entonces se conecta con Dios, como si el cristiano llevara la iniciativa. Se trata, en realidad, de un misterio de donación en el que Dios se ha dado en primer lugar y es garante del sentido de vida cristiano.

A. La finitud más originaria

El análisis fenomenológico del cuerpo ensayado deja un residuo. Entre la carne subjetiva de la fenomenología y el cuerpo objetivo de la fisiología, aparece un residuo de la corporalidad, un cuerpo tendido (*épandu*), que tendremos la oportunidad de analizar desde la filosofía, en primer lugar, y la teología, seguidamente. En este cuerpo aparece con toda su fuerza el abismo, la oscuridad, un conjunto de deseos y pulsiones tenebrosos en íntima unión con las fuerzas primitivas que emergen del Caos²³² o Tohu-Bohu. Diferentes culturas han hablado de un comienzo caótico que ha

²³² En la Teogonía de Hesíodo, el relato cosmogónico comienza: «en primer lugar existió el Caos», HESÍODO, *Obras y fragmentos*, trad. A. Pérez, Gredos, Madrid 2006, 16.

devenido orden. En Grecia, el Caos es una fuerza primigenia; en el judaísmo, el Tohu-Bohu es la condición de la tierra antes de la creación de la luz²³³; y en el cristianismo, la creación tiene lugar desde la nada (*creatio ex-nihilo*)²³⁴. Los relatos míticos y las reflexiones teológicas sobre el origen de las cosas muestran un estadio previo caracterizado por el desorden, la oscuridad y la confusión. En analogía con este estado inicial del ente encontramos en el hombre una forma de corporalidad sujeta a pulsiones, deseos, que expresan su animalidad, algo oscuro que lo sujeta y conecta con las fuerzas originarias de lo vital²³⁵. La vía heurística constata este hecho y el análisis inicial de la filosofía, completado con la reflexión teológica, debe mostrar cómo este estado del hombre, caracterizado por la animalidad, es el presupuesto de partida (que nunca se ha de abandonar) del conocimiento de nuestra humanidad. Doctores de la Iglesia así lo constataron en los inicios de la teología cristiana:

Porque el poder de Dios triunfa en la flaqueza, para que no nos enorgullezcamos nunca, como si de nosotros mismos tuviéramos la vida y nos rebelamos adoptando un ánimo desagradecido con Dios; aprendiendo, por otra parte por experiencia, que a causa de su grandeza, y no por nuestra naturaleza, perseveramos para siempre²³⁶.

Este «descenso al abismo» que nos propone Falque es otra de las formas de exploración de la finitud humana, es el nuevo lugar de la finitud. Esta finitud, la más originaria, apunta a su estadio más inicial, el caos, que expresa deseo, pulsión y anarquía vital. Además, en la medida que esta vivencia de la finitud manifiesta desorden y confusión, también es «la abertura del cuerpo biológico», esto es, «un *pensamiento biológico* que se representa el mundo en cuanto ‘corporante’» (BC, 59). Así es, Falque

²³³ En hebreo, *tohu* y *bohu* designan al desierto y al vacío respectivamente, y son imágenes negativas. Cfr. *Biblia Jerusalén*, Nota a pie de página 1.2 de Gn 1,1., Desclée de Brouwer, Bilbao 1971, 11.

²³⁴ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 855.

²³⁵ El propio Platón advierte de esta parte instintiva del hombre que domina, en muchas ocasiones, a la parte racional del alma. Cf. PLATÓN, *La República*, 571a, en *Diálogos IV*, trad. C. Eggers, Gredos, Madrid 2008, 422.

²³⁶ IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, V, 2.3, 35-36.

reclama la emergencia de ese cuerpo olvidado por la mayor parte de la historia del pensamiento y que solo en la edad contemporánea, con los maestros de la sospecha²³⁷, se ha destacado como elemento primordial de lo humano. En efecto, para Marx, el hombre es un ser natural y activo²³⁸, cuya esencia está determinada por el conjunto de relaciones sociales en las que desarrolla su praxis; para Freud, los instintos (*eros* y *thanatos*)²³⁹ dominan la vida psíquica y, por ende, la personalidad humana; y para Nietzsche, el cuerpo orgánico es crucial para el conocimiento de la realidad única que ofrece la vida.

Entre los pensadores que desenmascaran los errores del pensamiento tradicional, Nietzsche se erige como el más virulento y aquel que lleva al extremo esta denuncia de la filosofía precedente como la historia de un error²⁴⁰. En este sentido, Falque recurre a Nietzsche de nuevo poniendo el acento, no tanto en la crítica feroz del filósofo, sino en su redescubrimiento de la apertura a la vida biológica del hombre a través del cuerpo, única plataforma para el encuentro con lo trascendente²⁴¹. Como sucede con Heidegger, nuestro autor no recorre el camino completo con Nietzsche, pues no asume la radicalidad de lo corporal/corpóreo que se deriva del vitalismo propuesto por el filósofo alemán, pero sí valida su revalorización del cuerpo como arma contra dualismos e idealismos, y reduccionismos axiológicos vinculados a la corporeidad. Por ello, el cuerpo es principio de todo lo vital, trasciende al alma, que no es algo distinto ni superior al cuerpo, sino una tentativa histórica (la metafísica occidental) de evadir la realidad auténtica, esto es, el cuerpo: «En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio:

²³⁷ Expresión acuñada por Ricoeur en 1965 para referirse a Marx, Nietzsche y Freud. Cf. P. RICOEUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, 12ª ed., Siglo XXI, México, 2007.

²³⁸ Cf. K. MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio, Alianza, Madrid 1984, 194.

²³⁹ Cf. S. FREUD, *El yo y el ello*, trad. L. López, Alianza, Madrid 1973, 32.

²⁴⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1973, 51-52.

²⁴¹ La revalorización del cuerpo nietzscheano ancla sus raíces en la filosofía corporalista de Schopenhauer, para quien el cuerpo es una «voluntad corporizada», una realidad (un fenómeno) que representa la voluntad (sustrato metafísico o cosa en sí). Cf. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*, §54, trad. P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2004, 330-343.

y ese desprecio era entonces lo más alto -el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse de la tierra»²⁴². Este cuerpo, que para Nietzsche es sustrato de la voluntad de poder y para Falque elemento vertebrador de lo cristiano, comparten una matriz afín: es el punto de partida y el hilo conductor de la vida, un ancla a la tierra que conduce al reconocimiento de la creación como algo bueno. Porque «con más honestidad y más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del sentido de la tierra»²⁴³; el cuerpo, pues, aparece como el gran protagonista del pensamiento de Nietzsche, del *Übermensch* que se proyecta y anuncia en un horizonte repleto de vida. Sin embargo, la radicalidad del cuerpo y, sobre todo, la falta de teoría que explique las funciones de tal cuerpo, son rasgos de la propuesta nietzscheana que Falque no comparte y que, por tanto, no puede asumir. Estos escollos (radicalidad del cuerpo y ausencia de teoría) son superados por Falque con la teología y la fenomenología, respectivamente.

La fenomenología contemporánea contribuye en este plano a definir este cuerpo que emerge de la reflexión nietzscheana, en donde el cuerpo no es un simple objeto de investigación científica, pues como ya apuntamos, no se tiene un cuerpo, sino que se es cuerpo. Conocer el cuerpo pasa por tener una vivencia de él y aquí Husserl aporta un nuevo concepto que pretende superar la concepción fenomenológica dualista de carne-cuerpo. Se trata del *Leibkörper*²⁴⁴ (cuerpo de carne), un vocablo que expresa la unidad entre el cuerpo que se posee y la carne que se vive. En apariencia, la introducción de esta noción puede resolver la aporía fenomenológica de una carne sin cuerpo a la que aludimos antes, pero Falque la contempla insuficiente, pues la aporía se mantiene al comprobar la dificultad de comprender esa unidad pretendida²⁴⁵. Se continúa privilegiando la carne respecto al cuerpo y esto

²⁴² NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 37.

²⁴³ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 63.

²⁴⁴ Cf. E. HUSSERL, *Ideas Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Ziriñ, Fondo de Cultura Económica, México 2005, 154-155.

²⁴⁵ Cf. FALQUE, *Y a-t-il une chair sans corps?*, 95-133.

imposibilita una comprensión adecuada tanto del cuerpo en filosofía como de la Eucaristía en teología. Esta primacía de la carne sobre el cuerpo es la primera crítica de Falque a la fenomenología ensayada hasta ahora. Quedan dos más: la hipertrofia de la vivencia intencional sobre la no-significación del Caos y la primacía incontrolada de la pasividad sobre la actividad (BC, 54). La superación de estas tres insuficiencias de la fenomenología es posible con la ayuda de la teología y de una filosofía del cuerpo iluminada por el don eucarístico.

En relación al primer escollo fenomenológico, ya hemos aportado algo. El cuerpo vivido, la carne, es una vivencia de la conciencia, lo que descarta la espesura del cuerpo requerida (biología y fisiología) para una comprensión total de la corporeidad. En rigor, ni se tiene un cuerpo, ni simplemente se es un cuerpo, pues la verdad de «esto es mi cuerpo» necesita del anonimato (inconsciencia) del «hay» de la corporeidad que solo el descenso al abismo y su reconocimiento puede suministrar. En este contexto tan vital y primigenio, solo la Eucaristía es capaz de transformar este estado²⁴⁶. Respecto al segundo escollo, el método fenomenológico se sustenta en el concepto de intencionalidad, que se define como la característica que tiene la conciencia de estar siempre remitida a algo, esto es, las vivencias o actos de conciencia de algo. Al ser siempre conciencia de algo, el mundo percibido conlleva significado, de modo que la significación de la vivencia debe estar presente para ser considerada como tal. Sin embargo, cuando se enfrenta al caos, de aparente no significación, la conciencia ve un límite en el fenómeno y aniquila lo que aparece irreductible en ese abismo. Afirmar, desde el presupuesto de la intencionalidad, que significar para la conciencia es dotar de orden el ente percibido, supone, en palabras de Falque, «vaciarlos del Caos y también de nuestra propia

²⁴⁶ Connelly considera que Falque es un «romántico de la carne» al radicalizar el aspecto freudiano aplicado a la carne y despojarla de su valor ontológico. Precisamente, acusa a Falque de dar un salto teológico (Eucaristía) sin justificar para ordenar (ontologizar) ese caos en el que se encuentra el cuerpo en el abismo. Cf. W. CONNELLY, «The intelligibility of the flesh. A response to Emmanuel Falque», en *Crossing: The INPR Journal. Disputatio* I. Vol. I (2020) 159.

animalidad» (BC, 48). Esta carencia de la fenomenología impide transitar la finitud más originaria, en donde se configura la animalidad del hombre, un hombre a secas que la filosofía reclama sin éxito y que la teología ensayada por Falque rescata para dotar de sentido el acontecimiento eucarístico.

Finalmente, privilegiar la actitud de recepción y pasividad del sujeto oculta la fuerza vital de este y resta importancia a la potencialidad del cuerpo orgánico y pulsional. Ya sea desde la filosofía o desde la teología, la huella de esta pasividad ha propiciado una concepción religiosa del cristianismo sujeta a la debilidad y vulnerabilidad. Sin embargo, la imagen del Dios bíblico es otra, es «fuerza que resucita» (Col 2,12) que implica una potencia del cuerpo que trasciende incluso a la carne, como tendremos oportunidad de comprobar. Además, la expresión «esto es mi cuerpo» tiene una dimensión performativa, por cuanto se hace cargo del mundo y de la humanidad, con su desierto y vacío. La Cena del Señor, celebrada el Jueves Santo, viene a asumir la humanidad (animalidad del hombre) y el desorden (caos) en la creación.

Una de las consecuencias de la transformación producida por el acto eucarístico es que el mundo se hace plenamente habitable. Aceptar la animalidad es la revalorización del hombre completo, sin tensiones dualistas, y la contemplación del mundo como un lugar idóneo para el hombre. El mundo, sea desde sus coordenadas espacio-temporales o desde su estructura metafísica, es el único mundo y se ha configurado para el hombre en una estancia adecuada mientras espera su cumplimiento teológico. Sin embargo, Falque advierte de dos riesgos en esta estancia mundana: la bestialidad y el angelismo. El más nocivo es, sin duda, el primero. La bestialidad entronca con la finitud no transitada, con la humanidad no asumida. Se trata de un hundimiento en toda regla, en donde el hombre explora lo más deleznable de lo animal, desarrollando una conducta depravada. En rigor, la bestialidad que expresa el hombre pervierte en muchos casos la animalidad como tal, sobre todo en el ejercicio de ciertos

actos sexuales, impropios del resto de animales, como la prostitución, la pornografía o el sadomasoquismo (Cf. BC, 122). En este sentido, solo el hombre tiene capacidad de convertirse en un ser bestial, en un ser desviado de su animalidad inmanente, lo que implica instalarse en el pecado, la ruptura con Dios y con el mundo. La bestia que lleva el hombre y que puede emerger en cualquier momento es figura del pecado (auto-encerramiento y no asunción de la finitud humana); un símbolo en las antípodas de aquello que simboliza el rescate divino del mal: el cordero inmolado. Con las palabras bíblicas, «este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), se constata que el acto de eucaristizar no solo transforma la animalidad del hombre, sino que lo salva de su propia bestialidad, de su inmersión en el pecado (Cf. BC, 128).

El otro riesgo, el del angelismo, menos temible, es también pernicioso. Una mala comprensión del mundo ha condicionado la estancia del hombre en él y, como hemos visto, una deriva fenomenológica caracterizada por una conciencia sin cuerpo. Esta insuficiencia desde la filosofía se convierte en tentación para la teología bajo las formas de lo angelical. En palabras de Falque,

Dios no nos llama al angelismo, como si tuviéramos que sobrepasar indebidamente los límites de nuestro ser creado, sino que, por el contrario, nos convida a una especie de nuevo humanismo, plenamente habitado, sin embargo, y convertido por la divinidad, hasta en incluida en la transformación de nuestra propia animalidad (BC, 95).

El angelismo pretende, pues, superar los límites de lo humano para instalarse en la autoconciencia, en un «solipsismo angélico»²⁴⁷. El magisterio eclesiástico actual se hace eco de esta tentación y la asocia a una herejía milenaria presente todavía en el seno del cristianismo: el gnosticismo. Se trata de un sutil enemigo de la santidad cristiana que propugna una mente humana y divina sin carne, así como una doctrina sin misterio disfrazada de

²⁴⁷ Cf. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*, 393-428.

una «espiritualidad desencarnada»²⁴⁸. Por todo ello, Falque reivindica una primacía, que no predominio, de la corporeidad respecto a la conciencia en un sentido heurístico, pues el análisis establece «ser y tener» un cuerpo ante todo, el reconocimiento de una corporeidad originaria que incluye a la conciencia. Y cuando esta certeza filosófica cede el paso a lo teológico, se confirma que la encarnación de Cristo se encamina a dar cuenta del resto de encarnaciones, a «ser como nosotros, no ángel, sino hombre, no puro espíritu, sino hecho de un cuerpo en primer lugar material y habitado también por lo espiritual» (BC, 126).

B. La animalidad como existencial

La humanidad del hombre está atravesada por la animalidad, cuya procedencia reside en el abismo de su propia existencia que conecta con las fuerzas primigenias que iniciaron el mundo. La animalidad del hombre, pues, entraña una experiencia fundacional del mundo en cuanto Caos. La Eucaristía integra esta dimensión animal del hombre, en la medida que es reconocida su corporeidad, pues lo orgánico se aparece en él previo a todo pensamiento. La expresión «esto es mi cuerpo» queda referida, ante todo, a una donación de lo orgánico. Por ello, no nos cansamos de repetirlo, el conjunto de instintos, pulsiones, pasiones y apetitos, así como todas las funciones fisiológicas que caracterizan la vida, son asumidas en el acto eucarístico. La biología y la fisiología que se desprenden del reconocimiento de la corporeidad humana están determinadas por la animalidad. Por eso podemos afirmar que esta animalidad es, en sí misma, un existencial (*esistenzial*), esto es, un elemento estructural e irreductible de la naturaleza ontológica del ser del hombre que lo determina como tal y lo diferencia de otros entes. Se impone a partir de ahora, desentrañar este existencial para dar cuenta de la realidad y profundidad de la expresión *hoc est corpus meum*, dogma cristiano que fundamenta la vida del creyente.

²⁴⁸ FRANCISCO, *Exhortación apostólica* «Gaudete et exultate» 40, San Pablo, Madrid 2018,

Uno de los elementos que configuran la animalidad humana es el *eros*. Su comprensión adecuada contribuye a no olvidar la animalidad presente y mantener una visión unitaria del hombre. El *eros* se mueve en esta dimensión de animalidad y desde su aparición, se encuentra comprometido con el *agapé*. La animalidad del hombre se expresa en el *eros*. La animalidad del hombre contiene los sedimentos de las fuerzas originarias que impulsan el cosmos y el *eros* incluye trazos de esas fuerzas que tienden hacia lo divino. El *eros* es amor extático, un amor que sale fuera de sí, iniciando un camino que libera al hombre de su yo cerrado y propicia la entrega de sí²⁴⁹. Esta entrega de sí dignifica al amor en cuanto *eros*, evitando la cosificación y el uso de lo erótico como mercancía. Ahora es cuando el amor erótico, mediante la senda de la purificación y la ascesis, se descubre a sí mismo con una fuerza que se da al otro, que entierra el egoísmo para instalarse en una búsqueda y preocupación por el otro. Es el momento del *agapé*, la otra dimensión del amor, que se inserta en el *eros* inicial y lo complementa. El cristianismo, pues, lejos de destruir el *eros*, como afirma la filosofía contemporánea²⁵⁰, sana la dimensión erótica del hombre, mostrando que el amor es *eros* (amor ascendente) y *agapé* (amor descendente) siempre en íntima unión²⁵¹.

En esta línea de pensamiento magisterial, Falque contempla el fenómeno erótico en paralelo con el fenómeno caritativo que tiene lugar en la Eucaristía, de modo que «el *eros* es eucaristizado porque es transformado, de la animalidad a la humanidad en la filiación, y asimismo de lo erótico a lo caritativo en la transubstanciación» (BC, 90). Este fenómeno caritativo que se da con el don eucarístico se muestra en situaciones de relevancia en la revelación cristiana. Por un lado, el acontecimiento histórico de la Última Cena, un encuentro personal entre los cuerpos de Cristo y la Iglesia,

²⁴⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Carta encíclica* «Deus caritas est» 6, San Pablo, Madrid 2008, 25.

²⁵⁰ «El cristianismo dio de beber a Eros: -éste, ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio», F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1997, 119.

²⁵¹ Cf. BENEDICTO XVI, «Deus caritas est» 7, 27.

materializado en el pan eucarístico. En relación al hombre y en virtud de su filiación adoptiva respecto a Dios, este fenómeno queda confirmado por la encarnación del Hijo, consecuencia lógica del motor que mueve al acto creador: el amor²⁵². Dios crea el mundo por amor y, además, lo quiere tanto que envía a su Hijo (Jn 3,16), culminando así, la obra creadora. Por otro lado, en el amor conyugal, el de los esposos, que proyecta, análogamente, el amor de Cristo a la Iglesia, acogiendo con todo su rigor las palabras de San Pablo: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia» (Ef 5,25). Veremos en profundidad esta idea, pero sirva este anticipo para dar cuenta de una primacía del amor divino respecto al humano, «una prelación del amor corporal de Dios por la humanidad sobre el amor carnal del hombre por la mujer, y no a la inversa» (BC, 89)²⁵³.

En otro orden de cosas, el esclarecimiento de la animalidad viene marcado por las aportaciones de los diferentes campos de la antropología. En su dimensión física o biológica, la antropogénesis explica el proceso de hominización definiendo, cada vez más, lo que pertenece al animal y lo que se reconoce como humano. La distinción entre los ancestros del género homo y el propio género humano se afina en las diferencias morfológicas y culturales entre los tipos de homínidos. Aun reconociendo la existencia de eslabones cuasi-perdidos, se intuye una evolución fisiológica en las especies de homínidos que delimita lo estrictamente animal de lo que ya es humano. En este sentido, el proceso de humanización es aplicable, casi en exclusiva, al *homo sapiens*, y es labor de la antropología sociocultural aportar los elementos esenciales de esa humanidad reciente que se inaugura con el

²⁵² «Creemos que procede de la voluntad libre de Dios que ha querido hacer participar a las criaturas de su ser, de su sabiduría y de su bondad (...) Porque la creación es querida por Dios como un don dirigido al hombre, como una herencia que le es destinada y confiada. La Iglesia ha debido, en repetidas ocasiones, defender la bondad de la creación, comprendida la del mundo material», CCE, c.295 y c.297.

²⁵³ Para dar más plasticidad a esta idea, el autor utiliza un atrevido juego de palabras de imposible traducción: «l'eucharistique du *drap de l'autel* fonde et englobe l'érotique de *draps de l'hôtel*», FALQUE, *Triduum philosophique*, 443.

hombre Cromagnon²⁵⁴. La antropología filosófica viene a completar el recorrido de las otras antropologías y sitúa el *Dasein* como punto de partida y de encuentro de la metafísica que subyace en la animalidad.

El hombre, pues, se configura como un animal metafísico, atravesado por una animalidad que reclama su ser en el mundo desde lo orgánico en dirección a la carnalidad, vivencia del cuerpo que no desprecia, cinestésicamente, la realidad individual y colectiva que le acontece. Esa individualidad y comunidad (conyugal y eclesial) son formas de exploración de lo humano en la residencia de una animalidad que conviene conocer con profundidad. Para Falque, este conocimiento viene dado en la revelación que ofrece el Verbo encarnado,

que ha bajado hasta la abertura de *nuestras* pasiones y de *nuestras* pulsiones en el triduo pascual, no para erradicarlas, sino para convertirlas en un nuevo modo de ser oblativo de la filialidad, o en la ofrenda de nuestro ser creado (BC, 162).

En esta ofrenda que el Hijo, en relación al Padre y al mundo, ya ha hecho por el hombre, lo orgánico no es solo una manera del cuerpo que la carne subsume, sino que es materia, en concreto, materia orgánica. La materia, con sus órganos y su organicidad (fisiología), ni se desprecia ni se deprecia (gnosticismo)²⁵⁵, sino que es llamada para la salvación desde la propia Encarnación. Por ello, conviene resituar el lugar y el papel de la materia en el hombre, el alcance de esa materia orgánica y su organicidad en el conjunto de la creación, estrechando los lazos de unión entre la filosofía de la naturaleza y la antropología teológica²⁵⁶.

²⁵⁴ «Tras una especie de periodo de latencia, la arqueología nos indica que algo profundo había cambiado de tal manera que era capaz de ofrecer manifestaciones antes nunca vistas -en primer lugar, el arte paleolítico- y que esto haya podido reflejarse en una de nuestras facultades más elevadas -el lenguaje articulado-», G. MANZI, *Últimas noticias sobre la evolución humana*, trad. C. Sáez, Alianza, Madrid 2019, 35.

²⁵⁵ Esta idea de la depreciación del cuerpo orgánico en los gnósticos cristianos no es taxativa, sino resultado de una reflexión filosófica articulada y solvente. Cf. J. MONTSERRAT, *Introducción general*, en *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid 1990, 7-73.

²⁵⁶ Cf. M. D. CHENU, *Théologie de la matière*, Cerf, Paris 1967, 13.

El olvido histórico de la animalidad se inicia en la Antigüedad (estoicismo y Cicerón) y culmina en la edad moderna con Descartes, para quien la dimensión animal solo es computable a las bestias, seres mecanizados carentes de razón²⁵⁷. En un enfoque cartesiano, lo orgánico está determinado por la *res extensa*, de modo que la animalidad se reduce al simple conjunto de propiedades de los cuerpos físicos (extensión, forma, tamaño, movimiento y divisibilidad). Sin embargo, le debemos a otro pensador moderno el rescate indirecto de la animalidad a partir de la fuerza que opera en su interior: el *conatus*. En efecto, para Spinoza, «cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por preservar su ser»²⁵⁸, de modo que la potencia o conato afecta al cuerpo de modo especial y privilegiado. La tesis del *conatus* despeja el escollo del dualismo cartesiano, por cuanto ese esfuerzo de preservación compete tanto al *cogito* como al cuerpo. Aplicado a la carnalidad humana, el *conatus* salpica por igual a la esfera intercorporal (amistad, amor, relaciones sociales) y al pensamiento más interior. Por eso, para Spinoza, «el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma»²⁵⁹. Con Spinoza, pues, se inicia un modo de pensar en donde la fuerza del cuerpo ocupa un lugar preeminente, algo que la teología, según Falque, no debe desaprovechar para asociarlo al acto de eucaristizar. Este acto testimonia «una potencia del cuerpo (de Cristo) ofrecida a nuestro propio cuerpo (de discípulo), que el creyente recibe en el momento de comulgar y de ser integrado en un cuerpo de comunidad (*Ecclesia*)» (BC, 171).

La reflexión de Spinoza anticipa la visión del cuerpo nietzscheana que ya hemos expuesto. Baste recordar que Nietzsche no pretende sustituir lo corporal en el lugar tradicional del alma, sino que dota de una relevancia inusitada a la vida biológica. En esta vida, el cuerpo es el epicentro, aunque

²⁵⁷ Cf. R. DESCARTES, *Discurso del método*, trad. E. Bello, Tecnos, Madrid 2006, 80.

²⁵⁸ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, prop.VI, trad. V. Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984, 191.

²⁵⁹ SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, prop.II, 186.

sin orientación fija a priori, y necesita, en virtud de la voluntad de poder²⁶⁰, exteriorizarse al corroborar que la vida está dedicada al devenir. Por ello, «nuestro cuerpo puede más, y mejor, que nuestra conciencia» (BC, 172), es fuente de un verdadero conocimiento²⁶¹, y para el ejercicio sano de la filosofía y de la teología conviene pensar en términos corporales. Pensar de este modo supone, además, asumir que no es el cuerpo el que despliega la fuerza, sino que son las fuerzas las que buscan un cuerpo. Aplicada esta idea a la Eucaristía, comprobamos que el sacramento no es un acto mediante el cual el cuerpo libera una fuerza, sino que las especies eucarísticas se constituyen como el lugar donde la fuerza del Espíritu se da como cuerpo. Es la fuerza, Dios mismo en la persona del Espíritu Santo, la que dota de sentido a la sustancia del cuerpo eucarístico y no a la inversa.

