

Reflexiones

Reflections

La experiencia de Dios como experiencia de la donación e interdonación *

Fabián Elicio Rico Vieguez**

Recibido: 30 de abril 2013 • Aprobado: 30 de junio 2013

Resumen

Este texto trata de describir en qué consiste la experiencia cristiana a partir de los alcances teológicos que ofrece el aporte filosófico del fenomenólogo francés Jean Luc Marion. Para lograrlo muestra de modo somero cómo se ha entendido la experiencia en las tradiciones filosóficas y teológicas, los restos que se le proponen hoy y la propuesta de entender la experiencia como experiencia de amor.

Palabras Clave: experiencia, amor, mística, donación, interdonación.

The experience of God as the experience of giving and inter-giving

Abstract

This paper attempts to describe what the Christian experience is from the theological scope offered by the philosophical contribution of French phenomenologist Jean Luc Marion.

* El artículo que a continuación se presenta es el resultado de dos búsquedas. La primera darle significado a lo que solemos llamar experiencia cristiana y segundo hundir raíces en la fundamentación teológica desde la filosofía. La naturaleza del escrito corresponde a un artículo de revisión de la literatura filosófica y teológica del profesor Carlos Arboleda sobre el aporte filosófico de Jean Luc Marion a la comprensión de la revelación en la teología.

** Fraile Dominicó de la Provincia San Luis Bertrán de Colombia. Cursa Décimo Semestre de Licenciatura en Filosofía, Ética y Valores Humanos en la Universidad Santo Tomás. (Bogotá, Colombia). Bachiller Canónico de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. (Colombia) Teólogo de la Universidad Santo Tomás.

Correo Electrónico: fabianrico.77@gmail.com

To do so it briefly shows how the experience has been understood in philosophical and theological traditions, the remains offered today and the proposal for understanding experience as an experience of love.

Keywords: Experience, love, mysticism, givenness, intergivenness.

Los debates actuales en los que la religión es materia de discusión se hacen cada vez más frecuentes, sobre todo aquellos que tienen entre sus líneas cumbres el desplazamiento de la religión hacia el ámbito de lo privado, lo innecesario y lo accesorio. La teología en su ejercicio reflexivo creyente discierne cuidadosamente cada una de estas posiciones asumiéndolas como materia relevante a la hora de fundamentar la certitud de un Dios que se revela al hombre que está en búsqueda de sentido y de verdad. Curiosamente las dinámicas filosóficas actuales han asumido también esta labor, no sin dificultades, de buscar y sustentar su ser y quehacer filosófico. Tanto la teología como la filosofía han encontrado coincidencias y puentes de comunicación.

Un concepto que ha permitido establecer puentes de comunicación entre ellas es el de “experiencia”. Sea porque está ausente, o cubierto de categorías estériles, se manifiesta como una necesidad, y para encontrarlo se han tenido que realizar grandes desplazamientos.

El cristianismo es básicamente una respuesta del hombre a un llamado de Dios y su esencia es una experiencia de Dios que llama y el hombre que responde. Es necesaria una reflexión sobre la posibilidad y la efectividad de la experiencia y su subsecuente testimonio y desplazamiento hacia las fuentes del cristianismo antes de su conceptualización metafísica. (Arboleda, 2011)

El profesor Carlos Arboleda, quien ha estado atento desde la filosofía y la teología a esa búsqueda de lo más original del Cristianismo y del sentido de lo humano, a puesto en común los hallazgos de sus investigaciones en varias publicaciones bibliográficas y hemerográficas. Ellas mismas serán la ruta que dirija la búsqueda de lo que es la experiencia cristiana desde las intuiciones filosóficas de la nueva fenomenología francesa, en especial desde el aporte del filósofo Jean Luc Marion.

