

se tiene necesariamente, por el contrario la justicia recibida solo se tiene si se quiere libremente conservar. La justicia solo existe en el hombre en tanto es querida por una voluntad justa. En resumen, las acciones voluntarias son la expresión de la voluntad humana; si esas acciones son justas, son la expresión de la justicia de la voluntad.

- 5º) De este modo, el análisis de la verdad se integra en un análisis de la acción y, en particular, de la acción moral. La verdad se hace en las acciones, naturales y voluntarias. La verdad es la manifestación de la conducta. Decimos lo que somos y lo que queremos con nuestras acciones, antes que con nuestras palabras. Significamos con nuestras acciones. Y si actuamos de acuerdo con la naturaleza y con la justicia, hacemos lo que debemos, en tanto decimos y expresamos la naturaleza y la justicia.

Jesús Francisco De Garay Suárez-Llanos

Universidad de Sevilla

jgaray@us.es

Emmanuel FALQUE, *Triduum Philosophique. Le Passeur de Gethsémani. Métamorphose de la finitude. Les Noces de l'Agneau*, Paris, Cerf, 2015, 692 pp., 35 €. ISBN: 978-2-204-10405-0.

Traducciones españolas en:

- IDEM, *Pasar Getsemaní*. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica. Tradujo Alejandro del Río Herrmann (Hermeneia 99), Sígueme, Salamanca, 2013, 200 pp., 18 €. ISBN: 978-84-301-1847-2.
- IDEM, *Metamorfosis de la finitud*. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y resurrección. Tradujo Alejandro del Río Herrmann (Hermeneia 112), Sígueme, Salamanca, 2017, 256 pp., 20 €. ISBN: 978-84-301-1960-8.
- IDEM, *Las bodas del Cordero*. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía. Tradujo Mercedes Huarte Luxán. Sígueme, Salamanca, 2018, 368 pp., 25 €. ISBN: 978-84-301-1995-0.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1059>

Emmanuel Falque, catedrático en la Facultad de filosofía del Instituto católico de París y profesor adjunto en la Universidad católica de Australia, desarrolla en esta trilogía (*triduum*) una lectura filosófica (*philosophique*) de los tres días de la pasión de Jesucristo, cuyo objeto, por tanto, no será solo Dios, sino además el hombre, a través del Hijo de Dios hecho hombre. El autor declara ya al inicio que el objeto de la obra no es otro sino llevar a cabo una *lectura trinitaria*, para dotar el dogma teológico de una

experiencia filosófica heurística: un *Triduum* —para los tres días— *philosophique* —para el camino— (p. 16).

Llama la atención inmediatamente que la disposición del recorrido de la obra no sigue el desarrollo litúrgico (y bíblico) del triduo pascual, esto es, no parte del cuerpo y la eucaristía (Jueves Santo), para atravesar a continuación el sufrimiento y la muerte (Viernes Santo), hasta llegar por fin al nacimiento y la resurrección (Domingo de Pascua) (p. 12). E. Falque, por el contrario, ha respetado la disposición de publicación de los tres libros que componen la obra, en cuyo propio orden descubre la matriz de un camino filosófico (experiencial, más que ascensional); de manera que, en primer lugar, la tragedia del sufrimiento (*Le Passeur de Gethsémani*) es el pórtico del *Triduum*; al que sigue el discurso sobre la resurrección (*Métamorphose de la finitude*); para acabar con la afirmación del cuerpo a través de la subsistencia (*Les Nocces de l'Angeau*). En cualquier caso, ambas vías dejan ver, en su mismo corazón, la centralidad del Domingo de Pascua, eje de un trayecto que oscila entre la pasión y la posibilidad de acoger el viático eucarístico. Así, parafraseando la famosa sentencia (filosófica) que Maurice Merleau-Ponty refería a la encarnación, E. Falque proclamará: “la resurrección lo cambia todo” (p. 13).

