

El giro teológico y el límite de la fenomenología*

The theological turn and the limits of Phenomenology

Francisco Novoa-Rojas  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Angela Alarcón-Alvear  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Enviado: 02/03/2026

Evaluated: 12/03/2026

Aceptado: 20/07/2026

Editor: David Solís Nova

Como citar: Novoa-Rojas, F & Alarcón-Alvear, A. (2026). El giro teológico y el límite de la fenomenología. *Revista de Filosofía UCSC*, 25(1), 39 - 63. <https://doi.org/10.21703/2735-6353/3816>

Resumen

Este artículo examina la cuestión de Dios en la fenomenología contemporánea a partir de un problema estrictamente filosófico, a saber, el alcance y el límite del método fenomenológico cuando se abre a fenómenos que parecen exceder la constitución intencional y la descripción eidética. Desde Husserl hasta autores como Levinas, Henry, Lacoste y, de manera especial, Jean-Luc Marion, se muestra que la fenomenología ha incorporado categorías como alteridad, donación, exceso, misterio y acontecimiento para pensar formas de manifestación que desbordan la lógica clásica del objeto. Sin embargo, el trabajo sostiene que esta ampliación no convierte a la fenomenología en teología. El llamado giro teológico debe entenderse más bien como una radicalización filosófica de la pregunta por la experiencia, por el aparecer y por los límites de la manifestación. En este marco, la crítica de Janicaud permite precisar el problema metodológico, mientras que la tradición patrística, en particular la controversia con Eunomio y la elaboración apofática de los Capadocios, permite distinguir con mayor rigor el saber teológico del análisis fenomenológico. La tesis central del artículo afirma que la fenomenología puede tematizar filosóficamente la manifestación de lo divino, pero no asumir por sí sola el lugar de la teología, cuyo método depende constitutivamente de la revelación, la tradición y la vida eclesial. Por ello, la relación entre fenomenología y teología no debe pensarse como confusión disciplinar, sino como un límite fecundo que preserva la

* Artículo de investigación parte del proyecto «Custodiar el umbral o Pasar el Rubicón: entre Jean-Luc Marion y Emmanuel Falque sobre el límite entre fenomenología y teología» (ICALA, Osnabrück, Alemania; 03/2025–03/2026), del cual Francisco Novoa es Investigador Responsable y Ángela Alarcón Co-Investigadora.

especificidad filosófica de la primera y la irreductibilidad metodológica de la segunda.

Palabras clave: *fenomenología, giro teológico, método fenomenológico, teología filosófica, fenomenología acontecimental.*

Abstract

This article examines the question of God in contemporary phenomenology from a strictly philosophical standpoint, namely, the scope and limit of the phenomenological method when it opens itself to phenomena that seem to exceed intentional constitution and eidetic description. From Husserl to thinkers such as Levinas, Henry, Lacoste, and especially Jean-Luc Marion, the study shows that phenomenology has incorporated categories such as alterity, givenness, excess, mystery, and event in order to think forms of manifestation that surpass the classical logic of the object. Yet this expansion does not turn phenomenology into theology. The so-called theological turn should rather be understood as a philosophical radicalization of the question of experience, appearing, and the limits of manifestation. In this context, Janicaud's critique helps to sharpen the methodological issue, while the patristic tradition, particularly the controversy with Eunomius and the apophatic elaboration of the Cappadocians, makes it possible to distinguish theological knowledge from phenomenological analysis with greater rigor. The central thesis of the article is that phenomenology can philosophically address the manifestation of the divine, but it cannot by itself assume the place of theology, whose method is constitutively grounded in revelation, tradition, and ecclesial life. Therefore, the relation between phenomenology and theology should not be understood as a disciplinary confusion, but as a fruitful limit that preserves the philosophical specificity of the former and the methodological irreducibility of the latter.

Keywords: *phenomenology, theological turn, phenomenological method, philosophical theology, event-oriented phenomenology.*

1. Introducción

La cuestión de Dios en la fenomenología de Husserl revela una complejidad notable, pues, aunque no elabora una teología en sentido estricto, muestra la necesidad filosófica de atender a lo divino como *entelequia*, meta última hacia la cual apunta la conciencia. Husserl mismo caracteriza a Dios como *entelequia* y *energeia*, principio teleológico de toda razón en el mundo (Hua VI, §3; Hua XLII, texto nº 20)¹. En la facticidad histórica, esta racionalidad

¹ La caracterización husserliana de Dios como *entelequia* y *energeia* ha sido objeto de una literatura crítica considerable. Iribarne (1994) la inscribe en una tipología sistemática de los planos en que la noción de Dios aparece en el corpus —objeto constituido, referencia ideal, vivencia religiosa—, mientras Walton (2012) precisa que esta entelequia no debe leerse como atributo metafísico, sino como principio teleológico que opera en la inmanencia misma de la conciencia. En sus trabajos más recientes, Walton (2022) reformula esta tesis dentro

teleológica conduce a postular un principio divino que garantice el orden del mundo constituido y expresa la inseparabilidad entre ser y manifestación (Hua XV, p. 609)². La entelequia divina funciona así como horizonte regulativo de toda verdad. Y así, aunque la fenomenología husserliana declara romper con la metafísica tradicional, conserva resonancias onto-teológicas al describir a Dios como mónada ejemplar y alteridad trascendente³. Husserl muestra cómo la reflexión teleológica histórica deja subsistir categorías metafísicas dentro de la eidética trascendental (Hua VI, §3), lo que abre el terreno para las fenomenologías de la religión posteriores⁴.

A pesar de esto, Husserl no presenta una visión monolítica de Dios, sino múltiples planos simultáneos, ya sea como objeto constituido por la conciencia, como referencia ideal de la universalidad o como vivencia místico-religiosa. La comunidad de mónadas trascendentales se piensa como participación en el proceso de autorrealización de la divinidad, donde Dios funciona a la vez como voluntad absoluta y como mónada central del orden intersubjetivo (Hua XV, p. 609)⁵. La cuestión de Dios compromete así simultáneamente el análisis constitutivo y la experiencia religiosa concreta⁶.

En una línea crítica, Pizzi (2020) argumenta que al describir a Dios mediante los conceptos de *entelecheia* e *idea*, Husserl termina configurando una *teología positiva* en la que se afirman contenidos y atributos de lo divino. Este planteamiento resulta tensionado por la fenomenología francesa posterior⁷. Jean-Luc Marion propone lo que Pizzi (2020) describe

de una fenomenología de la excedencia que articula intencionalidad de horizonte, acontecimiento, don y revelación, mostrando que la apertura teológica de Husserl encuentra su consumación en el desarrollo post-husserliano. Zeng (2023) y Herrero-Hernández (2019) confirman, respectivamente, el carácter intencional inmanente de esta *entelechia* y su productividad para una teología filosófica posible dentro del proyecto trascendental.

² Hart (2018) ha mostrado que esta voluntad absoluta opera, en el último Husserl, como el eje que sostiene la inseparabilidad entre ser y manifestación: sin la remisión a un origen divino, la totalidad de las mónadas perdería su norma intrínseca y la teleología histórica quedaría sin orientación regulativa.

³ Benoist (2019) muestra que Husserl tiende a rebasar el marco onto-teológico heideggeriano sin instalarse plenamente en él. Para una discusión complementaria, véase Aldea (2016).

⁴ Cassara (2022) subraya que la intencionalidad y la temporalidad en Husserl abren una trascendencia distinta de la metafísica clásica.

⁵ La distinción de estos tres planos —Dios como objeto constituido, como referencia ideal de la universalidad y como vivencia místico-religiosa— se debe al trabajo sistematizador de Iribarne (1994), cuya tipología sigue orientando la discusión.

⁶ La dimensión vivencial de esta apertura ha sido explorada con especial profundidad por Housset (2010), quien, a partir de manuscritos inéditos, mostró que la plegaria y la autoafección revelan una experiencia viva de lo divino irreducible a la mera constitución lógica. En una línea afín, McNeilly (2022) ha descrito la fe y la duda como modalidades noemáticas diferenciadas, lo que permite atender a la dimensión afectiva y ética del creer sin abandonar el rigor descriptivo.

⁷ La relación Husserl-Dios también puede leerse en clave teleológica. En este punto convergen las lecturas de Jacques Derrida (2000) y John Hart (2018), donde Derrida detecta en Husserl una tendencia teleológica del espíritu, orientada hacia un Dios-límite entendido como idea en sentido kantiano, mientras que Hart subraya que la remisión a un origen divino opera como eje regulativo de la voluntad absoluta; sin tal referencia, advierte Hart, la crítica histórica perdería su orientación normativa.

como una teología negativa –y que el propio Marion prefiere llamar «tercera vía» o teología mística, más allá de afirmación y negación–, centrada en el carácter excesivo e inobjetivable de lo divino, es decir, en el fenómeno saturado que desborda la constitución intencional (Marion, 2023). La comparación revela dos orientaciones complementarias ya que mientras Husserl ofrece un anclaje racional que legitima hablar de Dios, Marion subraya el exceso que obliga a hablar a partir de la donación, manteniendo intacto el misterio.