Lo aportado hasta ahora en pro de la animalidad y de lo orgánico que la constata tiene el objeto de mostrar el punto de partida de la antropología de nuestro autor. Las propias palabras de Falque sirven para recapitular la concepción del cuerpo hasta ahora analizada:

El hombre nunca es tan hombre como cuando se conforma y abraza la organicidad de su cuerpo, que pertenece a su ser creado. Ciertamente, el humano no es *solo* cuerpo, pero es *en primer lugar* cuerpo, y en eso la encarnación crística se distingue aquí de todas las modalidades del aparecer angélico. Ese es precisamente el pacto, o la ‘toma de cuerpo’ que el *corporandum* crístico viene a sellar definitivamente: un compartir de organicidad por Dios mismo en el que la carne nunca se ha encarnado tanto como cuando ha sido divinamente habitada (BC, 187).

Es el turno ahora de analizar cómo Dios habita esta humanidad colmada de corporeidad y carnalidad, para ir allanando el camino de la comprensión del misterio eucarístico. Retornar al cuerpo desde la carne

²⁶⁰ «Mi concepto es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión», F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, trad. A. Froufe, Madrid, Edaf, 2000, 427.

²⁶¹ «Si el cuerpo es lo más rico, lo más fundamental; si el cuerpo es más de fiar que la conciencia o el espíritu, si el cuerpo ha de ser nuestro punto de partida y nuestro hilo conductor, todo esto incide directamente en el modo de concebir y explicar el conocimiento, porque el cuerpo es razón, la *gran razón*», en RÁBADE, *Obras I*, 512.

crística exige una heurística más precisa sobre este mismo cuerpo, en conexión con sus vivencias, cinestesis y acontecimientos límite. Se trata de profundizar en el ser corporal del hombre orientado a la alteridad humana y divina, con la idea de hallar un suelo filosófico firme que facilite la comprensión del don eucarístico.

V.2. La humanidad habitada

El análisis fenomenológico de la finitud y de la animalidad supone una catapulta para construir una humanidad no reducible a lo animal ni controladora de las pasiones. En el reconocimiento de su animalidad halla el hombre la primera certeza de su ser, cuya comprobación reside más en lo que siente que en lo que piensa²⁶². Pero el transcurso de la vida exige el esfuerzo de trascender lo pulsional e instalarse en el campo de la conciencia de la propia corporeidad. Si el descenso al abismo humano (caos, finitud, bestialidad) supuso el ejercicio de una heurística propiciatoria de un reconocimiento del sustrato humano irrenunciable (la animalidad), es momento ahora de continuar indagando esa animalidad que deja entrever una humanidad habitada, un hombre que reside en su organicidad y que necesita de los otros y del Otro para alcanzar una humanidad en vías de la plenitud. En la óptica de Falque, pensar cómo el hombre habita su humanidad supone continuar el análisis filosófico del cuerpo, intentado orillar el dualismo antropológico clásico de cuerpo y alma, así como la dualidad contemporánea fenomenológica de cuerpo y carne. Esta tentativa pasa por la apuesta de una nueva forma de entender la corporeidad y las relaciones que esta entabla con su entorno más próximo.

²⁶² No es difícil encontrar en esta idea un eco del pensamiento de Unamuno, para quien «todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica», M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza, Madrid 2013, 125.

A. El cuerpo expandido

Falque propone la hipótesis del cuerpo expandido como elemento vertebrador (intermedio) del tránsito hacia la carne que resulta del estudio pormenorizado de la propia corporeidad. No se trata de un cuerpo extendido (*Körper*), ni de un cuerpo vivido (*Leib*), sino de un cuerpo «derramado», distinto del cuerpo objetivo, puramente físico, y del cuerpo subjetivo, mera vivencia de la conciencia. Entre el cuerpo físico de la ciencia y la carne subjetiva de la fenomenología emerge un cuerpo intermedio (*le corps épandu*), una «carne orgánica» (Cf. BC, 181) corporeizada que Falque describe como «un cuerpo tendido en la mesa de operaciones» (BC, 38). En este sentido, el sanitario que atiende a ese cuerpo, como el caso del cirujano, opera un cuerpo que toma por el suyo en virtud de una «trasposición aperceptiva»²⁶³, lo que le induce a respetarlo en su identidad misma, en cuanto *alter ego*. El cuerpo expandido, pues, es un cuerpo viviente determinado por una organicidad que traspasa lo puramente animal al incluir una intencionalidad manifiesta en lo humano. Este cuerpo, que no es simple extensión, ni simple vivencia, deja entrever un espesor nuevo de la corporeidad en aras de una aprehensión más significativa de la expresión eucarística «esto es mi cuerpo». Por ello, el significado del cuerpo expandido no solo se aplica y comprende en la esfera fenomenológica, sino que tiene implicaciones teológicas. El cuerpo que se presenta en la Eucaristía posee esta condición de expandido, pero también en la Resurrección encontramos la presencia de este cuerpo, tal y como nos revela el pasaje del apóstol incrédulo: «Luego dijo a Tomás: Trae tu dedo, aquí tienes mis manos; trae tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo, sino creyente» (Jn 20, 27).

El cuerpo expandido funciona como un vínculo entre el cuerpo objetivo de la ciencia y el subjetivo de la fenomenología; es propiciador de una experiencia de tipo metafísico, en el sentido que Falque lo entiende, una

²⁶³ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas* §45 y §50, 133-134 y 144-148.

experiencia explora de lado a lado (*meta*) la naturaleza (*physis*) humana (Cf. PG, 17). Este cuerpo permite comprender con más rigor la naturaleza del ser del hombre, pues está atravesada por una travesía entre los extremos, de modo que el autoconocimiento del hombre como ser encarnado representa el punto central de una corporeidad entendida como «zona fronteriza entre el ser y tener»²⁶⁴. Este eje central del ser encarnado conecta con la idea patristica del «arca de la carne»²⁶⁵. Esta carne, correlato vivencial del cuerpo, experimenta primeramente el mundo, tal y como nos ha mostrado la filosofía, para después, desde un enfoque teológico (bíblico), incorporarse al texto, que es Palabra. Así como el hombre habita su humanidad filosóficamente y se incorpora a la Iglesia por Cristo y en Cristo, el arca de la carne constituye un cuerpo de palabra que se recita, que llega a ser cuerpo eucarístico, pues así lo muestra la celebración (*leitourgia*) del sacramento con la proclamación y la recitación, elementos previos a la manducación y adoración. Pero no solo la Palabra es anterior a las acciones propias de la Eucaristía, sino al propio pensamiento.

Asociado al cuerpo expandido subyace un elemento afín a la animalidad del hombre que conviene subrayar y que tendremos oportunidad de desarrollar con profundidad en el tramo final de esta investigación. Se trata de la categoría de voz (*phone*), algo in-corporado en el ser del hombre que, a diferencia del *logos*, no engaña, no conduce a error. El reconocimiento de la voz como elemento esencial del hombre es muy antiguo²⁶⁶; es algo humano que antecede al discurso, a la reflexión, con una intimidad que la razón tiende a negar, pero que el Evangelio ensalza como dato primordial (Mt 3,7; Jn 10,4; Mc 15,34), y que la fenomenología más

²⁶⁴ MARCEL, *Ser y tener*, 77.

²⁶⁵ Para profundizar en esta idea irenea del arca, Cf. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*, 274.

²⁶⁶ «La voz es el sonido producido por un ser que posee alma, pues las cosas animadas nunca tienen voz», ARISTÓTELES, *Del alma*, 420a, en *Obras*, trad. P. Samaranch, Aguilar, Madrid 1973, 852.

particular reivindica como mejor expresión de la esencia (*eidos*) del habla²⁶⁷. En palabras de Falque,

la *phone* es siempre lo que se mantiene oculto bajo el *logos* una vez que este no tiene o ha dejado de tener fuerza para expresarse de otro modo, hasta el punto se ha hundido en una carne en la que ha llegado a extenuarse: 'Pero Jesús, dando un *gran grito*, expiró' (Mc 15,37) (BC, 147).

En el acto eucarístico, pues, no debe olvidarse que el cuerpo de Cristo es el Verbo, en donde la palabra retorna al cuerpo del que procede, pero ahora para darse a la humanidad (*hoc est corpus meum*) con toda su «potencia transformadora» (BC, 200). Si tiene capacidad para transformar es por la performatividad que incluye el lenguaje teológico que soportan los sacramentos. Hay en la dimensión ilocutiva de la expresión sacramental una posibilidad de modificar la praxis creyente con la palabra²⁶⁸. En el caso de la Eucaristía, la palabra proferida en la celebración apunta a un cuerpo y se materializa en él, de modo que «en este sacramento se contiene el verdadero cuerpo de Cristo y su carne inmaculada, para comunicárenos y unirnos mutuamente y transformarnos en sí por aquella ardentísima caridad»²⁶⁹. No obstante, la esencia de la Eucaristía no reside solo en la predicación, ni tampoco es prioritaria respecto al cuerpo; si así fuera, la realidad del cuerpo no sería tal y su presencia una ilusión, convirtiendo el sacramento en un mero simbolismo que contradice la doctrina cristiana²⁷⁰. Primar la palabra frente al cuerpo²⁷¹ impide la verdadera incorporación que resulta del acto de transubstanciar que tiene lugar en el sacramento.

²⁶⁷ «Cuando hablo, pertenece a la esencia fenomenológica de esta operación *que me oiga en el tiempo* en que hablo», J. DERRIDA, *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia 1985, 135.

²⁶⁸ Remitimos aquí a la teoría de los actos de habla de Austin, en donde el lenguaje no solo describe la realidad, sino que también puede cambiarla. Es decir, cuando hablamos, no solo estamos transmitiendo información o afirmando hechos, sino que también estamos realizando acciones. Cf. J. L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. G. Carrió, Paidós, Barcelona 1982.

²⁶⁹ BUENAVENTURA, *Breviloquio* VI, IX, 3, 469.

²⁷⁰ «En el Santísimo Sacramento de la Eucaristía están 'contenidos verdadera, real y substancialmente el Cuerpo y la Sangre junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, y, por consiguiente, Cristo entero' (Concilio de Trento: DS 1651). Esta presencia se denomina 'real'» (CCE, c.1374).

²⁷¹ Cf. FALQUE, «¿Es fundamental la hermenéutica?», 213.

Volviendo al cuerpo expandido, Falque insta a la filosofía que inicie su recuperación y pretende que la teología lo asuma en su integridad, teniendo en cuenta que este cuerpo se experimenta de modo inconsciente (al modo nietzscheano descrito) y no como resultado de la propia decisión de vivirlo. Si bien es labor filosófica y teológica poner en vigor esta visión del cuerpo, el arte pictórico puede ayudar a fijar esa nueva mirada en el espesor total de lo corpóreo, una mirada que capta la fuerza que imprime la corporeidad. Pintores como Lucian Freud, Francis Bacon o Lydie Arickx expresan esa «carne en cuerpo» en sus obras²⁷²; la impronta estética de estas obras reside en que muestran lo que no se ve y que, a su vez, permite ver. Son, pues, la avanzadilla plástica de una reflexión sobre el cuerpo integral que aún la filosofía no ha pertrechado y que tiene implicaciones éticas importantes.

El cuerpo expandido entraña una reflexión moral cuando este se encuentra al borde de la muerte, cuando está tendido no solo en la mesa de operaciones, sino recibiendo cuidados paliativos. Falque observa aquí una ética sobre el cuerpo que nace de la propia experiencia, no de la especulación. La experiencia puede a veces superar el pensamiento mismo y revelarse indescriptible, porque el propio cuerpo que experimenta el final de la vida está conmocionado. En esta situación, las palabras faltan pues la experiencia de ese cuerpo derramado, tendido, revela una violación carnal indescriptible. Porque «cuando el cuerpo grita, no habla, y cuando la carne se resquebraja, la carne se disloca. Ante el sufrimiento -no el que se dice, sino el que se ve por primera vez- las palabras sirven de poco»²⁷³. El cuerpo simplemente sufre, no admite significado más allá de la propia experiencia que paciente y cuidador viven de modo distinto. Hay, pues, una imposibilidad de vivir el dolor ajeno de manera originaria, pero tiene lugar un entrelazado humano, un cuerpo a cuerpo que recuerda a la adoración o manducación

²⁷² *Naked Girl* (1966) o *Lying by the rags* (1990) de L. Freud son obras claramente representativas de la idea del cuerpo expandido que Falque pretende transmitir.

²⁷³ E. FALQUE, *Éthique du corps épanou*, Cerf, Paris 2024, 15. (La traducción es nuestra).

eucarística, «un carne a carne que nunca logra plenamente decirse ni comunicarse» (BC, 259). Para el observador, este cuerpo expandido, es a la vez significativo y significado; no hay nada debajo, nada más allá, es una zona fronteriza, un cuerpo intermedio entre el cuerpo objetivo y el cuerpo subjetivo. Para Falque, hay que contemplar este cuerpo como una realidad corpórea en sí misma, sin magnificar la vivencia carnal que de ella emana. El hombre no puede perder su animalidad jamás, ni siquiera en la enfermedad, en donde «hay un descenso hacia uno mismo que es también un descenso de uno mismo. Negarlo no es ver que es el cuerpo el que más a menudo me hace pensar, teniendo que seguirlo en lugar de dominarlo»²⁷⁴.

La exigencia fenomenológica de describir antes que explicar el cuerpo expandido permite a Falque un posicionamiento claro frente a la eutanasia. Lo que expresa la descripción del cuerpo expandido ante la situación crítica de la muerte es un cuerpo humano infralingüístico que, en su etapa final, rehúsa abandonarse por completo. Lo orgánico no se da por vencido y aunque el paciente, tendido, moribundo, reclame terminar con su vida, su cuerpo transmite lo contrario, «se alza en la vida para no abandonarla, lucha ‘en’ ella en un reflejo de supervivencia casi animal, y se confiesa a través de su carne lo que su palabra en otros tiempos nunca hubiera expresado»²⁷⁵. La eutanasia no puede ser un recurso cuando se muestra que las palabras son incapaces de expresar lo que el cuerpo dice y, por tanto, lo que la persona realmente quiere. En la petición de ayuda para morir se esconde el deseo imperioso de vivir: «a veces consideramos casi ‘muerto’ a un paciente que, al día siguiente, casi podrá ‘levantarse’. Creeremos que está ‘terminada’ una existencia que aún no ha dicho su última palabra»²⁷⁶. La muerte debe esperar a que el cuerpo dicte su final y el paciente y los suyos, escuchar la hipermaterialidad del cuerpo. Por ello, la ética del cuerpo expandido no es

²⁷⁴ FALQUE, *Éthique du corps épandu*, 18.

²⁷⁵ FALQUE, *Éthique du corps épandu*, 46.

²⁷⁶ FALQUE, *Éthique du corps épandu*, 47.

preceptiva, sino que se basa en la escucha del propio cuerpo que, en la mayor parte de los casos, manifiesta una voluntad de perdurar.

Desde la teología también se ha de reflexionar sobre el cuerpo integral y unirlo con el misterio eucarístico (una captación en sí de fuerzas). En esta labor, tiene que salir del «hundimiento de la corporeidad» e instalarse, en virtud del descubrimiento del cuerpo expandido, en el ahí de la carne que «Dios mismo, en su verbo encarnado, viene en realidad a habitar» (BC, 187). La idea del cuerpo expandido subraya la necesidad de atender a toda la realidad corpórea, que transita hacia la carnalidad sin dejarse nada, sin despreciar lo orgánico y la materialidad que entraña. Falque tiene ahora el cometido de vincular el cuerpo orgánico con la vivencia de la carne, tarea que apunta al esclarecimiento y unión de dos misterios cristianos: la Resurrección y la Eucaristía. Misterios cuya carencia teológica se explica por «la ausencia de una *antropología verdadera del cuerpo*» (BC, 191), que no solo impide la unión de los misterios, sino que dificulta la comprensión de fórmulas cristianas como «cuerpo de Cristo». No se trata de lidiar con las acusaciones de canibalismo o antropofagia, sino de situar en su verdadera amplitud y significado la categoría de cuerpo en la idiosincrasia católica.

Hemos de comprobar, pues, que las categorías filosóficas (filosofemas) y teológicas (teologúmenos) están al servicio de los sacramentos cristianos, a la vez que se va configurando una antropología teológica que otorga solidez a la experiencia de fe. En este sentido, aunque el acto eucarístico ya ha sido revelado y la humanidad participa de él, en opinión de Falque, hay que seguir indagando «mediante nuestra inteligencia, sin renegar en un puro fideísmo, lo que ocurre con nuestra pura y simple humanidad» (BC, 100). Por ello, hay que continuar dilucidando lo que esta simple humanidad puede ofrecer a través de su corporeidad, orientada a una carnalidad que aúna los misterios de la vida creyente.

Lo que manifiesta el cuerpo expandido es la fuerza descrita anteriormente como potencia, cuya realización eucarística no puede reducirse a una mera cosificación, pues la manducación²⁷⁷ del cuerpo de Cristo supone «un cambio destinado a suscitar un proceso de transformación de la realidad, cuyo término último será la transfiguración del mundo entero»²⁷⁸. En analogía con el cuerpo expandido y con la distancia requerida, la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía (profundizaremos en esta idea) no es una reducción a la cosa, ni en sí ni como fenómeno, sino un acto de presentificar en donde se objetiva la caridad de Dios en el don eucarístico²⁷⁹. Esta presentificación está atravesada de corporalidad y conecta con el Espíritu (epiclesis) que acontece con la consagración de las especies del pan y el vino. Por tanto, lo carnal no se opone a lo espiritual; es más, «lejos de huir o de oponerse a ello, constituye su base más originaria, y justifica que Cristo se halla encarnado allí para darse sentido y metamorfosearlo» (BC, 176).

Reclamar y reivindicar el cuerpo expandido no tiene como objetivo instalarse en él, sino certificar que aquel residuo que deja la vivencia extrema del cuerpo constituye una punta de lanza para la comprensión de la Eucaristía, el misterio que es «fuente y culmen de toda la vida cristiana» (LG 11). Es momento ahora de iniciar el camino de nuevo hacia la carne corporal y espiritual, «donde la carne vivida se traduce esta vez en un saber del cuerpo y una autoafección por los que soy constituido e individualizado» (BC, 189). Este grado de carne²⁸⁰ otorga al hombre la facultad de percibir el mundo, de aprehenderlo y orientarse en él. En el contexto de la alteridad (los otros) y de la Eucaristía (lo Otro), esta posibilidad de percepción es

²⁷⁷ El acto de comer a Cristo sacramentalmente no es un acto reflejo, sino una acción consciente que exige discernimiento, no al modo estricto de la racionalidad, sino como adhesión interior y creencia de fe. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* V, q.80, a.3, 711-712.

²⁷⁸ BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica* «Sacramentum Caritatis», 11, San Pablo, Madrid 2007, 23.

²⁷⁹ Cf. J. L. MARION, *Dios sin el ser*, trad. M. Barreto, Ellago, Pontevedra 2010, 211.

²⁸⁰ Para el padre de la fenomenología es el cuarto grado de corporalidad. Cf. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, 12.

privilegiada, por cuanto tiene la capacidad de percibir en carne y hueso y en persona tanto lo mundano, como lo trascendente.

B. Amor conyugal y amor de Cristo

La alteridad implica reflexionar sobre el modo en que la persona construye su identidad en relación con los otros. Esta identidad está determinada por un proceso interno dinámico que se proyecta al exterior en la medida que se relaciona con su entorno y, en concreto, con los demás. Desde la óptica fenomenológica, «el yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recuperar su identidad a través de todo lo que le acontece»²⁸¹. Por tanto, hablar de identidad es hablar de una «relación concreta entre un yo y un mundo»²⁸², en donde emerge la esfera de la subjetividad que permite al yo revelarse como el mismo mediante los sucesos que acaecen y configuran su espacio vital. Esta vivencia del yo desde la subjetividad proyectada a los otros tiene lugar con el ser del hombre completo, con el cuerpo como primera punta de lanza que conecta con el ente al que pertenece. La corporeidad humana experimenta la otredad y busca en ella el reconocimiento de la yoidad que jalona su ser más íntimo. Y esa intimidad se explicita en la dimensión amorosa del hombre, cuya máxima expresión lo representa el amor conyugal.

Ya hemos advertido algo sobre el eros, el ágape y su unión íntima; es momento de verlo ahora plasmado en la relación de los cónyuges, de los esponsales, del amor que se profesan el hombre y la mujer. El propio sacramento del matrimonio muestra la importancia de los contrayentes en la configuración y recepción del misterio, pues son ellos los ministros de tal sacramento²⁸³. Hombre y mujer se unen en matrimonio en y por Cristo, y

²⁸¹ E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1999, 60.

²⁸² LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, 61.

²⁸³ «Según la tradición latina, los esposos, como ministros de la gracia de Cristo, manifestando su consentimiento ante la Iglesia, se confieren mutuamente el sacramento del matrimonio» (CCE, c.1623) .

constituyen una comunidad de amor en virtud de la Eucaristía. Así lo expresa el magisterio de Benedicto XVI:

La Eucaristía corrobora de manera inagotable la unidad y el amor indisolubles de cada Matrimonio cristiano. En él, por medio del sacramento, el vínculo conyugal se encuentra intrínsecamente ligado a la unidad eucarística entre Cristo esposo y la Iglesia esposa²⁸⁴.

Pero comprender el amor conyugal que expresa el matrimonio cristiano exige adentrarnos en una analogía entre los «amores» que manifiestan ambos sacramentos. El punto de partida del análisis de Falque es el vínculo de la corporeidad con la sexualidad que la propia fórmula evangélica enuncia cuando exclama «esto es mi cuerpo». Falque lo afirma así: «El esto es mi cuerpo conyugal encuentra su fuente y su cumplimiento en el esto es mi cuerpo eucarístico» (BC, 213). E incluso, cuando este amor conyugal prescinde del eucarístico, no deja por ello de ser un acto erótico auténtico. Y es que el amor entre esposales remite siempre al amor originario de Dios a su creación, explicitado en Cristo: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Es más, la analogía entre la unión esponsal y la de Cristo con la Iglesia se da de modo directo y, para matizar una posible vulgarización del don eucarístico, Falque afirma que «no son los esposos los que erotizan la eucaristía, sino la eucaristía la que de alguna manera ‘agapiza’ o ‘vuelve caritativa’ la unión erótica de los esposos» (BC, 245). El cuerpo dado en el sacramento conduce a una transformación e integración de lo erótico (eros) en lo caritativo (ágape), lo que implica una asunción de todo aquello que se aporta en la celebración, esto es, la humanidad habitada, la vivencia de la finitud en todo su periplo (angustia, caos, pasión, animalidad, corporeidad).

Aunque, en primera instancia, pueda parecer irreverente, el vínculo inmediato entre lo erótico y lo eucarístico es la consecuencia del análisis de lo corpóreo que Falque ha desarrollado hasta el momento. Se trata, pues, de

²⁸⁴ BENEDICTO XVI, «Sacramentum Caritatis», 27, 48.

una experiencia común del don del cuerpo entregado, esposos y Cristo, sin que, por supuesto, se identifiquen como iguales ambos dones, esto es, la escena erótica de los cónyuges con la celebración eucarística. La realidad es que el don que Dios otorga al hombre en la Eucaristía dota de sentido al don recíproco del hombre y la mujer, nunca a la inversa²⁸⁵. Esta experiencia erótica tiene su punto de apoyo en la diferenciación entre los esposales tras el paso de la animalidad (macho-hembra) a la humanidad (hombre-mujer). Así como el no reconocimiento de la organicidad del cuerpo conduce al olvido de la animalidad, el no reconocimiento del eros lleva a otro olvido, el de la diferencia sexual²⁸⁶.

La tesis de Falque es que la diferencia sexual es originaria. Esta diferencia reside en el origen mismo de lo creado tal y como expresa el evangelio: «Pero al principio de la creación Dios los creó hombre y mujer» (Mc 10,6). Cristo invierte los tiempos y, a diferencia de Gn 1,27 en donde aparece el hombre al sexto día, sitúa al hombre y a la mujer al comienzo de todo. Esta especificidad cristiana de la diferencia sexual en el origen se contrapone al modelo griego ejemplificado por el mito andrógino relatado por Platón, que plantea una unidad originaria de sexos cuya separación es ulterior y como consecuencia de un castigo divino²⁸⁷. No puede ser de otro modo: la doctrina de la creación cristiana marca una clara diferenciación entre el creador y lo creado, de modo que el mundo no es Dios aunque su impronta, en virtud de la Trinidad y sus relaciones, esté presente en todo lo creado. En términos humanos, esta separación incluye la distancia que

²⁸⁵ Esta idea de la primacía de Dios respecto al hombre permite entender y contextualizar el juego de palabras (intraducible) que Falque escribe en una atrevida afirmación: «lo eucarístico del *mantel del altar* funda y engloba lo erótico de las *sábanas del hotel*», (BC, 89).

²⁸⁶ Aunque la ontología desarrollada nos presente un Dasein asexual, Heidegger afirma que la cuestión del pensamiento de la época presente es la diferencia sexual. Está fórmula es recogida por la filósofa belga Luce Irigaray, para quien esta diferencia ha estado oculta tanto en la filosofía, la ciencia y la religión. Cf. *Ética de la diferencia sexual*, trad. A. González, Ellago Castellón 2010, 35.

