

La mística y el don

RESUMEN

Este artículo muestra la concordancia existente entre la mística, la experiencia y la fenomenología de la donación. En la relación del hombre con Dios existe la posibilidad de centrarse en la distancia del concepto y la comprensión racional, o bien, en la profundidad de la experiencia concreta del amor. Es precisamente aquí donde el don de Dios adquiere toda su preeminencia, dado que este se convierte en una experiencia mística de gratuidad, en la cual el hombre renuncia a apoyarse en sus propias fuerzas y representaciones mentales de Dios, para abrirse a la recepción del don divino como fenómeno revelado. En un primer momento, se abordan los límites lingüísticos de la experiencia mística, la cual excede todo conocimiento racional; posteriormente, se examina el itinerario místico, como kénosis divina que impacta la vida del hombre y la transforma; finalmente, se realiza una síntesis del giro teológico de la fenomenología, resaltando la donación como escenario de la revelación de Dios en el hombre, quien luego de hacer la experiencia gratuita del amor de Dios como don, se siente consecuentemente impulsado a transmitirlo a otros en calidad de testigo.

Palabras clave: Don; mística; experiencia; fenómeno; apófasis; kénosis.

The Mystic and the Givenness

ABSTRACT

This paper shows the concordance among the mysticism, the experience and the phenomenology of donation. In the relationship of man to God there is the possibility of focusing on the distance of concept and rational understanding, or, on the depth of the concrete experience of love. It is precisely here where the gift of God acquires all its pre-eminence, provided that it becomes a mystical experience of gratuitousness, in which man gives up to rely on his own forces and God's mental representations, to open himself to receive the divine gift as revealed phenomenon. At first, the linguistic

limits of the mystical experience are approached, which exceeds any rational knowledge; later, the mystical itinerary is examined, as a divine kenosis that impacts the life of man and transforms it; finally, a synthesis of the theological turn of phenomenology is made, highlighting the donation as a scenario of the revelation of God in man, who after making the gratuitous experience of God's love as a givenness, feels consequently driven to transmit it to others in witness quality.

Key words: Donation; Mysticism; Experience; Phenomenon; Apophasis; Kenosis.

Introducción

Históricamente, la escolástica ha intentado dar cuenta de Dios, mediante una comprensión que lo relaciona con un ser, o mejor como el Ser, y para ello se sirve de numerosos apelativos que hacen referencia a las cualidades que posee Dios en su esencia. Ante esta perspectiva sería interesante preguntarse, si es posible entrar en relación con Dios ya no de manera ontológica sino mística;¹ es decir: Un Dios sin el ser que se entrega al hombre – en su condición de necesidad – gracias a una realidad que excede la intuición y se manifiesta a través de la donación.²

Precisamente desde la perspectiva de Marion,³ solo Dios como Dios – un Dios sin el ser, sin analogías, sin conceptos, sin comprensión racional, sin discursos y ante el cual el pensamiento dobla su rodilla – es la condición necesaria para que el hombre pueda abandonar una conceptualización de Dios desprovista de experiencia, para pasar justamente a una experiencia real y mística en el amor. Así, superadas las representaciones de la divinidad que propone la metafísica, la fenomenología teológica se abre camino, permitiendo al hombre encontrar a Dios allí donde menos se lo espera, en una realidad que no es aprehensible ni cognoscible, ya que pertenece al mundo de lo indecible.⁴

Asimismo, la mirada del hombre está atravesada por su incapacidad de ver más allá de sus propias representaciones mentales e imá-

1. Cf. A. YEPES, "El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion", *Revista Científica Guillermo De Ockham* 11(2) (2013) 187-195.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Cf. D. BUITRAGO, "El ídolo como fenómeno", *Revista Perseitas* 3(2) (2015) 175-182.

genes conceptuales, que mantienen atrapado su pensamiento y no lo dejan abrirse a un conocimiento del mundo más allá de sus propios esquemas, lo cual es de hecho un impedimento para la trascendencia.⁵

Pero, más que buscar la trascendencia, el hombre es llamado por la trascendencia a través de una apelación que puede ser incluso silenciosa.⁶ Esta llamada, espera solo una respuesta del hombre, que la acoge y se deja interpelar por ella; pero ¿cómo responder a una llamada incierta, silenciosa e incluso fortuita? Según Chrétien,⁷ la creación entera habla continuamente al hombre y el Logos se manifiesta de forma silenciosa en cada cosa sensible. Precisamente ese Logos originario, místico, es quien interpela al hombre hacia un encuentro experiencial que supera toda racionalidad y pone como condición volver a las fuentes, a los inicios, para redescubrir toda su riqueza; allí donde el Ser carece de hermenéutica, pero sobreabunda de donación y elige al hombre como el lugar predilecto de su manifestación,⁸ razón por la cual le llama con sigilo, esperando romper su sordera.

Ahora bien, esta experiencia subjetiva está supeditada a la interacción entre dos personas; es decir, es factible únicamente si se entiende a Dios como fenómeno, no como un ente sino como una persona que se inserta en nuestra historia concreta, a la manera de un fenómeno motivado que no solamente se manifiesta, sino que también tiene el poder de hacer emerger gracias a su acto donador, de la misma forma que la verdad hace emerger lo verdadero, la belleza lo bello y el amor al amado.⁹

Los límites del lenguaje en la experiencia mística

En el pensamiento heideggeriano, existe una reflexión constante acerca del tema del silencio, entendido como una forma de expresión

5. *Ibid.*

6. Cf. P. MALET, "El fenómeno de la apelación", *Co-Herencia* (2015) 107-137. doi:10.17230/coherencia.12.23.5

7. *Ibid.*

8. Cf. C. ARBOLEDA, "Un nuevo pensar sobre Dios: del Dasein al Dagott", *Escritos* 19(42) (2011) 19-51.

9. Cf. G. VARGAS, "De la Ontoteología a Dios-como-fenómeno", *Pensamiento y Cultura* 13(2) (2010) 157-170.

que es además el origen y el fundamento del habla; en su pensamiento, tanto lo expresado verbalmente como lo no-hablado o lo indecible son manifestaciones reales del Dasein y tienen sentido en sí mismas.¹⁰ Este silenciamiento del ser, unido a lo que Lévinas llamó la superación de la metafísica y la ontoteología, coincide con el concepto de impensabilidad teológica, es decir, de un carácter del filosofar que ya no apela a Dios como argumento o cuestionamiento.¹¹