La teología filosófica aparece, en este registro, como camino no confesional hacia Dios (Hua XLII, texto n° 20)⁸. Esta estructura intencional abre un espacio genuino para la trascendencia sin abandonar el rigor descriptivo⁹ y así la primera generación post-husserliana ya enlazaba fenomenología y religión resaltando la dimensión afectiva de la conciencia. Max Scheler (2007) define el acto religioso como una intención emotiva en la que lo santo se da como valor absoluto, accesible por amor y fe antes que por pura cognición. Esta revalorización axiológica sitúa la trascendencia divina en un plano distinto al lógico, pero sin abandonar la descripción fenomenológica. Edith Stein (2023) profundiza el giro afectivo al describir la experiencia de Dios como acto personal que atraviesa los niveles constitutivos hasta la mística, mostrando que la fe opera dentro del método cuando la conciencia se abre a la plenitud de sentido que comporta lo divino. Por su parte, Dietrich von Hildebrand (2016) articula la verdad de lo divino con la intuición racional y la donación de la persona, resaltando que la interioridad y el amor son ámbitos privilegiados de revelación, donde los valores se manifiestan con una objetividad que supera el relativismo emotivista¹⁰. En conjunto, estos autores muestran que la fenomenología ya se abría al ámbito religioso mediante la afectividad, los valores y la experiencia personal, preparando así el terreno para la temática de la excedencia posterior.

Heidegger, por su lado, retoma la herencia husserliana, pero desplaza la cuestión de Dios hacia la trascendencia del *Dasein*. En sus cursos sobre la *Introducción a la fenomenología de la religión* (Heidegger, 2005) interpreta a Pablo y Agustín para mostrar cómo la pre-estructura existencial de la fe inaugura una comprensión temporal y afectiva del mundo. Más tarde, al tematizar el ser como acontecimiento (*Ereignis*), separa radicalmente la fenomenología de toda onto-teología, aunque sin negar que lo divino siga operando en el

⁸ El alcance de esta apertura ha sido subrayado desde dos frentes complementarios. Cassara (2022) destaca cómo la intencionalidad y la temporalidad husserlianas abren el diálogo con Heidegger y con la fenomenología francesa; Costello (2022), por su parte, examina el fenómeno del perdón y muestra cómo la alteridad y la temporalidad interna conducen a un horizonte ético-religioso en el que Dios aparece como fuente última de sentido.

⁹ Esta articulación tripartita procede de Marosan (2021), quien distingue, en el corpus husserliano, un Absoluto epistemológico, uno ontológico y uno teológico-metafísico, situando a Dios en el vértice de esta última dimensión.

¹⁰ La lectura scheleriana del acto religioso ha sido renovada por Alvis (2020) y Zhong (2022); para la dimensión mística de la fenomenología steiniana, Díaz (2023) ha mostrado su raíz personalista y Jani (2025) su articulación con la noche oscura sanjuanista.

trasfondo de la trascendencia finita¹¹. Además, en sus investigaciones más tempranas sobre su lectura de los dioses presocráticos se confirma que Heidegger (2014) entiende la divinidad como un modo de desocultamiento del ser, no como ente supremo, subrayando la función epocal de los dioses en la historia del ser. Así, entre Husserl y los desarrollos franceses posteriores, Heidegger ofrece una mediación decisiva porque radicaliza la finitud, desplaza la pregunta por Dios hacia la apertura ontológica, pero mantiene el rigor descriptivo al explorar la dimensión religiosa de la existencia.

En la recepción francesa de la fenomenología, ciertos fenómenos se caracterizan por una excedencia que desborda la capacidad constituyente del sujeto. Emmanuel Levinas (1993) reconoce esta excedencia en la irrupción ética del Otro, cuya alteridad irreductible rehúsa ser tematizada como objeto. Jean-Luc Marion (2023), por su parte, formaliza la noción de fenómeno saturado, es decir, un exceso de intuición sobre concepto que rompe el equilibrio intencional definido por Husserl¹². Así, entre Levinas y Marion convergen en afirmar que la manifestación de lo divino —o del rostro del Otro— rebasa la estructura horizontal de la conciencia sin abandonar la descripción rigurosa de la experiencia.

Jean-Yves Lacoste (2010), en su propuesta, desplaza la pregunta sobre Dios hacia la experiencia litúrgica, sosteniendo que la presencia divina no se agota en lo visible ni en la verificabilidad conceptual. Para Lacoste, el creyente que ora se sitúa ante un fuera de sí donde la verdad se celebra antes de ser pensada¹³. Es relevante considerar de qué modo la fenomenología de la liturgia conserva el rigor descriptivo y, a la vez, abre su método a las diversas temporalidades del culto. De este modo, Lacoste amplía la fenomenología hacia la dimensión sacramental sin renunciar a la condición de posibilidad que supone la donación fenomenal. Michel Henry (2015), por su parte, radicaliza la fenomenología trasladando el centro de la manifestación a la vida que se auto-afecta, anterior a toda apertura intencional. Esta fenomenología radical de la vida absolutiza la identificación entre aparecer y apareciente, aproximándola a la revelación cristiana¹⁴. El resultado es que Dios ya no se presenta como

¹¹ Este doble movimiento ha sido elucidado por Masís (2020), quien reconstruye cómo Heidegger desplaza la pregunta por Dios hacia la trascendencia del Dasein, y por Capelle (1998), que analiza la separación posterior entre fenomenología y onto-teología en el itinerario del Heidegger tardío.

¹² Gondek y Tengelyi (2011) han mostrado que esta noción de excedencia constituye, más allá de Levinas y Marion, un rasgo común a toda la *nouvelle phénoménologie* francesa. En esta misma línea, Cibotaru (2025) explora cómo el exceso del fenómeno permite repensar el amor como don que antecede —y excede— a toda intencionalidad constituyente.

¹³ El alcance teológico y filosófico de este giro litúrgico ha sido analizado por Schrijvers (2005), quien examina cómo, en Lacoste, la liturgia descentra al sujeto moderno; el volumen colectivo *God and Phenomenology* (Schrijvers, 2023) prolonga esta línea y muestra su fecundidad en la teología, la estética y la hermenéutica contemporáneas.

¹⁴ Hao (2022) ha mostrado que esta identificación radical entre aparecer y apareciente acerca la fenomenología henryana de la vida a la lógica misma de la revelación cristiana. Mackinlay (2009), por su parte, al comparar a Henry con Marion, advierte una convergencia decisiva: exceso de vida y exceso de don comparten la estructura de una donación que precede a toda constitución intencional.

objeto, sino que se vive en la auto-afección originaria.

Las lecturas de Levinas, Marion, Lacoste y Henry confirman que la pregunta por Dios en la fenomenología posthusserliana desborda el marco de la constitución intencional sin abandonarlo. Levinas sitúa lo divino en la relación ética; Marion, en el exceso; Lacoste, en la liturgia como espacio de verdad celebrada; Henry, en la vida auto-afectiva. La investigación reciente demuestra que este pluralismo fenomenológico mantiene un hilo conductor: la idea de un principio divino que actúa como horizonte, don o vida, ofreciendo legitimidad filosófica a la experiencia religiosa. A la vez, el debate sobre el giro teológico muestra que el método fenomenológico sigue negociando sus límites entre la descripción rigurosa y la apertura a lo sagrado (Janicaud, 2000; Mercer, 2017).

En este sentido, la tesis que guía este trabajo sostiene que la fenomenología francesa contemporánea, si bien ha realizado una apropiación filosófica de la cuestión de Dios y de ciertos motivos fundamentales de la tradición cristiana –como el misterio, la donación, el exceso o la alteridad–, no constituye ni reemplaza a la teología en sentido estricto. El llamado giro teológico, lejos de significar una absorción o disolución de la fenomenología en el ámbito teológico, representa más bien el límite y la fecundidad de su apertura filosófica a lo trascendente, sin perder de vista la distinción radical entre la descripción fenomenológica y el saber teológico fundado en la revelación, la tradición viva y la práctica eclesial. En consecuencia, sostener que cualquier discurso sobre Dios sea teológico equivale a reducir la especificidad metodológica y existencial de la teología, trivializándola al modo en que Eunomio confundía el concepto racional con el conocimiento del misterio. La verdadera innovación reside en la posibilidad de que la teología, permaneciendo fiel a su propio método –centrado en la escucha, la comprensión y la realización de la fe–, pueda servirse creativamente del análisis fenomenológico como auxiliar para clarificar y profundizar los modos de aparición, experiencia y transmisión de lo divino en la historia, la comunidad y el culto.

Es por esto por lo que en esta introducción hemos desarrollado un estado de la cuestión sobre la presencia y el estatuto de la cuestión de Dios en la fenomenología de Husserl y su recepción en la tradición fenomenológica posterior, destacando las tensiones entre filosofía, teología y el surgimiento del llamado giro teológico. El segundo apartado examina el debate contemporáneo sobre el giro teológico, abordando tanto las críticas metodológicas (Janicaud) como los desarrollos más recientes que buscan superar la dicotomía entre filosofía y teología, analizando en profundidad las propuestas de Jean-Luc Marion y Jean-Yves Lacoste, cuya fenomenología acontecencial representa una inflexión radical respecto a los límites entre fenomenología y teología. El tercer apartado se centra en la elucidación del método teológico desde la tradición patristica hasta los desarrollos actuales, mostrando la irreductibilidad del saber teológico y la importancia del paradigma apofático, así como la centralidad de la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Finalmente, el cuarto apartado

retoma críticamente la pregunta por el llamado giro teológico a la luz de los apartados anteriores y explora la posibilidad y los límites de una integración metodológica, evaluando en qué medida la teología puede enriquecerse con la fenomenología sin perder su especificidad. Las conclusiones recogen los resultados y proponen líneas de diálogo y colaboración entre ambas disciplinas.

