





Carlos Arboleda Mora

EXPERIENCIA Y TESTIMONIO

210.1  
A666

Arboleda Mora, Carlos  
Experiencia y Testimonio / Carlos Arboleda Mora -  
Medellín: UPB, 2011.  
140 p: 14 x 23 cm. (Colección Filosofía)

ISBN: xxx-xxx-xxx-xxx-x

1. Teología radical – 2. Fenomenología de la religión  
– 3. Doctrina social de la Iglesia – 4. Ética cristiana –  
5. Misticismo – I. Tit. -- II. Serie

© Carlos Arboleda Mora  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

**Experiencia y Testimonio**

ISBN: xxx-xxx-xxx-xxx-x  
Primera edición, 2011  
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades  
Facultad de Filosofía

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Mons. Luis Fernando Rodríguez Velásquez

**Vicerrector Académico:** Pbro. Jorge Iván Ramírez Aguirre

**Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades:** Pbro. Diego Marulanda Díaz

**Director de la Facultad de Filosofía:** Dr. Luis Fernando Fernández

**Editor:** Juan José García Posada

**Coordinación de producción:** Ana Milena Gómez C.

**Diagramación:** Oscar Mauricio Morales C. "*Salon de la Justicia - Diseño Gráfico*"

**Corrección:** Juan Carlos Rodas M.

**Dirección editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2011  
Email: editorial@upb.edu.co  
www.upb.edu.co  
Telefax: (57)(4) 354 4565  
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

**Radicado:** 0878-07-06-11

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

# Contenido

<b>Introducción</b> .....	7
1. Diversas concepciones de la experiencia .....	11
2. El olvido de la experiencia en la iglesia del siglo XVIII al XX.....	19
3. Contexto de la crisis actual .....	31
4. Experiencia y Testimonio.....	37
5. ¿En que consiste la experiencia? Fenomenología de la experiencia mística en San Juan de la Cruz.....	51
6. Proceso fenomenológico de la experiencia.....	69
7. El <i>flash</i> : otro modo de experiencia mística.....	73
8. Una estratagema que salvó la experiencia cristiana: Dionisio Areopagita.....	79
9. El papel del símbolo .....	93
10. La liturgia como “ser en el límite” .....	99
11. La eucaristía como acontecimiento místico .....	103
12. La lectura mística de la escritura .....	111
13. El testimonio: Ética Cristiana .....	119
14. La doctrina social de la iglesia como testimonio .....	127
• <b>Conclusión:</b> La misión como testimonio .....	141
• <b>Bibliografía</b> .....	145



# Introducción

“Quizás jamás hubiese escrito sobre el acontecimiento sin la sobrevenida de acontecimientos en mi existencia –qué duda cabe– pero sobre todo sin mi capacidad existencial de elevar mis posibilidades al nivel de lo que ellos exigieron de mí.  
(Claude Romano)

La experiencia y el testimonio son la clave central de la revelación cristiana. Claude Geffré así lo afirma: “La noción de testimonio constituye una estructura fundamental de la revelación cristiana y aún más, justifica la noción de revelación para designar la realidad que está en el centro del Nuevo Testamento.”<sup>1</sup> Sin embargo, se puede apreciar que en diferentes estudios contemporáneos sobre el tema se insiste más en el testimonio que en la experiencia misma que da origen al testimonio. El estudio de Ramiro Pellitero<sup>2</sup>, por ejemplo, hace un elenco histórico de concepciones sobre el testimonio sin referirse específicamente a la experiencia.

El cristianismo, aunque tenga aportes de las religiones primitivas y en el transcurso de la historia haya asumido algunas connotaciones y formas del paganismo, es básicamente una respuesta del hombre a un llamado de Dios. Entre el siglo IV y el XI hubo un diálogo entre paganismo y cristianismo que conllevó a la acep-

---

1 Geffré, Claude. “Le témoignage comme expérience e comme langage” en Castelli, Enrico (ed). *La testimonianza*. Roma : Istituto di Studi Filosofici, 1972. pp. 311.

2 Pellitero, Ramiro. “La fuerza del testimonio cristiano”. En *Scripta Theologica*. Vol 39, 2. 2007. p. 367-404

tación de formas y elementos del paganismo nórdico, celta, romano e indoiranio, que aún permanecen. Pero la esencia misma del cristianismo es una experiencia de Dios que llama y el hombre que responde, aunque sus expresiones históricas lleven la marca de las culturas donde se ha hecho presente.

Urge la reflexión sobre la posibilidad y la efectividad de la experiencia y del testimonio, y más en un mundo en el que la idea de Dios o absoluto ya no tiene raíces en la metafísica representacional y no cabe en los estrechos límites de un concepto. Las críticas realizadas al cristianismo en la época de la Modernidad han servido para purificar el mismo cristianismo pues las representaciones idolátricas de Dios que se habían incrustado en él, van siendo corregidas en la reflexión contemporánea: en la teología y en la filosofía. El esfuerzo de la llamada “teología radical”, tanto la llamada “Teología de la muerte de Dios” como la nueva liderada por John Milbank, han servido tanto para la purificación del concepto de Dios, como para pensar en un regreso a la teología de la primera comunidad cristiana, de los Padres de la Iglesia y de la Teología monástica. Esta teología radical ha ayudado a purificar las ideas sobre Dios que estaban sometidas al conceptualismo metafísico, y a buscar respuestas más frescas y genuinas en un retorno a las fuentes del cristianismo antes de su conceptualización metafísica.<sup>3</sup> Por su parte, la filosofía francesa contemporánea, en su línea fenomenológica, ha devuelto la reflexión a lo más original: el evento, la llamada, el acontecimiento, como fuentes de la creación de un mundo y como revelación de lo invisible. Jean-Luc Marion y Michel Henry son prototipos en este camino.

El Concilio Vaticano II ya usa unas 49 veces el término “experiencia” y la Constitución *Dei Verbum* (No. 8) lo coloca como categoría inherente a la revelación (aunque con reticencias). Pero en el siglo XX no se usó ampliamente el término pues la primera mitad del mismo se fue en la controversia con los modernistas y eso acalló su uso en la vida cristiana y en la reflexión teológica. El uso modernista del concepto de experiencia, reduciendo todo a un sentimiento subjetivo, hizo que la Iglesia fuera reticente frente a él porque se abría la posibilidad de una religiosidad individual y patológica que

---

3 Oviedo Torró, Lluís. “El nuevo radicalismo teológico ante el panorama cultural contemporáneo”. En *Salmanticensis*. Vol LIII, Fasc 2. Mayo-Agosto 2006. Pp. 301-328.

sería sólo imaginación o creatividad de un individuo. Los modernistas identificaban la revelación con una experiencia puramente interior del sentimiento religioso o místico. La encíclica *Pascendi*, en cambio dice, que la revelación viene de Dios, es Dios quien toma la iniciativa. El Concilio Vaticano II, en la constitución “*Dei Verbum*”, subrayó que tal comunicación se identifica en la persona de Jesús. Todavía hoy, sin embargo, muchos reducen la religión a sentimiento personal, biológico, que no incluye una llamada desde fuera sino una construcción del espíritu humano.

Una hermenéutica de la experiencia y el testimonio es la tarea actual de la teología. Eso se tratará de iniciar en las páginas siguientes. La propuesta que se hace en este estudio es indicar que sin experiencia y testimonio no es posible ni entender el cristianismo, ni proclamarlo, pues se puede quedar en un anuncio publicitario, o en una ideología en competencia, o en un mensaje inútil para el hombre de hoy. Se hace necesario volver a un *protocristianismo*, es decir, a la estructura fundamental de la experiencia pascual de los primeros cristianos: la experiencia de la resurrección lleva ineluctablemente a contar esa experiencia y a expresarla en relatos testimoniales corroborados con la fuerza de la vida del testigo.

Hoy se va haciendo esa recuperación de la experiencia protocristiana. Tanto en la filosofía como en la teología se busca eso que es lo más original del cristianismo. Pero aún más, no se hace esa reflexión sólo en el ámbito cristiano y teológico, sino que la fenomenología (sobre todo a partir de Heidegger) nos muestra la disposición ontológica que permite al hombre abrirse a la manifestación del Incondicionado.



# 1.

## Diversas concepciones de la experiencia

En la historia del pensamiento se puede ver cómo cuando cambia el concepto de verdad cambia el concepto de experiencia y cuando se abandona la experiencia original se buscan experiencias substitutivas o experiencias recortadas. Jean Greisch<sup>4</sup> presenta un interesante itinerario de la evolución del concepto de experiencia en la cultura occidental sobre la base de los aportes de Nietzsche y Heidegger:

1. La verdad es el cruce de un mundo peligroso, lleno de malas y buenas sorpresas, en que todo puede suceder en cualquier momento y donde los dioses visitan a los hombres. Este sentido primordial indica que la experiencia es algo que puede suceder en cualquier momento y que toma por sorpresa. Es una visitación de los dioses que ocurre de improviso. Ese sentido de la experiencia tiene su validez para una concepción actual de la misma.<sup>5</sup> Los dioses pueden aparecer o pasar pero hay que estar atentos al paso del dios por las habitaciones de los hombres. Los “últimos”, según Heidegger, serán aquellos que estando con el espíritu abierto puedan ser testigos del paso del dios y lo puedan transmitir a los hombres como un grupo de monjes que hacen brillar sus antorchas en medio del oscuro desierto.

---

4 Greisch, Jean. “The Manifold Meanings of Experience and the Idea of Truth” En Ting, Paschal ; Gao, Marian; Li, Bernard y Li, Jianqiu.(ed). Dialogue between Christian philosophy and Chinese culture. Chinese Philosophical Studies XVII. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002. pp. 11-30.

5 Ibidem., p. 16-ss.

Estos “últimos” están disponibles en el “claro” (*Lichtung*) para el paso del “último dios”. Ese sentido de la “Visitación” es importante en el lenguaje bíblico como puede verse en los casos de la Visitación de la Virgen (Lc 1, 39-56), o de la Anunciación (Lc 1, 26-38) o de la visitación de los ángeles (Génesis 18 ) donde se ve que hay un encuentro que es revelatorio. Dios visita a los hombres y los hombres han de reconocer el momento de su visita. (Cfr. Gen 18, 1-10; Ex 13, 19; Sal 80,14; Lc 7, 13-16; Lc 10, 38-42; Lc 19, 41-44; 1 Ped 2, 11; Ap 3, 20)

2. La experiencia es concebida como una peregrinación; un itinerario lleno de peligros que parte de una ribera del río de la vida hasta llegar a la otra ribera que es la vida eterna. El esquema neoplatónico de salida (*exitus*) y retorno (*reditus*) usado por Plotino influenció la Edad Media, siendo transmitido por Agustín y Dionisio. Son ellos los que proponen un finalismo, un *telos* que se logra sólo en el éxtasis, o sea, la unión con el Uno. El hombre debe liberarse de lo material para alcanzar lo inmaterial, hay una tensión mística por la unión extática con el Uno. Plotino trata de unir quietud y devenir, unidad y pluralidad al hablar del despliegue de la realidad. Mientras que Parménides pensaba un ser sin movimiento, Plotino habla del *proodos* o procedencia y del *epistrofé* o retorno. La procedencia es ontológica en cuanto es 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 la unidad perdidas. La ética es el esfuerzo por alcanzar la unión mística con el uno. En esa línea, como se dijo, se colocan San Agustín, aunque introduciendo el factor histórico,<sup>6</sup> y posteriormente, Dionisio Areopagita. Juan Scotto Eriúgena vio la realidad de Dios y del mundo unida en un movimiento de emanación y retorno (*exitus* y *reditus*) siguiendo a la filosofía neoplatónica y a Dionisio. El mundo creado es una teofanía o manifestación de Dios y debe volver a su origen. Dios en sí mismo es incognoscible pero la creación es su manifestación. Ese es un proceso continuo de salida-retorno cuyo eje y vínculo es Cristo.<sup>7</sup> La procesión corresponde a la

---

6 De Trin., IV, 16, 21

7 Periphyseon II, 526

división de la naturaleza, representando un movimiento que va de la unidad a la multiplicidad; mientras que el retorno corresponde a la reunificación, siendo el movimiento de la multiplicidad a la unidad. Es en este sistema circular donde la naturaleza en cuanto tal es lenguaje teofánico, cuya manifestación se fundamenta sobre el proceso de la eterna generación trinitaria.<sup>8</sup> Tomás de Aquino organiza sus ideas teológicas bajo el esquema *exitus-reditus*, como se ve claramente en la *Suma teológica*. Se nota la influencia en él de Dionisio Areopagita. Tomás insiste en el *exitus* como salir de Dios y no como caída y el *reditus* como un retorno a la perfección. El *reditus* de toda la naturaleza hacia Dios sucederá al final de la historia, pero cada persona también tiene su *exitus-reditus*. El mismo Tomás de Aquino aporta las cinco vías, itinerarios para llegar a Dios, en ese sentido de volver a donde se había salido (*exitus*). Las vías son caminos para llegar hasta Dios pero no son pruebas de su existencia. Son el camino pero no son la meta. Es un concepto dinámico que asume la experiencia como “peregrinación”. Tomás entiende la vida como volver al lugar del cual se viene, pues de Dios se viene y a Dios se vuelve. Es el volver al hogar, que ya se adivina desde Homero en *la Odisea* (el héroe que vuelve a casa), idea que se hace filosofía en los neoplatónicos.

Este esquema del *exitus-reditus* es asumido como expresión y descripción de la vida del mismo hombre. La idea del hombre como peregrino que sale y vuelve; la vida como una continua peregrinación; la experiencia del éxodo, muestra que el hombre es un extranjero que busca su propia patria o que peregrina para encontrar sus raíces últimas. Peregrino finito y pobre que busca el descanso de su origen. No es otro el sentido religioso de la peregrinación, de las procesiones. Por eso, en las catedrales góticas siempre estaba el laberinto para recordar al peregrino que la vida es una marcha con peligros y extravíos pero cuyo fin es llegar al centro.

---

8 Pachas, José Antonio. Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena. Aproximación a partir del Periphyseon. En *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 539-563

3. El mundo moderno entiende la experiencia como el reino de la observación empírica y del experimento científico, donde un yo fuerte construye la verdad. Este concepto reduce la experiencia a lo experimentable y probable científicamente. Es una acepción reducida y utilitaria de la experiencia. La realidad que no cabe en el concepto de experimentación (cuantitativa, medible, repetible, visible) no existe. Así, las realidades intangibles como el amor, el odio, el resentimiento... son variables que desaparecerán en el futuro cuando se pueda manipular biológicamente al hombre. Como Dios no es objeto de laboratorio, entonces simplemente no existe. Es solamente un concepto anacrónico o funcional para ciertas carencias actuales de la humanidad. Se da una drástica reducción de la experiencia a lo que pueda mostrarse y probarse en los laboratorios y que, para su verificación, pueda reproducirse bajo las mismas condiciones.
4. La verdad no está afuera sino en el mundo interior de cada persona y la introspección es la experiencia que ayuda a conocer la vida síquica del hombre. La experiencia se convierte en vivencia (*Erlebnis*) o experiencia vivida. Es la reducción de la experiencia a puro sentimiento interno que puede fácilmente ser criticada, pues no es más que una sensación sico-biológica. Cuando las vivencias no satisfacen, se busca la “pura vibración” que ya no reside en la vida interior sino en lugares que supuestamente tienen “energías” como cementerios, montañas, criptas o juegos extremos. Se trata de obtener experiencias de juegos cercanos a la muerte, al terror y al paroxismo síquico.

Estas dos últimas concepciones hacen surgir la preocupación por el mundo interior del sujeto en los tiempos modernos y posmodernos. La vivencia interior, lo vivido es la *Erlebnis*. La noción de experiencia es reducida a estados síquicos o mentales, o en su forma extrema a estados o sentimientos profundamente somáticos, que pueden ser captados por la introspección. La psicología, en sus comienzos, y ahora la somaestética popularizada, se convierte en la reina de las ciencias y de las tecnologías del yo. La pseudomística aprovecha para hablar, triunfante, sobre la razón científica de las nuevas experiencias, al estilo del “*sentimiento oceánico*” de Romain Rolland o del sentimiento religioso de William James. Se toma el

término *Erlebnis* (experiencia vivida, lo *vécu*), como un término fundamental en las nuevas filosofías. Los deportes extremos, la moda, la música, el consumo de drogas, el arte extremo, son muestras de esa búsqueda irrefrenable de nuevas experiencias. Estar en el borde, en el límite de las sensaciones, es la forma de sentir esta experiencia, que de todos modos, supone un yo sentiente intencional.

En los últimos tiempos ha aparecido una *Erlebnis* de la sorpresa o lo espantoso, que es el someterse a las “vibraciones”, captar las energías cósmicas, dejar hablar al cuerpo en lo que siente cuando está en ciertos lugares esotéricos. Esta es la experiencia de situarse en posición de sentir algo que no se sabe qué es ni de dónde viene, pero que puede maravillar, ensordecen, abrumar, incluso hasta el peligro de muerte. Es el caso de los juegos eróticos audaces, el turismo a lugares “con energía” como criptas, valles, desfiladeros, montañas y castillos encantados, o aún el deleite con lo escabroso y sangriento.

Rorty se alinea con un tipo de experiencia parecida en cuanto inmanente, práctica y natural. Su definición de “liberal” es que es la persona para la cual la crueldad es lo peor que hay en el mundo. El progreso moral consiste en eliminar la crueldad a través de una mayor solidaridad humana. Esta solidaridad no es el reconocimiento de una esencia humana sino la capacidad de percibir o sentir que las diferencias (étnicas, religiosas, raciales, costumbristas...) carecen de importancia cuando se las compara con las semejanzas que se refieren al dolor y a la humillación.<sup>9</sup> La ampliación del “nosotros” consiste en ver a quienes forman parte de un “ellos” como participantes a su vez del “nosotros los capaces de sentir dolor y ser humillados”. De lo que se trata es de sensibilizarnos frente al dolor y la humillación. La política, en último término, es percibir sentimentalmente los actos de crueldad. De este modo, la teoría política no es tan útil como las prácticas discursivas de la novela y de las obras de etnografía que nos colocan ante las experiencias de otros.<sup>10</sup> ¿Cómo ver en el otro que sufre un interlocutor? Todo aquel que tenga imaginación y sentimiento lo puede lograr. No habiendo una racionalidad ni una naturaleza común a los humanos, sólo queda apelar o recurrir

---

9 Penelas, Federico. “Historia, crueldad y victimización: una crítica al sentimentalismo rortiano”, en Actas del 1er. Congreso Internacional de Filosofía de la Historia, Bs. As. (oct. 2000) <http://www.accionfilosofica.com/misc/1115010108art.doc>

10 Ibid, pág. 94.

al sentimiento y a la confianza mutua.<sup>11</sup> La difusión de la cultura liberal, ligada al respeto de los derechos humanos, debe pensarse como “un progreso de los sentimientos”, como “un incremento de la sensibilidad en tanto aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y de cosas”.<sup>12</sup> Rorty sostiene que manipular los sentimientos de quien no advierte determinadas prácticas crueles es mucho más eficiente en orden a darse cuenta de esa crueldad que el recordatorio de la obligación del respeto a la dignidad que poseen los seres racionales por el mero hecho de participar de ese gran ámbito llamado racionalidad.

La desconfianza con respecto al sentimentalismo como forma de generar progreso moral se debe, según Rorty, a cierta necesidad de apelar a algo superior que esté por encima de quienes tienen en sus manos la posibilidad de acabar con las prácticas que aborrecemos, una instancia suprema (la ley moral, la razón, la naturaleza humana) lo suficientemente potente como para torcer el brazo de quienes detentan el poder. La apelación al sentimiento nos deja sin esa confianza en que algo superior a nosotros y a los adversarios está de nuestro lado acompañándonos en nuestro empeño por desviar el rumbo de la historia. “En mi opinión –dice Rorty– la popularidad residual de las ideas kantianas de ‘obligación moral incondicional’ –obligación impuesta por profundas fuerzas históricas no contingentes– se debe casi enteramente a que aborrecemos la idea de que la gente que está en lo alto tiene el futuro en sus manos, de que todo depende de ellos, de que no existe algo más poderoso a lo que podamos apelar en contra de ellos”.<sup>13</sup>

La confianza de Rorty está en esperar que la crueldad llegue a su fin cuando los crueles se transformen en personas amables gracias a que sientan o experimenten algo cuando lean literatura sentimental.

---

11 Rorty se apoya en este punto en la obra de Annette Baier, quien, respaldándose en Hume, defiende la centralidad de la sentimentalidad para la conciencia moral. Para ella, las pretensiones mistificadoras sobre la dignidad de la persona humana nacidas de la filosofía kantiana y de la teología son artículo de museo. Ver A. Baier, *Postures of the Mind*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985 y A. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

12 Rorty, R. ¿Esperanza o conocimiento?. Buenos Aires, FCE, 1997, pág. 91.

13 Rorty, R. “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en T. Abraham, A. Badiou, R. Rorty, Batallas éticas, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004. pág. 76.

La concientización de los victimarios se hará en sesudas y amplias lecturas de novelas que hagan llorar. Pero allí está su falencia. Si no hay presión desde la base, hablando políticamente, por ejemplo, no habrá cambio en las cúpulas. A punta de ejercicios espirituales no cambiarán las estructuras agobiantes de poder. Más importante aún, sólo el reconocimiento por parte de quienes tienen el poder de la llegada de un hecho eventual, que tenga implicaciones ético-políticas reflejándose en estructuras de derecho, comunicación e intersubjetividad, puede lograr una disminución de la crueldad y la injusticia en el ámbito de las naciones. Si el cambio a un mundo más justo se debe dejar a experiencias literarias de compasión, nunca habrá más justicia ni más humanidad. Sin esfuerzos ético-políticos fundamentados en una experiencia de lo absoluto, no se construirá el mundo esperado. Las narraciones literarias son el testimonio de una experiencia, es verdad, pero sin la experiencia las narraciones pierden su fuerza. El poder legítimo de los líderes políticos y de los sistemas de estado radica en que sean la materialización de la experiencia de lo que está más allá de las coyunturas históricas.

Se puede ver, en todo lo anterior, que allí subyacen diversas concepciones de la verdad que tienen su propio modo de experimentarse y que, lógicamente, influyen en el mundo de hoy. En la historia de la humanidad hay unas formas de experiencia que se pueden descubrir en el asombro y la mística tal como se da y se ha dado en formas distintas y no comparables muchas veces, en los griegos primitivos, en los místicos de las diferentes religiones, en las religiones teofánicas, en el protocristianismo... que permiten una reflexión fenomenológica. Esta reflexión la han realizado Heidegger, Marion, Romano, Lévinas, Mouroux, Henry, entre muchos otros y es la que guía este trabajo. La historia muestra que la experiencia de algo trascendente es común en la vida de los individuos y de los pueblos. Es una constante la experiencia de Dios. Puede cambiar la interpretación y la hermenéutica de acuerdo con los contextos históricos, culturales, sociales, económicos, ideológicos, pero siempre hay una fuente de sentido y una experiencia de esa fuente.

El estatus hermenéutico de la noción de experiencia indica un nuevo comienzo que no es nuevo ni principio, sino que es la aceptación de que el fenómeno se puede dar en forma total y saturada o en forma de acontecimiento. Se trata de no poner cortapisas a la manifestación como se ha hecho históricamente y volver a la experiencia más originaria: la revelación de “las cosas mismas”.



## 2.

# El olvido de la experiencia en la iglesia del siglo XVIII al XX

Varios autores han mostrado cómo la metafísica occidental había olvidado la experiencia del *ser*. Basta mirar a Heidegger y su crítica del olvido del ser. El olvido del ser se da porque la filosofía se dedicó a hablar de los entes como tales y a hablar del ser como si fuera un ente. Así se llegó a considerar la filosofía como una ciencia que podía producir conceptos objetivos y se buscaba una teoría del conocimiento fundada sobre la potencia del sujeto o yo conocedor. Para Heidegger, no es este el modo para hacer filosofía. Es separándose del imperialismo de la racionalidad científica como se puede llegar a un pensamiento auténtico. Si no, la filosofía seguirá preguntándose por la verdad del ser y no llegará nunca, por ese camino, al ser ni a su fundamento. A partir de Heidegger se da una variedad de interpretaciones: salto, retorno, círculo... para buscar una base, o al menos, un camino. La herencia de Heidegger no es una respuesta, sino una invitación a continuar la pregunta. Parecería no haber en la filosofía actual una respuesta a la crítica de la metafísica. Esta crítica se entiende como el reconocimiento de los límites de la constitución ontoteológica y aquí se quedan muchos filósofos aceptando por tanto un nihilismo en la cultura occidental. La crítica de la metafísica conceptual se toma como el fin de la tarea del pensar y se cierra el futuro. En esta línea, el futuro será únicamente el del pensamiento científico racional. Por eso, hay que pensar de nuevo la metafísica,

una nueva manera de pensar, una forma nueva de hacer metafísica que tenga como puntos de arranque volver a los orígenes (dejar al *ser* ser y manifestarse) y reconocer la diferencia ontológica radical entre el Dasein (ser humano) y los entes.<sup>14</sup>

Esa nueva manera de pensar se da por el lado del reconocimiento del acontecimiento o evento. “El olvido del acontecimiento está en el corazón de la metafísica occidental” dice Claude Romano.<sup>15</sup> Afortunadamente, filósofos, místicos y poetas han conservado siempre en la humanidad la capacidad del asombro: “En todo momento puede arribar lo que nos cambia completamente.”<sup>16</sup> Occidente se había logocentrado en exceso y por eso hoy renace el *pathos*, la pasividad o pasibilidad, que permite acceder a una realidad más plena a través de la apertura misma del ser humano.