Por tanto, la metafísica una vez consumada en la muerte conceptual de Dios, deja entrever la presencia de lo divino que se revela precisamente sobre un fondo de ausencia, ya que excede a la razón en una especie de teofanía negativa.¹² De hecho, la fuente primaria de todas las cosas no es inteligible ni nombrable,¹³ ya que del mismo modo que el escultor más que originar la estatua, extrae de la piedra lo que le sobra –puesto que la belleza de la estatua está dentro de la roca desde siempre– asimismo, para descubrir la perfección, la belleza y la esencia de la causa del universo, es preciso suprimir el lenguaje, no ponerlo.¹⁴

Desde la perspectiva de Filón de Alejandría y Gregorio de Niza, Dios es “incognoscible e invisible”.¹⁵ Mientras que el concepto de inefabilidad frente a la divinidad se debe a autores como Plotino, quien no se atreve a otorgar atributos a Dios, ni siquiera el de esencia, intelecto o belleza;¹⁶ Así, para Plotino, la negación entendida como despojamiento y el silencio, son condiciones indispensables para el ascenso místico, al mejor ejemplo de la naturaleza, que por el hecho de provenir de una vida superior, se expresa a través del silencio y la quietud.¹⁷ Por su parte, el Pseudo Areopagita considera que la verdadera con-

10. Cf. P. MATÍAS, “Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger”, *Diánoia* 53(61) (2008) 111-147.

11. Cf. E. RESTREPO, “La “muerte de Dios” y la cuestión teológica: aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion”, *Eidos* (8) (2008) 182-195.

12. Cf. RESTREPO, “La “muerte de Dios”, 182-195.

13. El mismo pseudo Dionisio Areopagita, proponía el método apofático que implica el despojo completo de todo lenguaje articulado como forma de ascenso hacia Dios. Cf. D. BOERI; P. MARTÍN, “La Teología Mística de Pseudo Dionisio Areopagita: una nueva lectura”, *Tópicos* (23) (2002) 9-27.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Cf. C. BEZERRA, “Apóphasis y kénosis en Dionisio Pseudo Areopagita”, *Teorema* 26(1) (2007) 117-130.

templación, está fundada en una sabiduría irracional, ininteligible e ignorante.¹⁸

El itinerario místico, la kénosis y su impacto en la vida del hombre

La experiencia mística suprime toda actividad intelectual e implica una kénosis que requiere una iniciación progresiva. Evidentemente, sería imposible pensar en la experiencia del vacío sin que se admita un previo adiestramiento; sin embargo, no se trata de procesos ni fórmulas lógico-matemáticas, sino más bien de un dejarse penetrar por Dios gracias a un itinerario que inicia en el abandono, pasando por el desconocimiento, hasta llegar a la unión.¹⁹ Es el caso de Moisés, símbolo del abandono y la apertura a la acción divina que lo hizo trascender el mundo sensible, hasta alcanzar un estado en el cual la visión se convierte en una no-visión y la luz en tiniebla.²⁰

Esta unión profunda se produce en medio de un proceso que implica un despojarse de su propio yo por parte del hombre, y de todo aquello que alimenta su ego, un rechazo del mundo externo y un retorno paulatino hacia el interior, allí donde el alma se une al intelecto, lejos, muy lejos del alcance de los procesos cognitivos y de toda racionalidad.²¹

En la mística del maestro Eckhart también se hace referencia a la teología del retorno, en la cual el alma sirviéndose de la interioridad, regresa a su creador para gozar de la felicidad eterna. En este itinerario, el alma va descubriendo su no ser y al mismo tiempo, la necesidad de apoyarse en aquel que es el único que puede atribuirse la cualidad de ser;²² en pocas palabras, en la perspectiva de Ekchart, la criatura sólo puede experimentar su esencia a través de la relación con Dios y su regreso a Él.²³

18. *Ibid.* Cf. Dionisio (1943), *DN*, VII; § 1, 865 C, p. 141

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Cf. C. ARBOLEDA, "Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología", *Pensamiento y Cultura* 13(2) (2010) 181-193.

22. "Yo soy el que soy" Ex 3, 14.

23. Cf. G. SOTO, "El Maestro Eckhart: Filosofía y mística", *Revista Estudios De Filosofía* 46 (2013) 165-187.

Precisamente el hecho de que el alma participa de la naturaleza de Dios, es la razón por la cual es susceptible de unirse a Él: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí”.²⁴ Dios vive en el alma, actúa en ella por medio de la gracia y le otorga la vida divina, al tiempo que la emplaza entre la eternidad y el tiempo;²⁵ es un encuentro con Dios que se produce en medio de un desierto silente, en el cual, el espíritu del hombre experimenta un vacío lleno de plenitud y al mismo tiempo una plenitud vacía sitiada por la nada silenciosa de Dios:

“En estas condiciones, el alma se despoja de sí misma y vive en completa pobreza espiritual; es el anonadamiento místico. Se separa el alma de todo lo creado para buscar a Dios mismo en el recogimiento interior, cerrando las puertas al exterior y viendo en ello la pura nada. Para ello se debe dejar de lado toda perturbación y retirarse a la soledad interior en la pura tranquilidad del alma desde el vacío desnudo de la nada creatural”.²⁶

Una vez unido al Espíritu de Dios, el hombre se hace capaz de amar e inicia una vía de divinización marcada por la presencia constante del Creador, la aniquilación del temor y del deseo, en un estado en el que no se espera nada de Dios diferente a su sola presencia, se práctica el olvido de sí y la oración profunda hasta ser transformado totalmente por Él en Amor, fundamentalmente en Amor al prójimo.²⁷

A pesar de la experiencia de la unión y del amor, pareciera que Dios sigue siendo un Ser oculto,²⁸ que aventaja sobremanera nuestra gnosis,²⁹ y suprime nuestro pensamiento porque lo satura,³⁰ ya que por el carácter noético de la experiencia mística, se logran estados profundos de experiencia de realidades que no pueden ser aprehendidas por el intelecto. Adicionalmente, esta experiencia suele ser pasiva y requiere la aceptación de esta Presencia que se dona al sujeto,³¹ la renuncia del

24. Gal 2, 20

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, 170.