La Experiencia desde el Horizonte Occidental

El concepto de experiencia ha sufrido una evolución vertiginosa a lo largo de la historia, más aún cuando ocurre un abandono de las experiencias originales y se

dirige una mirada hacia otras experiencias, con el agravante de ser meramente substitutivas o incompletas. Carlos Arboleda (Arboleda, 2011) acoge el itinerario evolutivo del concepto de experiencia en la cultura occidental realizado por Jean Greisch y lo propone como pauta inicial de comprensión en su libro "Experiencia y Testimonio", en el cual presenta cuatro grandes líneas de comprensión tomadas del autor citado y ampliado por su tradición académica.

- La experiencia es entendida como "algo que puede suceder en cualquier momento y que toma por sorpresa", en especial si se comprende desde la imprevisibilidad de la visita de los dioses a los hombres. Ellos aparecen o pasan. De modo que la atención a su movimiento es la actitud fundamental del hombre. El lenguaje bíblico no está lejos de esta descripción de la experiencia como *visitación de los dioses*, véase aquí el relato de la Anunciación o la visitación de los Ángeles, lo cual permite colegir que *Dios visita a los hombres y los hombres han de reconocer el momento de su visita*.
- La experiencia es concebida como una peregrinación, un largo y exigente itinerario. La apuesta neoplatónica, usada por Plotino, de salida y de retorno influenció la Edad Media, transmitida por Agustín y Dionisio. El contenido original del neoplatonismo y su acogida por parte de los pensadores cristianos medievales tiene el siguiente cariz: Los últimos proponen un finalismo que se logra en el éxtasis (unión con el Uno) el cual es alcanzado por el hombre si logra liberarse de lo material. En términos de Plotino se habla de procedencia y retorno, "la primera es ontológica por ser el despliegue de la realidad desde el Uno hasta la materia, y el retorno es ético-estético en cuanto es búsqueda de la belleza y unidad perdida" (Arboleda, 2011) línea en la que son puestos Agustín y Dionisio Areopagita. La idea de éxitus - *reditus*, entendida como salir de Dios y retornar a la perfección, usada por Tomás de Aquino para organizar su curvatura teológica bebe, sin duda, de la fuente del Areopagita. Éxitus y *reditus*, peregrinación, que explica el origen de toda naturaleza y persona, y que marca al mismo tiempo su itinerario.
- Para la modernidad, la experiencia no se entiende sino en el marco de la observación y bajo los parámetros de la cientificidad, de modo que "la realidad que no cabe en el concepto de experimentación no existe". (Arboleda, 2011).
- "La experiencia se convierte en vivencia o experiencia vivida" cuando la verdad empieza a justificarse desde el interior de la persona, desde

la introspección; es la reducción de la experiencia a puro sentimiento interno, a una sensación sico-biológica, y si no satisface su búsqueda se torna extrínsecista (Arboleda, 2011).

La comprensión de “la experiencia” circunscrita al ámbito de lo empírico, científico, síquico y vivencial deja en desventaja “el mundo interior del sujeto en los tiempos modernos y posmodernos”. La noción ha sido reducida a estados mentales o a sentimientos somáticos. “La sicología y la somaestética se han convertido en la reina de las ciencias y de las tecnologías del yo”. (Arboleda, 2011). La “experiencia vivida” se convierte en un término fundamental en las nuevas filosofías. El mercado de experiencias se amplía debido a la búsqueda insaciable de experiencias novedosas donde tiene cabida “lo extremo”, “lo sorpresivo”, “lo espantoso”, “lo cósmico”, “lo abrumador”, “lo ensordecedor”, “lo energético”, “lo escabroso”, “lo peligroso”.

Detrás de cada una de las concepciones de experiencia presentadas se levanta una búsqueda y comprensión de lo que se concibe por verdad, y en cada una de ellas se mantiene su latencia. Sin embargo, hay unas formas de experiencias con rostros de asombro y mística que se han mantenido como una constante a lo largo de la expresión cultural y que permiten hacer una reflexión fenomenológica. Aparece, además, la historia como testimonio de que

“la experiencia de algo trascendente es común en la vida de los individuos y de los pueblos, que la experiencia de Dios es una constante y que con independencia de los contextos (...) siempre hay una fuente de sentido y una experiencia de esa fuente”. (Arboleda, 2011).

