



**LOS VULNERABLES COMO *LOCUS REVELATIONIS*.
FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y TEOLOGÍA DE LA
LIBERACIÓN**

***THE VULNERABLE AS LOCUS REVELATIONIS.
PHENOMENOLOGY, HERMENEUTICS AND LIBERATION
THEOLOGY***

MANUEL PORCEL MORENO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 06/04/2025 Aceptado: 26/06/2025

RESUMEN

La pretensión de este artículo consiste en mostrar cómo la teología de la revelación, desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, puede redimensionar de un modo más pleno y cargado de sentido la propuesta de la teología de la liberación y la preferencia por los pobres. Trataremos de fundamentar filosóficamente la opción preferencial por los pobres dentro del contexto de la revelación –*apokalysis*– cristiana. Esto nos permitirá no sólo considerar los más vulnerables como *locus revelationis*, sino también le posibilitará a la teología de la liberación recalibrar ciertas posiciones políticas y éticas respecto al modo de plantear solidariamente acciones concretas en contra de la pobreza.

Palabras clave: Fenomenología, Hermenéutica, Opción por los pobres, Teología de la liberación, Teología de la revelación.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show how the theology of revelation, from a phenomenological and hermeneutical perspective, can redefine the proposal of liberation theology and the preferential option for the poor in a fuller and more meaningful way. We will try to philosophically ground the preferential option for the poor within the context of Christian revelation –*apokalypsis*–. This will allow us not only to consider the most vulnerable as *locus revelationis*, but will also enable liberation theology to recalibrate certain political and ethical positions on how to approach concrete actions against poverty in solidarity.

Keywords: Hermeneutics, Liberation theology, Option for the poor, Phenomenology, Theology of revelation.

I. INTRODUCCIÓN

La teología de la liberación surge en el seno de la Iglesia católica latinoamericana tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín en Colombia (1968), como una respuesta cristiana a la situación de pobreza que vive gran parte de la población de América latina. Insiste en priorizar el don de la vida como manifestación suprema de Dios, luchando por la erradicación de la pobreza y demás causas que provocan una muerte anticipada. Podemos afirmar que la teología de la liberación y la opción por los pobres son la afirmación del ser con el otro, con la comunidad y con la alteridad como parte de un todo. Es la opción por la vida solidaria con los demás, que desde la vertiente evangélica se denomina Reino.

Ahora bien, esta sacralización de la vida, que va más allá de la antinomia de la ética individual y la tecnociencia del liberalismo actual, plantea un universo incluyente como concepto filosófico-teológico de política terrenalizada. Debemos advertir que el amor al prójimo no es la domesticación y sumisión ética del prójimo a una orientación ideológica ético-política, sino que, muy al contrario, es el amor al ser humano como centro del cual dimana toda responsabilidad ética. Ciertamente, toda universalidad ética está cargada y teñida por nuestros valores y subjetividades, lo cual no quiere decir que se reduzca únicamente a esto. Los valores, para ser universales, tienen que ser incluyentes de la diversidad humana.

El objetivo principal de este ensayo consiste en sugerir algunas claves iniciales para fundamentar filosóficamente la opción preferencial por los pobres, concepto clave de la teología de la liberación. Para ello, partiremos de una reflexión filosófica sobre el concepto de revelación, tratando de enmarcar esta opción preferencial por los pobres dentro del contexto de la revelación cristiana. La hipótesis de nuestro trabajo es que la teología de la liberación y la preferencia por los pobres puede concebirse de un modo más pleno y cargado de sentido cuando se las comprende como una teología de la revelación¹.

Pero ¿por qué es necesario fundamentar filosóficamente la opción preferencial por los pobres? ¿No es acaso suficiente el compromiso que tiene la sociedad para con los más vulnerables? Sin restar importancia al compromiso social frente a la pobreza y los más desamparados, creemos que no se trata de un cuestionamiento forzado o innecesario fundamentar filosóficamente esta inclinación por lo más necesitados². Son dos las razones que señalaremos y que apuntan a lo contrario.

En primer lugar, la religión cristiana y sus creencias fundamentales no resultan ya tan evidentes en un contexto social y cultural cada vez más pluralista. Incluso en Latinoamérica, donde el proceso de secularización ha golpeado menos fuertemente que en el occidente cristiano, se observan ciertas mutaciones en el escenario de las creencias religiosas que merecen atención. La presencia cada vez mayor del protestantismo e incluso de importantes sectores no-creyentes en el contexto latinoamericano invita a una reflexión profunda y fundamentada de

1 Cf. J. J. Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación* (Estella: Verbo Divino, 1989), 57 y E. Gómez García, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012), 140-162.

2 Gustavo Gutiérrez sugería en sus primeras obras que este cuestionamiento filosófico resulta ajeno a las preocupaciones reales de la teología de la liberación. Esta posición será matizada en sus obras posteriores. Para una crítica a Gutiérrez respecto de la ausencia de un cuestionamiento filosófico en su pensamiento más temprano, véase: D. Tracy, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1996), 254. Otros teólogos de la liberación, como Ignacio Ellacuría o Enrique Dussel, han propuesto una sólida fundamentación filosófica de la teología de la liberación. Concretamente, Dussel dedica una parte de su obra *Filosofía de la liberación* a la relación entre fenomenología y liberación: E. Dussel, “De la fenomenología a la liberación”, en *Filosofía de la liberación* (Buenos Aires: Docencia, 2013), 35-88. Puede consultarse también la propuesta de J. C. Scannone, “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”, en V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2003), 175-208 y “Dios desde las víctimas. Contribución para un «nuevo pensamiento»”, en V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2004), 183-210.

las creencias cristianas³. De ahí que la teología de la liberación deba dialogar con la cultura latinoamericana actual y hacer inteligible a ambos grupos y más allá de ellos los fundamentos de sus creencias. Gustavo Gutiérrez ya sugería en su obra más tardía la necesidad de dialogar con el pensamiento moderno y post-moderno⁴. Así, la teología latinoamericana de la liberación tiene la tarea de pensar la cuestión de Dios y de las creencias religiosas con relación a las nuevas demandas de la razón y de la pluralidad de culturas y valores que están surgiendo⁵.

En segundo lugar, la teología de la liberación debe hacer el esfuerzo de pensar críticamente sus presupuestos, sobre todo algunas cuestiones centrales como el problema de Dios, su revelación en la historia y la preferencia por los pobres, para no reducir su atractivo únicamente al mundo cristiano y darse a conocer en otros ámbitos religiosos y creyentes. La opción por los pobres no es una preferencia solamente de la religión cristiana, ni únicamente los pobres son a su vez cristianos. De ahí que la teología latinoamericana de la liberación tenga un carácter ecuménico y dialogante desde sus inicios en consonancia con el ecumenismo de la praxis sugerido por el Concilio Vaticano II⁶. En la opción por los pobres se debe convocar a creyentes y no-creyentes, puesto que lo central en esta opción es la vulnerabilidad del pobre y no, por el contrario, sus creencias o cualidades morales o religiosas. Creemos que la teología de la liberación debe continuar por este camino ecuménico y dialogante en una sociedad tan cambiante como la de hoy, que plantea algunos cuestionamientos distintos a los de

3 Cf. D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford-Cambridge: Blackwell, 1990); *Forbidden Revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe* (London: SPCK, 1996); “Has Secularization Gone into Reverse?”, en D. Wei y Z. Zhong (eds.), *Sociology of Religion. A David Martin Reader* (Waco: Baylor University Press, 2015).

