

EXPERIENCIA RELIGIOSA, LENGUAJE Y LIBERTAD¹

RELIGIOUS EXPERIENCE, LANGUAGE AND FREEDOM

Luis Alberto Castrillón² - Carlos Arboleda Mora³

Universidad San Buenaventura. Bogotá, Colombia

Resumen

Se percibe en el mundo académico de la teología y de la praxis pastoral, un giro general y englobante hacia el sujeto, la experiencia, la donación del amor, la misericordia, el mundo vivido de los hombres y la vivencia de la fe en la vida cotidiana de un mundo secularizado. Es un anhelo de salir de la simple conceptualización y de las discusiones sin fin sobre la fe, para dar paso a una vivencia y a una experiencia de lo creído y a un testimonio que lo haga creíble. La revolución que ha propiciado el papa Francisco se fundamenta en una radicalidad del seguimiento de Jesús en la vida diaria, en las cosas sencillas, sin muchos malabares teológicos, y sí con una insistencia grande en el amor misericordioso de Dios. Este artículo quiere presentar algunas reflexiones que ayuden a fundamentar la donación experiencial del amor misericordioso, preguntándose por

¹ Este artículo es producto de los proyectos de investigación colaborativa *Ética y política: las posibilidades de reflexión de la teología mística y la fenomenología de la donación*. CIDI- UPB, y del proyecto *Pluralismo religioso y ecumenismo en Colombia. Fase I*. FU Católica del Norte.

² Magíster en Filosofía. Licenciado en Filosofía y candidato a doctor por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesor titular del Centro de Humanidades. Miembro del grupo de investigación Religión y cultura. Miembro del Clafen. Miembro del ODREC - Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe. ORCID 0000-0002-3946-6786. Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

³ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director del Grupo de Investigación Teología y pastoral de la Fundación Universitaria Católica del Norte. Miembro del Clafen. Miembro del ODREC - Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe. ORCID 0000-0002-9817-0707. Correo electrónico: caarboledam@ucn.edu.co

la experiencia, el lenguaje usado para expresarla y la libertad como respuesta del sujeto llamado en el momento del evento.

Palabras clave: Lenguaje, experiencia, testimonio, libertad, papa Francisco.

Abstract

It is perceived in the academic world of theology and pastoral practice, a general and encompassing turn towards the subject, the experience, the gift of love, mercy, lived world of men and the experience of faith in the daily life of a secularized world. It is a craving to leave the simple conceptualization and endless discussions about faith, to give step to an experience of the believed and to a testimony that makes faith credible. The revolution that has led the pope Francisco is based on a radical following of Jesus in daily life, in the simple things, without many theological juggling, and with a big emphasis on the compassionate love of God. This article aims to present some reflections that could help in this effort of founding the compassionate love's donation, asking for the experience, the language used to express it and the freedom as response of the subject called at the time of the event.

Keywords: Language, experience, testimony, freedom, Pope Francis.

Introducción

Se percibe en el mundo académico de la teología y de la praxis pastoral, un giro general y englobante hacia el sujeto, la experiencia, la donación del amor, la misericordia, el mundo vivido de los hombres y la vivencia de la fe en la vida cotidiana de un mundo secularizado⁴. Es un anhelo de salir de la simple conceptualización y de las discusiones sin fin sobre la fe, para dar paso a una vivencia y a una experiencia de lo creído y a un testimonio que lo haga creíble. La revolución que ha propiciado el papa Francisco se fundamenta en una radicalidad del seguimiento de Jesús en la vida diaria, en las cosas sencillas, sin muchos malabares teológicos, y sí con una insistencia grande en el amor misericordioso de Dios especialmente hacia los más pobres y heridos de la sociedad. Como lo propone Ivereigh⁵ a lo largo de su

⁴ Cf. G. FERRETTI, "Secolarizzazione e annuncio cristiano. Il contesto culturale della società secolarizzata". Relazione per il corso residenziale del clero di Trento, Verona 14 e 21 gennaio. 2013, www.webdiocesi.chiesacattolica.it/.../relazione_giova, citado 1 Abril 2016.

⁵ Cf. A. IVEREIGH, *El gran reformador. Francisco, retrato de un Papa radical*, Ediciones B, Barcelona 2015.

libro biográfico sobre el Papa, Francisco establece una reforma tradicional radical católica: volviendo la Iglesia a enfocarse en su misión central, de conducir a las personas al encuentro –la experiencia– del Dios de la Misericordia. Doctrina sin misericordia es como la piedra arrojada, que enajena, hiere, rechaza. La verdad de Dios es la misericordia; lo inmisericorde no es de Dios. La misericordia convierte, seduce, abre corazones y mentes, libera y salva. Si la Iglesia se está achicando, es porque su énfasis excesivo en las verdades de las doctrinas (énfasis motivado por el miedo, o sensación de amenaza) ha hecho que se vuelva inmisericorde. Recuperando el énfasis sobre la misericordia, Francisco está liberando a la Iglesia del gueto en que la sociedad liberal occidental (y la respuesta defensiva-agresiva de la Iglesia) la tenía amarrada.

En los últimos años se ha venido haciendo la reflexión sobre el llamado Giro teológico de la fenomenología, reflexión comenzada en Francia y que se ha extendido entre los autores de la filosofía continental incluyendo Inglaterra e Irlanda. En América Latina, Argentina y Colombia han continuado este camino fenomenológico que, sin embargo, todavía no se ha posicionado en la reflexión teológica de esta parte del mundo. Este giro se puede apreciar en el lenguaje y el trabajo pastoral del Papa Francisco, sin que él sea de la corriente fenomenológica. En el caso del llamado Giro teológico de la fenomenología de los últimos años, sobre la huella iniciada por Jean Luc Marion, Jean Louis Chretien, Michel Henry y otros, han continuado autores como Emmanuel Falque y Richard Kearney, todos en el campo de intersección entre filosofía y teología. Desde hace unos años se ha venido reflexionando sobre el aporte de la fenomenología a la teología⁶.

Este artículo quiere presentar algunas reflexiones que ayuden en este esfuerzo de fundamentación de la donación experiencial del amor misericordioso, preguntándose por la experiencia, el lenguaje usado para expresarla y la libertad como respuesta del sujeto llamado en el momento del evento.