De modo que un interés reflexivo en la noción de experiencia manifiesta la aceptación de que “el fenómeno se puede dar en forma total y saturada o en forma de acontecimiento”, asumiendo como consigna “volver a la experiencia más originaria: la revelación de las cosas mismas” (Arboleda, 2011)

El Olvido de la Experiencia

Entre los siglos XVIII y el XX hubo en la Iglesia un olvido de la experiencia. Entre las razones justificantes de esa situación se encuentran la separación entre el lenguaje teológico - especulativo y el místico - espiritual, que a una escala mayor es la acentuación de la labor intelectual sobre el sentimiento o la pasión, dejando muy mal parada a la mística por emocional, intuitiva y poco racional y elevando a su vez el valor de la ascética como vía opcional, la razón de esa pugna se da a partir de las controversias con el jansenismo y el quietismo en el siglo XVII.

Dos siglos después, en el siglo XIX, la situación se agrava a causa de las ideas modernistas y su acogida en la labor teológica, las cuales hicieron que la Iglesia tomara con sospecha el término experiencia, aunque no estuvieran tan erradas las comprensiones que los teólogos hacían de ella, en su momento sí generaban cierto malestar. Entre los teólogos modernistas se destaca George Tyrrell, el cual dice que “la revelación se da por la vía de la experiencia y no por la vía de las formulaciones (...), se revela como una realidad. Podemos expresarla en formulaciones o recibirla a través de una formulación, pero lo que nosotros captamos no es una formulación, sino una experiencia (Magliolini, 1996, p. 199). El magisterio eclesiástico, liderado por el papa Pío X, reaccionó contra la propuesta de Tyrrel y los demás modernistas, rechazando el concepto modernista de experiencia, pues, según él, posibilita una senda subjetivista del sentimiento y de la acción, esa precisión se hizo efectiva mediante la encíclica *Pascendi dominici gregis* de 1907. (Arboleda, 2011).

De otro lado, esa reacción contra la experiencia puede tener explicación teniendo presente la concepción de fe imperante en dicho momento, expresada en un *motu proprio Sacrorum Antistitum* de Pío X, del siguiente modo: la fe es:

“un asentimiento verdadero del entendimiento a una verdad recibida del exterior mediante la escucha, por el que sobre el fundamento de la autoridad de Dios sumamente veraz, creemos que son verdaderas las cosas que han sido dichas, atestadas, reveladas de Dios personal y Señor Nuestro” (Pío X, 1910)

Expresión que será materia de discusión en el movimiento teológico de la *Nouvelle Théologie* bajo la batuta de Marie-Dominique Chenu quien culpaba a dichas concepciones de la infravaloración de la razón humana y la entrada privilegiada del sentimiento religioso y la experiencia.

Según lo anterior las mordazas puestas al concepto “experiencia” en el Modernismo muestran que “(...) Dios no se entiende como manifestación gratuita o don, sino que concibe la experiencia como un sentimiento de unidad prerracional con el absoluto o la toma de conciencia de necesidades religiosas immanentes”. (Arboleda, 2011).

Ahora, la pluralidad de significados del mismo concepto ha sido una de las causas de su olvido, frente a esa problemática se exige todo un proceso deconstructivo. En las ciencias positivas puede aparecer como proceso de aprendizaje, en otros contextos puede aparecer como vivencia personal o sentimientos subjetivos, como conocimiento adquirido por los sentidos o como memorias personales. En el campo de la experiencia mística, sí que hay que llevar la reducción del

concepto hasta altas cumbres para entender en qué consiste, pues una verdadera experiencia mística se da en una persona que siente el llamado, en forma sana, y responde en forma libre, a la irrupción del Otro en su vida. Dicha exigencia y desafío de comprensión requiere de la ayuda de quienes han incursionado en esos campos, ellos son los místicos con el desapego, los fenomenólogos con la reducción y la escritura con sus narraciones de vocación y llamado. (Arboleda, 2011).