4 Cf. G. Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación”, *Theologica Xaveriana*, n.º. 143 (2002): 503-523.

5 Estas mutaciones religiosas se entrecruzan además con transformaciones en los dispositivos de protección social, donde la gestión de la vulnerabilidad infantil pasa a articularse entre el Estado y redes caritativas de inspiración cristiana. Un ejemplo significativo es el caso chileno de SENAME durante la dictadura militar, en el que la retirada del Estado en derechos sociales dejó a la infancia vulnerada bajo un entramado híbrido de instituciones de caridad y agencias públicas. Cf. R. J. Cortés y M. Dehnhardt, “La caridad en SENAME durante la dictadura militar chilena”, *Cauriensia* 18 (2023): 835-854. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.835>

6 Cf. *Unitatis Redintegratio* 12; Cristianismo y Justicia, *Religiones de la Tierra y sacralidad del pobre* (Santander: Sal Terrae, 1998); Julio de Santaana, *Ecumenismo y liberación* (Madrid: Paulinas, 1987) 116-122.

antaoño y a los que debe intentar también dar una respuesta para que su mensaje sea más atractivo en la sociedad contemporánea⁷.

Para la consecución del objetivo principal de este trabajo vamos a estructurar el presente ensayo en tres partes. En primer lugar, examinaremos filosóficamente la posibilidad misma de la revelación teniendo como marco la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion. El problema de la revelación será analizado como una cuestión fenomenológica. En segundo lugar, plantearemos la revelación desde una perspectiva hermenéutica siguiendo algunas obras de Paul Ricoeur. Pensamos que la fenomenología de la revelación necesita un suplemento hermenéutico. Mientras que la fenomenología sólo puede mostrar la *posibilidad* de la revelación⁸, la hermenéutica puede ocuparse de la revelación *bíblica*, la cual es fundamental para la tradición cristiana y, sin duda, para la teología de la liberación. En tercer lugar, articularemos la opción preferencial por los pobres con la cuestión de la revelación *bíblica* considerando los más vulnerables como *locus revelationis*.

II. ALGUNAS CONSIDERACIONES FENOMENOLÓGICAS ACERCA DE LA RELEVACIÓN

Dada la limitada extensión de este trabajo, no nos detendremos a examinar exhaustivamente el contexto filosófico en el que surgen las primeras discusiones sobre el problema de la revelación⁹. Tan sólo señalaremos que la revelación, al menos en occidente, se convierte en un problema filosófico con el surgimiento del pensamiento moderno. La modernidad trae consigo una concepción diferente de la autonomía de la razón y de la voluntad, donde la revelación terminará reduciéndose al sentimiento religioso que brota del subconsciente. Así, la revelación dejará de ser algo dado y se convertirá en un problema que ha de ser explicado.

7 Cf. R. Zegarra, “Arguedas y Gutiérrez. Los ríos profundos del pobre”, *Páginas*, n.º. 219 (2010): 52-59; *Dos lenguajes teológicos. Un ensayo sobre el carácter público de nuestras creencias religiosas* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015), cap. 6.

8 Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé* (Paris: Cerf, 2010), 13-34; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 2013), 383-403.

9 Para un estudio *in extenso* acerca de esta cuestión, véase: A. Dulles, *Modes of Revelation* (New York: Double Day, 1983) y A. Torres Queiruga, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (Madrid: Trotta, 2008), cap. 2 y 3.

Curiosamente, aun cuando la mayoría de las reflexiones de los filósofos modernos sobre el problema de la revelación tratasen de defender su inteligibilidad filosófica, dichas reflexiones terminaron eclipsando la revelación misma sometiéndola a una forma particular de concebir tanto la racionalidad como la filosofía. Sólo basta recordar que, para Spinoza, la filosofía debe determinar el valor de la verdad de la revelación; a juicio de Schleiermacher, la revelación no es más que la intuición del universo; el intento de Kant de inscribir cualquier revelación posible únicamente dentro del marco de la moral; el deseo de Hegel de elevar la revelación a la categoría de concepto filosófico. Quizás la única excepción significativa sea el intento de Schelling de ampliar esta concepción tan estrecha de la razón que sostuvieron sus predecesores. Su propósito consistió en expandir los límites de la razón lo suficientemente como para que se pudiera comprender de algún modo la revelación y no quedase encasillada en lo que él denominó la filosofía negativa, esto es, la filosofía que restringe la revelación a los límites del ser y del concepto, en vez de someter la filosofía misma a la revelación, yendo así más allá del ser y de la mera conceptualización racional.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, cabe preguntarse: ¿es posible dar cuenta de la revelación con solidez filosófica sin terminar reduciéndola al ámbito de la razón? Antes de responder esta cuestión, convendría precisar qué entendemos por revelación. Ciertamente, las definiciones son varias. Pero la mayoría de ellas intuyen la revelación como un modo de darse, de donación, algo que se manifiesta en la experiencia y no es causado por nosotros mismos¹⁰. Si tenemos en cuenta el término griego “*apokalypsis*”, uno de los modos más arcaicos para referirse al concepto de revelación, observamos que etimológicamente significa la acción de “des-velar” o “des-cubrir”. Por tanto, en una de sus etimologías más originarias el concepto de revelación implica “traer algo a la luz” o “dar a conocer algo”. Luego parece sensato sugerir que una de las características clave de la revelación es su darse gratuitamente, sin que el origen de esta donación sea causado por nosotros mismos. De este modo, la donación parece convertirse en el corazón de la revelación.

Volviendo a la pregunta que nos ocupaba anteriormente, sostenemos que la fenomenología puede proporcionarnos un método filosófico adecuado para abordar el problema de la revelación, ya que nos facilitaría poder dar cuenta de la posibilidad filosófica de la revelación a través del método fenomenológico, cuya principal preocupación es el darse mismo de las cosas.

10 Sobre la conexión entre revelación y donación, consúltese: J.-L. Marion, *Givenness and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

En metafísica –al igual que en todas las ciencias– se trata de demostrar. Pues la pretensión última de la metafísica no consiste sino en darle un fundamento a la apariencia, es decir, no sólo pretende reconducir la apariencia a su fundamento, sino además conducirla a la certeza sin otro fin que el de llegar a conocerla. En cambio, en el intento de pensar bajo un modo no metafísico, esto es, bajo un modo fenomenológico, ya no se trata de demostrar sino de mostrar. O mejor aún, ya no se trata de fundamentar la apariencia con el objeto de reconducirla a la certeza para conocerla sino de dejar aparecer, a saber, dejar que la apariencia aparezca en su plena aparición, sin otra intención que recibirla tal y como ésta se da. De este modo, la posibilidad de la revelación ya no se inscribiría dentro de un marco preestablecido de racionalidad, sino que se dejaría a la revelación misma poder manifestarse en sí misma y a partir de sí misma. Pero ¿es esto filosóficamente posible?