Se considera en este trabajo que hay dos conceptos filosóficos subyacentes en la experiencia de fe. El primero es la “copertenencia”. Heidegger dice

⁶ Cf. S. VAN DEN BOSSCHE, “A possible present for theology. Theological Implications Of Jean-luc Marion’s Phenomenology Of Givenness”, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 65/1 (2004) 55-78.

que el lenguaje es la casa del Ser⁷ y que cuando el Dasein usa el lenguaje, el Ser llega. El lenguaje explicita la relación de la esencia del Dasein con el Ser, pues a él se manifiesta el Ser. El Dasein se convierte en morada y escudo del Ser y por el lenguaje produce la patencia y aparición del ser. El Ser está en el Dasein y fuera de él se pierde. De alguna manera, ese concepto corresponde al concepto de “connaturalidad” de Santo Tomás: el hombre, por su entendimiento, “aprehende que apetece lo que es”⁸. O sea que hay una relación y una armonía entre naturaleza y gracia que, aunque distintas, no se oponen sino que la segunda complementa la primera. Por eso es posible la experiencia mística que une con Dios. El Maestro Eckart, al hablar de la chispa divina en el hombre, está refiriéndose a esa copertenencia cuando dice que el alma participa del ser de Dios y por tanto puede unirse a Él. La chispa divina viene de lo Divino, es creada por la luz divina. “Dios está en el fondo del alma con toda su divinidad, por lo cual está más cerca de Él que ella de ella misma”⁹. En términos sencillos diría Eckart que en cada hombre hay un pedacito de Dios.

El segundo elemento presente es la posibilidad que brinda la fenomenología para hablar de Dios y que se deriva precisamente del anterior. En la carne del hombre se da y manifiesta la salvación. La gracia como decía Santo Tomás, la copertenencia heideggeriana, la chispa divina eckartiana, se revelan en la carne. Sólo en la carne se puede entender quién es Dios y, con ese entendimiento, conocer al hombre creado a su imagen y semejanza. Emmanuel Falque toma el adagio de Tertuliano: “*Caro cardo salutis*” “La carne es el quicio de la salvación”¹⁰ para afirmar que allí reside, de alguna manera, la esencia de la teología cristiana de los padres de la iglesia hasta la fenomenología actual, aunque la forma del lenguaje sea diferente¹¹. Propone, por tanto, dos principios: “No tenemos otra experiencia de Dios

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1960.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q.16, a. 4, ad. 2.

⁹ G. SOTO, “El maestro Eckhart: Filosofía y Mística”, *Estudios filosóficos* 46 (2012) 170.

¹⁰ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7.

¹¹ Cf. E. FALQUE, “Une analytique de l’incarnation: le De Carne Christi de Tertulien”, en: N. DEPRAZ – J.F. MARQUET (eds.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible*, Cerf, Paris 2000, 53.

que aquella que tiene el hombre¹², indicando que la revelación no puede darse sin el sujeto que la experimenta en una experiencia vivida donde la conciencia entra en relación con algo que la trasciende. El segundo principio reza así: “Nada sucede en el hombre que no sea acaecido en Dios”¹³, aplicándolo a la persona de Cristo en cuanto en una concreta existencia humana ha acaecido la verdad de Dios. Si la fenomenología se ocupa del acaecer de la existencia, debe ocuparse de lo sucedido en la existencia de Cristo. Esta disciplina aparece hoy como un lenguaje pertinente y asequible para la reflexión racional sobre la revelación y como un lenguaje asequible al hombre de hoy que vive su existencia y trata de encontrar su sentido. La teología dice que Dios se ha revelado en Cristo y la fenomenología se interesa por ello pues su labor es tematizar la cosa que ocurre cuando ocurre alguna cosa.

1. El Dios que se revela

La preocupación del creyente es comprender la obra de Dios. En el transcurso de los tiempos en Occidente se ha cubierto a Dios con muchos conceptos, algunos de los cuales ocultan su verdadero rostro: el dios tapahuecos, el dios furioso, el dios juez implacable, el dios que no olvida y que maneja todos los hilos de la historia, el dios vengador e irascible, entre muchos otros. El hombre ha tenido siempre la tentación de poseer a Dios y manipularlo a su amaño. Esto ha sucedido porque es el yo humano el que ha tratado de dar una definición exacta y exhaustiva de Dios.

Pero Dios no es una cosa manipulable por el concepto y la definición, sino que se da y se muestra de una manera gratuita, se revela por pura gracia amorosa. Esta revelación se hace al hombre, el único ser de la naturaleza que puede abrirse a su manifestación, e incluso, el único que puede hacerse la pregunta por Dios. Por eso, se podría decir, parodiando a Heidegger, que el hombre es un Da-Gott (Dios-ahí) pues es el lugar donde Dios se manifiesta¹⁴. En el hombre se da la revelación de Dios, único ser querido

¹² E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004, 37.

¹³ E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude...*, 144.

¹⁴ Cf. C. ARBOLEDA, “Dios: ‘¿ser o don?’”, *Escritos* 17/38 (2009) 14-53.

por sí mismo, y único ser escogido para la encarnación (*ensarkosis*). Dios se encarna en el hombre, en la carne humana y ahí es donde se revela como plenitud (Cristo es la medida divina del hombre, todo Dios y todo hombre). El problema del hombre es un problema teológico, y el problema de Dios es un problema humano.

Sólo el hombre tiene sentido de Dios y sólo él se puede preguntar por ese sentido. Es un deseo que nace de lo más profundo de su ser que no es animalidad racional como se ha entendido tradicionalmente, sino que es apertura a un deseo erótico-agápico, deseo de un amor pleno que realmente satisfaga el deseo sin encadenar y sin destruir. El hombre es como un vacío que busca ser llenado, un vaso a la espera del contenido divino, un ansia de plenitud y satisfacción, un cuerpo en busca de amor eterno. Esas ansias y deseos convierten al ser humano en una búsqueda abierta a algo que el mismo hombre no puede construir ni imaginar, ni pensar, pues es un don de amor que llega en el momento inesperado y si no es agarrado en el preciso instante de su paso que llama, se vuelve a perder en la oscuridad de la noche. Así el *Da-Gott* es apertura al paso o salida al encuentro de Dios que pasa por la vida de los hombres.

Dios sólo se revela en el hombre y sólo el hombre puede captar ese paso de Dios, experimentándolo pero no sujetándolo, sintiéndolo pero no aprehendiéndolo, interrogándolo pero no conociéndolo. Aquí ocurre la gran paradoja: Dios se revela al hombre que es el que puede ocultarlo o desocultarlo, pero el hombre se reconoce al mismo tiempo desocultado por la misma revelación en su ser más íntimo pues esa revelación lo constituye como apertura y como deseo de plenitud. Sólo el *Da-Gott* puede desocultar a Dios pero allí también se oculta Dios en el ser que lo desoculta (kénosis de la *ensarkosis*). Algo así como que Dios muere para que viva el hombre. Y éste en su vida manifiesta de nuevo a Dios. De tal manera que si el hombre muere, Dios sigue oculto. Al revelarse al hombre, Dios se juega su propia manifestación al mundo.