La categoría de “experiencia” había sido olvidada en la reflexión teológica católica por varias razones. La primera, por el puesto de importancia dado a la labor intelectual por encima del sentimiento o la pasión. Desde finales del siglo XVII, después de las controversias con el jansenismo y el quietismo, se crea una actitud negativa hacia la mística a la que se consideraba emocional e intuitiva, con poco uso de la razón. Se da un divorcio entre el lenguaje teológico especulativo y el místico espiritual. El sujeto místico, o es una persona excepcional y muy escasa en la iglesia, o es una persona anormal, patológica y debe ser colocada a un lado. Toma el sopraviento la teología racional especulativa y se da preeminencia a la ascética sobre la experiencia mística.

El modernismo teológico que aparece en el siglo XIX hizo que la Iglesia sospechara del término experiencia. Uno de los representantes de esta corriente, Georges Tyrrell escribía que hay que aclarar si la revelación “consiste en determinadas formulaciones divinas o en determinadas experiencias espirituales que el hombre traduce a formulaciones que, si bien inspiradas por estas experiencias divinas,

---

14 Heidegger, Martin “La Carta sobre el Humanismo” Madrid: Alianza Editorial, 2000. Heidegger, Martín. ¿Qué es metafísica?. Ed. Renacimiento. Sevilla. 2003.

15 Romano, Claude. “Acontecimiento y mundo” en Persona y sociedad. Universidad Alberto Hurtado. Vol XXI. N. 1. 2007 .p. 113.

16 Pessoa, Fernando. Poèmes paiannes de Alberto Caeiro et Ricardo Ries. París: Christian Bourgois ed, 1989. p. 143.

no son formulaciones divinas sino humanas”.<sup>17</sup> Tyrrell dice que la revelación se da por la vía de la experiencia y no por la vía de las formulaciones. La imposibilidad de la palabra humana de concebir y encerrar la realidad divina es algo que la teología neoescolástica se niega a reconocer. De ahí, la necesidad de relativizar la conceptualización y volver a la revelación como experiencia y como una “experiencia religiosa completa, no simplemente el elemento intelectual de tal experiencia”.<sup>18</sup> La experiencia es, en su origen, una experiencia mística por medio de la cual el hombre encuentra a Dios que no es una formulación o una idea, sino una realidad, un término de acción, de obediencia, de adoración, de sacrificio de sí sobre el que luego nosotros, más o menos, construimos puntualmente ideas y formulaciones.<sup>19</sup> Esta afirmación de Tyrrell nos sitúa al inicio de una reflexión que llevarán a término, en otras formas, los fenomenólogos franceses a fines del siglo XX.

La verdad divina se revela como una realidad al estilo de la belleza y el amor, pero no en formulaciones. La formulación es un acto posterior a la experiencia. Esta es esencial y es lo que debe ser causado o estimulado por el profeta: la experiencia del profeta debe convertirse en experiencia para el auditor pues de lo contrario sólo hay una aceptación histórica o conceptual. Sin embargo, en su momento, la propuesta de Tyrrell y los demás modernistas no fue aceptada por el Vaticano. El papa Pío X, en la encíclica *Pascendi dominici gregis* de 1907, rechaza el concepto modernista de experiencia pues cree que abre la senda subjetivista del sentimiento y de la acción. Y concluye diciendo que la mayor parte de los hombres se opondrán siempre a creer que sólo con la experiencia, sin guía y luz del intelecto, se puede llegar al conocimiento de Dios.<sup>20</sup> En el Catecismo sobre el modernismo se explica así la experiencia según la entendían los modernistas:

---

17 Tyrrell, Georges. *Christianity at the Cross-Roads*. Londres: Allen & Unwin, 1963, p. 19.

18 *Ibidem.*, p. 305-306.

19 Cfr. Para el pensamiento de Tyrrell mírese a Maggiolini, Alessandro. “La doctrina del magisterio sobre la experiencia en el siglo XX. De la crisis modernista al concilio Vaticano II”. En *Communio*, Año XVIII. Mayo-Agosto 1996. Pp. 194-211

20 *Pascendi.*, 633.

Pregunta 96. —Habiendo ya caracterizado al modernista filósofo pasemos al modernista creyente. Querriamos saber en qué se diferencia el modernista creyente del modernista filósofo. Respuesta. — «Si se desea saber en qué se distingue, en el mismo modernista, el creyente del filósofo, es necesario advertir una cosa y es que el filósofo admite, sí, la realidad de lo divino como objeto de la fe; pero esta realidad no la encuentra sino en el alma del creyente, en cuanto es objeto de su sentimiento y de su afirmación, y que, por lo tanto, no sale del mundo de los fenómenos. Si esa realidad existe por sí misma fuera del sentimiento y de la afirmación que él hace, es cosa de que el filósofo no se cuida, hace de ello total abstracción. Para el modernista creyente, en cambio, es firme y cierto que la realidad de lo divino existe realmente por sí misma con entera independencia del creyente”.

Pregunta 97. —Y ahora preguntamos: «¿en qué se apoya, en suma, esa certeza?» Respuesta. — «Los modernistas responden: sobre la experiencia individual de cada hombre». Pregunta 98. — ¿En eso, pues, se separan del racionalismo? Respuesta. —»Con cuya afirmación mientras se separan de los racionalistas, caen en la doctrina de los protestantes y seudomísticos».

Pregunta 99. —¿Cómo explican que, por la experiencia individual, lleguen a la certeza de la existencia de Dios en sí? Respuesta. — «Lo explican así: en el sentimiento religioso se descubre una cierta intuición del corazón, merced a la cual y sin necesidad de medio alguno, alcanza el hombre la realidad de Dios”.

Pregunta. 100. — Alcanzan a Dios sin ningún intermediario. ¿Qué certeza pretenden tener merced a esa intuición del corazón? Respuesta. — «Y saca un convencimiento tan firme de la existencia de Dios y de su acción dentro y fuera del ser humano, que supera en mucho cualquier certeza científica. Afirman, pues, una verdadera experiencia, superior a cualquier experiencia racional».<sup>21</sup>

Es verdad que el riesgo de la sola experiencia es el subjetivismo, pero en el cristianismo es claro que la experiencia se da en la comunidad y para la comunidad. También hay que discutir la relación entre experiencia y teología, punto al cual se puede responder diciendo que la hermenéutica es un acercamiento a lo que es Dios pero no lo puede hacer a partir de una experiencia patológica, ni es una reflexión teológica sin base en una manifestación experiencial primera de Dios. Esta desconfianza de la experiencia se debe a la concepción reinante entonces de que la fe era “un asentimiento verdadero del entendimiento a una verdad recibida del exterior mediante la es-

---

21 Lemius, Jean Baptiste. *Cathéquisme sur le Modernisme, d'après l'Encyclique Pascendi dominici gregis*. París: Libraire Saint Paul, 1907. pp. 22-24.

cucha, 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 del Dios personal y Señor nuestro”<sup>22</sup>.

Esta concepción, que se reflejará posteriormente en las controversias con la “*nouvelle théologie*” y con Chenu, achacaba a estas corrientes la devaluación de la razón humana para privilegiar el sentimiento religioso y la experiencia, que siempre serían inferiores a la razón. La limitación del concepto en el Modernismo radica en que Dios no se entiende en él como automanifestación gratuita o don, sino que concibe la experiencia como un sentimiento de unidad prerracional con el absoluto, como la percepción de la unidad apriorística con el fondo divino del mundo o la toma de conciencia de necesidades religiosas inmanentes. Es una concepción funcionalista de la religión como se da a partir de los sociólogos positivistas y luego con el neopragmatismo.<sup>23</sup> La religión vista desde el pragmatismo social tiene una función positiva en la sociedad pero no corresponde a ningún ser que se pueda manifestar y se haya manifestado en la historia de los hombres. La religión puede tener funciones unitivas (Durkheim), terapéuticas (Drewermann), movilizadoras (Gramsci, teólogos de la liberación), desestresantes (Nueva Era), pero no es más que una intencionalidad buena sin fundamento en ningún Dios, es como un instrumento útil que se puede incluso someter a la ley del mercado.

La segunda razón, ya se había mencionado, proviene de antes del modernismo: la aparición del quietismo. El quietismo molinista es otra de las causas del eclipse de la mística. La crisis quietista inicia en Italia con el cardenal Pedro Mateo Petrucci y Miguel de Molinos, concluyendo con la retractación del primero en 1687 y la condena del segundo por el papa Inocencio XI mediante la bula *Coelestis pastor*, el 20 de noviembre del mismo año. Probablemente todo hubiese terminado aquí, si no fuese por el hecho de que Fénelon, comienza la defensa de Madame Guyon contra Bossuet. Esto produce una polémica que concluye con la condena de Fénelon por parte de Inocencio XII mediante la bula *Cum alias* del 25 de marzo de 1699. Con este hecho se reconoce el inicio del ocultamiento de

---

22 Pío X. Motu Proprio Sacrorum antistitum .2 Septiembre 1910. AAS II (1910) 669-672.

23 Arboleda, Carlos (dir). Pragmatismo, posmetafísica y religión. Medellín: UPB, 2008. Pp. 4 ss.

la mística en el mundo católico en los siglos XIX y XX, situación que llevó paulatinamente al descrédito del cultivo de la experiencia interior, favoreciendo de este modo un enfoque más “ascético” de la vida espiritual. Gracias a la eficacia del movimiento antiquietista, se creó una actitud ascética e intelectualista que relegó la mística a un segundo plano concibiéndola como algo extraordinario, alucinante o peligroso.<sup>24</sup>

La *Devotio moderna*, iniciada por Geer de Groote (1340-1384), fundador de los *Hermanos de la vida común* en 1381, fue un movimiento espiritual que influyó a través de Tomás de Kempis e inspiró a Erasmo de Rotterdam, Luis de Granada, Tomás Moro, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Luis de Molina. Sus características fueron la meditación, la lectura de la Biblia y el amplio papel del laico; ésto último hizo que las autoridades la miraran con suspicacia. Dentro de esta línea hubo excesos como los de los Alumbrados que daban un gran papel a la gracia, rechazaban los sacramentos, se oponían a la institución eclesial y anhelaban un contacto directo con la divinidad. El acto sexual era considerado pecaminoso, excepto para los más perfectos o completos místicos.<sup>25</sup> Estos alumbrados no deben confundirse, sin más, con los quietistas:

“Sensu stricto, el alumbradismo o iluminismo no es aplicable a Molinos por razones obvias: el fenómeno de los alumbrados debe circunscribirse a determinados círculos en la Castilla de la primera mitad del siglo XVI. Un mínimo rigor historiográfico impide, pues, esa asimilación. Pero tomada esta corriente espiritual en el sentido lato de una religiosidad reformada, interiorista y purificada, defensora a ultranza de la oración mental y la quietud, Molinos bien podría pasar por un alumbrado. Después de todo, el proceso y condena del molinosismo puede ser considerado como el último conflicto entre una espiritualidad renacentista (cuya máxima expresión fue la mística iluminista) y el mundo barroco de la contrarreforma.”<sup>26</sup>

---

24 Zas Friz de Col, Rossano . “Teología de la vida cristiana ignaciana Ensayo de interpretación histórico-teológica” En Ignaziana. 9 (2010) p. 9

25 Vega Viguera, E. La inquisición (El alumbradismo y otras sectas sevillanas). Sevilla: Gráficas sevillanas, 2000. P. 76.

26 Esquerria Gómez, Jesús. “El desapego de Dios en Miguel de Molinos”, En Teruel. 87, 2. 1999. P. 158

Los quietistas, por su parte, hablan de la anulación de la voluntad humana que consistía en el “estado de quietud” que no es otro que el estado de total inercia obtenido con la suspensión de las actividades intelectuales y con el abandono *perinde ac cadáver* a Dios mismo.<sup>27</sup> El quietista ni entiende ni vive la vida conventual, vive en el mundo como laico, no tiene la noción de Iglesia como institución, desprecia la asistencia a sacramentos, la oración vocal y los ejercicios ascéticos. Da toda la preeminencia a la contemplación y la santa indiferencia, llegando a la afirmación de que sólo Dios obra en la persona y todo lo que ésta haga es permitido por Dios. Entre los años 1670 y 1700, el quietismo ocupa todo el espacio de la vida cristiana en España e Italia. Uno de los máximos exponentes es Miguel de Molinos (1628-1696), autor de *la Guía Espiritual* que muestra cómo es la perfecta contemplación y la paz interior. Su afirmación central es ésta:

“Sabrás que se ha de desaparecer y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística. La primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta de sí misma, y la quinta se ha de desaparecer del mismo Dios. Esta última es la más perfecta, porque el alma que así se sabe solamente desaparecer, es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder, es la que se acierta a hallar”.<sup>28</sup> Y hay algo más: “Debes, pues, procurar en tu alma una perfecta desnudez de todo cuanto hay, hasta del mismo Dios”.<sup>29</sup>

El problema del quietismo, y lo que llevó a considerar por parte de la Iglesia el rechazo de esta forma mística, es la aniquilación completa del ser humano. El *yo* no tiene que pensar ni en premios ni en castigos, en perfeccionarse o madurar, sino dejar que Dios obre en él. El que está sometido a Dios no debe pedir nada, desestimar

---

27 Ciaramitaro, Fernando. “El santo oficio español y la herejía molinosista”. En *Contribuciones desde Coatepec*. Universidad autónoma del estado de México. Jul-Dbre 2007. N. 13. p. 36)

28 Miguel de Molinos. *Guía espiritual*. Que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz. Por el Doctor Miguel de Molinos, Presbítero y sacado a la luz por el Rdo. P. F. Juan de Santa María, Ministro Provincial de la Provincia de San Pedro de Alcántara, del Reino de Nápoles, de los Religiosos Menores de San Francisco. Roma: Miguel Hércules, 1675. III, xviii, [176] 173

29 *Ibidem.*, III, xiv, 128

la tentación y no ofrecer resistencia, pues el que está en Dios no peca. La dificultad del quietismo es el rechazo de la libertad porque siempre el hombre puede decir sí o no a la llamada de Dios, y si dice sí, debe responder a esa llamada con una vida moral consecuente.

El quietismo fue criticado por alimentar la tendencia de evitar esfuerzos en la práctica de las virtudes, exagerando el papel de la gracia y la pasividad hasta el punto de eliminar la voluntad y con ella la responsabilidad del ser humano. Además, se consideraba que el quietismo desdibujaba la diferencia entre el hombre y Dios. En el quietismo no hay un sujeto constituido que responda a la llamada y por tanto se olvida que hay libertad. Es casi un panteísmo donde es Dios es el que obra y no hay sujeto que responda. La paz imperturbable no es la experiencia mística más original, sino que la paz viene del llamado al que se responde en esa experiencia. De todos modos, el quietismo prepara el camino para continuar la reflexión sobre la unión mística, la pasividad del sujeto y el desapego, evitando la confusión entre criatura y creador.

Otra causa del olvido de la experiencia en el cristianismo es la polisemia del mismo concepto de experiencia. Esta puede ser entendida como proceso de aprendizaje en las ciencias positivas, como sentimiento subjetivo o vivencia personal (*Erlebnis*), como conocimiento únicamente sensorial o como recuerdo de sucesos acaecidos en la vida personal. Esto indica que hay que hacer todo un proceso deconstructivo para entender en qué consiste la experiencia mística de Dios y en esto ayudan los místicos con el desapego, los fenomenólogos con la reducción y la misma escritura con sus narraciones de vocación y llamado. La experiencia mística no es un sentimiento únicamente biológico, un estremecimiento que se siente ante algo y que puede o pudiera ser normativo para una población. Eso sí reduciría la revelación a sentimiento corporal. Tampoco puede entenderse como una visión fruto de la patología de la mente pues hay personas enfermas que ven, escuchan, sienten y aún somatizan cosas que no existen o existen sólo para ellas. Un discernimiento profundo es necesario en el caso de posibles visionarios. La 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.

En 1952, Jean Mouroux presenta su trabajo *La Experiencia cristiana* que se considera pionero en el redescubrimiento de la categoría de experiencia después de las discusiones con el modernismo. En la primera mitad del siglo XX, el uso de la categoría de expe-

riencia se abandonó por la condena del modernismo por parte del magisterio. Mouroux capta la preocupación cultural y social por la experiencia y se pregunta si lo que el hombre moderno espera del cristianismo es un concepto o una experiencia.<sup>30</sup> Pero no es ajeno a la dificultad que plantea el término. Incluso relaciona históricamente las crisis de la Iglesia con crisis de la experiencia: crisis protestante y experiencia de la justificación, crisis pietista y experiencia de la pureza de espíritu, crisis jansenista y experiencia del deleite, crisis modernista y experiencia de la fe.<sup>31</sup> Propone la recuperación de la experiencia como aquello que va afectando y determinando a la persona entera, conmoviéndola en sus raíces y procurando su realización presuponiéndola constituida y al mismo tiempo constituyéndola.<sup>32</sup> Comienza haciendo una crítica al concepto de experiencia que trae William James pues éste considera la experiencia religiosa como un dato psicológico, algo propio de cada individuo, como un sentimiento particular o un estado del espíritu, pero no profundiza ni acepta la fuente o término de esa experiencia.<sup>33</sup> Para Mouroux, la experiencia es una relación con el ser sagrado por excelencia a quien se adora y a quien se ama, y esto sólo puede darse por la manifestación del mismo ser sagrado al individuo en la comunidad. La experiencia no es un simple sentimiento, una vivencia, sino algo que se experimenta y se siente como llamada. No se reduce a un momento químico-físico del organismo, sino que es algo que se siente profundamente y compromete la totalidad del ser.<sup>34</sup> Es una experiencia personal, encuentro con el Creador, que involucra intelecto, voluntad, afectos, actividad, comunidad. Se reconoce al Otro que da el ser y sostiene el ser.

Esta experiencia es búsqueda constante del don y esa búsqueda potencia la totalidad del ser. Esa búsqueda es un continuo sucederse de actos por los cuales el hombre se pone en relación con Dios.<sup>35</sup> Esa experiencia se da en la Iglesia, don de Dios. Esta iglesia es misterio de mediación pues tiene evangelio (palabra), liturgia (celebración)

---

30 Mouroux, Jean. *L'Expérience chrétienne. Introduction á une théologie*. París: Aubier, 1952. p. 5

31 Mouroux, Jean. *L'Expérience chrétienne*. Op. cit. . P. 5

32 *Ibidem.*, p. 24

33 *Ibidem.*, p. 13, 17

34 *Ibidem.*, p. 24

35 *Ibidem.*, P. 25

y apostolado (misión) y a través de éstos se puede fortalecer la experiencia. Como también es misterio de amor que arroja en sí la unidad y la diversidad; los diversos carismas, funciones y roles se unifican en la Iglesia por medio del amor.

La experiencia de Dios de cada uno se vive y manifiesta en la Iglesia. Esta da testimonio permanente de su experiencia de Cristo. La relación verdadera con Dios que vive el cristiano es lo que trata la Iglesia de universalizar por medio de su misión: que todos los hombres tengan la experiencia de Jesucristo en el que se revela el misterio de Dios y del hombre.<sup>36</sup> “La experiencia cristiana se realiza en una relación de presencia. El cristiano se centra en Cristo, hace la experiencia cristiana por Cristo. Es un proceso de asimilación de su vida con la de Cristo, de una manera conciente, libre y progresiva.”<sup>37</sup>

La acción cristiana está unida íntimamente a la experiencia y, de alguna manera, la acción es también una experiencia que tiene hacia Dios y hacia los hombres. Experiencia mediatizada por la palabra (fe), la celebración (sacramentos) y el servicio (misión de caridad). Estas mediaciones ayudan a la identificación del hombre con Cristo que es el centro y la culminación de la experiencia individual y colectiva.

Mouroux tiene el mérito de haber hecho retomar el concepto de experiencia en la vida cristiana. Y se sitúa en camino con otros autores que, desde la fenomenología, el existencialismo y el personalismo, abren la puerta a la experiencia vivencial de Dios, como Paul Tillich, Lévinas y Buber, entre otros. La limitación de Mouroux está en el énfasis dado al sujeto, al hombre que se decide por Cristo y su iglesia. Hay todavía un ego potente que toma la decisión de hacer la experiencia. La fenomenología contemporánea, retomando la vía mística, ve la experiencia como un don total y una manifestación gratuita del Ser, sin que el yo tenga tanta participación en la génesis de la experiencia, como se verá más adelante.

El Concilio Vaticano II abre de nuevo las puertas a la posibilidad de la experiencia, aunque con cautela. El número 8 de la *Dei Verbum* dice:

---

36 Ibidem., p. 231

37 Restrepo Sierra, Argiro. La revelación según René Latourelle. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000. p. 58.

“Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian reposadamente en su corazón, sea con la experiencia dada de una inteligencia más profunda de las cosas espirituales, sea por la predicación de aquellos que, con la sucesión apostólica, han recibido un carisma cierto de verdad”.

Se colocan así tres criterios del progreso de la tradición: teología, experiencia, magisterio.<sup>38</sup> Pero es todavía una aceptación muy cautelosa pues están presentes en el ambiente las controversias con el modernismo. La experiencia no era un tema de atracción sino más bien una cuestión arriesgada. Los teólogos ponían el énfasis en el carácter racional del conocimiento y desconfiaban, por convicción o por temor, de introducir la experiencia en la vida del creyente. La experiencia mística se trataba como un fenómeno que se daba en personas particulares, como algo individual que era propio de la espiritualidad pero no de la teología reflexiva. Después del Concilio, varios autores reflexionaron sobre la experiencia, pero pocos llegaron realmente a considerarla como fundamental o como nuclear en el mensaje cristiano o a tomarla en su verdadera dimensión de unión con lo absoluto sin caer en el panteísmo.

Posteriormente, el término de “experiencia” comienza a entrar definitivamente en la reflexión. Será Juan Pablo II quien hablará de la experiencia de fe como fuente del testimonio cristiano.<sup>39</sup> Los santos, para él, son el revelarse de una presencia en la historia latinoamericana. Retomando la idea del Papa, el documento de Puebla indica que cuando la experiencia es verdadera genera la posibilidad de encuentros entre personas enemigas o pertenecientes a partidos o pueblos diversos.<sup>40</sup>

Pero hubo teólogos que ya planteaban claramente lo que eran la experiencia y el testimonio cristianos. Ratzinger hablando de la Iglesia primitiva dice:

“La conversión al cristianismo del mundo antiguo no fue el resultado de una acción planificada por la Iglesia, sino el fruto de una consta-

---

38 Maggiolini, Alessandro. “La doctrina del magisterio sobre la experiencia...” Op. Cit. P. 206.

39 Juan Pablo II. Discurso en Santo Domingo. 12.X.1984

40 DP 4,5,6.

tación de la fe que se hacía visible en la vida de los cristianos y en la comunidad de la Iglesia. Lo que ha constituido la fuerza misionera de la Iglesia antigua fue la invitación real, de experiencia en experiencia.”<sup>41</sup>

Es interesante ver cómo las reflexiones filosóficas son las que han continuado con dicha reflexión y van preparando el camino para el retorno de la experiencia al campo teológico. Heidegger, Derrida, Henry, Marion y Romano son filósofos que, de alguna manera, han hecho junto con la crítica a la metafísica tradicional, un aporte grande a la noción de don y de experiencia. Pero también la cultura actual, en su búsqueda de fundamento y de sentido, frente a la encrucijada de la cultura, ha privilegiado la experiencia estética como modo de vida, aunque haya reducido esta experiencia a puro sentimiento corporal o a un desorden del gusto. No es gratuito tampoco que la propuesta mística de las religiones orientales haya penetrado tan fuertemente en nuestra cultura.

Recientemente la encíclica *Deus caritas est* asume la teología de la donación abandonando un acercamiento conceptual, ideológico o simplemente unidisciplinar a la realidad divina, para dar lugar a la experiencia mística del amor que se da y se manifiesta. El cristianismo es un encuentro con una persona que cambia y compromete. Se da en la experiencia del discípulo y se manifiesta en el testimonio del mismo. Esta encíclica se fundamenta, sin decirlo, en las reflexiones sobre la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion y otros autores de la nueva fenomenología francesa, especialmente. Y la encíclica *Caritas in veritate* no sólo reafirma la experiencia sino que la coloca como base del compromiso social.