²⁸⁷ «El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia», PLATÓN, *El Banquete*, 189e, *Diálogos* III, 222.

permite el reconocimiento del otro distinto a mí. Es la diferencia lo que define al hombre y a la mujer en cuanto tales y lo que les anima a desearse, tocarse y amarse, a formar una «sola carne» (Mt 19,4) sin renunciar a sus cuerpos propios. Pero, en rigor, no se trata de lograr una unidad de carnes, como tampoco lograr una unión indiferenciada, sino de conseguir una comunión diferenciada que permita al hombre y a la mujer descubrirse «el uno al otro en exclusiva» (BC, 217).

A pesar de que la historia del cristianismo haya podido dictar otra cosa, el análisis de Falque pone de manifiesto que la diferencia sexual no solo está en el origen de la creación, sino que vista en clave cristiana (acto eucarístico) es principio del mundo, pues marca «el origen del acto de amar y, por tanto, también de crear o de producir alteridad» (BC, 220). Esta afirmación ontológica es la consecuencia propia de la idea del cuerpo que el autor ha forjado en las sucesivas etapas del *Triduo*; en el origen, pues, todo es cuerpo y, ante todo, cuerpo sexuado²⁸⁸. El amor se escenifica en la disyunción entre varón y mujer, que establece una relación de polaridad e implicación mutua entre ambos²⁸⁹. En esta diferencia opera la Trinidad, que otorga unidad a la pareja, pero no partiendo de una unidad escindida, sino de un acto inicial de diferenciación constitutivo de la acción amorosa de Dios en su creación. El magisterio eclesiástico refrenda esta idea: «Lo masculino y femenino son así revelados como pertenecientes ontológicamente a la creación, y destinados por tanto a perdurar más allá del tiempo presente, evidentemente en una forma transfigurada»²⁹⁰. Por tanto, la diferencia entre los sexos tiene lugar, en primer lugar, en la naturaleza misma de lo creado y

²⁸⁸ La distinción entre sexual y sexuado es conveniente para entender el alcance ontológico que pretende el autor. La actividad sexual es solo una parte de la vida del ser humano, mientras que su condición sexuada determina su esencia y estructura. La vida humana es una realidad sexuada cuya estructura empírica supone una de las formas radicales de instalación o habitación del hombre en el mundo. Cf. J. MARÍAS, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970, 160-161.

²⁸⁹ MARÍAS, *Antropología metafísica*, 163.

²⁹⁰ J. RATZINGER, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y el mundo*, 12, (2004), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html, Consultado 26/10/2024.

se constituye como una realidad irreductible. Esta realidad natural, que no cultural²⁹¹, en virtud del acto eucarístico, trasciende su dimensión genital (macho-hembra) y se instala en la sexualidad (hombre-mujer), en donde la praxis conyugal se materializa sacramental y canónicamente²⁹². Por ello, insistimos en esta idea, el sacramento del matrimonio tiene su referente en la Eucaristía, ya que esta sirve de modelo experiencial para comprender el alcance existencial de la unión de los esposos. Y no solo esto, sino que encuentra en ella su fundamento ontológico y marca una frontera limítrofe: «El límite de uno de los esposos para el otro en la diferenciación de los cuerpos representará así el límite de Dios ofrecido para el hombre en la hostia» (BC, 231).

Ya dijimos algo sobre el límite, correlato de la finitud fenomenológica, en contraposición a la limitación. En relación al amor conyugal y al amor de Dios, el límite que se manifiestan unos a otros (esposos y creador-mundo) representa el límite que Dios ofrece al hombre en la hostia consagrada. El hombre no puede recibir nada más allá de su propia medida²⁹³, de su finitud; aquí también toca asumirla y comprender el misterio desde ella, pues solo ahí puede resplandecer el Otro, del que se intuye, aunque no se conoce, su infinitud. Dios es Aquel que quiere habitar en lo finito del hombre, que ya lo hizo en la ejemplaridad crística y que desea instalarse en lo humano para, en virtud de la gracia, transformarlo trinitariamente. La tentación humana se halla en el anhelo de trascendencia sin transitar por lo humano, sin asumir el límite y reconocerlo (amarlo), sin vivir como el hombre a secas que es y con todo el espesor de un cuerpo que contiene las primicias de lo

²⁹¹ Falque se desmarca aquí de la teoría del género (*gender*) para afirmar que «el hombre nunca está tan *masculinizado* como cuando se encuentra eróticamente con *su* mujer, y la mujer nunca tan *feminizada* como cuando se une carnalmente a *su* hombre» (BC, 240).

²⁹² «La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados», *Código de Derecho Canónico*, 1055§1, Biblioteca de Autores Cristianos, Salamanca 2011, 605-606.

²⁹³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de las Sentencias*, I,d.8,q.1,a.2,c.2 (comentado en PR, 183-186).

escatológico²⁹⁴. Por tanto, hay que amar desde el límite y en el límite impuesto por Dios, sin «querer abandonar su rango de ser creado y de pretender cualquier tipo de angelismo allí donde el acto de eucaristizar lo invita en primer lugar a permanecer en el reconocimiento de su humanidad creada» (BC, 232).

El amor de Cristo, por tanto, integra el amor conyugal y lo transforma en el corazón del acto eucarístico. La naturaleza profunda del amor se revela en la experiencia del don y del deseo, tanto en la Eucaristía como entre los cónyuges. Falque señala la importancia del deseo en ambas situaciones, pues no se trata solo de un «tomad, comed» (Mt 26,26), sino de desearlo, como Cristo deseó con ardor comer la Pascua con sus discípulos (Lc 22,15). La vocación del cuerpo es, antes de ser tocado y comido (Eucaristía), ser deseado, reclamado por el otro (esposo y/o fiel creyente). «Dios y el ser humano viven el deseo del encuentro de un cuerpo (para Dios en la encarnación) y el don de un cuerpo en la escena erótica y la cena eucarística»²⁹⁵. En la secuencia histórica de la revelación, el deseo ha estado presente en la dinámica divina: Dios deseó crear algo diferente a él y por el deseo Cristo da su cuerpo, «para hacer del eros encarnado entre los esposos el lugar mismo de una comunión con el Dios resucitado» (BC, 242). Incluso el sufrimiento adquiere una nueva significación, ya que la atracción de los cuerpos conduce a un encuentro hasta en el sufrimiento mismo. Así como Dios sufre porque ama a su creación (1Pe 4,1), los esponsales se aman hasta en el sufrimiento. No se trata de un amor al sufrimiento, como pretende el estoicismo, sino de un sufrimiento en el amor.

²⁹⁴ Continúa Falque: «La limitación de 'la' naturaleza a 'mi' naturaleza no se repliega sobre sí en un subjetivismo crítico a menudo injustamente acusado, sino que, por el contrario, es apertura del mundo a partir de un yo, el mío, que respeta su estado de criatura y su distancia al Creador tal como es también querida y deseada por Dios mismo», en «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 173.

²⁹⁵ SAUDAN, *Penser Dieu autrement*, 146.

El deseo es deseo en la carne²⁹⁶, también en el cuerpo, que se expresa, ante todo, en la situación que se da, bien en el *kairos* de los amantes (sexualidad) o en la liturgia del ágape (don eucarístico). En virtud del deseo, tiene lugar una interconexión carne-cuerpo, en donde se es cuerpo y el hombre se descubre carne por la carne del otro (alteridad). Del mismo modo, en un contexto sacramental, se materializan los misterios cristianos: desde la pertenencia del cuerpo a la eucaristía hasta la carne en la resurrección. Este nuevo giro hacia la carne (otra vez), desde el cuerpo, se manifiesta en la pasión y el posterior cuerpo resucitado. En palabras de Falque, «Dios se encarna para mí en su cuerpo para dejarse ver *en carne* (*en carne y hueso o en persona*); y por su cuerpo comido me encarno yo también en mi propio cuerpo para expresarlo» (BC, 257).

V.3. Dios incorporado

Si como afirma Heráclito, «la verdadera naturaleza gusta de ocultarse»²⁹⁷, podemos entender el afán de Falque de hacer resurgir el cuerpo olvidado por la teología contemporánea, hecho que hunde sus raíces en la mayor parte de la tradición filosófica. Esclarecidas la potencialidad del cuerpo, el alcance real de su presencia y el nuevo nexo con la carne, es momento que los filosofemas dejen paso a los teologúmenos; es el ahora de lo teológico, es tiempo de explicar qué sucede en esa transformación del pan en cuerpo y del vino en sangre en el acto eucarístico. Tras el análisis de la de lo corpóreo y la manifestación de una significatividad más precisa, Falque está en condiciones de iniciar el recorrido hacia el Dios incorporado (Eucaristía) a partir de la fuerza que emana de la expresión «esto es mi

²⁹⁶ «Me hago carne para fascinar al Otro con mi desnudez y para provocar en él el deseo de mi carne, justamente porque este deseo no será, en el Otro, nada más que una encarnación semejante a la mía», SARTRE, *El ser y la nada*, 492.

²⁹⁷ A. BERNABÉ (ed.), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid 1988, 134. Esta idea del ocultamiento es recogida por Heidegger para hablar del ser vinculado a la *physis* y sus implicaciones en el pensamiento occidental: «a la metafísica se le oculta el ser como tal, que permanece olvidado de manera tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en olvido», M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann, Gedisa, Barcelona 2001, 27.

cuerpo». Dios mismo, en su autodonación histórica²⁹⁸, ahonda en el misterio de su presencia en el acto eucarístico; el discurso humano sobre la Eucaristía ha de esforzarse al máximo para no caer de nuevo en las acusaciones de antaño, entre otras y, en especial, el ritualismo vacío y el canibalismo atroz. Porque, ¿quién es comido, qué es comido y qué implica comerlo? Estas preguntas no son nuevas y resultan de la extrañeza de este peculiar acto de manducación²⁹⁹ que, en opinión de Falque, necesita ser de nuevo explicado tomando en consideración los análisis previos realizados. Con un marco de corporeidad actualizada, el cuerpo de Cristo, con la animalidad y la organicidad asumidas por entero y de modo ejemplar, se está en condiciones de comprender el misterio de la transubstanciación, una transformación radical que desemboca en la incorporación de Dios en el hombre, requisito indispensable para la adoración última.

A. La presencia real de Cristo

La reflexión sobre la presencia real (*réelle*³⁰⁰) de Cristo en la Eucaristía parte de una premisa ya confirmada y en la que insistimos: Cristo asume todo lo humano, incluida la anitramalidad (carne, pasión, pulsión), con excepción de la bestialidad, que es la parte que alberga el pecado. En la óptica del sacramento, para Falque, la asunción³⁰¹ operada por Cristo implica una animalidad (herencia eucarística), una corporalidad (contenido eucarístico) y un eros-agape (modo eucarístico).

²⁹⁸ Cf. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 383.

²⁹⁹ «¿Acaso no parece una locura decir comed mi carne y bebed mi sangre?», S. AGUSTÍN, *Salmo 33*, en *Enarraciones sobre los Salmos (1º)*, en *Obras* t. XIX, trad. B. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964, 480.

³⁰⁰ En un marco de análisis fenomenológico, el texto original de Falque utiliza dos términos para referirse a la presencia de real de Cristo en la Eucaristía: bien desde la 'cosa misma', que se da con independencia del sujeto (*réelle*); bien desde el sujeto presente, que hace presente la presencia (*réale*). Cf. FALQUE, *Triduum philosophique*, 538.

³⁰¹ El magisterio eclesiástico ya se ha hecho eco de esta necesidad de aceptar la totalidad de lo humano: «Si el hombre pretendiera ser sólo espíritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad», en BENEDICTO XVI, «Deus caritas est» 5, 22.

Las primeras comunidades cristianas asumieron la presencia real de Cristo sin preocuparse acerca del modo en que sucedía esa presencia³⁰². En el siglo II, con el nacimiento de las controversias heréticas, la eucaristía y, con ello, la cuestión de la presencia del Señor, se va afinando un poco más. Es el caso de San Ireneo, obispo de Lyon, quien rebate a los gnósticos, de tendencia dualista, con argumentos basados en la corporeidad, esto es, en la exaltación de la carne y de la materia cósmica como elementos vinculados con la salvación³⁰³. Su defensa de la presencia real constituye un punto de partida para la comprensión de los misterios cristianos que será recogida por autores de la escuela de Antioquía del siglo IV, como Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo o Cirilo de Jerusalén³⁰⁴.

A finales del siglo IV, San Ambrosio de Milán alude a la presencia real en un contexto mistagógico, es decir, en un ejercicio catequético destinado a la introducción de los neófitos en los misterios divinos. El obispo de Milán mantiene la convicción de la presencia real, pero vinculada a la proclamación de la palabra de Cristo, la cual permite la transformación de las especies³⁰⁵. Su discípulo San Agustín, inaugura, como en otras cuestiones teológicas, el debate de la presencia real al introducir un doble discurso (simbolismo o realismo) en sus alusiones a la Eucaristía. En algunos escritos habla del sacramento en clave simbólica: «nos simbolizó también a nosotros Cristo, el Señor; quiso que nosotros perteneciéramos a él; en su mesa consagró el misterio de nuestra paz y unidad»³⁰⁶. En otros textos defiende un

³⁰² El mejor testimonio reside en la *Didaché* o *Doctrina de los Apóstoles*, un escrito de finales del siglo I: «Respecto a la eucaristía, daréis gracias de esta manera: primeramente sobre el cáliz: te damos gracias, Padre nuestro (...) Reunidos cada día del Señor, rompéd el pan y dad gracias», *Padres Apostólicos*, Edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950, 86 y 91.

³⁰³ «Y así como el pan que procede de la tierra, al recibir la invocación de Dios, ya no es pan común, sino eucaristía, compuesta de dos cosas, la terrena y la celestial, así también nuestros cuerpos cuando han recibido la eucaristía, ya no son corruptibles, sino que tienen la esperanza de la resurrección», IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, IV, 18,5, 65.

³⁰⁴ Cf. J. QUASTEN, *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985, 403-420, 446-538.

³⁰⁵ Cf. J. ALDAZABAL, *La Eucaristía*, en D. Borobio (Dir.), *La celebración en la Iglesia II. Sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1994, 273.

³⁰⁶ S. AGUSTÍN, *Sermón 272*, en *Sermones (4.º): 184-272*, en *Obras t.XXIV*, trad. S. P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, 768.

realismo eucarístico, aunque sin citar expresamente los elementos fisicistas de la manducación: «Este pan que vosotros veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Este cáliz, mejor, lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo»³⁰⁷. El obispo de Hipona usa este lenguaje doble para referirse a la presencia de Cristo en la Eucaristía sin advertir lo que la teología posterior entenderá como la gran controversia eucarística. San Agustín pone el acento en el receptor del cuerpo de Cristo para resaltar el dinamismo de la praxis cristiana en un contexto eclesiológico. En este sentido, «el cuerpo ‘verdadero’ de Cristo sería la comunidad eclesial, y el cuerpo ‘místico’ (simbólico, sacramental), la eucaristía»³⁰⁸, es decir, justo lo contrario que propugna la iglesia del segundo milenio respecto al sacramento. Aunque San Agustín no niega la presencia real, sí da el pie al debate ulterior en relación a lo real y lo simbólico.

La controversia eucarística sobre el modo de explicar la presencia real llega a su clímax en plena edad media, en el siglo IX. Dos autores principales, citados por Falque (BC 296-300), acentúan la tensión entre realismo y simbolismo: Pascasio Radberto (realista) y Ratramno (simbolista). Radberto asocia la presencia de Cristo a su cuerpo histórico, lo que dota de un realismo exagerado esa presencia, pues el cuerpo eucarístico de Cristo es verdadero (*corpus verum*). Ratramno, sin embargo, niega esta identidad y sostiene una presencia en clave simbólica y espiritual. Esta discusión tuvo lugar en la abadía de Corbie, lugar de residencia de ambos monjes, quienes expusieron sus tesis en sendos libros con el mismo nombre: *De Corpore et Sanguine Domini*. Fue el rey francés Carlos II, el Calvo, quien motivó estas obras a partir de su interés por conocer si el cuerpo de Cristo era algo verdadero o figurado. En cualquiera de los casos, las posturas de los

³⁰⁷ S. AGUSTÍN, *Sermón 227*, en *Sermones* (4.º), 285.

³⁰⁸ ALDAZABAL, *La Eucaristía*, 275.

clérigos benedictinos se consideran «legítimas y ‘católicas’, con matices diferentes»³⁰⁹.

La discusión (no resuelta) se trasladó al siglo XI con Berengario de Tours como continuador del simbolismo, siguiendo parcialmente a San Agustín y a Ratramno. Por el lado del realismo, aparece Lanfranco de Canterbury, quien exagera la posición sosteniendo un radical fisicismo. La controversia fue aclarada en el sínodo de Roma en 1059, que aboga por una presencia real en clave física y sensual:

El pan y el vino puesto puestos sobre el altar son, después de la consagración, no sólo el sacramento sino también el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo que, de un modo sensible, no sólo en sacramento, sino en verdad, son tocados y partidos por las manos de los sacerdotes y masticados por los dientes de los fieles, jurando por la santa y consustancial Trinidad y por estos sacrosantos Evangelios de Cristo (DH 690).

La inclinación del magisterio eclesiástico por el realismo se explica por ser más cercano a la fórmula bíblica (1Co 11,23-27), aunque incentivó una visión cosificada del sacramento. La escolástica de los siglos XII y XIII, con el auxilio de las categorías aristotélicas de sustancia y accidente, resolverá este problema estableciendo la doctrina de la transubstanciación.

Aunque la transubstanciación cierra el debate de la presencia real durante varios siglos, la teología de las últimas décadas ha producido reflexiones sobre el tema que parecen inclinarse por la dimensión interior de los comensales eucarísticos, ensalzando de nuevo el simbolismo que encierra el misterio y olvidando el realismo que entraña aquello que se come en la Eucaristía³¹⁰. Estas orientaciones contemporáneas ponen el acento en la disposición interior de aquellos que reciben el cuerpo de Cristo, sin preguntarse qué es aquello que se come, sin cuestionarse la naturaleza de

³⁰⁹ ALDAZABAL, *La Eucaristía*, nota 56, 283.

³¹⁰ Nos referimos, especialmente, a la transignificación y a la transfinalización. Cf. P. SCHOONENBERG, “La transustanciación, ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?”, en *Concilium* 24 (1967) 86-100 y E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, Fax, Madrid 1968, 84-96.

la hostia consagrada que se ingiere por la boca. Para Falque, estas posturas apelan a «lo simbólico para justificar la Eucaristía»³¹¹, interpretando la manducación de la carne como una incorporación de la persona de Cristo y la ingesta de la sangre como la comunión con Dios. Aunque esta fórmula sea aceptable, no explica, sin embargo, la totalidad de la expresión «esto es mi cuerpo», tal y como expresa el magisterio eclesiástico³¹². En rigor, la Eucaristía apunta a la densidad misma del cuerpo de Cristo que contiene una organicidad cuyo reconocimiento impide una huida hacia la carne (como hace la fenomenología) o una instalación en lo simbólico (como pretende hacer la teología sacramental citada). Debemos, pues, seguir siendo católicos y transitar lo orgánico para que la presencia real adquiera toda su dimensión, asumiendo que esta no es mera cosificación, pues Cristo no se deja encerrar en un trozo de pan, sino todo lo contrario: en la hostia consagrada, «Dios me abarca a mí y me contiene y me permite asimilarle a él»³¹³. Porque «sobre la mesa del Señor está puesto el misterio que vosotros mismos sois: recibís el misterio que sois vosotros»³¹⁴.

Falque aboga por una síntesis entre realismo y simbolismo, aunque sostiene la necesidad de reclamar una fuerte dosis de realismo en la configuración de la presencia real. Esto supone aceptar que esta presencia es real (*réelle*), esto es, se mantiene (persiste) con independencia del comensal y de su presencia en el acto eucarístico. La reserva eucarística tiene su valor no solo en la presencia, sino en su persistencia en el sagrario que, lejos de permanecer como una cosa, como algo que simplemente subsiste, es una realidad transcendente dinámica, dispuesta a relacionarse

³¹¹ E. FALQUE, «Qui mange ma chair et boit mon sang...», en *Christus* 238 (2013) 190. (La traducción es nuestra).

³¹² La encíclica *Mysterium fidei* (1965) de Pablo VI no rechaza los nuevos conceptos para referirse al acontecimiento eucarístico, pero los considera insuficientes para explicar adecuadamente el cambio que se produce en la Eucaristía, por lo que deben completarse con el concepto de transubstanciación. Cf. DH 4411.

³¹³ FALQUE, «Qui mange ma chair et boit mon sang...», 191.

³¹⁴ S. AGUSTÍN, *Sermón* 272, 768.

con el creyente cuando está presente y hace presente la presencia real (*réale*). En términos fenomenológicos,

el modo verdadero de su presencia, en cuanto que el 'ahí' (*da*) 'en carne y hueso' del cuerpo eucaristizado (sobre el altar, pero también en la reserva eucarística o el acto de adoración) me espera también, y requiere 'mi propia carne' en un acto casi amoroso de intercorporeidad (BC, 198-199).

El cristiano no es un caníbal, sino alguien que participa de un misterio que le transforma desde la misma materialidad. Falque no tiene miedo de afirmar el realismo de la presencia de Cristo porque el cristianismo tiene que evitar el riesgo de «espiritualizarlo todo» (BC, 278) y no sonrojarse ante aquello que se da de comer en la Eucaristía. El pan cristiano es el cordero inmolado (Ap 5,12), es el «Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), es Cristo que ha tomado la animalidad del hombre para asumirla y mostrar así la humanidad completa. El angelismo queda desterrado, pues aparece como el reverso de la animalidad, un peligro que conduce a una conciencia incorpórea dispuesta a contrarrestar la animalidad necesaria, con su caos y sus pulsiones, axiológicamente neutras, pues solo la bestialidad introduce al hombre en la esfera moral.

B. La transubstanciación

El concepto de transubstanciación³¹⁵ hunde sus raíces en los Padres de la Iglesia³¹⁶, aunque es Santo Tomás de Aquino quien desarrolla con más precisión esta doctrina³¹⁷. Valiéndose de las categorías aristotélicas de sustancia y accidente, puede justificarse la expresión bíblica «esto es mi cuerpo», ya que, en la consagración, la sustancia del pan y el vino se convierten en sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo, mientras los accidentes (sus propiedades externas, como sabor, color y textura) se

³¹⁵ Para conocer la génesis y el desarrollo hasta el concilio de Trento de la idea de transubstanciación, cf. M. GESTEIRA, *La Eucaristía. Misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca 1992, 527-548.

³¹⁶ «En cuanto interviene la consagración, el pan se convierte en la carne de Cristo», SAN AMBROSIO, *Los sacramentos*, libro IV,IV,14, trad. P. Cervera, *Biblioteca de Patrística* 65, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 107.

³¹⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* IIIa, q.75, 653-665.

mantienen o permanecen. La transubstanciación evita el realismo extremo, pues lo que cambia es la sustancia, lo que «está debajo», mientras permanece todo lo físico (los accidentes); pero también evita el simbolismo espiritualizante, ya que la sustancia, esto es, lo más íntimo y profundo del ser de algo (la esencia), muta realmente. Esto es así porque para Santo Tomás, la sustancia es la realidad metafísica (no física) del ser; lo físico, lo material, lo orgánico, lo fenoménico, pertenece a los accidentes. Falque refrenda esta idea y la entiende como elemento imprescindible para su análisis:

La sustancia del pan, por la consagración, ha pasado a ser un accidente referido a su cuerpo, que constituye esta vez su verdadera sustancia, y la sustancia del vino ha pasado a ser un accidente referido a su sangre, que constituye su verdadera realidad (BC, 280).

Falque comparte, pues, la visión del Aquinate, que engloba el lenguaje simbólico, con gran alcance significativo, y la presencia real, que es sacramental, lo que otorga a esta presencia una dinamicidad nunca antes contemplada. La sacramentalidad que encierra la presencia real de las especies transubstanciadas reside en la comprensión subjetiva e intersubjetiva del misterio: por un lado, la necesidad interna del creyente de no violentarse al ingerir verdadera carne y verdadera sangre, asumiendo comer dos alimentos más comunes en su dieta diaria (pan y vino); por otro lado, la necesidad externa (social) de evitar la «burla del canibalismo» (BC, 281), a sabiendas de que la ingesta es el cuerpo de Cristo, verdaderamente.

Pero conviene saber qué cuerpo es objeto de la comunión del fiel creyente. Nuevamente Santo Tomás resuelve esta aporía exponiendo los estados del cuerpo de Cristo en la Eucaristía³¹⁸. La presencia de Cristo puede darse como cuerpo histórico, en las apariciones o tras la resurrección, es decir, como cuerpo resucitado³¹⁹. En rigor, solo el cuerpo de Cristo

³¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* IIIa, q.76, 666-676.

³¹⁹ «Como *Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere*, como se dice en Rom 6,9, su alma está siempre realmente unida a su cuerpo. Por lo que en este sacramento el cuerpo se

resucitado se ingiere en la Eucaristía, aunque este cuerpo contiene en sí mismo la manera de ser (modos de vivencia) de su realidad histórica. En este sentido, «comulgar consiste en recibir ese cuerpo como la realidad de algo que ha sido ‘vivido’ como carnal y que viene a juntarse con mi propia carne para que yo lo comparta»³²⁰. Que sea el cuerpo resucitado y no otros estados corporales supone dotar de corporalidad la «resurrección de los muertos» de la profesión de fe del Credo, así como negar el canibalismo y poner distancia con el mero simbolismo.