Hacia un Redescubrimiento de la Experiencia

A mediados del siglo XX el teólogo francés Jean Mouroux presenta su obra titulada *La experiencia cristiana*, su relevancia fue tal que a él “corresponde el mérito de haber liberado el concepto de experiencia cristiana de sus condicionamientos más importantes, en particular los relacionados con la crisis modernista, haciendo posible una ulterior reflexión teológica que no esté forzada a volver a fundamentar desde el principio la legitimidad de su objeto” (Scola, 1996).

Mouroux comienza interrogándose, si lo que el hombre moderno busca del cristianismo es un concepto o una experiencia, o se pregunta también si no son las crisis de la Iglesia, crisis de experiencia. Sus respuestas a estos interrogantes caracterizarán lo que concibe por experiencia. Para él la experiencia es aquello que va afectando y determinando a la persona entera, procurando su realización, presuponiéndola constituida y al mismo tiempo constituyéndola. (Arboleda, 2011)

La experiencia es una relación con el ser sagrado por excelencia, a quien se ama, posible sólo por la manifestación del mismo ser sagrado al individuo en la comunidad, por una llamada, es algo que se siente profundamente y compromete la totalidad del ser. Es encuentro con el creador, se involucra intelecto, voluntad, afectos, actividad, comunidad. Se reconoce al Otro que da el ser y sostiene el ser. Es búsqueda constante del don que potencia la totalidad del ser. Es una experiencia que se da en la Iglesia, por ser ella misterio de donación en la palabra, celebración y misión, ella misma da testimonio permanente de su experiencia de Cristo. (Arboleda, 2011).

El mérito del teólogo francés consiste en haber abierto camino de reflexión sobre la experiencia desde la tradición cristiana, camino que adoptarán numerosos filósofos de varias tradiciones, entre ellas la fenomenología, el existencialismo y el personalismo quienes se atreverán a cruzar el umbral que los lleva hacia la discusión sobre la experiencia vivencial de Dios. La nueva fenomenología ve la experiencia como un don total y una manifestación gratuita del ser. (Arboleda, 2011)

El Concilio Vaticano II, usó escasamente el lenguaje de experiencia. En los 16 documentos conciliares en nombre *experientia* aparece 32 veces, y el verbo *experior* 17 veces. En la constitución *Gaudium et Spes* es donde aparece su uso con más frecuencia, 11 veces, sobre todo para tratar extensamente las experiencias y preguntas de los hombres y mujeres de hoy. En la Constitución Dogmática *Dei Verbum* es usado el término experiencia para hacer referencia al sentido de las realidades espirituales que los creyentes pueden experimentar (D.V 8) no sin ser visto con desdén por asomos de modernismo. Actualmente los temores que este concepto pudiera infundir parecen haber desaparecido, inclusive era parte recurrente en el lenguaje del papa Juan Pablo II. (Latourelle, 1992).

El Mundo Contemporáneo: sus Limitaciones, Retos y Situaciones como un Reclamo y Búsqueda de “Experiencia”.

El boceto difuminado que guía las pinceladas de este estudio se borraría por completo sin un asidero de realidad, en este caso la que aporta la sociedad, sea cual sea el tema al que se refiera un estudio, y la que aporta la dinámica eclesial, afectada por la realidad que le viene de fuera como por la que brota de su interior. En la sociedad finisecular del siglo XX, según el análisis realizado por Carlos Arboleda (2008), se presentaron varios fenómenos, el primero de ellos el desplazamiento de la religión al ámbito de lo privado y segundo el despojo de las conceptualizaciones filosóficas a la hora de reflexionar sobre el ser de Dios; el primero generó “graves conflictos, como la reivindicación de identidad especialmente a partir de grupos fundamentalistas que pueden llegar al fanatismo” y el segundo “ha permitido una búsqueda sincera y pura de la experiencia religiosa” (p. 132). Hacia el interior de la iglesia se ha presentado otro tanto, cuéntese aquí la entrada de las consignas posmodernistas con su realidad fragmentada ¿En qué situaciones es perceptible dicha intromisión? “En amplios sectores la iglesia ha abandonado su tarea histórica de ser contracultura (...) conformándose en ser subcultura, un fragmento más (...) en el supermercado actual religioso” llevando en muchos casos a una permanente crisis de identidad, en ese contexto se llega a “sacrificar la teología a favor de la práctica, el profetismo cede el paso a la modernidad” (p.132).