2. El giro teológico

El giro teológico en la fenomenología contemporánea ha sido objeto de intensos debates desde la formulación inicial de Dominique Janicaud, quien subrayó la necesidad de una estricta separación entre teología y fenomenología. El debate, sin embargo, ha ido desplazándose: el giro no solo amplía el campo de la fenomenología, sino que ofrece a la teología una gramática conceptual que permite formular posiciones rigurosas. Más que una desviación de la fenomenología hacia lo teológico, este giro representa un encuentro mutuo en el que la fenomenología integra nociones trascendentes sin renunciar a su método descriptivo. En lugar de insistir en una barrera normativa entre ambas disciplinas, se propone aceptar el giro como una tendencia inherente a la fenomenología misma, lo que reconfigura su relación con lo absoluto y con Dios¹⁵.

Esto es porque el análisis de Dominique Janicaud sobre el giro teológico en la fenomenología francesa pone de relieve una transformación significativa en los enfoques de autores como Emmanuel Levinas y Jean-Luc Marion, quienes reconfiguran la fenomenología en torno a la trascendencia y lo absoluto (Capelle, 2013). Janicaud observa que este cambio implica una ruptura con los fundamentos metodológicos establecidos por Husserl, particularmente en lo referente a la reducción fenomenológica y el análisis de la inmanencia. Según el autor, este giro no se limita a una ampliación del horizonte fenomenológico, sino que cuestiona su propia coherencia metodológica, pues abre la puerta a una trascendencia que excede la fenomenalidad. Como afirma Janicaud (2000, p. 17), “la apertura [*ouverture*] a lo invisible, al Otro [*Autre*], a una pura donación [*donation*]”, redefine la fenomenología de una manera que compromete su estatus como ciencia rigurosa.

En el caso de Levinas, su obra *Totalidad e infinito* (2016) representa un punto crucial en esta inflexión teológica ya que postula que la intencionalidad, tal como la concibe Husserl, es insuficiente para captar la trascendencia del Otro. Así, según Janicaud, introduce la idea de que “el infinito no existe primero [*n'est pas d'abord*], y luego se revela. Su infinitud se produce a sí misma como revelación, como planteamiento de su idea en mí” (Janicaud, 2000,

¹⁵ La genealogía de este debate ha sido reconstruida por Mercer (2017), quien muestra cómo la formulación inicial de Janicaud (1991) ha sido progresivamente desplazada por lecturas que ven en el giro no una desviación sino una posibilidad inscrita en la fenomenología misma. En esta misma dirección, Koci (2022) sostiene que el verdadero problema no es ya si la fenomenología puede tematizar lo divino, sino bajo qué condiciones metodológicas puede hacerlo sin perder su especificidad descriptiva.

p. 38). Esta afirmación redefine la fenomenología como una apertura ética y metafísica hacia la alteridad. No obstante, Janicaud critica que Levinas reduzca la fenomenología a una herramienta para justificar una metafísica del Otro –metafísica entendida, en sentido levinasiano invertido, como ética primera y anterior a la ontología–, afirmando que “Lévinas impone su esquema, pues, solo al precio de distorsiones considerables de sus referentes metodológicos. Para restablecer la coherencia de su proyecto, debemos aceptar «su» intencionalidad, «su» concepción de la fenomenología” (Janicaud, 2000, p. 39). En este sentido, Levinas, a juicio de Janicaud, no solo instrumentaliza la fenomenología, sino que la somete a una reinterpretación que la aleja de su rigor eidético y descriptivo.

Por otra parte, Janicaud argumenta que Jean-Luc Marion, en *Réduction et donation* (Marion, 2015), lleva esta transformación un paso más allá al proponer una fenomenología centrada en la donación, que trasciende tanto la subjetividad trascendental husserliana como el análisis existencial heideggeriano. Esto porque la *llamada* en su forma pura que propone Marion refleja una donación que no depende de un sujeto constituyente. Sin embargo, Janicaud objeta que este enfoque radicaliza la fenomenología hasta el punto de comprometer su metodología. Afirma que esta transgresión renuncia al elemento metodológico exigido para una ciencia rigurosa. Así, mientras Marion proclama un avance fenomenológico, su propuesta, a juicio de Janicaud, más bien es un intento de abrirse hacia una especulación metafísica que entra en conflicto con los fundamentos fenomenológicos¹⁶.

Janicaud concluye que el giro teológico introduce una serie de tensiones irresolubles en la fenomenología contemporánea. Si bien reconoce la fecundidad de las propuestas de Levinas y Marion, sostiene que sus enfoques transforman la fenomenología en una *apologética disimulada*, donde los conceptos teológicos se imponen como presupuestos. En este sentido, Janicaud cuestiona si es legítimo hablar de fenomenología cuando se desatienden los principios metodológicos que la definen como ciencia rigurosa. Según el autor, cualquier integración de la teología en la fenomenología debe respetar la especificidad metodológica de esta última, evitando que se convierta en una herramienta subordinada al discurso trascendental:

No hemos tenido otro designio que sacar a la luz estos diversos rasgos y recordar una diferencia insalvable: la fenomenología y la teología son dos. Para verlo y comprenderlo mejor, ciertamente no está de más llamar aquí la atención, por último, sobre dos pensamientos igualmente dignos de ser meditados en su misma divergencia. Por el lado teológico, Lutero: la fe consiste en entregarse al asimiento de las cosas que no vemos. Del lado fenomenológico, Goethe: No hay nada que buscar detrás de los fenómenos; ellos mismos son la doctrina. (Janicaud, 2000, p. 103)

¹⁶ Pizzi (2020) ha mostrado que la fenomenología marioniana de la donación, lejos de constituir una recaída metafísica, opera una transformación interna del método al desplazar el centro de gravedad desde la intencionalidad constituyente hacia el fenómeno saturado. La objeción janicaudiana presupone, según esta lectura, una concepción demasiado estrecha de lo que una fenomenología puede y debe describir.

La fenomenología, por tanto, para Janicaud debe ser propuesta de un modo distinto e independiente a la teología. Sin embargo, el planteamiento del giro teológico en la fenomenología contemporánea se configura como una reorientación radical que desafía los límites tradicionales del método fenomenológico al integrar nociones trascendentes y religiosas. Este movimiento pone de manifiesto una tensión central: la fenomenología clásica, con su énfasis en la inmanencia y la descripción eidética, se encuentra desbordada por fenómenos que exceden los horizontes de la conciencia intencional. Conceptos como el *rostro*, propuestos por Levinas en *Totalidad e infinito*, ejemplifican esta dinámica al desafiar la capacidad constituyente de la conciencia y revelar una relación ética y material que se impone como algo previo y trascendente a toda representación. Así, la fenomenología ya no solo describe el aparecer, sino que enfrenta la demanda ética y ontológica que surge del exceso.¹⁷

El debate en torno al giro teológico revela cómo la fenomenología francesa se abre a problemas trascendentales mediante la reactivación del diálogo entre teología y filosofía. Este enfoque no constituye una ruptura, sino más bien una expansión de la fenomenología. Propuestas como las de Levinas, Marion y Henry reivindican el uso del método fenomenológico para explorar fenómenos que trascienden la visibilidad y se inscriben en el horizonte de lo absoluto, como el infinito o lo divino. Este desplazamiento no solo amplía los horizontes del análisis fenomenológico, sino que también reconfigura la relación entre el sujeto y el Otro, situando la trascendencia en el centro de la reflexión filosófica.

Dentro de este contexto, tal como anunciamos en la introducción, surge una distinción crucial entre los modelos teológicos que sustentan el giro. Mientras Husserl se apoya en una teología positiva, donde Dios se presenta como un principio fundamentador dentro de los límites de la fenomenología, Marion avanza hacia una teología mística basada en la idea de exceso y saturación (Pizzi, 2020). Este enfoque busca un lenguaje que exprese aquello que trasciende la capacidad conceptual del pensamiento humano. La fenomenología contemporánea se convierte así en un espacio de diálogo entre distintas formas de comprender lo divino, desde la estructura lógica de la *idea* hasta la experiencia directa e inefable de la trascendencia.

El marco conceptual ofrecido por Dionisio Areopagita, con su síntesis entre neoplatonismo y cristianismo, aporta una dimensión mística esencial para comprender el giro teológico de la fenomenología. Según Pizzi (2024a), nociones como la reducción y el fenómeno saturado, presentes incipientemente en la mística dionisiana, permiten trascender las limitaciones de la racionalidad humana y acceder a una experiencia apofática de lo divino (Pizzi, 2024b). En esta misma línea, Arboleda-Mora (2011) sostiene que dicho enfoque no

¹⁷ Gorosito (2023) ha precisado este desbordamiento mostrando que la noción levinasiana de rostro no es una categoría meramente ética sino una transformación de la estructura misma del aparecer, donde lo que se manifiesta lo hace siempre como huella de una ausencia irreducible. Capelle (2013), por su parte, ha situado este desplazamiento en la trayectoria más amplia de la fenomenología francesa, donde la apertura a la trascendencia opera como criterio interno de fidelidad al método husserliano, no como ruptura con él.

solo renueva la fenomenología contemporánea, sino que también abre posibilidades inéditas para abordar la relación entre filosofía y religión en un contexto de pluralidad de perspectivas y búsqueda de sentido.