27. *Ibid.*

28. Is 45, 15

29. Cf. A. MEIS, “El misterio del ser revelado por el Espíritu Santo según Alberto Magno: Super Dionisii Mysticam Theologiam y Super Dionisii Epistulas”, *Veritas: Journal Of Philosophy & Theology* 32 (2015) 9-35.

30. Cf. YEPES, “El hombre sin el ser”, 187-195.

31. Cf. L. CADAVID, “Experiencia mística: hacia una definición naturalizada”, *Praxis Filosofica* 39 (2014) 135-155.

deseo pretensioso de posesión de la divinidad y de su conceptualización que se aleja de la verdadera experiencia.³² Por tanto, discurrir acerca de Dios, representa dilapidar la ocasión de vivirlo como don y relacionarlo solo con el Ser, impide tomar a Dios como Dios; además, no existe amor sin donación, de ahí que, Dios que es amor se dona al hombre y lo colma en este acto donador.³³

Ahora bien, aunque la unión mística se caracteriza por la ausencia de lenguaje racional, en el amor al prójimo, la expresión verbal recobra todo su valor gracias al imperativo ético que le confiere la cualidad de ser puente entre los hombres, permitiendo el encuentro a través de la experiencia humana, máxime si se considera que el prójimo no es otra cosa que Dios mismo en su dimensión de exterioridad.³⁴ Así, el Espíritu por medio de la compenetración entre el lenguaje y el amor, revela el misterio del ser humano;³⁵ En efecto, la experiencia de Dios es humana y en ella la excedencia y la plenitud ingresan en el corazón de la persona como una abundancia de sentido, en la cual el amor pasa a ser el lenguaje, precisamente porque el amor no exige condiciones, puesto que encuentra su condición y fundamento en el simple hecho de amar.³⁶

El don de Dios: fenomenología y fenomenalización

Por añadidura, el acontecer del amor abre el panorama para la fenomenología de la donación, en la cual Dios –más que un ser– es intuido por el hombre gracias al impacto de su caridad: “El donador se abandona completamente a la donación hasta coincidir donador y donación. Y darse completamente sin precomprensiones o comprensiones, es amar”;³⁷ por todo esto, no es posible percibir el amor sino a través de la dádiva, que no cesa hasta lograr instaurarse fuera de sí;

32. Cf. YEPES, “El hombre sin el ser”, 187-195.

33. *Ibid.*

34. Cf. J. BELTRAMIN, “Desconstrucción del otro hombre: hacia una manifestación de Dios más allá del sistema de significación ontometafísico”, *Escritos* 18(40) (2010) 14-35.

35. Cf. A. SERRANO, “Rasgos característicos de la antropología teológica en castillo interior de santa Teresa de Ávila”, *Teología* 48(106) (2011) 367-383.

36. Cf. YEPES, “El hombre sin el ser”, 187-195.

37. ARBOLEDA, “Un nuevo pensar sobre Dios”, 34.

efectivamente, es necesario extender los límites de la mente, para considerar la posibilidad de integrar un pensar místico que se deja impregnar por el lenguaje del arte y la poesía hasta llegar a la saturación de lo inexpresable.³⁸

Sin embargo, la experiencia mística del don –aunque sea inefable– no pierde su capacidad de acontecer, y para que algo acontezca, tiene que ser entregado, donado, regalado.³⁹ En definitiva, Dios se entrega, y con todo, no podemos dar razón de ello; admitamos entonces que Dios es un fenómeno motivado, esto es, que actúa en el hombre debido a un amor que lo desborda –a la manera de una fuente inagotable– y se derrama para impactar y rebosar a toda la humanidad, a todo aquel que se despoja de su ego racional para abrirse a la recepción de la dádiva, en lugar de pretender explicarlo, conceptualizarlo, o peor aún, demostrarlo. En efecto, creer o no creer, implica la ausencia de la entidad, del objeto o del fenómeno, y justamente Dios es aquel que se hace presente, es decir, es puro fenómeno, que se devela cuando creemos y lo aceptamos, y se vela cuando lo ignoramos.⁴⁰

Por lo que sigue, de nada sirve al hombre atiborrarse de nociones –conceptuales o estéticas– y “pruebas” de Dios, si en el fondo de su ser se siente abandonado por Él;⁴¹ de hecho, el concepto –a diferencia de la experiencia– permanece a distancia del sujeto, y sabemos que conceptualmente hablando: “Dios es por definición indefinible, su único pensamiento posible es ser impensable, su único nombre el Innombrable.”⁴² En lo concerniente a la presencia, cabe decir de acuerdo con el oxímoron, que lo divino se experimenta bajo el carácter de la ausencia, o en otras palabras, Dios es distantemente presente. No obstante, de acuerdo con la teología negativa, esta distancia es percibida y recibida justamente como la condición radical de la presencia; de ahí que la muerte conceptual de Dios –lejos de hacer declinar a Dios– abre un espacio para que Él se manifieste de manera fenomenológica en el hombre.⁴³

38. *Ibid.*, 34-35.

39. Cf. VARGAS, “De la Ontoteología”, 157-170.

40. *Ibid.*

41. Cf. RESTREPO, “La “muerte de Dios””, 182-195.

42. *Ibid.*, 191.

43. *Ibid.*, 182-195.

En el discurso de los fenómenos, es inevitable referirse a la evidencia puesto que el fenómeno se manifiesta gracias a su facultad de aparecer. La experiencia humana del Ser se despliega a través de los fenómenos, es el caso de los a priori kantianos: el conocimiento del yo y la autoconciencia, entre otros; a la par, existen entes que son perceptibles externamente por nuestros sentidos y fenómenos de la apercepción que son inherentes a nuestra conciencia. Es allí donde se revela esencialmente una estructura fenomenológica, ya que el objetivo de la fenomenología es experimentar las cosas mismas fuera de la injerencia de presupuestos metafísicos que imposibiliten la mismidad, el principio, la génesis de ese conocimiento.⁴⁴ La metafísica por su parte no va más allá de un “Dios” erigido a la medida del hombre; nada en ella remite a una verdadera revelación, por el contrario, allí lo divino es ajustado al alcance de la percepción humana, lo cual involucra directamente al hombre quien deviene el prototipo innegable de su propio ídolo.⁴⁵

Así las cosas, el giro fenomenológico referido por Marion propone un retorno a la teología y una experiencia factible de lo sagrado, gracias a fenómenos saturados del orden de lo místico, lo religioso o lo real como la encarnación, que aparte de ser una revelación efectiva, remite solo a Dios como objeto de experiencia.⁴⁶ Aquí el protagonismo del hombre también se ve reducido en el acto donador; en efecto, la donación antecede al yo que deviene un asignado, y en ésta acción de recibir, lo que se le da se transforma en fenómeno y la donación se vuelve manifestación. En consecuencia, el yo no preexiste, sino que deriva de la donación, lo cual permite que el hombre experimente el don por medio de una pasividad activa.⁴⁷

Del mismo modo, la noción de revelación excede la racionalidad para depender de la mística cristiana, marcada por la pasividad que mencionaban ya los estoicos en su forma de ἀπάθεια.⁴⁸ Esta actitud

44. Cf. BUITRAGO, “El ídolo como fenómeno”, 175-182.

45. Cf. C. RESTREPO, “En torno al ídolo y al icono derivas para una estética fenomenológica”, *Fedro, Revista de estética y teoría de las artes* 10 (2011) 26-41.