Jean-Luc Marion argumenta que sería posible si se eliminasen las limitaciones que el principio de razón suficiente impone de modo que se libere lo posible y “se abra el campo incluso a fenómenos marcados por su imposibilidad”¹¹. Esta radicalización de la fenomenología posibilitaría la reaparición de los fenómenos religiosos en el ámbito de la reflexión filosófica: los estados vividos de conciencia y las intencionalidades de alabanza, de petición, de arrepentimiento, de reconciliación, las creencias, las voliciones de caridad, fraternidad, paz o sacrificio, etc. En opinión de Marion, todas estas experiencias de la conciencia aparecen ahora como fenómenos “de pleno derecho”, al menos en la medida en que se dan a una conciencia. Es cierto que se podría poner en cuestión el valor cognitivo de todas estas experiencias religiosas y mostrar cierta sospecha respecto a la presencia de lo divino en dichas experiencias. Sin embargo, el filósofo francés indica que la validez de la experiencia religiosa vivida, en la medida en que ésta se da de manera intuitiva a una conciencia, se encuentra legitimada por la radicalización de la fenomenología¹². Quizás convenga detenernos momentáneamente aquí para evaluar con más detenimiento esta radicalización fenomenológica.

A pesar de que Edmund Husserl intentó superar varios de los problemas que planteaba la teoría del conocimiento de Kant, la *epoché* husserliana termina fijando el *Yo* fenomenológico-trascendental como el escenario en el cual tiene lugar el drama fenomenológico. Es el *Yo* fenomenológico-trascendental “el que

11 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 19.

12 Cf. J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 19-22.

instituye todo sentido, de acuerdo con la doctrina de la intencionalidad constituyente”¹³. Según el pensamiento husserliano, el *Yo* trascendental es concebido como la fuente de todo sentido en general, esto es, como la fuente última de donación de sentido. Es el *Yo* trascendental el que da la razón última de ser de las cosas en tanto que fenómenos¹⁴. Pero, en opinión de Marion, “la revelación sólo merece su nombre realmente si sorprende cualquier anticipación de la percepción y si se supera cualquier analogía con la percepción. El yo no tiene la más mínima idea, noción o expectativa respecto de quien o qué se revela”¹⁵. Por tanto, si se ha dado, se da o se diese la revelación divina, ésta tendría que transgredir todas las dimensiones de la experiencia de tal modo que ella misma dejara de ser una experiencia más. Sin duda, la revelación supera los límites de la experiencia del *Yo*, puesto que se impone sobre nosotros fijando su claro carácter de verticalidad trascendente¹⁶.

Asimismo, esta radicalización de la fenomenología implica una concepción de lo dado que supera incluso el ámbito del ser. Para Martin Heidegger, el ser es el horizonte ineludible para la manifestación de todo lo dado, incluido lo divino. Así, toda determinación de la manifestación y experiencia de la revelación divina solamente es posible desde la dimensión del ser. Desde esta perspectiva heideggeriana, la revelación no permanecería limitada más que a un concepto operatorio, que deberá someterse al *a priori* del ser. En definitiva, no se trata más que de dos reducciones deficientes que limitan el fenómeno de la revelación al horizonte insuficiente del *Yo* o del ser.

De ahí que Marion proponga una tercera reducción fenomenológica para que la revelación pueda, en efecto, darse más allá del ámbito del *Yo* y del horizonte del ser. Más allá del *Yo*, porque no hay ninguna razón fenomenológica fundamental que nos obligue a creer que el *Yo* se constituye forzosamente a sí mismo y que es el origen de toda intencionalidad. Desde Levinas, existe suficiente evidencia fenomenológica para considerar que el yo “sólo puede alcanzar

13 E. Álvarez, “La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas*, nº. 8 (2011): 115.

14 Es necesario precisar aquí la inexistencia, según el filósofo alemán, de una multiplicidad de *yoes* diferentes, a saber, un yo humano natural, un yo psíquico, o un *Yo* fenomenológico-trascendental, sino que se trata de diferentes grados de profundidad o de distintos modos de consideración del yo. Desde el nivel natural hasta la experiencia trascendental, cada grado o modo de consideración del yo conlleva una diversa actitud y un modo distinto de experimentar el mundo. Para una mayor profundización en la reducción husserliana, consúltese: M. Porcel, “Jean-Luc Marion, lector de Husserl. La reducción fenomenológica-trascendental”, *Liceo Franciscano*, nº. 216 (2021): 139-164.

15 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 23.

16 Respecto a este concepto de verticalidad, véase: A. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007).

adecuadamente su posibilidad fenomenológica a partir de una donación que no puede ser constituida, no puede ser objetivada y es anterior al yo, ¿quizá incluso a partir de una revelación?”¹⁷. Pero esta reducción tendría que ir también más allá del ser, porque el propio hecho de circunscribir el fenómeno de la revelación al horizonte del ser presupone que la revelación necesariamente se comprende en relación con el ser. Sin embargo, en opinión de Marion, la donación propia de la revelación sólo podrá tomarse en serio si se rechaza cualquier condición *a priori* impuesta a su posibilidad.

Ahora bien, la fenomenología retorna a las cosas mismas en tanto que las hace visibles, las pone fenoménicamente en escena. Pero esta puesta en escena se despliega en un horizonte, el cual puede variar: la objetividad (Husserl), el ser (Heidegger), el rostro del otro (Levinas), la carne (Merleau-Ponty), etc. Si realmente queremos plantear filosóficamente la posibilidad de la revelación, ésta debería manifestarse en algún tipo de horizonte, pues, de lo contrario, perdería toda relación con la fenomenología y con la experiencia humana en general. Por consiguiente, este requisito nos fuerza a plantearnos el siguiente interrogante: si el horizonte de la objetividad ha sido rápidamente reconocido como inadecuado para una posible revelación divina, puesto que Dios no es un fenómeno que pueda ser objetivado; e igualmente el horizonte del ser también cierra la posibilidad de una revelación, ya que ésta no se comprende necesariamente en relación con el ser ni necesita de la previa manifestación del ser para poder donarse, ¿qué horizonte podría tolerar una revelación?

Según el pensamiento marioniano, la revelación implica una puesta en escena, por lo que se digna a asumir un horizonte. Sin embargo, dicha revelación rechaza cualquier condición *a priori* impuesta a su posibilidad. A su juicio, “la revelación sólo se escenifica en un horizonte al saturarlo”¹⁸. Es decir, la revelación únicamente podría acontecer si la concebimos como la *saturación* de todo posible horizonte de manifestación. De este modo:

“La revelación puede permitirse ser refractada en el horizonte del ser, del otro, de la carne, etc. Sin embargo, en ese momento, lo que de ese modo se pone de manifiesto se realiza en las dimensiones y posibilidades que ese marco le confiere, de modo que el fenómeno resultante se desdibuja a sí mismo. La fuerza y el alcance de lo que se deja presentar a sí mismo puede entrar en los límites del horizonte fenomenológico únicamente para perturbarlo: cada línea del fenómeno interfiere con todas las demás, como si se hubiesen cruzado o reflejado

17 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 31.

