

Capítulo I

Una ontología relacional en teología: donación, encuentro, comunión trinitaria

*Giuseppe Meluso**
*Carlos Arboleda Mora.***

1.1 Introducción

La relación se ha convertido hoy en una de las categorías fundamentales de reflexión, no solo en la filosofía sino también en la teología y en las ciencias sociales y naturales. Todo está relacionado, todo está interconectado, son expresiones comunes en el lenguaje actual, indican que ningún ser existe por sí solo sino que toda la realidad se halla conectada de alguna manera y que esta conexión es la característica última de todo lo que existe. Si concentramos la mirada

* Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo: giuseppe.meluso@upb.edu.co

** Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia), magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Medellín, magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, director del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (UPB, Medellín), miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Correo: carlos.arboleda@upb.edu.co

sobre la realidad humana nos damos cuenta de que las relaciones son características de la vida cotidiana: estamos relacionados, desde el nacimiento, con la naturaleza, con los otros, con la sociedad; en forma física, emocional, técnica, educativa, política, cultural. El punto de partida de una ontología relacional hoy considera que las relaciones entre los seres son más fundamentales ontológicamente que las entidades mismas. Esto contrasta con una filosofía y con una teología de la substancia y de la esencia en las que priman los seres sobre las relaciones.

Ante las críticas que se le presentan a una teología esencialista, conceptual y alejada de la realidad, el papa Benedicto XVI ha hecho la propuesta de un humanismo y de una teología relacionales lo que implica repensar la categoría ontológica de relación. Propone dar un nuevo impulso al pensamiento que haga una “profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación” (*Caritas in Veritate*, 53), tarea que llama a la colaboración entre metafísica, teología y ciencias sociales. No se trata de hacer transferencias unívocas de la antropología a la teología sino de mostrar que lo que se revela en el hombre tiene valencias metafísicas, sociales y teológicas con un valor y aplicabilidad universales. No es una simple proyección de estructuras humanas en Dios, sino, al contrario, de ver cómo se revela Dios en su creación (*Caritas in Veritate*, 53).

Se hace presente la necesidad de una ontología relacional para la teología (Hemmerle, 1996, p. 26) y la fenomenología actual ayuda a dar piso a esa ontología en cuanto muestra el fondo de la existencia, de la realidad, de la forma de aquello que está en el origen como dato dado. La donación se convierte así en la nueva concepción del ser, no el ser como *esse*, sino como donación y relación, como llamado originario y como respuesta existencial, así se puede pensar una ontología trinitaria cristiana pero también plenamente humana.

Ratzinger da importancia a la categoría relacional como criterio también de la distinción entre el Dios de los filósofos y el de los teólogos:

El Dios filosófico es esencialmente relación a sí mismo en cuanto es pensamiento exclusivamente autocontemplante. El Dios de la fe, en cambio, está fundamentalmente encuadrado en la categoría de la relación. Es inmensidad creadora que abraza el universo. El resultado es, pues, un marco y una estructura de todo el mundo nuevo: la más alta posibilidad de que se dota ya no es identificarse con la fluidez absoluta de un tema que es suficiente sólo para sí mismo y subsiste en su nombre. El modo de ser supremo, en su lugar, incluye el “elemento relacional” (2010, p. 107).

Esta visión de Joseph Ratzinger arraiga en la Escritura, de la cual se puede hacer una lectura relacional: en Gn 2, 7-8 y 2, 22-24 se expresa esa relación entre Dios, naturaleza, vida y conciencia y luego toda la historia del Antiguo Testamento se monta sobre el símil del amor: el amante y la amada, como se ve en el *Cantar de los cantares*. La categoría de relación aparece como algo propio de la naturaleza humana y se realiza en las relaciones interpersonales. Todo esto llegará a la plena expresión en la Trinidad: “esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura” (*Caritas in Veritate*, 54).

La revelación sobre la unidad del género humano tiene en su base una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento fundamental (*Caritas in Veritate*, 55), pero con una metafísica no conceptual, ni representativa, ni de escritorio, sino con una idea de la donación en el sentido fenomenológico. Esta interpretación en términos de donación, permite superar lo que Kant llamaba la inutilidad de la Trinidad cuando señalaba que:

La fe en ese misterio como ampliación del conocimiento teórico de la naturaleza divina sería sólo la profesión relativa a un símbolo totalmente incomprensible para los hombres –y, en cuanto piensan comprenderlo, antropomorfístico– de una fe eclesial, mediante lo cual no se conseguiría ni aun lo mínimo para el mejoramiento moral (1981, p. 142).

Tiene la formulación conceptual una inutilidad práctica, pues no indica acción en la vida cotidiana, es una definición en el aire del concepto. Solo una afirmación trinitaria que tenga en cuenta la antropología de cuño fenomenológico y una ontología de la donación, puede servir a la eclesiología, a la filosofía de las religiones, a la práctica y acción sociales (Ciola, 1996, pp. 198-242) o como lo dice Hemmerle con un personalismo comunitario y una antropología del don a lo largo de su texto *Tesis de ontología trinitaria* (1996). Solo una reflexión trinitaria de este tipo puede seguir transmitiendo al hombre de hoy la novedad de la fe cristiana, esta novedad que desafió la cultura griega y su concepción del mundo, afirmando que el principio último del existir no era el destino impersonal, sino un principio relacional y personal, no era un dios frío, sino un Dios que ama con corazón de madre: lo que gobierna el mundo es un Dios personal que ama (*Spes Salvi*, 5).

Replantear en otros términos la categoría de relacionalidad y de una ontología trinitaria es un trabajo arduo y difícil. Ya Agustín, que se gastó 16 años para escribir *De Trinitate*, lo dice afirmando que es un trabajo cuyo estudio es arduo, su descubrimiento invaluable y el error es muy peligroso (1956, I, 2, 5.) Los peligros son grandes pues si se reduce la teología a antropología se puede construir un ídolo o una proyección patológica, si se usa una metafísica estática y deductiva, los acontecimientos salvíficos se reducen a ejemplos de una metafísica autorreferencial (Hemmerle 1996, p. 23) y si se permanece en una metafísica dualista y conceptual, la noción de Trinidad no tiene utilidad social, histórica y ecológica.