46. Cf. BUITRAGO, “El ídolo como fenómeno”, 175-182.

47. Cf. M. C. BELTRÁN, “Juan Carlos Scannone en diálogo con Jean-Luc Marion”, *índice* 17 (2015) 25-40.

48. ἀπάθεια, es en el estoicismo, el estado mental alcanzado cuando una persona está libre de alteraciones emocionales. Puede entenderse como ecuanimidad o indiferencia. Cf. M. BOERI, “la ética del estoicismo antiguo”, *Méthexis*, 9(1) (1996) 154-155.

pasiva permite que el sujeto se abra a la donación, caracterizada por un continuo deseo de Dios que lo transforma en un abismo idóneo para acoger el perpetuo nacer de Dios. De esta manera, Dionisio y posteriormente el Maestro Eckhart hacen alusión a la pasividad y al desprendimiento como condiciones para que Dios venga al hombre y permanezca en él.⁴⁹ Este desprendimiento o vaciamiento –kénosis– conlleva dos aspectos que conviene remarcar, a saber: el primero es la negación del yo en función de la voluntad divina,⁵⁰ el segundo es el reconocimiento del mundo como un desierto en el cual el hombre experimenta un abandono existencial.⁵¹

Dionisio asocia la kénosis de Cristo con el hecho de salir de sí mismo. En la encarnación Cristo se despoja de sí mismo a causa de su bondad y amor, y comienza a vivir fuera de sí asumiendo la condición humana.⁵² En esta misma línea, San Alberto Magno considera a Dios como la única “*causa amoris*” de todo cuanto existe. Esta realidad permite valorar la profunda correspondencia que encuentra el *Doctor Universalis* entre lo sobrenatural y la naturaleza creada; Dios se da en amor, desciende hasta lo más profundo del ser del hombre y en esta transmisión cobra valor la cualidad de receptividad en el individuo, quien deviene agente pasivo de este don; así el Espíritu Santo –maestro interior– establece una relación con el discípulo y lo transforma con su gracia haciéndolo capaz de amar.⁵³

De manera equivalente, solo el hombre que muere a sí mismo, a su ego, a su voluntad, a su razón y a su ser, puede experimentar la posesión divina, que lo lleva a enamorarse de Dios y a vivir de forma extática, entendida como la capacidad de coexistir en el amado más que en sí mismo.⁵⁴ Así pues, solo en el vacío más profundo de su ser, el hombre logra experimen-

49. Cf. BEZERRA, “Apóphasis y kénosis”, 117-130.

50. “¡Abbá, Padre!, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” Mc 14,36

51. “A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: “Eloí, Eloí, ¿Lemá Sabactaní?”, que quiere decir: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?”” Mc 15,34

52. Cf. BEZERRA, “Apóphasis y kénosis”, 117-130. Al respecto, la epístola a los filipenses hace una síntesis del significado profundo de la kénosis de Cristo: “El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz” Flp 2,6-8

53. Cf. A. MEIS, “El misterio del ser revelado”, 9-35.

54. *Ibid.*

tar la presencia divina, esto incluye la kénosis vista como apóphasis, que se refiere a la muerte de toda conceptualización de Dios. Desde esta perspectiva, es imposible hacer una reducción lógico-racional basada en conceptos o imágenes que pretenda definir la naturaleza divina,⁵⁵ ya que esta va más allá de todo lo que pueda ser afirmado o negado, pero al tiempo introduce al hombre en el terreno de la experiencia integral, directa y sin mediaciones, que se manifiesta como un estado de no conocimiento en el que acontece la experiencia de unión silenciosa con el Creador.⁵⁶

Posiblemente la teología mística se aleja de la ortodoxia del concepto, de verdades generalizadas y de nociones dogmáticas acerca del Misterio; en revancha, la mística permite realizar un acercamiento más profundo a Dios, mediado por el impacto del acontecimiento y la contemplación a-racional, que se acerca más a la teología como hecho de fe, que a la teología como reflexión filosófica. Es por eso que los místicos recurren a los símbolos y al lenguaje poético, al tiempo que privilegian la relación de alteridad en lugar de los dispositivos de poder o los conceptos totalizantes.⁵⁷

En efecto, la fe –más que un dato– es un acontecimiento que resulta de hacer experiencia del amor de Dios, en ella se enlazan momentos de dolor y de consuelo, de sufrimiento y alegría; Según el maestro Eckhart, para degustar el consuelo de la fe, es preciso vaciarse de sí mismo y colmarse de Dios, como el ojo que aun careciendo de color disfruta de todos los matices y tonalidades, del mismo modo, el verdadero consuelo para el alma reside en regocijarse en la intimidad divina, en la cual se halla la verdadera felicidad.⁵⁸

De acuerdo con Tillich, Dios no puede ser encerrado ni explicado por ninguna categoría lingüística, este autor hace énfasis en la aseidad de Dios –es decir, que Dios no debe ser visto como un ser– que se fundamenta en el hecho según el cual, Él es el Ser mismo, fuente de todo cuanto existe, de todos los seres, siendo incluso el único que tiene el poder de conducir el no-ser al ser.⁵⁹ Marion por su parte enfatiza en

55. *Ibid.*

56. Cf. ARBOLEDA, "Dionisio Areopagita", 181-193.

57. *Ibid.*

58. Cf. SOTO, "El Maestro Eckhart", 165-187.

59. Cf. C. ARBOLEDA, "El argumento ontológico en Paul Tillich y Jean-Luc Marion", *Escritos* 18(40) (2010) 36-51.

la comprensión de la revelación divina a través de la vía negativa⁶⁰ y analógica, lo cual implica que esta debe ser pensada fenomenológicamente.⁶¹