Este desplazamiento hacia una fenomenología de lo irreducible encuentra también una formulación sistemática en los planteamientos de Gondek y Tengelyi (2011), quienes propusieron la noción de una *nueva fenomenología francesa* o *fenomenologías del acontecimiento* para subrayar la importancia de la irrupción de lo nuevo y la fractura del horizonte previsible en la experiencia. Este acento en el acontecimiento abre la puerta a pensar fenómenos que no se dejan reducir a la constitución intencional tradicional, ya que sobrepasan la capacidad anticipadora del sujeto (Murga, 2024). En este sentido, la fenomenología se extendería hacia lo que no se puede *poseer*, lo excesivo, lo saturado, lo irreducible a categorías estables. De esta manera, el acontecimiento se convierte en una clave hermenéutica para examinar el lugar que ocupa la dimensión teológica en el discurso fenomenológico (Rossodivito, 2024).

Frente a esta apertura, no obstante, se alza la crítica de Janicaud, quien impugna estos desarrollos desde una concepción más estricta del método fenomenológico. La impugnación de Janicaud presupone una cierta idea de teología que él considera incompatible con la fenomenología. Para Janicaud, teología aludiría a un discurso que introduce a Dios como objeto de conocimiento positivo o conceptual, sustentado en la fe o la revelación más que en la evidencia fenomenológica. En efecto, Janicaud percibe que esos fenomenólogos mezclan categorías teológicas (como la infinitud absoluta del Otro en Levinas, o el don propuesto en la obra de Marion) dentro de la descripción de la conciencia, lo cual a sus ojos traiciona la *époché* y rompe la neutralidad metodológica planteada por Husserl (2006). Así, subyace a su crítica la idea de que la teología pretendería un saber de Dios que se da en conceptos o manifestaciones que exceden por principio el horizonte de la razón. Janicaud teme, en planteamiento, que la fenomenología pierda su rigor y se convierta en una teología en sentido fuerte (dogmática o revelada), algo que él considera ajeno al *carácter estrictamente filosófico* de la fenomenología. Este supuesto identifica *teología* con un sistema de nociones sobre Dios deducidas o aportadas externamente, precisamente lo que estará en contraste con la visión de los Padres Capadocios¹⁸.

Conviene precisar, sin embargo, en qué dirección opera aquí la analogía con Eunomio. No se trata de identificar a Janicaud con el racionalismo eunomiano –su exigencia metodológica apunta, en sentido inverso, a preservar la modestia descriptiva de la fenomenología– ni de imputar a Levinas, Marion o Henry una pretensión de conocer la esencia divina por vía conceptual. El paralelo es más fino: tanto Eunomio como cierta lectura

¹⁸ Hernández-Marcelo (2021) ha propuesto leer el supuesto «giro» no como una desviación sino como una reactivación del problema de Dios siempre latente en la fenomenología. La advertencia metodológica de Janicaud retiene, sin embargo, su pertinencia: cualquier integración legítima de lo teológico debe pasar por la suspensión de la fe positiva, de modo que la fenomenología pueda describir el aparecer de lo divino sin presuponer su existencia como dato dogmático.

del giro teológico incurrirían en el mismo error categorial, a saber, suponer que un único discurso –el conceptual en Eunomio, el fenomenológico en aquella lectura– agota lo que la teología puede decir sobre Dios. La advertencia capadocia, releída en este contexto, no condena el uso filosófico de categorías religiosas, sino el reduccionismo que las haría substitutivas de la escucha creyente, la tradición y la práctica eclesial.

3. Método Teológico

Un escenario histórico teológico que ilumina este contraste entre filosofía y teología es la controversia del siglo IV entre los Padres Capadocios, especialmente Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa con Eunomio de Cízico. Este último, representante extremo del arrianismo, concebía la teología prácticamente como una ciencia deductiva unívoca de Dios. Sostenía que la esencia de Dios es perfectamente cognoscible a partir de un concepto único –*agénētos*–, y llegó a jactarse de conocer tanto a Dios como se conoce a sí (Eunomio de Cízico, 2002). Narvaje (2019) ha confirmado esta lectura racionalista, pues demuestra cómo Eunomio eleva la categoría *ingénito* a principio lógico absoluto, mientras Maspero (2023) subraya la reacción capadocia en el segundo concilio de Constantinopla, donde se zanjó la disputa arriana¹⁹. Esta pretensión racionalista configuraba a la teología como una disciplina deductiva y unívoca, una especie de *tecno-logía* conceptual, un saber técnico capaz de definir a Dios mediante formulaciones unívocas.

Frente a esta postura, los Capadocios reaccionaron enérgicamente y articularon una crítica contra tal reduccionismo. La tradición reconoce que la teología apofática –la vía negativa que insiste en la trascendencia de Dios– se desarrolló en buena medida como reacción a Eunomio y a otros que exageraban la capacidad humana de formar conceptos racionales como si éstos agotaran la realidad de Dios. Frente a la lógica simplista de Eunomio, Basilio (2024) y Gregorio (2000) afirmaron un método teológico radicalmente distinto, subrayando la incomprendibilidad de la esencia divina y la necesidad de una aproximación humilde y experiencial al misterio de Dios²⁰.

La refutación de Basilio de Cesarea (2024) a Eunomio se apoya en la afirmación de que Dios trasciende cualquier definición conceptual. En su Carta 234 enseña que “decimos que conocemos a nuestro Dios por sus operaciones, pero no nos atrevemos a acercarnos a su esencia” (Basilio de Cesarea, 1895), inaugurando así un camino apofático. Para Basilio, la teología nace en la liturgia y solo progresa cuando reconoce la imposibilidad de abarcar la

¹⁹ Además, trabajos metodológicos (Fantappiè, 2020; Molano, 2013) muestran que aquella polémica anticipa la tensión contemporánea entre una *tecno-logía conceptual* y una teología enraizada en la vida eclesial.

²⁰ El arraigo eclesiológico de esta defensa ha sido estudiado por Ibáñez (1970) y Mira (2008), quienes muestran que la afirmación basiliana de la inefabilidad divina nace precisamente de la controversia eunomiana, de modo que los análisis textuales del *De Spiritu Sancto* confirman que Basilio integra su pneumatología en una lógica apofática que excluye toda definición exhaustiva.

esencia divina²¹. Investigaciones sobre la Basileíada muestran que la caridad institucional de su ciudadela hospitalaria responde a esta conciencia apofática, convirtiendo la misericordia en praxis teológica (Nicola, 2021). Así, el conocimiento genuino de Dios no consiste en dominio conceptual, sino en confesar la propia limitación ante el misterio.

Gregorio de Nisa retoma y despliega la misma lógica apofática, tanto en la polémica *Contra Eunomium* (2000) como en sus escritos místicos. Al negar que el término *agénētos* agote la realidad divina, expone una hermenéutica positiva de la infinitud que refiere a que cuanto más se avanza, más se descubre que el camino no tiene fin²². Así, frente a la pretensión deductiva de Eunomio, Gregorio consolida así un método teológico que parte de la incomprensibilidad de la esencia y reclama una aproximación humilde y experiencial al Dios vivo; si Dios es infinito, afirma en *Contra Eunomium*, todo concepto solo señala hacia un horizonte siempre abierto, elemento fundamental de lo que conocemos como método teológico.

En la *Sobre la Vida de Moisés* (Gregorio de Nisa, 1993) Gregorio describe el itinerario del profeta que, tras contemplar la luz, penetra en la oscuridad luminosa de Dios. Esta *epéktasis* funciona como símbolo de un conocimiento que se realiza avanzando siempre más allá de lo poseído²³. El creyente no posee la verdad, sino que es poseído por ella y se deja atraer a una comunión siempre mayor. Así lo afirma Walter Kasper al decir que “el camino que conduce a la verdad (*methodos*) solo puede ser la verdad misma” (Kasper, 1969, p. 17). El conocer no conociendo integra experiencia espiritual, exégesis y liturgia, reafirmando que toda teología auténtica se mueve entre la confesión de la presencia de Dios y la conciencia de su inagotabilidad. El paradigma apofático reaparece en Juan Damasceno, cuyo *De fide orthodoxa* (2013) distingue entre el conocimiento natural de Dios y el concedido por la revelación²⁴.

La crítica patrística al racionalismo de Eunomio no se agotó en el siglo IV, sino que señala un problema metodológico permanente. Estudios recientes sobre sinodalidad muestran que la apófasis capadocia funciona hoy como correctivo frente a los reduccionismos técnicos y garantiza la apertura al Espíritu en el discernimiento eclesial (Nicola, 2024). Por

²¹ La conexión entre apofatismo y pneumatología, central en la respuesta capadocia, ha sido estudiada por Brugarola (2012) en su análisis de la procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa: el lenguaje teológico se reconoce limitado precisamente cuando se enfrenta al misterio trinitario, lo que confirma que la apófasis no es una limitación añadida sino una exigencia interna del discurso sobre Dios.