“El amor «caritas» es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. Es una fuerza que tiene su origen en Dios, amor eterno y verdad absoluta. Cada uno encuentra su propio bien asumiendo el proyecto que Dios tiene sobre él, para realizarlo plenamente: en efecto, encuentra en dicho proyecto su verdad y, aceptando esta verdad, se hace libre (cf. Jn 8,22). La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad”.<sup>42</sup>

---

41 Ratzinger, Joseph. *Esercizi di fede, speranza e carità*. Milán: Jaca Book, 1989. P. 31.

42 CV 1, 2

### 3. Contexto de la crisis actual

La recuperación del concepto de experiencia y testimonio va enmarcada en las situaciones, retos y falencias del mundo contemporáneo. El comienzo del siglo XXI está marcado por unos elementos socioculturales como son:

- La globalización general de la humanidad, no sólo en lo económico, que va creando una nueva cultura (no metafísica, esteticista, individualista), una nueva relación política (conflicto entre nacionalismos y globalismos con tendencia a un gobierno mundial supranacional, y una mayor conciencia del papel de la sociedad civil como guardiana de los derechos humanos), unas nuevas relaciones económicas (libre mercado con funciones mínimas del Estado nacional). El gran peligro es imponer un pensamiento único, una especie de normalización cultural universal, que mire sólo los aspectos técnicos, lucrativos e instrumentales del sistema y no piense en los aspectos sociales, humanos y de sentido.
- La exclusión de vastos sectores de la población o de países enteros es el resultado de esa globalización. Fenómeno tan grave que se puede considerar la nueva cuestión social. Esta exclusión es generadora de conflictos por las reivindicaciones de los pobres, de los nacionalismos y de las diferencias. La imposición de un pensamiento único es resistida desde los reclamos de identidad, diferencia, nacionalismo o situación social. Allí es

donde el testimonio cristiano puede ser realmente eficaz en la consecución de una sociedad dialogal, relacional, amorosa.

- El pluralismo en todos los órdenes, debido a la caída de los paradigmas de los llamados grandes relatos, crea una multiplicidad de opciones, razones y comportamientos que excluyen la posibilidad de un acuerdo fundamental y da origen a múltiples y temporales consensos. Especialmente para las grandes religiones institucionalizadas ha sido grave la situación pues son las más afectadas por la caída de la práctica religiosa de sus fieles y por los ataques a unas doctrinas fijas e inmutables.

Y dentro de la Iglesia católica, se dan también unos fenómenos que la desafían en el presente:

- Un descenso en la pertenencia de sus fieles debido a varios factores, pero que especialmente se debe al abandono de su misión espiritual en aras de un compromiso social demasiado ideologizado, a una actitud secularizada en sus agentes y a una pastoral muy masiva y tradicionalista. Explicitando más se puede decir una frase que es dura pero que hace pensar: “Cuando la Iglesia optó por los pobres, los pobres optaron por el pentecostalismo”. El compromiso social de la Iglesia en los años 60 y 70 del siglo pasado estuvo marcado, en algunos sectores, por una visión ideológica muy social. Esta visión, aparentemente muy progresista, realmente pudo ser la causa de un relativo olvido de lo espiritual y trascendente.<sup>43</sup> De ahí que las personas encontraron en los movimientos pentecostales, una experiencia espiritual que no les estaba dando el catolicismo. En algunos lugares, los pobres no sienten que el marxismo o las comunidades eclesiales de base los representen, pues el primero niega su religiosidad como algo irracional, supersticioso o premoderno, e insiste demasiado en la lucha política, y las segundas, como un movimiento ideológico promovido por teólogos

---

43 Generalmente se pensaba que las CEB eran modernizantes y el pentecostalismo protestante era reaccionario. Sin embargo, este era más espiritual y aquellas más inclinadas a la praxis social. Cfr. Bastian, Jean-Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, FCE, 1997.

de la clase media, no permiten a la gente la libertad de hacer su culto espontáneo y libre y están también muy enfocadas a la praxis social. No se trata de desvalorizar el compromiso social de la Iglesia que es fundamental a su misión, sino de relativizar las ideologías sociales que estaban en el fondo del análisis. El marxismo llegó a ser más importante en la reflexión que el mismo evangelio y éste se utilizaba para justificar las decisiones tomadas desde el análisis sociológico.

Ha sido muy interesante, en este sentido, la controversia de carácter teológico promovida por el artículo de Clodovis Boff denominado “Teología de la liberación y vuelta al fundamento”<sup>44</sup>, en el cual plantea lo siguiente:

- En la teología de la liberación hay una ambigüedad epistemológica pues se da la primacía al pobre y a su liberación, ya no es Dios el primer principio operativo, sino el pobre. Se olvida la teología primera (Dios) y se substituye por el pobre (de ahí la sociologización o ideologización de la teología). Se instrumentaliza la fe en función del pobre y se vacía la teología de su principio fundamental que es Dios. Esto conlleva la pérdida del carácter propio de la teología para adoptar un tono sociológico y político, una debilitación de la fe para reducirla a ideología movilizadora y un oscurecimiento de la Iglesia para convertirla en el brazo religioso del movimiento popular.
- En la conferencia de Aparecida, se vuelve a lo obvio que se había olvidado, la fe en Cristo que salva. Todo parte de Cristo y a partir de este principio (*Arché*) se recuperan todos los grandes temas que desafían a la Iglesia, inclusive la cuestión de los pobres y el compromiso liberador. Y se recupera la problemática actual de la pregunta por el sentido y la búsqueda de lo divino. Lógicamente esto exige una experiencia, una relación interpersonal, de amistad, de intimidad, de amor pasión con la persona de Cristo y esto es lo que significa ser discípulo.

---

44 Boff, Clodovis. “Teología de la liberación y vuelta al fundamento”. Brasil, Agosto de 2007. <http://sicsal.net/reflexiones/ClodovisBoffTL.html>

Clodovis Boff acierta al reconocer que sólo volviendo al fundamento (la experiencia de Dios) se puede dar fuerza y razón a la ética cristiana. Partiendo sólo del pobre se puede hacer una ética desde la solidaridad o desde la compasión, pero no una ética desde Dios.

Algunos en la Iglesia entendieron su apertura realizada en el Concilio Vaticano II, no como renovación y regreso a las fuentes, sino como acomodación al mundo de la modernidad. Esta se asumió sin una previa crítica y así se cayó en un cientifismo en los análisis teológicos y exegéticos; en una desmitologización de lo sagrado, en una desacralización de los ritos y signos, en una vida más “mundana” que espiritual en los agentes pastorales y en un reconocimiento excesivo de la autonomía individual que llevó a un alejamiento de las normas morales. El sacerdote moderno llegó a ser visto, no como pastor, sino como “un *manager* que celebra misa” o un profesional que, a través del *marketing*, ofrece sus servicios al mejor postor.

La confianza en el poder de la cultura tradicional y en las fidelidades heredadas, condujo a que la Iglesia no reactivara sus métodos y planes pastorales continuando apoyada en la fuerza de la tradición familiar, cultural y social. La idea era que la Iglesia tenía una fuerza histórica que no sería desafiada. Desafío que se hizo realidad cuando muchos encontraron en otros grupos religiosos o en los nuevos movimientos religiosos, lo que no encontraban en la Iglesia católica. Las razones de cambio de confesión religiosa, para gran parte de los latinoamericanos, pueden resumirse en esta frase: “Allí (en el nuevo grupo religioso) me encontré a Jesucristo, allí me dieron la Biblia, allí me trataron como persona”. La experiencia, la palabra y la comunidad son los elementos recuperados en el nuevo grupo. El énfasis en lo comunitario, lo emocional, lo experiencial y lo vivido son motivo para encontrar en otros grupos religiosos, aspectos que se habían debilitado en el catolicismo.<sup>45</sup> El pentecos-

---

45 Muchas personas pobres no optaron por la teología de la liberación, sino por otra manera de ser cristianos en el pentecostalismo. Por eso el pentecostalismo se ha constituido en una fuerza grande diferente a lo ocurrido con las Comunidades eclesiales de Base. Cfr. Cesar, W y Shaull, R. Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Petrópolis-São Leopoldo: , Vozes-Sinodal, 1999, pp. 294-295. Sin negar el valor de las CEB's, cuyo sentido comunitario rescata el documento de Aparecida (178 ss), se puede decir que les faltó experiencia de lo divino. Estas comunidades correspondieron más a una modernización social que a una renovación espiritual. (cfr 178). En cuanto a la iglesia como formadora de comunidad mírese el número 334 del Documento.

talismo se ha convertido en el gran fenómeno sociorreligioso del siglo XX y principios del XXI. Nacido en 1900 y ya ha crecido tanto (siete de cada diez protestantes y uno de cada diez católicos es pentecostal o pertenece a la renovación carismática católica) que algunos se atreven a visualizar un cristianismo pentecostal para el próximo futuro.<sup>46</sup>Uno de los factores que puede explicar ese crecimiento es el énfasis dado a la experiencia religiosa, la sensibilidad, la corporalidad y la gestualidad. Aunque pueden ser criticados por su exageración, emocionalismo o forma patológica, sin embargo, están manifestando un deseo profundo de experimentar y sentir lo divino. No es casualidad que las mismas liturgias tradicionales se estén pentecostalizando asumiendo elementos festivos y emocionales, y que se esté haciendo hoy un redescubrimiento de los grandes místicos y místicas de las diferentes religiones.

Otro factor que hace que la Iglesia latinoamericana se ponga alerta es el campo del sentido de la vida y de la defensa de los derechos humanos en su acepción más amplia. Allí estarían los compromisos sociales y éticos más importantes donde la Iglesia debería estar presente. El problema es el método. ¿Cómo realizar su misión sin tener que caer otra vez en el recurso fácil a las ideologías? ¿Cómo hacer el cambio social sin usar el método revolucionario? ¿Cómo, sin ser revolucionario violento, se puede aparecer de forma legítima del lado de los excluidos?

Aquí se presenta un gran reto para la Iglesia latinoamericana agravado por un hecho cultural de vastas proporciones: la crisis de la metafísica. Desde las denuncias hechas por los llamados maestros de la sospecha (Marx, Freud, Nietzsche) hasta los autores que ahora recogen las consecuencias de las críticas a la metafísica y que se agrupan en el denominado grupo posmoderno, se insiste en que no hay un mundo trascendente metafísico y que, por tanto, Dios ha muerto. Parece no encontrarse fundamento sólido para Dios, para el sentido, para la ética, y el resultado obvio es la vida en un eterno presente, de esteticismos agradables, de individualismo hedonista, de sensaciones pasajeras, sin compromisos de ninguna clase en el

---

46 Jenkins, Philip. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Jenkins plantea un cristianismo futuro con las siguientes características: pentecostal, tradicional, con gran presencia de exorcismos y predominante en los países del sur. Importantes en este sentido son las reflexiones de John Allen en *The Future Church*. New York: Doubleday, 2009. Pp. 375-413.

amor, en lo social, en lo político o en lo religioso. Y, de pronto, la Iglesia (o mejor, el cristianismo en general) no parece tener las herramientas filosóficas para afrontar ese reto de la caída de la metafísica.<sup>47</sup> De ahí que se recurra a la apologética defensiva, al moralismo sin razones, o lo que es peor a posturas fundamentalistas que buscan seguridad en un mundo cambiante. Estos últimos recursos tienen ya poca aplicabilidad en la evangelización y más bien refuerzan los argumentos de los adversarios del cristianismo.

El reto que se plantea para la ética es fundamental. Las posiciones éticas cotidianas de los cristianos simplemente se confunden con la ética dominante que puede ser una defensa coyuntural de los derechos humanos. O también puede aparecer la Iglesia defendiendo un vago humanismo como cualquier Organización no Gubernamental. O se predica un amor a los demás, universalizante y abstracto sin compromiso de la persona. La ética no se reduce a ser un “buen negocio”. El recurso al compromiso ético no es cuestión de “imagen” (se puede ser ético para obtener ganancias y estatus) o de estar a la moda, sino de fundamentación y fundamentación en una ética original y originaria. Original por ser propia del cristianismo y originaria pues es fundante de toda acción social en el mundo.

---

47 Aquí se ve la necesidad de que los intelectuales y de las universidades cristianos propongan una nueva manera de pensar que reconozca todo el poder de la razón sin reducirla a la razón científica únicamente. Una ampliación de los límites de la razón que muestre que no se estaban reconociendo las posibilidades totales de la razón y por eso se estaba dejando la realidad total por fuera de los conceptos humanos.

## 4.

# Experiencia y Testimonio

La experiencia de Dios y el testimonio de esa experiencia son la clave de la revelación cristiana.

Uno de los problemas grandes para la evangelización ha sido la concepción doctrinaria y conceptual de la fe, tal como fue presentada en ciertos momentos de la historia de la Iglesia. Se puede recordar la formación presacramental dada a niños y adultos en el pasado, cuando se preguntaba: “¿Quién es Dios Nuestro Señor?” y se respondía mecánicamente según el catecismo del padre Gaspar Astete o del padre Ripalda: “Es una cosa lo más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente bueno, poderoso, sabio, justo, principio y fin de todas las cosas, (premiador de buenos y castigador de malos).”<sup>48</sup> El padre Jerónimo Ripalda decía: “Dios es un Ser infinitamente bueno, sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas”.<sup>49</sup> Dios era concebido como cosa o como ser. El fin del hombre era servirle y adorarle en esta vida y después gozarle en la eterna. Pero no se presentaba como una persona con la que se tenía una experiencia de amor. En los niños y adultos se daba una aceptación intelectual de lo que era Dios pero no se tenía la expe-

---

48 Catecismo de la doctrina cristiana, escrito por el padre Gaspar Astete. Madrid: Imprenta real, 1832. P. 12.

49 Gerónimo de Ripalda. Catecismo y exposición breve de la doctrina christiana. En la edición de 1757 (Madrid: Antonio Sanz) dice “Es un Señor...”. Pero en la edición de 1957 (<http://www.mercaba.org>.) trae la versión “Es un Ser...”).

riencia de Dios.<sup>50</sup> Era una presentación fundamentada en la filosofía griega, vista a través del Concilio de Trento, que el papa Benedicto XVI, aunque no niega su valor, sí indica la diferencia con el Dios bíblico. En la encíclica *Deus Caritas est* (N. 9) critica esta concepción: “La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada.” Y dice a renglón seguido que el Dios de Israel ama personalmente con un amor que es *eros* y *agape*.

La formación conceptual y memorística flaco servicio prestaba a la evangelización y a la acción moral del cristiano y fácilmente se podía ser cristiano con el cerebro pero ateo con el corazón. Correspondía a una visión metafísica de la teología que llevó a la separación entre vida y fe, a la consideración fiscalista de los dos pisos (lo natural y lo sobrenatural)<sup>51</sup>, a la idea de Dios como un personaje lejano y aún a la absoluta eficacia de los sacramentos sin disposición interna de quien los celebraba. La crítica filosófica a esta teología metafísica, que se mencionaba al principio de este trabajo, iba encaminada a destruir esta imagen de Dios que era, de alguna manera, idolátrica. Esta crítica era una purificación del concepto de Dios más que la muestra de un ateísmo militante. Dios no era lo que los cristianos presentaban conceptual o históricamente de él. Dios no era accesible por la filosofía y mucho menos comprensible en conceptos o términos o juicios. En el fondo de la crítica a la metafísica está la idea de que Dios está más allá de los conceptos, más allá de

---

50 No todos los catecismos usaban el mismo lenguaje. Por ejemplo el Catecismo trilingüe (castellano, chechua y aymará) del III Concilio de Lima en 1583 en la primera pregunta “¿Qué es el hombre y para qué es creado? Daba como respuesta: “Para que viese a Dios y gozase”. Cfr. González Fernández, Fidel. “La misión como comunicación de la experiencia”. en *Comunio*. Año XVIII. Mayo-Agosto de 1996. Pp. 243.

51 Claude Romano muestra la importancia de la crítica de Nietzsche a la metafísica e indica que el acontecimiento es aquello que “oblitara aquella creencia fundamental que es la creencia metafísica por excelencia en un trasmundo poblado de sustratos y entidades imaginarias.” E indica que en el acontecimiento es donde se da el verdadero manifestarse de la realidad que cambia la vida del adveniente, el hombre que sufre el acontecimiento. Romano, Claude. “Acontecimiento y mundo” en *Persona y sociedad*. Universidad Alberto Hurtado. Vol XXI. N. 1. 2007. p. 118.

las representaciones filosóficas o populares, más allá de las simples capacidades de la *gnosis* humana. Podría afirmarse que el abandono que se hacía de Dios por parte de quienes emigraban del cristianismo, era el abandono de su imagen distorsionada por la presentación conceptual e histórica de él.

El documento de Aparecida es conciente de estas fallas:

“Según nuestra experiencia pastoral muchas veces la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos “no católicos” creen, sino fundamentalmente por lo que ellos viven; no por razones doctrinales sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos sino metodológicos de nuestra Iglesia. En verdad, mucha gente que pasa a otros grupos religiosos no está buscando salirse de nuestra Iglesia sino que está buscando sinceramente a Dios.” (225)

La conciencia actual del cristianismo es conocedora de estas deficiencias presentes sobre todo en las iglesias occidentales debido a los embates de la secularización. Es notoria el ansia de espiritualidad y de sentido en un mundo sometido al tráfago de información, producción y consumo. No es extraño, por tanto, que se descubran de nuevo los veneros místicos de la humanidad: religiones orientales, misticismo *suffi* entre los musulmanes, meditación trascendental. Dentro del cristianismo hay un redescubrimiento del maestro Eckhart, Dionisio Areopagita, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. En la teología se vuelve a pensar en la sabiduría más que en la elaboración conceptual y en la revelación vivida más que en un conjunto de verdades dogmáticas.

La filosofía, cansada de dar vueltas en círculo o de caminar en laberintos sin salida, trata de mostrar la posibilidad de la revelación.<sup>52</sup> La mística es el proceso para recibir el don. 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. Los místicos muestran la realización de esa donación en una forma interior que se escapa a

---

52 Es especialmente notorio el esfuerzo de filósofos como Lévinas, Jean Luc Marion, Michel Henry, Jean Louis Chretien, por mostrar la donación del fenómeno pleno fuera de los marcos de la metafísica tradicional. Cfr. Arboleada, Carlos. Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: UPB, 2007.

las trampas del concepto. La experiencia mística coloca al hombre en relación con ese fundamento último que *sólo es posible expresarlo en términos simbólicos* y que en la teología se ha llamado el ágape. Sólo una experiencia mística relaciona con Dios, una relación que constituye a los hombres como sujetos pasivos de la apelación y los constituye como amor y por amor. Quien ha tenido esa experiencia la comunica. Es su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido y ha sido llamado. No por deber ni por imposición, sino por su carácter difusivo, el amor impele a la acción testimonial. Esta acción testimonial es recogida en el número 14 de la Encíclica *Deus Caritas est*, donde gracias al ímpetu de la experiencia, fe, liturgia y *ethos* se convierten en la misma cosa: una simultaneidad de llamada, celebración y respuesta. Así, la liturgia y la ética no son reflexiones posteriores de quien ha tenido la experiencia, sino simultaneidad de quien ha experimentado el paso de la donación en la profundidad inmanente de su ser. Quien ha sentido el paso de Dios por las habitaciones de los hombres, es quien tiene la experiencia del acontecimiento definitivo y, con temor, da testimonio de las incalculables posibilidades para la historia humana.

El compromiso ético está unido a la experiencia. La única experiencia ética original es la cercanía de lo Incondicionado como llamamiento al ser humano en su carne. La experiencia fundamental que origina la ética es una cercanía íntima con la fuente que es el mismo amor. Quien siente la experiencia sólo puede testimoniarla. De lo contrario, la ética se reduce a un deber al estilo kantiano, a una imposición heterónoma, o a una búsqueda incesante e inútil de fundamento. Sólo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre. Este amor a todo hombre no es un amor universal abstracto sino el reconocimiento de cada ser humano como destinatario irrecíproco del amor. Si hay reciprocidad no puede haber legítimo amor.

La experiencia es la experiencia del amor. Tanto Emmanuel Lévinas como Jean Luc Marion, tratan de entender a Dios como no contaminado por el ser. Lévinas lo entiende desde la llegada abrupta del Otro. Marion trata de entenderlo como *ágape* (I Jn 4,8) 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. El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta instalarse fuera de sí. Ese es Dios sin el ser.

En su libro “*El fenómeno erótico*”<sup>53</sup>, hecho en forma de seis meditaciones que apuntan a algo parecido a la experiencia personal de San Agustín contada en sus Confesiones, Marion nos habla del amor. Es la narración de la propia experiencia del amor del autor, porque se debe hablar del amor como de una experiencia vivida en carne propia. La filosofía ha olvidado el amor y por eso no sabe hablar de él. Marion se propone volver a colocar el concepto del amor como una tarea filosófica. La filosofía ha rechazado la unidad, la racionalidad y el primado del amor, y todo esto se debe a que se ha definido el amor como una pasión más del sujeto, como un añadido o un derivado. Se puede ser hombre sin tener en cuenta el amor según la filosofía más racional. La tarea es reconstruir el único y verdadero sentido de la palabra amor y volverla a llenar de todo su contenido sin hacer difíciles malabarismos para distinguir distintos tipos de amor. Las distinciones entre *eros* y *ágape* es mucho el mal que le han hecho al amor y sitúan al primero en el límite de la pecaminosidad y al segundo en la frontera de la ineficacia e inexistencia. El *eros* se ha considerado demasiado humano y al *ágape* demasiado platónico. Hay que devolver al amor su racionalidad erótica, su incondicionalidad, su irreciprocidad y su sentido de creatividad que no produce alteridad sino trinidad.

Las meditaciones se abren con una reflexión sobre la vanidad. El hombre se ve abocado a la vanidad, es decir a la nada. Saber, ¿para qué? El hombre se hace esta pregunta porque necesita la seguridad de que no va a desaparecer. La respuesta que da seguridad es la que proviene de la pregunta: ¿Soy amado? Y esta es la pregunta fundamental. Esta pregunta abre la reducción erótica, es decir, la que da al sujeto el acceso al reino del amor, en el cual la vanidad del ser viene confirmada y elevada a principio y en la cual el amante se opone al pensante. Pero la reducción erótica no da todavía ninguna seguridad, que sólo puede llegarme de otra parte, porque el yo no puede probar el amor a partir de sí mismo porque quererse amar, es decir querer perseverar en el ser, es inútil a partir de la vanidad: el yo se odia porque percibe con claridad ineluctable la vanidad y la finitud que lo constituyen. Este odio de sí, se extiende al otro hombre, que en primer lugar él ama odiar en cuanto lo dispensa del odiarse por sí

---

53 Marion, Jean Luc..Le phénomène érotique. Six méditations. Paris: Grasset, 2003.

mismo y en soledad, y se imagina que el otro, por las mismas razones, lo odia. La pregunta: ¿Soy amado? es entonces fuente de odio, pues aparece bloqueada.

Hay que radicalizar la pregunta: ¿Puedo yo amar el primero? Haciendo la pregunta de esta manera se destraba un poco el problema pues ya no es el ser que podría ser amado, sino que se puede amar por primero. El yo que ama primero tiene la seguridad de ser amante, de hacer el amor desde sí mismo y así desplazar el odio. El peligro es que amando como primer amante, se corre el riesgo de no ser amado, pero tiene una ventaja y es romper con la lógica de la reciprocidad que había llevado al odio. El amor no encuentra ninguna razón sino aquella que me da el otro amado, el motivo que el amante tiene para amar.

Prosigue Marion con esta fenomenología del avance amoroso. Pero se confronta con la figura del *don Juan* que traiciona la reducción erótica porque hace el avance y arriesga pero con la sola intención de concluir a favor propio de ser amado sin amar. Esto no respeta la reducción erótica pues no respeta la no reciprocidad del amor y muestra un amor que nunca ha sido amor. Este amor permanecerá ciego hasta que no encuentre un significado que venga de otra parte. Este significado no yace en la propia inmanencia sino que es extraño y autónomo, en otras palabras, tal significado corresponde al rostro del otro, pero como lo ha planteado el mismo Marion. El rostro del otro que según Lévinas tiene un significado ético que universaliza su significado “No matarás”, en la reducción erótica marioniana recibe un significado erótico posterior que lo especifica y lo vuelve únicamente para el ego que lo recibe: “Heme aquí”. Siendo también el fruto de una decisión de un ego de amar a otro (que sería el ego destinatario del significado) bloquea la intuición ciega del amante y le muestra un fenómeno que para cada uno es el otro de un mismo fenómeno: el fenómeno erótico o fenómeno cruzado, en cuanto necesita de dos intuiciones pero tiene un solo significado: “Heme aquí”, el juramento. Este último sanciona la individualidad de ambos amantes en cuanto se reconocen y se aseguran el uno al otro, porque son amantes únicos e insustituibles.

El fenómeno cruzado deriva de la concurrencia de las intuiciones, es verdad, pero la cuestión se complica en el momento en que el fenómeno viene declinado como cruce de las carnes o fenómeno de la erotización, que se puede entender como relación sexual, si esa no estuviese ya comprendida en su interior sin agotarlo en algún

modo. Durante este acto, de hecho, cada amante llega a ser un adonado, aquel que se recibe a sí mismo de aquello que recibe y que da aquello que no tiene; esto significa el cumplimiento de la decisión de amar y el significado de ser amado en la única erotización de cada carne a través de la otra. Este extraño lenguaje denota simplemente la excitación de la carne: el yo es dado a sí mismo a través de la carne, siempre y en todo caso, cuando ella se excita, se podría decir que le da una cualidad mayor de sí misma y contemporáneamente un acceso a la carne del otro, lo que no significa que se confunda sino que se re-siente.

Se afrontan entonces los fenómenos del gozo, el orgasmo y la suspensión imprevista de aquel a través de éste, reconstruidos según una precisa temporalidad erótica. Además, con el orgasmo, al cual sigue la imprevista suspensión de la erotización, se descubren la finitud de la carne y la peculiaridad de este fenómeno: es un fenómeno cancelado por el cual el *surplus* de intuición del concepto invade cualquier horizonte de la manifestación, pero se retira y desaparece inmediatamente en modo de no dejar nada para explicar, para entender y para poner en evidencia en esta playa sin ondas. De este fenómeno faltan las palabras. El lenguaje erótico es un lenguaje del todo particular pues su única referencia es la carne y el único sentido es aquel sentido performativo del “heme aquí”, que no significa nada sensato frente al mundo sino la *performance* de la otra carne.