La propuesta, desde una visión teológica, es la siguiente: la categoría central es el encuentro entre Dios que llama y el hombre se constituye con esa llamada al responder “Heme aquí porque me has llamado” (I Sam 3, 8). Es el momento de la constitución de la persona por la convocación a su libertad. El sujeto puede decir *no* rechazando la llamada, o puede decir *sí* aceptando el encuentro con el Otro que lo constituyó y lo llama al amor. La experiencia fundante es la de un llamado al que se da una respuesta positiva. El sujeto en su comunidad vive y comprende el llamado y la respuesta. Esta

es la experiencia vivencial que sirve de base a la reflexión posterior sobre la Trinidad. El que me llamó es Otro que yo y si me llamó es porque quiere comunicarse, es otro que es relación.

La fenomenología de Jean Luc Marion y Emmanuel Falque es un aporte invaluable en este sentido, pues muestran desde la filosofía una estructura universal, presente en todo hombre, que abre el camino para la comprensión de la trinidad como relación y de la antropología como apertura relacional dada y no adquirida por obra de un yo potente. Es en la carne donde se da la donación de la intersubjetividad, donde se constituye el sujeto y donde se realiza como proyecto. El yo en su origen es relacional, encuentra al otro en la experiencia vivida a partir de una condición intersubjetiva e histórica que supone el cuerpo. Incluso, sin cuerpo no es posible la relación con Dios: “hay intercorporeidad del mismo modo que Dios no puede devenir realidad si no es aprehendido en el tejido de las cosas carnales” (Merleau-Ponty, 1995, p. 109).

1.2 Metodología

En primer lugar, se presenta el enfoque fenomenológico de la donación que puede ser base para una intelección de la revelación como darse del misterio al hombre. Después de haber buscado en la Encarnación la inspiración última para poner en obra este camino, se recurrió principalmente a Jean Luc Marion. Sobre este inicio se analizó el aporte inicial y propositivo de Ratzinger así como las ideas de Lacugna y Hemmerle en orden a concebir una ontología relacional para poder hablar sobre Dios en su revelación trinitaria. Finalmente, se presenta la encíclica *Laudato Si'* como una puesta en práctica de la relacionalidad basada en el amor gratuito y donado. Así se puede tener una visión de conjunto para sustentar una mirada de la donación, el encuentro y la relación como categorías fenomenológicas que justifiquen una antropología de apertura y conexión en la que se manifieste que ninguna realidad es estática, sino *extática* pues todo es un proceso relacional.

1.3 El horizonte inspirador: el misterio de la Encarnación

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida —pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y les anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y que se nos ha manifestado— lo que hemos visto y oído, se lo anunciamos, para que también ustedes estén en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Les escribimos esto para que nuestro gozo sea completo (1 Jn 1,1-4).

Con estas palabras, comienza la primera carta del apóstol Juan. Son estas palabras un signo, un llamado a un camino para seguir, una senda donde la relación da paso a la comprensión de la realidad, haciéndonos llegar hasta su principio. El pasaje bíblico evocado empieza con una afirmación que parece contradictoria, poniendo en contacto *lo que existía desde el principio* y *lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos*. El autor de la primera carta de Juan pone en un mismo nivel a Dios y a Jesús de Nazareth, un hombre concreto, real, tanto poder confiere tocar su carne, contemplarlo, mirarlo, escucharlo. En estas pocas palabras, está condensado todo lo absurdo de la fe cristiana, esta paradoja que llevaba a los romanos a no definirla *fides* sino *superstitio*. En estas palabras está el desafío más grande que el mensaje de Cristo ha traído: Dios no es un ser lejano, totalmente otro, encerrado en su perfecta deidad. No, Él quiere entrar en contacto con sus criaturas, caminar con los hombres, mostrarse a ellos. El autor del texto pone en estricta unión el plan ontológico del ser, haciendo referencia al *origen* de la realidad, y el plan relacional que es manifestado por la realidad de Cristo, Palabra eterna encarnada: lo que existía desde el principio es lo mismo que se puede ver, tocar, contemplar, oír. Hay aquí una sugerencia importante, capaz de orientar la búsqueda de una ontología relacional y ponerse como su fundamento: el mismo *principio* de la realidad, el *autor* del ser se ofrece a la relación, una relación que

pasa por la carne, por los sentidos, una relación que nos desafía a buscar y encontrar una estructura de comprensión de los entes que sea relacional.

Cumplir este pasaje, hacer este *giro relacional* es condición fundamental para estar *en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo*, para que *nuestro gozo sea completo*. Este *giro relacional* de la ontología puede pensarse como una verdadera conversión del pensamiento, que tiene como horizonte último entendernos como seres llamados a relación: estar en comunión con nosotros mismos y con la razón última de las cosas. Este llamado relacional es, de alguna forma, un llamado a ponerse en comunión con el *autor* de la realidad y a descubrir en Él el fundamento último de la condición relacional del ser. El *gozo* que este giro es capaz de crear está en este descubrimiento: la realidad es relacional y llama a la comunión.

El hecho cristiano tiene la necesidad de confrontarse con esta paradoja irreducible, con esta convicción de fe que difícilmente se entiende bajo una perspectiva metafísica estática: el misterio de la Encarnación se manifiesta de hecho como un desafío que empuja a considerar que la relación es la estructura última de la realidad. Dios no es solipsístico *pensar de pensar*, o unicidad total, sino un principio de relación, que llama al hombre y deja llamarse por él, que desea ingresar en una comunión de amor con las criaturas, hasta ser *todo en todos*. Y si Él, que es el *origen* del ser, es profundamente relacional, entonces la realidad en su misma estructura debe ser relacional. De aquí la posibilidad y la necesidad de pensar en una ontología relacional. El camino histórico hecho por la filosofía y la teología ha traído al punto de deber necesariamente repensar la ontología, saliendo de una visión estática de la realidad para abrazar una mirada relacional. De alguna forma el desarrollo del pensamiento del último siglo invita a reconciliarse con el llamado relacional que llega de la Escritura y a reconocer que el *origen* de todo lo que existe es relación perfecta que llama a comunión.