Derrida a su vez –fiel a la categoría de olvido heideggeriana que plantea que “el ser y el tiempo” no existen, puesto que no son entes, por el hecho de pertenecer al ámbito del *Es gibt* “se da”– enuncia la imposibilidad del don argumentado en una paradoja que impide la gratuidad que involucraría esta noción, manifestada en el conjunto: donador–don–donatario. En lo que concierne al donador, si este percibiera la donación, se produciría una auto–gratificación y una aprobación narcisista de sí mismo; en cuanto a la donación, si esta se hiciera presente, lo haría bajo la lógica de los entes; finalmente, en el evento que el donatario percibiera el don, se establecería ineluctablemente una relación de intercambio y restitución aunque sea simbólica entre donatario y donador.⁶² Así, donador y donatario constituidos en sujetos, y el don instaurado como objeto se transforman en impedimentos para el don, y provocan su inevitable destrucción. Adicional a ello, cualquier temporalización, contribuye a la aniquilación del don, en efecto, el don solo sería viable como estancia sin reminiscencia, o como huella sin representación plena, inmune a toda cognición. En consecuencia, en el pensamiento de Derrida, la fenomenología del don es básicamente insostenible y la propuesta heideggeriana de advertir el ser sin el ente, no es otra cosa que una pura ilusión.⁶³

La crítica de Derrida se extiende a Husserl, quien –a su juicio– se deja deslumbrar por la donación sin límites y la metafísica de la presencia, en lugar de intentar argumentar acerca de ellas. No obstante, Derrida deja entrever un escenario de posibilidad para el don, aunque no en el terreno de la teoría o la fenomenología, sino más bien en el ámbito de la experiencia de lo imposible.⁶⁴

60. La certeza negativa de Marión, es negativa por la intención de explicar racionalmente a Dios, pero es certeza por la intuición y la acogida del fenómeno saturado que se expresa a través del don. Cf. P. GILBERT, “L’excès et la certitude. Les certitudes négatives de Jean-Luc Marion”, *Nouvelle Revue Théologique* 133 (2011) 439-457.

61. Cf. P. GILBERT “L’excès et la certitude”, 439-457.

62. Cf. H. INVERSO, “De E. Husserl a J. L. Marion: donación y límites de la fenomenología”, *Franciscanum* 159 (2013) 127-154.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*

Con un carácter escéptico frente a la conclusión derridiana, Jean Luc Marion formaliza su reflexión que propone reducir el don a la donación. Su crítica comienza por asociar la triada derridiana⁶⁵ al diseño causal de Aristóteles,⁶⁶ el cual aplica para analizar fenómenos simples o entes habituales del mundo. Marion comienza por reivindicar la posibilidad de existencia del don sin donatario; en efecto: el donatario no precede ni sobrepasa al don, y por ende no posee la cualidad de esperarlo, salir a su encuentro, reclamarlo o apropiarse de él; no es tampoco la causa eficiente que lo origina gracias a súplicas, ni la causa final, lo que lo situaría en el plano del merecimiento.⁶⁷ En pocas palabras, el don, no puede ser reducido a un simple efecto, y si bien es cierto que la esencia del don es entregarse en la donación, es de todas formas susceptible de ser recibido o rechazado, y aún en el caso del don refutado, no por ello se anula la donación.⁶⁸

En el caso de la desaparición del donador, Marion argumenta que –en lugar de desmeritarlo– permite que el don se haga más visible.⁶⁹ El mejor ejemplo para ilustrar este asunto sería la herencia, que se presenta precisamente en ausencia del donador, lo cual imposibilita todo intercambio posible entre donador y donatario.⁷⁰ A la postre, Marion reconoce la figura del agradecimiento, en donde el don existe incluso sin donador, y basta que se revele para que se dé al donatario. A esto se añade la posibilidad de evidenciar el don sin objeto, es decir, la donación aún en ausencia del ente donado, sin el cual tampoco tendría lugar un intercambio posible.⁷¹ En suma, el don no se fundamenta en un ente entregado, sino en su carácter de donabilidad y aceptabilidad.

Desde la mirada de Lévinas, la donación solo puede entenderse a través del intercambio con el otro en su absoluta excedencia que se

65. Donador–don–donatario.

66. "donador-causa eficiente; don-causa formal y material; donatario-causa final" *Ibid.*, 140.

67. *Ibid.*, 127-154.

68. Existe también el caso de lo universal: bajo esta figura, aún en ausencia de donatario específico, el don se cumple, ya que basta que se dé para que se haga presente; es el caso del donarse a sí mismo por la nación, por la humanidad, por la paz, entre otros. Cf. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. A la par, Marion hace referencia al estado de la inconsciencia: aquí el donador está presente, pero desconoce la trascendencia de su don; así ocurre con los deportistas, los artistas y los amantes, quienes desconocen la satisfacción que provoca en el donatario el triunfo, el deleite estético y el erótico, en su orden. Cf. *Ibid.*

71. Es el caso de aquel que cumple una promesa o mantiene una amistad. Cf. *Ibid.*

manifiesta a través del rostro, que es vislumbrado como la visibilidad de lo invisible. Esto implica que no puede ser reducido a un contenido y por ende no podría ser comprendido; en una palabra, resulta inaprehensible y pone en duda toda significación o representación, ya que es huella y manifestación del infinito, y en consecuencia no puede ser sometido a la entidad fenomenológica del objeto.⁷²

De lo anterior podemos derivar que, si Husserl esbozó la reducción del objeto y Heidegger sugirió una reducción existencial del ente al ser, Marion paralelamente, avanza en esta misma línea cuando presenta su reducción a la donación, manifestando que ésta –a diferencia de la intuición– no necesita de una significación previa que le sirva de cimiento.⁷³ En síntesis, la reducción fenomenológica marioniana de la donación excluye al ser, al ente, y no puede ser definida en términos de presencia o intercambio.⁷⁴