Este itinerario —que será cubierto a través del ejercicio de la fenomenología, capaz de nombrar los existenciales, es decir, las grandes dimensiones ontológicas de la existencia humana: nacimiento, muerte, cuerpo, palabra, amor, infancia...— puede entonces valer hoy incluso como contenido descriptivo para la teología. No en vano, el autor plantea inmediatamente el carácter metafísico de su escrito (de claras referencias teológicas), que mantendrá con coherencia: Dios no trasciende la naturaleza si no es atravesándola existencialmente de parte a parte, esto es, en el corazón mismo de su inmanencia (p. 22). Es este el método que surca cada uno de los tres escritos de la obra, no solo su discurso sobre la angustia y la muerte —refiriendo la muerte de Jesús como consecuencia de su pura y simple humanidad compartida, por su participación ordinaria en la ley de corruptibilidad de todo viviente, comprometiéndose hasta lo más extremo con la finitud no pecadora del hombre— (pp. 37-40); sino además su acercamiento al misterio pascual —pensar la resurrección como metamorfosis de la finitud equivale a aceptar que hay algo que transformar, que no es únicamente del orden del pecado, puesto que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: de modo que, la resurrección no podrá ser un simple acontecimiento de transformación en el mundo, cuanto el acontecimiento de la transformación *del mundo*— (pp. 178-179); y así, el mismo acto de eucaristizar —que no solo lo atraviesa todo (de la animalidad a la divinidad pasando por la humanidad), sino que además todo lo asume (Adán y Eva en su diferencia

de corporeidad) y muestra cómo aprender a desear (un eros transformado por el ágape— (p. 376).

Resuena en ellos, desde el campamento de la filosofía, la llamada a la inmanencia: la fenomenología más radical, según el juicio de Martin Heidegger, comienza *por abajo* en su sentido auténtico (p. 198). Entonces, será preciso mantenerse dentro de los estrechos límites del fenómeno, tal como este se da, lo cual supone no superar precipitadamente la banalización de Cristo que ha venido bajo el aspecto de un hombre cualquiera, ya que aquello constitutivo del cristianismo no es únicamente lo extraordinario de su revelación o de su gloria, sino, en *primer lugar*, la compartición por el Verbo encarnado de la más ordinaria condición de los hombres (finitud de lo humano y humanización de lo divino) (p. 197). El regreso a una inmanencia intraspasable no significa, sin embargo, rehuir la trascendencia, sino solamente pasar de una a otra, de otro modo: la inmanencia exige no sobrepasar los límites en que el fenómeno se da (Edmund Husserl) y la trascendencia ha de ser contemplada como apertura horizontal de la subjetividad —no ya como una relación vertical de un sujeto con un objeto exterior (Heidegger)— (p. 196). De ahí que esta primera palabra del cristianismo no sea su última palabra: si bien el hombre podría contentarse con la mirada ciega de su existencia y de su sola humanidad, el Hijo del hombre no se da por satisfecho con ella, sino que revela por su resurrección (y únicamente a través de ella) que hay algo más en el hombre que la pura y simple asunción de sí mismo por sí mismo (pp. 194-195). La trascendencia pende sobre el hombre y este se convierte extrañamente en su privilegiado portador (p. 253).

En el primer paso del itinerario, *Le Passeur de Gethsémani*, Falque parte de la contraposición entre finitud y pecado. La aceptación teológica de la irreductibilidad de la propia finitud exige la abdicación del ideal de perfección y, al mismo tiempo, el abandono de la constatación de la imperfección: caminar en la finitud, atravesándola, sin recurrir al deseo de plenitud, máscara puesta por la serpiente (Gén 3,5) y, por tanto, de pecado, para que el hombre lamente la efectividad de una finitud inherente al estado de creatura, antes incluso de toda tragedia pecadora. Rechazar la imperfección es la sede del mayor pecado: ¡seréis como dioses! El pecado consiste así en impugnar la imperfectibilidad originaria, a través de la cual se puede decir del hombre que se perfecciona. Por su encarnación, el Verbo enseña a *ser hombre*, sin huir de su propia finitud, puesto que Él la ha asumido hasta la angustia de su propia muerte. En este sentido, por medio de un preciso análisis fenomenológico, es posible entender que Cristo va considerando progresivamente su muerte: en primer lugar, como una manera de *vivir la vida*; en segundo lugar, como una llamada a *dar vida*; en tercer lugar, comprende la muerte como *propia*, que él