1.4 La relación según Ratzinger

Ratzinger se esfuerza en mostrar que unidad y multiplicidad no son antagonicos, sino que coexisten en la realidad de Dios y del hombre:

Si bien es cierto –como es cierto– que la persona es más que un individuo, la multiplicidad es ser original y no sólo un factor secundario, que hay una supremacía de lo particular sobre lo universal significa que la unidad no es el dato único y definitivo sino que también la multiplicidad tiene completo e imperecedero derecho a existir. Esta conclusión, que fluye inherentemente de la opción cristiana, automáticamente conduce también a superar la idea de un Dios que es sola y exclusiva unidad (...). No hay ninguna persona como una entidad única en su propio derecho, completamente aislada (Ratzinger, 2010, pp. 119-120, 139).

La unidad no es lo único ni lo último y por eso se puede afirmar que hay que superar la concepción de Dios como pura unidad y del hombre como individuo para considerarlos a ambos, personas. El Dios de la fe no es un pensamiento encerrado en sí mismo, sino que está en relación como apertura creadora que transforma todo. “La forma suprema del ser no es vivir separado para-sí-mismo, sino que incluye en sí misma el elemento de la relación, lo supremo es la relación, el poder que crea, guía y ama todas las cosas” (Piñero, 2007, p. 310).

Esa unidad y multiplicidad coexistentes se ven bien en las fórmulas de la fe trinitaria de los cristianos que expresan la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo (unidad en la diversidad y diversidad en la humanidad) que era la revelación de la esencia de Dios como amor. La lucha contra los que se oponían a esta formulación fue fuerte pues eran muchos los enemigos: monarquianos, modalistas, subordinacionistas. Piñero indica las tres tesis principales de Ratzinger en este campo:

- 1) La paradoja de una esencia en tres personas está subordinada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad. No sólo la unidad es divina, también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento último.

- 2) La paradoja de una esencia, tres personas, está en función del concepto de persona. La fe cristiana profesa que Dios es persona: conocimiento, palabra y amor, lo que indica que Dios es relación, comunicabilidad y fecundidad pues no existe la persona sin la relacionalidad.
- 3) La paradoja de una esencia, tres personas está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo y manifiesta lo absoluto de lo relativo; al tener que sostener a la vez la unidad, la Trinidad y la simultaneidad de ambas con el predominio de la unidad, se comprendió plenamente la realidad “persona” (Piñero, 2007, pp. 311-312).

Va siendo claro en la Escritura que en Dios hay un nosotros que expresa su esencia misma y esto solo puede entenderse desde su realidad como amor (Ratzinger, 2010, p. 151). Las tres personas son la expresión de la realidad de la relación hacia los demás. Esta relación es una actualidad pura que constituye la unidad de la esencia superior, como lo expresó Agustín.

Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios. He ahí lo decisivo. ‘Padre’ es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres– sino que la persona consiste en la referibilidad. Y esa realidad es comunicada en la creación del mundo y del hombre pues la relación que es unidad, se trasluce en lo creado como manifestación del amor: la esencia de la realidad cristiana consiste en eso, en recibir y vivir la existencia como referibilidad y entrar en la unidad que es el fundamento motor de lo real (Ratzinger, 2010, pp. 152, 156).

Ningún hombre está cerrado en sí mismo, ni aparece aislado de otros. Al ser imagen de Dios es un ser de amor y de logos, un ser de movimiento y apertura hacia el otro, proyectado hacia el otro, y en ese darse se logra a sí mismo. Diariamente estamos recibiendo de los otros la vida, la comunicación, la presencia:

El hombre tiene su mismidad no solo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los cuales existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo solo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy Yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para (Ratzinger, 1992, p. 99).

1.5 La fenomenología del amor: pensar a Dios bajo la categoría del amor

Aunque Ratzinger no es directamente fenomenólogo, ni tampoco el papa Francisco, sin embargo, utilizan un lenguaje fenomenológico en el que se encuentran huellas de la obra de Jean Luc Marion y otros autores. En la Contemporaneidad la fenomenología se ha convertido en un buen *partner* de la teología pues trata de ir a las cosas mismas tal como se dan y la revelación es un caso especial de donación.

Acá se presenta la propuesta de Jean Luc Marion que ayuda a comprender fenomenológicamente el cambio en la reflexión. En el esfuerzo de repensar la ontología, Jean Luc Marion considera que hay que superar el horizonte del objeto y el del ser pues eso llevaría a una concepción idolátrica de Dios bajo conceptos humanos, sean estos antropomórficos o metafísicos, pues pensar a Dios como ente supremo o como ente fundamento de la ética es idolátrico (Marion, 2002, pp. 48-49). La solución es pensar a Dios con el término de amor (*ágape*). El amor se da y se da sin condiciones:

El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta trasplantarse fuera de sí. La consecuencia es que esta transferencia del amor fuera de sí mismo, sin fines ni límites, impide inmediatamente que se deje agarrar en una respuesta, en una representación, en un ídolo. Es típica de la esencia del amor –*diffusivum sui*– la capacidad de sumergir, así como una marea sumerge las murallas de un puerto extranjero, toda limitación, representativa o existencial del propio flujo; el

amor excluye el ídolo, o mejor, lo incluye subvirtiéndolo. Puede también ser definido como el movimiento de una donación que, para avanzar sin condiciones, se impone una autocrítica permanente y sin reservas (Marion, 2002, pp. 74-75).

Pero ¿se puede hablar fenomenológicamente de la revelación de Dios? Marion plantea que mostrar la posibilidad del fenómeno de revelación, no es irse directamente a la trascendencia, pues tal posibilidad se presenta a partir de la inmanencia radical del fenómeno mismo. Si los fenómenos saturados se captan en la inmanencia, es posible que Dios trascendente se revele en la inmanencia, pero lógicamente como fenómeno paradigmático imprevisible, deslumbrante, fuera de todo horizonte, inmirable y que constituye al sujeto como testigo (Marion, 1997, pp. 330-331).

Marion presenta el fenómeno de revelación como mera posibilidad, sin presuponer su actualidad que correspondería a la teología. Así Marion trata de permanecer en el campo de la fenomenología al describir el fenómeno de revelación como posibilidad pura y en los límites de la pura donación. No juzga de su manifestación actual o de su carácter óntico que pertenece al campo de la teología revelada. Esa dación de Dios es total, no se da por pedazos, en tiempos específicos, o por temporalidades preplanificadas. Cada vez que se da, se da totalmente, aunque la limitación del sujeto impida su total y completa captación de una vez para siempre.