La verdad de Dios no es por tanto una *conformitas mentis cum re* que sería una presencia física de Dios ante el hombre captada en un concepto definitivo de lo que es Él. Un concepto formado por el hombre daría cuenta de la existencia física, tangible de lo que por sí es incondicionado y completamente reacio al encerramiento en una idea conceptual. Se estaría sometiendo lo insomitable, lo completamente dado en exceso limitado a las

fronteras de la definición. Por eso, la verdad de Dios es una manifestación en la patencia del *Da-Gott* que lo experimenta como un exceso de vida, de amor, de luz, de futuro y de esperanza. Exceso experimentable en la carne del *Da-Gott* pero no en la decisión intelectual de una razón potente. Es como si el *Gott* (Dios) le dijera al *Da-Gott* (el hombre): “esto que sientes pero no puedes ver cara a cara es el que te hace ser mi testigo para que otros me vean”. Así el hombre es revelador de Dios en la inmensidad de su ser *Da-Gott* (Dios ahí). En cada ser humano está el Dios-ahí, manifestándose pero no agotando el Dios que ahí se manifiesta.

El “Dios-ahí” es el hombre que no tiene sentido de por sí (sería un ser biológico más) sino en cuanto revelador de Dios (Tú eres mi testigo en medio de los hombres), si esto no se da, desaparece el hombre y se oculta Dios.

El Dios al revelarse vuelve a ocultarse pues es *kénosis y ensarkosis*, abajamiento a la carne y en la carne. Su potencia es revelatoria pero su debilidad está en abandonar por amor su potencia como ser infinito sin dejar de ser infinito. No es como lo entiende Vattimo¹⁵ un abandono de la trascendencia y la divinidad, sino un ocultarse provisional y provisorio de la trascendencia y la divinidad para mostrarse en la debilidad de la carne: “Este niño débil es el salvador del mundo”. Es, también, un ocultarse o escaparse al concepto o a la idea que permitirían dominar su presencia y su existencia. Así Dios es la permanente manifestación al hombre en su carne, manifestación que garantiza su presencia en el mundo, mientras el hombre no se cierre a la apertura de su visita. La verdad es la permanente manifestación como continua recepción del hombre a lo que se da en su más profunda interioridad. Teológicamente Jesucristo es el “Dios ahí” (*Da-Gott*) perfecto y la plena revelación de Dios (*Gott*) en un “Dios ahí”. El “Dios ahí” no tiene sentido ni es, sino por el Dios que en él se muestra y se quita el velo por un acto de amor extremo que desvela su ser como Dios. Ese “Dios ahí” está en el mundo y en su espacio, no es un ente de razón, y le da orientación y sentido a su espacio y a su mundo, junto con los otros “Dios-ahí” en un acto de interdonación. El “Dios ahí” ha recibido su don y lo comparte pues su ontología es el amor donado que lo constituye como ser en relación.

¹⁵ Cf. G. VATTIMO, *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Buenos Aires 2004.

La constitución del Dios-ahí como relación y donación impide su conceptualización como cosa u objeto pues se constituye antes de toda elaboración intelectual o conceptual, se constituye en el llamado originario de Dios al amor y en el llamado del otro como amante que ingresa al mundo y al espacio del yo amado. Dios se muestra al *Da-Gott* y éste a los otros *Da-Gott* en un encuentro inmediato, anterior a toda elaboración constructiva o conceptual del objeto. En el mundo de los objetos o cultura contemporánea, el otro siempre será una cosa, un cliente, un usuario o algo disponible para la producción o el consumo. Aquí es una encarnación del amor.

La apertura al paso de Dios supone varias etapas no cronológicas sino simultáneas en la vida del hombre:

–Un angustiarse ante la posibilidad del sinsentido de la existencia, de que la vida se acabe sin encontrar el puerto de llegada, que se pierda el tiempo sin que la apertura sea plenificada por algo que está más allá. El hombre reconoce la finitud temporal y no trata de ocultarla tras los esfuerzos vanos de quien se cree potente, poderoso y capaz de todo, sino que acepta su temporalidad con alegría de vivirla mientras haya tiempo. La temporalidad de la finitud es acicate para realizar al ser finito y confianza para participar del “otro mundo” de la inmortalidad gracias a un acto de amor que supere la finitud.

–Un estar en el mundo de la vida, pero no estar como están quienes tratan de llenar su vacío, su nada con la seguridad de la pertenencia a la masa, al mundo del consumo, a la vida perdida en la charlatanería, o a la pretendida racionalidad totalitaria (que son, a veces, los más irracionales de todos). Es, por el contrario, “vivir otro mundo”, o “vivir en otro mundo” aunque se esté en este mundo. Esto implica estar atentos al paso de Dios en la cotidianidad de la existencia, en el “*every day*” que revela en el momento menos pensado el evento revelatorio. En la prosa del día a día se manifiesta toda la escatología del amor. Es una microescatología como la estudia y propone Richard Kearney: en la pausa entre dos respiros allí puede estar el Dios escondido escatológico¹⁶.

¹⁶ Cf. R. KEARNEY, “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology”, en: J.P.MANOUSSAKIS (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2006, 3-20.

–Un proyecto ético y estético de vida y existencia. Si el hombre ha recibido el don, da el don; si ha sido amado es capaz de amar. De aquí debe arrancar el paso de la poética del amor a la prosa de la justicia, buscando hacer de este mundo, “otro mundo” donde ese amor expresado como la metáfora de una existencia, se convierte en realidad concreta política, económica, social y cultural.

No es la frustración del deseo el destino del hombre, sino la plenitud de un amor que lo llena y lo impulsa. Ni es tampoco un desbordado crecimiento del ego la manera de llenar el vacío y la apertura, sino la disposición a aceptar la mostración cuando se da intempestivamente y aun en medio de la borrasca.

Prácticamente todos los místicos han comprendido esta presencia de Dios en el hombre y la han entendido como una relación de amor, unas nupcias, una *theiosis*, una conversación íntima y profunda de amor. No se comprende la relación con Dios como un acto de razón y mucho menos como la conclusión de un silogismo mental-lógico. La relación es una experiencia de dos amantes que se encuentran: uno que llama y el otro que responde, el primero hace el primer avance y el segundo pone en juego su libertad para decir sí al llamado.

2. La experiencia

La teología en los últimos años ha venido despojándose de la reflexión conceptual idealista que llegó a un punto de esterilidad y de ineficacia en cuanto a la promoción de la creencia misma y en cuanto a la presentación reflexiva de la cuestión de Dios. Después de la llamada “muerte de Dios” unos optaron por un ateísmo práctico, un agnosticismo indiferente, y otros se volvieron al camino del fundamentalismo refugiándose en una cerrada defensa de las elaboraciones dogmáticas en las religiones monoteístas. Se han establecido como dos bloques enfrentados. El bloque secularizante que no da importancia al problema de la religión esperando su definitiva desaparición y el bloque fundamentalista afincado en una acérrima defensa de los constructos conceptuales tradicionales. Dada esa crisis, surge la pregunta inevitable: ¿Hay posibilidad de una nueva manera de pensar la

filosofía de la religión que proporcione campo teórico al problema de Dios y a la legitimidad de una vivencia de Dios?