De ahí resulta que la representación conceptual y la “proximidad racional” de Dios, podría ser sinónimo de alejamiento de la verdadera revelación divina que se manifiesta en su capacidad de donarse en amor al hombre, sin reservas y sin esperar reciprocidad. Las ideas sobre Dios, serían entonces nada menos que caricaturas idolátricas desprovistas de experiencia,⁷⁵ en una pretensión arbitraria de saber que rinde culto al concepto, poniéndolo al nivel del ser. De manera semejante ocurre en la experiencia estética de lo sublime en Kant; en ella queda absorta la capacidad de conocer, flaquea completamente la imaginación, lo inabarcable rebosa el entendimiento y se conmueve la sensibilidad; la preponderancia de la metafísica se quebranta y el discurso se deroga ante el silencio de lo eterno.⁷⁶

72. Cf. E. RESTREPO. “Del rostro al ícono: para una filosofía de la donación”, *Intersticios* 12(27) (2007) 237-247.

73. Cf. INVERSO, “De E. Husserl a J. L. Marion”, 127-154.

74. Cabe oponer a esto la percepción de Milbank, quien afirma que el intercambio es compatible con la donación, lo cual se puede evidenciar en la afectación que produce el don en su receptor. Asimismo, Holzer y Horner, consideran que la propuesta de Marion, lejos de mantenerse fiel a los presupuestos fenomenológicos, se inscribe en el discurso teológico, específicamente el de la fenomenología de la religión. *Ibid.*

75. Cf. J. MARION, “Genealogía de la «muerte de dios» contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche”, *Escritos* 19(42) (2011) 161-189.

76. Cf. E. RESTREPO, “La superación teológica de la metafísica”, *Cuestiones Teológicas* 38(89) (2011) 35-56.

De cualquier modo, la divinidad siempre se autoafirma mediante la distancia, transición que obliga a la metafísica y a la filosofía en general, a emplear otro lenguaje, el de la teología, pero no la *theologia rationalis* que continúa anclada en la condición onto-teológica, sino en la teología de la Revelación, aquella que ofrece un testimonio fidedigno en las Sagradas Escrituras.⁷⁷ La primera Epístola a los Corintios, da cuenta de este nuevo lenguaje, el de la sabiduría divina –manifestada en el amor hasta la muerte de cruz– que anula la sabiduría de los sabios, y quebranta la inteligencia de los inteligentes;⁷⁸ La sabiduría de Dios mencionada aquí por el apóstol, es diversa de la sabiduría griega –bien condensada por Aristóteles–⁷⁹ que pretende conocer a Dios y contemplarlo a partir de la razón. Sin embargo, Dios se expresa en su propio logos, es decir: el lenguaje de la cruz –del amor que se entrega hasta los límites de la existencia– y de la salvación gratuita que viene por el hecho de dar crédito a esta revelación divina, mediada por la Encarnación y la locura de la predicación (*μωρίας τοῦ κηρύγματος*).⁸⁰

La superación de la metafísica propuesta por Marion, reside precisamente en esta locura. Acoge el modelo kerigmático, del cual afloran argumentos que manifiestamente la metafísica ya no consigue afrontar, especialmente si se considera que, predicación cristiana por un lado, y mística por el otro, son respuestas que encuentra San Pablo frente a la experiencia divina, muy diferentes a las proyectadas por la filosofía; Así pues, donde el *λόγος* griego se derrumba, Cristo emerge como verdadera revelación, y la divinidad se presenta como un fenómeno saturado que excede todo raciocinio.⁸¹

77. *Ibid.*

78. “Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas, para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el intelectual que se ciñe a simples criterios humanos? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. Así mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la locura divina es más sabia que las personas, y la debilidad divina, más fuerte que las personas”. I Cor 1, 18-25

79. Es una filosofía que busca contemplar al Ser en tanto ser y lo que le concierne en sí mismo Cf. (*Met.* IV, 1003a 20).

80. Cf. RESTREPO, “La superación teológica”, 35-56.

81. Históricamente la metafísica ha tenido la pretensión de querer comprender los fenóme-

El giro teológico de la fenomenología: filosofía y teología de la revelación

Uno de los errores que históricamente ha cometido la teología es preguntarle a la filosofía acerca de la existencia de Dios; esta actitud presuntuosa, ha puesto en el primer plano la pregunta por el ser, pero Dios está más allá de toda afirmación o toda negación, de toda visibilidad y de toda invisibilidad.⁸² Paralelamente el hombre no debería afirmar pretenciosamente que ve a Dios, al tiempo que tampoco debería aseverar que no lo ve. En síntesis, quedarse en las tinieblas no es menos riesgoso que aspirar a la luz; de ahí que la experiencia de Dios, es comparada con una tiniebla luminosa, en medio de la cual, el hombre ve a Dios sin verlo.⁸³

El oído y el ojo son órganos sensoriales que responden a los estímulos auditivos y luminosos procesándolos y generando audición y visión efectivas. No obstante, estos dos órganos están preparados para procesar hasta una cierta gradualidad del estímulo. Cuando esta última supera un cierto umbral, el estímulo deviene imposible puesto que colma y excede el umbral de visión y audición. Es el caso de los fenómenos saturados –incluido Dios– que exceden nuestra mente e incluso nuestra experiencia, y superan cualquier representación mental que pudiera poner lo vivido en palabras.⁸⁴

Es aquí donde resuena con más fuerza el riesgo de la idolatría –

nos a partir de cualidades diferentes a la donación; mientras que, el ser, se manifiesta al hombre únicamente en virtud de su capacidad de donación. En consecuencia, el hombre debería renunciar a su propia com-prensión justamente para poder comprender; En efecto, según Marion, la donación se sitúa más allá de la explicación y de la subjetividad trascendental, esto es, más allá de la metafísica, por lo cual, se inaugura una nueva manera de comprensión que implica que solo se muestra aquello que de antemano se da, cuya única condición es negar toda forma de reducción ontológica del campo fenoménico. Cf. N. REALI, “À la limite de la phénoménalité”, *Lateranum* 80(2) (2014) 301-325.

82. Marion propone una doble transformación del sujeto consciente, a saber: en primer lugar, pasar de inquisidor a testigo y garante, en segundo lugar, a través de los fenómenos saturados que se donan a la consciencia en plenitud y excedencia relacionados con la pura intuición. Marion libera a la religión del horizonte onto-teo-lógico, en cuanto evita el pensar lo divino declinándolo en categorías finitas del ser del ente. El giro teológico de la teología en Marion, reemplaza las concepciones que entienden a Dios como causa y ser, por las nociones de presencia y don. Cf. P. GIUSTINIANI, “La parola incapace. Uno studio su fenomenologia e religione in Jean-Luc Marion”, *Asprenas* 62(1/2) 2015) 215-216.