La figura fenomenológica de Dios entendido como ente-donado por excelencia, entonces también como abandonado, puede ser trazada siguiendo el hilo conductor de la simple donación. Su donación por excelencia implica que Dios sea dado sin restricciones, sin reservas, totalmente. Dios no se da parcialmente como un objeto constituido y capaz de ofrecer a la mirada intencional solamente una de sus caras visibles, perceptibles por la sensibilidad, dejando a la representación la tarea de darle aquello que se da. Al contrario, Dios se da absolutamente sin la mínima reserva o sombra, ofreciendo toda su cara (Marion, 2007, p. 16).

Dios se da como totalidad del amor, siempre se da en la totalidad de lo que es. Él está siempre dado estableciendo una relación amorosa de Yo-tú, en la que el tú permanece como interlocutado por el exceso de la manifestación. La parte final del libro *Siendo dado* presenta un resumen de las propuestas del fenomenólogo francés (Marion, 1997, pp. 439-443).

- La fenomenología de la donación se aparta de la metafísica en la medida en que sostiene que el fenómeno saturado es aquel que se da fuera de todo horizonte constituido.
- El fenómeno no aparece por la intencionalidad como en el yo de tipo kantiano sino que se muestra por sí mismo y de sí mismo, en un acto que supera toda intencionalidad del sujeto o sea mediante una contraexperiencia no intencional.
- Declara que otros pensadores han abierto el campo de la fenomenalidad, como el análisis de la autoafección en Michel Henry, la hermenéutica de Greisch, la “*différance*” de Derrida, la mirada del otro de Lévinas, pero que no han logrado llegar al análisis de los fenómenos saturados que se muestran en cuanto se dan.
- La fenomenología de la donación subvierte el yo constituyente y lo entiende como yo adonado, pasivo: de yo activo constituyente pasa a ser pasivo, receptor, pues “al centro no está ningún sujeto, sino un adonado”. Esto contribuye a solucionar el problema de la intersubjetividad. El adonado se define como el que recibe y entre lo que recibe, recibe el dato del rostro de los otros. Asimismo, en la interdonación se presenta la solución al problema de la individuación de otros. Cada uno es único e irrepetible, es un tú que se constituye como tal por el amor, soy amado luego existo.
- El problema de la idolatría se soluciona en cuanto se abre el camino a la manifestación de Dios en una acción de donación amorosa creando una relación entre él y el sujeto adonado. No es un ser definido conceptualmente y por eso debe ser pensado como amor (ágape). Es la

realidad de la donación presente en la mística, la estética, la historia, la poesía (Arboleda, 2007, pp. 181-182).

La donación se concibe bajo la forma del amor, la revelación es la manifestación de Dios-amor que se muestra como relación amorosa, como llamada. El amor es el nombre más acertado pues es apertura y donación y en dicha forma Dios es amor.

Surge, sin embargo, una pregunta: ¿Cómo se entiende esa donación de Dios como revelación de una trinidad, de un Dios trinitario? Es una pregunta dura para la filosofía pues ¿cómo se puede avanzar hacia lo propio de Dios? Se podría pensar que es una construcción mental o un esfuerzo intelectual para explicar la intersubjetividad. Pero realmente lo que ocurre es que la misma experiencia del llamado amoroso constituye un amante y un amado, el hombre se siente amado y esto lo constituye, al dar la respuesta, en un ser que ama. La relación que se establece es de amor. Un Dios que se relaciona con el hombre por el amor y este donarse es un encuentro amoroso. Lo que se revela es un Dios que en sí es relación y relación trinitaria pues hay un amante, un amado y una relación que es el amor. “¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor” (San Agustín, 1956, X, 14), “Ves la Trinidad si ves el amor” (San Agustín, 1956, X, 12). Por esta línea de San Agustín, continúa Ricardo de San Víctor (en *De Trinitate, III*) afirmando que un Dios de tres personas es más perfecto que uno de dos o uno unipersonal. El amor exige la comunión de tres, el amor entre dos tiene que proyectarse más allá, el tercero abre la relación como testigo de la alteridad y abre la comunidad.

La figura del tercero será de suma importancia para esta teología porque no sólo permite distinguir el amor del primero y del segundo, sino que también introduce la idea de comunión y de inhabilitación de los amantes entre sí y de ellos en el amor. De este modo, solo el desbordamiento del amor recíproco del dual, constituye a un tercero común o co-amado – *dilectionis consors o co-dilectio*– (Greshake, 2002, p. 34).

La experiencia da cuenta de una Trinidad amorosa y conlleva como respuesta una ética de amor. Un amor trinitario que constituye un hombre amado, una Trinidad (Dios que es Trinidad constituyente) que llama a la vida a otra trinidad (pues el hombre es una trinidad en constitución) para que ame a otras alteridades en comunión. La estancia del hombre sobre la tierra es la mutua donación de amor que hace del mundo una comunidad de amantes. Esta donación de amor no proviene de una decisión del yo, sino que, si el yo es amor, su acción lógicamente será amar. De alguna manera, la ética cristiana mana de la ontología del hombre como apertura, el hombre tiende al amor. Las categorías que permiten, por tanto, a la reflexión teológica acercarse a la realidad de Dios serán relación, encuentro, donación, ternura, cuidado, amor y gratuidad.

1.6 Teología relacional fenomenológica: Klaus Hemmerle

Entre los muchos teólogos que han hablado de la ontología relacional está Hans Urs von Balthasar que va abriendo el campo a otra concepción del ser: ser es don y amor, abriendo así otras dimensiones que no tenía la filosofía aristotélica. Concibiéndolo como don y amor se puede pensar una ontología con historicidad, espacio contextual, movimiento y acción. Sobre las intuiciones balthasarianas, Klaus Hemmerle desarrolla su ontología relacional haciendo uso de la fenomenología en un movimiento que va de la fenomenología de lo sagrado a la fenomenología de la fe y de esta a una fenomenología del amor o de la donación.