Esta posibilidad se va dando por el retorno a la experiencia originaria de la fe. Cansados de las elaboraciones idealistas, neotomistas, conceptualistas, los teólogos buscan el retorno a las fuentes primitivas del cristianismo indagando qué fue lo que ocurrió al inicio entre los siglos I y IV cuando la iglesia era todavía una. Este regreso a las fuentes se inicia en la teología del siglo XX y se concretó en el Concilio Vaticano II. La llamada “Nueva teología francesa”¹⁷ con su abandono del intelectualismo aristotélico-tomista y su deseo de una reflexión más histórica y existencial, y la obra de Jean Mouroux (el “teólogo de la experiencia cristiana”) que legitimó el uso de la categoría “experiencia” en la teología frente a las críticas suscitadas en el período modernista¹⁸.

Este retorno necesitaba un apoyo filosófico y se le dio con los filósofos del llamado, por Dominique Janicaud, “giro teológico” de la fenomenología francesa quienes al profundizar en la posibilidad de la manifestación de los fenómenos saturados¹⁹, de los límites²⁰ y eventos sobreabundantes²¹, abrieron el camino a la actualidad de esa manifestación tal como se encuentra en la mística (Dionisio Areopagita, Eckhardt, Juan de la Cruz). La radicalización de la fenomenología francesa con la categoría de donación muestra así que es posible la revelación de lo más profundo y que ese proceso se da en el campo de las religiones. La experiencia vivida es el punto nodal del proceso pues allí es donde se manifiesta lo que es el fenómeno sobreabundante llámese Ser, lo Último, Dios, la Vida, el Amor, el Otro, lo Incondicionado o la totalidad. De alguna manera, la mística había conservado la realización de ese proceso y, por consiguiente, los filósofos mencionados vuelven a descubrir esos grandes maestros místicos en la ruta del neoplatonismo.

¹⁷ Cf. M.D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Éditions du Cerf, Paris 1985.

¹⁸ Cf. J. ALONSO, “Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana”, *Scripta Theologica* 31/1 (1999) 37-70.

¹⁹ Cf. J.L. MARION, “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité», in *Communio* XVIII 2/106 (1993) 89-96.

²⁰ Cf. R. KEARNEY, “Epiphanies of the Everyday...”, 3-20.

²¹ Cf. R. WALTON, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos* 16 (2008), 69-187.

Pero también los teólogos liberales del siglo XIX habían avanzado sus ideas al respecto que fueron recogidas por el teólogo Jean Mouroux y que van impregnando los documentos magisteriales de la Iglesia católica romana y de la iglesia ortodoxa en su conjunto.

El retorno a la experiencia de Dios es la base sobre la cual se puede hoy vivir la fe y elaborar la reflexión teológica de tal manera que conduzca a una moral cristiana comprometida y asumida desde la respuesta del amor.

3. El lenguaje

Hay un hecho que es innegable. Los creyentes hablan y en ese hablar se quiere manifestar lo que es y hace Dios y cómo se adecúa la vida a la voluntad de Él. Todo pueblo tiene su lenguaje sobre Dios y una cosmovisión propia. ¿De dónde viene eso? De la experiencia que han tenido de Dios y que reflexionan según su momento, su historia, su contexto espacial y temporal y las posibilidades lingüísticas que tienen. El lenguaje cristiano como todos los demás se formó a partir, por tanto, de una experiencia, la experiencia de un hombre llamado Jesús y de la relación que con Él tuvieron unos hombres y mujeres en el siglo I de nuestra era. Esa experiencia parte de un llamado al que se responde, de una vida que se comparte y de una memoria que se perpetúa. Luego esta experiencia es expresada en un lenguaje que es la interpretación de ella misma y que se transmite como narración literaria y como poesía con el ánimo de comunicar lo vivido y de animar a otros a tener la misma experiencia. No es sólo estructura lingüística sino que va acompañada de un testimonio de vida. La experiencia se vive en la vida diaria y se cuenta narrativamente en el lenguaje con el fin de hacer presencia de la misma experiencia. Los primeros cristianos vivían y contaban con el fin de desencadenar en los demás la misma experiencia. Jesús ya no está pero sí está. Él revela algo que permanece presente por la palabra-vida de los cristianos y eso que revela se puede ver en el momento de la historia en que se viva, pues el hombre mismo es quien puede experimentar esa revelación en su carne. Es una afectación que involucra a todo hombre por el hecho de serlo, es la experiencia de un Dios Padre en el propio cuerpo.

Ese lenguaje cristiano vivido y leído adquiere una fuerza tal que muchos se sienten atraídos a tener la experiencia de una persona que permanece

presente en la palabra-acción de los cristianos. Jesús es el Cristo que revela en sí mismo lo que cada hombre es y lo que tiene que hacer para llegar a la plenitud de humanidad. No es una doctrina en la que se cree o una ideología que se sigue, sino que es la manifestación de un hombre perfecto, de lo que cada hombre ha de desarrollar para ser perfecto y que se manifiesta dentro de sí mismo.

Con el correr del tiempo, los cristianos se ven abocados a dar razón de esa experiencia y lo van haciendo en los términos de las filosofías de cada momento y para responder a las exigencias sociales de su historia. Continuamente hay que estar explicitando la narración de la experiencia original y las exigencias que conllevan nuevas situaciones, especialmente los retos del pensamiento filosófico del momento. Por eso surge la teología como la reflexión racional sobre la posibilidad y la actualidad de la experiencia religiosa de Jesús. Esto tuvo sus dificultades pues se corría el peligro de que la filosofía asumida para expresar la experiencia, la desvirtuara o la hiciera entender de otra manera. Esto ocurrió cuando la metafísica dualista entró en el lenguaje cristiano y creó la teoría de los dos mundos o dos pisos, y se consideró la posibilidad de definir a Dios. Mientras se conservó la vivencia de la experiencia como básica, este peligro se evitó y así lo lograron la patristica y la teología monástica²². Pero cuando la ontoteología (confundir a Dios con un ente así sea éste el máximo de todos los entes) se apoderó de la teología, los conceptos sobre Dios primaron sobre la experiencia, se desconfió de la mística y se dio la primacía a la aceptación intelectual de los dogmas.

Unos hombres son llamados por Jesús y tienen una experiencia que les cambia la vida. Ellos viven “en otro mundo” según esa experiencia, logran captar el sentido y son enviados a dar testimonio de ella. Hay todo un proceso que la fenomenología puede ayudar a describir: algo que se les aparece (un hombre llamado Jesús), en ese hombre hay algo que se muestra (una nueva forma de relación con Dios), algo que se da (una donación de amor). Fue algo que les cambió la vida y de ahí les surge la necesidad de vivirlo, escribirlo, contarlo. Algo nos pasó, nos cambió nuestro mundo, hay que contarlo. Con el tiempo van descubriendo nuevos aspectos de ese encuen-

²² Cf. J. LECLERQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la edad media*. Sígueme, Salamanca 2009.

tro: es el Hijo, es el Mesías, es el Salvador, es el Prometido, es el Novio, está presente en la Comunidad, Él volverá...