Resulta apropiado recoger la distinción clásica de *corpus verum* y *corpus vere* para fijar más la idea: el cuerpo que se da en la Eucaristía es realmente cuerpo, no porque es un cuerpo verdadero (*corpus verum*), sino porque es verdaderamente cuerpo (*corpus vere*). Cuando santo Tomás afirma que el pan y el vino siempre permanecen, lo hace en términos de verdadero cuerpo, es decir, la presencia de Cristo en la Eucaristía no se da según las mismas propiedades físicas observables de su cuerpo histórico, sino de manera genuina y verdadera, como se muestra el Resucitado en sus apariciones. El verdadero cuerpo de la Eucaristía traspasa lo simbólico, pues cuando el fiel creyente, en su manducación, piensa que la hostia como algo consagrado no hace que realmente lo sea, pues la disposición interior no consagra. Además, hablar de verdadero cuerpo permite superar la identificación de la hostia con el cuerpo histórico de Jesús, atravesado por una biología humana (tejidos, tendones, hemoglobina). El verdadero cuerpo eucarístico trasluce una potencia corporal que apunta a la organicidad, sin que por ello se pierda, en sentido fenomenológico, el sentido de la carnalidad (vivencia) que entraña la experiencia eucarística. Por ello, en la Eucaristía, gracias a la transubstanciación, se conectan el cuerpo y la carne, sin que lo orgánico prevalezca sobre la vivencia (tendencia realista), ni la manera de vivirla sobre la materia (tendencia simbolista). Asumir que el

hace presente en virtud del sacramento», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* IIIa, q.76, a.1, 667.

³²⁰ FALQUE, «Qui mange ma chair...», 193.

cuerpo resucitado de la Eucaristía contiene cualidades del cuerpo histórico permite abarcar la corporalidad entera de Cristo en la hostia consagrada.

La transubstanciación, por tanto, permite comprender la Eucaristía en un punto intermedio entre el sensualismo de la carne (realismo eucarístico) y el puro simbolismo (subjetividad del creyente). El concepto de sustancia en el que se apoya la doctrina parte de la idea aristotélica de subsistencia, pero se completa con la fuerza actuante de Leibniz y el acto de ser de Santo Tomás de Aquino. Respecto al primero, la sustancia apunta a un «ser capaz de acción»³²¹, a una fuerza dinámica, un vínculo sustancial que es Cristo en la transubstanciación y que funciona como fuerza de acción, en donde Dios hace participar al hombre de su creación. Respecto al segundo, el *actum essendi* o acto de existir es acto de realizarse que opera como existente, no como cópula, por lo que la conversión eucarística «no se hace por la potencia pasiva de la criatura, sino por la sola potencia de Dios»³²². Cristo está presente en la eucaristía como presencia escatológica, no como simple cosa.

Las implicaciones teológicas de la transubstanciación son determinantes en muchos ámbitos, sobre todo en la comprensión de ciertas expresiones de la liturgia. Se asume que el pan de la Eucaristía es el pan cristiano, el cual equivale al cordero inmolado en el Templo del judaísmo. Este cordero no sólo representa la Pascua (*pesaj*), un paso o, más bien, la salida del pueblo cautivo de Yahvé de Egipto (Ex 14,15-31), sino que es Cristo, el «cordero de Dios» que quita el pecado del mundo y da la paz; el Hijo del Hombre que ha tomado su propia animalidad al asumir la humanidad completa. Lo que se ingiere en la Eucaristía incluye, lo hemos dicho, la animalidad, esto es, todos los niveles del ser del hombre que afloran a la conciencia entre dificultades. La animalidad que se asume en la Eucaristía es una experiencia límite, atravesada por pasiones, instintos y pulsiones,

³²¹ G. W. LEIBNIZ, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, en *Escritos Filosóficos*, trad. E. de Olaso, Charcas, Buenos Aires 1982, 597.

³²² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología IIIa*, q.75 a.8, 665.

acogidas por la parte consciente, a partir del principio de realidad que opera en la conciencia y que es axiológicamente neutra, pues no hay presencia de la bestialidad³²³. Con el acto eucarístico, el hombre no solo convierte su humanidad en divinidad (Padres griegos), sino también y al mismo tiempo, su animalidad en humanidad (Padres latinos). Es por ello que la Eucaristía conduce a «recuperarnos como hombres, a convertirnos plenamente en hombres por el hecho de incorporarnos a Dios, a ser hijos en el Hijo en corazón mismo de la Trinidad»³²⁴.

Por tanto, comulgar es un acto que conecta con el Dios Uno y Trino. Lo es porque el cuerpo entregado tras el sacrificio conduce al hombre «al Hijo, que en su relación con el Padre y bajo la fuerza del Espíritu viene unánimemente a incorporarnos» (BC, 303). La Trinidad, fundamento del cristianismo, reconocible desde el comienzo de su andadura³²⁵, está en el origen de los sacramentos y, en el caso de la Eucaristía, se muestra que es el Dios trinitario el que se pone a disposición del hombre para otorgarle su incorporación. La Trinidad sustenta y engloba el don eucarístico y coloca la realidad del sacramento alejado del problema de la cosificación. La liturgia muestra que el misterio de lo eucarístico no trata con cosas ni objetos, sino que se refiere siempre a la presencia personal bajo la materialización de la hostia³²⁶. El misterio se manifiesta, pues, en un modo de presencia, en este caso, personal, que rompe con la acusación de la presentificación, por cuanto reduce la presencia a objeto estático e inmóvil. La naturaleza propia de su persona, la segunda de la Trinidad, supone una relacionalidad que implica un dinamismo que abarca al propio hombre, que se incorpora,

³²³ El principio de realidad propuesto supera la visión freudiana, que reduce este principio al «aplazamiento de la satisfacción y la renuncia del placer», S. FREUD, *Más allá del principio del placer*, trad. L. López, Alianza, Madrid 1983, 86. Para Falque, el principio del placer se integra en esta experiencia límite que está destinada a la transformación del cuerpo eucarístico.

³²⁴ FALQUE, «Qui mange ma chair...», 198.

³²⁵ «La doctrina trinitaria no ha nacido de una especulación sobre Dios ni de una investigación filosófica sobre el origen de todo ser; es más bien el resultado de una laboriosa elaboración de determinadas experiencias históricas», RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 137-138.

³²⁶ Cf. J. Y. LACOSTE, *Présence et Parousie*, Ad Solem, Genève 2006, 78.

participa (filiación adoptiva) y se mantiene. Aquella apreciación filosófica en torno a «ser un cuerpo», más que tenerlo, se vuelve ahora teológica, pues en virtud de la transubstanciación, Cristo ya no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo entregado a la humanidad para la transformación de todo lo creado. Aquí es donde Falque encuentra el verdadero sentido de la transubstanciación, pues «el cuerpo se vuelve cosa para que la cosa se vuelva cuerpo, o el sujeto se vuelve objeto para que el objeto se manifieste también como sujeto» (BC, 311). Es más, aquí también reside un imperativo eucarístico que, en clave kantiana, absorbe al imperativo hipotético (medio para conseguir un fin) y funciona como categórico, tal y como expresa la plegaria eucarística II:

Cuando iba a ser entregado a su Pasión, voluntariamente aceptada, tomó pan, dándote gracias lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo:
tomad y comed todos de él,
porque esto es mi cuerpo,
que será entregado por vosotros.

Cristo eleva su persona como un fin en sí mismo, en donde el objeto (cosa) y el sujeto se funden en una única realidad, que es entregada para toda la humanidad. En términos de corporeidad-carnalidad, la expresión «esto es mi cuerpo» pronunciada por Cristo implica para Falque «la asunción y transformación de su *cuerpo propio* (carne) en *cuerpo objetivado* (pan) y luego transubstanciado (cuerpo de carne)» (BC, 312). La transubstanciación revitaliza el cuerpo y muestra un camino de ida y vuelta, pues el recorrido ya se ha realizado antes en sentido inverso, esto es, del cuerpo a la carne (resurrección); ahora, en la vivencia de la carne presente, retorna esa misma carne al cuerpo con la Eucaristía. En el periplo, Dios ha descubierto el cuerpo físico, su organicidad, su finitud (*Pasar Getsemaní*), traspasándola al Padre, haciendo de la carne vivida un nuevo nacimiento o resurrección (*Metamorfosis de la finitud*). En la Eucaristía (*Bodas del Cordero*) emerge de nuevo el cuerpo, presencia real que Dios dona al hombre para su encuentro con Él (filiación) y con los otros (fraternidad). Si la

vía de la encarnación es la vía de la resurrección, ahora, el cuerpo, bajo las especies del pan y del vino transubstanciados en carne y en sangre (Eucaristía) se configura como la vía de la incorporación del hombre a Dios y la confirmación de Dios en el hombre. El descenso de Dios al mundo, y la asimilación humana de esta realidad, precede a la incorporación de este en aquel, es decir, la ascensión del hombre a Dios y su integración en Él, formando un sólo cuerpo. Comprobamos, una vez más, como los misterios cristianos (Encarnación y Resurrección) no se oponen, sino que se mantienen teológica y fenomenológicamente unidos.

El análisis de la transubstanciación conduce a la idea de incorporación. Hay un doble movimiento en la incorporación de Dios al mundo y al hombre por medio de la Eucaristía. No se trata solo de un paso (pascua) de Dios hacia lo humano por el pan consagrado, sino también el paso de la humanidad a la divinidad por la manducación del cuerpo eucaristizado. A Dios Padre nada le es ajeno, sobre todo porque ya ha conocido la angustia, el sufrimiento y la muerte en la persona del Hijo, operando en Él, por la acción del Espíritu, una transformación de su finitud y la del mundo mediante la Resurrección. Ahora, con la donación de su cuerpo en la Eucaristía mediante la transubstanciación, se manifiesta un cuerpo transformado en el contexto de una comunidad de fe. En efecto, si por la transubstanciación de las especies se hace presente el cuerpo y la sangre de Cristo Resucitado, por la manducación de la hostia consagrada acontece la transformación de los creyentes, que hacen presente el cuerpo eclesial de Cristo, fruto del misterio eucarístico.

El creyente, pues, queda integrado en el misterio e identificado con la Trinidad. Por la Eucaristía, el cuerpo entregado de Cristo participa la humanidad de la comunión y la consustancialidad que reina entre el Padre y el Hijo en el Espíritu. El don eucarístico es ofrecido al hombre para que este participe de la dinamicidad del Dios Uno y Trino, modelo y fuente de toda unidad y comunión entre hombres. Las palabras de Jesús en la última cena:

«para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21), coinciden con el discurso del pan de vida: «El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él. Como el Padre que vive me ha enviado, y yo vivo por el Padre, así, del mismo modo, el que me come vivirá por mí» (Jn 6, 56-57). La Eucaristía se convierte así en «fuente y cima de toda la vida cristiana» (LG, 11), en donde somos introducidos en este acto de integración y transformación. Y por el sacrificio eucarístico somos ofrecidos en él en vez de asimilarlo o digerirlo, porque no es el creyente quien transforma a Cristo, sino que es Cristo quien nos incorpora a su cuerpo místico³²⁷. Este sacrificio, además, ahuyenta cualquier tipo de gnosis, pues indica, ante todo, «un don de lo orgánico a lo orgánico» (BC, 316).

Para Falque, esta idea de incorporación es análoga a la *intentio* de la fenomenología, ya que representa una salida hacia fuera para llenar un adentro en la absorción de la cosa. Aun en la paradoja de que el cuerpo comido «nos asimila» (BC, 317), la intencionalidad fenomenológica expresa una dimensión que supera el esquema nóesis-nóema instalado en la conciencia. No es solo una cuestión de conocimiento (gnoseología) sino de pertenencia (ontología), por cuanto se encuentran en la cosa elementos que configuran al yo sin reducirse a ello. Es decir, la conciencia es siempre conciencia de algo en la medida que sale de sí para buscar algo distinto de ella misma y que contribuye a su completitud³²⁸. Aplicado a la Eucaristía y en palabras de Falque:

Al comulgar con la carne y unificarnos en ella con su 'verdadero cuerpo' de Resucitado (que engloba y sobrepasa el cuerpo 'verdadero histórico' de Jesús de Nazaret), nosotros gozamos de *su* Vida de resucitado en su

³²⁷ «De ahí que para acercarse a recibir dignamente este manjar es necesario comerlo espiritualmente, masticándolo por la reflexión de la fe y recibéndolo por la devoción del amor, de suerte que no sea él quien transforma a Cristo, sino más bien sea Cristo el que le incorpore a su cuerpo místico», SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio* VI,X,1, 473.

³²⁸ Cf. SARTRE, *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad*, en *El ser y la nada*, 26-28.

alteridad comulgando con la suya, en lugar de auto-afectarnos únicamente de la nuestra encerrándonos solamente en nuestra egoidad (BC, 319).

Tiene lugar, pues, una «incorporación empática» que redimensiona la esencia humana al desproveerla de sí para proveerla ulteriormente con toda la divinidad que una humanidad puede recibir. Y esto es posible porque la Eucaristía es un misterio que se celebra, que tiene lugar en la liturgia, en donde no acontece un simple recuerdo, sino una actualización de aquello que sucedió y que ahora se ofrece en un verdadero cuerpo que se asimila y nos incorpora³²⁹. Con el don eucarístico, el cuerpo humano se revitaliza, pues el cuerpo del Resucitado es fundante para la humanidad. La hostia consagrada es alimento espiritual que se inserta en lo orgánico del hombre para redimensionar su ser en una forma de «reparto de corporeidad». En este reparto, nada del creyente (ni lo intelectual, ni lo emocional, ni lo corpóreo) es ajeno a Cristo, pues Él «lo ha desposado para transformarlo» (BC, 325).

La fuerza del verdadero cuerpo que se manifiesta en la Eucaristía es tal que no se queda en la simple manducación. La presencia del cuerpo en la hostia, sea en el sagrario (reserva eucarística) o en la devoción festiva (día del *Corpus Christi*), implica una adoración del cuerpo eucarístico nada desdeñable. No se trata de una práctica pasiva, de simple contemplación, sino de aprehensión de aquello que tiene la capacidad de incorporar, asimilar y transformar. La adoración eucarística es una modalidad de acceso a Dios y de Dios que conviene no olvidar por la importancia de su aval (la tradición) y la relevancia de su praxis (la ascesis). Esta práctica completa otros modos de contemplar a Dios, tal y como expresa el Doctor Seráfico en su idea sobre la conversión de los sentidos:

Viene a hacerse el hombre apto para la contemplación (...) según las sensaciones o sentidos espirituales con que se ve la suprema hermosura

³²⁹ «La liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes. El misterio pascual de Cristo se celebra, no se repite; son las celebraciones las que se repiten; en cada una de ellas tiene lugar la efusión del Espíritu Santo que actualiza el único Misterio», CCE, c.1104.

de Cristo bajo la razón de esplendor; se *escucha* y se *oye* su soberana armonía bajo la razón del Verbo; se *saborea* y *gusta* su dulcedumbre superior bajo la razón de sabiduría (...); se *huele* y *aspira* la suma fragancia del mismo bajo la razón del Verbo inspirado en el corazón; se estrecha y *abraz*a su divina suavidad bajo la razón de Verbo encarnado»³³⁰.

En esta adoración observa Falque un resquicio fenomenológico, sobre todo asociado a la idea de «intencionalidad inversa»³³¹, pues en la observación atenta, silenciosa y respetuosa del misterio, Cristo va hacia el hombre, lo toma en sí y lo sigue transformando. En definitiva, la experiencia de adoración se convierte en un «cuerpo a cuerpo», esta vez desde la mudéz, lo que permite una vivencia (cinestesia) profunda que incluye toda la potencia de la corporeidad: de los sentidos del hombre a la incorporación en virtud de la ofrenda y el impulso que Dios mismo realiza. Con la Eucaristía, la esencia humana se completa con un doble movimiento corpóreo, de asimilación (Cristo en la hostia) y de incorporación (Cristo en el hombre), de modo que el fiel creyente constituye «*ad intra* y fenomenológicamente *su* corporeidad, para permitirle aparecer y manifestarse *ad extra*» (BC, 334).

El análisis de la transubstanciación conduce, pues, a un fortalecimiento de la idea de un Dios incorporado en la Eucaristía que conduce a una visión del cuerpo mucho más abarcadora. El cuerpo verdadero del sacramento eucarístico es el cuerpo místico de la Iglesia³³², un cuerpo que es *corps perdu*³³³, sin ataduras, sin reservas, que engloba todo lo humano y, por supuesto, a una comunidad entera. Por ello, «la Iglesia es en Cristo como un

³³⁰ SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio* V,VI,5, 407 (la cursiva es nuestra).

³³¹ Esta expresión está implícita en la concepción de intencionalidad que tiene Merleau-Ponty, la cual trasluce una ontología relacional: «el Ser es esa extraña superposición que hace que mi visible, aunque no se pueda superponer al de otro, acceda sin embargo a él, que ambos accedan al mismo mundo sensible», MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, 191-192.

³³² Falque entiende esta idea sostenida por Lubac en el contexto de un simbolismo ontológico de raíces patrísticas. Dios se hace presente en el mundo a través de Cristo en la Iglesia mediante la Eucaristía. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Cerf, Paris 2010, 279-280.

³³³ Esta expresión funciona como un juego de palabras de imposible traducción. Este 'cuerpo perdido' remite a la expresión española 'a pecho descubierto' o 'a tumba abierta'.

sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1).

La Eucaristía es, a su vez, un viático, «un pan para el camino de este cuerpo ofrecido cada día para continuar» (BC, 337). Este viático actúa en un doble sentido: por un lado, nos libera y nos salva en el paso y traspaso de nuestra finitud (muerte); por otro lado, nos alimenta diariamente en el transcurso de esa pascua vivida durante la existencia. Al igual que el sacramento de la Unción y «puesto que es sacramento de Cristo muerto y resucitado, la Eucaristía es aquí sacramento del paso de la muerte a la vida, de este mundo al Padre» (CCE, c.1524). Cuando el cuerpo orgánico está a punto de colapsar, otro cuerpo, el de Cristo, dado carnalmente en la Eucaristía, nos incorpora trinitariamente a la *vita aeterna*, una vida exenta de autoencerramiento de sí (pecado). El viático nos mantiene en la vida de aquí abajo (*in via*), es el alimento cotidiano que «viene en ayuda de nuestra libertad en camino»³³⁴, un camino que lleva marcado un itinerario hacia Dios (*in patria*). El viático aporta una enseñanza que refrenda lo dicho hasta ahora: el hombre se descubre como peregrino, siempre en camino, reconociendo su *status viae* u horizonte de su finitud. Aunque orientado a la beatitud, el hombre asume su límite, deseado por Dios, lo constata y lo respeta. El límite del ser finito que representa el hombre concibe ser criatura de un creador que es infinito, pero no necesita relacionarse directamente con lo ilimitado para reconocerse como *homo viator* y como *ultima solitudo*³³⁵. Por ello, «la búsqueda de lo 'pleno' (la visión beatífica *in patria*) siempre permite la aparición del sentido de 'lo ilimitado' (la separación del hombre y su límite *in via*)»³³⁶.

³³⁴ BENEDICTO XVI, «Sacramentum Caritatis», 30, 55.

³³⁵ «Soledad última en tanto irrepetible, y profundamente solidaria, en tanto todo ser personal está abierto a los otros existentes, y a Dios, origen de dicha relación», G. SILVANA, «El concepto de persona humana en Duns Escoto», en *Studium. Filosofía y Teología* 31 (2013) 84.

³³⁶ FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 165.

El sentido de la Eucaristía como viático implica un dinamismo desde la permanencia, ya que en el acto de comulgar sucede más bien una «*manencia* (*manere*, ‘mantenerse’, ‘quedarse’) por la que yo permanezco ‘en él’ y ‘él en mí’ (BC, 346). Hay, pues, un cuerpo a cuerpo destinado a vincularse, pero también un movimiento de permanencia, de residencia, de necesidad de habitar en Él sin despojarnos por completo de nuestra identidad. No ha lugar, por tanto, a un dualismo ontológico en términos teológicos, esto es, un mundo humano y un mundo divino, sino una unidad integrada y dinámica en donde Dios y el hombre se relacionan; un mundo único, distinto a Dios en esencia³³⁷, pero en el que el hombre reside y permanece bajo la gracia o el viático eucarístico (aunque también puede quedar fuera por el influjo del pecado).

Incorporados, pues, a Dios por el misterio de la Eucaristía, comprendidos en ella por el acto de la transubstanciación, la humanidad y Dios comparten una «carne común como corporeidad» (BC, 351). El acto eucarístico completa el acto creador del Padre, de modo que, como dijimos, los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía se fusionan, completando el acto creador del Padre. Finitud y cuerpo, realidades vividas y asumidas al máximo por el Hijo, adquieren ahora una nueva significación para el creyente. Solo en el espesor de la corporeidad pueden encontrarse el hombre y Dios. Esto no es una novedad, ya se advirtió hace siglos:

Y, para animar al hombre a hacerse semejante a Él, le constituyó imitador de Dios subiendo hasta el reino del Padre y haciéndole ver a Dios y asir al Padre -él, el Verbo de Dios que habitó en el hombre y se hizo Hijo del hombre- para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre, según el beneplácito del Padre³³⁸.

³³⁷ «Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es», SAN AGUSTÍN, *La naturaleza del bien*, I, en *Obras* t.III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947, 773.

³³⁸ IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, III.20,2, 118.

Adentrarnos y analizar los misterios cristianos muestra que Dios es consecuente respecto al tratamiento y el alcance del cuerpo: de la Encarnación a la Resurrección pasando por la Eucaristía, sacramento que articula y magnifica toda la vida cristiana. Esta fidelidad al cuerpo espera ser confirmada por «una *fidelidad de la carne* del creyente a sí mismo, tanto en su propia existencialidad como en su don erótico a su vis-a-vis diferenciado, y en la ofrenda eucarística de su más indecible Caos interior» (BC, 355).

Asumir, transitar y vivir esta carnalidad permite comprender que el misterio eucarístico es el último eslabón de la obra creadora de Dios, en donde el mundo aparece ante nosotros como el escenario que celebra la gran boda de Cristo (Cordero de Dios) con la humanidad, cuya inmolación anticipa y prepara para la parusía o pascua de la creación, «el último estadio de nuestra transformación en Cristo»³³⁹.

³³⁹ RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 139.

VI. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA CATÓLICA

El conjunto de ideas y afirmaciones propuestas hasta ahora contribuye a la formalización de una antropología teológica. De hecho, los resultados que arroja la investigación sobre el cuerpo y sus correlatos van definiendo esa antropología explícita que este trabajo pretende ofrecer. Por tanto, la línea antropológica de Falque se ha ido configurando a medida que se ha clarificado la secuencia de la corporeidad-carnalidad y sus conexiones con la dogmática cristiana. Es lo que se ha pretendido hasta el momento, realizar un ejercicio de análisis y aclaración de las categorías filosóficas y teológicas (filosofemas y teologúmenos) que sustentan la idea del hombre en referencia constante al acontecimiento histórico y pascual de Jesucristo. El camino ensayado ha sido necesario para poder aportar y justificar, a continuación, un conjunto de ideas clave sobre el hombre que entroncan con otras disciplinas del saber, propias de la filosofía, como la teodicea, la fenomenología y la hermenéutica. En este sentido, el desarrollo de las siguientes ideas tiene el cometido de sustentar e ilustrar una renovada antropología teológica de raíz católica.

VI.1. Ateísmo y antropología

A. El humanismo ateo

Una de las afirmaciones que permanece fijada en este análisis es que no tenemos otra experiencia de Dios que la que ofrece el propio hombre. Esta experiencia no siempre se orienta a la búsqueda y confirmación de lo divino en el hombre, como bien lo muestra el ateísmo contemporáneo. Hablar de Dios ya no es tan evidente, pues los argumentos que niegan la trascendencia se sostuvieron con vigor en pleno siglo XX. En las postrimerías del último concilio, la teología se interrogó por esta realidad asentada en la sociedad occidental en unos términos más antropológicos que dogmáticos:

Tal vez, la mayor desgracia del catolicismo moderno es haberse convertido en una teoría y en una catequesis sobre el *en sí* de Dios y de la religión sin insistir al mismo tiempo sobre la dimensión de *para el hombre* que todo eso encierra. Ese hombre y ese mundo sin Dios, con los que nos enfrentamos actualmente, han nacido en parte de una reacción contra el Dios sin hombre y sin mundo³⁴⁰.

Los tratados de antropología teológica preconiliar hablan del hombre de manera indirecta, como un simple destinatario del don divino (gracia) que opera como un añadido extrínseco a la naturaleza humana³⁴¹. Con estos excesos especulativos y con una antropología teológica aún pendiente de definir, la cuestión de Dios se convierte en un problema en el propio ámbito de la teología, que encuentra dificultades para responder al envite del ateísmo declarado en una sociedad cada vez más secularizada. Desde la filosofía, la cuestión de Dios referida al hombre incitaba, claramente, a la negación de lo trascendente al presentar la teología una imagen de Dios confusa y distorsionada. Esta imagen apunta a una rígida absolutidad que producía un mundo inaceptable a la vista de los sucesos históricos pasados y eventuales. El rechazo de Dios reside en la perplejidad humana que suscita la imagen de un Dios absoluto que no cuida de su creación y no es providente (deísmo). El ateísmo contemporáneo se presenta, pues, no tanto como una reacción contra el ser de Dios, sino como negación de la posibilidad de una relación del hombre con Él³⁴².

Un movimiento dentro de este ateísmo es el humanismo ateo, un posicionamiento filosófico que combina la increencia en lo trascendente con valores humanistas, asumidos como una herencia cristiana, pero desprovistos de una raíz revelada. La tesis de este humanismo es que la idea de Dios es una proyección humana que limita el desarrollo individual y

³⁴⁰ Y. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos* (1966), en *Situación y tareas de la teología de hoy*, trad. S. Gómez, Sígueme, Salamanca 1970, 130-131.

³⁴¹ Es el caso de la *Dogmática* de M. J. Scheeben (1835-1888), que incluye los dos tratados habituales de la antropología teológica: *De Deo creante et elevante* y *De gratia Christi*. Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993, 23-25.