La orientación intelectual de Hemmerle puede describirse como un movimiento que va de la fenomenología de la religión a una fenomenología de la fe y del amor entendido como radical donación de sí. Es de notar que para él hay consonancia entre filosofía y teología pues defiende la tesis de la unidad del pensar como dice su última conferencia *Apertura del pensamiento en la fe y apertura de la fe en el pensamiento* (Hemmerle, 1994, pp. 222-239), dando a entender que la fenomenología sirve como contenido y método de la filosofía

de la religión (fenomenología de lo sagrado) y de la teología (fenomenología de la fe y del amor). Fenomenología como apertura radical a la realidad que se nos da en plenitud, dación que muestra el límite del conocimiento humano y que exige abrirse a la realidad que se da. Esa unidad del pensar es relacional, no puede existir el pensamiento sin la teología y viceversa. Y así se puede pensar la Trinidad como un misterio que es clave de comprensión de toda la realidad. Entenderla como una donación donde se da relación, intercambio, *perichoresis* e inhabitación (es decir, amor) resuelve el problema de la realidad, de la unidad, de la pluralidad y de la vida.

En la ontología trinitaria tienen importancia el movimiento y la relación pues el fundamento es el amor que llega a ser participación y dinámica hacia el otro estableciendo el encuentro con él. Es toda una fenomenología del amor que se expresa radicalmente en el revelarse total del ser en el ente, de una manera que el estar el uno en el otro se revela como ser uno para el otro (Hemmerle, 1996, pp. 61-62). La analogía del ser como amor llega a ser la analogía de la Trinidad como misterio agápico donde la distinción de las personas nace del amor (que es relacional) y que asume forma de amor fuente (el Padre), amor receptivo (el Hijo) y amor recíproco (Espíritu Santo). Los rasgos fundamentales de esa ontología trinitaria son:

El principio en el amor está en el darse a sí mismo (ritmo, donación y relación).

Fenomenología del amor como fenomenología del ser pues esta fenomenología del amor expresa un original mostrarse del ser y del ente.

La nueva palabra clave es el verbo: la palabra clave de tal pensamiento no es ya el sustantivo, sino el verbo.

Unidad en la multiplicidad de orígenes: si el término principal de la nueva ontología es el verbo, entonces en lugar de un solo sujeto se da la plurioriginariedad.

Estructura lúdica: la identidad como incremento. El proceso aparece a la vez claramente como proceso, regreso y conexión. La identidad aparece como incremento donde la estructura lúdica es la estructura del proceso.

La restitución del sustantivo a partir del verbo: lo existente vuelve a poner en juego el sustantivo, pero para encontrar un nuevo sentido. Analogía del lenguaje como analogía del ser. La analogía del pensar y del hablar realiza y desvela únicamente la analogía del ser, la cual, como acto «es» precisamente transición, comunión, darse.

Dimensiones de la analogía: la múltiple relacionalidad, esa conexión de unión y distinción, se ha de entender como analogía.

La cuestión acerca de lo nuevo de una nueva ontología: esta nueva ontología ha tenido sus predecesores: Tomás de Aquino, Buenaventura, Nicolás de Cusa, Descartes, Schelling, Baader, Rosenzweig, Heidegger, Rombach, que han buscado la profundidad del darse (Hemmerle, 2005, pp. 49-63).

En síntesis, se puede decir con Hemmerle que:

El misterio de este misterio se llama amor, darse a sí mismo. Pero a partir de ahí se manifiesta en su estructura todo ser, todo pensar, todo acontecer; resulta la «relectura» de lo manifiesto para la fe en los fenómenos, en la inmediata mirada hacia ellos. El pensamiento mismo se aprende de nuevo en esta «fenomenología»; se transforma al acompañar con su paso el paso del darse a sí mismo, el paso que es el amor. El pensamiento llega a descubrir en todo ello que esto es precisamente su originalidad, su inmediatez, lo suyo propio (Hemmerle, 2005, p. 64).

Toda la analogía del ser así propuesta, se desvela en la analogía de la Trinidad. La afirmación antigua *relatio Dei ad extra est una* sigue siendo válida pero significa ahora relación *comunitaria* en cuanto la donación de Dios es la donación de la Trinidad y la respuesta del hombre es repetir la dinámica trinitaria (Hemmerle, 2005, p. 66). Las reflexiones de Hemmerle sobre la ontología trinitaria proponen el camino del encuentro, la relación y la comunión. La Trinidad no es ajena y distante de la creación y del sujeto. Hay una danza, una *perichoresis* trinitaria, en la que intervienen Dios, mundo, sujeto y sociedad. Así se mantienen unidos los polos de la inmanencia y la trascendencia, pues el primero es el lugar de la manifestación y el segundo el lugar de lo manifestado. Hay una gratuidad en la donación de Dios a la criatura y hay consistencia

donada en el mundo creado que con libertad puede emprender el camino hacia la comunión (Hemmerle, 2005, pp. 11-12). Pero además, esa ontología relacional trinitaria está constituida por el amor, lo que permite pensar la convivencia humana en la *caritas* como radical donación de sí mismo. La relación y el encuentro no son construcciones éticas mentales sino estructuras universales de lo *humanum* entendido como dado. La Trinidad no es una conclusión especulativa sino la manifestación de un gran Otro en la experiencia de la donación que permite captarla como amor de comunión. Esa manifestación es la dación de la realidad misma de la divinidad pues “ninguna otra cosa es allí esta persona sino el sumo amor que se distingue a partir de esta característica principal. Para cada uno de estos tres por tanto será lo mismo su persona que su amor. Cada persona es lo mismo que su amor” (Ricardo de San Víctor, 1162/1173, V. 20).

1.7 Una ontología relacional agápica en teología: Catherine LaCugna

Catherine Mowry LaCugna sugiere pensar el misterio de la Trinidad a partir de la concepción de una ontología relacional. Ella parte de la propuesta de Karl Rahner sobre la trinidad económica y la trinidad inmanente, indicando sus límites para pasar a una nueva vivencia de la Trinidad que se expresa y se comunica. Además abre el camino para una comprensión de la misma que tenga en cuenta la oración litúrgica de la Iglesia pues esta facilita entender la acción de la Trinidad, el misterio salvífico de Dios y lo que significa dar gloria a Dios que son fenómenos de excedencia como lo indican los pensadores del giro teológico de la fenomenología entre los cuales se puede citar especialmente a Jean Yves Lacoste. En su obra *Experiencia y absoluto* (Lacoste, 2004) afirma que la acción litúrgica no está regida por el tiempo calculante en el que ser y hacer se identifican, ni por el concepto de acción como obra utilitaria realizada en un tiempo y en un espacio. La liturgia es extraña a la lógica de la producción (Lacoste, 2004, p. 78) pues rechaza la ecuación del ser y el hacer y por eso aparece como completamente “inoperativa” y no

está en la línea de la productividad. La liturgia establece un tiempo sin tiempo y un espacio sin espacio pues se sitúa como un orar entre actos que, posibilitando el acontecimiento (Lacoste, 2004, pp. 78, 81), permite el encuentro de la manifestación con el orante sin dominar a Dios sino alabándolo.