Se pone acá un problema que parece dar un paso atrás: ¿Cómo se relaciona el fenómeno de la erotización con el fenómeno erótico que garantizaba el darse sólo a dos individuos insustituibles? En efecto, la carne podría erotizarse con cualquiera, entonces reportar al anonimato a los dos amantes que la han excitado y sería cancelado el fenómeno. Es necesario comprender mejor en qué consiste el juramento: “El amante llega a ser sí mismo sólo porque el otro amante le asegura el propio significado, lo asegura de él, el primer amante a través del que es propio de él, el otro amante”: el amante le asegura, “Tu no morirás”.

El juramento que el ego hace al otro es el otro quien lo confirma sobre la base de aquello que él ha cumplido en este y viceversa. Así, que el fenómeno erótico haya sucedido por poco o haya tenido una duración tal de poderle asegurar una visibilidad durable que lo imponga, él señala y transforma a quien lo ha recibido de tal manera de individualizarlo inequívocamente y de volverlo él único donatario de tal fenómeno. El hecho de que el juramento pueda ser

siempre renovado indica la fidelidad o sea aquella figura del fenómeno erótico en el que el yo renueva su juramento y confirma aquel del otro confortándolo una vez más en su individualidad. La fidelidad temporaliza, es decir, hace durar en el tiempo, el fenómeno erótico que sólo por esta vía se impone. La pregunta por la temporalización de tal fenómeno erótico pone el problema del tercero, o sea la posibilidad de que un tal fenómeno dure más allá del yo y más allá de su historia.

Finalmente, a través de la reducción erótica y de lo que ella ha dado, se muestra el sentido único del amor distinguiéndolo de las pulsiones que tienen que ver con la posesión y con el darse al otro incluyendo allí, a pleno título, la amistad y demostrando la intercambiabilidad de eros y ágape. De Dios que se llama amor, se dice que es el amor más exhaustivo, alto y correcto, pues es el amor que ama de manera infinita y perfecta y gracias a lo cual se puede distinguir perfectamente del hombre. “Dios nos supera a título de mejor amante” y le dice al hombre “Te amo, tú no morirás”.

“El fenómeno erótico que se da con la reducción erótica del ego al amante. Esta reducción pasa por tres estadios en los cuales pregunto si se me ama, me decido a amar como el primero que ama, y descubro finalmente que he sido amado desde siempre. La autocerteza del cogito es reemplazada por la pregunta: “¿Se me ama de otra-parte?”. En segundo lugar, como esta pregunta no puede ser respondida recurriendo al amor a sí mismo, se impone una formulación radicalizada: “¿Puedo amar, yo el primero?”. En tercer lugar, puesto que esta lógica del amor muestra la prioridad del otro, se presenta la formulación final de la reducción erótica: “¿Tú, tú has amado el primero?”.<sup>54</sup>

Y Dios es el mejor amante porque él mismo es amor (ágape). En la primera Carta de San Juan se dice específicamente: “Dios es ágape” (I Jn 4,8) y por eso puede ser pensado en términos de don y de donación. El amor ágape tiene dos características especiales: se da sin condiciones previas y no pretende poseer al donatario como un objeto sino llenarlo de donación. El amor excluye todo ídolo pues en la donación el sujeto no aferra al otro con sus conceptos sino que se abandona totalmente a él. Dios no es un concepto sino una

---

54 Walton, Roberto J. Subjetividad y donación en Jean-Luc Marion. Tópicos [online].2006, n.14, pp. 81-96 .<http://www.scielo.org.ar/pdf/topicos/n14/n14a04.pdf>

acción de donación, de entrega, y si se quiere comprender se puede hacerlo sólo en la experiencia de la donación:

“El amor no se da si no es abandonándose, transgrediendo los límites del propio don hasta trasplantarse fuera de sí. La consecuencia es que esta transferencia del amor fuera de sí mismo, transferencia sin fines ni límites, impide inmediatamente que se deje agarrar en una respuesta, en una representación o en un ídolo. Es típica de la esencia del amor -diffusivum sui- la capacidad de sumergir, así como una oleada sumerge los muros de una represa, toda limitación representativa o existencial, del propio flujo; el amor excluye el ídolo o mejor lo incluye subvirtiéndolo. Puede también ser definido como el movimiento de una donación que, para avanzar sin condiciones, se impone una autocrítica permanente y sin reservas. El amor, de hecho, no se reserva para sí, ni sí mismo, ni la propia representación. La transcendencia del amor significa sobretodo que él se autotrasciende en un movimiento crítico en el cual nada, si siquiera, la nada, puede contener el exceso de una donación absoluta: liberada de todo aquello que no se explica en este mismo abandono. Dios no puede darse a pensar sin idolatría si no a partir exclusivamente de sí mismo, darse a pensar como amor y por tanto como don, darse a pensar como un pensamiento del don. O mejor como un don para el pensamiento, como un don que se da para pensar. Pero un don que se da por siempre, no puede ser pensado si no de un pensamiento que se da al don de pensar. Sólo un pensamiento que se da puede consagrarse a un don para el pensamiento. Pero que significa para el pensamiento darse sino amar?”<sup>55</sup>

Este discurso sobre el amor restituye al amor cuanto le había sido negado, permite establecer un discurso sobre Dios que escape de la ontoteología y define al hombre en su dimensión más propia, el hombre es amante.

Y ese sujeto es el adonado, el interpelado, distinto al sujeto husserliano constituyente de los objetos que al final permanece solipsísticamente en sí, incapaz de encontrar a los otros. El sujeto adonado que se define como el que recibe el don y se recibe del don, puede perfectamente recibir entre los procedimientos de la donación, la donación del rostro concreto del otro. El otro no es una invasión abstracta, sino un llamado del amor. Sólo la fenomenología de la donación, dice Marion, está en grado de restituir al amor la dignidad de un concepto abriendo así la vía a una correcta individuación

---

55 Marion, Jean Luc. *Dio senza essere*, Milán: Jaca Book 1987. p. 70.

de los otros. No se trata, entonces, de intersubjetividad o de interobjetividad (lo que puede llevar a la indiferencia), sino de interdonación. Aquí se mira la ética desde el punto de vista de la experiencia mística del otro que se me da, no como “objeto” que es el problema grande de las ciencias objetivantes, ni como “otro yo” igual a mí que es el problema de las metafísicas unificantes. Es la interdonación del amor que nos plantea el problema del eros y el *ágape*, resuelto en una intercomunicación total y no dualista.

Se puede en un cuadro, sintetizar el esquema de esta clave de lectura:

REVELACIÓN	EXPERIENCIA	TESTIGO
Amor.	Mística	Ética
Donación	Ágape	Interdonación
Donante	Sujeto pasivo	Respuesta al don
Dios en Cristo	Discípulo	Teología moral social
Fuente	Constituido testigo	Hacia los otros

El discípulo es quien ha tenido la experiencia de Dios en Jesucristo y la respuesta a esa experiencia que es una llamada, es el testimonio (el discípulo va al mundo y expresa su experiencia). El discípulo no es un técnico o un ingeniero social, no es un profeta de desgracias ni un contestador profesional, no es un trabajador psicológico o social, sino que va más allá: es el testigo de la vida, es la antorcha de la luz, es el amante de los hombres. No es la vida, la luz y el amor sino el testigo que va a llevar la vida, la luz y el amor. Y no es una imposición ni un mandato en sí, sino una iluminación y una propuesta.

El número 226 del documento de Aparecida sintetiza así las acciones que se han de emprender para llegar realmente a la realización del proceso experiencia- testimonio:

“Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes:

- A) **La experiencia religiosa.** En nuestra Iglesia debemos ofrecer a todos nuestros fieles un “encuentro personal con Jesucristo”, una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores, que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida integral.

- B) **La Vivencia Comunitaria.** Nuestros fieles buscan comunidades cristianas, en donde sean acogidos fraternalmente y se sientan valorados, visibles y eclesialmente incluidos. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables de su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.
- C) **La formación bíblico-doctrinal.** Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. En este camino acentuadamente vivencial y comunitario, la formación doctrinal no se experimenta como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario.
- D) **El compromiso misionero de toda la comunidad.** Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa de su situación, a reencantarlos con la Iglesia y a invitarlos a volver a ella.”

Estos cuatro ejes indican, en forma por demás muy específica, todo el proceso: una experiencia de fe, una vivencia comunitaria de la experiencia, una profundización de la Palabra y como consecuencia de la experiencia, la misión. “Voy porque he sido llamado”. Aquí se ve claramente que se pasa de una formación meramente intelectual, conceptual y tradicional, a una formación de tipo experiencial y testimonial. Hay que sacar las consecuencias de esto. Se cambia el proceso de formación y se va a otro proceso que es el indicado en la Sagrada Escritura: “Estoy aquí porque me has llamado”. Se puede colegir que la experiencia es una experiencia mística que se expresa 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.

De importancia fundamental para el cristiano es la presentación que hace el Papa Benedicto XVI de la experiencia de San Pablo.

“Cristo resucitado se presenta como una luz espléndida y se dirige a Saulo, transforma su pensamiento y su vida misma. El esplendor del Resucitado lo deja ciego; así, se presenta también exteriormente lo que era su realidad interior, su ceguera respecto de la verdad, de la luz que es Cristo.”<sup>56</sup> El Papa indica que allí no hay un proceso psicológico de conversión madurada y pensada sino que “este viraje de su vida, esta transformación de todo su ser no fue fruto de un proceso psicológico, de una maduración o evolución intelectual y moral, sino que llegó desde fuera: no fue fruto de su pensamiento, sino del encuentro con Jesucristo. En este sentido no fue sólo una conversión, una maduración de su “yo”; fue muerte y resurrección para él mismo: murió una existencia suya y nació otra nueva con Cristo resucitado. De ninguna otra forma se puede explicar esta renovación de San Pablo.”<sup>57</sup>

La sicología, por tanto, no es capaz de resolver el problema. Sólo el evento, el acontecimiento, el encuentro con una persona, explican lo sucedido. Cristo se le dio a Pablo y este encuentro-donación cambió su existencia, hasta el punto que todo lo anterior es basura y de ahora en adelante todo es ganancia. La lectura que hace Benedicto XVI de la experiencia de San Pablo coincide con la reflexión que lleva a cabo actualmente el filósofo Claude Romano en el campo de la hermenéutica buscando el sentido fenomenológico primario de la experiencia. Esta es la manifestación severa, única e irrepetible, en la cual el yo mismo está en juego y a través de la cual el mismo yo es profundamente cambiado. Es el sufrir una experiencia (*ordeal* es la palabra que usa Romano) que es al mismo tiempo una transformación. Es la experiencia de un evento, pero no un evento común (*l'événementiel*) sino un evento en su sentido fuerte (*L'événemential*) que no puede ser poseído por el sujeto ni es repetible a voluntad. Ese evento es absolutamente nuevo, tiene una autoevidencia inmemorial y su sentido no es determinado de una vez por todas.<sup>58</sup> Es algo que se da y que trastorna al sujeto. Pone como ejemplo las palabras que Jesús dijo a sus discípulos. Ellos no las entendieron no porque fueran ignorantes sino porque los confrontaba

---

56 Benedicto XVI. Audiencia general del Miércoles 3 de Septiembre de 2008. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080903\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080903_sp.html)

57 Ibidem.

58 Romano, Claude. *Event and World*. New York: Fordham Univ Press, 2009 P. 144.

con eventos y posibilidades que trascendían los hechos intramundanos y colocaban en crisis sus comprensiones cotidianas del mundo.

Exactamente es lo que ocurre en Pablo. Un acontecimiento estremecedor, inmemorial (no es recuerdo sino algo nuevo), que cambia y transforma radicalmente la vida y abre un mundo nuevo, y lo expone a la posibilidad de ser el testigo de algo que él no ha creado. La psicología no entra acá. “Yo solamente puedo comprender mejor, si yo acepto que nunca comprenderé nada”.<sup>59</sup> Lo mismo dice Benedicto XVI. Los análisis psicológicos no pueden aclarar ni resolver el problema. Sólo el acontecimiento, el encuentro fuerte con Cristo, es la clave para entender lo que sucedió: muerte y resurrección, renovación por parte de Aquel que se había revelado y había hablado con él. En este sentido más profundo podemos y debemos hablar de conversión. Este encuentro es una renovación real que cambió todos sus parámetros. Ahora puede decir que lo que para él antes era esencial y fundamental, ahora se ha convertido en “basura”; ya no es “ganancia” sino pérdida, porque ahora cuenta sólo la vida en Cristo. Fue una experiencia radical, mística, no buscada por el yo de Pablo, sino que le llegó, y tan abruptamente, que le cambió la existencia.

Es posible que no se tenga una experiencia mística como la de Pablo, hablando en general, pero sí hay en cada hombre la posibilidad ontológica de esa experiencia y hay historias de muchos hombres y mujeres que la han tenido. Pero hay otros medios que posibilitan la experiencia mística de Dios: el arte, la naturaleza, la acogida, el dolor y la muerte, en el ámbito general del ser humano; y en el ámbito del cristianismo está la palabra, la meditación, la liturgia especialmente la eucaristía. No es inhumana la experiencia ni está reservada a unos pocos. Todo hombre es capaz de la experiencia estremecedora de la realidad última.

Aunque el documento de Aparecida no habla explícitamente de mística (sólo cita esta palabra tres veces y no específicamente en el contexto de la experiencia mística exceptuando cuando habla de la vida religiosa, 220), sí está referenciada en la DCE. Hay un punto que no aparece tampoco en el documento de Aparecida pero que es necesario colocar acá: la mística del sacramento eucarístico. En el documento se habla profusamente de la Eucaristía pero no hace énfasis en la mística del encuentro agápico que se da en ella aunque

---

59 Ibidem., p. 156.

implícitamente se reconoce. Los números 13 y 14 de DCE hablan de esta mística:

“La «mística» del Sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística del hombre podría alcanzar.<sup>60</sup> Se entiende, pues, que el ágape se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el ágape de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Sólo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor<sup>61</sup>.

---

60 DCE 13.

61 DCE 14.

## 5.

# ¿En que consiste la experiencia? Fenomenología de la experiencia mística en san Juan de la Cruz

La mística da la certeza del don. No un don captado totalmente pues no es un ente como cualquier ente aprehensible en concepto. Es un don que se deja rasguñar porque se da como saturado. La mística es un don, no un logro ni un merecimiento. Pero se necesita que el hombre se abra al don. Ciertamente el hombre puede ser inauténtico (como lo han hecho notar Tillich, Marion, Heidegger) y vivir en la superficie. Aunque todos pueden escuchar la llamada, no todos hacen la aceptación pues viven en el mundo del yo potente.

Para hablar de mística debe distinguirse entre el abandono y la rendición del místico, por una parte, y la sumisión quietista y el masoquismo que son una perversión de la pasibilidad y la renuncia. Es necesario clarificar el término mística. Este ha sido interpretado en diversas formas. Algunos simplemente lo entienden como estados alterados de conciencia, otros lo asimilan a mistificación (mistificación de la sexualidad o de la mercancía, por ejemplo). Hay quien lo reduce a experiencias tenidas sólo dentro del ámbito religioso instituido (religiones monoteístas, hinduismo, taoísmo). Se puede considerar que es una experiencia laica sólo presente en la poesía, o en quienes han aprendido ciertas técnicas de control mental. Son experiencias reales que muchos pueden haber tenido, y que se pueden realizar con la ayuda de métodos, gurúes, movimientos de ampliación de la conciencia, etcétera.

Por eso hay experiencias distintas en la mística y hay que tener los elementos para hacer el debido discernimiento. En las religiones institucionalizadas, la mística puede ser relacionada con un Dios que es colocado en conceptos y palabras humanas (por eso la crítica de los maestros de la sospecha a las religiones institucionalizadas) y

se genera una mística de segundo orden o conceptual que aprisiona a Dios en los términos de la propia cultura. En esta primera concepción, la unión mística está limitada a los santos, maestros, profetas y algunos pocos elegidos. Estos, bajo la guía de un maestro, siguen un camino para llegar a la experiencia mística. Esta es una experiencia de visiones, audiciones y apariciones explicadas en términos de la cultura de la época y permanecen dentro de ella. Es una mística que habla del sentimiento y puede quedar presa de las metáforas culturales.

Otra distinción que puede hacerse es entre mística *apofática* y mística *catafática*. La tradición apofática coincide con la vía negativa, es decir la mística del don saturado. Se orienta a “hacer el vacío” para que llegue el Aparecer. Este llega por la negación, no conociendo (en una oscuridad de la mente). No hay conceptos, imágenes. Sólo símbolos posteriores. El misticismo catafático, la vía afirmativa, enfatiza la semejanza que existe entre Dios y las criaturas. Ya que en todo está Dios, la catafasis recomienda el uso de conceptos, imágenes, símbolos para contemplar a Dios. Conlleva eventos somáticos especiales como estigmas, alucinaciones, visiones, audiciones, estados de ánimo, sabores y olores. La vía apofática, en cambio, sugiere quietud, calma y silencio. En esta tendríamos a Meister Eckhart, Juan de la Cruz, al-Hallaj, el Budismo. En la catafática a Ignacio de Loyola y Teresa de Ávila.

Pero hay una mística de primer orden que se puede llamar mística *de la plenitud* del fenómeno saturado o mística receptiva del don. Esta no se hace únicamente dentro de las instituciones religiosas ni se expresa solamente en los términos de la cultura propia o de una filosofía. Es una experiencia de carácter universal que no se identifica con perfección o pureza moral. La concepción de la mística como perfección moral causada por una ascética profunda es un malentendido y una reducción de la mística a esfuerzo virtuoso.

El concepto auténtico de mística para recibir lo dado, es el de mística de la donación del fenómeno saturado o especulativa del puro don. Sólo ésta hace la completa reducción, que permite ver el fondo de la profundidad. Para llegar a este conocimiento hay que hacer la separación o el alejamiento del yo psicológico o social para no manchar la aparición con los elementos de ese yo.

“[...] El concepto de yo en la historia de la filosofía aparece propiamente con Eckhart, pero en cuanto en él, Yo significa no el imposible sujeto psicológico, sino el universal Se. Por esto, la muerte mística, con

la que el hombre abandona su *Eigenschaften*, o sea su accidentalidad psicológica, es también el acto que hace emerger el Yo, en cuanto el hombre se eleva al Universal. No es fortuito que Eckhart llame al Yo “pura sustancia” en la cual no hay accidentes, libre de todo elemento extraño. Se subraya que el yo universal, en el cual se sumerge el alma, es absolutamente impersonal, ya que toda distinción personal debe desaparecer, si el alma debe llegar a su fondo, en el “silencioso desierto de la desnuda divinidad”, donde no hay puesto para nada de determinado. Es éste un elemento que separa a Eckhart de la tradición patristica y que lo emparenta, en cambio, con el budismo<sup>62</sup>.

La mística del sentimiento está impregnada de instancias apropiativas o determinativas, y está ligada a los aspectos sico o sicopatológicos. La mística apofática, en cambio, que incluye la separación o desapego, logra el dominio del yo. Este se logra a través de la negación de los deseos, del conocimiento, del apego a otras cosas. Se llega a la experiencia de la unión de los opuestos y su síntesis armónica superior, es decir, a la experiencia del Uno, del abismo, de la última realidad. Allí son posibles los estados de éxtasis (salir de sí) totales.

Además, se trata de una mística de lo cotidiano porque la separación no implica alienación respecto al mundo, sino una sabiduría de lo que es accidental y de lo que es esencial en el mundo. Se establece un diálogo entre humano-inhumano, finito-infinito, cultural-profundo, que permite al místico estar por encima de la cultura y criticar lo diabólico de la vida cotidiana.

Se logra así, con la mística del don, un estado de ánimo libre de las aporías y apegos a la cultura propia. Es lo que algunos llaman “Iluminación” y que se puede definir como “pensamiento sin pensador”, o posibilidad de vivir desde la profundidad en el mundo.

La conciencia humana es un acervo de pensamientos, sentimientos, sensaciones, deseos, dolores y pulsiones, y ella es más o menos conciente de ellos. Para la experiencia mística es necesario limpiar la conciencia de todo ello. Esto es lo que hacen los místicos. Reducen sistemáticamente la actividad mental, el sujeto llega a ser totalmente perceptivo, libre de pensamientos y es plenamente conciente (conciente sin contenido). La experiencia mística es un evento de pura conciencia y que es alcanzable por toda persona. No es una experiencia de santos o personas especiales como pretende la mística catafática. Es un hecho humano.

---

62 VANNINI, M. *Mística e filosofia*. Casale Monferrato : Piemme, 1996. p.102

Forman distingue tres fenómenos místicos: eventos de pura conciencia, estado místico dualístico y estado místico unitivo<sup>63</sup>. La verdadera experiencia mística está, según él, en los eventos de pura conciencia. Se llega a captar el misterio sin extrañarse del mundo. Lo que permanece en este estado de vacío es la conciencia en sí, conciencia sin contenido, es decir, la plenitud de la conciencia en el vacío. Esta se obtiene a través de la práctica del no apegarse a deseos, memoria, conocimientos. Esto corresponde a la mística de Eckhart, del hinduismo y del budismo. En el budismo aparece el término *sunyata* (vacío) o *samadhi* (meditación sin contenido). Es decir, conciencia sin contenidos intencionales. El estado místico dualístico es parecido a aquel del sentimiento oceánico de Freud. Este indica quietud, calma, silencio interior, pero el sujeto permanece conciente de pensamientos, sensaciones y acciones. Es el hombre expandido que actúa en el mundo pero es conciente de su interior. Es un hombre conciente, auténtico en los términos existencialistas, que puede ser religioso o no serlo. El estado místico unitivo se refiere a una condición de unidad del propio conocimiento por sí mismo con un sentimiento inmediato de unión, casi física, consigo mismo, con los objetos y con los otros (y el Otro). Los eventos de pura conciencia expresarían algo de lo que es la conciencia del sujeto en el momento del don. Se puede analizar ese proceso en San Juan de la Cruz.

San Juan de la Cruz expone el camino para llegar a la plena unión en sus principales tratados: *Subida del Monte Carmelo*, *La Noche Oscura*, *el Cántico Espiritual* y *la Llama de Amor viva*. En ese mismo orden expone las cuatro etapas del proceso de unión<sup>64</sup>. En la *Subida del monte Carmelo* expone la noche activa de los sentidos y del espíritu. En la *Noche Oscura*, el principiante pasa a ser aprovechado y se da la noche pasiva de los sentidos y del espíritu. En el *Cántico espiritual* se habla del desposorio, para llegar al matrimonio espiritual en la *Llama de amor viva*<sup>65</sup>.

---

63 Cfr. FORMAN, R. K.C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. New York :StateUniversity of New York Press, 1999. Tomado de: FRENI, Salvatore. La dimensioe mistica nell'esperienza psicoanalitica. [En línea] Psychomedia Telematic Review. 2 de Abril de 2001. <http://www.psychomedia.it/pm/modther/integpst/freni.htm> [Consulta: 12 Diciembre de 2009).

64 TUDELA, Juan Felipe. San Juan de la Cruz: su filosofía mística. En: *Revista Teológica Limense*. Lima. Vol. 25, No. 2 (May.-Ago., 1991); p. 232.

65 En estas obras hay una estructura y un proceso que es lo que se quiere estudiar en estas líneas, especialmente bajo la luz de la fenomenología radical

En la primera, noche activa de los sentidos, el principiante hace el esfuerzo de la extinción de los apetitos sensibles. Se libera así la inteligencia de la obnubilación intelectual que producen las pasiones y apetitos desordenados. Luego se pasa al esfuerzo liberatorio de los contenidos de la mente (noche activa del espíritu). El discurso racional especulativo se pone entre paréntesis. Se llega al vacío de todo lo que no es Dios. En la *Noche Oscura* se tienen también dos noches pasivas, la noche pasiva de los sentidos y la noche pasiva del espíritu. El vacío ya no es obra del sujeto, sino la donación (la obra) de Dios en el alma. “El alma ya no desea nada, ni siquiera a Dios, pues no posee ninguna atadura, desea únicamente el estar libre de toda condición, libertad de toda condición, que coincide con la esencia de Dios mismo”<sup>66</sup>.

La noche no es una metáfora. Es una experiencia. La noche oscura no es falta de luz, sino exceso de luz: “Y cuanto el sol se mira más de llano, más tinieblas causa (a) la potencia visiva y la priva, excediéndola por su flaqueza”<sup>67</sup>. Esas tinieblas son la manifestación de Dios dentro de la existencia humana. La noche aparece como el estado de purificación para poder recibir la manifestación. La noche es la condición para la unión. Sin esta noche, no se está preparado para recibir la verdadera luz. A aquellos que creen haber vivido la noche, “cuando más claro a su parecer les luce el sol de los divinos favores, oscuréceles Dios toda esta luz y ciérrales la puerta y manantial de la dulce agua espiritual”<sup>68</sup>. Extinguir la luz es la condición para que aparezca la luz. La oscuridad de la noche es purgación. Apagar la luz de los fenómenos sensibles e inteligibles para ver la luz verdadera. Y allí en la noche comienza la experiencia humana de la iluminación. Esa experiencia no es un hecho dado, sino una lucha continua por la experiencia. Así lo ve Jean Baruzi al hablar de la ex

---

francesa de Michel Henry y Jean Luc Marion. No se trata del proceso sico (pato)lógico sino del proceso fenomenológico de la manifestación. No interesan los fenómenos extraños como éxtasis o estigmas y su explicación, sino el método fenomenológico.