En ese encuentro con Jesús, hay momentos de especial manifestación que desbordan la capacidad receptiva de esos hombres. En el lenguaje ellos los expresan con términos como Transfiguración que indica una revelación: Jesús es el Hijo del Padre pero también es la expresión de lo que es la vocación del ser humano común y corriente. Es un acontecimiento saturado que sigue alimentando el lenguaje cristiano para comprender la plenitud de sentido de algo que desborda. Lo mismo ocurre con la última Cena, la muerte en la Cruz y la resurrección. Son acontecimientos que todavía hay que seguir leyendo para ahondar en la comprensión sin agotarla. Ninguna lectura es ya definitiva, ninguna ética realiza ya todo el acontecimiento.

La resurrección es el acontecimiento más saturado, más desbordante y más definitivo. Que esos hombres tuvieron una experiencia de la resurrección no se puede negar. El lenguaje utilizado es el de la narración (el Señor resucitó y se ha aparecido) que permite transmitir algo que vivieron y es que Él es la plenitud de sentido, la esencia de Dios que no muere y permanece y que es la revelación plena del Hombre-Dios. Es imposible allí buscar una objetividad científica pues se trata de una realidad humana, de una certeza fenomenológica existencial, que es capaz de cambiar la vida. Arriesgarse a dar explicaciones científicas a una experiencia como la de la resurrección es como arar en el aire. La resurrección es la vivencia comprendida expresada a través del lenguaje: Jesús ha producido una vivencia de plenitud total, vivencia que estaba oculta a los ojos y que ahora se ha manifestado. Las palabras de ese lenguaje tratan pobremente de expresar la vivencia, pero aunque en esas palabras está todo dicho hay que seguir el esfuerzo de la comprensión. ¿Será posible encontrar el concepto definitivo que la defina? Imposible pues siempre el lenguaje irá detrás de la experiencia. Hay un itinerario de búsqueda y de experiencia que no se detiene pues la presencia del resucitado continúa en cada época de la historia. El creyente siempre seguirá en la experiencia vivida y tras el imposible concepto que la defina.

El lenguaje transita un camino doloroso pues describe un fenómeno experiencial que siempre se escapa. La revelación de Jesucristo como fenómeno saturado en el sentido de Marion siempre dará qué hablar pues el misterio se revela y se oculta, se descubre y se encubre, cuando se tiene agarrado vuelve a escaparse, pues es el misterio de Dios. El lenguaje cuenta

toda la experiencia y por eso puede ser revivido. Eso es lo que han hecho los cristianos: creer en la narración y vivirla, no criticarla o analizarla en laboratorio, situándose en la misma posición de esos primeros hombres y mujeres. Portadores de una luz que puede salvar, pero no analistas científicos de una realidad tangible, explicable por las leyes de la física. Así lo entendieron los primeros cristianos, ser *teóforos*, portadores de Dios, no científicos o filósofos.

La situación de la experiencia de la resurrección es un mostrarse de una realidad y no la presencia de un objeto. La carrera tras el objeto (como se da en la filosofía moderna) o tras el concepto (como lo hace Hegel) es una pretensión de tipo científico que se puede dar en las cosas que permiten una gran intencionalidad del parte del sujeto. Pero estas cosas son entes agarrables fácilmente por la inteligencia humana. Pero la mostración de los fenómenos de sentido es sólo asequible en cuanto se dé y en la forma en que se dé. No son susceptibles de objetualización o conceptualización sino de vivencia y descripción fenomenológica de una comprensión. El amor de Dios manifestado en Jesucristo y que por su resurrección permanece en la comunidad lleva al sentido y a la comunión pero no se define en un concepto ni se captura en una expresión filosófica o científica. Se puede estar en la narración, se puede vivir en la narración, pero no se puede probar científicamente la narración.

Poner a prueba la narración no es someterla a la crítica histórica, a la historia de la redacción y de la tradición lingüística, ni a la filología. Esto es tomar la narración como si fuera cualquier otro texto literario de la historia de la humanidad, y lo puede legítimamente hacer cualquier estudioso de la literatura universal. No se excluye dicha lectura que puede aportar elementos de comprensión y explicación de ciertas cosas pero no es útil para la comunidad cristiana en su vivencia del sentido.

Uno de los problemas difíciles hoy es la re-escritura de la narración. Re-escribir la narración es tratar de expresarla en el lenguaje contemporáneo, con categorías y conceptos de la época del siglo XXI. Una dificultad radica en que algunos teólogos tratan de reescribir la narración aceptando las filosofías y los lenguajes contemporáneos pero sin relación con la experiencia. Se hacen constructos conceptuales que satisfacen a algunos pero que no están tocados por la santidad. Pueden ser edificios bonitos pero con bases débiles, pues si no está en la base la experiencia de Dios no hay un contar

de lo vivido sino una especulación sin sentido. Von Balthasar pide que el teólogo bueno sea místico, pastor y doctor, es decir, que tenga la experiencia (místico), viva la experiencia con su comunidad (pastor) y reflexione racionalmente su experiencia (doctor)²³.

Una experiencia que se vive, una experiencia que se hace comunidad y una experiencia que se reflexiona. Fundamentalmente, la experiencia se vive en la liturgia que recrea el acto fundacional de la misma experiencia. La comunidad celebra lo que cree y lo que vive en una acción que está en el límite, que sale del mundo y el espacio comunes, y sitúa en un espacio escatológico, pues la esperanza ya está aquí, esta es la Jerusalén celestial. Y el amor experimentado y celebrado es la ética de su vida diaria.

Sin embargo, hay que dar razón de la experiencia de la fe, hablar, dar testimonio, mostrar la razonabilidad de la vivencia del “otro modo de vivir”. Allí ingresa la hermenéutica que no será solo interpretación sino interpretación desde la misma experiencia del amor recibido, pues si se trata como si fuera cualquier relato o narración se dejará de oír y ya no resonará en el corazón de aquellos que la escuchan.

¿Qué lenguaje usar para expresar hoy la narración original de la experiencia? Es difícil decirlo pues cada lenguaje tiene sus pro y sus contra. Siempre habrá tensión entre la experiencia y el lenguaje usado para contarla. Pero algunos elementos pueden tenerse en cuenta:

- Más importante que la conceptualización abstracta es la acción testimoniante del amor. Esta es la prueba de la credibilidad pues un lenguaje sin correspondencia en la práctica no convence.
- Todo lenguaje que se use debe humanizar más al hombre y todo lo que lo deshumanice será contrario a la experiencia cristiana.
- La humanización conlleva la donación del amor como constituyente de seres humanos y como apertura a vivir “otro mundo”.

²³ H. VON BALTHASAR, “Teología y santidad” en: *Ensayos teológicos I Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 235-268.