Una ontología trinitaria relacional tiene su base en un fundamento ontológico agápico que, a su vez, se apoya en la *kénosis* del amor. Ese amor agápico no es solamente un adjetivo que se aplica a Dios ni una acción entre otras de Dios. Es su esencia, su esencia es ser relación. LaCugna, una teóloga que ha sido pionera en este tema, afirma que el amor ágape es el predicado ontológico supremo (LaCugna, 1993, p. 263). Una metafísica de la sustancia no permite aclarar bien esta concepción pues indica que los seres no se relacionan sino solo accidentalmente, mientras que el ágape que está en la base de las relaciones de Dios trinidad constituye un ser relacional, el ser no es un en sí, sino una relación de amor.

LaCugna opta por un modelo relacional e interdependiente que supere las maneras de subsistencia rahnerianas que pueden caer en un modalismo trinitario, o los modos de ser barthianos que dan lugar a un individualismo de las personas trinitarias. Mirar en forma independiente el ser de Dios y la comunicación de Dios no es la posición de la Escritura. La teología trinitaria, según esta autora, concibe la revelación como continua manifestación de Dios en la historia y, por tanto, tiene una connotación práctica que ella define como “la vivencia continua de la vida de Dios con los otros” (LaCugna, 1993, p. 231).

La Trinidad económica está unida a la Trinidad inmanente y son lo mismo: una ontología relacional de personas en comunión. La economía trinitaria o misterio de la salvación y la teología trinitaria o misterio de Dios están entrelazadas y son inseparables. Este es el meollo de la postura de LaCugna: la inseparabilidad de *Oikonomía* y *theologia* (LaCugna, 1993, pp. 211, 229). Esta es la expresión del plan de Dios (Ef 1, 3-14) y es completamente revelada y otorgada en la *Oikonomía* que expresa realmente el misterio inefable de la *theologia* (LaCugna 1993, p. 221). Si Dios es donación se da y

manifiesta en creación, tiempo, espacio, historia y personalidad. La imposibilidad de separar teología y soteriología es lo que lleva a criticar una metafísica de la sustancia y a desarrollar una ontología relacional. La economía revela lo que es Dios ontológicamente y es una ontología soteriológica.

Este es el punto de partida de LaCugna para una ontología teológica relacional. Toma la afirmación de Rahner de que “la trinidad económica es la trinidad inmanente y la trinidad inmanente es la trinidad económica” (Rahner, 1997, p. 22) como un aporte valioso aunque con limitaciones, y que Dios es por naturaleza autocomunicación y autoexpresión, y trata de ir más allá pues considera que la terminología de Trinidad inmanente y económica es imprecisa, parece que habla de dos trinidades, y que, además, esa terminología obstaculiza la alabanza y la adoración de Dios quedándose en lo especulativo. Para ella no queda claro que dicha formulación pueda expresar la profundidad del misterio de la Encarnación¹. En cuanto a la alabanza y la adoración, García Guillén (2017, p. 263) considera que el libro *God for us* de LaCugna es la propuesta trinitaria que más en serio ha tomado la liturgia cuando habla de la Trinidad de Dios desde la economía de salvación, tomando la liturgia como presencia de la historia de Dios con los hombres, en lo que es muy semejante a la propuesta de Jean Yves Lacoste: excediendo lo mundano la liturgia es escatológica. Esta lleva a un tiempo que es el fin del tiempo, el fin del tiempo histórico y entrada en lo eterno (el no tiempo). Inaugura el Reino de Dios y nos pone en un tiempo y un espacio que está situado en el Reino. Esto tiene sus consecuencias pues el amor vivido en la liturgia que es el del Reino y que no es el amor cotidiano del mundo, impulsa a una praxis mundana del amor escatológico ya vivido y anunciado en la celebración. La vigilia litúrgica da una previsión y pre vivencia del Reino que sirve para informar la ética en el mundo y en este se sitúa la respuesta existencial del sujeto que experimenta la revelación y por amor la testimonia en su vida (Lacoste, 2004, pp. 78-81).

¹ Para ver en detalle las críticas de LaCugna a Rahner, mírese Groppe (2002).

La crítica de LaCugna a la metafísica teológica de la sustancia, que considera todavía presente en la propuesta de Rahner, radica en que esta no está suficientemente informada por la soteriología, y por eso persigue lo que es Dios en sí y no en relación (LaCugna, 1993, p. 3). De ahí que sugiere otra forma de definir o expresar la Trinidad:

La doctrina de la Trinidad, que es la forma específicamente cristiana de hablar acerca de Dios, resume lo que significa participar en la vida de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu. El misterio de Dios se revela en Cristo y el Espíritu como el misterio del amor, el misterio de las personas en comunión que abrazan la muerte, el pecado y todas las formas de alienación por el bien de la vida (LaCugna, 1993, p. 1).

La teología no es hablar sobre Dios sino expresar la relación de Dios con los hombres a través de la alabanza y glorificación de Dios. La teología alcanza su culmen en la alabanza a Dios. Es la expresión de lo que es “Dios con nosotros”. La doctrina de la Trinidad tiene la intención de expresar quién y qué es Dios con nosotros como amor redentor que comparte la historia humana y no disminuye como misterio salvífico aunque se revele en la inmanencia (LaCugna, 1985, p. 330; 1993, p. 322).

Ese Dios se entiende como amor (en lo mejor de la tradición fenomenológica actual como Marion). Dios no está encerrado en sí mismo, absorto en su propio ser, sino que se desborda en amor, se extiende en un deseo de amor con todo lo creado. No se pueden hacer declaraciones sobre Dios si no se ha tenido experiencia de Dios como amor, reclamo fundamental de una teología trinitaria es que el Dios experimentado es el Dios del que se habla (LaCugna, 1985, p. 340). Una metafísica de la sustancia que presume que un ser se constituye como un tipo particular de ser en virtud de lo que es en sí, inmutable e impasible, no puede ser un ser que ama y se relaciona, como lo hace el Dios bíblico. Solo un ser personal relacional extático puede encarnarse y amar sin medida y en exceso. El Emmanuel es el *Dios con nosotros* que ama y vive con su pueblo. Esto indica una ontología relacional: ser con, ser en relación, ser en comunión (LaCugna, 1993, pp. 14, 250, 301).