66 TUDELA, Juan Felipe, Op. cit., p. 237

67 SAN JUAN de la Cruz. Noche oscura. L. 2, 5, 3. En: Obras Completas. Madrid : Bac, 1988. p. 361.

68 Ibid., p. 336.

perencia de iluminación en San Juan de la Cruz<sup>69</sup>. Una purgación continua para recibir la iluminación, pues no pueden coexistir dos contrarios en el sujeto (lo perfecto y lo imperfecto):

“La razón de esto es porque las afecciones, sentimientos...del espíritu perfecto..., son de otra suerte y género tan diferente de lo natural y eminente, que para poseer las unas [...] se han de expeler y aniquilar las otras, como hacen dos contrarios, que no pueden estar juntos en un sujeto”<sup>70</sup>.

Se ve allí una estructura fundamental fenomenológica: actividad y pasividad, que son un eje categorial en las cuatro obras señaladas.

“La primera noche o purgación es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente canción [...] y la segunda es la de la parte espiritual, de la cual habla la segunda canción que se sigue, y de esta también trataremos en la segunda y tercera parte cuanto a lo activo, porque cuanto a lo pasivo será en la cuarta”<sup>71</sup>.

La actividad es de parte del hombre para eliminar los datos de los sentidos y la inteligencia. La pasividad es el requisito para la actividad de Dios:

“Por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella como y de la manera que habemos de decir”<sup>72</sup>.

Para entender la pasividad, no se puede confiar en la fenomenología clásica. Para Husserl, la conciencia es dirigida por una intencionalidad estructural. En este sentido, la actividad en San Juan sería intencionalidad. Se desea poseer algo. “Toda conciencia es conciencia de algo” dice Husserl<sup>73</sup>. La intencionalidad activa hus-

---

69 BARUZI, Jean. Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris : Salvator, 1999. p. 279-285.

70 SAN JUAN de la Cruz. Noche oscura, Op. cit., p. 373.

71 SAN JUAN de la Cruz. Subida del monte Carmelo. L 1, Cap 1, 2. En: Obras Completas. Madrid : Bac, 1982. p. 92-93

72 SAN JUAN de la Cruz. Noche oscura, Op. cit., 326.

73 HUSSERL, Edmund. Ideas Pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy I: general introduction to a pure phenome-

serliana es incapaz de dar cuenta de la pasividad en San Juan: “[...] por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor”<sup>74</sup>. Siendo el amor infuso, cesa la intencionalidad pues no es resultado de la voluntad activa. La intencionalidad en Husserl siempre es constitutiva de objetos<sup>75</sup>. En Henry, la pasividad no tiene nada de producción, es la pura carne de la vida.

“Es en los años posteriores a 1920 que Husserl descubre que la conciencia no es dependiente de las intenciones de un Ego, sino que la conciencia ya está allí donde el Ego todavía no se ha involucrado. Esto es lo que él llama pasividad o síntesis pasiva. De hecho, ésto significa que yo, como actor conciente, no estoy, o no estoy todavía, involucrado. Hasta donde las estructuras fenomenológicas están interesadas, con esta síntesis pasiva, podemos solamente explicar la pasividad del místico por esta estructura no egocéntrica”.<sup>76</sup>

Y así lo expresa San Juan al afirmar que “salió de sí mismo” estando el yo en calma (no egocentrado):

En una noche oscura,  
con ansias en amores inflamada,  
oh dichosa ventura  
salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada<sup>77</sup>.

El objeto es pre-dado sin llamarlo explícitamente. Hay una retirada total del yo y los sentimiento, afectos y aprehensiones permanecen tributarios de la esfera divina: “son de otra suerte y género tan diferente de lo natural y eminente”<sup>78</sup>.

---

nology. Boston – London :Dordrecht, 1982. p. 84. Tomado de: WELTEN, Ruud. The night in John of the cross and Michel Henry. A phenomenological interpretation. En: Studies in Spirituality. Leuven : Peeters, 2003. p. 214-233

74 Ibid., p. 380.

75 HUSSERL, Edmund. Experience and Judgement, Evanston 1973, p. 62. Tomado de: WELTEN, Ruud. The night in John of the Cross and Michel Henry. A phenomenological interpretation. En: Studies in Spirituality. Leuven : Peeters, 2003. p. 214-233.

76 WELTEN, Ruud. The night in John of the cross and Michel Henry. A Phenomenological Interpretation, Op. cit. 214-233.

77 SAN JUAN de la Cruz. Noche oscura, Op. cit., p. 360.

78 Ibid., p. 373.

“De los bienes y riquezas de Dios que el alma goza en este grado no se puede hablar, porque si dello (se) escribiesen muchos libros, quedaría lo más por decir [...] aquí no digo más sino que déste se sigue el décimo y último grado de esta escala de amor, que ya no es desta vida”<sup>79</sup>.

Pero si se abandona la intencionalidad, ¿no se abandona el método fenomenológico? Esta sería la crítica que podría hacer Husserl. Pero la salida la da la nueva fenomenología francesa. Esta parte de la imposibilidad de la fenomenología intencional de comprender el fenómeno Dios. Este no es un objeto de pensamiento alcanzable intencionalmente. La pasividad debe ser entendida en una forma no intencional y trastocada. Del otro hacia mí<sup>80</sup>. Marion se sitúa en la misma línea. “Así Lévinas, ha opuesto ejemplarmente a la intencionalidad, que surge del yo para ver y colocar un objeto, una inversión de la intencionalidad, un contrario de la intencionalidad, en resumen, una conciencia a contracorriente, invirtiendo la conciencia”<sup>81</sup>. En esta forma, Juan de la Cruz entiende que la pasividad radical no es intencional. Es puro lenguaje de Dios al alma de puro espíritu<sup>82</sup>. El alma está pasiva para recibir la donación que viene de otra parte.

Husserl, según Henry, no ha comprendido la esencia propia de la pasividad. Esta es un sufrir, que no va confundido con dolor, sino con “sentirse a sí mismo” (*s'éprouver*). “Esto no es otra cosa que una pasividad radical que, para hablar como Lévinas, es más pasiva que toda pasividad opuesta a una actividad”. Es una pasividad sin relación con un objeto”<sup>83</sup>.

La fenomenología ha tenido una deficiencia, según Henry y Marion. No ha podido describir el aparecer del aparecer mismo<sup>84</sup>. El problema fenomenológico no es qué aparece, ni el aparecer, sino cómo el aparecer aparece a sí mismo.

“Se trata de pasar del intento de demostrar (propio de las ciencias y de la metafísica) a mostrar. Demostrar significa reconducir la apariencia

---

79 SAN JUAN de la Cruz. Noche oscura, Op. cit., p. 407.

80 LÉVINAS, Emmanuel. La conscience non-intentionnelle. En: Entre Nous. Essais sur le penser-à l'autre. Paris : Grasset, 1991. p. 141-152.

81 MARION, Jean Luc. Marion, Jean Luc. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris : Presses Universitaires de France, 1997. p. 367.

82 SAN JUAN de la Cruz. Noche oscura, Op. cit., p. 399.

83 WELTEN, Ruud, Op. cit., p. 214-233

84 HENRY, Michel. Incarnation. Une philosophie de la chair, Op. cit., p. 1.

a su fundamento, para conocerla en modo cierto, mientras mostrar significa hacer que la apariencia aparezca como tal, o sea, llegue a ser percible en persona. Pero en la fenomenología, más propiamente todavía, se debe tender a mostrar, no tanto privilegiando uno de los sentidos, como por ejemplo, el ver, para el cual mostrar significaría hacer ver. Todos los sentidos, desde este punto de vista, son considerados por igual, el ver como el oír, el tocar, el percibir, etc. Aquello a lo que debe tender la fenomenología es al aparecer mismo de la cosa en el seno de su apariencia. Privilegiando, entonces, la manifestación de las cosas en sí mismas respecto a toda nuestra actividad subjetiva. Si así están las cosas, en fenomenología no basta pasar del demostrar (metafísico) al mostrar; un procedimiento en el cual el sujeto mantendría siempre la iniciativa”<sup>85</sup>.

Marion lo expresa así: “Ese primer paso debe completarse con un segundo paso: pasar del mostrar al dejar mostrarse, de la manifestación a la manifestación de sí a partir de aquello que, entonces, se muestra”<sup>86</sup>. La revelación no es fruto de la intencionalidad, sino que se da a sí misma, es invisible. Lo invisible se manifiesta a sí mismo sin las condiciones de la luz. Eso significa que hay manifestación, pero no una aparición externa del objeto. De acuerdo con el concepto de aparición, la invisibilidad es la ausencia de luz. Es, en otras palabras, la quintaesencia de la manifestación<sup>87</sup>.

Henry dice que al ver una pintura, se olvida la intencionalidad y se deja lugar a la manifestación. Es la sensibilidad de la subjetividad misma la que permanece en la oscuridad de la noche. Es una fenomenología de la inmanencia radical, antes de la intencionalidad, de la exterioridad y del éxtasis. Un ejemplo en el arte es Kandinsky que ofrece en su obra un conocimiento íntimo de las cosas, más allá de sus apariencias, un conocimiento de la venida de la vida en sí misma. Para Henry, la inmanencia, la vida que se siente, se siente en la noche. En la luz se presenta el fenómeno-objeto. La tradición occidental ha obligado a la pintura a representar lo visible, lo feno-

---

85 FERRETTI, Giovanni. Avvio alla lettura di dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione, di Jean-Luc Marion, Op. cit

86 MARION, Jean Luc. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Op. cit., p. 15

87 HENRY, Michel. Entretien par Olivier Salazar-Ferrer. En : Agone 2 et 3 - Éthique & expression. [http://atheles.org/editeur.php?ref\\_livre=&main=lyber&ref\\_lyber=70](http://atheles.org/editeur.php?ref_livre=&main=lyber&ref_lyber=70). [Consulta : 12 Feb., 2009]. HENRY, Michel. Voir l'invisible. Sur Kandinsky. Paris : Francois Bourin, 1988. p. 22, 74.

menal. Kandinsky rompe con esta tradición, pues trata de expresar lo nocturno, lo invisible de la vida. Trata de hacer ver lo invisible en lo visible.

Dentro de la manifestación de la aparición, se encuentra el sujeto en la oscuridad. La condición de la aparición es la oscuridad. La esencia no aparece en la luz donde todo aparece como “esto” o “eso”. La esencia de la noche es la invisibilidad sin “ningún horizonte de luz”.<sup>88</sup> Sólo la noche es el reino de la manifestación interior.

“Sin embargo, lo interior no es estado psicológico de la mente, sino que se refiere al punto cero de la fenomenalidad. Lo invisible es el punto de partida de toda clase de aparecer; por tanto es llamada la revelación misma. Siguiendo los Himnos a la noche de Novalis, Henry llama a la noche “la luz que no aparece”.<sup>89</sup>

Henry entiende que la manifestación es la revelación cristiana, no en su contenido, sino en cuanto manifiesta la estructura fenomenológica de la revelación, es decir la fenomenología en cuanto fenomenología radical. Aquí se ve la influencia de Eckart en Henry.

Así mismo habla Lévinas. Hay que tomar la experiencia más acá de la correlación noético-noemática para negar el carácter originario de la intencionalidad constituyente. No se trata de describir lo que aparece a la luz del conocimiento, sino lo que aparece más allá de toda visión. Ir a las cosas mismas como se dan más acá o más allá de toda visión, o, paradójicamente, dejar que se perciba lo no dado. El modelo de todo conocimiento es ver en la luz. (“La filosofía, discurso razonable, marcharía de evidencia en evidencia, ordenada a lo que se ve, a lo que se muestra, y por consecuencia, ordenada al presente”<sup>90</sup>). Pero para Lévinas, el deseo de lo invisible y el más allá de la visión, suponen otra forma de racionalidad distinta al conocimiento teórico. Las metáforas de la luz caracterizan la filosofía, pero hay otra práctica del pensamiento: la aparición del Otro en la noche de la donación, irrupción del otro fuera de la luz de la intenciona-

---

88 HENRY, Michel. L'Essence de la manifestation, Op. cit., p. 459

89 WELTEN, Ruud, Op. cit., p. 214-233. HENRY, Michel. L'Essence de la manifestation, Op. cit., p. 545. Cfr. HENRY, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Op. cit., p. 39.

90 LÉVINAS, Emmanuele. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Op. cit., p. 203

lidad constituyente<sup>91</sup>. La obra *Autrement qu'être* acentúa el tema de una pasividad más pasiva que toda pasividad. Nada viene de la memoria, de la intencionalidad, ninguna síntesis la constituye. Todo se da, por ejemplo, en el dolor, en la pena, en el envejecimiento.

“La subjetividad, única e irremplazable, se expone en la pasividad de la obediencia; estos rasgos constitutivos de la subjetividad, que parecen excluirse radicalmente, no pueden resolverse sino en responsabilidad por el Otro más antiguo que todo compromiso. La temporalidad aquí significa una obediencia sin deserción; esta obediencia sin deserción no abre un mundo que aparece, sino que obra un reino que se anuncia, el Reino del Bien que, en su bondad, no puede entrar en el presente de la conciencia. El movimiento del tiempo debe ser entendido como trascendencia al infinito de todo Otro”<sup>92</sup>.

En Juan de la Cruz, la noche es necesaria para la revelación:

“La razón es porque dos contrarios, según nos enseña la filosofía, no pueden haber en un sujeto, y porque las tinieblas, que son las afecciones en las criaturas, y la luz, que es Dios, son contrarios y ninguna semejanza ni conveniencia tienen entre sí. De aquí es que en el alma no se puede asentar la luz de la divina unión si primero no se ahuyentan las afecciones de ella”<sup>93</sup>.

San Juan de la Cruz no hace una psicología del estado místico ni simplemente da una técnica para la unión, sino que está describiendo la realidad del ser humano, “la verdad de nuestra realidad. No es un escape de la realidad, sino una justificación de nuestra relación con la Realidad Última”<sup>94</sup>. San Juan de la Cruz, aunque teó-

---

91 Allí se presenta la religión precisamente como una relación que “no es estructurada como saber, es decir, como intencionalidad”. LÉVINAS, Emmanuele. *Le Temps et l'autre*. Montpellier : Fata Morgana, 1979. p. 8.

92 OLIVIER, Paul. *Diaconie et diachronie: de la phénoménologie à la théologie*. [En línea] En : *Noesis*, N. 3. <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=10>. [Consulta : 11 Ene., 2006]. (LÉVINAS, Emmanuele. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Op. cit., p. 11

93 SAN JUAN de la Cruz. *Subida del monte Carmelo*, Op. cit., p. 97.

94 WELTEN, Ruud, Op. cit., p. 214-233). En el mismo sentido se pronuncia Hein Blommestijn cuando dice que la noche no es el síntoma de una tragedia o de una crisis espiritual, sino que es ontológica pues describe la Última Realidad. (BLOMMESTIJN, Hein. *The transformational process. The dark night in John of the Cross. The transformational process*. In : *Studies in Spirituality*. Nimega - Holanda. No. 10 (2000); p. 236

logo, no hace sólo teología. Muestra un camino filosófico hacia la manifestación del fenómeno pleno. Henry y Marion muestran que ese camino es válido fenomenológicamente. Hay una estructura fenomenológica a la base de la obra juanista. Hay una semejanza entre el método fenomenológico y el proceso místico. Especialmente con la fenomenología del exceso se logra llegar al punto final: el fenómeno saturado pero sin poder conceptualizarlo. Las vías místicas son paralelas a las vías fenomenológicas: vía purgativa o *epojé* fenomenológica (superación de lo material), la vía iluminativa o *epojé* eidética (visión de lo esencial) y vía unitiva o *epojé* del yo (el yo-alma a solas –unido- con el misterio). La intuición aumenta y disminuye la intencionalidad. La especulación y el entendimiento quedan a un lado y se abre campo a la intuición y recepción. La noche diluye la frontera de las cosas, purifica lo externo y hace la primera reducción. Esa noche se abre al misterio negando el yo (tercera reducción) pero después de haberse desapegado del mundo (segunda reducción).

Pero, ¿este enfoque fenomenológico de la mística juanista es válido? Lo es en cuanto la mística no se reduzca a una experiencia religiosa propia de seres especiales dentro de las religiones. La mística es la posibilidad fenomenológica de la donación y de la manifestación. No es un hecho exclusivamente religioso, sino humano. Por tanto, hay que encontrar el método filosófico que permita abordar el hecho humano que es la mística<sup>95</sup>. Ese método puede ayudar a purificar el lenguaje místico de toda invasión esotérica o espiritista, así como discutir el valor noético de la mística como experiencia del fenómeno saturado. Precisamente Henry, Lévinas y Marion muestran la estructura fenomenológica del don que no se confunde con una explosión subliminal de lo humano o con algo meramente emocional o afectivo. Estos autores muestran la posibilidad de un conocimiento plenamente intuitivo, sin intencionalidad, más allá de la representación. Es interesante ver la similitud entre la reducción fenomenológica y la rectitud de espíritu que purifica y eleva hacia el don:

“La grandeza y la fuerza del desapego del alma en Juan de la Cruz, nos apremia a no retroceder [...] sino a consentir al movimiento invisible

---

95 BLONDEL, Maurice. Le problème de la mystique. En: Qu'est-ce que la Mystique? Paris : Librairie Bloud and Gay, 1925. p. 25

que nos lleva siempre adelante [...] En este movimiento, el alma es deseo de Dios, deseo de lo que está más allá”.<sup>96</sup>

San Juan de la Cruz es, en este sentido, un profundo fenomenólogo. La ciencia del desapego, “nace del movimiento del alma hacia Dios y de su acceso al misterio de las profundidades divinas”<sup>97</sup>. Ella testimonia lo invisible pues lo ha sentido y vivido. Y lo ha hecho pues se ha despojado del lenguaje, de los conocimientos, de las certidumbres humanas. El alma se vuelve humilde y, es tan grande el don, que se vuelve apofática. Sólo queda el camino poético-simbólico<sup>98</sup>. Juan de la Cruz invita a una conversión de la mirada (“*conversion du regard*”), a una salida de sí, que es una purificación de sí por la humildad. Se aleja el ser de sí, para tener el Ser al que se aspira.

Sin embargo, para realizar la recepción del don, el aprovechante tendrá todavía dos etapas por consumir. El desposorio y el matrimonio perfección de la recepción (Esta sería la verdadera ciencia theárgica de que habla Dionisio Areopagita, que proviene de las profundidades divinas. Ciencia que se da en virtud de la iluminación que proviene de la mismísima Thearquía)<sup>99</sup>. En el desposorio, el alma goza de Dios pero no de manera actual y permanente. El alma no tiene todavía el hábito de la completa libertad. En el matrimonio, ya se da la residencia habitual de Dios en el alma. En ese estado, el alma conoce intelectualmente pero no discursivamente, pues conoce en el momento supremo de la unión del vacío con la incondicionalidad de Dios. Es el momento en el cual, la pasividad del alma se une con la presencia de Dios y esta unión constituye la sustancia del alma.

---

96 PALIARD, Jacques. L'âme de saint Jean de la Croix. Tomado de: BERGER, GASTON y BLONDEL, Maurice. Chant nocturne - Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie. París : Editions Universitaires, 1991. p. 100

97 PALIARD, Jacques. L'âme de saint Jean de la Croix, Op. cit., p. 98-99

98 LAVELLE, Louis. La contemplation selon Saint Jean de la Croix. Tomado de: BERGER, GASTON y BLONDEL, Maurice. Chant nocturne - Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie. París : Editions Universitaires, 1991. p. 166-167

99 .Cfr. RITACCO DE G., Graciela L. Los himnos theárgicos. En: Teología y Vida. Santiago de Chile. Vol. 43 (2002); p. 355.

Oh llama de amor viva,  
que tiernamente hieres  
de mi alma en el más profundo centro;  
pues ya no eres esquiva,  
acaba ya, si quieres;  
rompe la tela de este dulce encuentro.<sup>100</sup>

Las telas que impiden el encuentro definitivo son tres: las criaturas en el tiempo, las operaciones e inclinaciones en la naturaleza y la vida sensitiva y animal.<sup>101</sup> Fuera de estas tres telas, la *Theosis* está consumada, la unidad del hombre con Dios. Es decir, pasadas las etapas primeras del proceso (ascesis-praxis, iluminación-contemplación natural), se llega al máximo que es la unión con Dios, deificación. Esta, la *theosis*, es un fin que excede todo conocimiento. Es importante notar que las primeras etapas requieren el esfuerzo del sujeto, mientras que la última es “pura gracia”, “puro don”. Para poder llegar a la unión con Dios, hay que explicar más el proceso. Este proceso se denomina “recogimiento”:

“Las señales del recogimiento interior son tres: la primera, si el alma no gusta de las cosas transitorias; la segunda, si gusta de la soledad y silencio y acudir a todo lo que es más perfección; la tercera, si las cosas que solían ayudarle le estorban, como es las consideraciones y meditaciones y actos, no llevando el alma otro arrimo sino la fe y la esperanza y la caridad”.<sup>102</sup>

El hombre se desnuda, se despoja de sus apegos naturales y espirituales.<sup>103</sup> Así de hombre viejo se convierte en hombre nuevo. El hombre viejo percibe una distancia entre Dios y su ego: Dios es el Otro. El hombre nuevo, en cambio, capta a Dios en su más íntimo ser, como si Dios y su ego fueran lo mismo. Por tanto, sin Dios el hombre “muere”:

---

100 SAN JUAN de la Cruz. Llama de amor viva. En: Obras Completas. Madrid: Bac, 1982. p. 40.

101 Ibid., p. 765-766

102 SAN JUAN de la Cruz. Dichos de luz y amor. En: Obras Completas. Madrid: Bac, 1982. p. 51.

103 MUJICA DE POPPE, Marisa. San Juan de la Cruz y la transformación del ser. En: Revista Teológica Limense. Lima. Vol. 25, No. 2. (May.-Ago., 1991); p. 241-249.

“Vivo sin vivir en mí  
y de tal manera espero  
que muero porque no muero.  
En mí yo no vivo ya,  
y sin Dios vivir no puedo,  
pues sin él y sin mí quedo,  
¿este vivir qué será?  
Mil muertes se me hará,  
pues mi misma vida espero,  
muriendo porque no muero”<sup>104</sup>.

Es la actitud humilde del despojo. No reparar en nada, pues si se repara en algo, no se puede tener el todo.

Cuando reparas en algo  
dejas de arrojarte al todo  
porque para venir del todo al todo  
has de negarte del todo en todo  
y cuando lo vengas del todo a tener  
has de tenerlo sin nada querer;  
porque, si quieres tener algo en todo,  
no tienes puro en Dios tu tesoro.<sup>105</sup>

Es la humildad tomada, no como una virtud pequeña de vida común, sino como liberación de la potencia del yo fuerte (el yo determinante de los objetos) que permite alcanzar la meta o plena unión con la manifestación del todo. Toda la bondad que tenemos es prestada, y Dios la tiene por propia. Dios y su obra es Dios. Este proceso de humildad, produce la transformación ontológica del peregrino. De tener un yo fuerte, apegado a sus determinaciones sensoriales e intelectuales (por el pecado original el hombre se vuelca hacia sí mismo, en términos teológicos), se pasa al yo desnudo que permite la *Theosis*.<sup>106</sup>

“Y por cuanto toda cualquier criatura (y) todas las acciones y habilidades de ellas no cuadran ni llegan a lo que es Dios, por eso se ha de desnudar el alma de toda criatura y acciones, y habilidades suyas, conviene a saber: de su entender, gustar y sentir, para que, echado todo

---

104 SAN JUAN de la Cruz. Copla del alma que pena por ver a Dios. Poesías 1. Obras Completas. Madrid : Bac, 1982. p. 10

105 SAN JUAN de la Cruz. Subida del monte Carmelo, Op. cit., p. 125.

106 SAN JUAN de la Cruz. Subida del monte Carmelo, Op. cit., p. 134

lo que es disímil y disconforme a Dios, venga a recibir semejanza de Dios, no quedando en ella cosa que no sea voluntad de Dios; y así se transforma en Dios”.