³⁴² Cf. E. BISER, *Ateísmo y teología*, en J. Ratzinger (Ed.), *Dios como problema*, trad. J. M. Bravo, Cristiandad, Madrid, 1973, 146.

colectivo. Tiene lugar una exaltación del hombre, al cual se promociona como un ente capaz de darse a sí mismo autonomía y responsabilidad. El empuje de este movimiento suscitó voces de alarma dentro de la teología católica y, con anterioridad al Concilio Vaticano II, el humanismo ateo fue tildado de «drama»³⁴³. Este humanismo es visto como una paradoja, pues en su intento de exaltar al hombre, rechaza la idea de Dios y presenta una falsa liberación humana, encaminada a la deshumanización del hombre y al vacío existencial o al totalitarismo. El influjo de este humanismo reside en la presentación del Dios cristiano, aquel que orienta al hombre, «como un antagonista, como el adversario de su dignidad»³⁴⁴. El humanismo ateo se apoya en la afirmación que Nietzsche hace mediante su personaje de «el loco»: «¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!»³⁴⁵. Esta exclamación lapidaria incluye una proposición irresoluble para los creyentes en un Dios filosófico concebido, en sí mismo, como la verdad. El Dios de los filósofos es el Dios de la verdad, pero la ciencia y la técnica muestran que la verdad no está tanto en lo divino, sino en las cosas mismas (inmanencia), en aquello que acontece y que el método científico puede explorar. El ser del hombre no necesita a Dios, es mera proyección humana³⁴⁶, un ídolo de barro que, asociado al Ser, implica más complejidad discursiva que claridad, más *doxa* que *episteme*³⁴⁷.

³⁴³ Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, trad. C. Castro, Encuentro, Madrid 1997. Esta obra comienza a escribirse en 1943, en el marco de un neopaganismo nazi y con el empuje filosófico de superación del cristianismo a partir de los humanismos reinantes: el positivista de Comte, el marxista de Feuerbach y Marx, y el vitalista de Nietzsche. La obra estigmatiza estos humanismos ateos y propone, en su parte final, a Kierkegaard y Dostoievski como modelos para el combate espiritual frente al nihilismo antiteísta que predomina en Europa.

³⁴⁴ LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, 20.

³⁴⁵ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, §125, trad. J. Jara, Akal, Madrid 2011, 160-161.

³⁴⁶ En una clara reducción de lo teológico a lo antropológico sin trascendencia, Feuerbach afirma: «El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia», *La esencia del cristianismo*, trad. J. Iglesias, Trotta, Madrid 1995, 57.

³⁴⁷ Marion apuesta por una superación de Dios como ídolo, que tiende a conceptualizar en categorías humanas y, por tanto, limitar, aquello que, en realidad se muestra como icono; una figura que trasciende los límites humanos y nos invita a ir hacia el infinito. Para ello, conviene no concebir a Dios como Ser, en el sentido de no asignarle un horizonte discursivo en el que pueda categorizarse (ontoteología). Esta fórmula, aunque atractiva, se desvía del objetivo de nuestra investigación, ya que invalida el acceso a Dios desde el hombre o desde la creación (ente), pues, para el filósofo francés, este acceso se inserta desde Dios mismo,

El humanismo ateo se arraiga, pues, en la humanidad misma, en el hombre dado como un ser que vive en un entorno mediatizado por el avance de la ciencia y la visión naturalista del mundo. Y esta humanidad no necesita de Dios porque está muerto, porque el hombre lo ha matado, siguiendo a Nietzsche. La viabilidad del cristianismo queda en entredicho, vana es la fe que lo sustenta porque sin el Padre y sin espacio para el Espíritu, nadie puede resucitar al Hijo. Ante el empuje del ateísmo, ante el pensamiento crítico con la religión y la consiguiente secularización de la sociedad, el cristianismo necesita acoger esa «gramática común» (cf. II.4) con aquellos contemporáneos que viven en un mundo sin Dios, con una moral sin religión y con una espiritualidad sin trascendencia. El envite es serio y no es solo contra Dios, sino contra el cristianismo entero, contra un modelo cultural que pierde terreno ante la fuerza plural del pensamiento posmoderno³⁴⁸.

Falque observa una oportunidad en esta afrenta del ateísmo y reclama aprender de él, acercarse a él de otro modo y sin afán de combatir. Es más, «hace falta apropiárselo antes que condenarlo, y no seguir entendiéndolo exclusivamente a partir de la sola certeza de la fe» (MF, 72). Aquí es donde emerge el Falque pontífice, el pensador que es puente entre teología y filosofía, el creyente que apela a una actitud nueva que desarrolle un quehacer teológico basado en la diferencia o capacidad de diferir³⁴⁹. De hecho, el análisis realizado hasta ahora ha ido transitando ambas orillas, de la filosofía a la teología, sin pasar inmediatamente de un lado al otro, sino poniendo en común ambas disciplinas y hallando puntos de unión que, en muchos casos, las hace indistinguibles. El cristiano es, ante todo (lo hemos certificado ya), un hombre a secas, un ser atravesado por una finitud cuya

en cuanto donación. Cf. MARION, *Dios sin el ser* y M. PORCEL, «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser», *Carthaginensia* 77 (2024) 87-115.

³⁴⁸ La posmodernidad entendida como «incredulidad hacia los metarrelatos» de la que habla Lyotard, representa una desconfianza hacia las grandes narrativas (religiones, filosofías sistémicas) que pretenden explicar toda la experiencia humana desde principios universales y totalizadores. Cf. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. M. Antolín, Cátedra 1987.

³⁴⁹ Cf. E. FALQUE, «Mystique et modernité. Aspirations spirituelles de notre temps et mystique chrétienne», en *Études* (6/2001) 785-792.

vivencia necesita ser experimentada con el límite dado por el creador. La Escritura lo expresa una y otra vez y su lectura muestra una visión humanizadora, antes que espiritual o moral. El Jesús de los milagros se ocupa, en primer lugar, de lo humano, de personas concretas. La sobrenaturalidad que conlleva obedece a la dimensión teológica y la conducta que manifiesta, sea para el seguimiento o para la imitación, conecta con la esfera ética. Por ello, el humanismo ateo sirve de compañero inicial para transitar el itinerario hacia Dios, pues comparte los mismos intereses antropológicos y los mismos presupuestos para el análisis.

El humanismo existencialista de Sartre merece especial atención en este plano de diálogo del ateísmo con la antropología cristiana que presentamos, y no solo por los intereses comunes iniciales, sino por el modelo último de hombre que plantea. Es bien conocido que para el existencialista francés, el «ser-para-sí» (*être-pour-soi*) o conciencia es autopresencia y está atravesada por la nada. Sin embargo, constituye, en sí misma, un yo abierto, una pura indeterminación situada en el tiempo, o lo que es lo mismo, «un proyecto que vive subjetivamente»³⁵⁰. En esta vivencia subjetiva está en juego la autenticidad humana, definida por la nadificación o cuestionamiento de sí mismo, sin vínculo con naturaleza previa alguna, pues «la existencia precede a la esencia»³⁵¹, en donde la libertad es la estructura misma de la conciencia.

En este marco existencialista, el hombre puede decidir libremente creer en lo trascendente, siempre que asuma la responsabilidad de su elección y no la utilice como subterfugio para evitar su libertad. Precisamente, en este ámbito procesual de la vida humana encuentra el individuo la posibilidad de autorrealización, ya que bajo nuestro análisis, el proyecto cristiano no es una «pasión inútil»³⁵² (no se dirige a Dios como si fuera un ideal), sino una

³⁵⁰ J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, trad. V. Pradi, Edhasa, Barcelona 2009, 18.

³⁵¹ SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, 14.

³⁵² SARTRE, *El ser y la nada*, 747.

empresa que parte la constatación primera de su ser: la existencialidad. El hombre determinado por su existencia puede, en efecto, entenderse como la única trascendencia³⁵³, pero la trascendencia que sostiene el cristianismo está definida por la Encarnación, por Cristo, quien atraviesa de lado a lado la naturaleza humana (Cf. III.1). La aceptación de la encarnación crística, modelo del «hombre perfecto» (GS, 22), implica un compromiso con la autenticidad de lo humano, la misma que reclama Sartre, «aunque Dios existiera»³⁵⁴, pues en el seguimiento de Cristo, igual a todo hombre excepto en el pecado (auto-encerramiento de sí), el hombre se encuentra a sí mismo y constata su salvación, no su desesperación y desconfianza. Lejos de avistarse un pesimismo que el propio Sartre niega para el existencialismo, emerge en este proyecto abierto, responsable y libre, la fuerza del amor, que se explicita en el reconocimiento del otro (alteridad), en el descubrimiento del mundo, del único mundo que el cristiano es capaz de vivir, aunque de modo distinto (Cf. IV.1.B). La alteridad marca una necesidad del otro y esta adquiere su máxima amplitud en la comunidad, en la Iglesia, en «el pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG, 4).

B. Aporías ateas e idea de límite

Teniendo como punto de partida el ateísmo metodológico (cf. III.2) y las intuiciones del humanismo ateo, la antropología teológica de Falque resulta de una heurística que defiende la primacía de una teología ascendente respecto a la descendente. En términos soteriológicos, Cristo es el único mediador que salva al hombre en un doble movimiento, en primer término de abajo a arriba, para luego completarse de arriba a abajo³⁵⁵. Esto significa que la antropología de nuestro autor asume el reto de las aporías que surgen de los análisis del ateísmo filosófico. Una de estas aporías es la que

³⁵³ Cf. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, 60.

³⁵⁴ SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, 61.

³⁵⁵ Cf. B. SESBOUÉ, *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol.I, trad. A. Ortiz, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 135-406.

plantea Heidegger como objeción al cristianismo ante la pregunta sobre el ser:

Aquel que, por ejemplo, tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios mismo es en tanto creador no creado³⁵⁶.

El problema se deriva del dogma de la creación, que impide al cristiano formularse, en principio, la pregunta del «por qué» de lo creado. Parece que solo la posición atea puede preguntarse al respecto porque es capaz de dudar de la existencia de lo dado y pensar en la nada sin repercusiones. Falque sostiene que la teología puede responder a esta situación aporética sin entrar en contradicción. En efecto, Heidegger entiende la creación como un acto de producción, pero también puede ser concebida como un «poner en obra» (MF, 74), no en el sentido único de creación como principio, sino como obra continua en la que el poder de Dios ejerce de gobierno, providencia y conservación del mundo³⁵⁷. En este contexto, el creyente sí puede preguntarse sin renunciar a su fe y lo hará desde el análisis de lo que acontece, desde el ente mismo, en donde él aparece como Dasein, como ser (ente) que se pregunta constantemente y al que remiten, originariamente, todas las preguntas. En rigor, el hombre es en sí mismo y por sí mismo la pregunta y esta le da acceso a su propia humanidad. Dicho de manera más técnica por el propio Falque, «el por qué sobre la ‘entidad’ de las cosas hace surgir un ente que, sin embargo, no se reduce a ninguna ‘entidad’: el hombre como ‘ser ahí’ (Dasein) o ‘estructura de acogida’ de los entes en su conjunto» (MF, 77).

Por tanto, la existencia humana, la humanidad, aparece como punto de partida de la heurística que creyente y no creyente comparten a la hora de preguntarse por el sentido y el porqué de las cosas. Bajo este planteamiento,

³⁵⁶ HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, 16.

³⁵⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 124-128.

la fe del cristiano se instala en el cuestionamiento de su propia naturaleza, por cuanto una fe que se presenta como seguridad y, por tanto, como imposibilidad de caer en la incredulidad, no es una fe auténtica, sino una comodidad incapaz de cuestionarse a sí mismo³⁵⁸. Así todo, la posibilidad de la increencia para el cristiano no aparece como un peligro, sino como condición misma de su posibilidad, que se arraiga en la humanidad vivida desde abajo y a la espera de ser transformada desde arriba.

La antropología teológica ascendente que propone Falque permite superar otras aporías de la teología cristiana. Entre estas, destacamos el problema de la contingencia asociado a la cuestión de la absolutidad entendida como Dios. Lo absoluto aplicado a Dios, es decir, el *absolutum simpliciter* de los escolásticos, se concibe como aquello que es por sí mismo, que a su vez es ilimitado; es «lo separado o desligado de cualquier otra cosa, lo independiente o lo incondicionado»³⁵⁹. El ateísmo rechaza la idea de absoluto por ser incomprensible. Esta concepción de la absolutidad de Dios está desconectada de la realidad dada, del ente o ser de las cosas, y su mera formulación apunta a una tautología: «lo Absoluto es lo Absoluto». En todo caso, el único discernimiento posible acerca del absoluto es mostrar qué absoluto hay, cómo puede ser reconocido en lo contingente, en vez de señalar qué es lo Absoluto. En este matiz, Falque ve una vía para demostrar que la categoría de absoluto depende del límite teológico en conexión con la contingencia humana, una idea que surge de la «vigencia fenomenológica» del pensamiento de Tomás de Aquino. Esta idea del límite ya se ha tratado (cf. III.3 y V.3.B), pero la recogemos ahora en el marco de la absolutez de Dios y de la finitud (contingencia) humana.

El Aquinate es el pensador del límite entendido como finitud filosófica (fenomenológica). Es un filósofo de la inmanencia y un teólogo de la trascendencia, al igual que Falque. El punto de partida, ya corroborado, es el

³⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, 16.

³⁵⁹ J. FERRATER MORA, *Absoluto*, en *Diccionario de Filosofía*, t.I, Nueva edición actualizada por J. M. Terricabras, Ariel, Barcelona 2001, 23.

hombre a secas, con la confianza de que depende de un Creador, pero con la certeza de que su finitud lo instala en una distancia de Él irreductible. La finitud humana (Cf. III.3) constata que el hombre es peregrino, es un ser *in via*, en camino. Su condición terrenal es su *status viae*, estado que fija el límite del conocimiento natural de Dios y marca el límite positivo del Dasein³⁶⁰. Sin embargo, el límite constituye la fuerza, el punto de anclaje en lo ilimitado solicita del límite para mostrarse al hombre. A la luz de la Encarnación, lo ilimitado no rechaza el límite, ni el cuerpo que lo expresa. Es más, lo demanda, lo requiere, porque el límite se transforma en algo positivo, auxiliar (como la filosofía respecto de la teología), y posibilita el pensamiento en lo ilimitado. Pero hay que evitar ser cegado por el exceso de lo ilimitado y, para ello, hay que asumir la finitud en el límite de la razón sin aludir, directamente, a lo ilimitado que supone el Absoluto. Es necesario reconocer que ese ilimitado se manifiesta en la revelación histórica y pascual (Cristo) y que esta propicia la apertura de la razón. En relación con la absolutez de Dios, Falque afirma que «la primera necesidad para lo humano no es alcanzar inmediatamente lo divino, con el riesgo de perder en la pretendida identificación con el creador lo que constituye su distancia con la criatura»³⁶¹; más bien al contrario, hay que reconocer la propia finitud, habitarla en su propio límite inserta en el mundo (vía cosmológica), dada la imposibilidad del acceso directo (vía ontológica). De ahí la necesidad, también, de evitar el ontologismo o conocimiento del Absoluto en su ser mismo³⁶².

Según Falque, Tomás de Aquino muestra el camino: la finitud fenomenológica (premisa de la inmanencia) es una voluntad del límite teológico, que ha de entenderse también como parte elemental del proyecto de creación de Dios. Esta creación marca, a su vez, una diferencia, no solo ontológica, sino moral. Dios crea, pero no transmite su esencia, sino su

³⁶⁰ Cf. FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 162.

³⁶¹ FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 170.

³⁶² Para Falque, la fenomenología francesa de orientación creyente sufre un exceso de ontologismo, pues accede a Dios desde «el desborde del acontecimiento», el cual se expresa en imágenes comunes a la filosofía, como el rostro, la palabra o la autoafección.

impronta³⁶³. Y lo hace por amor, gratuitamente, sin necesidad, mostrando su absolutidad en la distancia con lo creado, pues esta distancia marca «la dimensión de lo humano y la positividad de su límite en su desproporción con lo divino»³⁶⁴. Se impone permanecer es el estado de *creatura*, no rebasarlo, asumir la diferencia para responder desde ella a la voluntad de límite querida por Dios. Hay, pues, en esta afirmación, una conciencia de arraigo en el humanismo, evitando así el angelismo, tan temido por Falque, pues solo cuando el hombre desprecia o sublima el límite, aloja en su ser la limitación y cae en el mal.

Lo que muestra la doctrina católica de la creación es que el hombre recibe la existencia de ese absoluto que es Dios, participa de la esencia divina en la íntima profundidad del acto de ser (*actum essendi*), en el marco de una creación definida por la relación de las personas divinas (Trinidad)³⁶⁵. Por tanto, Dios respeta su creación, mantiene una distancia suficiente con ella; el hombre es cima de esa creación, ocupa un lugar único en ella (CEC, c. 355), pero ha sido creado en el límite y debe permanecer en él, en la confianza (fe) de que lo ilimitado vendrá a modificar su ser (resurrección) sin perder su naturaleza. En esta distancia del creador con el respecto a su criatura tiene lugar un doble movimiento, de semejanza y desemejanza: el primero muestra una cualidad coesencial a la naturaleza del efecto, del que no es más que un signo externo; el segundo manifiesta una teología negativa, pues se muestra la absolutidad de Dios y la contingencia humana, que aún en el límite asume la imposibilidad de un conocimiento pleno de

³⁶³ La doctrina católica de la creación sostiene la tesis agustiniana de la participación, en donde Dios es «el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es», AGUSTÍN DE HIPONA, *De la naturaleza del bien*, en *Obras* t.III, Edición bilingüe preparada por P. Mateo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947, 773.

³⁶⁴ FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 175.

³⁶⁵ La doctrina de la creación expresa que esta es común a Dios Uno y Trino en el sentido de que las tres personas divinas constituyen un solo principio de lo creado. Sin embargo, en rigor, la Trinidad «no implica la autocomunicación de Dios sino la simple producción de algo distinto de él, es la obra del Dios uno», LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, 84.

Dios. Para Falque, la teología negativa no proviene de un exceso de lo conocido procedente de lo ilimitado sobre aquel que conoce, sino, a la inversa, proviene «de la limitación de lo conocido respecto del cognoscente por puro y simple respeto del límite»³⁶⁶. Además, la desproporción en relación a Dios no alienta al hombre un deseo de asemejarse a lo divino, como suele interpretarse la teología griega de la divinización del hombre, sino más bien asumir (conocer) una porción de Dios (humanización de Dios), más propio de la teología de los padres latinos. La base de esta reflexión reside en la antropología de la imagen de Dios en Cristo de las teologías tanto joánica como paulina. En el *corpus* joánico se potencia la experiencia de plenitud humana en Cristo (1 Jn 1,1), dando lugar a la realización de la imagen como una divinización del hombre. En San Pablo, sin embargo, es la experiencia de finitud del hombre lo que da pie a una imagen como realización del hombre y, por ende, como humanización. Ambas visiones son legítimas, ponen de manifiesto esa duplicidad del hombre (inmanencia y trascendencia) y las dos, a su manera, subrayan que en la «imagen» de Dios está la verdad última del hombre y su vocación última. En este punto, Falque recoge más bien el lenguaje paulino, en una línea agustiniana, para mostrar que «nos convertimos en verdaderos hombres gracias a la comunión con el Dios humanado, pasible y amador, con el Dios humano»³⁶⁷. No obstante, advertimos del peligro de abogar por una única visión, pues la complementariedad de ambos lenguajes aporta una comprensión más adecuada de la distancia entre el hombre y Dios³⁶⁸.

El planteamiento de Falque sustituye el fenómeno saturado de Marion (Cf. III.3) por el fenómeno limitado. El análisis muestra que hay una medida

³⁶⁶ FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 162.

³⁶⁷ MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 326.

³⁶⁸ «Hablar de humanización es más dinámico, pero puede ser reduccionista; hablar de divinización es más íntegro y completo, pero puede resultar totalmente abstracto y vacío. Y es elocuente mostrar cómo esta pelea sigue presente en las discusiones de hoy: a cristianos activos y comprometidos con el hombre se les acusa de reduccionistas, mientras que el presente interés por Dios de muchos otros no pasa de ser pura pereza insolidaria y descompromiso con el hombre», J. L. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, 91-92.

en la naturaleza, en los entes que participan de lo creado, que impide ir más allá de ella misma. El hombre recibe y participa del ser subsistente que no es él mismo, pues recibe su límite del propio Dios. Este límite no es solo un estatus dado por Dios a lo creado, sino un objetivo deseado por Él, una intención manifiesta a partir de la vocación trascendente que se tiene el hombre. Y la corporeidad aparece como el constitutivo más propio de lo humano, lo que permite alejar al hombre de lo estrictamente angélico y acercarlo al Verbo encarnado. El intelecto, que es limitado, busca en el cuerpo la posibilidad de realizarse. En este marco intelectual, el cuerpo no supone un límite para el espíritu ilimitado, sino que este, ilimitado, busca el límite para desarrollarse y plenificarse.

El hombre, pues, constituye el fenómeno limitado en la medida que Dios anhela que se respete ese límite que ha creado. Este límite, repetimos, no es limitación, ni saturación; el hombre, en su ejercicio racional y obediente, asume que Dios suprime y supera ese límite y lo transformará (resurrección) desde el interior de su ser, sin vulnerarlo. Por ello, la finitud fenomenológica que nos presenta Falque, asociada al cuerpo, responde a una vocación del hombre en el análisis de su Dasein. En este recorrido, da cuenta de que el límite, generador de desconfianza (como en el gnosticismo), es una realidad muy conveniente (tal y como muestra la neutralidad fenomenológica). Esto sucede así para que el hombre pueda mantenerse en su ser y sea llamado por Dios, porque en su condición de criatura, en su límite, puede Dios darse. Por ello, el hombre es y debe ser siempre hombre, nunca ángel; se vislumbra en el análisis, de la mano del Aquinate, que hay un tronco común en la humanidad: la finitud y el sentido del límite. Este es el pedestal común que, para Falque, debe sustentar al cristianismo y el punto de partida para el desarrollo de una praxis cristiana. Porque,

la plenitud (conocimiento por gracia) revela una vez más el beneficio de lo limitado (el conocimiento por naturaleza). Nuestro estado de vida 'aquí abajo' (*status viae*) exige, en primer lugar, contentarse 'en común' con lo

‘poco que se tiene’ (¿finitud, naturaleza o razón?), para luego vivir ‘cada uno de manera propia’ del ‘todo que se es’ (gracia, perfección, iluminación)³⁶⁹.

Eso que apunta a lo «que se es», pero que el ser del hombre solo experimenta «las primicias del Espíritu» (Rom 8,23), escapa a la dimensión intelectual de lo humano e introduce un modo nuevo de apofatismo³⁷⁰ que Falque lo sitúa en la palabra. La fuerza que incluye la palabra de la revelación cristiana puede orientar el pensamiento teológico cuando este no se halla en disposición de superar las dificultades que entraña el acceso humano a lo Absoluto. Al hilo de la Eucaristía, el autor ya apuntó que «la palabra contiene en sí *una potencia transformadora*» (BC, 200), que es clave para la comprensión del sacramento en el marco de la experiencia litúrgica. Pues bien, esta palabra revelada fundamenta la palabra humana, que incluye tres dimensiones de apertura: hacia el otro, hacia el mundo y hacia sí mismo. En el primer caso, hemos constatado la necesidad de la alteridad, no solo en el reconocimiento de la angustia existencial y de la carne silenciosa, sino como presupuesto del amor conyugal y crístico.

En el segundo caso, el habla tiene por término intencional el mundo. Es más, la palabra proferida (lenguaje) funda el mundo, pues como muestra la hermenéutica contemporánea, el lenguaje es el medio de expresión de la concepción del mundo. El lenguaje, con su poder creador, se abre a todo lo que puede ser comprendido y expresa el ser del mundo, esto es, manifiesta el ser de las cosas mismas³⁷¹. Por tanto, sin mundo no hay lenguaje y sin lenguaje no hay mundo. Y, por último, la palabra se dirige hacia el yo, hacia el reconocimiento de su propia interioridad, a la que «retorna cuando entra

³⁶⁹ FALQUE, «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», 184.

³⁷⁰ Este modo de entender la teología negativa no está en la línea del pensamiento de Pseudo-Dionisio Areopagita (siglo VI), para quien el camino hacia Dios implica desvincularse de todos los conceptos y enunciados humanos: «Y el perfecto no-saber, en el mejor sentido, es conocimiento de Aquel que está por encima de todo lo que se puede conocer», *Teología mística*, en *Obras completas*, trad. T. H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, 256.

³⁷¹ Es la tesis de Gadamer: el lenguaje ilumina al ser mismo, de modo que: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud, Sígueme, Salamanca 1991, 567.

dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino» (GS, 14). Por tanto, la palabra revelada funda el habla humana y da lugar a una teología que muestra a un Dios que camina a través de la historia, superando las aporías resultantes de la pura especulación. A la luz de la palabra, emerge el mundo de Dios y el mundo de la ciencia humana. Un mundo que es único, pero que espera ser transformado (Cf. IV.1.B). Por ello, una teología que asuma el poder de la palabra donde la heurística no alcanza, «aprenderá a definir al hombre desde la palabra de tal modo que al hombre no se le reste espacio para su propia y autónoma realización, pese a todas sus religaciones con Dios»³⁷².

VI.2. El cuerpo como fundamento de lo cristiano

Si como afirma Tertuliano, «la carne es la bisagra de la salvación», el cuerpo es la puerta de la vida cristiana, un lugar liminal para el ser del hombre, puerta de acceso para la reflexión sobre la inmanencia y la trascendencia, sobre la objetividad y la subjetividad. El cuerpo es misterio, entendido como sacramento, esto es, un signo visible de una realidad invisible³⁷³, un elemento contingente que apunta a lo necesario, pues como afirma el magisterio eclesial respecto al hombre,

por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. No debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día (GS, 14).

El cuerpo se alza como baluarte de lo humano, lugar de encuentro y defensa de lo cristiano, piedra angular de la antropología católica y punto de anclaje de la praxis creyente. El cuerpo, pues, soporta el cristianismo, funda el catolicismo, lo hace consistente, reconocible y diferenciable entre otras

³⁷² BISER, *Ateísmo y teología*, 157.