Y esa ontología relacional tiene implicaciones éticas y eclesiológicas, pues como dice Congar, la Iglesia es total y enteramente para Dios y para la humanidad, enteramente para la alabanza y enteramente para la misión al servicio de la humanidad (como se citó en Puyo 1975, p. 218). La Iglesia está también en relación, y asimismo el resto de la creación, ninguno está simplemente en sí, sino siendo-hacia, siendo en el mundo y para el mundo.

1.8 Una invitación a una relacionalidad integral: el llamado de la *Laudato Si'*

La encíclica *Laudato Si'* (citada como LS) se propone como una invitación hecha a toda la familia humana “en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral” (LS, 13) que promueva una conversión ecológica, caracterizada por diferentes actitudes que están expuestas en el número 220 de la encíclica:

- Reconocer la gratuidad del don de Dios y vivirlo con gratitud; se trata de un llamado a asumir un estilo de vida que reconoce en el don el centro de la experiencia existencial del hombre y que sobre este centro construye un camino de entrega a los demás, en la búsqueda de una relacionalidad que tenga su foco central en la comunión con los seres vivos y con toda la realidad
- Reconocer que se es parte de un todo, que la misma estructura de la realidad invita a entendernos como una red, en la cual todos estamos profundamente conectados. En este sentido se reconocer aquí un llamado a una visión *armónica y comunional* de la creación. Desarrollar capacidades y creatividad para solucionar los dramas ecológicos que la humanidad afronta y entender el mundo, no bajo las categorías de dominio y realeza, sino bajo las perspectivas del don y de la responsabilidad. Mirar la realidad con ojos relacionales, y comprometerse con una ecología humana arraigada en el principio del bien común (LS, 158).

Es una invitación a un cambio profundo no solo en los estilos de vida, sino principalmente en la manera de entender la humanidad. El papa de hecho subraya que el cambio necesario a nuestro planeta es antes que todo antropológico, siendo la crisis que vivimos fruto de un antropocentrismo desviado (LS, 101, 136). Por esto la *Laudato Si'* propone una visión del mundo y del hombre diferente, fundada en las categorías de relación, armonía y comunión. Inspiración última de esta visión es la misma Trinidad que en sí misma contiene y unifica estas tres categorías:

El Padre es la fuente última de todo, fundamento amoroso y comunicativo de cuanto existe. El Hijo, que lo refleja, y a través del cual todo ha sido creado, se unió a esta tierra cuando se formó en el seno de María. El Espíritu, lazo infinito de amor, está íntimamente presente en el corazón del universo animando y suscitando nuevos caminos (LS, 238).

Desde la Trinidad trae su origen toda la realidad, que por esto se caracteriza por tener una dimensión fuertemente relacional:

Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente (LS, 240).

El hombre entonces está llamado a leer la realidad en esta clave relacional, para emprender un camino de *relacionalización* asumiendo en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impuesto desde su creación pues todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad (LS, 240).

Esta ontología abre el camino a la fundación de una sociedad nueva entendida como sociedad de comunión donde cada individuo es considerado en su *ipseidad* pero que no se encierra en sí mismo, sino

que es una *ipseidad* abierta, del sujeto a la totalidad de lo otro y de los otros, y de estos hacia el sujeto personal, en el camino de una búsqueda y una construcción comunes. Una sociedad de comunión donde se es interpersonal e interétnico en una dialéctica de diferencia y reconocimiento, de persona y comunidad; comunión que significa complejidad, multiplicidad, diferencia, reconocimiento, inclusión, encuentro, mutua responsabilidad.

Todo lo anterior permite hacer una crítica del modelo actual que se usa para la vida en el mundo y proponer una nueva ética ecológica integral, en palabras de la *Laudato Si'*:

Siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro. Sin ella no se reconoce a las demás criaturas en su propio valor, no interesa cuidar algo para los demás, no hay capacidad de ponerse límites para evitar el sufrimiento o el deterioro de lo que nos rodea. La actitud básica de autotrascenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo. Cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y se vuelve posible un cambio importante en la sociedad (LS, 208).

En el mundo actual hay una glorificación del individuo, de las cosas, y del progreso como acumulación. Es una ontología de la separación y de la disgregación en una sociedad de la competencia y del bienestar individual. Es una ontología creada por la razón occidental a partir del siglo XIV (Guardini, 1981, p. 53) o XV como dice Cárdenas-Támara: “con el individualismo colonizador de las potencias imperiales que impusieron una mentalidad centrada en la ganancia y la rentabilidad como expresión del poder soberano del hombre occidental sobre la naturaleza y las culturas consideradas premodernas, salvajes y primitivas” (2017, p. 41).

Posteriormente se alabó al sistema derivado de dicha ontología que se concretó en el modo de producción de las grandes revoluciones industriales y en el modo de pensamiento individualista del capitalismo liberal. Se abandonó así la ontología de relación produciendo los grandes y devastadores efectos que se ven en la actualidad. Lo que hace la Encíclica *Laudato Si'* es simplemente volver a hacer pensar sobre la realidad desde lo que se experimenta: un mundo en relación, la comunión como vocación inicial y primigenia de toda la naturaleza. Es lo que gráficamente se puede mostrar como la armonía de la cuaternidad: sentido, sujeto, sociedad y medio ambiente. Se está y se vive en una naturaleza dada, un yo dado, una sociedad dada y un sentido dado: todo es donación, pero esto es lo que fastidia al hombre moderno muy consciente de su yo pensante y constructor. Todo es don: la persona, los otros, la naturaleza y el sentido. La respuesta al don es una ética ecológica integral que incluye espiritualidad, ética, cultura de la vida y estética. En síntesis: una ética del cuidado que se expresa con ternura (Rocchetta, 2019; 2001).