- El lenguaje utilizado debe mantener viva la distancia entre inmanencia y trascendencia. Lo que significa mantener un margen de reserva y un margen de confianza, margen de literalidad y margen de metáfora, margen de kénosis y margen de diferencia, margen de realidad y margen de imaginación simbólica, margen de conformidad y margen de exigencia. Es decir, hay un núcleo compuesto por la kénosis, la ensarkosis y la Gloria que no puede ser violado pues la experiencia dejaría de ser donación de amor y el testimonio se convertiría en una ética de este mundo y no de “otro mundo”.

- En el sentido de lo anterior, las tentaciones sobre la narración son dos: reducir todo a racionalidad argumentativa en el sentido de la teología liberal o reducir todo a trascendentalidad objetiva extrínseca que cae en un dogmatismo irracional. Ni la ciencia dominante ni la irracionalidad espiritual pueden dar razón de la experiencia del amor de Dios como revelación en el *Da-Gott*. La crisis del lenguaje religioso está en que la ciencia le pide a la teología un lenguaje veritativo y la religiosidad irracional le exige a la ciencia renunciar a su lenguaje propio. Ni mayor inteligibilidad racional ni mayor renuncia a la misma, por ahí no se logra un lenguaje religioso que sea comprensible hoy.

- El método fenomenológico (sin pretender ser el lenguaje único para la teología) se ha mostrado útil en el análisis del fenómeno humano. El análisis de la experiencia pasa por el análisis de las vivencias, y éstas tienen una estructura peculiar existencial y noética, y que no se reducen a patologías en el ser humano. La narración de la experiencia cristiana sigue vigente hoy y la fenomenología puede prestarle su arsenal de medios y categorías para mostrar la verdad de la narración misma, no su demostración. Hay que mostrar la verdad y no demostrarla. La fuerza de la narración está en que es narración de una experiencia, no demostración de una verdad histórica, pues ésta exige el poder de la autoridad y la primera exige la adhesión del corazón en un acto libre de seguimiento. La fe testimonial del “Yo lo vi” es la fuerza de la narración.

- El uso de un lenguaje de autoridad que trate de asegurar la verdad histórica objetiva de los hechos y los conserve en conceptos, mata la

experiencia y hace que surjan los dogmatismos, eclesiásticos o laicos, que tantos efectos perniciosos han tenido en la historia. Este lenguaje hace que surjan las “academias” de teólogos que dominan la doctrina y fijan las normas, excluyendo a las demás academias con suprema autoridad. Lo que importa es fijar normas para controlar el espíritu y el cuerpo de los creyentes desde el panóptico de la ley. Siempre en estos casos, son los “otros” los que no entienden, se equivocan, son infieles o remisos, nunca el mismo teólogo. El lenguaje no puede ser, en el caso de la comunidad cristiana, un lenguaje oclusivo, defensivo, dogmático excluyente, polémico.

–El lenguaje cristiano a partir de la narración de la experiencia espera que se pueda vivir en la comunión de la iglesia y en la comunión con los teólogos, como quienes ayudan a mantenerse en el camino histórico de la comunidad (tradición) e iluminan el camino hacia el futuro de la humanidad. No es necesario vivir en el conflicto de las interpretaciones sino en el diálogo en la comunidad.

–La hermenéutica es la interpretación de las experiencias de la vida fijadas por la Sagrada Escritura y predicadas en la comunidad eclesial, el hermeneuta no puede sino acercarse a la vivencia original de la experiencia, de lo contrario será un literato, un filólogo o un vividor. Esa hermenéutica ha de llevar a recrear o a revivir la experiencia dentro de la comunidad cristiana para los creyentes de ahora y del futuro. Hay que revivir la experiencia de la donación, contar las vivencias y actuar según esa llamada de amor. Biblia, tradición y contexto son elementos vivos, dinámicos y activos en la vida de la iglesia contemporánea.

4. La libertad como respuesta

Tradicionalmente se ha comprendido la libertad como una capacidad del hombre para decidir qué hace en su vida y cómo lo hace. Es la potencia de un yo que puede optar por una cosa o la otra. Supone que independientemente de la vida del hombre normal, hay por allá en la lejanía un Dios al que podría, algún día, aceptar, y que esa aceptación sería provocada por

una dificultad en la vida, por una experiencia extraordinaria o milagrosa, o por una decisión intelectual que él mismo tomaría con plena independencia de juicio. Se acepta así una doble esfera: la natural en la que el hombre ejercería su libertad, y la sobrenatural que sería un plus de valor que, en algún momento, se podría aceptar por conveniencia, por razonamiento o por conversión debida a un milagro. En casos más extremos, se consideraba que las religiones son un estorbo a la plena autonomía humana ya que ellas predicarían una moral heterónoma. La tarea de las éticas simplemente laicas sería orientar la conducta humana por caminos de la deontología o de la eudaimonía para escapar al excesivo desbordarse de la *Hybris* (el exceso) que iría contra los convencionales derechos humanos.

Dentro de una concepción de dos planos (natural y sobrenatural) tal tipo de libertad sería pertinente, lo mismo que una corrección de la *Hybris* por medio del derecho positivo que coarta la libertad si se sale de los límites de lo civilmente permitido. El resultado es el individualismo de las mónadas individuales, cada uno en su cómoda esfera sin preocuparse por la vida de los demás, o el control, al estilo del Gran Hermano, que vigila a los que piensan de una manera distinta. Pero otro resultado es el sufrimiento de la persona que no es capaz de evitar hacer lo que se considera malo, pues se le enseña que no tiene fuerza para evitarlo, y se le va la vida tratando de dominar lo que se llama vicios y pecados para responder a una norma externa.

La libertad se constituye y se respeta en el momento del llamado. No hay libertad sino en el momento del acontecimiento. La libertad es la aptitud para llegar a ser sí mismo cuando llega lo que nos traspasa, comenzando por el nacimiento que es el acontecimiento primero del ser humano y que inaugura la serie de acontecimientos que van haciendo más libre al hombre, si decide ser sí mismo. Así lo considera Claude Romano y aporta un elemento fundamental: la libertad no está dada sino que se va construyendo con los acontecimientos que arriban a lo largo de la existencia²⁴. El nacimiento como primer acontecimiento muestra que desde la mismidad no puede llegarse a la ipseidad sino que sólo desde el don recibido puede construirse la ipseidad. El mundo contemporáneo opta por la libertad entendida como posesión de sí, pero no hay posesión de sí, sino construcción

²⁴ Cf. C. ROMANO, "Acontecimiento y mundo", *Persona y sociedad XXI/1* (2007) 111-113.

del sí mismo a partir de las experiencias de alteridad que se van dando en la existencia y que urgen la decisión del sujeto por una respuesta al llamado o los llamados que va recibiendo a lo largo de su vida. Yo soy libre en cuanto respondo al llamado y esto implica que no hay una única forma de respuesta ya predeterminada. Pero sí está determinado que sea hacia la alteridad so pena de perder el sí mismo y convertirse en un autismo existencial.