En el amanecer del siglo XXI el número de fenómenos socioculturales se amplían: Uno de ellos es el auge globalizador, el cual, tal como lo ve el filósofo y

teólogo Carlos Arboleda (2008), va creando una nueva cultura, una nueva relación política y unas nuevas relaciones económicas, con todos los desvaríos que ello conlleva, entre ellos el peligro de imponer un pensamiento único, una especie de normalización cultural universal, en donde se dejen de lado los aspectos sociales, humanos y de sentido (Arboleda, 2008).

Otro tanto se sustenta en un grave fenómeno social cada vez más creciente, aquel de la exclusión, su eco resuena en el aislamiento de poblaciones y de países enteros, de hecho es tan fuerte dicha realidad que su agudeza se deja ver en los conflictos generados por los reclamos de los afectados. Uno más, y no menos preocupante, es el del pluralismo en todos los órdenes, pues “crea una multiplicidad de opciones, razones y comportamientos (...) que dan origen a múltiples y temporales consensos”, el asunto no deja de afectar a las grandes religiones (Arboleda, 2008)

Dicha afectación extiende su estela de consecuencias hasta el contexto eclesial latinoamericano en donde no se dejan de sentir fenómenos que condicionan su presencia en la actualidad. El descenso en la pertenencia de los fieles por numerosas razones, especialmente el abandono de la misión espiritual y el tradicionalismo ha hecho que muchos de los fieles encuentren en los movimientos pentecostales la posibilidad de tener una experiencia espiritual que percibían ausente en su tradición religiosa; otros tantos “entendieron la apertura de la Iglesia realizada en el Concilio Vaticano II como acomodación al mundo de la modernidad y no como renovación y regreso a las fuentes”. De otro lado la iglesia se asentó en una “confianza en el poder de la cultura tradicional y en las fidelidades heredadas” que la condujo a esclerotizar su acción pastoral, dando cabida al abandono al abandono de sus creyentes hacia otras confesiones religiosas en donde afirman encontrar la experiencia, la palabra y la comunidad (Arboleda, 2008,)

De la Ontoteología a la Experiencia: Relato de las Crisis, Búsquedas y Novedades en el Pensar.

La crisis de Occidente halla su raíz en la desatención al paso del sentido y el cristianismo, en ese mismo horizonte, debe su crisis al olvido de la experiencia de Dios, en gran parte como consecuencia de la crisis de la filosofía, la cual consiste en la reducción de la razón a las categorías cognoscitivas del sujeto, es decir en “que la razón se redujo a lo que podían conocer las ciencias naturales” (Arboleda,

2012). La crisis de la metafísica dilató la problemática, comenzando por los voces de los maestros de la sospecha hasta los del llamado grupo posmoderno, que son quienes han recogido las consecuencias de las críticas a la metafísica, reiterando sus posturas del siguiente modo: “no hay un mundo trascendente metafísico y , por tanto, Dios ha muerto”. Tales imágenes filosóficas de dios y de la religión ingresaron al campo de la teología dando origen a la teología de la “muerte de Dios”, una teología secularizada en la que era visible un acomodamiento de la Iglesia a la modernidad racional (Arboleda, 2008).