²² El paso desde la negación crítica hacia una hermenéutica positiva del límite ha sido estudiado por Nicola (2021), quien muestra, a partir de las *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, cómo la estructura paradójica de la corporalidad eclesial expresa precisamente esa lógica: lo que parece negación de conocimiento se traduce en una pedagogía del deseo que rehúye toda cosificación del misterio.

²³ Buganza (2023) ha analizado este itinerario moisaico en términos de perfección, virtud y teofanía, mostrando que la epéktasis funciona en el De vita Moysis como categoría que reafirma el ritmo propio de toda teología auténtica, situada entre la confesión de la presencia de Dios y la conciencia de su inagotabilidad.

²⁴ Faucon (1985) muestra que la distinción damascena entre esencia y energías consolida la teología oriental y dialoga hoy con la eclesiología católica.

otra parte, el diálogo con la filosofía analítica revela la actualidad de la lógica del silencio para delimitar los usos legítimos del lenguaje religioso²⁵. En síntesis, la apofaticidad permanece como principio estructural del método teológico porque une verdad, culto y caridad, preservando el misterio ante cualquier intento de objetivación conceptual. Conviene, entonces, explicitar sobre qué fundamentos se asienta ese método teológico cuya apofaticidad acabamos de describir, y cuáles son las fuentes y categorías que lo configuran.

El método teológico se enraíza en la Revelación, transmitida en la Sagrada Escritura y la Tradición viva, e interpretada auténticamente por el Magisterio (Villar, 2000). El método teológico se constituye como la “confluencia armónica que se ha de dar entre el objeto y el sujeto de la teología” (Cordovilla, 2019, p. 111).²⁶ De este principio se sigue una exigencia metodológica precisa: el discurso sobre Dios solo puede nacer del propio encuentro con Él, y de la escucha de su Palabra: encuentro, escucha y diálogo son las categorías más adecuadas para hablar de Dios. El método, por tanto, debe adecuarse a la naturaleza de ese acontecimiento: *auditus*, *intellectus* y *actio fidei*.

A diferencia de los métodos filosóficos, el método teológico está constituido por tres momentos fundamentales e inseparables: la acogida creyente del misterio revelado, en la que la fe oye, celebra y custodia el Misterio (*auditus fidei*); la intuición interna de la fe y su intelección racional, en la exposición sistemática que procura comprender y exponer racionalmente la fe (*intellectus fidei*); y la realización histórica de la fe en la vida de la Iglesia (*actio fidei*), en cuanto, recibida y entendida, se realiza comunitariamente en diálogo con la cultura y como praxis social (Salinas, 2024).²⁷

²⁵ Esta reactivación contemporánea de la lógica apofática en diálogo con la filosofía analítica ha sido explorada por Morales (2016) a propósito de Hans Frei, para quien el método teológico debe respetar la opacidad de su objeto y resistir toda traducción exhaustiva al lenguaje proposicional. La afinidad estructural con la apofasis capadocia radica precisamente en este reconocimiento del límite del decir, que no equivale a silencio escéptico sino a custodia del misterio en el corazón del discurso.

²⁶ Cordovilla articula este principio en dos enunciados complementarios: «la realidad en su verdad es la que nos muestra el camino para llegar hacia ella y la que exige que la razón esté siempre en camino de búsqueda» (2019, p. 111), y, en consecuencia, el método «debe ser conforme a la naturaleza del objeto que se examina» (Cordovilla, 2019, p. 111). Más que una simple aplicación del adagio escolástico *modus cognoscendi sequitur modum essendi*, la formulación se inscribe en el horizonte agustiniano-anselmiano del *fides quaerens intellectum*: la razón teológica no precede a su objeto ni lo constituye, sino que se deja conducir por él. De ahí que Merino (2009) sostenga que la experiencia cristiana precede ontológicamente a la teología; el saber teológico brota del encuentro con Cristo resucitado antes que de la construcción intelectual, lo que sitúa la prioridad metodológica en el acontecimiento revelado y no en la subjetividad creyente como tal.

²⁷ La articulación *auditus/intellectus* retoma el doble principio metodológico formulado por Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, n. 65, donde se reconoce como estructura constitutiva de la teología en cuanto *scientia fidei*. Sobre el *intellectus* se sitúa la dimensión hermenéutica permanente del trabajo teológico: como sostiene Bentué (2020), el quehacer de los teólogos ha sido siempre una tarea de interpretación orientada a comprender «el sentido razonable de la fe», en la que la teología opera como mediación entre la experiencia religiosa que la inspira y la matriz cultural en que ese sentido debe expresarse, evitando por igual los extremos del fideísmo y del racionalismo. De ahí la exigencia de atender a los lenguajes en que se despliega el espíritu humano: cuando la teología los olvida, queda empobrecida, porque se priva precisamente de las mediaciones culturales sin las cuales el *intellectus fidei* no puede ejercerse.

Este método no brota de una experiencia religiosa genérica ni de un razonamiento autónomo (Sarmiento, 2000). *Dei Verbum* subraya la convergencia de Escritura y Tradición como “una misma fuente” (Concilio Vaticano II, 1965, sec. 9), y los estudios históricos muestran que la interpretación sanadora de la Palabra requiere escucharla con “memoria reconciliada” (Jiménez, 2005; Ramírez, 2005). Esta estructura epistemológica fija, por tanto, los criterios exegéticos, hermenéuticos y eclesiales del quehacer teológico (Cardona, 2005).

Para los Padres de la Iglesia, la Tradición viva es obra permanente del Espíritu Santo que guía e ilumina a la comunidad (Rush, 2023). San Ireneo empleó la *regula fidei* contra el gnosticismo, mostrando que la verdad se custodia en la sucesión apostólica y en la vida de la Iglesia, no sólo en los textos (Sáez, 2016). San Vicente de Lérins comparó ese proceso con el crecimiento orgánico de un ser vivo *-profectus sine permutatio-*, imagen aún paradigmática para describir el desarrollo homogéneo del dogma (de Lérins, 1977). De ahí que la teología acepte el progreso de su disciplina solo si conserva la sustancia de la fe: fidelidad no es mera repetición, ni toda novedad es legítima sin discernimiento eclesial.

Esta mutua pertenencia entre Escritura, Tradición y Magisterio se formula definitivamente en *Dei Verbum*, donde se enseña que confiados a la Iglesia “Escritura y Tradición, constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios” y que por tanto la Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia “están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro” (Concilio Vaticano II, 1965, sec. 10). El Magisterio no se superpone al Evangelio, sino que lo escucha, custodia y expone con autoridad, como ha demostrado la historia conciliar de Nicea a Vaticano II (Alba-López, 2023)²⁸. Así, la función interpretativa del Magisterio, ejercida colegialmente por el episcopado en comunión con el Obispo de Roma, no es un añadido extrínseco al método teológico, sino su dimensión constitutiva ya que garantiza la unidad de la fe recibida mientras acompaña su desarrollo homogéneo a lo largo de los cambios culturales (Rush, 2023). De ahí, entonces, cabe recalcar que *auditus*, *intellectus* y *actio fidei*, son las características y dimensiones constitutivas del método teológico, y que estos tres momentos no siguen siempre un orden lineal, pero toda teología auténtica debe integrarlos, ya que si la teología tiene un objeto propio debe tener su propio método. En este sentido “el método adecuado para

²⁸ Los estudios sobre el ministerio episcopal precisan que esta autoridad es auténtica precisamente porque está ordenada al servicio de la comunión eclesial y no a una lógica de poder. Villar (1999) muestra que el episcopado se ejerce en la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesias locales, de modo que las formas del ministerio episcopal —incluida la dimensión colegial— se entienden como servicio a la misión y no como instancias jurisdiccionales autónomas. En continuidad con esa eclesiología, Villar (2000) precisa el carácter «auténtico» del magisterio episcopal, cuya autoridad doctrinal se justifica por su función ministerial respecto del depósito de la fe y por su índole pastoral, en línea con cuanto enseña *Dei Verbum*, n. 10 sobre la interpretación auténtica de la Palabra confiada al Magisterio vivo. En paralelo, el diálogo actual con la teología fundamental ha puesto de relieve que la distinción esencia/energías —releída en clave occidental— y la noción de *traditio* como actualización permanente del misterio favorecen una relación dinámica entre dogma y vida eclesial, ya que permiten concebir la transmisión de la fe no como conservación estática de fórmulas sino como participación viva en la acción de Dios que sigue manifestándose en la comunidad (Díaz, 2009).

examinar y contemplar el objeto es la fe que acoge y escucha, la fe que se interroga y busca comprender, la fe que actúa y transforma” (Cordovilla, 2019, p. 112).

Establecidas así las dimensiones constitutivas del método teológico –*auditus, intellectus y actio fidei*– y su anclaje en la Revelación, la Tradición y el Magisterio, se abre la pregunta complementaria que articula el siguiente apartado: si la fenomenología contemporánea, al tematizar lo divino con creciente densidad, opera efectivamente un giro teológico en sentido estricto o si, por el contrario, lo que se observa es una apropiación filosófica de motivos teológicos que conserva su propio régimen metodológico. La distinción entre ambos escenarios no es retórica, sino que determina qué se le puede y qué no se le puede pedir a la fenomenología cuando se asoma al umbral del misterio.