El yo juanista es distinto al yo cartesiano. Éste mantiene una tensión, pues siendo un yo finito, no se amilana ante el pensamiento del sujeto infinito. Aunque éste podría aniquilarlo, el sujeto individual se afirma en su cogito pues piensa pensamientos objetivos (sean verdaderos o falsos). Y el sujeto infinito es el garante de ese sujeto finito. Aún más, el sujeto finito puede pensar el sujeto infinito y fundamentarse en él. En San Juan de la Cruz, el sujeto es casi destruido por el infinito: “Y aunque tinieblas padezco en esta vida mortal, no es tan crecido mi mal, porque, de luz carezco, tengo vida celestial; porque el amor de tal vida, cuando más ciego va siendo, que tiene el alma rendida, sin luz y a oscuras viviendo.”<sup>107</sup>

Esa desnudez permite entender a Dios no como el que es Otro de tipo sobrenatural, sino que lo experimenta en la inmanencia de su propio yo. Desaparece la polaridad natural-sobrenatural. Es la contemplación unitiva permitida por el Ágape. La mística, por tanto, no es, al final, esfuerzo del sujeto, sino encuentro de amor (matrimonio espiritual). El proceso de desnudamiento aligera el yo para el encuentro:

“Para que yo alcance diese  
a aqueste lance divino  
tanto volar me convino  
que de vista me perdiese:  
y, con todo, en este trance  
en el vuelo quedé falto;  
mas el amor fue tan alto,  
que le dí a la caza alcance.  
Cuando más alto subía  
deslumbróseme la vista,  
y la más fuerte conquista  
en oscuro se hacía,  
mas, por ser de amor el lance,  
di un ciego y oscuro salto,

---

107 SAN JUAN de la Cruz. Glosa del mismo. Poesías 8. En: Obras Completas. Madrid : Bac, 1988. p. 34.

y fui tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance” .<sup>108</sup>

Es en el matrimonio espiritual donde el hombre encuentra un testimonio de la verdadera profundidad. Las formas racionalistas vuelcan al yo sobre sí mismo o lo dejan en la experiencia física de los objetos. O se llega, al máximo, a una conciencia cósmica o a la pérdida en un Yo ideal. El místico testimonia un matrimonio, unión de amor, una relación del sujeto con el Otro que se manifiesta como ágape. De ahí el simbolismo del matrimonio, unión de dos personas en el amor. El Otro se da sobrepasando al sujeto pero lo constituye como testigo.

“Entréme donde no supe,  
y quedéme no sabiendo,  
toda sciencia trascendiendo.

1. Yo no supe dónde entraba,  
pero, cuando allí me ví,  
sin saber dónde me estaba,  
grandes cosas entendí;  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no sabiendo,  
toda sciencia trascendiendo.

5. Cuanto más alto se sube,  
tanto menos se entendía,  
que es la tenebrosa nube  
que a la noche esclarecía;  
por eso quien la sabía  
queda siempre no sabiendo,  
toda sciencia trascendiendo.

6. Este saber no sabiendo  
es de tan alto poder,  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer,  
que no llega su saber

---

108 SAN JUAN de la Cruz. Otras de el mismo a lo divino. En Obras Completas. Madrid: Bac, 1988. p. 33-34.

a no entender entendiendo  
toda sciencia trascendiendo.<sup>109</sup>

Parece que San Juan de la Cruz enfatiza la disolución del sujeto en el todo en el momento místico. Y es una sensación válida. El momento de la manifestación se puede expresar con el término “orgasmo”. Por un momento queda suspendido el sujeto por la sorpresa del encuentro, pero luego puede (por el uso de la razón) simbolizar el encuentro sin agotar la experiencia. La fenomenología francesa ayuda a entender que el fenómeno se da al sujeto humilde pero no lo destruye ni lo aniquila. El sujeto puede elaborar la simbolización para ser testigo o enviado de lo que ha vivido. El testigo no crea ni constituye la manifestación, sólo puede decirla en términos pobres o sea en términos poético-simbólicos. El sujeto está bajo el evento y bajo la manifestación lo que impide un conocimiento absoluto del fenómeno. Así la expresión simbólica siempre será parcial, relativa, histórica.

---

109 SAN JUAN de la Cruz. Coplas del mismo hechas sobre un éxtasis de harta contemplación. En: Obras Completas. Madrid : Bac, 1988. p. 35-36.

## 6. Proceso fenomenológico de la experiencia

Sintetizando toda la reflexión anterior en unos cuantos pasos, se puede proponer el siguiente proceso fenomenológico de reducción mística o purificación ascendente para acceder al fenómeno saturado:

**Primero.** De la especulación racional catafática a la afectividad catafática. La elaboración conceptual, que en su forma extrema lleva al racionalismo, concibe a Dios como un ente entre los entes, aunque sea el mayor de los entes. Trata de dar de él unas conceptualizaciones precisas que someten a Dios al límite del concepto. Dios es aprisionado dentro del lenguaje y sobre todo, del lenguaje histórico. De esta manera, se cae en una ontoteología con un Dios manejador y manejable. Todos los atributos son expresables, estudiables y perfectamente controlados. Es uno de los ideales de la razón dominadora: constituir el objeto trascendente. Aquí pueden situarse los teólogos racionalistas, los teólogos liberales que tienen explicación para todo y quienes dan explicaciones ideológicas del obrar de Dios. Es también el concepto de Dios que se tiene cuando se conoce la doctrina o catecismo de la religión. El Dios resultante no es el Dios cristiano sino una caricatura a la que no se puede amar ni rendir culto.

El extremo opuesto es la afectividad. No considerándose válido el aprisionamiento racionalista, se busca por el lado de la afectividad. El sentimiento, como autoafección del sujeto, deja que sea la sensación interna quien le diga algo de lo absoluto y lo expresa en forma catafática, afirmativa. Se llega así al pietismo, como una melosa consideración de lo trascendente. Sentir efectivamente es la meta y poder expresar lo sentido en palabras y conceptos. No se pasa de los conceptos culturales tradicionales y se repiten sin ningún

nuevo contenido pero con más sentimiento. La catafasis permite la meditación sobre los nombres que se dan en la cultura a la manifestación plena, pero su gran peligro es el subjetivismo religioso, el relativismo pues cada sensación emotiva es válida sólo para un sujeto y la conversión del cristianismo en una religión edulcorada. Se puede sentir afectivamente, por ejemplo, la pasión de Jesucristo y sufrir con ello, pero no se tiene realmente experiencia de Dios que trastrueque la vida. Es muy posible llegar a un sentimiento patológico de identidad con Jesucristo como desear sufrir lo mismo que él sufrió, o reproducir en el propio cuerpo sus llagas y heridas. Se puede llegar a una deformación patológica de los misterios cristianos.

**Segundo.** De la afectividad catafática a la afectividad apofática, o de la afectividad afirmativa a la afectividad negativa. La afectividad afirmativa llega a ser profundamente lesiva para el cuerpo humano pues trata de reproducir, por ejemplo, la pasión de Cristo en el sujeto en forma directa y visible. Es el caso de los que se flagelan en las ceremonias de la Semana Santa o se hacen crucificar. Casos hay muchos en la religiosidad popular y en la religiosidad conventual. El sujeto siente la inmanencia de su ser corporal y la autorrevelación en él de lo trascendente o el deseo de copiar en su cuerpo lo que se le ha dicho de Jesucristo. Dado que el sentimiento catafático se convierte en conceptualización patológica porque la racionalidad pierde sus cánones epistemológicos y se convierte en repetición sobre el cuerpo de símbolos culturales, se da el salto a la autoafección apofática. Es tal el sentimiento y la experiencia de lo absoluto que queda sin palabras. Es un sentimiento silencioso. No se encuentran las palabras para expresar lo sentido. Pero su peligro es el quietismo. El sujeto queda absolutamente pasivo sin dejar campo a la acción. La libertad, ejercitada en la acción, se pierde. No hay más sujeto. Se deja sola a la manifestación y esta enerva al sujeto y lo hace desaparecer como tal. Este fue el caso del quietismo y del molinismo.

**Tercero.** De la afectividad apofática a la experiencia pura apofática. Es el colmo de iluminación de la inteligencia. Es la manifestación plena del fenómeno saturado. Es la mística pero como iluminación donada a la mente. Ello ocasiona una ofuscación del yo constitutivo pero no del yo paciente. Los conceptos son inútiles y no pueden expresar o aprehender la manifestación. La apofasis (negación) implica que no hay conceptualización racional del fenómeno, hay un vacío del lenguaje, pero el sujeto sí es conciente *a posteriori* de lo manifestado (es la *différance*). Por eso, el único

vehículo para expresar la manifestación es el símbolo. El peligro es el encratismo (una especie de ascetismo simbólico- lingüístico) por el miedo a ir más allá de la posibilidad del lenguaje. Se cree que el lenguaje racional especulativo no puede expresar la manifestación y el sujeto se retiene ante lo avasallador de la manifestación. Pero vendrá el símbolo en su ayuda. El símbolo, sin embargo, es forma de expresar el llamado y la manifestación. La cultura es profundamente simbólica. El símbolo indica las orientaciones de sentido más importantes de cada grupo humano. El hombre habita simbólicamente el mundo. No es un ser natural en la naturaleza. Mitopoiético, cultural o simbólico son prácticamente sinónimos para referirse al hombre. Este tiene la capacidad metafórica o transformativa de lo real dado en visiones, articulaciones de sentido o concepciones del mundo. Lo simbólico se establece en el fondo de la cultura como orientador de toda ella. La interpretación simbólica del mundo es lo que es la cultura. Es imposible concebir una cultura fuera del símbolo, generalmente expresado en forma mitológica. No se encuentra cultura que pueda liberarse del símbolo. Aun la cultura actual tiene potentes símbolos como el de la libertad (individualismo) y la incumbencia (solidaridad).

Bien importante es lo anterior para la práctica pastoral de la cristiandad. Comprender cuándo hay fe legítima y cuando hay fe patológica es necesario en tiempos de credulidad o de inseguridad. Los siguientes serían los aspectos patológicos de una fe no legítima en su experiencia:

Conceptualización de la fe en fórmulas a las que se adhiere mentalmente sin corresponder a una experiencia interior. Conlleva una excesiva preocupación por la formulación conceptual pudiendo caer en el rigorismo, integrismo o fundamentalismo.

Sentimientos afirmativos exagerados: visiones de los santos, de la Virgen, de los Ángeles. Mensajes, revelaciones y premoniciones que pueden ser simplemente la proyección de los deseos o miedos de la persona.

Sentimientos autocastigadores como reflejo de una identificación patológica con lo divino: flagelaciones, ayunos prolongados, castigos corporales, privaciones, que indican una identificación no real sino espectacular con Dios.

Siempre será necesario mirar la autenticidad de la experiencia de Dios que es un encuentro que constituye a la persona, la eleva, la dignifica, la envía, pero nunca la destruye o la convoca a destruir a otros.



## 7. El *flash*: otro modo de experiencia mística

Ciertamente a algunos podrá parecer la experiencia mística de San Juan de la Cruz muy elevada e imposible de conseguir, pues requiere un desapego (una reducción) al máximo para poder entrar en éxtasis de alta contemplación. Pero hay otro modo, quizás más sencillo y es el del *Flash*. Así ha venido a denominarse un modo muy antiguo y ya presente en los griegos. No necesariamente este acontecimiento es una experiencia mística de alto vuelo, puede serlo, pero lo que generalmente ocurre es que se dé el destello (*scintillement, blitz, flash*) de la iluminación. Ya Platón había hablado de la divina iluminación como de una experiencia mística. Describió la revelación en términos de posesión divina y éxtasis. “Sólo después de una larga dedicación en la vida común a esto (la filosofía) la verdad destella (*flash upon*) sobre el alma como una llama encendida por una chispa que salta y una vez encendida allí se nutre desde entonces.”<sup>110</sup>

Agustín entiende la mística como el destello de Dios. La narración de la experiencia que tuvo con su madre Mónica es clara en este sentido del *flash*:

“En medio de nuestro coloquio, cuando más ansiosamente suspirábamos por ella, llegamos a tocarla con todo el ímpetu y fuerza de nuestro espíritu, aunque repentina e instantáneamente, y suspirando por aquella eternidad, dejándonos allí las primicias de nuestra alma, nos volvimos a nuestro común modo de hablar, donde la palabra suena para ser oída y se comienza y se acaba. Pero ¿qué cosa hay semejante a

---

110 Plato, Seventh Letter, 341. Citado en Fanning, Steven. *Mystics of the Christian tradition*. Londres-NewYork: Routledge, 2001. P. 10

vuestra palabra, que es nuestro Dios y Señor, que subsiste y permanece en sí misma, y lejos de poder envejecerse, renueva todas las cosas? <sup>111</sup>

Agustín no describe sus experiencias místicas como visiones sino como intuiciones inteligibles, como destellos de luz espiritual (*flashes of spiritual light*).<sup>112</sup> Así lo presenta en la Ciudad de Dios.

“Luego si el que es verdaderamente sobre todas las cosas sumo Dios, con una inteligible e inefable presencia, aunque a ratos y como una luz hermosa y agradable en un rápido relámpago, con todo, se descubre a los corazones de los sabios cuando se apartan en cuanto pueden de las cosas corporales, y no puede ser contaminado de ellos.”<sup>113</sup>

Así como un esclarecimiento rápido que deja pasar un rayo de luz a través de espesas tinieblas, es la manifestación mística de Dios a los hombres, en la experiencia de San Agustín. La brevedad de estas visitaciones como *flashes* de luz, era la parte fundamental de esta mirada agustiniana sobre la revelación de Dios a sus criaturas.

En tiempos contemporáneos, Thomas Merton habla de mareas de alegría, de destellos de una llama que arde como una exclamación de inexpresable felicidad y a veces quema con una herida que es deliciosa aunque provoque dolor.<sup>114</sup> De manera especial, narra Merton su experiencia de llamamiento:

“En la iglesia de San Francisco en La Habana, cuando comenzó el Credo, algo dentro de mí se fue como un trueno y sin ver nada ni

---

111 San Agustín. Confesiones.9, 10.23. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictucordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubiverbum et incipitur et finitur. Et quid simile Verbo tuo, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate atqueinnovanti omnia

112 E. I. Watkin, “The Mysticism of St. Augustine,” Saint Augustine, New York, Meridian Books, 1957, p. 116

113 San Agustín. Ciudad de Dios, 9, 23-24. Vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi quantum licuit a corpore removerunt, intellectum huius Dei, id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare. Si ergo supra omnia vere summus Deus intellegibili et ineffabili quadam praesentia, etsi interdum, etsi tamquam rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicans, adest tamen sapientium mentibus, cum se quantum licuit a corpore removerunt, nec ab eis contaminari potest.

114 Citado en página 215 de Fanning

aprehender algo extraordinario a través de cualquiera de mis sentidos (mis ojos estaban viendo sólo lo que estaba allí, la iglesia), sabía con la mayor certeza absoluta e incuestionable que ante mía, entre mí y el altar, en algún lugar del centro de la iglesia, en el aire (o en cualquier otro lugar porque no hay lugar), sino directamente ante mis ojos, o directamente presente a una aprehensión mía por encima del sentido, estaba al mismo tiempo Dios en toda su esencia, todo su poder, Dios en la carne y Dios en sí mismo y Dios rodeado por los rostros radiantes de los miles de millones de números incontables de santos contemplando su gloria y alabando su santo nombre. Y así la certeza inquebrantable, el conocimiento claro e inmediato de que el cielo estaba delante de mí, me golpeó como un rayo y se fue a través de mí como un destello de luz y parecía levantarme limpio fuera de la tierra”.<sup>115</sup>

El proceso de Merton es muy interesante porque primero se dio una conversión intelectual que lo llevó a creer que ya estaba enteramente convertido. Sin embargo, reconocerá que la experiencia de la Habana será el momento de la conversión total a Dios.<sup>116</sup>

Es común en la historia, escuchar de los *flashes* experimentados en un templo, que llevaron a la conversión de una persona como el caso de Paul Claudel.

Así era el desgraciado muchacho que el 25 de diciembre de 1886 fue a Notre Dame (Nuestra Señora) de París para asistir a los oficios de Navidad. Entonces, empezaba a escribir y me parecía que en las ceremonias católicas, consideradas con un diletantismo superior, encontraría un estimulante apropiado y la materia para algunos ejercicios decadentes. Con esta disposición de ánimo, apretujado y empujado por la muchedumbre, asistía con un placer mediocre a la misa mayor. Después, como no tenía otra cosa que hacer, volví a Vísperas. Los niños del coro, vestidos de blanco... estaban cantando lo que después supe que era el Magnificat. Yo estaba de pie entre la muchedumbre, cerca del segundo pilar a la entrada del coro, a la derecha del lado de la sacristía. Entonces, se produjo el acontecimiento clave: en un instante, mi corazón fue tocado y creí. Creí, con tal fuerza de adhesión, con tal agitación de todo mi ser, con una convicción tan fuerte, con tal certeza que no dejaba lugar a ninguna clase de duda. De modo que todos los libros, todos los razonamientos, todos los avatares de mi agitada vida no han podido sacudir mi fe ni, a decir verdad, tocarla. De repente,

---

115 Thomas Merton, *Run to the Mountain: The Story of a Vocation, The Journals of Thomas Merton*, vol. 1, 1939–1941, San Francisco, Harper, 1995, p. 218.

116 Beltrán Llavador, Fernando. *La encendida memoria: aproximación a Thomas Merton*. Valencia: Universidad de Valencia, 2005. P. 90

tuve el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios. Era una verdadera revelación interior. Fue como un destello: “¡Dios existe y está ahí! ¡Es alguien, es un ser tan personal como yo! ¡Me ama!” Las lágrimas y sollozos acudieron a mí y el canto tan tierno del “Adeste”, aumentaba mi emoción. Dulce emoción en la que, sin embargo, se mezclaba un sentimiento de miedo y casi de horror, ya que mis convicciones filosóficas permanecían intactas... La religión católica seguía pareciéndome el mismo tesoro de absurdas anécdotas. Sus sacerdotes y fieles me inspiraban la misma aversión, que llegaba hasta el odio y hasta el asco. El edificio de mis opiniones y de mis conocimientos permanecía en pie y yo no le encontraba ningún defecto. Lo que había sucedido, simplemente, es que había salido de él. Un ser nuevo, formidable, con terribles exigencias para el joven y el artista que era yo, se había revelado, y me sentía incapaz de ponerme de acuerdo con nada de lo que me rodeaba. La única comparación que soy capaz de encontrar para expresar ese estado de desorden completo, en que me encontraba, es la de un hombre al que, de un tirón, le hubieran arrancado de golpe la piel para plantarla en otro cuerpo extraño, en medio de un mundo desconocido. Lo que para mis opiniones y para mis gustos era lo más repugnante, resultaba, sin embargo, lo verdadero, aquello a lo que, de buen o mal grado, tenía que acomodarme. Al menos, no sería sin que yo tratara de oponer toda la resistencia posible. Esta resistencia duró cuatro años. Me atrevo a decir que realicé una defensa valiente. Y la lucha fue leal y completa. Nada se omitió. Utilicé todos los medios de resistencia imaginables y tuve que abandonar una tras otra las armas que de nada me servían. Ésta fue la gran crisis de mi existencia, esta agonía del pensamiento sobre la que Arthur Rimbaud escribió: “El combate espiritual es tan brutal como las batallas entre los hombres”.<sup>117</sup>

El *flash* es una revelación instantánea y un ocultamiento instantáneo de Dios. Algo se muestra, mucho se oculta, pero ese instante es suficiente para cambiar una vida. Se puede ver en el caso de Claudel pero también es el caso de San Pablo en el Nuevo Testamento. Más que un fenómeno psicológico o la conclusión de una larga reflexión, es una llamada inesperada, terrible, que involucra todo el ser de la persona y hace que la vida cambie. A partir de un *flash* hay un atrás que se deja y un delante que se asume. Dios ha hablado, sólo queda responder. En esta línea lo presenta la tesis: El “Destello” mirado desde su naturaleza sapiencial y experimental, es un llamado

---

117 Claudel, Paul. “Ma conversion”. En *Contacts et circonstances*. París: Gallimard, 1940. Pp. 11 ss.

irresistible a la santidad haciendo comprender al alma en el fondo de sí misma (*más cerca de mí que yo mismo*) las verdades que antes no eran sino conceptos y raciocinios y que bien se pueden sentir en las construcciones góticas:

“De vez en cuando, al entrar durante la semana en una iglesia para rezar, [...] me sentía envuelto por toda una atmósfera y tenía la impresión de que la iglesia toda relucía de significación. Las luces de los vitrales, los colores de los cuadros, la expresión de las imágenes, el silencio del templo, el contraste entre ese silencio y el estrépito de la calle ya en aquel tiempo, todo parecía introducirme en una atmósfera diferente, donde mi alma de algún modo veía el espíritu de la Iglesia Católica.”<sup>118</sup>

Aunque también, el hombre racional puede abandonar el llamado del *flash*, porque siente que éste le puede hacer perder su razón. El hombre con razón moderna, siente en el llamado del *flash* el terror ante una pérdida de potencia o el entrar en un mundo de irracionalidad. El relato de Federico Engels al reaccionar escapando, es, en este sentido, significativo:

“Entré en la iglesia, se celebraba justo una misa solemne. La música de órgano bajaba con majestuosidad del alto del coro, como una alegre banda de guerreros hechizadores, y cruzaba la nave resonante para perderse en los confines de la iglesia... Pero cuando las trompetas anuncian el milagro de la transustanciación, cuando el sacerdote levanta la custodia brillante, cuando la conciencia de toda la comunidad se embriaga en el vino del recogimiento, entonces corre para afuera, sálvate a ti mismo, para salvar tu razón de este océano de sentimiento que sumerge a la iglesia, y ora a Dios afuera cuya casa no está hecha por manos humanas, que es el espíritu del mundo y que desea ser adorado en espíritu y verdad.”<sup>119</sup>

---

118 Correa de Oliveira, Plinio. O “flash”, o que é? Conferência. São Paulo, 1973. Citado en Clá Días, João Scognamiglio. “O dom de sabedoria na mente, vida e obra de Plinio Corrêa de Oliveira”, Tesis presentada para optar al título de doctor en teología en la UPB. Medellín, 2010.

119 Engels, Friedrich. “Siegfried’s Native Town.” *Telegraph für Deutschland* No. 197, December 1840. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1840/12/siegfried.htm>



## 8.

# Una estratagema que salvó la experiencia cristiana: Dionisio Areopagita

Un cristiano del siglo XXI queda maravillado cuando ve que una pequeña obra del siglo VI mantiene tanta importancia y ha tenido tanta influencia en el cristianismo de los últimos quince siglos como lo ha sido el *Corpus Dionisiacum* (CD).<sup>120</sup> Y se puede preguntar por qué este anónimo escritor ha influido en casi todos los grandes filósofos de Occidente. Puede también interrogarse cómo no sufrió los efectos de la descalificación por parte de la Iglesia teniendo elementos que pudieron considerarse heréticos en su momento. Queda el cristiano preguntándose la razón de su renovada actualidad en tiempos de posmodernidad y asustado ante la cantidad de estudios que en la actualidad se realizan sobre él. ¿Cómo es posible que la pequeña obra de un oscuro monje oriental aparezca en la línea de fuego de la apologética cristiana como tabla de salvación y cómo abre las puertas para un entendimiento interreligioso en medio de la pluralidad actual? ¿Por qué hoy muchos de los nuevos movimientos eclesiales encuentran en Dionisio Areopagita o Pseudo Dionisio conceptos que fundamentan su carisma? ¿En un mundo post-secular y posmoderno cuál es la novedad, o la innovación cómo dicen hoy los nuevos tecnócratas, que una obra de 1.500 años aporta?

¿Quién era Dionisio? Desde el siglo VI, tiempo de la redacción del *Corpus Dionisiacum*, hasta casi mil años después, fue aceptado

---

120 El *Corpus Dionisiacum* (CD), que nos ha llegado, está compuesto por diez *Epístolas*, y los tratados: *La Jerarquía Celeste*, *La Jerarquía Eclesiástica*, *Los Nombres Divinos* (DN) y la *Teología Mística* (MT)

sin mayores disputas, que era un autor de los orígenes cristianos, es decir, aquel discípulo que San Pablo conquistó para la fe con su discurso ante el Areópago de Atenas (Hechos 17, 34). Realmente fue un autor bizantino de origen siríaco, que vivió hacia el año 500, leído con veneración como si fuera un autor apostólico hasta el Renacimiento cuando Lorenzo Valla demostró que era posterior a los neoplatónicos. Esta estratagema permitió que fuera apreciado sin haber sido rechazado pues tiene ideas que podrían haber sido consideradas heréticas.<sup>121</sup> No fue un acto malicioso emplear el género de pseudoepigrafía para cobijarse bajo el nombre de un autor de la era apostólica, sino que era una costumbre usada en su época: usar el género de la pseudo epigrafía o *declamatio* para volver a recordar enseñanzas de la Tradición que se pudieran perder. La *declamatio* era, de alguna manera, traer a la actualidad lo olvidado situándolo bajo la autoría y autoridad de un autor antiguo. Parece que el autor del *Corpus Dionisiacum* (CD) quería mostrar que Pablo era un hombre de Dios, poseído por el amor de Dios: Pablo sería el modelo del amor extático hacia el amante divino.<sup>122</sup> Se trataría así de poner las autoridades del pasado apostólico en el presente y hacer hoy visibles a los antiguos mensajeros del cristianismo. En la imaginación cristiana de los primeros siglos era posible anular la distancia entre pasado y presente colocando las “visitaciones” o “visiones” de los cristianos ya muertos, como si estuvieran vivos.<sup>123</sup> Escribir una obra, como si hubiera sido realizada por un personaje de la era apostólica, era hacerlo presente con toda su autoridad. Escribir pseudoepigráficamente era como hacer una reconstrucción de lo original del inicio y una reconstitución del yo propio por una revivenciación de la experiencia original. Era como decir “esa experiencia está viva todavía, Él vive”. Y si Pablo había tenido esa experiencia, recontarla hoy, sería garantizar la legitimidad de la misma. El hecho de que Cristo entró en el yo de Pablo garantiza la cadena de la imitación de Cristo, garantiza que cuando la comunidad está siguiendo a Pablo

---

121 A. MEIS: “Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: acercamiento a los hitos relevantes de su ‘Wirkungsgeschichte’ en Occidente”, *Teología y vida* 40 (1999) pp. 327-71.