La libertad es una decisión que se toma en el momento del reconocimiento del llamado de otro que no soy yo. Es algo que nos llega y nos pone en situación de respuesta (responsabilidad). Diego Marulanda lo expone así: “La más evidente mostración de la superación del sujeto –más allá de todos los intentos ensayados en la Modernidad–, es la manifestación del Don, según la Revelación, por la que el hombre recibe el darse de Dios y responde con su libertad hasta “verse” afectado en su propia carne (plenitud de sentido). La superación del sujeto racionalista aparece con la respuesta del adonado como el *lugar* del darse gratuito de quien llama. El adonado es el que ofrece el comienzo de la superación de todo sujeto que se constituye *per se*. Una solución al problema de la libertad, no como construcción del pensamiento autónomo sino como respuesta a un Llamado originario, es el aporte de la teología revelada a la comprensión adecuada de una autonomía por la gracia de Otro”²⁵.

Insiste Marulanda en que esto supone una comprensión nueva del hombre que implica ser afectado por el Don, por la donación del amor originario, que me constituye como un a-mí por la presencia originaria del amor. El ser del hombre está precedido por quien lo ha amado gratuitamente. Pero esto supone una corrección del pensamiento de fenomenólogos como Marion y Romano que insisten mucho en la pasividad, sin tener en cuenta el drama de la libertad. Se podría aceptar que el nacimiento y la muerte son eventos en los que la pasividad prima y sólo queda aceptarlos. Pero entre los dos eventos mencionados ocurre el drama de la opción libre. Al respecto nos dice Marulanda: “Queda abierto el problema teológico de la libertad. Este autor plantea una total actitud pasiva ante el evento del fenómeno saturado de tal manera que sólo queda para el sujeto la aceptación, la con-

²⁵ D. MARULANDA, *Don y Plenitud. Aportes a la teología fundamental en clave fenomenológica* (tesis de doctorado en teología), Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2016, 220-221.

versión y el seguimiento. Parece que la libertad está casi determinada por la potencia de la manifestación. Se propone acá una decisión libre frente a la donación aunque siempre seguirá la discusión sobre el momento de constitución de la libertad. ¿Ésta se constituye por el llamado y en ese momento, o se constituye anteriormente por la búsqueda o apertura del ser humano? ¿O será un pre-dado de la facticidad? La discusión continúa, porque el drama de la libertad tiene una raíz en lo más originario de la conciencia del sujeto. Se revitaliza una teología de la experiencia de Dios en el evento de amor salvador que hace cambiar la vida y lleva a un testimonio que es narración de lo que ha sucedido al sujeto. Esa experiencia suscita la fidelidad (sé a quién me he confiado), genera el testimonio (acción kerigmática y práctica), reúne la comunidad (Iglesia) y se realiza memorialmente (Eucaristía)²⁶.

En términos teológicos, la moral es fruto de una experiencia del absoluto que se da en la manifestación. Se puede colegir que la experiencia es una experiencia mística que se expresa narrativa y racionalmente y que lleva a un testimonio ético. La ética cristiana no es así una simple obediencia a un mandato o el cumplimiento de una ley externa, sino una exigencia de respuesta a un llamado, o aún más, la ética es la expresión de lo que se es, un amado amante. Se supera la excesiva autonomía del sujeto y se pasa a una heteronomía amorosa: respondo porque he sido llamado con un amor absoluto y mi respuesta es respuesta amorosa, no obligada o simplemente temerosa.

5. Libertad como ética del amor

La fe está anclada en una experiencia fundamental que se actualiza constantemente. La racionalidad viene de la misma experiencia que le da su contenido temático universal y general. Ese contenido se confronta continuamente con el lenguaje y en el lenguaje (siempre simbólico e histórico). Estrictamente no se puede hablar de disciplinas teológicas como ética, estética, dogmática sino que hay una sola racionalidad teológica. La sepa-

²⁶ D. MARULANDA, *Don y Plenitud...*, 225.

ración de disciplinas teológicas es una necesidad pedagógica pero la vida cristiana no se divide en compartimientos sino que es una unidad dinámica de experiencia, testimonio, comunidad y enseñanza. Lo que ocurre es que cuando la teología se volvió cuestión de escuelas y de teólogos de profesión, se alejó de la experiencia original, se transformó en ciencia racional de carácter científico y se olvidó de su fuente.

La ética protocristiana era parte esencial de una experiencia monolítica: quien vio al resucitado vive como resucitado, quien tuvo la experiencia, transmite la experiencia. Labor de la comunidad cristiana era elaborar esa experiencia en términos de convivencia (ética) de acuerdo al momento histórico pero sin renunciar al dato original. El fundamento es lo más original y esto es el darse y la llamada, siempre y cuando este darse y esta llamada se acepten por parte del óntico-existencial que es el hombre. Este hombre, que ha tenido la experiencia, no divide su existencia en teoría y práctica, sino que la ética es su comportamiento testimonial reflexionado en su situación histórica. Ver y dar testimonio es la síntesis de la revelación y de la ética cristiana. En Jn 3,11 vemos cómo Jesucristo es el primero en dar testimonio cuando dice que hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, y dice en Jn 1,18 que el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído, mostrando así que Él, que vive la Trinidad, da testimonio de la Trinidad. En Juan 1,34, Juan Bautista dice que “Yo le he visto y doy testimonio de que es el elegido de Dios” y Juan puede decir esto pues ha tenido la experiencia de Jesucristo. El mismo Juan en 19,35 nos dice que lo atestigua el que lo vio y su testimonio es verdadero pues él, como discípulo amado, experimentó el amor de Dios en su vida. En síntesis, para Juan ver y dar testimonio forman una unidad.

Cuando se leen los relatos de la resurrección de Jesús queda claro este esquema: el que tuvo la experiencia del resucitado, inmediatamente la comunica. El que vio es el que lo cuenta. La experiencia va unida inmediatamente al testimonio. Y esa experiencia es clave esencial para la práctica social del cristiano o moral cristiana. La resurrección es un acontecimiento que cumple los cuatro rasgos que aplica Claude Romano²⁷ al legítimo evento:

²⁷ Cf. C. ROMANO, *Event and World*, Fordham Univ Press, New York 2009, 23 ss.

1. Llega singularizando al sujeto pues el acontecimiento es siempre arribado a alguien que es el sujeto “adveniente” (*advenant*) quien se comprende a sí mismo desde la llegada de ese acontecimiento. La ipseidad es la capacidad de mantener abierto lo abierto de la pasibilidad manteniéndose a sí mismo. Es la disponibilidad al acontecimiento y posibilidad de responder a ese acontecimiento.
2. Su llegada es instauración de un hombre nuevo e instauración de un mundo nuevo (irrupción y metamorfosis). Todo se trastoca por la novedad de lo que arriba imprevisiblemente.
3. Llega sin haberlo intencionalmente pedido, en forma anárquica, pero da sentido a la aventura humana.
4. El acontecimiento es absolutamente sorpresivo, no está calculado por la intención. Es un acontecimiento que llega y luego transforma. No es un hecho común y corriente, no está calculado sino que cambia la vida.