Frente a las anteriores crisis de sentido descritas surgen numerosas búsquedas, en primer lugar “la nueva fenomenología francesa, sin el aval de ella misma, busca el Dios sin el ser. Jean-Luc Marión, Jean-Louis Chretien, Emmanuel Lévinas, Michel Henry y Claude Romano son algunos de los pensadores que llevan la fenomenología hasta el exceso y disfrutan el darse del fenómeno saturado” (Arboleda, 2007) la cual ha dirigido su reflexión hacia lo más original: El evento, la llamada, el acontecimiento, el don como fuentes de la creación de un mundo y como revelación de lo invisible. (Arboleda, 2011). “Dominique Janicaud los incluye en lo que él llama peyorativamente: “giro teológico” de la fenomenología francesa” (Scannone, 2005).

Una búsqueda más emergió dentro del cristianismo en donde se dio un “redescubrimiento de la mística de Dionisio Areopagita, los neoplatónicos, el maestro Eckart, San Juan de la Cruz” (Arboleda, 2012). Con el movimiento teológico de la *Nouvelle Theologie* aparece el retorno a las fuentes como una senda necesaria de renovación del cristianismo, las escuelas teológicas de herencia dominicana y jesuítica concebirán a los grandes teólogos que con su doctrina y pensamiento “reaccionaron contra el intelectualismo y la rigidez de la neoescolástica que hacían del cristianismo la comunicación de un sistema de ideas, e insisten en que la revelación es más historia y automanifestación de Dios que sistema de conceptos transmitidos” (Arboleda, 2012). La intención de la búsqueda teológica consiste en tratar de hallar “una comunión espiritual y teológica con el cristianismo” en su expresión originaria, es volver a centrarse en la experiencia pascual de Cristo vivida por el cristianismo primero, de modo que lo ideal sería hacer una “hermenéutica de la experiencia inicial” (Arboleda, 2012)

Los caminos de la filosofía se veían a sí mismos envueltos en un clima de desesperanza y de dificultad frente a las demandas de la modernidad; en medio de esas penurias filosóficas surge una nueva manera de pensar con Heidegger al inaugurar el camino de una búsqueda mística relejendo las obras de Dionisio Areopagita y de Echhart, y con ellos el neoplatonismo, lo cual le permitirá al

filósofo alemán basar su análisis en la teología negativa, en el no-ser, en el rayo luminoso, el problema de Dios y el ser; intuición que permitirá posteriormente a la filosofía fenomenológica ampliar los límites de la razón al punto de incluir la donación de lo invisible (Arboleda, 2012).

De la obra *“el tratamiento ontológico del silencio en Heidegger”* el filósofo Carlos Arboleda (2012) presenta algunos puntos de entronque entre Heidegger y Dionisio Areopagita, de los cuales se enunciarán aquí sus tesis principales, las cuales darán cabida a la ulterior reflexión fenomenológica:

- Búsqueda de una nueva manera de pensar fuera de la Ontoteología.
- El Ser se da en el evento sin hacer ruido (experiencia del ser).
- La serenidad como el desapego del pensamiento representativo y renuncia al querer vinculado con el horizonte.

Ese precedente le permite a los posheideggerianos y a la filosofía francesa actual adoptar la filosofía neoplatónica en su “rechazo a la metafísica occidental moderna racional-conceptual y su tendencia mística hacia la apertura a la manifestación del ser más como bondad o caridad que como ente” (Arboleda, 2012).

Un asunto similar ocurrió con el filósofo francés Jean-Luc Marion, quien al descubrir el neoplatonismo releendo la obra de Dionisio Areopagita aparece ante él una teología sin ontología, tal y como lo estaba intuendo Heidegger, sin embargo la noción en el fenomenólogo se va ampliando con el nombre que Agustín le da al Dios como “Caridad” y no bajo el concepto de ser; la solución, para Marión, es pensar a Dios con el término amor (ágape). (Arboleda, 2007). Marion llega a afirmar, además, que el fenómeno se da sin ningún yo que le proporcione las condiciones de posibilidad, entre ellos Dios (Arboleda, 2012, p. 265); tesis considerada por los fenomenólogos como un abandono de la fenomenología y un giro teológico demasiado visible.