122 Stang, Charles. “Dionysius, Paul and the significance of the Pseudonym” en Coakley, Sarah y Stang, Charles M (ed). *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2009. p. 18.

123 *Ibidem*. P. 19

o a sus discípulos es al mismo Cristo al que está siguiendo. Es una especie de cadenas de posesiones y de visitas cuyo inicio y primer eslabón es Cristo mismo.

El autor del CD se presenta como Dionisio Areopagita, discípulo de San Pablo en el Areópago, está con la comunidad apostólica, participa de sus actividades, está presente en la dormición de la Virgen (CN 3.2), aconseja a Juan en Patmos. Se trata así de responder a la situación del siglo V con la autoridad de una persona del inicio de la fe. Esta era la intención y por eso se presenta como un miembro de la primera comunidad. De ahí su prestigio en la comunidad cristiana. Fue copiado en más de 140 códices griegos entre el siglo IX y el XVII, fue traducido al siríaco, armenio, georgiano, eslavo y latín. Su influencia ha sido enorme y hoy se redescubre como lo muestra el interés académico en estudiarlo.<sup>124</sup>

Sería el obispo Hipacio de Efeso el primero en tratar de mostrar que en el CD había contradicciones que lo hacían posterior a la época apostólica (por ejemplo, que era desconocido por Atanasio y Cirilo), y Focio posteriormente asume los argumentos de Hipacio.<sup>125</sup>

Pero el prestigio del CD continuó creciendo, y hoy se hacen nuevos estudios y se presentan nuevas hipótesis al respecto. En la discusión contemporánea se presentan varias hipótesis: que no fue un cristiano sino un pagano neoplatónico que buscaba preservar el neoplatonismo perseguido por Justiniano y lo logró insertándolo o revistiéndolo del ritual litúrgico cristiano; otros dicen que fue un monofisita cuyas doctrinas fueron neutralizadas por las traducciones de Juan de Scythopolis y Máximo el Confesor y así aceptadas dentro de la ortodoxia; hay quienes opinan que es simplemente una dramatización, un “*performance*” espectacular de los ritos cristianos en los cuales el creyente es un mero observador.<sup>126</sup> Sin embargo, el CD fue ampliamente aceptado en los círculos ortodoxos y monofisitas en el siglo VI. Pero, en el Renacimiento, los trabajos de Lorenzo Valla concluyeron que Dionisio el Areopagita no era sino un “Pseudo- Dionisio”, que no pudo haber vivido antes del siglo

---

124 Vian, Giovanni. La biblioteca de Dios: historia de los textos cristianos. Madrid: Cristiandad, 2006. p. 220

125 Louth, Andrew. “The reception of Dionysius up to Maximus the Confessor”. En Coakley, Sarah y Stang, Charles M (ed). Re-thinking Dionysius the Areopagite. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2009. p. 44.

126 Ibidem. P. 43-44.

V, porque sus escritos eran una imitación de Proclo. Además, había costumbres del culto siríaco descritas en el CD que eran posteriores a la obra de Proclo.<sup>127</sup> Esto, sin embargo, no obsta para que siga ejerciendo una enorme influencia en el pensamiento filosófico y teológico de la actualidad.

El *Corpus Dionisiacum* llegó a ser conocido en Occidente a través de los intercambios diplomáticos entre la corte Carolingia y Constantinopla como lo demuestran los estudios de McCormick.<sup>128</sup> En el año 827, el emperador bizantino Miguel el Tartamudo regaló a Luis el Pío un manuscrito griego del Dionisio. Hilduino, abad de San Dionisio en París, mandó hacer una traducción de dicho *Corpus* que resultó bastante ilegible. Pero compuso una obra denominada *Incipit passio sancto Dionysii* que dio origen a la leyenda de San Dionisio. En ella mostró que había sido primero obispo de Atenas y luego obispo de París, donde fue martirizado cortándole la cabeza. El santo cogió su cabeza y caminó por París hasta el lugar donde debía ser enterrado, la abadía de San Dionisio.

Viendo la dificultad de entender la traducción realizada por Hilduino, Carlos el Calvo comisionó a Juan Escoto Eriúgena para hacer otra traducción en el 862 que fue finalmente revisada por el bibliotecario papal Anastasio en el 875. Eriúgena, además, añadió un comentario al CD y tradujo otras obras de Máximo el Confesor y de Gregorio de Nisa. Así a través de él fue mejor conocido Dionisio en Occidente.

Suger abad de San Dionisio en París entre el 1122 y el 1151, utilizó la obra dionisiana para varias justificaciones de las construcciones góticas. Hay una gran disputa académica sobre las influencias sufridas por Suger: si tomó directamente la obra de Dionisio, si lo hizo a través de Escoto o si lo hizo por medio de la obra de Hugo de San Víctor. De todos modos, la metafísica de la luz está presente en

---

127 Froehlich, Karlfried. "Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century", en Luijheid, Colm y Rorem, Paul (ed) *Pseudo-Dionysius: the complete works*. New York: Paulist Press, 1987 (pp 33-46), p. 38.

128 McCormick, Michael. "Diplomacy and the Carolingian Encounter with Byzantium down to the Accession of Charles the Bald," in *Eriugena: East and West: Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991. Edited by B. McGinn and W. Otten. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1994. Pp. 25-34

la obra de Suger y en el gótico del cual él fue el primero en edificar según sus reglas. La teología de Suger busca unir la nueva imagen de Dios, el Cristo del Evangelio, con la imagen del Eterno, en la que se habían concentrado hasta ese momento las meditaciones monásticas. En este sentido es más victorino que dionisiano. El énfasis en Cristo mostraría que Suger siguió a Hugo de San Víctor que es dionisiano pero con el marco de la teología de San Agustín que centra la imagen de la gracia en Cristo, la sabiduría de Dios. Pero sólo en este aspecto porque Hugo de San Víctor es más ascético y penitencial mientras Suger es más estético y buen vividor.<sup>129</sup> Suger es un hombre de gusto y amante de las artes, su figura psicológica es muy diferente a la de San Bernardo de Claraval; es un hombre que parte de lo bello y no del pecado para llegar a Dios. Así lo reconoce Umberto Eco: “Con mayor razón, en una mística que haya superado el momento del ascetismo disciplinar para resolverse en mística de la inteligencia y del amor sosegado, en la mística de los Victorinos, la belleza natural se presenta por fin reconquistada en toda su positividad.”<sup>130</sup> La conciencia de lo bello puede acercar más a Dios que la conciencia de la perdición humana en el pecado, pues la luz ilumina y eleva mientras el pecado hunde y deprime. Quien se convierte por la luz, ilumina.

En sus obras *De Administratione*, *De Consecratione y Ordinatio* hay descripciones del proyecto que guió la construcción de la catedral y su simbolismo:

---

129 Para toda esta discusión puede verse la siguiente bibliografía: Panofsky, Erwin. *Abbot Suger: On the Abbey Church of St.- Denis and its Art Treasures*. Princeton, 1979. Rudolf, Conrad. *Artistic Change at St.-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth Century Controversy Over Art*. Princeton, 1990. Zinn, Grover. "Suger, Theology, and the Pseudo-Dionysian Tradition." In *Abbot Suger and St.-Denis*. Edited by P. Gerson. Metropolitan Museum of Modern Art, 1986:33-40. "De gradibus ascensionum: The Stages of Contemplative Ascent in Two Treatises on Noah's Ark by Hugh of St. Victor." *Studies in Medieval Culture* 5 (1975):61-79. Richard of St. Victor: *The Twelve Patriarchs, the Mystical Ark, and Book Three of the Trinity*. New York: Paulist Press, 1979. Baron, Roger. *Etudes sur Hugues de Saint-Victor*. Bruges, 1963.

130 Eco, Umberto. *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Editorial Lumen, 1997. Págs.13/28.

“Quienquiera que tú seas, si quieres exaltar la gloria de estas puertas no te maravilles por el oro o por el precio, sino por la maestría del trabajo. Luminoso es este noble trabajo, pero noblemente luminoso, iluminará las mentes a fin de que hallen la gracia de las luces verdaderas, hacia la Verdadera Luz, de la que Cristo es la verdadera puerta. De qué manera la luz es inherente a este mundo lo define la puerta de oro: el espíritu ignorante se eleva hacia la verdad gracias a lo que es material, y viendo esta luz, resucita de su antigua postración.”<sup>131</sup>

Los dos versos finales muestran claramente la idea del hombre levantándose a través de las diversas jerarquías codificadas en lo material hacia la unión con lo inmaterial y se logra la *theosis*. Sin entrar en las eruditas discusiones sobre la influencias de Suger, se puede decir que simplemente aplica la metafísica de la luz que se fue conformando por el neoplatonismo (Plotino, Proclo, Dionisio Areopagita), por el agustinismo e incluso por la filosofía judeo-árabe que daba lugar preeminente a la luz que es propia de Dios. Pero la influencia que no se puede negar es la intelección de los símbolos como medios poderosos para la comunicación con Dios y que es una idea que llega por medio de Dionisio.<sup>132</sup>

El sistema dionisiano es una síntesis complicada y una integración sofisticada del neoplatonismo con las enseñanzas del cristianismo, especialmente de Proclo. El pensamiento filosófico de Proclo es una elaborada doctrina de la *henosis*. El *summum* de todo ser y vida es el Uno. De éste (unidad trascendente) procede la multiplicidad de las cosas. Es una procesión de la simplicidad de la unidad a los seres. Estos tienen una pertenencia inherente que los hace buscar de nuevo la unidad con el Uno. Hay un alma que busca el Uno, un intelecto (*nous*) que sirve de intermediario y el Uno que es la meta. “La unificación o la simplificación de sí es la condición de la unión con aquel que es Uno y simple. La superación del yo, la simplificación o unificación del yo y la unión con el origen, coinciden.”<sup>133</sup> Todo progreso hacia el Uno conlleva una simplificación del yo, es decir, el retiro de la multiplicidad, de la percepción del mundo externo. Hay un retiro del exterior y un regreso al interior donde el

---

131 De Administratione 26

132 Chenu, M.-D. Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West..Chicago, 1968.

133 Andia, Ysabel de. Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden: E.J. Brill, 1996, p. 6

alma se vuelve hacia el intelecto.<sup>134</sup> Así se llega la unión con lo que se deseaba, el Uno. Este proceso de unificación es el centro del pensamiento de Proclo.

*El sistema procleano influye en Dionisio Areopagita. Utiliza el título Uno para referirse a la divinidad (aunque referido obviamente a la divinidad cristiana). Esta divinidad es absolutamente trascendente, inexpresable, ser supra existente, palabra más allá del discurso. Ambos insisten en la total trascendencia, no es solamente más grande que toda la creación, sino que trasciende la noción de grandeza. Es completamente otro. El Uno es la causa de toda existencia y, por tanto, trasciende toda existencia. Ese Uno inescrutable está fuera del alcance de todo proceso racional. No hay palabras para agarrar el inexpresable Bien, el Uno, la fuente de toda unidad, ser supraexistente.*<sup>135</sup>

La semejanza con Proclo es impresionante.<sup>136</sup> Dionisio trata de remover lo pagano pero en lo demás es semejante. Es como una teologización de la filosofía procleana. Y aunque teologización, la obra de Dionisio es profundamente filosófica. La experiencia mística es una experiencia de tipo trascendente. No una experiencia referida al mundo empírico sino a la realidad trascendente de la divinidad. Es el encuentro con la realidad última. El hombre es presionado a dejar atrás todo lo percibido y entendido. El conocimiento intelectual llega a su límite y no puede ir más allá. Hay que enfocar una nueva manera de pensar y conocer. Un método que permita progresar hacia la unión con aquel que está más allá de todo ser y conocimiento.<sup>137</sup>

Y sigue con una fuerte exhortación al apofatismo. Un método que va más allá de lo catafático o del conocimiento afirmativo. Dionisio se da cuenta de que otros modos de contemplación han servido pero no llegan hasta el final. Todo lo afirmado en otros mé-

---

134 Ibidem., p. 7. Cfr. Rorem, Paul. Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence. Oxford: Oxford University Press, 1993.

135 Los nombres divinos, I.588B, I.589B-C

136 Graciela Ritacco trata de mostrar la vinculación profunda entre Proclo y Dionisio acerca de los modos de la teología. Cfr. Ritacco, Graciela. "Los himnos théarquicos" en Teología y Vida, Vol. XLIII (2002) pp. 350-376.

137 MT, I.1(997B)

todos, debe ser negado.<sup>138</sup> La realidad última trasciende todo lo que puede ser afirmado y aún lo que puede ser negado.<sup>139</sup> El apofatismo permite ascender más allá del conocimiento. La filosofía habiendo alcanzado el punto de su límite, comienza un proceso de retiro, para que el sujeto llegue al reino de la experiencia directa.

Esa experiencia es simbolizada por la oscuridad. Es el ascenso de Moisés al monte Sinaí dentro de las profundas tinieblas donde habita Dios (Ex 20.20). Las tinieblas son el símbolo del conocimiento último. Primero Moisés se libra de las percepciones sensoriales.<sup>140</sup> Y así puede pasar a lo inefable donde la experiencia derrumba la razón.<sup>141</sup>

Los aspectos principales que aporta Dionisio al cristianismo son:

1. Una concepción sobre la naturaleza de la realidad. El universo es una procesión y un regreso de la divinidad y a esa divinidad. Esa procesión tiene sus grados y su jerarquía. En el centro está Dios. De Dios no se puede decir nada. Es luz increada y creadora y de ella participan todas las cosas. Teniendo su origen en la irradiación de la luz primera, la naturaleza es como una cascada o corriente de luz que desciende de la luz primera y se refleja en todos los seres creados. La creación es un acto de iluminación que progresivamente se irriga por todo el universo, y hay un retorno de grado en grado de todo el universo hacia su fuente. Las jerarquías, celestial, eclesíastica y legal, se subdividen a su vez en varios órdenes que están descritos en las obras de Dionisio. Cada orden no tiene poder por sí mismo sino que es un agente del poder de Dios y como tal participa en el poder divino. Todos los órdenes vienen de Dios y a él retornan (*Exitus y reditus* en Santo Tomás). Esta estructura jerárquica constituye la naturaleza de la realidad (estructura ontológica) e indica cómo llegar a conocimiento de ese universo (estructura epistemológica): todo funciona como procesión y regreso. En la procesión Dios está comprometido como auto-revelación, mientras que en el regreso los seres humanos están

---

138 MT, II(1025B)

139 MT, I.2(1000B)

140 MT, I.3

141 MT, II

comprometidos como seres que vuelven al origen. A través de la participación en la emanación de la autorrevelación de Dios se demuestra que las jerarquías son naturalmente simbólicas. Como símbolos, las jerarquías representan el lugar de donde vienen y anagógicamente ascienden o nos ascienden hacia la próxima jerarquía. Gracias a su participación de lo divino, el símbolo es también teofanía o manifestación divina que rodea a todas las criaturas. Por el movimiento anagógico, la mente embotada se eleva a la verdad por medio de lo material, y al ver esta luz resucita de sus tinieblas.

2. Un método para interpretar esa realidad. Por medio de una dialéctica positiva y negativa, Dionisio establece un método para interpretar los símbolos de la jerarquía habilitando el regreso o ascenso anagógico que es el método que permite ascender a través de la jerarquía. Este proceso comienza en lo positivo, es decir, en aquello que puede ser afirmado de Dios en los símbolos y se va a un modo negativo de interpretación donde lo que ha sido previamente afirmado es negado. Entonces, cada símbolo indica así una similaridad y una disimilaridad al mismo tiempo. La similaridad será afirmada y la disimilaridad será negada. Esta dialéctica continúa así hasta el último estado del proceso. Método anagógico de afirmar y negar continuamente. La interpretación de los símbolos corresponde a tres estadios de ascensión del alma: la purgación de la materialidad de los símbolos, la iluminación de la significación de los símbolos y la perfección por el abandono de la significación en ascensión a la próxima jerarquía. Cada estadio está relacionado con la estructura epistemológica así que la purgación es la remoción de la ignorancia, la iluminación es la recepción de nuevo conocimiento y la perfección es el abandono del conocimiento presente para lograr algo más alto.<sup>142</sup> Estos tres estadios se repiten a lo largo de cada jerarquía mientras se está ascendiendo.
3. Una metodología para llegar a la unión con lo divino. El paso final es el abandono de todos los conceptos interpretativos a través del no-conocer. El último estadio del movimiento anagógico lleva más allá de la dialéctica positiva-negativa por una negación de todo lo que ha sido negado. Esto coloca al hombre

---

142 CH 3; EH 5, 6

en estado de no conocer donde ocurre la experiencia de unión silenciosa con lo divino. La Teología Mística provee una descripción de dicho estado: a medida que nos sumergimos en esas tinieblas que están más allá del intelecto, nos encontramos no simplemente sin palabras sino sin discurso no conociendo. Para describir lo que está más allá de las categorías del conocimiento humano, Dionisio usa el prefijo Hiper que da énfasis a la naturaleza trascendente de lo divino.<sup>143</sup>

En todo este proceso son fundamentales los símbolos:

“Entonces, en cuanto nos es posible, usamos símbolos apropiados a las cosas divinas y de éstos tendemos según nuestras capacidades, hacia la simple y una verdad de la contemplación inteligible, y después, haciendo cesar las actividades intelectuales nos lanzamos, en cuanto es posible, hacia lo suprasustancial en el cual todos los límites de todos los conocimientos preexisten de modo más que inefable.”(DN I 4)

En Dionisio hay diversos grados de conocimiento partiendo de la condición histórica y espacio-temporal del hombre. Esta condición, lo obliga a seguir un camino para llegar al pleno conocimiento.

1. El conocimiento simbólico (por las realidades sensibles).
2. El conocimiento intelectual (haciendo la abstracción de las cosas sensibles).
3. El conocimiento místico o unión con la divinidad.

En cuanto al conocimiento por las realidades sensibles o simbólicas, tenemos la carta IX (Ep. IX) que contiene las ideas del tratado sobre la Teología simbólica, que se ha perdido. El conocimiento de Dios se sirve de los símbolos para conocer algo de él.<sup>144</sup> Trata de explicar por qué la Escritura le atribuye a Dios figura de hombres, de bestias salvajes, de piedras, fundidor, etc. Esos símbolos esconden una ciencia secreta (esotérica) para que los no iniciados no profanen las cosas santas. El símbolo es como una manifestación del misterio divino para los hombres.<sup>145</sup> El motivo profundo para que Dios use

---

143 MT 3

144 Ep.IX 1

145 DN I

esta vía es la pobreza de la vida humana. El hombre para poder captar algo de lo espiritual, debe usar la sensibilidad. Los símbolos son como las semillas de las imágenes sensibles de lo sobrenatural pero nos hacen comprender el misterio. El símbolo es inadecuado pues es “disímil semejanza”.<sup>146</sup> El conocimiento simbólico de Dios tiene sus límites. Si se apega el hombre a las representaciones sensibles, corre el riesgo del materialismo y de la idolatría.

El conocimiento intelectual ayuda a salir de las representaciones simbólicas. El tratado sobre los Nombres Divinos (DN) es la obra más importante de Dionisio en el campo especulativo, en cuanto explica los nombres inteligibles de Dios. El conocimiento intelectual utiliza la mediación del concepto (el conocimiento simbólico, en cambio, va directamente de lo creado a los misterios escondidos,<sup>147</sup> es decir, de la sensación al concepto en un proceso especulativo, discursivo y dialéctico. El conocimiento intelectual no lleva a la esencia divina que es por naturaleza inaccesible a toda inteligencia creada. En este tipo de conocimiento, el nombre que se encuentra al primer lugar es el Bien (luz, belleza, amor) en cuanto la bondad es la razón última de la obra creadora de Dios.<sup>148</sup>

En el pequeño tratado *La Teología* mística (MT), Dionisio explica lo que es el conocimiento místico describiendo el itinerario hacia la unión con Dios. Después de una oración a la Santísima Trinidad se afirma:

«Condúcenos directamente hacia la cima superinconoscible y esplendidísima de la escrituras ocultas, allá donde los misterios simples y absolutos e inmutables de la teología son desvelados en la lumínosísima tiniebla del silencio que enseña arcanamente.»<sup>149</sup>

Se puede descubrir que para llegar al conocimiento místico de Dios es necesario separarse de toda representación sensible o inteligible de Dios. Unirse a Dios significa entrar en el secreto de que hablan las escrituras ocultas. Se necesita el auxilio de la misma trinidad y por eso se le invoca. El conocimiento místico es un don que viene de lo más alto y que pasa por la escritura. Hay que reconocer

---

146 CH II

147 DN I 8

148 DN IV

149 MT I

la inadecuación de los nombres divinos contenidos en la misma escritura para llegar a la unión.<sup>150</sup> Esta unión es descrita en la línea de la subida de Moisés al Sinaí y de su encuentro con Dios en la tiniebla. Tal conocimiento místico no agarra a Dios pues él escapa a toda contemplación inteligible. Moisés ve el lugar donde Dios mora pero no ve a Dios directamente. Dios escapa sea al objeto de la visión mística, sea al vidente mismo. El conocimiento místico se sitúa más allá de la teología afirmativa y de la negativa. El conocimiento teológico más alto será el conocimiento experimental, vivido, trascendiendo de todo símbolo y todo discurso, que se da en el silencio y según el cual, Dios es esencialmente inconoscible. La misma teología negativa es superada pues permanece como procedimiento de la inteligencia mientras que la mística se coloca más allá del discurso y se sitúa en el amor.

Así, penetrando en la tiniebla que está más allá de la inteligencia, encontraremos no la pequeñez de las palabras, sino la ausencia total de palabras y pensamientos.<sup>151</sup> Las negaciones en el conocimiento místico tienen el fin de expresar el contacto, el encuentro, la unión con Dios. En los diferentes pasos está siempre la presencia del amor con diversa intensidad.<sup>152</sup> El conocimiento místico está situado en el amor de Dios, amor que es extático pues conduce a la unión del hombre con Dios y así ese conocimiento místico convierte la inteligencia humana en inteligencia divina.<sup>153</sup>

Finalmente, se ve la influencia e importancia de Dionisio para la mística del cristiano del siglo XXI. En primer lugar, muestra la efectiva posibilidad de la donación. ¿Es el fenómeno saturado, límite e imposibilidad del conocimiento? Marion plantea que la fenomenología está indicando la posibilidad de la manifestación del don. La acusación de giro teológico hecha a la fenomenología francesa, no deja de tener su razón. O la fenomenología llega allí a su fin e imposibilidad, o se introduce en el campo teológico. De hecho, lo han realizado Marion y Henry entre otros. ¿Cuál sería la siguiente aventura del conocimiento para llegar al fenómeno total? Parece ser la razón mística. Forma de conocimiento que se convierte en la ple-

---

150 MT III

151 MT III

152 DN IV

153 DN IV 13

nitud del método fenomenológico. Dionisio el Areopagita permite atreverse a hacerlo.

En segundo lugar, ayuda a salvar la transcendencia de Dios. Dios es la causa de todos los seres, sin que él sea ninguno de ellos, por el hecho de que está separado de todos en modo suprasustancial.<sup>154</sup> Trata así de salvar la transcendencia de Dios y su ser peculiar. Evita también el panteísmo al separarlo de todos los seres. Esta regla metodológica se coloca para indicar también la miseria del conocimiento humano pues se tiene conciencia de que no se alcanza a captar suficientemente las cosas referentes a Dios ni de expresarlas.<sup>155</sup>

Permite, en tercer lugar, un método para tratar de hablar de Dios. La explicación de las formulaciones acerca de Dios es hecha con un procedimiento dialéctico afirmativo y negativo al mismo tiempo. La divinidad está más allá de la negación y de la afirmación. Se puede decir todo de Dios pero nada de lo dicho es Dios. Dios no es nada que se conozca pues habita en la divina tiniebla y en la luz inalcanzable. Luz tan luminosa que es oscuridad para nosotros. Cuando miramos el sol, la luz nos encandila y no vemos nada, así somos delante de Dios. Y ésto es lo que dice Isaías cuando habla de Dios escondido y que se esconde (Is 45,1,7; 42,26). La única vía para acercarse al misterio es la analogía que salvaguarda la presencia creadora de Dios y su transcendencia. Sólo a través del conocimiento analógico nos podemos acercar un poco a Dios. Todas las cosas tienden a Dios. Él es la bondad y la belleza, causa ejemplar de todas las cosas y éstas tienden a él según su modo propio. Él es el bien sustancial, de él deriva todo y todo tiende hacia él para alcanzar su estado de perfección.