da (y nadie le arrebató), como sacrificio en su relación irrompible con el Padre (al que pasa su finitud). Cristo se entrega no solo en lo que es él, sino también en el acto mismo de darse (“el don del don”), esto es, abandonándose al morir a *todo sí mismo*. Jesús sufrió y murió en soledad, mientras que sus seguidores sufren y mueren en comunión con él. “Al sufrir y morir *por* mí y *con*migo, Cristo no muere *en mi lugar*, ya que el verdadero lugar del sufrimiento para el cristiano equivale a aceptar ocupar *su* lugar, no en lugar de Cristo, sino *con* Cristo resucitado, que sufre *con*migo, *no sin mí*”. Sufrir pertenece desde siempre a la ley de la corruptibilidad del ser humano “bastante viejo para morir apenas viene a la vida” (Heidegger), por lo que el hombre (filosóficamente) debe aceptar la finitud en la que está arrojado, ya que (teológicamente) viene Aquel que es el único que, hasta el extremo, soporta su carga y que, en ella, acampa entre nosotros (pp. 154-155).

“La resurrección lo cambia todo” (p. 253), esta afirmación permite a Falque afrontar, en el segundo paso de su camino, *Métamorphose de la finitude*, la cuestión decisiva, ¿cómo es posible que un hombre pueda nacer siendo viejo? (Jn 3,4) En ella, se abre paso la posibilidad de la resurrección: “al sufrir este mundo (*padecer*), el Hijo transmite al Padre (*paso*) el peso de la finitud experimentado en su muerte e implora ahora de Él que quiebre también su dolor”. La resurrección será pensada según el modo de la transformación, en cuanto transfiguración de la estructura ontológica del ser-ahí del hombre (p. 225), apoyándose en el fundamento de la metamorfosis de la finitud obrada por el Padre en su Hijo resucitado, con el que el autor muestra la fuerza del Espíritu Santo, fundamento de la acción cristiana (frente a la acusación de Nietzsche y al pretendido exclusivismo del modelo de su *súper-resurrección*) (pp. 235-246) y, de este modo, abre un nuevo porvenir que da un respiro de esperanza al hombre desesperado. Solo cuando el Hijo resucita puede metamorfosear la finitud (lo cambia todo) e incorporar al hombre a Dios. Es preciso, por tanto, a juicio del autor *pasar* (indefectiblemente) a través del breviario de la finitud y la exigencia de la metamorfosis (cristiana) para constituir una fenomenología de la resurrección (p. 189). El autor cierra el discurso señalando que la metamorfosis de la Resurrección culmina su transformación, no como rotura o estallido de la corporeidad (*Körper*), ni siquiera como la incorporación del hombre todo en Dios, sino como epifanía plena de la carne (*Leib*), modo de ser del cuerpo; en la espera de las carnes, aguardando la parusía, en la que el hombre manifieste en su carne transfigurada la gloria revelada (pp. 356-361).

Si la metamorfosis de la finitud remitía a la carne —siguiendo la estela del recorrido fenomenológico, que, al insistir en las vivencias y las experiencias, ha privilegiado esta sobre el cuerpo— (p. 377), el pensamiento