Jean Luc Marion y la Posibilidad de la Donación de Dios

La filosofía trata de mostrar la posibilidad de la revelación. Hay varios filósofos que se esfuerzan por mostrar la donación del fenómeno pleno dejando de lado los marcos de la metafísica tradicional, entre ellos están Lévinas, Jean Luc Marion, Michel Henry, Jean Louis Chretien. “Jean Luc Marion plantea la posibilidad filosófica de la donación de Dios al hombre y la capacidad de éste, de ser tocado por la llamada” (Arboleda, 2011).

Tal posibilidad de donación total se deja apreciar en la experiencia de los místicos quienes muestran su realización en una forma diferente, ajena de las

categorías conceptuales. “La experiencia mística coloca al hombre en relación con ese fundamento último que sólo es posible interpretarlo en términos simbólicos y que en teología se ha llamado el ágape”. Esto quiere decir que “sólo una experiencia mística relaciona con Dios, una relación que constituye a los hombres como sujetos pasivos y los constituye como amor y por amor”, es una experiencia comunicable, pues el amor impele a la acción testimonial. Sólo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre (Arboleda, 2011).

El filósofo francés Jean Luc Marion trata de entender a Dios como ágape que se da y se da sin condiciones previas. “Dios se abandona totalmente a la donación hasta el punto que él es don y donación”. ¿Quién es Dios sin el ser? Es la donación del amor, que se da abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta instalarse fuera de sí. (Arboleda, 2011). Dios es el amor más exhaustivo, alto y correcto, pues es el amor que ama de manera infinita y perfecta. “Dios supera al hombre a título de mejor amante”, y le dice al hombre “Te amo, tú no morirás”. Es el mejor amante porque él mismo es amor. El texto bíblico de la carta de Juan “Dios es ágape” (4, 8) permite pensar a Dios en términos de don y donación. Hay dos características que permiten identificar ese amor ágape, la primera es su incondicionalidad, libertad y pretensión de llenar al donatario de donación y como segunda característica se destaca la exclusión de todo ídolo, un abandono total del sujeto al ágape. (Arboleda, 2011).

Dios no es un concepto sino una acción de donación, de entrega, y es sólo a partir de la experiencia de donación que puede llegar a ser comprendido. Marion, en su libro *Dios sin el ser*, lo presenta en estos términos:

“El amor no se sino abandonándose, transgrediendo los límites del propio don hasta trasplantarse fuera de sí. Una transferencia de amor de ese modo impide que de deje agarrar en una respuesta, una representación o un ídolo. Es típica de la esencia del amor la capacidad de sumergir, incluye el ídolo, pero subvirtiéndolo (...). Dios no puede darse a pensar sino a partir de sí mismo, darse a pensar como amor y por tanto como don, darse a pensar como un pensamiento del don o como un don que se da para pensar,(...) y ¿Qué significa para el pensamiento darse sino amar?” (Marion, 2010).

“Cuando Dios ama simplemente ama infinitamente mejor que nosotros. Ama a la perfección, sin una falta, sin un error, del principio al fin. Ama siendo el primero y el último. Ama como nadie. Al fin, no solamente descubro que otro me amaba antes que yo lo ame, pues ese otro ya se

había hecho amante antes de mí, sino también que ese primer amante se llamaba, desde siempre, Dios. Dios nos procede y nos trasciende, pero primero y sobre todo en cuanto a que nos ama infinitamente mejor de lo que nosotros amamos y lo amamos. Dios nos sobrepasa en calidad de mejor amante (. . .)” (Marion, 2005).

El aporte filosófico de Jean Luc Marion permite establecer un discurso sobre Dios que escapa de la ontoteología y definir al hombre en su dimensión más propia, como un ser amante (Arboleda, 2011). Ahora el sujeto que recibe el don y se recibe en el don, es decir el adonado, puede recibir la donación del rostro concreto del otro, como un llamado del amor. Con la fenomenología de la donación se está abriendo camino hacia una correcta individuación de los otros, hacia la interdonación del amor caracterizado por una intercomunicación total.