³⁷³ «Los sacramentos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina», CCE, c. 1131.

religiones y confesiones. Bajo este planteamiento, resultado que se deriva de todo el análisis vertido hasta ahora, es momento de ir más allá y ver las implicaciones de esta concepción de lo corpóreo en el contexto de la historia del pensamiento y sus conexiones con la vida creyente, en el ámbito eclesial. Pero conviene actualizar la visión del cuerpo que Falque ha aportado a lo largo de su obra, en lo que él mismo define como «la unidad del triduo filosófico». Con esta unidad de fondo, se entiende mejor la realidad del cuerpo en el conjunto de la Iglesia.

A. La unidad de los cuerpos

La idea de los tres cuerpos no es nueva en la teología. Amalario de Metz, teólogo y liturgista del renacimiento carolingio, afirma en el siglo IX la existencia de un «cuerpo triforme de Cristo»³⁷⁴. Para este teólogo franco, Cristo tiene tres cuerpos en un sentido teológico y místico: el cuerpo físico, que es el cuerpo histórico y real de Jesús, nacido de la Virgen María, que sufrió, murió y resucitó; el cuerpo eucarístico de Cristo, sacramento del altar, donde el pan y el vino se transforman en el Cuerpo y la Sangre de Cristo en la Eucaristía; y el cuerpo eclesial de Cristo, que es la Iglesia misma, considerada como el Cuerpo Místico de Cristo, donde los fieles son sus miembros y Él es la cabeza. Estas concepciones del cuerpo crístico están presentes en mayor y menor medida en la propuesta de Falque, aunque el autor, como hemos visto, la desarrolla bajo los presupuestos de la fenomenología clásica.

Falque ha mostrado una visión del cuerpo de Cristo en cada una de las obras que componen el *Triduum*, visiones complementarias y no excluyentes que necesitan de una continuidad y unidad³⁷⁵. Por un lado, el cuerpo orgánico sufriente de PG, más cuerpo (*körper*) que carne (*leib*), más físico

³⁷⁴ Cf. AMALARIO DE METZ, *El oficio de la Misa*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012.

³⁷⁵ Seguimos de cerca al propio autor y recogemos algunas de sus ideas, desarrolladas en E. FALQUE, *Les trois corps ou l'unité du 'Triduum philosophique'* (Conférence de clôture), en C. Brunier-Coulin (Éd.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 615-689.

que vivido, en donde la carne apunta al tejido y a la sangre. Por otro lado, el cuerpo resucitado de MF, la carne fenomenológica, el cuerpo que se es, vivencia del cuerpo o carnalidad. Por último, el cuerpo viviente de BC, el cuerpo expandido (*épandu*), cuerpo que se da y se come, el don eucarístico. Falque presenta esta unidad de los tres cuerpos tomando en consideración las afirmaciones que la fenomenología creyente aduce sobre la dualidad carne-cuerpo. El punto de arranque es la crítica hacia la descompensación que mantiene esa dualidad, en donde se observa un obstáculo de lo orgánico. Aplicado al misterio de la Resurrección, se niega la dimensión de la organicidad, lo que Falque ha denunciado como la hipertrofia de la carne sobre el cuerpo y su tendencia al docetismo³⁷⁶ (cf. V.1.A). Hay que volver al cuerpo, como sucede en la Eucaristía, en un movimiento de incorporación que eleva la carne al cuerpo (*Verkörperung*). Se trata de una rebelión del cuerpo orgánico, el cual invade la carne y evita la caída en el gnosticismo tanto fenomenológico, que solo alude a la carne como vivencia y pura subjetividad, como teológico, que impulsa una espiritualización del evento de la resurrección. Falque propone así, un recorrido de doble sentido: de un peregrinaje terrenal que descubre a un Dios humanado, con un cuerpo físico y material que experimenta sobre su carne (cinestesias), a un cuerpo transformado, una carne levantada, un cuerpo resucitado que se entiende, también, como un nuevo nacimiento. Este recorrido se muestra en todo su esplendor en el misterio de la Eucaristía: Dios es para el hombre y a la vez, cuerpo físico transubstanciado y presencia real de la acción de su carne vivida y resucitada.

La carne gloriosa (cf. IV.3) de la resurrección expresa un realismo carnal en los Padres de la Iglesia (Agustín) y en la Escolástica (Tomás de Aquino) que no es una simple vuelta a lo orgánico. La antropología paulina se sustenta en una concepción de la corporeidad (cf. IV.2.A) que asume lo

³⁷⁶ Aplicado a Cristo, es la herejía que acepta la encarnación, pero niega su sufrimiento en la cruz al poseer un «cuerpo privilegiado», Cf. E. FABBRI, *Docetismo*, en K. Rahner (Ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t.II, trad. J. Alfaro, Herder, Barcelona 1976, 374-375.

somático (cuerpo) y lo psíquico (alma) por lo pneumático (espíritu)³⁷⁷. Así puede entenderse que San Pablo hable de un cuerpo espiritual (*soma pneumatikon*) tras la resurrección: ni puro espíritu (aliento sin cuerpo), ni cuerpo de tejido y órganos perecederos, sino la corporeidad entera, en donde el hombre reconoce el vínculo que lo une con su cuerpo en el aquí y ahora. Por ello, el cuerpo resucitado del hombre no será el mismo cuerpo, es decir, una mera recomposición de átomos, sino la corporeidad y el modo de vivirla (corporalidad) en su periplo terrenal, en toda su integridad³⁷⁸.

Falque insiste en no perder de vista el residuo que deja la carne y que conecta con el cuerpo muerto. Este no ha tenido tratamiento exclusivo a lo largo de la investigación y, en cierto modo, puede ser un obstáculo para conseguir la unidad corpórea que se pretende. El pensamiento de Agustín, de marcada tendencia neoplatónica, minusvalora el cuerpo y lo asocia a la dimensión del pecado original. Este pecado sucede por generación, no por imitación (Pelagio), de manera que la naturaleza humana queda con una mácula que solo el Bautismo puede purgar³⁷⁹. El cuerpo muerto, pues, se contempla desde el peso agónico de la finitud y sus consecuencias previas: contingencia, corruptibilidad y descomposición. El análisis de Falque se orienta en otro sentido, asumiendo el cuerpo como algo inherente al hombre y desvinculado del ámbito del pecado. El pecado nada tiene que ver con la

³⁷⁷ «Porque los espíritus sin cuerpo no serán jamás hombres espirituales; sino que es la substancia nuestra —es decir el compuesto de alma y carne— la que constituye, al recibir el Espíritu de Dios, el hombre espiritual, IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, V.8.2, 49.

³⁷⁸ «Como por la resurrección hayan de ser reparados los defectos de la naturaleza, no se quitará a los cuerpos de los resucitados nada de cuanto pertenece a la perfección de la misma (...) Se darán, pues, todos estos miembros, aun cuando no se haga uso de los mismos, para restablecer la integridad natural del cuerpo», STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles II*, IV,88, Edición dirigida por los Padres L. Robles y A. Robles (O.P.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, 977-978.

³⁷⁹ «Todos, pues, cuantos proceden por generación de esta desobediencia de la carne, de esta ley del pecado y de la muerte, tienen necesidad de la regeneración espiritual, no sólo para llegar al reino de Dios, sino también para librarse de la condenación del pecado. Por su nacimiento carnal vienen sujetos a la vez al imperio del pecado y de la muerte del primer hombre; por el renacimiento del bautismo coparticipan de la justicia y vida eterna del segundo hombre.», SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Consecuencias de los pecados y el bautismo de los párvulos*, I.XVI.21, en *Obras* t.IX, Edición bilingüe preparada por B. Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007, 231.

corruptibilidad del cuerpo, ni con la caída de la humanidad en la animalidad. El pecado está asociado a la negativa de aceptar la muerte biológica y el consiguiente rechazo espiritual a entrar en ella (y a dejarse transformar por ella desde su vencimiento), al rechazo de la metamorfosis que el Dios Uno y Trino opera en el hombre. Por ello es necesario tener presente la imagen de Dios en Cristo que se proyecta en el hombre, idea paulina que vertebra una antropología teológica que consolida todas sus dimensiones: la creatural, la graciosa y la escatológica. Para el propio Falque,

El proyecto de la ‘resurrección’ como ‘transformación de lo somático y lo psíquico en lo ‘neumático’ nos devuelve, desde el principio, a la imagen de Dios, en la que la encarnación e incluso la resurrección, son objetivos de todo tiempo en el proyecto de la Trinidad³⁸⁰.

Se afirma, pues, la necesidad de asumir la muerte, de acatar la ley ordinaria de todo ser vivo para no vulnerar el principio de entropía³⁸¹. El pensamiento sobre la muerte se afronta desde su condición de «hecho natural»³⁸², enfatiza la importancia de esa naturaleza corruptible para entender la cuestión soteriológica y la dimensión del pecado, pues la descomposición del cuerpo no va en contra de la ley de la creación. Esta afirmación se deriva de la idea de finitud de Falque analizada al comienzo de esta investigación y que la sitúa en el horizonte insuperable de la humanidad actual³⁸³. En este horizonte es donde el cristianismo, el hombre cristiano, se vuelve creíble y aporta razones acerca de su fe.

³⁸⁰ FALQUE, *Les trois corps ou l'unité du 'Triduum philosophique'*, 654. (La traducción es nuestra)

³⁸¹ En el marco de la doctrina de la creación, este principio está vinculado al desorden en el universo y la inevitabilidad del deterioro del mundo material. Teilhard de Chardin observa la entropía como una fuerza real en el cosmos, pero acompañada por una tendencia opuesta: la evolución hacia un mayor grado de complejidad y conciencia, el Punto Omega, o lo que es lo mismo, Cristo. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, trad. M. Crusafont, Taurus, Madrid 1971, 311-329 y 353-361.

³⁸² RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, 40.

³⁸³ «El hombre moderno —este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante— sólo es posible a título de figura de la finitud», M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. Frost, Siglo XXI, Argentina 1968, 309.

Si algo enseña el evento de la Resurrección es que el cuerpo de Cristo se convierte en un cadáver, representa a un hombre muerto, cuyo cuerpo no sufre descomposición (Hch 13,37), pero es transformado por otro cuerpo, ahora resucitado (pneumático), incorruptible (1 Co 15,44). En rigor, Cristo no es hombre en esos días ya que está a la espera de un cuerpo que exprese una nueva manera de ser, una nueva presencia. Esta imagen bíblica, reflexionada por los Padres y la teología medieval, ha sido transmitida en términos de alma y cuerpo, aunque desprovista de una intención dualista, tal y como expresa el magisterio eclesiástico:

La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo 'yo' humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra 'alma', consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos³⁸⁴.

Por tanto, hay que preservar el concepto de alma, actualizarlo, vincularlo a la carne fenomenológica sin perder de vista el cuerpo que se ha tenido *in via*. Falque sigue validando la posición de Santo Tomás, para quien el alma «no es ni una sustancia que desempeñaría el papel de forma, ni una forma que no podría ser una sustancia, sino una forma que posee y confiere la sustancialidad»³⁸⁵. El alma tomista realiza su esencia incorporándose, de modo que el cuerpo es la materia informada. Esta visión del alma en dependencia del cuerpo permite superar el dualismo en el plano físico-concreto de lo realmente existente; en este plano, lo que se da es la realidad unitaria del hombre, la persona. La dualidad subsiste, pero sólo a nivel metafísico, en cuanto principios del ser aristotélicos: el alma-forma y la

³⁸⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* (17/05/1979), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_sp.html, Consultado 8/02/25.

³⁸⁵ E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2009, 188.

materia prima³⁸⁶. El alma, pues, nunca se halla sin cuerpo, incluso después de la muerte y antes de la resurrección. La unión de lo psíquico y lo somático, hablando en términos contemporáneos, supone afirmar que el cuerpo no desaparece tras la muerte, pues el alma permanece ligada al recuerdo del cuerpo, al modo que vivimos ese cuerpo (carnalidad). En palabras de Falque, «el alma realiza y lleva trascendentalmente al cuerpo, no tanto en su ser (el retorno de su compuesto físico) como en su manera de ser»³⁸⁷. En clave fenomenológica, toda la persona (carne y cuerpo) está presente junto a Dios después de la muerte, esperando la resurrección del cuerpo, estado intermedio o vínculo entre el cuerpo extendido (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*). En clave teológica, Cristo resucitado muestra su cuerpo expandido, que supera la espiritualidad etérea y al cuerpo objetivado. En su carne resucitada, Cristo invita al hombre a un encuentro con Él atravesado por un cuerpo a cuerpo, como hizo con Santo Tomás Apóstol (Jn 20, 27). La enseñanza es clara: todos somos el apóstol Tomas, todos necesitamos ver, tocar o palpar, para creer; la confianza y la certeza comienza en el reconocimiento de la herida del costado de Cristo, signo del cuerpo renovado, «de la misma naturaleza, pero con distinta gloria»³⁸⁸.

No obstante, la importancia de la unidad de los tres cuerpos del triduo reside en mostrar una correlación entre carne fenomenológica y cuerpo orgánico encaminada a entender el acto de resucitar como algo comunitario. En efecto, no se trata de recuperar individualmente el cuerpo, sino en unirse en un solo cuerpo, en una sola carne. Para Falque,

La incorporación al cuerpo de Cristo y a la Iglesia debe tomar la delantera, o al menos equilibrar, sobre la simple recuperación del cuerpo por el alma (...) Porque lo que importa en la resurrección no es solo 're-encontrarse a uno mismo', incluso de manera transformada (alma y cuerpo), sino

³⁸⁶ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, 108.

³⁸⁷ FALQUE, *Les trois corps ou l'unité du 'Triduum philosophique'*, 681.

³⁸⁸ S. GREGORIO MAGNO, *Cuarenta homilias sobre los Evangelios*, XXVI, en *Obras*, trad. P. Gallardo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958, 661.

‘re-encontrarse a los demás’ en su propio cuerpo transfigurado y formar con ellos, en Cristo, una nueva unidad (un solo cuerpo)³⁸⁹.

La connotación del cuerpo trasciende lo individual y apunta a la comunidad, cuya proyección teológica se expresa en la Iglesia, cuerpo verdadero de Cristo³⁹⁰, una entidad visible y un organismo vivo que hunde sus raíces en la Eucaristía.

B. Cuerpo e Iglesia

Gracias a la pervivencia y administración de los sacramentos, el cristiano vive en orden a su corporeidad y reconoce en el cuerpo de Cristo transubstanciado un encuentro con Él y con los otros. Esto es posible porque «el cuerpo humano ha sido modelado por Dios, quien ha inscrito en él un lenguaje que invita a la persona humana a reconocer los dones del Creador y a vivir en comunión con los hermanos»³⁹¹. La fraternidad tiene su expresión máxima en la Iglesia, que es el reino de Cristo, «pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). La correlación cuerpo e Iglesia es tan antigua como el inicio de la institución, y en ella vemos proyectada la imagen del hombre en virtud de su identidad y de su praxis.

El cristianismo contempla el cuerpo como un reflejo de la relación con Dios y la comunidad de creyentes. Esta relación se consuma en la Iglesia que tiene por modelo a Cristo, el verdadero esposo que ofrece su vida por la esposa, la Iglesia. El propio magisterio eclesialístico funda su identidad y

³⁸⁹ FALQUE, *Les trois corps ou l'unité du 'Triduum philosophique'*, 670. Esta afirmación está contenida en el magisterio eclesialístico: «la mediación salvífica de la Iglesia, 'sacramento universal de salvación', nos asegura que la salvación no consiste en la autorrealización del individuo aislado, ni tampoco en su fusión interior con el divino, sino en la incorporación en una comunión de personas que participa en la comunión de la Trinidad», CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo. Carta sobre la salvación cristiana*, 12, San Pablo, Madrid 2018, 24.

³⁹⁰ Es la concepción eclesiológica que H. de Lubac afirma en *Corpus mysticum* y que, al hilo de la reflexión sobre la eucaristía, también sostiene Falque.

³⁹¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo*, 14, 26.

unidad doctrinal de la Iglesia en la fórmula cristológica establecida en el Concilio de Calcedonia, en el año 451:

que se ha de reconocer a uno solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión (ἀσυγχύτως), sin cambio (ἀτρέπτως), sin división (ἀδιαιρέτως), sin separación (ἀχωρίστως). La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo (DH 302).

La esencia de la Iglesia no reside solo en un conjunto de afirmaciones dogmáticas y preceptos morales. La acción del Espíritu es crucial para el sostenimiento de una institución que actúa en representación de Cristo. La liturgia³⁹² que desarrolla es el espacio primordial para expresar esta fuerza (potencia) sobrenatural que sostiene a la Iglesia y que, a lo largo de la historia, se ha estado debatiendo en binomios y duplicidades con enfoques confusos: Iglesia celestial e Iglesia terrena; carismas y jerarquía; humanidad y divinidad. La tendencia a exaltar esas dimensiones y utilizarlas para fines individuales ha contribuido al debilitamiento de la institución y su merma en la influencia social. Contra esta polarización perniciosa, la fórmula cristológica de Calcedonia sirve como criterio clarificador para superar esas dicotomías. Las afirmaciones «sin división» y «sin confusión» deben servir de referencia para lograr la unidad de la Iglesia y el alejamiento de las perspectivas parciales, proyectando una Iglesia que aparezca como misterio teándrico, «sin separación» y «sin mezcla».

La Iglesia es una realidad compleja que encuentra su espejo en la encarnación de Cristo; sus dimensiones no se yuxtaponen, sino que se unen en el Espíritu santo, presentándose a sí misma como misterio, esto es, como sacramento de la comunión de Dios. Aunque verbalmente podamos separar

³⁹² Es importante subrayar la dimensión corporal del rito sacramental que se desarrolla en la celebración. A este respecto, conviene destacar el análisis filosófico y arqueológico del filósofo romano G. Agamben, quien afirma que la liturgia es «el *locus theologicus* por excelencia, sólo a partir del cual la Iglesia puede encontrar su vida y su realidad», *Opus Dei. Arqueología del oficio*, trad. M. Ruvituso, Pre-Textos, Valencia, 2013, 54.

la Iglesia en visible e invisible, se trata de una realidad única que rechaza la dicotomía entre Iglesia como misterio e Iglesia como institución. La unidad inseparable de ambas constituye la esencia de la Iglesia como sacramento; descuidar esta unidad implica la aparición de un nestorianismo eclesiológico, que, como en Cristo, «relaja más y más la relación entre ambas dimensiones y, o bien se limita a lo teológico en una introspección espiritual, o lamenta constantemente, en una actitud crítico-escéptica, el gran hiato entre lo teológico y lo empírico de la Iglesia»³⁹³.

Lo que enseña el Credo de Calcedonia es que, en el marco de la creación, lo humano y lo divino no solo no compiten entre sí, sino que media entre ellos una relación de amor, análoga a la del creador respecto a su creación, de modo que esa relación converge y crece en la medida que no se minusvalora la vertiente corpórea (empírica). Al igual que sucede en el hombre, la Iglesia solo adquiere su verdadera significación soteriológica cuando se reconoce «en la carne de la historia, de la realidad cultural y social» que representa³⁹⁴. La Iglesia es lugar de encuentro entre creyentes que expresan un tipo de afectividad: la amistad cristiana. Esta significa poder amarse a uno mismo, permanecer dentro de sí y reconocer al otro. Precisamente, la amistad cristiana auténtica es la realización encarnada de lo indiviso y sin confusión calcedonense,

la expresión mediana entre la alegría y el goce, entre uno mismo y el otro, entre lo público y lo privado, entre el amor que se da y el amor que se recibe, en la que quizás desde los orígenes se ha expresado el genio del cristianismo y el devenir intercorpóreo³⁹⁵.

La Iglesia es un misterio de comunión que se realiza en la Eucaristía (LG). La Iglesia es sacramento de unidad y comunidad de creyentes formada

³⁹³ M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1996, 121.

³⁹⁴ KEHL, *La Iglesia*, 122.

³⁹⁵ G. DE CANDIA, «*Hoc est corpus*. Il contributo della teologia alla filosofia del corpo», en *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 241.

por el don eucarístico³⁹⁶. Ya hemos comprobado la vinculación del sacramento con el amor conyugal (V.II.B) y la importancia del cuerpo, tanto humano como eucarístico, en orden a la comprensión del misterio. El cuerpo vehicula la vivencia del sacramento en el seno del cristianismo y su conexión con la eclesiología es esencial, tal y como se muestra en los diferentes niveles que se da esa corporeidad: como templo de Dios (1 Co 6,19-20), en cuanto cuerpo de Cristo (1 Co 12,12-27 y Ef 1,22-23); en la liturgia y la administración de los sacramentos (Lc 22,19 y 1 Co 12,3); y en la dimensión escatológica (Mt 25,41-46). En todos estos estadios de la vida cristiana está la Iglesia y su cuerpo es símbolo de unidad, servicio y comunión. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, llamado a vivir en santidad y a la espera de la plenitud en la vida eterna.

VI.3. Interpretar lo católico

En la reflexión sobre ateísmo y antropología dimos cuenta de la importancia de la palabra en el discurso teológico. La analogía entre palabra humana y palabra revelada (Escritura) dio muestras de la potencialidad de esta respecto a la dimensión creadora de lo humano, lo que abre una vía de exploración necesaria para comprender el acontecimiento cristiano y al hombre creyente inserto en él. La importancia de la palabra es incuestionable y su alcance significativo ha sido ampliamente estudiado por la hermenéutica contemporánea³⁹⁷. Sin embargo, la palabra, elemento vertebrador del mundo, tiene un anclaje en la cosa misma, en el hombre y su cuerpo dado, por lo que «la hermenéutica de la facticidad prima sobre el hablar del lenguaje o la hermenéutica del texto, tanto en filosofía como en teología» (BC, 208). Se impone, pues, explorar lo fáctico como condición previa de la palabra proferida, que se convierte en texto, lo que implica

³⁹⁶ Subyace aquí el retorno a la visión patristica de Lubac, donde la Eucaristía y la Iglesia son inseparables y la unidad de la Iglesia se basa en el misterio eucarístico. Cf. *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*.

³⁹⁷ Se trata de una hermenéutica entendida como filosofía universal de la interpretación que basa su análisis en «la dimensión lingüística e histórica de la comprensión humana», J. GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. A. Martínez, Herder, Barcelona 2008, 20.

adentrarnos en la hermenéutica ensayada por Falque. De este modo, podremos validar su antropología teológica, pues el hombre, sujeto y objeto del discurso antropológico, es un ser interpretado que interpreta, y esa interpretación, esa comprensión del mundo, la desarrolla a partir de su propia corporeidad, que es «el centro y el corazón del acto de interpretar» (PR, 34).

A. El texto del cuerpo

En coherencia con el objeto principal de esta investigación, Falque apuesta por una hermenéutica de inspiración católica basada en el cuerpo y en la relación con el mundo. Para el desarrollo de esta hermenéutica, el autor recorre la vía corta heideggeriana, a la que ya aludimos (cf. III.2). Esta vía explora la analítica de la existencia humana (Dasein)³⁹⁸ en primer lugar, sin despreciar la otra vía, más larga, la ensayada por Ricoeur y que conecta con la semiótica y las ciencias sociales. Falque contempla el texto sagrado como un elemento vivo que habla al hombre, «un cuerpo que habla a un cuerpo» (PR, 35). Por tanto, más que un cuerpo del texto, se alude a un «texto del cuerpo». La Escritura se entiende como vida que se dirige a la vida, dotada de un cuerpo vivo y de una voz, y no solo de texto y palabras (hermenéutica protestante). La hermenéutica del cuerpo se dirige al hombre, que busca una «incorporación de sí mismo a la Escritura más que transformación de sí mismo por la Escritura» (PR, 40). Esta transformación³⁹⁹ es posible, pero necesita de un preámbulo, de un reconocimiento del cuerpo como antesala de la palabra, lo que implica contemplar la Escritura como expresión de un *logos* que se manifiesta primeramente como voz.

³⁹⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza, Madrid 2008, 32-40

³⁹⁹ El sentido originario del término *hermeneuein*, aplicado al dios griego Hermes, atiende a la función de transmitir mensajes con una intención transformadora. Para profundizar en la etimología y significación del término «hermenéutica», Cf. M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, trad. A. Perea, Siglo XXI, México 2001, 11-12.

Una vez más, Falque sigue de cerca a Heidegger en su análisis, esta vez a partir de una ontología de la comprensión humana⁴⁰⁰, que arranca desde la facticidad y la existencia, elementos esenciales que se desprenden del cuerpo. El texto bíblico se dilucida a partir de la corporeidad implicada en el contacto directo con el ente textual, dotado de vida en sí mismo y que espera ser incorporado por el lector a la vez que lo transforma. Esta vivencia tiene unas señas de identidad marcadas en dos momentos. El primero es filosófico, en donde se observa un estadio pre-lingüístico del hombre, lo que ofrece el cuerpo, en vinculación con la sensibilidad y la afectividad, «de la que el lenguaje recibe sus signos más que determinarlos él» (PR, 49). En rigor, es una experiencia muda derivada de la carne silenciosa (Cf. III.3.D). Lo hermenéutico y lo fenomenológico se aúnan en esa experiencia del mundo que acontece a la conciencia: una experiencia silenciosa que se describe (fenomenología) y se comprende (hermenéutica). Emerge entonces la palabra, desprovista de conocimiento, que no es discurso, sino proclamación⁴⁰¹. Apuntando ya a lo teológico (mística), la palabra atravesada por el silencio revierte en lo poético que conecta con el segundo Heidegger, que eleva el poder del habla (la voz) como eslabón entre el mundo y el ser del hombre⁴⁰².