18 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 33.

las unas a las otras o interactuado dentro de sus respectivos marcos. Este desdibujamiento no indica ninguna confusión interna en la revelación, sino sólo la inconmensurabilidad de cualquier revelación en cualquier horizonte fenomenológico. El desdibujamiento del horizonte por la revelación marca, a modo de saturación, la relación correcta, es decir paradójica, de uno con el otro: una revelación entra en la fenomenicidad sólo bajo la figura de la paradoja de un fenómeno saturado que a su vez satura todo el horizonte de la fenomenicidad”¹⁹.

Así, pues, la revelación en tanto que fenómeno saturado supera la intencionalidad del yo y los límites de cualquier horizonte, incluso el del ser. Podemos observar aquí una verdadera radicalización de la *epoché*. Esta reducción a lo dado-en-sí amplía el ámbito de la fenomenología admitiendo la posibilidad de la revelación y, por tanto, ofreciendo condiciones filosóficamente sólidas para reconocerla como un fenómeno saturado saturante. Ahora bien, las condiciones para que ello suceda exigen liberar a la fenomenología justamente de todo condicionamiento. Ciertamente, este rápido abordaje que realizamos aquí requiere más detalles que Marion ofrece en otros textos²⁰. Sin embargo, creemos que estas breves observaciones son suficientes para esclarecer filosóficamente la posibilidad de la revelación en general. Nos parece que la argumentación marioniana es convincente y, por tanto, prueba la posibilidad de la revelación entendida como fenómeno saturado²¹.

En la introducción de este ensayo indicábamos que la teología de la liberación y la preferencia por los pobres pueden concebirse de un modo más pleno y cargado de sentido cuando se las comprende como una teología de la revelación. Estas reflexiones fenomenológicas sobre la revelación podrían radicalizarse aún

19 J.-L. Marion, *Le visible et le révélé*, 33.

20 Por ejemplo, respecto a los fenómenos saturados, en general, y al fenómeno saturado de la revelación, en particular, Marion ofrece un argumento fenomenológico minucioso en debate con Kant, en: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §§ 21-24. Se encuentra una ampliación de sus argumentos acerca del concepto de paradoja (inherente al de revelación), usando el término “certezas negativas”, en: J.-L. Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2010).

21 Debemos aclarar aquí que para Marion los fenómenos saturados no se reducen al ámbito de lo religioso, sino que ellos son más bien relativamente comunes. A su juicio, el arribo de los fenómenos saturados (acontecimiento, ídolo, carne, icono) satura los horizontes fenoménicos de expectativa colapsando las condiciones ordinarias de manifestación. Para el filósofo francés, el fenómeno saturado de la revelación concentra en él el modo de saturación de los otros cuatro tipos de fenómenos saturados. Se trata de una saturación de quinto tipo en la que el fenómeno de revelación se da y se muestra como acontecimiento, ídolo, carne e icono (rostro). Este fenómeno de la revelación representa el culmen de la saturación, lo que él llama la “saturación de la saturación”. Respecto a esta cuestión, véase: J.-L. Marion, *Étant donné*, 370-403 y *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2010).

más si tuviésemos en cuenta el rol del pobre. Apuntamos únicamente la posibilidad de que la donación de la revelación podría concretizarse en la fuerza conminadora del rostro del otro, particularmente del rostro del pobre y más vulnerable. El dominio que el rostro del pobre y desamparado ejerce sobre mí radicaliza el método fenomenológico trastocándolo incluso por completo. La vuelta a las cosas mismas desarticula de algún modo el método fenomenológico sobre todo al poner de manifiesto la primacía originaria del rostro del otro sufriendo e indefenso. Emmanuel Levinas llama a esta relación que se establece con el rostro del otro, con ese rostro que veo, que me mira y que me interpela reclamando en determinadas ocasiones una acción ética por nuestra parte, una “experiencia absoluta que no es desvelamiento sino revelación”²².

III. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO A LA REVELACIÓN BÍBLICA

Una vez que hemos explorado la posibilidad fenomenológica de la revelación y cómo ésta puede iluminar a la teología de la liberación, aún nos resta enfrentarnos a otro problema, a saber, cómo pensar la revelación *bíblica*, la cual es fundamental para la teología de la liberación.

Según la tradición cristiana, Dios se revela a sí mismo en el texto sagrado. El acceso a lo divino se encuentra, por tanto, mediado por los escritos sagrados inspirados. Pero ¿es esto filosóficamente inteligible? ¿Cabría aquí la posibilidad de buscar una conexión entre la teoría del fenómeno saturado y la revelación de Dios en la Biblia? Para responder esta cuestión, nos vemos obligados a transitar de la fenomenología a la hermenéutica, o más concretamente, pensar en una fenomenología hermenéutica. Respecto a esta conexión entre fenomenología y hermenéutica, seguiremos el planteamiento de Paul Ricoeur en su ya clásico ensayo *Manifestación y proclamación*²³.

En este texto, Ricoeur distingue las dimensiones de la manifestación y la proclamación en lo sagrado, las cuales asocia a la fenomenología y la hermenéutica, respectivamente. Trata de oponer una hermenéutica de la proclamación a la fenomenología de la manifestación de lo sagrado con el objeto de hacer más

22 E. Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme, 1999), 89. Raúl Zegarra ha trabajado rigurosamente la relación entre la filosofía levinasiana y la teología de la liberación. Respecto a esta conexión, véase: R. Zegarra, *La subversión de la esperanza. Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y la opción por los pobres* (Lima: PUCP, 2015).

23 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 65-86.

significativa la diferencia y la complementariedad entre estos dos polos. Primeramente, propone organizar la fenomenología de la manifestación de lo sagrado en torno a cinco rasgos, en los que intencionalmente acentúa el lado anti-hermenéutico para el beneficio del análisis. Nosotros, a su vez, trataremos de correlacionar la idea de la manifestación de Ricoeur con la noción de revelación de Marion.

El primer rasgo pone de relieve la potencia, el poder, la fuerza de la manifestación de lo sagrado. Esta cualidad de lo sagrado ha sido puesta en evidencia principalmente por Rudolf Otto en su obra *Lo santo*²⁴, donde insiste particularmente en la irracionalidad de lo sagrado y en su carácter “prepotente” (*tremendum*) y “fascinante” (*fascinans*). Ricoeur señala que, en este primer rasgo, la hermenéutica no juega ningún papel, ya que lo que se nos presenta es una manifestación pura, un puro exceso de lo dado. El elemento *numinoso* no es, en principio, lenguaje, aunque devenga posteriormente en lenguaje. A su juicio, la *maiestas* es justamente “aquello que no pasa a la articulación del sentido, es lo *Eficaz* por excelencia”²⁵.