Conclusiones

Con el fin de hallar una vía que nos dirija al mostrarse del Ser conviene mantenerse en la búsqueda de una nueva metafísica, una nueva forma de pensar, esencial para la reflexión filosófica y teológica actuales, y no sólo eso, sino como lo expresa Arboleda, la filosofía y teología han de tender puentes entre ellas, pues ambas tienen como tema al hombre y la manifestación del Ser en él, aunque para la teología es el Dios que se manifiesta, vive en el hombre, se da al hombre. Las dos disciplinas han pasado por la reivindicación de su autonomía y por la experiencia del olvido, hoy es un tanto diferente la situación, pues se va viendo que la filosofía y teología pueden marchar juntas, pues lo que propone la primera como posibilidad, la segunda lo da como efectividad y realización, la fenomenología es una excelente mediación entre ambas. Ahora, en estas dos disciplinas “no hay progreso como en las ciencias exactas, lo que hay es siempre una vuelta reflexiva sobre lo más originario del ser humano” (Arboleda, 2012).

El aporte filosófico de Jean Luc Marion presenta un reto a la teología y a los teólogos de acoger como método de lectura de los eventos y acontecimientos de la revelación inscritos en la Sagrada Escritura la fenomenología y más aún aquella que aboga por una donación del fenómeno en exceso en lugar de otras lecturas y métodos que convierten el quehacer teológico en disquisiciones racionalistas, liberales y anodinas. La teología, a partir de la experiencia del don, puede afrontar temas y modos insospechados superando una reflexión meramente especulativa

de sus conceptos. La fenomenología indica la posibilidad y la mística su realización histórica (Arboleda 2012).

Los diagnósticos realizados a la concepción de “experiencia” como a la realidad de la cultura y el contexto latinoamericano, y la lectura de las intuiciones filosóficas de Jean Luc Marion permiten reconocer que el cristianismo está llamado a volver a su esencia de ser experiencia vivida, experiencia comunitaria y experiencia transmitida de la donación del amor de Dios en Jesucristo. (Arboleda, 2008). Las acciones concretas de los cristianos son el sentido y valor de credibilidad y testimonio de toda una tradición eclesial las cuales serán más auténticas y coherentes si hunden raíces en la experiencia.

El retorno a la experiencia original es una constante que nutre y renueva la fe creyente personal y comunitaria. La experiencia mística recuerda al creyente que su ser se constituye por una llamada de Dios, que ser hombre significa estar abierto a la donación de Dios y desde esa experiencia vivir en un continuo proceso de donación e interdonación en libertad.

Referencias

- Arboleda, C. (2007). *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda, C. (2008). Los alcances de la fe en la posmodernidad. *Revista Lasallista de Investigación*, 5 (2) (Julio – Diciembre), 131 -145.
- Arboleda, C. (2011). *Experiencia y Testimonio*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda, C. (2012). El giro teológico: Nuevos caminos de la Filosofía. *Escritos*, 20 (45) (Julio - Diciembre), 257- 273-
- Latourelle, R. Fisichella, R. (Dir) (1992). *Diccionario de Teología Fundamental*. España: Ediciones Paulinas.
- Maggiolini, A. (1996). La doctrina del Magisterio sobre la experiencia en el siglo XX. De la crisis modernista al concilio Vaticano II. *Communio*, XVIII. (Mayo-Agosto), 194 – 211
- Marion, J. (2010). *Dios sin el ser*. Vilaboa – Pontevedra: Ellago Ensayos.
- Marion, J. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Pío X (1910) *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, Roma. Recuperado: agosto 10 de 2013, desde: <http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/Magisterio%20de%20los%20Papas/Magisterio%20de%20San%20Pio%20X/Sacrorum%20Antistitum.htm>

- Scannone, J. C. (2005). Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la Religión. *Stromata*, 61(1/2), 1-15.
- Scola, A. (1996). Editorial: Experiencia cristiana y teología. *Communio*, XVIII. (Mayo-Agosto), 177 – 179.