4. Límites del giro teológico

A pesar de la creciente presencia de lo divino en la fenomenología contemporánea, es fundamental distinguir con claridad entre una apropiación teológica y la elaboración de una verdadera teología. La fenomenología, en tanto método filosófico, tiene la capacidad de tematizar la experiencia de lo divino, de describir cómo se da el fenómeno de Dios a la conciencia, o cómo el exceso de sentido rompe los límites de la intencionalidad. Sin embargo, esta labor, por más rigurosa que sea en el ámbito filosófico, no equivale a la tarea propiamente teológica, la cual se arraiga en la revelación, la tradición y la interpretación eclesial del Misterio, según se ha expuesto en los apartados anteriores. El malentendido que subyace a la noción de giro teológico consiste precisamente en confundir la capacidad de la fenomenología para apropiarse de categorías teológicas con la producción de auténtico pensamiento teológico, lo cual implica ignorar tanto la especificidad de la teología como los límites intrínsecos al método fenomenológico.

Desde esta perspectiva, resulta crucial no perder de vista que no todo discurso filosófico sobre Dios puede ser considerado teológico en sentido estricto. La historia del pensamiento cristiano, especialmente a partir de los debates patrísticos del siglo IV, ha mostrado reiteradamente el peligro de asimilar el discurso racional o conceptual a la teología misma, como ocurría en la postura de Eunomio, quien pretendía reducir la teología a una ciencia deductiva capaz de conocer la esencia de Dios por vía conceptual. Frente a esta tentación racionalista, los Padres Capadocios y la tradición apofática recordaron que la teología nace de la adoración, la escucha y la experiencia vivida del Misterio, y que su método no puede ser reducido a las categorías de la lógica filosófica o a la descripción fenomenológica de la experiencia. Por tanto, identificar todo análisis fenomenológico de lo divino con teología sería incurrir en un reduccionismo análogo al de Eunomio, despojando a la teología de su fuente y de su método propio.

Esta distinción adquiere una relevancia aún mayor al considerar la crítica de Dominique Janicaud (2000) y otros representantes de la fenomenología francesa, quienes

han sostenido que el llamado giro teológico supondría una confusión o incluso una traición a la especificidad de la fenomenología como ciencia rigurosa. Janicaud denuncia que la apertura fenomenológica a lo absoluto, el exceso o la trascendencia constituiría un desplazamiento ilegítimo hacia lo teológico, comprometiendo la neutralidad y la disciplina metodológica propias de la fenomenología. Conviene precisar, sin embargo, en qué punto se acepta a Janicaud y en cuál se lo supera. Se acepta su diagnóstico, es decir, que la fenomenología francesa, al recurrir a categorías como la donación absoluta o el infinito del rostro, opera con supuestos que ella misma no justifica enteramente por vía descriptiva. Se rechaza, en cambio, que la sola presencia de tales supuestos baste para descalificar el ejercicio como fenomenológico. La objeción adecuada no consiste en negar que esas categorías exijan supuestos previos, sino en mostrar que tales supuestos pueden ser tematizados, problematizados y discutidos sin recurrir a la autoridad de la revelación, la tradición o el magisterio, de modo que siguen perteneciendo a la descripción filosófica de la experiencia y no a la confesión teológica.

En realidad, la fenomenología no se convierte en teología por el solo hecho de tematizar lo divino, así como tampoco la reflexión filosófica sobre el bien o la justicia se convierte en ética por considerar estos temas. La fenomenología, en su estructura metodológica, puede describir la forma en que Dios se da a la conciencia, explorar la donación, el exceso, la manifestación del Otro o el acontecimiento que excede los marcos de la intencionalidad, pero permanece siempre en el registro de la descripción y no en el de la confesión, la doxología o la dogmática. No es posible confundir la *fenomenología de la donación* con la *teología de la revelación*, del mismo modo que la descripción fenomenológica de la fe o de la liturgia no agota la realidad de la experiencia creyente ni la sustituye por un saber filosófico.

El peligro de equiparar la fenomenología de lo divino con la teología es doble. Por una parte, empobrece la fenomenología al exigirle responder a preguntas que le son ajenas como cuestiones sobre la veracidad de la Revelación, la normatividad del dogma o la legitimidad eclesial del discurso sobre Dios escapan al ámbito de la descripción de la experiencia y, si se le imponen, fuerzan al método fenomenológico a abandonar su propia disciplina. Por otra parte, trivializa la teología, privándola de su raíz eclesial y rebajándola a una construcción conceptual o a una descripción de la experiencia religiosa, como si la fe, la liturgia y la tradición pudieran ser sustituidas por un análisis filosófico de la conciencia creyente. En ambos casos lo que se pierde es precisamente la diferencia metodológica que permite el diálogo entre las disciplinas, no su confusión.

A partir de este análisis, se puede afirmar que el llamado giro teológico no debe entenderse como una teologización de la fenomenología, sino más bien como una apropiación filosófica de ciertos temas y motivos de la tradición teológica. La fenomenología, en este sentido, se apropia de la pregunta por Dios, del misterio, del acontecimiento, de la

donación, pero los reinscribe en el horizonte de la experiencia, del aparecer y del sentido. La operación fenomenológica no equivale a una confesión de fe ni a una interpretación normativa de la revelación, sino a una problematización filosófica de los modos en que lo divino se manifiesta o se sustrae a la conciencia y al lenguaje.

Lo que distingue, en última instancia, a la fenomenología de la teología no es solo el objeto formal de su discurso, sino el método que emplea y la finalidad a la que se ordena. Mientras la fenomenología busca describir la estructura de la experiencia, suspendiendo los pre-juicios metafísicos y adoptando la reducción como procedimiento, la teología se orienta hacia la comprensión y la exposición de la fe recibida, a partir de la revelación y en el seno de la comunidad creyente. En este sentido, el giro teológico de la fenomenología debe entenderse, más bien, como un giro hacia el límite de la experiencia, una apertura a la posibilidad de lo imposible, pero no como una asunción de la teología como ciencia de la fe. Lo que la fenomenología contemporánea pone en juego al abrirse a lo divino no es la teología, sino la pregunta filosófica por los modos en que el sentido desborda la constitución y la intencionalidad. La fenomenología –incluso en su versión más radical, como en Marion, Henry, Levinas o Lacoste– permanece fiel a su método descriptivo aun cuando tematiza fenómenos saturados o donaciones incondicionadas.

En este punto, la pregunta más pertinente ya no es si la fenomenología se ha vuelto teología, sino si la teología puede beneficiarse del método fenomenológico para profundizar en su propio objeto. Esta posibilidad, que ha sido explorada por autores como Jean-Yves Lacoste, Jean-Luc Marion o Emmanuel Falque, junto a otros representantes de la *nouvelle phénoménologie*, supone reconocer la fecundidad del análisis fenomenológico para la comprensión de la fe, la liturgia, la experiencia espiritual o la donación. No se trata, en este caso, de hacer de la fenomenología una teología encubierta, sino de permitir que la teología, en su propio campo, incorpore las herramientas fenomenológicas como auxiliares metodológicos para el esclarecimiento y la profundización del misterio revelado.

En esta dirección, la obra de Emmanuel Falque resulta especialmente iluminadora. Falque (2022) ha propuesto la fórmula “cuanto más se teologiza, mejor se filosofa” (p. 34), invirtiendo deliberadamente la lectura de Janicaud. Lejos de comprometer el rigor fenomenológico, el atravesamiento del Rubicón teológico exigiría a la filosofía pensar con todo su peso lo que de otro modo permanecería como mero esquema formal. Su distinción entre el ámbito propio del filósofo –la finitud, el cuerpo, la angustia– y el del teólogo –la resurrección, la gracia, la comunidad eclesial– ofrece un modelo de cooperación disciplinar que evita tanto la confusión denunciada por Janicaud como la separación estanca que él mismo propone. Falque muestra así que la pregunta no es si la fenomenología debe abrirse a lo teológico, sino cómo cada disciplina, respetada en su método, puede recibir de la otra una problematización que la fuerza a profundizar en su propio campo.

El caso de Michel Henry tensiona especialmente esta delimitación, en la medida en

que su fenomenología de la vida llega a identificar el aparecer originario con la auto-revelación cristiana, hasta el punto de que *C'est moi la vérité* (1996) presenta el Verbo joánico como descripción fenomenológica de la vida absoluta. Si nuestra tesis es correcta, este es precisamente el umbral en que la operación filosófica corre el riesgo de absorber su propio límite. La descripción henryana del *pathos* auto-afectivo conserva pleno valor fenomenológico mientras opera sobre la estructura misma del aparecer; deja de ser fenomenología, en cambio, cuando la identificación con la revelación cristiana se asume como tesis y no como hipótesis descriptiva. El criterio diferenciador, una vez más, no es el contenido tematizado sino el modo de validación. En este sentido, lo que en Henry puede leerse como fenomenología radical de la vida es legítimo en cuanto se sostiene en la descripción; lo que en él tiende hacia confesión de fe pertenece ya, propiamente, al registro teológico²⁹.