El segundo rasgo subraya el carácter hirofánico de lo sagrado. Ya Mircea Eliade, en su obra *Lo sagrado y lo profano*²⁶, señala la imposibilidad de acceder a lo sagrado por nosotros mismos. Para poder llegar a tener un cierto conocimiento de lo *numinoso* es necesario que la manifestación de lo sagrado acontezca en realidades del mundo profano. Ricoeur sostiene que hierofanía es todo aquello por lo cual lo sagrado se muestra a través de ciertos objetos, formas, estructuras o articulaciones. Pero, en su opinión, todos estos medios de manifestación están “saturados de eficacia”²⁷, puesto que la realidad profana en la cual transparece lo sagrado se convierte en algo distinto. Podríamos decir que, aun permaneciendo el soporte objetivo, la realidad profana resulta trasmutada a lo sobrenatural. Esto sucede precisamente porque se revela lo sagrado y éste, para decirlo en terminología de Marion, satura nuestros horizontes de expectativa. Una vez más, Ricoeur aduce que, en este segundo rasgo, el lenguaje tampoco tiene mayor rol, ya que la amplitud del campo hirofánico (tiempo, espacio, experiencias, figuras, objetos, etc.) está referido más al carácter religioso de la experiencia que al verbal o lingüístico. Como señala Henri Corbin, lo sagrado

24 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt und Granier, 1917).

25 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 66. Las itálicas son de Ricoeur.

26 M. Eliade, *Das Reilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Hamburg: Rowohlt, 1957).

27 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 67.

despliega un espacio de manifestación que debe ser llamado *imaginal* antes que *logos*²⁸.

El tercer rasgo acentúa la conexión existente entre el simbolismo y lo ritual en la manifestación de lo sagrado. Lo sagrado no sólo se manifiesta a través de símbolos a contemplar, sino también en comportamientos rituales significativos. Ricoeur entiende el rito como “una modalidad del hacer, como un hacer algo con la potencia”²⁹. Algunas de estas expresiones rituales, litúrgicas e incluso festivas constituyen formas de saturación a través de las cuales se revela lo sagrado. Respecto al rol del lenguaje en este tercer rasgo, se puede objetar que mito y rito están imbricados. Es cierto que no hay manifestación de lo sagrado ni rito que no contenga un mito, es decir, un relato de los orígenes y, por tanto, un discurso. Sin embargo, aun cuando reconozca que el discurso tiene aquí una cierta participación, Ricoeur afirma que la dimensión lingüística no es autónoma en el mito, ya que “la función del mito es fijar únicamente los paradigmas de los ritos que sacralizan la acción”³⁰. De ahí que defiende que el análisis de estas formas de manifestación de lo sagrado continúe siendo fundamentalmente fenomenológico.

El cuarto rasgo destaca la función de los “elementos” de la naturaleza (cielo, tierra, aire, fuego, etc.) en las manifestaciones hierofánicas y simbólicas de lo sagrado. Ricoeur admite que estos “elementos” de la naturaleza manifiestan lo sagrado en la medida en que son interpretados simbólicamente³¹. Sin embargo, no se trata aquí sino de una “hermenéutica mínima”, puesto que “la palabra y la interpretación no está “libre” sino “ligada” a la aparición de los elementos y a la transparencia de lo sagrado en ellos”³². La interpretación está “ligada” a la manifestación, es decir, *depende* de ella. Dicho de otro modo, los fenómenos manifestativos de lo sagrado son interpretados simbólicamente debido a la saturación de éstos. En palabras de Ricoeur, “el mostrar funda el decir y no a la inversa”, puesto que “la sacralidad es inmediata o no es”³³.

28 Cf. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958).

29 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 68.

30 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 69.

31 Respecto a esta cuestión de lo simbólico en el pensamiento ricoeuriano puede consultarse: F. J. García Lozano, *Los caminos de la acción: un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur* (Murcia: Espigas, 2015) y “Signos, símbolos y textos: el yo hermenéutico en Paul Ricoeur”, *Proyección*, n.º. 244 (2012): 75-93. Con relación al tema que abordamos en nuestro escrito, puede consultarse un interesante texto en el que se profundiza sobre la interpretación que plantea la teología de la liberación del símbolo religioso desde la filosofía hermenéutica de Ricoeur: I. Flores Olmos, “Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Proyección*, n.º. 259 (2015): 445-458.

32 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 71.

33 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 71.

El quinto rasgo resume a su vez estas cuatro características precedentes y concierne a lo que Ricoeur llama la “lógica del sentido” o la “ley de correspondencias” en el universo sagrado. A su juicio, “en el universo sagrado la capacidad de decir se encuentra fundada en la capacidad del cosmos de significar algo distinto de sí mismo. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las correspondencias”³⁴. Por tanto, existe un “vínculo” entre la correspondencia misma y la manifestación, es decir, la ley de las correspondencias es la lógica de la manifestación. Siguiendo la terminología de Marion, podemos decir que los múltiples horizontes humanos de manifestación refractan lo sagrado, pero siempre de un modo imperfecto, puesto que apuntan —se corresponde con— hacia algo más —lo sagrado— que no pueden comprender plenamente.

El propósito de esta breve presentación de la fenomenología de la manifestación de lo sagrado es mostrar su conexión con las características de la revelación según el pensamiento marioniano. Pero estas consideraciones de Ricoeur tienen una ventaja respecto a la fenomenología de la donación propuesta por Marion y es que incluyen una breve reflexión sobre el lenguaje que no se encuentra del todo presente en el pensamiento marioniano. Esta misma reflexión sobre el lenguaje es ampliada de inmediato por Ricoeur al plantear finalmente la lógica de la proclamación en la segunda parte de su ensayo *Manifestación y proclamación*. Ricoeur es consciente de que la experiencia manifestativa de lo sagrado implica un nivel de saturación tal (“saturación de la saturación”, lo denomina Marion) que el hombre experimenta la necesidad de estabilizarla y comunicarla. Dicho de otro modo, la manifestación de lo sagrado genera en el sujeto religioso la necesidad de dar una respuesta a su irrupción perturbadora. Se produce así el paso de la manifestación a la proclamación de lo sagrado. Ricoeur llama a este proceso “hermenéutica de la proclamación”. Es aquí cuando el momento hermenéutico surge más propiamente. En adelante, seguiremos la senda de esta hermenéutica de la proclamación para tratar de encontrar algunas claves que nos ayuden a comprender mejor el problema de la revelación bíblica que planteamos anteriormente.

Ricoeur sostiene que, en la fe judía, “la “palabra” prevalece sobre lo numinoso”³⁵. Podemos decir que lo numinoso es sólo el telón de fondo sobre el cual se destaca la palabra. Siguiendo a Gerhard von Rad, añade que la fe y toda la teología de Israel se organiza en torno a ciertos discursos fundamentales: relatos, instrucciones, profecías, etc. En todos los casos el eje religioso pasa por los actos

34 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 72.

35 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 73.

de la palabra. Quizás esta idea puede aplicarse a la Biblia en general. Tal es así que, en la fe judía, la escucha de la palabra ocupa el lugar de la visión de los signos. Es una teología del nombre y de la palabra, que se opone a la hierofanía del ídolo. A su juicio, en la Sagrada Escritura encontramos una variedad de modos discursivos –parábolas, proverbios, discursos escatológicos– que se encuentran en “diametral oposición a la lógica de las correspondencias”. Esta nueva lógica es “la lógica de las expresiones-límite”³⁶. Vale la pena señalar aquí que, cuando Marion denomina a los fenómenos saturados “paradojas” y reflexiona acerca de la revelación –la saturación de la saturación o la paradoja de paradojas–, se refiere a Jesucristo como un “fenómeno paradigmático” sirviéndose de ciertos textos bíblicos, que no son sino expresiones-límite en el sentido ricoeuriano³⁷.