83. Sin ver su rostro. Ex 33, 23

84. Cf. J. MARION, “Dalla “morte di dio” ai nomi divini”, *Hermeneutica* 19 (2012) 353-382.

tanto la de la visión sensible como la del concepto— que nace de la pretensión de conceptualizar a Dios. Ahora bien, se puede ser idólatra teológicamente hablando, por la vía positiva, o la negativa; de hecho, no basta con criticar a aquellos que nombran, representan y conceptualizan la divinidad, ya que la sola no-representación iconoclasta, corresponde radicalmente a la esencia de la representación, que se afianza y se ratifica a sí misma como vía “correctamente” indirecta de representar a Dios por la vía de la crítica.⁸⁵ Ciertamente, el ídolo se convierte en un obstáculo para la experiencia genuina cada vez que —directa o indirectamente— la mirada se vuelve sobre sí mismo. Por la vía directa —positiva— el hombre se proyecta a sí mismo en un dios-ídolo (imagen o representación mental), mientras que por la vía indirecta —negativa— se reivindica a sí misma como la forma correcta de acceder a la divinidad.⁸⁶

Es justamente en la mirada donde se zanja la cuestión idolátrica; solo una mirada que se niega a sí misma es susceptible de superar la representación que emerge de la idolatría y para ellos es imprescindible convertir la mirada, esto es, cesar de ver objetos y ejercer una mirada pasiva que produce una apertura a la recepción de otra mirada u otra persona que nos ve. Esta actitud pasiva revela la transición del ídolo al ícono, que nos traslada a la mirada invisible de Dios y abre a nosotros la profundidad invisible de nuestras propias miradas.⁸⁷ Cristo es sin más, el ícono por excelencia,⁸⁸ en Él se produce una transición perfecta entre lo visible y lo invisible, Él hace visible lo invisible de Dios⁸⁹ y nos revela el rostro —de manera visiblemente invisible— de Aquel que ve en lo secreto.⁹⁰

La conversión de la mirada es la inversión de las exigencias teóricas que ésta instituye entre Dios y el hombre. Es un paso entre el ver —pero en el espejo infecundo del sí mismo— el no ver —por la sobreabundancia del recibir— y la gratuidad que opera mediante la recepción del amor de Dios que se revela en la historia del hombre a la manera

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. *Ibid.*

88. “Él es imagen perfecta de Dios invisible, primogénito de toda la creación”. Col 1, 15

89. “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre”. Jn 14, 9

90. Mt 6,6

de un don. De hecho, el amor –aún sin representación, amando puramente y simplemente– puede conocer con certeza al menos una cosa, el amor mismo.⁹¹ Igualmente, quien ama a Dios no lo ve como objeto,⁹² pero lo reconoce precisamente en su mismo acto de amor.⁹³

Si Dios se da en caridad, para conocerlo es imprescindible “conocer la caridad de Cristo que supera todo conocimiento”;⁹⁴ Sin embargo, Dios no necesita justificar su existencia, y en este sentido, si quisiéramos tener la osadía de definir a Dios, lo único que podríamos decir –según Guillaume de Saint-Thierry– es que Dios es el don de su caridad; Por su parte, Bernardo de Claraval y Agustín de Hipona afirman con firmeza que la caridad, no es una cualidad de Dios, sino su propia naturaleza o sustancia. En este orden de ideas, si Dios se expresa a través de la donación gratuita de su amor, del mismo modo, quien se da, expresa a Dios y se une a Él. En definitiva, Dios se dice en amor y manifiesta su divinidad amando y procurándonos la posibilidad de amar.⁹⁵

A la manera de una reflexión cartesiana, pero en este caso descartando los nombres, atributos y definiciones de Dios, probablemente lo único que no podría negarse es que Dios se da, pues la caridad sin donación carece de fundamento y se convertiría en egoísmo. Felizmente se trata aquí de un Dios sin el ser, que por ende no tiene que dar razón de sí mismo delante del tribunal de la filosofía; empero ¿puede acaso Dios someterse a una condición de posibilidad? En respuesta podría decirse que el amor no necesita ser ni tampoco no ser, ya que le basta donarse, y para esto, no requiere ni siquiera de un ente que lo reciba.⁹⁶ El amor para darse tampoco tiene que ser previamente un

91. “Dios es amor: el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él”. I Jn 4, 8.16

92. “*Vedere senza soccombere allo specchio invisibile, o nominare Dio senza cadere nell'idolatria, diventa possibile a colui che, rinunciando a vedere o nominare Dio, consente a lasciarsi innanzitutto vedere e nominare da lui per, successivamente, porre il proprio sguardo sullo sguardo posto da Dio*”. “Ver sin sucumbir al espejo invisible, o nombrar a Dios sin caer en la idolatría, es posible para todo aquel que, renunciando a ver o nombrar a Dios, se deja primeramente ver y nombrar por él, para luego poner la propia mirada sobre la mirada puesta por Dios”. Cf. MARION, Dalla “morte di dio”, 364.

93. Asimismo, el hecho de poder amar, el hombre de fe lo reconoce como un don de Dios, y no se lo atribuye a sí mismo. *Ibid.*, 353-382.

94. Ef 3, 19

95. Cf. MARION, “Dalla “morte di dio””, 353-382.

96. “Vino a los suyos, mas, los suyos no le recibieron”. Jn 1, 11; “Dios nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para que vivamos ante Él santamente y sin defecto alguno, en el amor”. Ef 1, 4

ente; al contrario, es el ser del ente el que debe someterse al juicio de la caridad, por lo cual, de los entes si podría afirmarse que solo son en tanto y cuanto aman; en una palabra, somos si amamos, pero fundamentalmente, somos en la medida en que recibamos el don de ser amados y poder amar;⁹⁷ o lo que es mejor: somos lo que recibimos, de lo contrario, no seríamos nada.⁹⁸ Quizá la única condición para experimentar el don de la caridad divina, es precisamente recibir el don de poder acogerla y permanecer en esta apertura humilde a la acción de Dios en nosotros;⁹⁹ En efecto, el fruto del amor de Dios –entendido como sentirse amado por Él, y amar a las personas en Su amor– es algo que otorga un sentido profundo a la vida; pero en su defecto, el amor no recibido, o el odio del amor, seca la vida porque esta deja de ser, y no es porque deja de amar, en fin de cuentas, porque rechaza el don. Este fruto, ningún hombre podría atribuírselo con auto-agrado, como si la generosidad proviniera del ser; en suma, solo la caridad es generosa, y solo ella da, esencialmente porque solo ella se da.¹⁰⁰