Cabe anticipar aquí una objeción porque si la fenomenología modifica de hecho el ejercicio teológico contemporáneo –en su lenguaje, sus categorías, su modo de tematizar el misterio–, ¿no resulta artificiosa la separación entre método descriptivo y método teológico que aquí se sostiene? La respuesta no es negar esa porosidad, sino precisar su sentido. Que la teología incorpore recursos descriptivos no implica que su criterio último de validación se desplace, sino que la pertinencia de una afirmación teológica se decide en el horizonte de la revelación recibida, la tradición viva y el discernimiento eclesial, no en el de la sola descripción fenomenológica, por sofisticada que sea. La distinción, por tanto, no es de objeto sino de instancia validante. En consecuencia, lo que está en juego no es la identidad de la fenomenología como teología, sino la posibilidad de una integración metodológica en la que la teología, sin perder su anclaje en la revelación, la tradición y la comunidad, se enriquezca con los recursos descriptivos y analíticos de la fenomenología. De este modo, la teología puede evitar tanto el racionalismo conceptual como el fideísmo acrítico, abriéndose a una comprensión más profunda, experiencial y existencial de la fe, en línea con el método teológico ya esbozado en los apartados anteriores.

5. Conclusiones

La reflexión sobre la cuestión de Dios en la fenomenología contemporánea ha revelado la profundidad y complejidad del diálogo entre filosofía y teología. A partir del

²⁹ Un ejemplo concreto: el análisis marioniano de la donación opera como auxiliar metodológico para la teología eucarística. La descripción fenomenológica del don que se da sin condición previa, que excede la capacidad de recepción y que no se reduce a intercambio económico (Marion, 2023), ofrece a la teología sacramental un instrumental analítico para esclarecer la lógica interna del don eucarístico sin pretender fundamentarlo filosóficamente. La teología recibe así una gramática descriptiva que afina su discurso sobre el modo de aparición del misterio, pero sostiene la realidad de la presencia eucarística desde la revelación, la tradición patristica y la fe celebrada, no desde el análisis fenomenológico. Este uso instrumental, lejos de absorber la teología en la filosofía o de reducir la fenomenología a apologética, ilustra el tipo de cooperación disciplinar que esta investigación reivindica.

análisis de la fenomenología husserliana y su proyección en autores como Levinas, Marion y Lacoste, ha quedado claro que la apertura filosófica a lo divino no implica, en sí misma, una absorción del método fenomenológico por parte de la teología, sino que establece un límite fecundo donde ambas disciplinas se enriquecen y se desafían mutuamente.

La fenomenología ha demostrado ser capaz de apropiarse de ciertas categorías teológicas –el misterio, la donación, el exceso– sin abandonar la estructura propia de la descripción fenomenológica. Marion convierte el don en figura fenomenológica del fenómeno saturado, Levinas hace del rostro la huella de un infinito que precede toda intencionalidad, Henry radicaliza la vida hasta el umbral de la auto-revelación, y Lacoste describe la *coram Deo* como modulación litúrgica de la experiencia. En cada caso, la operación filosófica no pretende fundar un saber sobre Dios, sino ensanchar el campo descriptivo de la fenomenología misma hasta los fenómenos que más resisten a la constitución del sentido.

El análisis del llamado giro teológico ha mostrado que, aunque existe una fecunda apropiación filosófica de los tópicos teológicos, la fenomenología no puede ni debe confundirse con la teología. El riesgo de una identificación acrítica consiste en despojar a la teología de su raíz en la revelación y la vida de la Iglesia, y a la fenomenología de su función crítica y descriptiva frente a la experiencia. El límite que se traza aquí es, por tanto, epistemológico y metodológico.

La crítica patrística al racionalismo de Eunomio ha demostrado que la teología, en sentido estricto, sólo es posible en el horizonte de la adoración, la escucha y la apertura al misterio. La tradición apofática de los Padres Capadocios resalta que el conocimiento de Dios nunca se agota en la lógica conceptual, sino que requiere una actitud humilde y experiencial. Esta reserva metodológica es fundamental para preservar la identidad de la teología frente a cualquier intento de absorción por parte de la filosofía o de la fenomenología.

El método teológico, tal como se expone en la tradición patrística y sistemática, está marcado por la irreductibilidad de la revelación, la centralidad de la Escritura y la Tradición, y la función constitutiva del Magisterio. La tríada *auditus*, *intellectus* y *actio fidei* constituye una estructura epistemológica y existencial que la fenomenología no puede suplantar, sino, en el mejor de los casos, ayudar a clarificar y describir en el plano de la experiencia y del aparecer.

En consecuencia, la fenomenología contemporánea representa una oportunidad para la teología, en la medida en que puede ofrecer herramientas descriptivas y analíticas útiles para el esclarecimiento de los modos de aparición del misterio, la experiencia religiosa y la dinámica de la donación. Sin embargo, esta colaboración debe ser crítica y consciente de los límites, para evitar caer en una instrumentalización de la fenomenología al servicio de presupuestos teológicos, o en una disolución de la teología en el horizonte de la experiencia pura.

Desde esta perspectiva, no es el *discurso* sobre Dios lo que define a la teología, sino su anclaje en la revelación, la tradición viva y la praxis eclesial. La fenomenología, por su parte, mantiene su lugar propio describiendo la estructura de la experiencia y de la manifestación, incluso cuando tematiza fenómenos límite como el exceso, la donación o la alteridad absoluta. La frontera entre ambos saberes no es un muro, sino un umbral desde el que se abre un verdadero espacio de diálogo.

6. Referencias

- Alba-López, A. (2023). Historiografía sobre el Concilio de Nicea: El Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores. *Anuario De Historia De La Iglesia*, 32, 19-48. <https://doi.org/10.15581/007.32.003>
- Aldea, A. S. (2016). Phenomenology as Critique: Teleological–Historical Reflection and Husserl’s Transcendental Eidetics. *Husserl Studies*, 32(1), 21-46. <https://doi.org/10.1007/s10743-016-9186-8>
- Alvis, J. W. (2020). A Phenomenology of Discernment: Applying Scheler’s ‘Religious Acts’ to Cassian’s Four Steps. *European Journal For Philosophy Of Religion*, 12(4), 63-93. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v12i4.3524>
- Arboleda-Mora, C. (2011). Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología. *Pensamiento y Cultura*, 13(2), 181-193. <https://doi.org/10.5294/pecu.2010.13.2.6>
- Basilio de Cesarea. (1895). Carta 234. En P. Schaff, y H. Wace (Eds.), *Nicene and post-Nicene fathers: Second series*, 8. Christian Literature Publishing Co. <https://www.newadvent.org/fathers/3202234.htm>
- Basilio de Cesarea. (2024). *Contra Eunomio*. Ciudad Nueva.
- Benoist, J. (2019). Husserl, ¿Más allá de la onto-teo-logía?. *Aporía. Revista Internacional de Revistas Filosóficas*, (Nº2-Especial), 34-61. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1613>
- Bentué, A. (2020). Claves hermenéuticas para una reflexión teológica. *Anales de Teología*, 22(2), 247-273. <https://doi.org/10.21703/2735-6345.2021.22.02.004>
- Brugarola, M. (2012). La procesión del Espíritu Santo en Gregorio de Nisa. *Scripta Theologica*, 44(1), 45-70. <https://doi.org/10.15581/006.44.1438>
- Buganza, J. (2023). Perfección, virtud y teofanía en el De vita Moysis, de Gregorio de Nisa. *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, 27(59), 14-36. <https://revistas.uic.mx/index.php/intersticios/article/view/126>
- Capelle, Ph. (1998). The concept of transcendence in Heidegger. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliCape.htm>
- Capelle-Dumont, Ph. (2013). *Fenomenología francesa actual*. UNSAM.

- Cardona, H. (2005). Palabra de Dios en las culturas. *Cuestiones Teológicas*, 32(78), 341-362.
<https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5992>
- Cassara, B. (2022). Phenomenology and Transcendence: On Openness and Metaphysics in Husserl and Heidegger. *Religions*, 13(11), 1127.
<https://doi.org/10.3390/rel13111127>
- Chiriatti, M. (2021). El encomio del protomártir Esteban de Gregorio de Nisa entre hagiografía y βασιλικὸς λόγος. *Collectanea Christiana Orientalia*, 18, 21-35.
<https://doi.org/10.21071/cco.v18i.14408>
- Cibotaru, V. (2025). Phenomenological understandings of the relationship between ethics and the idea of God. *Continental Philosophy Review*, 58, 55-74.
<https://doi.org/10.1007/s11007-024-09664-0>
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Dogmática Sobre la Divina Revelación: Dei Verbum*.
- Cordovilla, A. (2019). *El ejercicio de la teología: Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*. Sígueme.
- Costello, P. R. (2022). Fore-Giving in Time: A Husserlian Reading of Genesis, Luke, and John. *Religions*, 13(12), 1226. <https://doi.org/10.3390/rel13121226>
- Damasceno, J. (2013). *De fide orthodoxa I-4*. Agape.
- De Lérins, V. (1977). *Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica: commonitorio*. EUNSA.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a: el origen de la geometría de Husserl*. Manantial.
- Díaz, G. (2009). Misterio y actualidad del dogma: Perspectivismo de Schillebeeckx y aspectualismo de Zubiri. *Theologica Xaveriana*, 59(167).
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/9399>
- Díaz Medina, C. S. (2023). ¿Un giro teológico en la fenomenología de Edith Stein?. *Phainomenon*, 22(2), e2919. <https://doi.org/10.33539/phai.v22i2.2919>
- Eunomio de Cízico. (2002). *The extant works*. OUP.
- Falque, E. (2022). ¿Tenemos que cruzar el Rubicón? Filosofía y teología: nuevas fronteras. *Isidorianum*, 31(2), 11–40. <https://doi.org/10.46543/ISID.2231.1053>
- Faucon, P. (1985). Infrastructures philosophiques de la théodicée de Jean Damascène. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69(3), 361-387.
- Fantappiè, C. (2020). Derecho canónico interdisciplinar. Ideas para una renovación epistemológica. *Ius Canonicum*, 60(120), 479-504.
<https://doi.org/10.15581/016.120.009>
- Gondek, H-D., y Tengelyi, L. (2011). *Neue phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.