En opinión de Ricoeur, estas expresiones-límite que hallamos en las parábolas, proverbios, discursos o narraciones colapsan nuestro horizonte de significación debido a su exceso de sentido. Ellas redesciben la vida a través de la ficción de su relato. Provocan la ruptura del discurso ordinario dislocando nuestra imaginación. Pero ¿con qué propósito? Ricoeur afirma que “el lenguaje religioso, al menos este lenguaje religioso, utiliza expresiones-límite sólo para abrir nuestra propia experiencia, para hacerla estallar en dirección a experiencias que son, a su vez, experiencias-límite. La parábola, dijimos, redescrive la experiencia. Pero no la redescrimos a la manera de un lenguaje poético más, sino de acuerdo con su aspirar a lo extremo”³⁸.

36 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 74, respectivamente. En otro texto más extenso, titulado *Hermenéutica de la idea de la revelación*, Ricoeur identifica una mayor variedad de formas discursivas que se encuentran en la Biblia. Aquí identifica al menos cinco: profecías, narraciones, prescripciones, sabidurías e himnos. Respecto a este texto, véase: P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 137-170. La idea que plantea en este texto es básicamente la que ya esbozaba en *Manifestación y Proclamación*: “los géneros literarios de la Biblia no constituyen una fachada retórica que podría derribarse para que aparezca un contenido de pensar indiferente al vínculo literario” (P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 150). Por el contrario, todos los diferentes modos discursivos en su interacción constituyen la revelación, aunque ninguno de ellos puede revelar suficientemente la plenitud de Dios. Podríamos decir que la revelación “acontece entre lo secreto y lo que se revela” (P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 152).

37 Respecto a esta cuestión, véase: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 383-395; *Givenness and Revelation*, 61-88; *D'ailleurs, la révélation* (Paris: Grasset & Fasquelle, 2020), 269-402. Desde esta perspectiva, puede consultarse un estudio nuestro cuya pretensión consiste en mostrar cómo la descripción fenomenológica que Jean-Luc Marion hace del fenómeno saturado encaja con precisión en la cristología característica del cuarto Evangelio: M. Porcel y I. Angulo, “Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion”, *Perseitas*, n.º. 10 (2022): 495-526.

38 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 79.

En definitiva, lo que experimentamos aquí es una extraordinaria transformación proporcionada por la flexibilidad y las infinitas posibilidades del lenguaje. Éste se convierte en un horizonte saturado capaz de refractar algo acerca de lo divino. Se puede decir que, en la Sagradas Escrituras, lo sagrado o divino se revela de un modo tan paradójico que satura el horizonte lingüístico haciendo que el texto no sea más un mero texto sino un fenómeno saturado. El texto en sí queda saturado por lo sagrado y se convierte en un fenómeno que satura nuestro horizonte como lectores y oyentes de la palabra. En el prólogo del Evangelio de Juan se puede entrever esta particular genialidad del lenguaje, cuando establece múltiples y complejas relaciones entre los distintos significados que adquiere el término *Logos*. Así, el *Logos* es la palabra, pero también el *Logos* es la vida y, sobre todo, el *Logos* es Dios. De ahí que Ricoeur afirme que manifestación y proclamación son, en realidad, dos categorías porosas:

“Todas las antinomias sobre las que se ha edificado nuestra meditación deben ahora ser reconsideradas. La palabra, decíamos al comienzo, se emancipa de lo Numinoso. Y esto es cierto. ¿Pero no lo es en la medida en que ella asume por sí misma las funciones de lo Numinoso? No habría hermenéutica sino hubiera proclamación. Pero no habría proclamación alguna si la palabra, a su vez, no fuese poderosa; es decir, si no tuviese el poder para presentar el nuevo ser que proclama. Una palabra que se dirige a nosotros en lugar de que nosotros la hablemos, una palabra que nos constituye en lugar de que nosotros la articulemos, una “palabra que habla”, ¿no es una palabra tal capaz tanto de reafirmar lo sagrado como de abolirlo? Esto último es hasta tal punto cierto que la escucha de la palabra no es posible sin una conversión de los valores de lo *tremendum* y lo *fascinans* en obediencia y fervor. Por mi parte, no concibo una actitud religiosa que no proceda ante todo de un “sentimiento de dependencia absoluta”. Ahora bien, ¿y con ello no se encuentra acaso transmutada la relación esencial del hombre a lo sagrado en elementos de la palabra y, de este modo, reafirmada al mismo tiempo que suprimida?”³⁹.

La pretensión de este breve recorrido ha sido mostrar cómo la revelación puede transitar desde el ámbito de la fenomenología al de la hermenéutica con el objeto de hacer más inteligible la idea de que Dios puede revelarse en las Escrituras Sagradas. Como bien señala la hermenéutica ricoeuriana, esta posible revelación de Dios en los textos sagrados acontecerá a través de los recursos lingüísticos que el propio texto provee vía sus expresiones-límite para crear ex-

39 P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 83.

periencias-límite. Experiencias en las que permaneceremos saturados por la irradiación de lo sagrado y que nos abran a la posibilidad de su encuentro. El último paso en nuestra argumentación consiste en analizar cómo este esquema fenomenológico-hermenéutico puede iluminar la opción preferencial por los pobres, concepto clave de la teología de la liberación.

IV. LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES Y VULNERABLES

En lo sucesivo trataremos de fundamentar bíblicamente la opción preferencial por el pobre. Ciertamente, son varios los textos que pueden identificarse como la fuente bíblica de la opción preferencial por los más vulnerables. Sin embargo, creemos que uno de los textos bíblicos más importantes en relación con la preferencia por los pobres es el último discurso escatológico del Evangelio de Mateo, que comúnmente se conoce como la parábola del juicio final (Mt. 25, 31-46). Este texto que nos parece particularmente útil en el contexto de la presente discusión es escogido también por Marion para explicar la naturaleza de la donación y su relación con la posibilidad de la revelación⁴⁰. Esto nos ofrece un excelente punto de conexión. Prestemos ahora atención a las ideas principales que nos señala este texto, antes de advertir su relevancia teológica y filosófica:

“³¹ Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en su trono de gloria. ³² Serán congregadas delante de él todas las naciones y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. ³³ Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. ³⁴ Entonces dirá el Rey a los de su derecha: “Venid benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. ³⁵ Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; ³⁶ estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y acudisteis a mí”. ³⁷ Entonces los justos le responderán: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber? ³⁸ ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ³⁹ ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y acudimos a ti?”. ⁴⁰ Y el Rey les dirá: “En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”. ⁴¹ Entonces dirá también a los de su izquierda: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado

40 Cf. J.-L. Marion, “Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift”, en *The Visible and the Revealed* (New York: Fordham University Press, 2008), 97-98.

para el diablo y sus ángeles. ⁴² Porque tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber; ⁴³ era forastero y no me acogisteis; estaba desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis”. ⁴⁴ Entonces dirán también éstos: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel y no te asistimos?” ⁴⁵ Y él entonces les responderá: “En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo”. ⁴⁶ E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna”.