1.9 Conclusiones

Las ciencias insisten hoy en el paradigma de un mundo relacionado donde las entidades tienen integridad pero están conectadas unas con otras, el mundo es relacional, evoluciona y cambia. Todo es relación. Lo que se da, se da en relación. La fenomenología, por su parte, enseña que el ser humano nace y se hace en relación con su ambiente, su cultura, su sociedad. Y todas esas relaciones son relaciones constitutivas tanto en la cuántica, como en las ciencias naturales, en las ciencias sociales y en el estudio filosófico del ser humano. De ahí que en todos los ámbitos (físico, metafísico, biológico, socio-cultural) se descubren relaciones constitutivas de lo real. La relacionalidad es la categoría que sucede a la sustancialidad.

En el campo filosófico se va dejando atrás la concepción *fixista* de los entes para pasar a una visión fenomenológica para la cual la alteridad es la que constituye a la persona y esta como ser en el mundo está en relación con el otro, la naturaleza y el sentido, pues es histórica y espacialmente situada.

La teología se ha visto beneficiada por la ciencia y la filosofía en cuanto estas aportan elementos para una comprensión actualizada del misterio de Dios. Hoy se va entendiendo que Dios es relación y relación de amor. No es que esto sea nuevo, sino que la Iglesia, en determinado momento de la historia, optó por una metafísica sustancialista, esencialista, quietista, que comprendía a Dios como un ente superior, inmutable e impasible; entendía a la naturaleza como una cantera para dominar y al otro como objeto intelectual de la caridad. Hoy se recupera de nuevo la relacionalidad como atributo divino tal como aparece en la Escritura, en los Padres de la Iglesia y en la concepción mística del cristianismo. Allí nace la ontología relacional cuyo núcleo esencial es que las relaciones entre los entes son más importantes ontológicamente que los entes en sí mismos. Dios y el ser humano se consideran en relación y desde la relación, no desde la sustancia. Una nueva metafísica se funda sobre el ser en relación, y lo que aparece ante los ojos de las ciencias, es lo que aparece también ante los ojos del creyente.

Esto es lo que se ha querido reflexionar en este trabajo a partir de los aportes de Ratzinger, Jean Luc Marion, Hemmerle y Catherine LaCugna. Luego se ha indicado que la encíclica *Laudato Si'* es una invitación a la relacionalidad total de manera que esa ontología conduce a una ética ecológica integral.

Las críticas, propuestas y desafíos de la encíclica *Laudato Si'* no son solo afirmaciones piadosas de un humanismo débil sino resultado de una reflexión filosófica y teológica seria, realizada por juiciosos pensadores. Desde los orígenes mismos de la Modernidad, y aun antes, se consideraba la relación y el encuentro como categorías fundamentales para expresar la vida en su totalidad incluyendo los elementos inmanentes y los trascendentes. Solo que en determinada época, en las reflexiones filosóficas y teológicas, se consideró al Ser como inmutable y separado de la realidad de la vida. Un Dios conceptual pero no un “Dios con nosotros”, a pesar de los testimonios de la misma Escritura. La encíclica tiene, en el fondo, la concepción de un Dios que no se autocontiene en forma egoísta sino que se mueve, sale de sí mismo y se manifiesta amorosamente deseando

unirse a todo lo que ha creado. La respuesta amorosa del hombre es abrirse también amorosamente hacia toda la cuaternidad (sentido, sociedad, naturaleza y sí mismo) cuidando de ella. Mantener la armonía de la cuaternidad es la respuesta del hombre pues es una relación vulnerable, y ahí es donde la humanidad entera tiene una responsabilidad grande, realizar una ética ecológica integral.

Referencias

- Arboleda, C. (2007). *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: UPB.
- Arboleda, C. (2008). La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marion. En C. Arboleda (dir.), *Pragmatismo, posmetafísica y religión* (pp. 103-117). Medellín: UPB.
- Cárdenas Támara, F. (2017). La raíz ontológica de la crisis ambiental. El magisterio de su santidad Bartolomé. *Theologica Xaveriana* 183, 35-61.
- Ciola, N. (1996). *Teología trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bolonia: EDB.
- García Guillén, D. (2017). Por una teología trinitaria más inspirada en la liturgia. *Estudios Trinitarios*, 51(2-3), 239-287.
- Greshake, G. (2002). *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae.
- Groppe, E. T. (2002). Catherine Mowry Lacugna's contribution to trinitarian theology. *Theological Studies* 63(4), 730-763.
- Guardini, R. (1981). El ocaso de la modernidad. En *Obras de Guardini* (vol. I). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hemmerle, K. (1996). *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma: Città Nuova.
- Hemmerle, K. (1994). Weite des Denkens im Glauben. En *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, (pp. 222-239). Friburgo: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg.
- Hemmerle, K. (2005). *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

- Lacoste, J-Y. (2004). *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. New York: Fordham University Press.
- Lacugna, C. M. (1993). *God for us. The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper Collins.
- LaCugna, C. M. (1985). Problems with a Trinitarian Reformulation. *Louvain Studies*, 10, 324–340.
- Marion, J. L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: Presses Universitaires de France.
- Marion, J. L. (2002). *Dieu sans l'être*. París: PUF.
- Marion, J. L. (2007). *Il visibile e il rivelato*. Milán: Jaca Book.
- Marion, J. L. (1993). Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité. *Communio*, XVIII(2), 89-96.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. París: Seuil.
- Piñero, R. (2007). *El amor como relación. Reflexiones sobre el amor en algunos escritos de J. Ratzinger*. Recuperado de <https://dehesa.unex.es:8443/handle/10662/2174>.
- Puyo, J. (1975). *Jean Puyo interroge le Père Congar: Une vie pour la vérité*. París: Centurion.
- Rahner, K. (1997). *The Trinity*. New York: Crossroad/Herder.
- Ratzinger, J. (2010). *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia: Queriniana.
- Ratzinger, J. (1992). *Creación y pecado*. Pamplona: EUNSA.
- Ricardo de San Víctor. (1162/1173). *De Trinitate*. Recuperado de http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1162-1173,_Richardus_S_Victoris_Prior,_De_Trinitate_Libri_Sex,_MLT.pdf
- Rocchetta, C. (2019). La teología de la ternura hoy. En Vicaría para el Clero y Arzobispado de Santiago (coords.), *Como yo los he amado. El papa Francisco y la teología de la ternura* (pp. 33-66). Santiago de Chile: Impresos Lahosa.
- Rocchetta, C. (2001). *Teología de la ternura. Un evangelio por descubrir*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- San Agustín. (1956). Tratado de la santísima Trinidad. En *Obras de San Agustín* (tomo V). Madrid: BAC.