Así es como la caridad reivindica el derecho a ser respetada más que probada. A este respecto, la teología se va purificando y poco a poco se refiere al amor en su verdadero rigor otorgándole su voto de reverencia; al modo de Nietzsche, quien afirmó: “Nunca he profanado el nombre sagrado del amor”.¹⁰¹ Ahora más que nunca podemos decir, que al amor debe ser pensado fenomenológicamente, ya que –por el hecho de pertenecer a los fenómenos saturados– excede la mente y resulta más accesible gracias a la intuición que a la razón o la visión;¹⁰² esta actitud permitirá a la teología acercarse cada vez más a la verdade-

97. Cf. MARION, “Dalla “morte di dio””, 353-382.

98. “¿Qué tienes que no hayas recibido de Dios? Y si lo has recibido, ¿A qué vanagloriarte, como si no lo hubieras recibido?” I Cor 4, 7

99. “Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid, tampoco vosotros podréis si no permanecéis en mí. Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él dará mucho fruto; porque separados de mí nada podéis hacer. Si alguno no permanece en mí, es cortado y se seca, lo mismo que los sarmientos; luego los recogen y los echan al fuego para que ardan”. Jn 15, 4-6

100. Cf. MARION, “Dalla “morte di dio””, 353-382.

101. F. Nietzsche, *Frammenti postumi del 1885-1887*, cit., 1 [216].

102. En esta línea es necesario resaltar los contundentes avances que promovió Jean Luc Marion gracias a su producción intelectual en textos como: *El ídolo y la distancia*, *Dios sin el ser*, *Acercas de la donación*, *Siendo dado*, *Reducción y donación*, entre otros, que permitieron –junto a la fenomenología radical francesa– un verdadero giro fenomenológico de la teología y al mismo tiempo – aunque Marion no se declare abiertamente teólogo– un giro teológico de la fenomenología.

ra revelación de Dios en Jesucristo y al impacto experiencial de amor que produce el anuncio del kerigma en los hombres.¹⁰³

Este anuncio, no es otra cosa que una de las manifestaciones más genuinas del amor de Dios –agape y eros– que se entrega al hombre respetando su libertad de aceptarlo o no. El kerigma es una buena noticia que transforma la vida de las personas, constituyéndose en una experiencia fundante de amor. Así la evangelización, lejos de ser una adherencia a verdades conceptuales y doctrinales acerca de Dios, es una manifestación fenomenológica del darse hasta los límites del amor de Dios. El kerigma puede ser comparado a la experiencia mística, ya que no es una realidad que pueda ser aprehendida ni reducida a elucidaciones cognitivas, sino más bien, es una locura que puede salvar, es un fenómeno saturado, un exceso de la mente, una experiencia del amor y, por tanto, una experiencia de Dios.¹⁰⁴ He aquí uno de los aspectos más relevantes de la revelación de Dios, ya que a través del Kerigma, Dios se muestra cercano al hombre y se relaciona con él, aumentando su fe.

En efecto, la fe es la experiencia del amor de Dios en la vida, por lo cual, la verdadera fe no se encuentra divorciada de la propia vida; Así, la fe –al igual que el kerigma– se recibe o se rechaza porque es un don de un Dios que está más allá de los conceptos,¹⁰⁵ pues irrumpe personalmente en la historia de la humanidad y la padece hasta comprenderla, hasta dar la vida por ella en la cruz.¹⁰⁶

Desde esta perspectiva, la fe hace evidente la sed que el hombre tiene de Dios, una sed que no es teórica sino vivencial y se experimenta en una economía del don; en el fondo –más que ser, poseer y saber– necesitamos sentirnos amados. La pregunta ¿Quién soy? –que gene-

103. Cf. MARION, "Dalla "morte di dio"", 353-382.

104. "De hecho, como el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura del Kerigma". I Cor 1, 21

105. "Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer los dones que Dios gratuitamente nos ha concedido. De estos dones también hablamos, pero no con palabras propias de la sabiduría humana, sino enseñadas por el Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El ser humano naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios, pues las considera una locura. Y no las puede entender, pues sólo espiritualmente pueden ser juzgadas (...) porque ¿quién conoció la mente del Señor para instruirle?". I Cor 2, 12-16

106. Cf. C. ARBOLEDA, "Los alcances de la fe en la posmodernidad", *Revista Lasallista De Investigación* 5(2) (2008) 131-145.

ralmente respondemos desde aquello que sabemos, tenemos, hemos logrado, o a lo cual pertenecemos— debería ser respondida desde el amor, esto es: ¿Por quién estoy siendo amado? y/o ¿A quién estoy amando?, una forma concreta de amar, es precisamente a través del anuncio del kerigma —explícito o implícito, manifiesto o privado, interno o externo— mediante el cual, Dios llama al hombre, lo interpe-la, y este a pesar de ser sujeto pasivo en este fenómeno de la apelación, tiene la facultad de responder o de callar, de recibir o rechazar, e incluso de dejarse transformar o recusar el don.¹⁰⁷

Nadie puede dar aquello que no ha recibido primero, de este modo, quien se siente amado por Dios y ha hecho esta experiencia mística, deviene testigo y comunica este anuncio a otros. Solo quien tiene la certeza de haberse sentido visitado por Dios, puede ceder a otros la vivencia de este acontecimiento definitivo. Quien vive esta experiencia, recibe también —de manera gratuita y no como una obligación— el don de poder testimoniarla.¹⁰⁸

JUAN JOSÉ MORENO ·
CARLOS ARBOLEDA MORA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD BOLIVARIANA DE MEDELLÍN
17.08.2017/15.12.2017

107. “Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos”. Ap 3,20

108. Cf. C. ARBOLEDA, “Los alcances de la fe”, 131-145.

· El Dr. Carlos Arboleda es docente de la UPB, en la que se desempeña además como director del Grupo de Investigación de Teología, Religión y Cultura. Es además coordinador de posgrados en la misma Casa de Estudios. El prof. Juan José Moreno es Magister en Teología y Psicólogo. Miembro del Grupo de Investigación de Teología, Religión y Cultura de la UPB.