En una secuencia inicial, lo primero que se establece es la venida gloriosa del Hijo del hombre (v. 31). Frente a Él se encontrarán congregadas todas las naciones y su gente será dividida como cuando el pastor separa las ovejas de los cabritos (vv. 32-33).

Una segunda secuencia se inicia en el versículo 34. Aquí ya no se menciona más al Hijo del hombre y el Rey que se encuentra en continuidad con las acciones del Hijo del hombre se convierte en el centro de la perícopa. Él se dirige a aquellos que han sido separados por el Hijo del hombre (vv. 32-33). Ahora el juicio moral y ético es explícito: “los justos” (v. 37), a la derecha del Rey (v. 34), heredarán la vida eterna (v. 46); los de su izquierda heredarán el fuego eterno (v. 41).

Pero ¿cuál es el motivo que determina esta separación tan radical? La respuesta se encuentra en los dos casi idénticos discursos del Rey (vv. 34-40 y vv. 41-45). Para heredar el Reino es necesario ser misericordiosos con los más vulnerables. Ahora bien, esta misericordia no es interesada o instrumental. Los “justos” no ayudaron a los que se encontraban más desvalidos porque ellos estuviesen esperando alguna recompensa, como si de antemano supieran que, ayudando a cada uno de éstos, estuvieran ayudando al Rey mismo. De hecho, esto se comprueba en la sorpresa de los “justos”, cuando le preguntan al Rey: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te acogimos; o desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y acudimos a ti?” (vv. 37-39). Su justicia se encuentra precisamente en su falta de conocimiento explícito. Fueron misericordiosos gratuitamente sin conocimiento previo de la recompensa. Por el contrario, aquellos a la izquierda del Rey, desconociendo previamente su castigo, no tuvieron compasión del sufrimiento de quienes se encontraban en una situación de vulnerabilidad total y, por este motivo, ellos perecerán en el fuego eterno.

El propio Jean-Luc Marion nos da algunas ideas clave en el análisis que hace de este mismo texto. En su opinión, el capítulo veinticinco del Evangelio de Mateo es un ejemplo paradigmático de la donación que, como señalábamos

anteriormente, se encuentra en relación directa con la revelación. A su juicio, el don se da conforme a sí mismo, su propia naturaleza no depende de quien dona o recibe dicho don. Marion ve con claridad esta idea en la falta de conocimiento explícito de aquellos que se encuentran tanto a la derecha como a la izquierda del Rey. ¿De qué otro modo entender esta ignorancia sino como la esencia de la donación, esto es, su gratuidad? Ciertamente, el don no se da porque el destinatario lo merezca o porque quien lo dona espera algo a cambio. El don es pura donación, sin reciprocidad ni intercambio de intereses⁴¹. Según el pensamiento marioniano, esto es lo que garantiza la invisibilidad del Rey: “la invisibilidad manifiesta la puesta entre paréntesis del destinatario sin lugar a controversia. Sin embargo, lejos de impedir o debilitar la fuerza del don, la invisibilidad lo duplica vía su universalización: cada ser humano puede distinguir el rostro del destinatario precisamente porque ese rostro permanece invisible”⁴².

Desde una perspectiva fenomenológica-hermenéutica, sostenemos que podemos vislumbrar aquí un fenómeno saturado. El texto *qua* texto es un ejemplo de saturación, puesto que satura nuestros horizontes de expectativa, ya sea como lectores de la escritura o como oyentes de la palabra. El texto en sí mismo nos revela una paradoja, un fenómeno saturado en tanto que hace posible lo que es imposible. Pero ¿cómo es posible saber justamente aquello que es imposible conocer? Dicho en otras palabras, ¿cómo podemos conocer en el tiempo presente aquello que nos está reservado para el tiempo escatológico? Evidentemente, nos vemos obligados a afirmar que no podemos. Ahí radica precisamente la paradoja de este texto: la gente enfrente del Rey accede a ese conocimiento sólo después de haber obrado gratuitamente, esto es, sin tener un conocimiento previo o explícito de las consecuencias de sus acciones. Y, sin embargo, el texto apunta a que sí podemos conocer de algún modo aquello que nos está reservado para el tiempo escatológico: si socorremos y amamos a los pobres, a los enfermos, a los encarcelados, en definitiva, a los más desfavorecidos, disfrutaremos del amor de Dios y de la vida eterna. En cambio, si no lo hacemos, no heredaremos más que un castigo eterno. Nos atrevemos a afirmar, por tanto, que la voluntad de Dios parece revelarse claramente en el texto.

Llegados a este punto, tan sólo nos quedan dos opciones. Por un lado, convertir el texto en un mero artefacto de estudio exegético donde la paradoja que señalamos no queda reducida más que a un simple recurso literario. Por otro lado, concebir la paradoja que nos revela el texto como un fenómeno saturado

41 Respecto a esta cuestión, consúltese: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, §§ 7-8.

42 J.-L. Marion, “Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift”, 98.

y, por ende, como un potencial *locus revelationis*. Esta paradoja no es tanto el texto en sí, sino la realidad a la cual remite dicho texto. Porque debe tenerse en cuenta que lo paradójico (o lo revelador *sub contrario*) es que la gratuidad divina se exponga a ser contenida y expresada en lo más abyecto de la historia humana, y esa revelación es la que propone la teología de la liberación. Creemos que es posible considerar con seriedad esta segunda opción.

Del mismo modo, defendemos que es posible concebir no sólo que Dios puede revelarse en las Escrituras Sagradas, sino también que la realidad de la pobreza y la solidaridad con los más vulnerables, esto es, lo que la teología de la liberación llama la opción preferencial por los pobres, pueden convertirse en un lugar privilegiado de la propia revelación divina. Ahora bien, si este fuera el caso, la revelación divina se daría de un modo paradójico, sin obviar la ambigüedad reveladora de la realidad de la pobreza, bien por su opacidad, bien por los intereses humanos de quienes se acercan a ella. La revelación de Dios en el pobre no es automática. Por tanto, la revelación no se daría a través de enunciados claros y distintos que haya que tomar *ad litteram*, sino bajo el modo propio de la revelación entendida como *apokalypsis*.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

Si el texto mateano afirma con claridad que Dios se encuentra en los pobres, los enfermos, los hambrientos y los marginados, debemos recordar que este es un conocimiento al que accedemos sin tener una intuición previa⁴³. Dios se nos revela como un fenómeno saturado o paradoja en un tiempo en el que no podemos conocer el contenido de la revelación. Lo que se nos da a conocer se nos revela bajo la modalidad de *apokalypsis*, esto es, como el “*des-velarse*” de lo que estaba inicialmente velado o como el “*des-cubrirse*” de lo que se encontraba originalmente cubierto. Así, la paradoja se mantiene siempre viva en ese juego interminable que vela y desvela al mismo tiempo, que cubre y descubre a la vez.