El acontecimiento de la Resurrección es un evento que marca al sujeto y lo convierte en testigo de lo que ha vivido. La fuente inspiradora de los principios, valores y acciones del cristiano está en esa experiencia. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia está en esta línea, indicando un camino que va de la experiencia a la teología, del evento a su hermenéutica.

Sin experiencia de la donación del amor, no tiene razón el actuar ético. Una ética sin la experiencia se puede sustentar en cosas pasajeras (Heidegger diría en el ente y no en el Ser) como el consenso, la practicidad, la utilidad, la conveniencia, la ganancia o aún el sufrimiento ajeno, que son razones válidas pero no plenas. En cuanto un sujeto actúe por esas razones, será un buen ciudadano y un hombre justo pero no un hombre abierto a la posibilidad de la donación.

Esta ética necesita una nueva época: la época del acontecimiento de Dios como evento, como revelación, como experiencia de una llamada amorosa. No es una ética fruto de la reflexión, sino fruto de la respuesta al llamado del amor. La apertura hacia la revelación y la experiencia de lo que se revela es la base y fundamento de la ética cristiana. Esa apertura plantea la

disposición del hombre a dejarse convocar y su respuesta es el testimonio. Testimonio que se da en el mundo del hombre, no para preservarlo sino para darle sentido. Este sentido es que Dios se revela en el hombre y este hombre amado y amoroso establece una comunidad en este mundo que es su casa. La ética cristiana no se puede comprender sin la experiencia original descrita como manifestación de Dios o como proximidad gratuita de Dios. Esa proximidad gratuita es la presencia que garantiza las condiciones fundamentales de la vida digna del hombre sobre la tierra, lugar donde se entrecruzan, parodiando a Heidegger, el construir, habitar, pensar, agradecer y rememorar.

Este mundo es la casa (tiempo y espacio que se cruzan con lo humano y lo divino) en la que el hombre habita y vive según la iluminación de la experiencia. Esto es la ética cristiana que, entonces, no necesita de leyes, normas o cánones, sino de vivir a la luz de la experiencia del amor. El hombre es un ser amado que ama a ejemplo de la experiencia de amor que ha sentido.

“Sólo percibe el amor aquel que sabe por experiencia lo que quiere decir el amor. No se trata solamente de educación del gusto o de amaestramiento del espíritu. Se trata de una iniciación plena del alma donde desaparece la diferencia intencional con el objeto, a favor de una unión con otro, reconocido más que conocido, y reconocido no solamente como otro-yo, sino como otro sí mismo, como otro confiado por Dios a mí”²⁸.

Esta ética del amor exige una solícita preocupación por el otro, un comportamiento hacia el otro, que excluye toda ética de manipulación, de dominio, de deber o de imposición. Con la fundación del hombre como imagen y semejanza de Dios, queda excluida la consideración del hombre como objeto y se eleva la ética a la realización de Dios en el hombre. Como imagen de Dios el hombre no es un objeto, y como semejanza de Dios el hombre ha de realizar en sí la divinidad. Dicho de otra manera, el hombre es la residencia de Dios (el hombre es la casa de Dios o la imagen de Dios) y su tarea es hacer que Dios habite plenamente en esa casa (el hombre es la semejanza de Dios). La ética cristiana es traer a la presencia del hombre la misma presencia de Dios. Esto es posible pues el hombre es una apertura

²⁸ Cf. J. L. MARION, «Philosophie chretienne...», 94.

ontológica que necesita ser llenada, y Dios es una plenitud saturada que llena y desborda. De ahí que se pueda decir que el hombre es capaz de Dios, pero Dios es también capaz del hombre. Y sólo cuando el hombre se abre y se deja llenar, alcanza la plena humanidad que es ser plena semejanza de Dios.

Experimentar es en sí obrar. Experimentar a Dios es obrar según Dios. Pensar la ética no es pensar en normas, sino que es pensar en lo más originario de la construcción del habitar humano y eso más originario es lo que constituye al mismo hombre que construye su habitar, y eso más originario es la experiencia del Dios que constituye al hombre como tal. En esa experiencia se siente el hombre amado y esto lo constituye ontológicamente ser que ama. La ética originaria es, en consecuencia, amar.

La donación se está dando, la metáfora se está recreando infinitamente. Un lenguaje perenne es una metáfora esclerotizada. Seguirá la donación y seguirá la metáfora, para que el lenguaje pueda mostrar el sentido y la ética comunicar la experiencia.

Bibliografía

- ALONSO, J., “Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana”, *Scripta Theologica* 31/1 (1999).
- ARBOLEDA, C., “Dios: ‘¿ser o don?’”, *Escritos* 17/38 (2009).
- CHENU, M.D, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Éditions du Cerf, Paris 1985.
- FALQUE, E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.
- _____, “Une analytique de l’incarnation: le De Carne Christi de Tertullien”, en: N. DEPRAZ – J.F. MARQUET (eds.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible*, Cerf, Paris 2000.
- FERRETTI, G., “Secolarizzazione e annuncio cristiano. Il contesto culturale della società secolarizzata”. Relazione per il corso residenziale del clero di Trento, Verona 14 e 21 gennaio. 2013, www.webdiocesi.chiesacattolica.it/.../relazione_giova.
- Buenos Aires 2004.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1960.
- IVEREIGH, A., *El gran reformador. Francisco, retrato de un Papa radical*, Ediciones B, Barcelona 2015.

- KEARNEY, R., "Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology", en: J. P. MANOUSSAKIS (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2006.
- LECLERQ, J., *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la edad media*. Sígueme, Salamanca 2009.
- MARION, J.L., "Philosophie chretienne et herméneutique de la charité", in *Communio* XVIII 2/106 (1993).
- MARULANDA, D., *Don y Plenitud. Aportes a la teología fundamental en clave fenomenológica* (tesis de doctorado en teología), Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2016.
- ROMANO, C., "Acontecimiento y mundo", *Persona y sociedad* XXI/1 (2007).
_____, *Event and World*, Fordham Univ Press, New York 2009.
- SOTO, G., "El maestro Eckhart: Filosofía y Mística", *Estudios filosóficos* 46 (2012).
- VAN DEN BOSSCHE, S., "A possible present for theology. Theological Implications Of Jean-luc Marion's Phenomenology Of Givenness", *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 65/1 (2004).
- VATTIMO, G., *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2013.
- VON BALTHASAR, H., "Teología y santidad" en: *Ensayos teológicos I Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964.
- WALTON, R., "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia", *Tópicos* 16 (2008).

Artículo recibido el 25 de octubre de 2015.

Artículo aceptado el 10 de diciembre de 2015.