⁴⁰⁰ «Para Heidegger, en la existencia habita una comprensión de sí misma, de modo que la 'comprensión' constituye en sí misma un existencial (una estructura esencial del ser). En Heidegger, 'comprender' es un poder, una capacidad, un saber-hacer, una habilidad, no un acto intelectual o un conocimiento. Comprender es siempre 'comprender algo', incluso, 'ser capaz de una cosa'. Por eso, toda comprensión apunta a un proyecto que, como la existencia, está arrojado al mundo y se nutre de proyectos de comprensión que son múltiples posibilidades de estar en el mundo. La comprensión se sitúa, así, dentro de una estructura de anticipación, regida por la existencia y por la necesidad de orientarse», A. MARTÍNEZ MACANÁS, «La hermenéutica católica de Emmanuel Falque. La Escritura como texto del cuerpo», en *Carthaginensia* 77 (2024) 162.

⁴⁰¹ El cristianismo implica «una teología de la palabra hablada, recitada, que exige una proclamación para que el mensaje (*kerigma*) pueda ser transmitido y comprendido por la comunidad», A. MARTÍNEZ MACANÁS, *Esbozo de una hermenéutica teológica. Cuestiones sobre la revelación cristiana*, Espigas, Murcia 2024, 15.

⁴⁰² «Cuando la palabra se denomina la flor de la boca y florecimiento, entonces oímos la resonancia del habla surgir en su sustancia terrenal. ¿Desde dónde? Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar-aparecer de mundo. La sonoridad resuena a partir de la resonancia, de la llamada congregadora que, abierta a lo Abierto, deja aparecer mundo en las cosas. Así, lo resonante de la voz ya no es solamente del orden de los órganos físicos (...) Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las

El segundo momento es teológico, en donde se constata que el libro del mundo (*liber mundi*) está antes que la Escritura (*liber Scripturae*). De hecho, la Escritura aparece cuando el estado ideal de naturaleza adámico queda truncado con la aparición del pecado (Gn 3,1-24). Porque,

Dios no dio a Adán una Escritura (la tabla de una ley o un pergamino) para que a continuación se dijera y se diera en la naturaleza (el jardín del Edén); sino que solo debido a que el hombre perdió su lectura o su hermenéutica de la naturaleza (a causa el pecado), tuvo necesidad de la Escritura como sustituto del libro del mundo (PR, 50).

Por ello, el texto alude siempre a un cuerpo, en este caso, el mundo, la creación, cuya doctrina ha de ser comprendida como una alabanza, como un reconocimiento de lo creado y de su creador⁴⁰³, antes que el desarrollo de una exégesis escriturística. Pues con el cuerpo, con la carne, el hombre accede al texto, se incorpora en él, como lo hace a Cristo o a la Iglesia. El «arca de la carne» (cf. V.II.A) se anticipa al «arca de la palabra o del texto», más propio de hermenéuticas confesionales no católicas, como la protestante (Ricoeur) o la judía (Levinas). Este «arca de la carne» la entiende ahora Falque como un «'cuerpo de palabra que recitar' (bocados de versículos de la Escritura) *al mismo tiempo* que 'cuerpo eucarístico que asimilar' (masticación)» (PR, 57). Sin embargo, aunque la celebración sacramental muestra esa liturgia de la palabra y eucarística a la vez, lo cierto es que la «mesa eucarística» (hermenéutica del cuerpo) funda la «mesa de la Escritura» (hermenéutica del texto)⁴⁰⁴.

El texto sagrado sigue siendo un *medium* para acceder a Dios, pero resulta de una vivencia divina (Encarnación) y humana (encarnación). Cristo

otras», M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona 2002, 186.

⁴⁰³ «Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas», FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos completos y biografías de su época*, 70.

⁴⁰⁴ «Si el 'Arca de la carne' es más originaria que el 'Arca de la palabra', entonces este 'Arca de la carne', habitada por Dios, se convierte en 'Arca de la alabanza'. Para entrar en el Arca de la alabanza, es necesario pasar por una descripción de lo que significa 'orar'», P. DAVID, *L'Arche de louange. Essai philosophique sur la voix et la prière*, en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 285. (La traducción es nuestra).

es el primer intérprete, el hermeneuta de la Escritura, como él mismo expresa: «Estudiáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna; pues ellas están dando testimonio de mí, ¡y no queréis venir a mí para tener vida!» (Jn 5,39-40); «Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír» (Lc 4,21). Asimismo, muestra su doble naturaleza en sus vivencias más significativas: predicación, tentación, muerte y, sobre todo, resurrección. Esto es lo que expresa la «fenomenalidad del texto» (PR, 58), anterior a la hermenéutica del texto, es decir, un mundo viviente (*Lebenswelt*) pendiente de descubrir en él vivencias intencionales entendidas como «conciencia de»⁴⁰⁵. El creyente puede acceder a lo que sucede en el texto para incorporarse al mundo de la vida que ofrece, dejándose leer por la Escritura e incorporándose a la experiencia carnal de Dios. En palabras de Falque:

la fenomenalidad exhibida en el acto de lectura es, pues, cristianamente o más bien en un modo 'católico', 'cuerpo' o mejor aún 'cuerpo a cuerpo', de un lector que sigue luchando con 'aquello de lo que se habla', y se deja él mismo desplazar, o hasta olvidar, en una incorporación en la que la Eucaristía, claro está, constituirá el acontecimiento clave (PR, 63-64).

Asumir el texto sagrado como fenómeno conduce a una hermenéutica fáctica que encuentra esas vivencias intencionales en la intercorporeidad, esto es, en la experiencia del Otro, de Cristo, que invita al creyente a incorporarse a Él; la Escritura aparece, entonces, como un texto «en su pura y simple alteridad» (PR, 62) y facilita que el lector, el hombre creyente, no se sienta extraño ante él. Falque observa en esta fenomenalidad textual un modo apropiado de comprender los sentidos de la Escritura, elementos esenciales de la teología bíblica orientados a la interpretación⁴⁰⁶. Por ello, privilegia los sentidos alegórico (lo que se debe creer) y anagógico (hacia lo que se debe tender), frente a los otros dos sentidos, más prioritarios en las

⁴⁰⁵ HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Libro I, 289.

⁴⁰⁶ Falque sigue la orientación hermenéutica de la Escolástica, que contempla la significación cuádruple de la Escritura, esto es, la coexistencia de un sentido literal (histórico), con un sentido espiritual (místico), dividido, a su vez, en alegórico, moral y anagógico. Para una introducción a este asunto, cf. MARTÍNEZ MACANÁS, *Esbozo de una hermenéutica teológica*, 53-56 y 61-64; para una profundización, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 vol., Aubier-Montaigne, Paris 1959-1964.

otras hermenéuticas, a saber, judía (literal) y protestante (moral). La Escritura expresa una vivencia de la palabra que apunta a un sentido anagógico, pues anuncia aquello hacia lo que hay que tender, es decir, el *esjaton*. Además, indica lo que hemos de creer, es decir, la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Alegóricamente, creemos en la presencia real de Dios en el pan transubstanciado, que en sí mismo es también palabra, tal y como muestra la liturgia.

B. Hermenéutica de la voz

El texto del cuerpo que emana del análisis fenomenológico de la palabra se proyecta en la categoría de «voz» (*qol*, *phoné* y *vox*). Es la voz la que une el cuerpo y la palabra, pues «la palabra toma cuerpo en la voz, al mismo tiempo que la voz da cuerpo a la palabra» (PR, 68). Esta vinculación no tiene lugar solo en teología, sino también en filosofía (fenomenología), aunque los resultados del análisis son insuficientes. De un lado, Derrida centra su estudio en el fenómeno de la voz en contraposición a Husserl, para quien la voz es el medio privilegiado en cuanto constitución del significado, ya que elimina la mediación externa. Derrida cuestiona esta suposición al mostrar que incluso en la voz hay una estructura de diferenciación que impide la presencia plena del significado, por lo que la voz como garante de la presencia del significado es una ilusión. El lenguaje no es una simple expresión del pensamiento, sino que implica una red de diferencias que no permiten la presencia pura⁴⁰⁷. Falque observa en el análisis de Derrida una descripción de la voz que, si bien apunta a la interioridad (auto-afección), no se manifiesta «carnalmente» (PR, 70), sino que actúa como simple vehículo diáfano y transparente de la significación lingüística.

De otro lado, está Chrétien, quien, en una línea heideggeriana, concibe la voz como un fenómeno que pone al hombre en relación con el otro. La voz siempre implica una apertura, un llamado (*appel*) y una posible respuesta.

⁴⁰⁷ Cf. DERRIDA, *La voz y el fenómeno*, 52-53.

No es un monólogo cerrado, sino un acto que ocurre en la temporalidad y en la relación con los demás. Aunque Chrétien reintegra la voz en una dimensión de relación y donación⁴⁰⁸, para Falque, sin embargo, es una voz desnuda que permanece desnuda de «cualquier voz» (PR, 71). Por todo ello, Falque afirma que la filosofía contemporánea, en su devenir fenomenológico, al igual que la teología, ha desarrollado un «pensamiento áfono» que no conduce a la voz en su autenticidad. En palabras del autor,

El conjunto de las fenomenologías contemporáneas de la voz parecen olvidar lo más trivial, de lo que sin embargo no pueden desvincularse: que no hay voz sin cuerpo, ni alteridad sin la vibración presente de un ser encarnado. El 'fantasma de un lenguaje puro' –para decirlo en los términos de Maurice Merleau-Ponty– merodea todavía por las orillas de la fenomenología (PR, 72).

La tradición filosófica y teológica ha ocultado, pues, la voz como fenómeno en favor del *logos*, optando por una semántica sin voz y sin cuerpo⁴⁰⁹. Ante esta carencia, Falque alude a una «voz cruda» (PR, 73) que representa un cuerpo intermedio entre el pensamiento y la corporeidad, y que se sitúa entre el silencio y la palabra. Se trata de un «tercero olvidado» (PR, 78), como el cuerpo expandido (cf. V.2.A), un elemento esencial para la palabra encarnada, es decir, para que el lenguaje pueda surgir. En la voz se halla el mediador entre la corporeidad y el lenguaje, un vínculo determinante para la expresión del sentido y la significación lingüística. Además, esta voz no es completamente neutra o inhumana, como tampoco es reducible a un simple vehículo inmaterial y transparente del sentido. La voz contiene una fuerza que radicaliza los rasgos expresivos del cuerpo, transmitiendo significados universales, pero al mismo tiempo profundamente individuales. Por eso, «reconocemos con mucha certeza a nuestro amigo y a nuestro

⁴⁰⁸ Cf. J. L. CHRETIÉN, *La Voix nue, phénoménologie de la promesse*, Les Éditions de Minuit, Paris 1990, 7-10.

⁴⁰⁹ El propio San Agustín justifica este olvido de la voz por la emergencia del Verbo: «Disminuye, pues, la necesidad de la voz cuando la mente progresa en dirección a la Palabra. De esta manera conviene que Cristo crezca y que Juan, en cambio, mengüe», S. AGUSTÍN, *Sermón 288*, en *Sermones (5.º): 273-338*, en *Obras t.XXV*, trad. S. P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984, 142.

allegado sencillamente por su 'voz', de modo que basta con oírle hablar para decir que es precisamente él quien desempeña actualmente el papel de interpelado» (PR, 74).

Si el texto es fenómeno, la voz también lo es, es aquello que aparece y muestra las emociones o estados del alma (*pathemata*). Estas emociones emiten lo más íntimo del alma, del corazón, y cuando se expresan por escrito se convierten en palabra. Es inevitable encontrar aquí un paralelismo con la tesis agustiniana del *verbum cordis*: el hablar o pensar original es interior, es el lenguaje del corazón. La palabra externa, la palabra proferida, remite a una palabra interior, que es superior y más auténtica:

La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro resplandece, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales. Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Nuestro verbo se hace palabra vistiéndose de sonido, no convirtiéndose en él, y el Verbo se encarnó tomando nuestra carne, no aniquilando su ser⁴¹⁰.

Esta palabra interior que es voz, remite a una palabra, pero no como elemento de una lengua vehicular, sino como imitación de la Palabra (Verbo)⁴¹¹. Por ello, esta voz, que ocupa el *topos* de la carne, remite a Cristo. Teológicamente, no podemos ver la carne real de Cristo, pero sí aprehender de su voz (Jn 10,27, Lc 23,46), entendida como la quintaesencia del cuerpo eucaristizado en cada celebración sacramental. Esa voz se anticipa en la liturgia con la palabra e irradia con su crudeza (que no es bruta) toda la celebración y a toda la comunidad creyente reunida. Cristo corporizado se

⁴¹⁰ S. AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*, en *Obras* t.5, Versión de L. Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948, 869-871.

⁴¹¹ En esta tesis de San Agustín subyace la conexión del lenguaje con el ser, tesis que sedujo a Gadamer, ya que la idea cristiana de encarnación hacía posible la ontologización del lenguaje. Cf. GADAMER, *Verdad y método*, 502-513.

convierte en «Dios vocalizado» (PR, 78); Cristo es, para el hombre, «portavoz» (lleva la voz), la expresa en su carne, en la vivencia de su cuerpo, culminando el anuncio de la buena nueva iniciado en la creación por el Padre. Cristo invita al hombre a recuperar el *pathos* común «a partir del cual se deriva todo, y en el cual tiene que insertarse todo logos o discurso sobre los valores, so pena de permanecer siempre desencarnado» (PR, 82-83). La voz corpora y significa, pues dota al mundo de sentido y orienta la praxis humana. Es en la Eucaristía, cuerpo de la voz, donde se manifiesta la voz con su mayor alcance, pues por la acción del Espíritu Santo (epiclesis), Jesucristo se hace presente en voz y cuerpo.

CONCLUSIÓN

1. El análisis realizado de las obras principales de Falque arroja una antropología teológica basada en una filosofía y una teología del cuerpo que permiten esclarecer los dogmas cristianos. En este sentido, la antropología teológica de Falque es fiel a la doctrina católica y contribuye a la actualización de la misma. El conjunto de ideas y afirmaciones conduce a refrendar las orientaciones del magisterio eclesiástico, sea ordinario o extraordinario. A pesar del eclecticismo que transmiten sus obras, encontramos en Falque una antropología teológica reconocible, esto es, una antropología católica de fundamentación bíblica, patrística y magisterial. El quehacer teológico de Falque actualiza el dogma, reconduce en algunos casos aporías clásicas e ilumina los misterios centrales del cristianismo (Encarnación, Resurrección, Eucaristía), proyectándolos en vías poco exploradas. El análisis del cuerpo arroja implicaciones teológicas cargadas de optimismo ante la naturaleza humana y el mundo, tal y como afirma el pensamiento franciscano. Para Falque, la creación es como un libro abierto en donde el hombre puede encontrarse con Dios con el auxilio de la Escritura, la Patrística y la teología fundamental. La reflexión teológica así lo muestra, pero se echa en falta en su visión del hombre la *affectio* del doctor Seráfico, autor importante en la formación de Falque. La afectividad que recorre la práctica teológica impulsa a la voluntad obrar el bien, pero el discurso de Falque carece de este puntal franciscano tan diferenciador. Es como si a nuestro autor, en un exceso de especulación, se le olvidara de que la teología tiene una dimensión orante, que habla con Dios, más que hablar de Dios. Y este diálogo se entabla desde el amor, desde la afectividad.

2. La antropología de Falque mantiene una tensión deconstructiva con ciertos elementos que la tradición cristiana ha contribuido a solidificar. Su análisis del hombre recorre el estado actual de las herejías de antaño (gnosticismo, docetismo, pelagianismo) y advierte de los peligros del

dualismo platonizante antropológico (también ontológico), así como de la necesidad de volver a la concepción veterotestamentaria del hombre. La antropología de Falque se funda en los principios que definen al hombre bíblico, en donde la unidad del sujeto es su elemento esencial e innegociable. Esta unidad es expresada desde la creación y la muestra de modo ejemplar Cristo, quien ha asumido el mundo en una definitividad completa. El análisis antropológico de Falque muestra que la humanidad de Cristo, lejos de quedar degradada por la finitud, recibe su máxima afirmación humana. Cristo Jesús es el hombre completo, el más humano, y su venida, su encarnación, hace más visible a la humanidad. Con el horizonte de una visión salvífica recapituladora, la obra de Dios no diluye la creación y la finitud, sino que las ilumina y profundiza. El optimismo cristiano del mundo no radica, pues, en la divinización del mundo fruto de la encarnación, sino en la mundanización. Falque concibe el cristianismo como un ejercicio de desdivinización del mundo.

3. En la antropología teológica de Falque subyace una antropología filosófica, pues hunde sus raíces en el *leitmotiv* de la obra que la sostiene: cuanto más se teologiza, mejor se filosofa. Teología y antropología se unen en la compleja tarea de reflexionar sobre el cristianismo y sus posibilidades de comprensión en la sociedad contemporánea. Siguiendo la estela de autores como Levinas, Arendt o Agamben, Falque muestra en su antropología que la filosofía encuentra su fundamento en la reflexión griega, en la lectura del texto sagrado y en la praxis cristiana. De hecho, el fundamento del hombre cristiano se ancla en la Biblia, en las intuiciones de la teología medieval y en la interacción de este pensamiento con la fenomenología contemporánea. Esto es posible porque, como muestra Falque con la idea tomista de límite, los pensadores medievales aplicaron en sus investigaciones un método afín al fenomenológico. Por ello, es injusto acusar a Falque de conceder un espacio excesivo a la reflexión sobre el cuerpo y sus correlatos, pues la propia tradición teológica parte de las cosas

mismas, las proyecta en una situación histórica determinada y las categoriza para mostrarlas. En este sentido, Falque se hace eco del pensamiento actual y aporta el concepto de finitud como el lugar de encuentro de lo teológico y lo filosófico, de lo sagrado y de lo profano.

4. Esta investigación pone de manifiesto el recurso constante del autor a la fenomenología para fundamentar su antropología. Pero también se observa la influencia existencialista atea (Heidegger y Sartre) y de orientación creyente, de autores como Jaspers y, sobre todo, Marcel, un «filósofo del umbral y del límite» que allanó el camino para una antropología basada en el *homo viator*, ese hombre que reconoce su pura y simple humanidad como punto de partida. La aportación de Falque es la actualización de ese existencialismo heredado y la posibilidad de insertarlo en la posmodernidad, corriente reacia a que el discurso teológico invada al filosófico. Apostar por el análisis de la inmanencia y suscribir las afirmaciones del ateísmo metodológico, posibilitan el salto a la alteridad y la trascendencia, pues el ser humano reconoce las huellas de Dios en su propia existencia. Esto no es nuevo, San Agustín así lo proclama y el propio Husserl concluye sus *Meditaciones* citando al obispo de Hipona, para quien la verdad habita en el interior del hombre. Falque es continuador de este planteamiento e inicia su camino a partir de las posibilidades humanas, sorteando muy bien las dificultades que entraña este inicio, ya que el misterio de Dios puede difuminarse en la singularidad humana. La ejemplaridad del suceso crístico, acontecido en primer lugar, garantiza la universalidad (catolicidad) de Cristo y de su kerigma. La perspectiva personal que arroja Falque sobre la conciencia misma de Jesús actúa como paradigma de seguimiento para todo creyente. La experiencia humana de Jesús refleja la experiencia personal y comunitaria de toda la humanidad. Por tanto, pensar en Dios es pensar en la experiencia humana y este pensamiento arroja dos afirmaciones que se conectan. De un lado, la constatación antropológica de que no tenemos experiencia de Dios más que

la del hombre; y de otro lado, una afirmación teológica: el Verbo se hizo carne. Esta experiencia tan particular y tan universal constituye la seña de identidad del cristianismo respecto al pensamiento griego y el resto de religiones y, también, lo que distingue al catolicismo de otras confesiones cristianas.

5. La reflexión sobre el «cuerpo» es crucial para entender el enfoque antropológico de Falque. El análisis fenomenológico realizado siguiendo el orden de sus obras ha mostrado una evolución de su estatus e, incluso, la aportación de una nueva visión (cuerpo expandido). La categoría de cuerpo es analizada y confrontada con filósofos, teólogos e ilustraciones artísticas. Los resultados del análisis clarifican la naturaleza del cuerpo y su vinculación con «carne», la otra categoría clave. El resultado más revelador es que el cristianismo y, en concreto el catolicismo, lejos de odiar y condenar el cuerpo, lo ha tenido siempre en el centro de su pensamiento y acción, ha sido la clave de bóveda de su teología. Los dogmas católicos más importantes (Encarnación, Resurrección y Eucaristía) remiten al cuerpo. Y lo más específico del hombre, su finitud y su metamorfosis, también son eventos del cuerpo. La teología del cuerpo de Falque muestra que el cristianismo no puede reducirse a un simple espiritualismo porque su realidad corpórea y carnal lo impide. Esta teología del cuerpo se basa en una filosofía del cuerpo definida por distintas acepciones corporales, como cuerpo físico, cuerpo orgánico, cuerpo vivido o cuerpo expandido. Estos filosofemas hacen inteligibles los teologúmenos y, a su vez, estos permiten ampliar el alcance significativo de los otros. El análisis del cuerpo divino arroja luz al cuerpo humano y explica la catábasis divina. Dios se encarna para enseñar al hombre lo que es, para ayudarlo en su existencia. Siguiendo a Marcos el Asceta, al que el propio Falque cita con determinación, «el Verbo se hizo carne para que la carne se haga Verbo». Cristo se revela y manifiesta en su carne y cuerpo, no solo en su predicación (palabra). De ahí la distancia inicial que Falque toma con la palabra y el texto en la

interpretación del cristianismo (hermenéutica), aunque el vínculo entre palabra y carne sea, finalmente, esencial para la comprensión de la revelación cristiana.

6. La tesis del cuerpo expandido conecta con la palabra y con una ética basada en dejar decir al cuerpo. El análisis de este cuerpo *épandu* conduce a una reflexión ética que emana de la propia experiencia del hombre a secas descrito. Esta reflexión inicial se encamina a tomar distancia de actitudes contrarias a la naturaleza humana, como la eugenesia o la eutanasia. En este sentido, su antropología sirve de fundamento de una ética pendiente de explicitar y que serviría de garante frente a otros desvíos de la posmodernidad, como el transhumanismo, que no asume la idea de límite. De hecho, esta idea de límite se erige como un criterio de determinación moral para una praxis cristiana definida en el contexto contemporáneo. No obstante, y a pesar del apoyo inicial del ateísmo humanista, la antropología de Falque no apunta a un cristianismo reducible al humanismo. Es difícil que su antropología se entienda como una enseñanza moral o como una simple apologética del momento contemporáneo. Lo que soporta el pensamiento antropológico de Falque es una metafísica y una teología del cuerpo lo suficientemente profunda como para admitir reduccionismos de cualquier tipo.

7. Falque entronca con una comprensión de la teología negativa novedosa, pues incluye una visión del cuerpo y de sus correlatos que permiten acortar la distancia con el creador en un contexto de acceso a Él comprensible. El amor por el límite que comparte el hombre con Dios es un elemento esencial para que lo humano se conecte con lo divino. Dios mismo experimenta ese límite mediante la encarnación de Cristo y esto trasluce un anhelo divino de límite que el hombre toma como modelo práxico. Por eso Falque sostiene primero la idea de humanización de lo divino antes que la divinización de lo humano. Dios se hace hombre para mostrar, no solo la cercanía respecto a su creación, sino para decirle al hombre, en la

revelación última (Cristo), que va a transformarlo. La kénosis es, por tanto, una expresión de la trascendencia que conduce al reconocimiento positivo de la inmanencia. Se confirma así, que el conocimiento de Dios es, ante todo, el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo y de su límite. La antropología teológica de Falque derriba, pues, la acusación moderna (Feuerbach y Marx) de un cristianismo que aliena al hombre, que lo despoja de su esencia, al proyectar un Dios resultado de sus proyecciones e ideales inalcanzables. Con la Encarnación como marco ejemplar, la humanidad de Dios expresa el deseo divino de humanizarse y hacer ver al propio hombre su fuerza vital. Por ello, esta antropología, después de haber tomado parte de su pensamiento, también supera a Nietzsche, quien acusaba al cristianismo de huir de la existencia. Queda claro que el hombre, siguiendo a Cristo, está preparado para asumir la finitud y atravesar su corporeidad al límite para vivir la carne en toda su amplitud.

8. La finitud que espera ser transformada en el hombre tras el análisis de la Resurrección solo es posible por la acción de Dios. La incorporación humana en la esfera de lo divino tiene lugar en virtud de la Trinidad, pues la propia experiencia humana es insuficiente para producir la transformación. Aquí reside la especificidad del cristianismo: la necesidad de la acción trinitaria para operar la metamorfosis del cuerpo. Falque contempla la metamorfosis como un evento en el que Dios siempre toma la iniciativa. El Padre resucita al Hijo y también lo hace con el hombre, que por sí mismo no tiene la fuerza para vencer a la muerte. El recurso a la Trinidad es, por tanto, de índole antropológico, pues el hombre cristiano, que no escapa a su finitud y que necesita ser transformado, tiene la confianza de que su metamorfosis llegará gracias a la encarnación y resurrección de Cristo, acompañada por la acción del Padre y del Espíritu. Falque muestra así que la metamorfosis cristiana no es como la nietzscheana, que deja del lado del hombre su viabilidad. El cristianismo está a la espera del don divino (gracia) en el

mundo, pero no huye de él, sino que lo habita y asume que es el único lugar para el desarrollo personal del hombre.

9. La antropología de Falque permite desmarcarse de concepciones cristianas espiritualistas que descalifican el cuerpo y la sexualidad. La analogía del amor conyugal y el amor de Cristo permite rastrear los impulsos más humanos y mostrar el sabor de la diferencia, categoría necesaria para entender y vivir la alteridad de Dios. El atrevido acercamiento que realiza el autor entre la Eucaristía y la erótica del matrimonio, entre el cuerpo eucaristizado de Cristo y la carne fusionada de los esposos, muestra que la diferencia sexual encuentra su sentido en el amor que Dios profesa a su creación. En este punto, el autor se distancia de la teoría de género predominante e invita a una reflexión profunda sobre el fundamento antropológico del *gender* y a tener en cuenta la aportación que la teología realiza a la filosofía en este campo.