43 Ya al inicio de la teología de la liberación José Porfirio Miranda planteaba que “la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde Él mismo dijo que estaba” (J. P. Miranda, *Marx y la biblia* (Salamanca: Sígueme, 1972), 82). Basándose en este pensamiento, Jon Sobrino explicita la conversión a la que el sujeto debe proceder para descubrir a Dios en la realidad de los pobres. Es lo que quiere reflejar con su experiencia vital cuando habla de despertar del sueño de la cruel inhumanidad o, en clave más ellacuriana, al expresar que debemos dejarnos dar “la verdad”. Respecto a esta cuestión, consúltese: J. Sobrino, *Jesucristo liberador* (Madrid: Trotta, 1991), 63 y “Teología desde la realidad”, en L. C. Susin (ed.), *El mar se abrió* (Santander: Sal Terrae, 2000), 145-147.

De este modo, el propio texto se convierte en un fenómeno saturado capaz de interpelarnos y de dislocar nuestros limitados horizontes de expectativa.

Por el contrario, si el texto se concibe como un simple artefacto de estudio exegético, su mensaje terminaría convirtiéndose en un mero contenido a ser aprehendido incapaz de intrigarnos, desafiarnos y cuestionarnos. Ciertamente debemos sospechar del típico deseo humano de aprehender lo divino y poner en tela de juicio la capacidad del hombre de comprender la voluntad de Dios sobre todo cuando dicha comprensión se intenta imponer a los demás. Por este motivo creemos que examinar la opción preferencial por los pobres bajo el prisma de la revelación entendida como *apokalysis* no disminuye la fuerza del compromiso ético con los más vulnerables, sino que, por el contrario, lo reduplica al insertarlo en el misterio del amor de un Dios que únicamente conocemos por atisbos. La modalidad de *apokalysis* nos permite entrever que Dios se revela en las Sagradas Escrituras y que lo hace de un modo consistente en su propia opción por los más marginados. Pero a la vez nos permite leer las Sagradas Escrituras con más detenimiento y cuidado, sabiendo que en ellas Dios se revela vía mediaciones humanas, las cuales son saturadas en el proceso mismo de revelación llegando incluso a refractar de un modo imperfecto la voluntad divina.

En definitiva, creemos que abordar la opción preferencial por los pobres desde esta perspectiva de la revelación –*apokalysis*– puede iluminar a la teología de la liberación de otra forma, a modo de un recordatorio. Pues a pesar de que este texto bíblico que hemos analizado y otros textos de la Sagrada Escritura nos inviten claramente a la solidaridad con los pobres y marginados, debemos ser conscientes de que igualmente que no podemos conocer la plenitud de lo que Dios quiere, tampoco debemos asumir ciertas formas de solidaridad como necesariamente mejores que otras. Sostenemos que la modalidad de *apokalysis* permite a la teología de la liberación recalibrar ciertas posiciones políticas y éticas respecto al modo de plantear solidariamente acciones concretas en contra de la pobreza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- “Unitatis Redintegratio”. En *Concilio Vaticano II*, 910-953. Madrid: BAC, 2004.
- Álvarez, E. “La cuestión del sujeto en la fenomenología de Husserl”. *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º. 8 (2011): 97-149.
- Corbin, H. *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*. Paris: Flammarion, 1958.
- Cortés, R. J. y M. Dehnhardt. “La caridad en SENAME durante la dictadura militar chilena”. *Cauriensia* 18 (2023): 835-854. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.835>
- Cristianismo y Justicia. *Religiones de la Tierra y sacralidad del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- de Santaana, J. *Ecumenismo y liberación*. Madrid: Paulinas, 1987.
- Dulles, A. *Modes of Revelation*. New York: Double Day, 1983.
- Dussel, E. “De la fenomenología a la liberación”. En *Filosofía de la liberación*, 35-88. Buenos Aires: Docencia, 2013.
- Eliade, M. *Das Reilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburgo: Rowohlt, 1957.
- Flores Olmos, I. “Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana”. *Proyección*, n.º. 259 (2015): 445-458.
- García Lozano, F. J. “Signos, símbolos y textos: el yo hermenéutico en Paul Ricoeur”. *Proyección*, n.º. 244 (2012): 75-93.
- García Lozano, F. J. *Los caminos de la acción: un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Murcia: Espigas, 2015.
- Gómez García, E. *Pascua de Jesús, pueblos crucificados*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2012.
- Gutiérrez, G. “Situación y tareas de la teología de la liberación”. *Theologica Xaveriana*, n.º. 143 (2002): 503-524.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Marion, J.-L. “Sketch of a Phenomenological Concept of the Gift”. En *The Visible and the Revealed*, 80-100. New York: Fordham University Press, 2008.
- Marion, J.-L. *Certitudes negatives*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2010.
- Marion, J.-L. *D’ailleurs, la révélation*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2020.
- Marion, J.-L. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.
- Marion, J.-L. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.
- Marion, J.-L. *Givenness and Revelation*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Marion, J.-L. *Le visible et le révélé*. Paris: Cerf, 2010.

- Martin, D. "Has Secularization Gone into Reverse? ". En D. Wei y Z. Zhong (eds.), *Sociology of Religion. A David Martin Reader*. Waco: Baylor University Press, 2015.
- Martin, D. *Forbidden Revolutions. Pentecostalism in Latin America, Catholicism in Eastern Europe*. London: SPCK, 1996.
- Martin, D. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1990.
- Miranda, J. P. *Marx y la biblia*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Otto, R. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917.
- Porcel Moreno, M. y Angulo Ordorika, I. "Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al Evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion". *Perseitas*, n.º. 10 (2022): 495-526.
- Porcel Moreno, M. "Jean-Luc Marion, lector de Husserl. La reducción fenomenológica-trascendental". *Liceo Franciscano*, n.º. 216 (2021): 139-164.
- Ricoeur, P. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Scannone, J. C. "De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión". En V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, 175-208. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.
- Scannone, J. C. "Dios desde las víctimas. Contribución para un «nuevo pensamiento»". En V. Durán et al. (eds.), *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*, 183-210. Bogotá: Siglo del Hombre, 2004.
- Sobrino, J. "Teología desde la realidad". En L. C. Susin (ed.), *El mar de abrió*, 140-156. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Sobrino, J. *Jesucristo liberador*. Madrid, Trotta, 1991.
- Steinbock, A. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- Tamayo Acosta, J. J. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- Torres Queiruga, A. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta, 2008.
- Tracy, D. *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1996.
- Zegarra, R. "Arguedas y Gutiérrez. Los ríos profundos del pobre". *Páginas*, n.º. 219 (2010): 52-59.
- Zegarra, R. *Dos lenguajes teológicos. Un ensayo sobre el carácter público de nuestras creencias religiosas*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2015.

Zegarra, R. *La subversión de la esperanza. Diálogo contemporáneo entre teología de la liberación, filosofía y la opción por los pobres*. Lima: PUCP, 2015.

Manuel Porcel Moreno
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Universitario Cartuja
C/ Profesor Vicente Callao, 15. Apdo. 2002
18080 Granada (España)
<https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>