- Gorosito, U. (2023). Giro teológico y giro acontecimental en Totalidad e infinito. *Diánoia*, 68(90), 53-74. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2023.90.1978>
- Gregorio de Nisa. (1993). *Sobre la Vida de Moisés*. Ciudad Nueva.
- Gregory of Nyssa. (2000). *Contra Eunomium III*. Brill.
- Hao, C. (2022). Is Michel Henry's Radical Phenomenology of Life a Christian Philosophy?. *Religions*, 13(8), 761. <https://doi.org/10.3390/rel13080761>
- Hart, J. G. (2018). Husserl and the Theological Question. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, 2(2), 122-135. <https://doi.org/10.26319/4721>
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Siruela.
- Heidegger, M. (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Waldhuter.
- Henry, M. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seuil.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Sígueme.
- Hernández-Marcelo, A. (2021). ¿Giro o reactivación? El problema de Dios en la fenomenología francesa. *Analysis. Claves De Pensamiento Contemporáneo*, 29, 185-194. <https://doi.org/10.63413/analysis.557>
- Herrero-Hernandez, F. J. (2019). La fenomenología de Husserl como fundamento filosófico para la teología. *Aporía. Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (Nº2-Especial), 12-33. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1611>
- Hildebrand, E. (2016). *Las formas espirituales de la afectividad*. Encuentro.
- Housset, E. (2010). *Husserl et l'idée de Dieu*. CERF.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones cartesianas*. Tecnos.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Husserliana VI]. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. [Husserliana XV]. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. [Husserliana XLII]. Springer.
- Ibáñez, J. (1970). Aspectos eclesiológicos en la teología de Basilio de Cesarea. *Scripta Theologica*, 2(1), 7-38. <https://doi.org/10.15581/006.2.22854>
- Iribarne, J. V. (1994). Dios en la fenomenología de Husserl. *Areté*, 6(2), 239-252. <https://doi.org/10.18800/arete.199402.003>
- Jani, D. A. (2025). Self-Sacrifice and the Sacred: Edith Stein on Phenomenology, Christianity, and Mysticism. *Religions*, 16(3), 336.

<https://doi.org/10.3390/rel16030336>

- Janicaud, D. (2000). The theological turn of French phenomenology. En D. Janicaud et al (Eds.), *Phenomenology and the "theological turn": The French debate*, (pp. 16-103). Fordham University Press.
- Jiménez, H. (2005). DEI VERBUM Historia de su redacción. *Cuestiones Teológicas*, 32(78), 209-224. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5970>;
- Kasper, W. (1969). *Unidad y pluridad en teología: Los métodos dogmáticos*. Sígueme.
- Koci, M. (2022). After the Theological Turn: Towards a Credible Theological Grammar. *Open Theology*, 8(1), 114-127. <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0198>
- Lacoste, J-Y. (2010). *Experiencia y absoluto*. Sígueme.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Paidós.
- Levinas, E. (2016). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Mackinlay, S. (2009). Introduction. *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, (pp. 1-14). Fordham University.
- Marion, J-L. (2023). *Étant donné*. PUF.
- Marion, J-L. (2015). *Réduction et donation*. PUF.
- Marosan, B. P. (2021). Levels of the absolute in Husserl. *Continental Philosophy Review*, 55(2), 137-158. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09559-4>
- Masís, J. (2020). Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero. *LOGOS Revista De Filosofía*, 40(120), 7-34. <https://revistasinvestigacion.lasalle.mx/index.php/LOGOS/article/view/2584>
- Maspero, G. (2023). Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 32, 69-96. <https://doi.org/10.15581/007.32.011>
- Mcneilly, J. (2022). The Believed as Believed: The Noematic Dimensions of Faith and Doubt in Religious Experience. *Phainomenon*, 34(1), 129-142. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2022-0014>
- Mercer, R. (2017). Phenomenology and the possibility of religious experience. *Open Theology*, 3(1), 516-528. <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0039>
- Merino, P. (2009). El teólogo como discípulo: Experiencia y desbordamiento de Dios. *Medellín*, 35(139), 391-416. <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/442>
- Mira, I. M. (2008). Sobre la estructura del De Spiritu Sancto de Basilio de Cesarea. *Scripta Theologica*, 40(1), 65-86. <https://doi.org/10.15581/006.40.10461>
- Molano, E. (2013). Sobre la Justicia y el Derecho. Principios de la teoría del derecho natural.

- Ius Canonicum*, 53(106), 439-492. <https://doi.org/10.15581/016.53.340>
- Morales, C. (2016). Hans Frei: Teología y Método. *Theologica Xaveriana*, 66(181), 51-76. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.hftm>
- Murga, E.(2024). La reducción fenomenológica como el método para superar la metafísica en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 276-300. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2894>
- Narvaje, J. (2019). Presencia de Eunomio de Cízico en los tres primeros libros del De Trinitate de Hilario de Poitiers. *Teología y Vida*, 58(4), 489-501. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492017000400489>
- Nicola, A. E. (2021). La estructura paradójal de la corporalidad eclesial en las Homilías sobre el Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa. *Teología y Vida*, 62(1), 129-142. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492021000100129>
- Nicola, A. E. (2024). La sinodalidad y la gloria de la comunión en Gregorio de Nisa (In Cant. XV). Contribuciones a una eclesiología pneumática. *Cuestiones Teológicas*, 51(115), 1-17. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v51n115.a07>
- Pizzi, M. I. (2020). «Alcanzar a Dios sin Dios». La relación entre la fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion. *Areté*, 32(2), 417-441. <https://doi.org/10.18800/arete.202002.006>
- Pizzi, M. (2024a). *Fenomenología del exceso*. SB.
- Pizzi, M. (2024b). Recibir una tradición como expresión del doubler la métaphysique: pragmatismo dionisiano y performatividad en el lenguaje de la saturación de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 301-314. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2680>
- Peretó, R. A. (2015). Conocimiento e ignorancia en Evagrio Póntico. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 9, 75-93. <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/IX-EMO4>
- Ramírez, A. (2005). Palabra de Dios y sanación de la memoria. *Cuestiones Teológicas*, 32(78), 225-241. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5971>
- Rossodivito, J. (2024). La llamada: de la presencia a la manifestación. Una reflexión en torno a la diferencia entre metafísica y fenomenología. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 315-333. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2897>
- Rush, O. (2023). Dei Verbum and the Roots of Synodality. *Theological Studies*, 84(4), 570-591. <https://doi.org/10.1177/00405639231205008>
- Sáez, A. (2016). La Tradition d'Irénée et l'Évangile de Paul. La naissance de la conscience canonique néotestamentaire et quelques conséquences sur la nature de la Révélation chrétienne. *Revue Des Sciences Religieuses*, 90(3), 357-383.

<https://doi.org/10.4000/rsr.3331>

- Salinas, G. (2024). Los Fundamentos epistemológicos del método de la Teología de la Liberación y la Teología del Pueblo. *Anales de Teología*, 26(2), 44-61. <https://doi.org/10.21703/2735-634520242622992>
- Sarmiento, A. (2000). Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral. *Ius Canonicum*, 40(79), 53-71. <https://doi.org/10.15581/016.40.15089>
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno del hombre*. Encuentro.
- Schrijvers, J. (2005). Jean-Yves Lacoste: A phenomenology of liturgy. *The Heythrop Journal*, 46(3), 314-333. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2005.00263.x>
- Schrijvers, J., & Koci, M. (eds.). (2023). *God and phenomenology: Thinking with Jean-Yves Lacoste*. Cascade.
- Stein, E. (2023). *Ser finito y ser eterno*. Encuentro.
- Villar, J. R. (1999). Las formas del ministerio episcopal al servicio de la misión. *Ius Canonicum*, 39(78), 555-573. <https://doi.org/10.15581/016.39.15754>
- Villar, J. R. (2000). El magisterio episcopal, enseñanza autentica del Evangelio. *Ius Canonicum*, 40(79), 35-51. <https://doi.org/10.15581/016.40.15093>
- Walton, R. J. (2012). Teleología y teología en Edmund Husserl. *Estudios de Filosofía*, N°45, 81-103. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.13478>
- Walton, R. J. (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. SB.
- Zeng, Y. (2023). Will, Original Teleology and the Divine Entelechy in Husserl's Thought. *Religions*, 14(3), 180. <https://doi.org/10.3390/rel14020180>
- Zhong, H. (2022). Max Scheler and the Objectivity of Goodness: Towards a Phenomenology of Value. *Religions*, 13(9), 831. <https://doi.org/10.3390/rel13090831>