10. El alcance significativo de la antropología de Falque se debe al uso del método fenomenológico. A lo largo de su obra muestra la fidelidad a este «recurso sapiencial», aunque se siente libre en su utilización e, incluso, expone sus insuficiencias y propone cómo superarlas. Sin embargo, Falque se adscribe siempre al estilo de la fenomenología, sobre todo porque el método permite el rescate de la dignidad del hombre, un sujeto que se encuentra extraviado entre objetos y objetivos, y que se ha olvidado de la cuestión del sentido de la vida. A ojos de un fenomenólogo, partir del «hombre a secas» es un presupuesto irrenunciable y esto implica suspender el juicio acerca del valor de existencia de aquello que se da en la conciencia en actitud natural. El método, con la *epojé* como elemento vertebrador, exige el retorno a las cosas mismas desde la subjetividad. Falque recoge una y otra vez el método fenomenológico y lo aplica al hombre, llegando a las cotas de profundidad necesarias para fundamentar su antropología. Va mostrando en su análisis los peligros y carencias de los resultados de su aplicación (carne sin cuerpo, hipertrofia de la vivencia intencional, primacía

de la pasividad sobre la actividad) y superándolos con el salto a lo teológico. En este salto, el Falque filósofo se mantiene en el nivel de la posibilidad de Dios y no tanto en su efectividad. Este hecho es inevitable si no se quieren subvertir los límites de la fenomenología. El método busca describir el modo en que las cosas mismas aparecen en la conciencia del sujeto, de forma que nada se puede decir de Dios fuera de la experiencia interna que se tiene de él. Captar y demostrar la efectividad de Dios es, por tanto, una tarea superflua en el marco del método. De ahí que Falque se desmarque de la onto-teología clásica y su teología no funcione como una apologética convencional. Sin embargo, el Falque teólogo sí muestra la Revelación dada en su efectividad, que conecta con su posibilidad previa. Por esto, el discurso de Falque es migratorio entre las fronteras de la filosofía y la teología, pasando de un lado a otro con el firme propósito de hacer creíble el cristianismo a aquellos que no creen, pero que, al menos, pueden verlo inteligible (posible) y, por tanto, creer en él (pensar es decidir). Pero no se olvida de los creyentes, sino que aporta razones para que fortalezcan la fe, actualiza los dogmas como elemento constitutivo de la cultura occidental y utiliza los medios culturales (teología) para mostrar un cristianismo creíble.

11. La antropología de Falque no desatiende la esfera especial de esta disciplina, es decir, aquella que se ocupa de dos de las coordenadas de la relación histórica entre el hombre y Dios: el pecado y la gracia. Esta relación se funda en la llamada gratuita de Dios al hombre para la comunión con él e implica, en todo momento, la necesidad de una respuesta por parte del hombre. En cuanto a la gracia, la antropología de Falque expresa una sobreabundancia del don divino en la creación y en los medios que el hombre ha conformado para conectarse con Dios, como son los sacramentos. Respecto al pecado, Falque vincula el pecado original al pecado del mundo, en una línea afín a Rahner, y sitúa el pecado personal fuera de la órbita del cuerpo dado, de la finitud originaria y de la muerte biológica. El pecado remite a una vivencia inauténtica de la finitud

(auto-encerramiento de sí) y a la resignación ante el deceso. Falque observa, sin embargo, el peligro de la clausura filosófica que introduce la realidad inevitable de la muerte y que revela la nada. Este pensamiento sigue acechando la conciencia del hombre cristiano y aunque la antropología de Falque se esfuerza por desmentir esta posibilidad, la estructura de pecado en la que vive el cristianismo puede socavar su vocación trascendente. Para combatir este desaliento, Falque prevé una nueva investigación, un nuevo triduo, un «tríptyque de la Récapitulation»⁴¹², que profundiza, teológicamente, en las coordenadas especiales de la antropología y, además, aporta una escatología.

⁴¹² FALQUE, *Épilogue*, en *Triduum philosophique*, 673-674.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

FALQUE E., *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la Eucaristía*, trad. M. Huarte Luxán, Sígueme, Salamanca 2018.

FALQUE E., *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y Resurrección*, trad. A. del Río Herrmann, Sígueme, Salamanca 2017.

FALQUE E., *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*, trad. M. Huarte Luxán y M. García-Baró, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017.

FALQUE E., *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, trad. A. del Río Herrmann, Sígueme, Salamanca 2013.

FALQUE E., *Triduum philosophique. Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Noces de l'agneau*, Édition revue et augmentée, Le Cerf, Paris 2015.

2. Magisterio

BENEDICTO XVI, *Carta encíclica* «Deus caritas est», San Pablo, Madrid 2008.

BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica* «Sacramentum Caritatis», San Pablo, Madrid 2007.

Biblia Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971.

Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y el mundo (2004), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html, Consultado 26/10/2024.

Catecismo de la Iglesia Católica, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Editores del Catecismo, Madrid 2005.

Código de Derecho Canónico, Edición comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, Salamanca 2011.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Edición preparada por C. Pozo, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1998.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Edición bilingüe preparada por la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2000.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* (17/05/1979), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790517_escatologia_sp.html, Consultado 8/02/25.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo. Carta sobre la salvación cristiana*, San Pablo, Madrid 2018.

Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos de las regiones noroccidentales de Canadá con motivo de la visita 'ad limina' (30/10/1999), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1999/october/documents/hf_jp-ii_spe_30101999_ad-limina-west-canada.html, Consultado 29/11/2023.

Documento de Puebla. III Conf. General del Episcopado Latinoamericano, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, Consultado 29/11/23.

El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Ed. H. Denzinger-P. Hünermann, Herder, Barcelona 2000.

FRANCISCO, *Carta Encíclica* «Laudato sí», San Pablo, Madrid 2015.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica* «Gaudete et exultate», San Pablo, Madrid 2018.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica* «Evangelii gaudium», Palabra, Madrid 2013.

Sagrada Biblia, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2010.

3. Tradición

AREOPAGITA P. D., *Obras completas*, trad. T. H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.

AGUSTÍN S., *Confesiones*, en *Obras* t.II, Edición bilingüe preparada por Á. C. Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1946.

AGUSTÍN S., *Consecuencias de los pecados y el bautismo de los párvulos*, en *Obras* t.IX, Edición bilingüe preparada por B. Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2007.

AGUSTÍN S., *De la naturaleza del bien*, en *Obras* t.III, Edición bilingüe preparada por P. Mateo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947.

AGUSTÍN S., *Enarraciones sobre los Salmos (1º)*, en *Obras* t.XIX, trad. B. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1964.

AGUSTÍN S., *La Ciudad de Dios*, en *Obras* t.XXIV,, trad. S. Santamarta del Río, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988.

AGUSTÍN S., *Sermones (4.º): 184-272*, en *Obras* t.XXIV,, trad. S. P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.

AGUSTÍN S., *Sermones (5.º): 273-338*, en *Obras* t.XXV,, trad. S. P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1984.

AGUSTÍN S., *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1º) 1-35*, en *Obras* t.XII, Versión de T. Prieto, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2006.

AGUSTÍN S., *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, en *Obras* t.V, Versión de L. Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948.

AMALARIO DE METZ, *El oficio de la Misa*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012.

AMBROSIO S., *Explicación del símbolo. Los sacramentos. Los misterios*, trad. P. Cervera, *Biblioteca de Patrística* 65, Ciudad Nueva, Madrid 2005.

ANSELMO S., *Por qué Dios se hizo hombre*, en *Obras Completas* t.I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2008.

- BUENAVENTURA S., *Breviloquio*, en *Obras t.I*, Edición bilingüe preparada por Fr. L. Amorós, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958.
- FRANCISCO DE ASÍS S., *Escritos completos y biografías de su época*, Edición preparada por Fr. J. R. de Legísima, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945.
- GREGORIO MAGNO S., *Cuarenta homilias sobre los Evangelios*, XXVI, en *Obras*, trad. P. Gallardo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958.
- HILARIO DE POITIERS S., *La Trinidad*, ed. bilingüe preparada por L. F. Ladaria, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1986.
- IRENEO DE LYON, *Contra las herejías*, libros III, IV y V, trad. A. Garitaonandia, Apostolado Mariano, Sevilla 1999.
- Padres Apostólicos*, Edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950.
- RUFINO DE AQUILEA, *Comentario al símbolo apostólico*, trad. P. Cervera, Ciudad Nueva, Madrid 2001.
- TOMÁS DE AQUINO STO., *Suma contra los Gentiles II*, Edición dirigida por los Padres L. Robles y A. Robles (O.P.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968.
- TOMÁS DE AQUINO STO., *Suma de Teología I-V*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994.

4. Estudios

- AGAMBEN G., *Opus Dei. Arqueología del oficio*, trad. M. Ruvituso, Pre-Textos, Valencia 2013.
- ALDAZABAL J., *La Eucaristía*, en D. Borobio (Dir.), *La celebración en la Iglesia II. Sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1994, 253-436.
- ALLIEZ E., *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris 1995.
- ANTONELLI M., *Maurice Blondel*, San Pablo, Madrid 2006.

- ARBOLEDA C., *El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía*, UPB, Medellín 2013.
- ARISTÓTELES, *Obras*, trad. F. Samaranch, Aguilar, Madrid 1973.
- AUSTIN J. L., *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, trad. G. Carrió, Paidós, Barcelona 1982.
- BALTHASAR H. U. VON, *El cristianismo y la angustia*, trad. J. M. Valverde, Guadarrama, Madrid 1964.
- BALTHASAR H. U. VON, *Gloria. Una estética teológica*, vol.4 y 7, trad. V. Martín, Encuentro, Madrid 1989.
- BALTHASAR H. U. VON, *Sólo el amor es digno de fe*, trad. A. Cordovilla, Sígueme, Salamanca 1990.
- BALTHASAR H. U. VON, *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, trad. A. Sánchez Pascual, Cristiandad, Madrid 1964.
- BARTH K., *La humanidad de Dios*, en *Ensayos teológicos*, trad. C. Gancho, Herder, Barcelona 1978.
- BERNABÉ A. (ed.), *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid 1988.
- BLONDEL M., *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en la materia apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*, trad. J.M. Isasi, Universidad de Deusto, Bilbao 1990.
- BLONDEL M., *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, trad. C. Izquierdo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.
- BLONDEL M., *Historia y dogma*, trad. C. Izquierdo, Cristiandad 2004.
- BRUNIER-COULIN C. (Éd.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016.
- BULTMANN R., *Jesucristo y mitología*, trad. R. Alaix, Ariel, Barcelona 1985.
- BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*, trad. V. Martínez, Sígueme, Salamanca 1981.
- CHENU M. D., *Théologie de la matière*, Cerf, Paris 1967.

- CONGAR Y., *El Espíritu Santo*, trad. A. Martínez de Lapera, Herder, Barcelona 1991.
- CONGAR Y., *Situación y tareas de la teología de hoy*, trad. S. Gómez, Sígueme, Salamanca 1970.
- CONGAR Y., *Jesucristo, nuestro mediador, nuestro señor*, trad. M. Sansegundo, Estela, Barcelona 1966.
- DARTIGUES A., *La fenomenología*, trad. J. A. Pombo, Herder, Barcelona 1975.
- DAVID P., *L'Arche de louange. Essai philosophique sur la voix et la prière*, en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 253-301.
- DERRIDA J., *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia 1985.
- DESCARTES R., *Discurso del método*, trad. E. Bello, Tecnos, Madrid 2006.
- DESCARTES R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, trad. V. Peña, Alfaguara, Madrid 1977.
- DÍAZ C., *El hombre a la luz de Dios en H. U. von Balthasar*, en J. de Sahagún Lucas (Dir.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1994, 259-287.
- DREWERMAN E., *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe*, Herder, trad. C. Gancho, Herder, 1996.
- DURRWELL F. X., *La Resurrección de Jesús, Misterio de Salvación*, trad. M. Rodríguez, Herder, Barcelona 1961.
- FABBRI E., *Docetismo*, en K. Rahner (Ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t.II, trad. J. Alfaro, Herder, Barcelona 1976, 374-375.
- FALQUE E., *Dieu, la chair et l'autre: D'Irénée à Duns Scot*, PUF, Paris 2008.
- FALQUE E., *Éthique du corps épandu*, Cerf, Paris 2024.
- FALQUE E., *Les trois corps ou l'unité du 'Triduum philosophique'* (Conférence de clôture), en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 615-689.

- FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Vrin, Paris 2001.
- FALQUE E., *Y a-t-il une chair sans corps? (avec la réponse de M. Henry)*, en P. Capelle (Ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cerf, Paris 2004, 95-133 y 168-183.
- FERRARIS M., *Historia de la hermenéutica*, trad. A. Perea, Siglo XXI, México 2001.
- FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía*, t.I, Nueva edición actualizada por J. M. Terricabras, Ariel, Barcelona 2001.
- FEUERBACH L., *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires 1974.
- FEUERBACH L., *La esencia del cristianismo*, trad. J. Iglesias, Trotta, Madrid 1995.
- FONTAN P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Cincel, Madrid 1985.
- FOUCAULT M., *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. Frost, Siglo XXI, Argentina 1968.
- FREUD S., *El yo y el ello*, trad. L. López, Alianza, Madrid 1973.
- FREUD S., *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión*, trad. L. López, Alianza, Madrid 1983.
- GABELLIERI E., *Entre «vérité du monde» et «vérité de Dieu», «l'homme tout court»?*, en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 191-218.
- GADAMER H. G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud, Sígueme, Salamanca 1991.
- GESCHÉ A., *Dios para pensar VI. Jesucristo*, trad. J. M. Bernal, Sígueme, Salamanca 2002.
- GESTEIRA M., *La Eucaristía. Misterio de comunión*, Sígueme, Salamanca 1992.

- GEVAERT J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, trad. A. Ortiz, Sígueme, Salamanca 1984.
- GILSON E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 2009.
- GNILKA J., *Teología del Nuevo Testamento*, trad. J. Díaz, Trotta, Madrid 1998.
- GÓMEZ I., *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid 1986.
- GONZÁLEZ FAUS J. L., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987.
- GRONDIN J., *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. A. Martínez, Herder, Barcelona 2008.
- GUNDRY R. H., *Soma in biblical theology, with emphasis on Pauline anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- HEIDEGGER M., *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2006.
- HEIDEGGER M., *De camino al habla*, trad. Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona 2002.
- HEIDEGGER M., *El concepto del tiempo (Tratado de 1924)*, trad. J. Adrián, Herder, Barcelona 2008.
- HEIDEGGER M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Siruela, Madrid 2005.
- HEIDEGGER M., *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann, Gedisa, Barcelona 2001.
- HEIDEGGER M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Alianza, Madrid 2008.
- HEIDEGGER M., *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera, Trotta Madrid 2012.
- HEGEL G.W.F., *Lecciones sobre Filosofía de la Religión I*, trad. A. Guinzo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.
- HENRY M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, trad. J. Teira, Sígueme, Salamanca 2001.
- HESÍODO, *Obras y fragmentos*, trad. A. Pérez, Gredos, Madrid 2006.

- HERRERO F. J., *La crítica de Edmund Husserl a la idea de Dios y el giro teológico de la fenomenología*, en I. Murillo (Ed.), *Pensar y conocer a Dios en el siglo XXI*, Ediciones Diálogo Filosófico, Madrid 2016, 223-243.
- HUSSERL E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro I: Introducción general a la fenomenología pura*, Nueva edición y refundición integral de la trad. de J. Gaos por A. Ziri6n, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico 2013.
- HUSSERL E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Nueva edición y refundición integral de la trad. de J. Gaos por A. Ziri6n, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico 2005.
- HUSSERL E., *Meditaciones cartesianas*, trad. y estudio preliminar de M. Presas, Tecnos, Madrid 1986.
- IRIGARAY L., *Ética de la diferencia sexual*, trad. A. González, Ellago, Castell6n 2010.
- JAEGER W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico 2011.
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, Paris 2009.
- KASPER W., *El Dios de Jesucristo*, trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1986.
- KEHL M., *La Iglesia. Ecclesiología cat6lica*, trad. M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca 1996.
- KIERKEGAARD S., *El concepto de la angustia. Una sencilla investigación psicológica orientada hacia el problema dogmático del pecado original*, trad. J. Gaos, Espasa, Madrid 1979,
- KOLAKOWSKI L., *La búsqueda de la certeza*, trad. A. Murguía, Alianza, Madrid 1975.
- LACOSTE J. Y., *Présence et Parousie*, Ad Solem, Genève 2006.
- LADARIA L. F., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998.

- LADARIA L. F., *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993.
- LADARIA L. F., *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, 124.
- LEIBNIZ G. W., *Escritos Filosóficos*, trad. E. de Olaso, Charcas, Buenos Aires 1982.
- LEIBNIZ G. W., *Monadología*, Ed. trilingüe, introducción de G. Bueno y trad. de J. Velarde, Pentalfa, Oviedo 1981.
- LÉON-DUFOUR X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, trad. R. Silva, Sígueme, Santander 1974.
- LÉVINAS E., *El Tiempo y el Otro*, trad. J.L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993.
- LÉVINAS E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1999.
- LOHSE E., *Teología del Nuevo Testamento*, trad. A. Piñero, Cristiandad, Madrid 1978.
- LUBAC H. DE, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Cerf, Paris 2010.
- LUBAC H. DE, *El drama del humanismo ateo*, trad. C. Castro, Encuentro, Madrid 1997.
- LUBAC H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 4 vol. Aubier-Montaigne, Paris 1959-1964.
- LYOTARD J. F., *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, trad. M. Antolín, Cátedra 1987.
- MANZI G., *Últimas noticias sobre la evolución humana*, trad. C. Sáez, Alianza, Madrid 2019.
- MARCEL G., *Ser y tener*, 2ª ed., trad. A. Mª Sánchez, Caparrós, Madrid 2003.
- MARÍAS J., *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970.
- MARION J. L., *Dios sin el ser*, trad. M. Barreto, Ellago, Pontevedra 2010.
- MARION J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997.

- MARTÍNEZ FRESNEDA F., *Jesús de Nazaret*, Espigas, Murcia 2005.
- MARTÍNEZ MACANÁS A., *Esbozo de una hermenéutica teológica. Cuestiones sobre la revelación cristiana*, Espigas, Murcia 2024.
- MATTHEWS G., *Agustín*, trad. R. Bernet, Herder, Barcelona 2006.
- MERINO J. A., *San Francisco de Asís y su fascinación*, Editorial Cisneros, Madrid 1984.
- MERLEAU-PONTY M., *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Península, Barcelona 1991.
- MERLEAU-PONTY M., *Lo visible y lo invisible*, trad. E. Consigli, Nueva Visión, Buenos Aires 2010.
- METZ J. B., *Teología del mundo*, trad. C. Ruiz-Garrido, Sígueme, Salamanca 1970.
- MOINGT J., *El hombre que venía de Dios*, vol.II, Desclée De Brouwer, Bilbao 1994.
- MONTSERRAT J., (ed. y trad.), *Los Gnósticos I*, Gredos, Madrid 1990.
- NIETZSCHE F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1987.
- NIETZSCHE F., *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1973.
- NIETZSCHE F., *La gaya ciencia*, trad. J. Jara, Akal, Madrid 2011.
- NIETZSCHE F., *La voluntad de poder*, trad. A. Froufe, Madrid, Edaf, 2000.
- NIETZSCHE F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1997.
- PANNENBERG W. (et al.), *La revelación como historia*, trad. A. Caparrós, Sígueme, Salamanca 1977.
- PIÉ I NINOT S., *La Teología fundamental. Dar razón de la esperanza*, 8ª ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2016.
- PIÑERO A. (et al.), *La verdadera historia de la pasión según la investigación y el estudio histórico*, Edaf, Madrid 2008.
- PLATÓN, *Diálogos III*, trad. E. Lledó, Gredos, Madrid 2008.
- PLATÓN, *Diálogos IV*, trad. C. Eggers, Gredos, Madrid 2008.

- QUASTEN J., *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, trad. I. Oñatibia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.
- QUASTEN J., *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*, trad. I. Oñatibia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.
- RÁBADE S., *Obras I. El conocer humano 1*, Trotta, Madrid 2003.
- RAD G. VON, *El libro del Génesis*, trad. S. Romero, Sígueme, Salamanca 1977.
- RAHNER H., *María y la Iglesia*, trad. P. Cervera, Cristiandad, Madrid 2002.
- RAHNER K. *Antropología teológica*, en K. Rahner (Ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, t.I, trad. J. Alfaro, Herder, Barcelona 1975, 286-296.
- RAHNER K., *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en J. Feiner-M. Löhrer (Dir.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, vol.II, Cristiandad, Madrid 1977, 269-338.
- RAHNER K., *María, madre del Señor*, trad. J. C. Rodríguez, Herder, Barcelona 2012.
- RAHNER K., *Sentido teológico de la muerte*, trad. D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1965.
- RAHNER K., *Trinidad*, en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, t.6, trad. J. Alfaro, Herder, Barcelona 1976, 731-747.
- RATZINGER J. (Ed.), *Dios como problema*, trad. J. M. Bravo, Cristiandad, Madrid, 1973.
- RATZINGER J., *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, trad. J. L. Domínguez, Sígueme, Salamanca 2013.
- REALI N., *Penser phénoménologiquement la résurrection. À propos du rapport philosophie/théologie dans Métamorphose de la finitude*, en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 177-189.

- RICOEUR P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. A. Falcón, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.
- RICOEUR P., *Freud: una interpretación de la cultura*, 12ª ed., trad. A. Suárez, Siglo XXI, México, 2007.
- ROBINSON J., *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, trad. N. Fernández, Ariel, Barcelona 1968.
- RODRÍGUEZ R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Pedagógicas, Madrid 1994.
- RODRÍGUEZ R., *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *La pascua de la creación. Escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1987.
- SAUDAN A., *Penser Dieu autrement. Introduction à l'œuvre d'Emmanuel Falque*, Germina, Paris 2013.
- SARTRE J. P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. V. Pradi, Edhasa, Barcelona 2009.
- SARTRE J. P., *El ser y la nada. Ensayo de fenomenología ontológica*, trad. J. Valmar, Losada, Buenos Aires 1979.
- SARTRE J. P., *La náusea*, trad. A. Bernárdez, Alianza, Madrid 1978.
- SCHILLEBEECKX E., *La presencia de Cristo en la Eucaristía*, trad. C. Ruiz-Garrido, Fax, Madrid 1968.
- SCHOPENHAUER A., *El mundo como voluntad y representación I*, trad. P. López de Santa María, Trotta, Madrid 2004.
- SESBOUÉ B., *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, vol.I, trad. A. Ortiz, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990.
- SPINOZA B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. V. Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984.

TEILHARD DE CHARDIN P., *El fenómeno humano*, trad. M. Crusafont, Taurus, Madrid 1971.

VALLIN P., *La révélation de Gethsémani: la descente du Verbe dans le silence du mal. Métaphysique et théologie de l'agonie*, en C. Brunier-Coulin (Ed.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque. Communications*, Éditions Franciscaines, Paris 2016, 121-134.

VATTIMO G., *Introducción a Heidegger*, trad. A. Báez, Gedisa, Barcelona 1986.

5. Artículos

CANDIA G. DE, «*Hoc est corpus*. Il contributo della teologia alla filosofia del corpo», en *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 221-242.

CANULLO C., «Fenomenologías rebeldes. Reapertura de la cuestión de dios en la fenomenología francesa», en *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 2º Número Especial (2019) 78-107.

CONNELLY W., «The intelligibility of the flesh. A response to Emmanuel Falque», en *Crossing: The INPR Journal. Disputatio* I. Vol.I (2020) 155-162.

FALQUE E., «Athéisme moderne et puissance de la résurrection», en *Revue Résurrection* 122 (2007) 69-117.

FALQUE E., «Dieu nous éprouve-t-il ou faut-il sauver la providence?», en *La vie spirituelle* 734 (2000) 71-91.

FALQUE E., «¿Es fundamental la hermenéutica?», en *Ideas y valores* 152 (2013) 199-223.

FALQUE E., «Éternel retour et résurrection des corps», en *Transversalités* 83 (2002) 119-137.

FALQUE E., «Hans Urs von Balthasar lecteur d'Irénée ou 'La chair retrouvée'», en *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 683-698.

FALQUE E., «La conversión de la carne (Buenaventura)», en *Sapientia* 65 (2010) 227-228.

FALQUE E., «Límite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino», en *Sapientia* 65 (2009) 156-184.

- FALQUE E., «Mystique et modernité. Aspirations spirituelles de notre temps et mystique chrétienne», en *Études* (6/2001) 785-792.
- FALQUE E., «Por una fenomenología de la vida religiosa», en *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 27 (2024) 175-196.
- FALQUE E., «Qui mange ma chair et boit mon sang...», en *Christus* 238 (2013) 189-198.
- FALQUE E., «Une analytique de l'incarnation: le *De carne Christi* de Tertullien», en *Archivio di Filosofia* 51 (1999) 517-542.
- FERNÁNDEZ P., «Fenomenología francesa y teología», en *Revista de Occidente* 258 (2002) 124-147.
- GELABERT M., «Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre», en *Carthaginensia* 67 (2019) 35-51.
- MALDAMÉ J. M., «Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité?», en *Bulletin Littérature Ecclésiastique* 47 (1996) 3-27.
- MARTÍNEZ MACANÁS A., «La hermenéutica católica de Emmanuel Falque. La Escritura como texto del cuerpo», en *Carthaginensia* 77 (2024) 147-175.
- PORCEL M., «Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser», en *Carthaginensia* 77 (2024) 87-115.
- SANCHIS J. M., «La Trinidad inmutable se hace carne en la Palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de teología patristica hasta Calcedonia», en *Carthaginensia* 67 (2019) 1-34.
- SCHOONENBERG P., «La transustanciación, ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?», en *Concilium* 24 (1967) 86-100.
- SILVANA G., «El concepto de persona humana en Duns Escoto», en *Studium. Filosofía y Teología* 31 (2013) 75-84.