de la eucaristía se refiere al don de lo orgánico: *Hoc est Corpus meum*. Es el reto de Falque en el tercer paso de su itinerario, *Les Noces de l'Agneau*. En este escrito, *filosóficamente* se adentrará en el abismo, para descubrir allí (*Caos* o *Tohu-bohu*) la animalidad, las pasiones y pulsiones (*el caos que es mi cuerpo*), hasta alcanzar la figura del cordero inmolado. Este descenso le permitirá descifrar en el ser humano su animalidad, reconociendo su organicidad, y diferenciar su sexualidad, para, al fin, desde un punto de vista *teológico*, ver al Hijo de Dios incorporado, transformando en Pascua la animalidad humana, dando a comer su cuerpo y entregándose a un eros en espera de ágape. De este modo, emerge una pregunta que vuelve a ocultar, como la de Nicodemo, el escándalo: ¿cómo puede este darnos a comer su cuerpo? (Jn 6,52). Son tres, por tanto, los temas que el autor apunta en cada uno de esos pasos: por un lado, la animalidad: no es en ella en la que el Verbo ha venido a encarnarse, sino exclusivamente en la humanidad; no obstante, al encarnarse en la humanidad, el Hijo asume también la parte de la animalidad (el Cordero degollado), que, por ello, no puede ser confundida con la bestialidad, deriva de la primera, que apunta al pecado (pp. 476-485). Por otro lado, en segundo lugar, la corporeidad (sacada del barro), que señala ya la diferencia: es esa diferencia de los sexos lo que impide a cada uno totalizarse como hombre, en su sentido genérico y lo que, al inscribir en cada uno una carencia fundamental, le hace portador del deseo de conocer a la persona amada y de ser conocido por ella (p. 559). Al contrario que en el platonismo, la diferencia está en el origen de la creación y es buena: en las diferencias resplandece el brillo de la divinidad. Y, por último, en tercer lugar, el eros aparece como constitutivo, no solo de la escena erótica, sino además de la Cena eucarística, convertido por el ágape, en el Cuerpo entregado u ofrecido hasta abandonarse por completo, hasta la permanencia (pp. 663-666). Por el Jueves Santo, Dios otorga la posibilidad filosófica de reintegrar la propia corporeidad en la transubstanciación filial de la eucaristía. Más allá del intento de definición por sí mismo (*yo soy mi cuerpo*), o de la propia pertenencia (*yo tengo un cuerpo*), Él enseña que verdaderamente entregarse es aceptar objetivarse (*esto es mi cuerpo*) (p. 669).

Una vez presentado —solo a vuelapluma— este minucioso itinerario, es preciso reconocer la seriedad de la mirada fenomenológica que Emmanuel Falque despliega entorno al triduo pascual del Hijo de Dios en las casi setecientas páginas de esta obra. A través de ella —con la influencia de los grandes maestros de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Henry, Marion, Chretien, Lacoste...), pero también de los teólogos (especialmente Tertuliano, Agustín, Buenaventura, Balthasar...)— es capaz de plasmar un interesante análisis de la angustia (pp. 83-97), en el que asume el cuerpo a cuerpo con

la perspectiva de Heidegger; la pasividad originaria, partiendo de la reflexión de Edmund Husserl en la cuarta de sus *Meditaciones cartesianas* (pp. 117-126); el examen de la posibilidad de la metamorfosis, frente a la perspectiva nietzscheana, a partir del análisis fenomenológico de la corporeidad en san Pablo (pp. 235-251); el recurso a la trasposición aperceptiva de la quinta meditación cartesiana de Husserl, para poder franquear las prohibiciones que impedirían que el Padre experimentase (espiritualmente) la pasión del Hijo, desbordando el “como si” que limita la alteridad humana y aboca a los hombres al solipsismo (pp. 255-276); la descripción, entre la carne fenomenológica y el cuerpo orgánico, de un cuerpo *expandido* que dice más que la mera extensión o la auto-afección (pp. 395-398); o el carácter original de la diferencia sexual en la perspectiva cristiana, en donde se desvela el propio límite, amado y deseado (pp. 554-566).

Al final de este monumental escrito, el autor anuncia un nuevo tríptico filosófico (y por ello, teológico), de la *Recapitulación*. En él se extenderá desde el primer día (el mundo por la creación) hasta el último día (la Infancia por el Reino) pasando por la realidad del mal a través del pecado (Sábado Santo o día intermedio) (p. 674). Mientras gustamos aún la extraordinaria fragancia del tríptico pascual, aguardamos con paciencia el nuevo *triduum*, en la conciencia de que nada hay más difícil que ser paciente... con uno mismo, con su propia debilidad (Novalis) (p. 160).

Manuel Palma Ramírez

Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla
decano@sanisidoro.net

Paolo MERLO, *Re. Introduzione, traduzione e commento (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi)*, Milano, San Paolo, 2020, 464 pp., 40 €. ISBN: 978-88-922-1912-0.

<https://doi.org/10.46543/ISID.2029.1060>

Este comentario a los Libros de los Reyes presenta dos aspectos atractivos para el lector. El primero de ellos es que pertenece a la serie editada por San Paolo: *Nuova versione della Bibbia dai testi antichi*. Y el segundo es que está a cargo de un exégeta y orientalista tan acreditado como Paolo Merlo.

Por lo que toca al primer aspecto, cabe decir que esta colección se postula como heredera de una serie iniciada en el periodo postconciliar (*Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali*). De ella toma, al menos