En cuarto lugar, Dionisio nos da una pedagogía de la mística. Aunque todos los hombres son ontológicamente místicos, no pueden llegar fácil ni al mismo tiempo a la completa visión. Hay que ir por espacios, estadios, pasos, poco a poco para llegar a la cima. En este sentido, Dionisio con su doctrina de los tres estadios está indicando esos pasos que se deben dar partiendo de lo simbólico material, pasando por lo simbólico intelectual para llegar a la comunicación mística en cada una de las jerarquías, incluso puede darse que muchos no pasen de lo simbólico material para encontrar

---

154 DN I

155 DN III; DN XIII

a Dios. Así, las casas de formación, los conventos, los seminarios, los monasterios, han de ser casas y escuelas de la experiencia y no simplemente reformatorios o panópticos. En este mismo sentido, los templos han de ser lugares para la experiencia de Dios como lo planteaba Suger al construir la catedral de San Dionisio. Es de importancia capital comprender el contexto litúrgico de la razón mística en Dionisio Areopagita. “Y a mí, me dé Dios el alabar con himnos, de manera adecuada a Dios, las múltiples denominaciones operantes de bondad, de la divinidad indenominable e innombrable; y no quite de mi boca ‘palabra de verdad’.”<sup>156</sup>

Dionisio concibe su obra como una celebración litúrgica mostrando así el sentido sagrado y litúrgico de la teología. El aspecto litúrgico es primario pues la teología no trata de hacer comprender sino de sumergir en la presencia sagrada de este Dios trascendente y misterioso. El teólogo no sólo transforma su mente sino que toda su vida es transformada por la presencia del amor y su labor no será otra cosa que tratar de comprender y profundizar lo que se ama porque ya lo ha amado por primo. La celebración litúrgica es el medio para una mayor conocimiento de Dios: “Invocando la trinidad fuente de todo bien y más arriba del mismo Bien nos elevamos a Él, somos instruidos en este mismo acto.”<sup>157</sup> Solo con la oración y con la invocación, la inteligencia viene instruida del Bien al cual se ha unido profundamente. Cuando se ora se está en las manos de Dios y ahí esta el fundamento del conocimiento cristiano pues la unión con Dios es el más perfecto raciocinio pues una cosa es hablar del sol y otra sentir los rayos del sol que calienta.

---

156 DN I.8

157 DN III

## 9. El papel del símbolo

El símbolo dirige la cultura y nutre la interpretación. Toda la acción humana está gobernada por el símbolo o contra el símbolo, pero nunca sin el símbolo. En la modernidad, lo simbólico se ha tratado de dejar al campo religioso, y lo religioso se ha tomado como un segmento más de la cultura, o como una institución más del entramado social. Pero en la medida en que el símbolo es esencial a la cultura, lo religioso se convierte en la cultura.

El símbolo nace de la necesidad de expresar la manifestación del fenómeno saturado. Quien ha tenido la experiencia tiene que exteriorizarla en el símbolo. El lenguaje es incapaz de decir todo del fenómeno saturado y por eso recurre a la forma simbólica. Tradicionalmente se ha querido expresar como ser. El ser ha sido el símbolo más potente de la cultura occidental tanto para la pregunta como para la respuesta. El ser como presencia sea la idea eterna, la cosa sensible, el cogito, el ahora temporal. Es la presencia estática y aprisionable en el concepto. La metafísica pretendía dar por sentado que el signo está precedido por la presencia pura, aferrable y cognoscible.<sup>158</sup> Derrida va a decir que el signo no está precedido por

---

158 La llamada metafísica de la presencia es la seguridad de que todo es actual. Por eso se propone una metafísica de la ausencia donde el don se manifiesta en la noche pero no se agarra en su totalidad. Se da pero no se da del todo. El símbolo es la forma de expresar lo dado que no está totalmente en él. No se trata de una metafísica de la ausencia total, del devenir infinito de significantes, sino del devenir histórico de significantes que portan pedazos de sentido. Una metafísica radical de la ausencia como la define José Luis Pardo ("La metafísica de la presencia, convertida en ilusoria por la muerte de Dios, tiene que ceder el paso a una metafísica de la ausencia... perfectamente

la presencia sino por otros signos. Sólo se puede conocer, entonces, por signos y nunca la presencia pura. No se niega ésta, sino que se dice que sólo se puede conocer por el texto. No hay, según Derrida, un fuera del texto. No hay, en este sentido, acceso a la cosa misma, sino referencialidad (signos que remiten a signos pero no la presencia pura). La filosofía no puede captar ésta, sino que, como escritura que es, es un texto referencial. Se logra quebrar el intento potente de la metafísica de llegar a la definición de la presencia pura.

El símbolo, lenguaje del místico, es la forma de expresar la experiencia del fenómeno pero no es definitivo. El símbolo como texto está sometido a la referencialidad. El símbolo mismo es una resistencia a cualquier tipo de totalización y es una insistencia en esa resistencia. La totalización simbólica conlleva la congelación de la experiencia del fenómeno y la cristalización totalitaria de la cultura. Cuando esto ocurre, las culturas hablan de destino histórico, proyecto mesiánico, progreso hacia la utopía, como si la manifestación ya estuviera agarrada por el concepto y el símbolo no fuese histórico y renovable (sometido siempre a exégesis). Este sueño de totalidad es el que lleva al verdadero “fin de la historia”. O, como dice Tillich, a la demonización de la cultura.<sup>159</sup> La fundamentación única y común es la que nos lleva al círculo entendido en un doble sentido: volver sobre lo mismo (problema de la cultura occidental) o volver a

---

adaptada a un mundo en donde ya no hay nada (actual). Si el ideal de la metafísica de la presencia era la intuición intelectual, es decir, un entendimiento que se convierte inmediatamente en su objeto, un significante que se convierte inmediatamente en su significado, un concepto que se convierte inmediatamente en intuición de sí mismo (haciendo, por tanto, innecesario todo juicio), este ideal de inmediatez habría sido sustituido en la metafísica de la ausencia por un material de mediación interminable que impide al entendimiento llegar a alcanzar objeto alguno, que hace que el significado de todo significante quede suspendido sine die y que ningún concepto pueda encontrar una intuición con la cual enlazarse (haciendo, por tanto, imposible todo juicio). En este mundo, en donde toda actualidad habría quedado suspendida o interrumpida, sólo reinaría ese poder desnudo y microfísico que se resiste a actualizarse porque sabe (lo ha aprendido de la larga historia de la metafísica de la presencia) que su actualización sería su final”. (PARDO, José Luis. Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales). En: Logos: Anales del Seminario de Metafísica. Madrid. Vol. 35 (2002); p. 64.

159 TILLICH, Paul. Systematic theology, Chicago: the University of Chicago Press, 1951. p. 134

recuperar el sentido (el regreso a los primeros griegos como lo plantea Heidegger). La base de esa totalización es el sueño de creer que se ha conocido la totalidad de una vez y para siempre.<sup>160</sup>

El símbolo, en cambio, ha tocado la totalidad pero no conoce la totalidad. La dación del fenómeno se da por rasguños (*grasp*). Quien tiene la experiencia del fenómeno, no lo capta en su totalidad pues es saturado. Agarra trozos de la totalidad y los expresa en los símbolos, pero éstos nunca pretenden ser la totalidad en sí misma. No se niega la totalidad. Lo que se niega es la posibilidad de aprehender esa totalidad. Sólo se puede rasguñar simbólicamente. Pero lo que se rasguña es también fenómeno saturado. No se tiene pero sí se tiene. Hay un registro diferente entre el concepto y el símbolo, pues el concepto representa en forma clara y precisa, en cambio, el símbolo no representa la realidad sino que la indica o la señala. El símbolo no es determinado y determinante sino abierto y diferente y de ahí la posibilidad de la múltiple hermenéutica. El concepto tiene su origen en la conciencia constituyente, el símbolo, por su parte, nace del descentramiento del sujeto y surge de la manifestación y de la ocultación del fenómeno.

El símbolo nos dice que sí hay un sentido. Pero el sentido no está dado totalmente. De ahí que hay que ir de representación en representación, de mimesis en mimesis, en ardua crítica histórica de lo histórico que rasguña pero que no totaliza. Gramática, ley, historia, providencia, autor... expresan pero no contienen totalmente. Si todo se reduce a deconstrucción, no hay lugar para vivir la vida. Pero si la cultura, al menos en un tiempo, permite expresar el sentido, el hombre puede vivir su vida (el mundo de la vida cotidiana). No es un cambio de nombre del contenido, sino el contenido histórico como símbolo de la experiencia del fenómeno saturado. El símbolo acusa la presencia pero no la desvela ni la contiene. Su tragedia es ser

---

160 La verdad en sentido nietzscheano será definida como: “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal”. (DELEUZE, Gilles. Diferencia y repetición. Madrid: Júcar, 1988. p. 70).

siempre histórico. Más que destructor es continuamente constructor en continua cadena de experiencia-símbolo-experiencia. Querer apoderarse del símbolo es sufrir la tortura de lo inaferrable pues se escapa del concepto y sigue en plena manifestación. Cuando lo aferramos, ya ha dado un paso hacia delante. Escapa del cerrojo y se desaparece. Ilumina el momento cultural pero luego apaga su luz. Resplandece en la vida pero se fuga de sus concretizaciones. El símbolo coloca en la cuerda floja los dogmas de la derrota de la muerte, de la permanencia de los dogmas, de la anticipación de la contingencia y de la neutralización del error. Todo ello se puede y no se puede. Es mejor dejar que la dialéctica experiencia-símbolo le dé fluidez a la historia cultural. Así ella es más divina pero también más humana. La claridad moderna se desvanece con la oscuridad de lo que satura y se manifiesta sólo en la noche de los símbolos. Desde la noche deconstruir la claridad de las certezas totalitarias para instalar la seguridad de lo provisorio, siempre en replanteamiento, dando pasos pero no estableciendo el camino. Apropiarse del paso dado es dar sentido al paso, pero no fijar caminos para siempre. En Derrida no importa el encuentro sino el eterno desencuentro.

En verdad hay eterno encuentro y eterno desencuentro. El fenómeno se da pero no se agarra plenamente. No hay concepto para congelarlo, sino símbolos para dejarlo ser más allá de la cultura. En este sentido, la filosofía es tarea eterna. Recibir y rasguñar, recibir y relativizar, recibir y volver a simbolizar. Esto requiere una nueva manera de pensar. Y es lo que inaugura Heidegger. Un pensar abierto, casi místico. Pero que no se encierra en el concepto clásico, religioso y teológico, de mística. Un pensar místico que atraviesa las regiones de la poesía, el arte, el evento, para encontrarse con la saturación de lo inconceptuable. Es el habitar poético del mundo.

En orden a aclarar el proceso, se puede decir que el primer grado es la experiencia mística en sí, que puede ser en formas diversas: *flash*, unión o visión. A este nivel, la persona tiene la conciencia de una experiencia que lo desborda, que lo conmueve y lo estremece. Es la experiencia de algo que lo desestabiliza y lo inunda de tal manera que queda como fuera de sí. Es la experiencia en sí que, de alguna manera, convoca a la persona, es la apelación, el llamado. La condición de posibilidad de esta experiencia es la misma estructura ontológica originaria del ser humano que, en su facticidad e historicidad, tiene la apertura para la manifestación de Dios en él (*capax Dei*). Todo hombre tiene la capacidad de abrirse a Dios y de

recibirlo en sí, pues ontológicamente es apertura y ontológicamente es proyecto. El hombre es ícono y semejanza de Dios (imagen y proyecto), y Dios se revela en él. Esta revelación puede darse como *flash*, toque, conciencia de lo Otro, visión de lo invisible, aplastamiento, maravillamiento, sorpresa, experiencia de la presencia-ausente, etc.

Frente a esa experiencia, se da una primera reacción para dar razón inmediata de lo ocurrido. El sujeto llamado responde “aquí estoy” pero no lo expresa con lenguaje racional sino con símbolos: unión, matrimonio, caída del caballo, tiniebla luminosa, espanto, etc. Es la forma más precisa, el símbolo, de manifestar lo ocurrido. Aquí se da el decir del poeta, la poesía como la forma más precisa y preciosa de contar la experiencia. Es aquí donde surge la ética más originaria pues la experiencia crea “otro mundo”, “un mundo nuevo” donde se supera el “mundo antiguo”. Hay una novedad que hace aparecer el mundo para quien tiene la experiencia y que se expresa en símbolos.

El tercer nivel, es la reflexión racional donde la persona reflexiona críticamente en diálogo con la tradición religiosa y con la cultura en que vive. Esto es lo que le da dinámica al mundo. Las experiencias continuas de los hombres, expresadas en un primer momento en la poesía, luego se integran a la reflexión crítica ya presente en la cultura. En esta confrontación con la cultura, se verifican como legítimas, pero al mismo tiempo enriquecen la cultura, de tal manera que la cultura ya no es la misma después de la experiencia. Hay un proceso dialéctico experiencia-cultura- experiencia, que hace dinámica e histórica la reflexión y la praxis de los pueblos. El que ha tenido la experiencia de Dios, la expresa en algún tipo de lenguaje y cultura para que esa experiencia sea válida para su contexto. Lo importante allí es que sea expresada en forma que las personas que forman parte del contexto puedan también, después de oír la expresión y la narración, realizar su propia experiencia. La narración de la experiencia lleva implícita la noción de lo que se ha vivido y cómo se ha vivido para poder ser integrada en la propia vida y en la vida de los que escuchan la narración. Así se puede hacer posteriormente la reflexión crítica teológica que ponga en relación la experiencia vivida con la tradición eclesial y cultural.



## 10.

# La liturgia como “ser en el límite”

En todas las religiones se presenta el problema de la separación entre la celebración ritual periódica y la vida cotidiana del hombre. En el catolicismo se dio el caso de que el cumplimiento ritual preparaba al hombre para el cielo, sin necesidad de que en su vida práctica viviera lo que había celebrado en el culto. Eucaristía y vida se disociaban quedando la primera reducida a un cumplimiento dominical y la segunda se regía por las reglas de la convivencia mundana. Incluso se llega a decir que la experiencia del acontecimiento en la vida diaria es suficiente para una vida ética. Esto es admisible pues en el Nuevo Testamento se encuentran casos de acontecimiento en la vida diaria, en el mundo. El caso de la Samaritana que encuentra a Jesús en el borde del pozo, los apóstoles se lo encuentran en medio de redes y barcas, Mateo es llamado mientras recogía los impuestos. El mundo es el lugar de la manifestación del acontecimiento pues de lo contrario no habría acontecimiento y éste no podría crear otro mundo. Incluso es un acontecimiento, el nacimiento, el que nos pone en el mundo y nos abre a sus infinitas posibilidades. El absoluto no está sometido a reglas y momentos de manifestación y él puede iniciar el encuentro en cualquier lugar y momento. El hombre como ser acontecencial (*Dasein*, adonado, adveniente, viviente...) vive sometido a la intempestividad de la manifestación de lo absoluto.

Sin embargo, la liturgia se presenta como un lugar privilegiado de acontecimiento y por eso todas las religiones lo tienen como momento cumbre de sus prácticas y recomendaciones. Es el momento en que se recrea la misma comunidad creyente por la celebración de sus orígenes y por la memoria de sus experiencias que le permite

mantener la esperanza hacia el futuro. Es una refundación de la misma comunidad por la reactualización del acontecimiento originario.

Un autor que en los últimos años ha venido reflexionando sobre el tema es Jean Yves Lacoste. En su obra *Experiencia y absoluto*<sup>161</sup> propone que la liturgia no está regida por el tiempo calculante en el que Ser y hacer se identifican, ni por el concepto de acción como obra utilitaria realizada en un tiempo y en un espacio. La liturgia no es un trabajo productivo, no produce nada manipulable que se pueda vender o comprar, es extraña a la lógica de la producción.<sup>162</sup> La lógica de la liturgia rechaza la ecuación del Ser y el hacer y por eso aparece como completamente “inoperativa” y no está en la línea de la acción más inmediata.<sup>163</sup> La liturgia establece un tiempo sin tiempo y un espacio sin espacio pues se sitúa como un tiempo entre acciones o actos. La liturgia es un orar entre actos,<sup>164</sup> que posibilitando el acontecimiento, renueva y recuerda la ética que debe tener el orante cuando vuelve al espacio y al tiempo mundanos.

Se puede criticar a Lacoste que nunca el hombre puede dejar de estar en el mundo para someterse al acto litúrgico, no se puede escapar del mundo. Pero él responde diciendo que la liturgia es un “siendo en el límite”, límite que separa órdenes de experiencia, no dos regiones del ser: “El mundo no es algo que podamos dejar a las espaldas... por el contrario, él es una estructura de presencia a la que retiramos el derecho de ser el último determinante”.<sup>165</sup> Lacoste insiste en que la liturgia es un exceso o plusvalía del modo cotidiano de la experiencia, de tal manera que el creyente en su oración no está ni en el tiempo ni en el espacio cotidianos. La existencia de lugares sagrados, templos, mezquitas, etc. es una forma arquitectónica de indicar que allí funciona otro concepto de tiempo y de espacio. La secularización utilitaria ha llevado a la supresión de este carácter del lugar sagrado y por eso se ven hoy templos-comedores, templos-teatros, templos-escuela... Él “siendo en el límite” debe ser un espacio necesariamente distinto del que se entiende para “siendo en el mundo”. La Eucaristía es la celebración de los que concientemente han

---

161 Lacoste, Jean-Yves. *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. New York: Fordham University Press, 2004.

162 *Ibidem*. P. 78.

163 *Ibidem*. p. 78.

164 *Ibidem*. P. 81.

165 *Ibidem.*, p. 44.

escogido entrar en este espacio y tiempo "marginales al siendo en el mundo". No es una necesidad obligatoria sino un "sobrante", un exceso, que, no obstante, es esencial al hombre abierto a lo absoluto.

La liturgia permite considerar la significancia del mundo como insignificante pues el mundo no permite comprender el sentido de un verdadero acontecimiento. La liturgia abre posibilidades que no están prefiguradas en el mundo y que sólo el sentido acontecencial puede revelar y hacer vivir. El proceso que se vive en la liturgia se puede resumir en: "la liturgia saca del mundo, lleva al acontecimiento y devuelve al mundo".

La puesta entre paréntesis del tiempo cronológico y del espacio cuantitativo es como un momento de volver a la memoria, reactualizar el acontecimiento y prepararse para la ética cuando se vuelva al tiempo y el espacio de la cotidianidad. Al inicio de la celebración, se da la *Kénosis* de lo humano pues se sale del mundo donde el yo es potente y se entra en comunicación con el Donador ante el cual se reconoce la impotencia y se le reconoce como absoluto (*Kyrie Eleison* y *Gloria in excelsis*). Aceptando esta existencia kenótica, el hombre es más hombre pues él no se ha dado su ser.<sup>166</sup> La palabra escuchada es la entrega de una tradición comunitaria de todos aquellos que han sentido y experimentado el acontecimiento y esa palabra nombra, invoca y provoca el acontecimiento. A renglón seguido, el acontecimiento provocado, la presencia del absoluto, crea un "segundo mundo" que genera una ética originaria.<sup>167</sup> Excediendo lo mundano la liturgia es escatológica. Ella lleva a un tiempo que es el fin del tiempo, el fin del tiempo histórico y entrada en lo eterno (el no tiempo). Inaugura el Reino de Dios colocándonos en un tiempo y un espacio que está situado en el Reino. Esto tiene sus consecuencias pues el amor vivido en la liturgia que es el del Reino y que no es el amor cotidiano del mundo, impulsa a una praxis mundana del amor escatológico ya vivido y anunciado en la celebración. La vigilia litúrgica da una pre-visión y pre-vivencia del Reino que sirve para informar nuestra ética en el mundo. Ocurre lo paradójico y es que la liturgia "inoperativa" se vuelve "operativa" en la ética del creyente después de terminada la celebración. Y ocurre

---

166 Ibidem., p. 194.

167 San Pablo indica que el "hombre nuevo" nace después del acontecimiento y el "hombre viejo" es el que no ha tenido la experiencia del acontecimiento.

algo difícil de comprender. El comportamiento ético no es la señal de ser humano pues ser humano es estar abierto al acontecimiento y la ética es el testimonio de esa experiencia, su credibilidad, pero no su fundamento. No se es bueno por hacer cosas buenas, ni por ellas se está en el Reino, sino por la apertura al acontecimiento. La ética primordial que funda la ipseidad del ser humano es la “capacidad para el adveniente de mantenerse abierto a lo que le llega y estar libre para lo que le llega, adviniéndose así libremente a sí mismo”.<sup>168</sup> Claude Romano ayuda a comprender esta ética que surge del contacto con el acontecimiento:

“Poder mantener abierto lo abierto de su pasibilidad manteniéndose a sí mismo, tener el poder de insistir en esta apertura por la que el adveniente se expone a más de lo que puede, es justamente eso que designamos bajo del nombre de responsabilidad.”<sup>169</sup>

Esa apertura constante al acontecimiento permite la apertura a los demás. La ética es la alteración producida en el sujeto por el paso del Dios entre los hombres y que no permite cerrarse de nuevo en un sujeto potente. Y esa alteración inicia su manifestación con el “*Ite Missa est*”. Si esa alteración no se presenta, no hubo eucaristía como acontecimiento estremecedor, como prueba que conmueve los cimientos, sino que fue un hecho más sin trascendencia en la vida. La creación de un “segundo mundo” es la prueba de que sí hubo acontecimiento, encuentro radical con el Señor.

---

168 Romano, Claude. *L'événement et le monde*. París: Epiméthée, PUF, 1998. P. 102. El término “segundo mundo” es el mismo mundo del contexto cotidiano pero ya redefinido por la irrupción de lo excepcional. Es la manera acontecical de comprender el mundo.

169 *Ibidem.*, p. 128

# 11.

## La eucaristía como acontecimiento místico

La Eucaristía como lugar místico es el momento en que se puede dar la experiencia del encuentro agápico y por tanto, la exigencia de salir a testimoniar. La Eucaristía tiene en sí una estructura mística que no se puede desconocer: allí se da la etapa purificativa (la parte penitencial), la etapa iluminativa (la escucha de la palabra que anuncia el misterio) y la etapa unitiva (la presencia real comulgada íntimamente por los creyentes). Se da una experiencia unitiva mística que desemboca en un salir, un *ite missa est* que no clausura la experiencia sino que la prolonga en la acción apostólica del cristiano. Se ha tenido la experiencia de profunda comunión con el que se hace presente, Jesucristo, y de allí nace como de una fuente, el ímpetu de ir a contar lo que ha sucedido.

La Eucaristía es el lugar y momento oportunos para la experiencia, experiencia que se hace en el marco de una celebración comunitaria, donde el sentimiento, el cuerpo, la música, el ambiente, contribuyen a una unión con lo divino. La experiencia mística en la eucaristía, celebrada ésta con armonía y belleza, sitúa a la persona en comunión con el Señor, con la comunidad de los hermanos (que han sido interpelados a vivir la misma experiencia), con el tiempo histórico en el que se realiza el misterio y con el espacio comunitario donde se vive la fe, tiempo y espacio donde se da el testimonio. En la experiencia eucarística se consuma el encuentro después de un proceso de purificación (humilde apertura a Dios), se escucha la experiencia narrada en los libros sagrados (se escucha la experiencia de la tradición de fe y sus testigos) y se participa de esa misma experiencia en una comunión real con el Señor (se sumerge en el acontecimiento que obliga a ser testigos). La Eucaristía devuelve al momento fundante y original de

la revelación haciendo presente lo que ya sucedió y sigue sucediendo: la manifestación del absoluto en la vida cotidiana como elemento que da sentido, que salva y que motiva.

Buscando la recuperación de la relación liturgia y mística, se encuentra el trabajo de Pedro Edmundo Gómez sobre el *De officio Missae de Isaac de Stella*.<sup>170</sup> El analiza el escrito y descubre las huellas de una teología monástica que reúne biblia, liturgia y mística y propone la unión de antropología, teología y mística. Según Issac de Stella, el dinamismo de la celebración del canon eucarístico simboliza y realiza las etapas de la vida espiritual (purgativa, iluminativa y unitiva) mediante la compunción de la conversión, la devoción de la vida virtuosa y el éxtasis de la contemplación o unión mística por el Uno al Uno en el Uno.

“La primera ofrenda nos separa del mundo; la segunda nos une a Cristo; y la tercera nos une a Dios. La primera nos da muerte (mortificat); la segunda nos hace revivir (vivificat); la tercera nos deifica (deificat). En la primera acción está la pasión; en la segunda, la resurrección; en la tercera, la glorificación”<sup>171</sup>

*Esto, dice Gómez, se apoya sobre la idea de ofrenda-sacrificio, chocante a la mentalidad secular contemporánea pero que es indispensable para recuperar el sentido del misterio que se da en la celebración, que era claro en la teología antigua y la monástica, y hoy se ha reducido, en algunos ámbitos, a simple celebración o reunión comunitaria.*

En un bello trabajo, Mónica Erin Macdonald<sup>172</sup> presenta algunos elementos para esta interpretación mística de la celebración eucarística. Los diferentes estadios de la celebración eucarística es-

---

170 Gómez, Pedro Edmundo. “Id est tabernaculum Dei in hominibus- Liturgia-misterio y mística en De officio Missae de Isaac de la Estrella-“. En Diez, Ricardo (Coord). La mística medieval en el pensamiento contemporáneo. Ponencias de las VI Jornadas de Filosofía Medieval. Buenos Aires, Academia nacional de ciencias de Argentina, 26-29 de Abril de 2011. El texto de Isaac de Stella se encuentra en PL 194: Eiusdem Isaac Epistola ad Joannem episcopum Pictaviensem de officio Missae (1889b-1896b).

171 De officio Missae 27

172 MacDonald, Monica Erin. The Liturgical Experience: Beauty and Transcendence. Trabajo de grado presentado para optar a la Maestría en Filosofía en la UPB. Medellín: UPB, 2009. p. 45 ss.

tán relacionados profundamente y constituyen una verdadera experiencia mística para la congregación. Al inicio de la vida espiritual, el alma necesita de una acción purificativa en la que es librada de sus defectos y deficiencias para poder caminar hacia Dios. Según San Juan de la Cruz durante este pasaje, el alma es penetrada por una llama que consume las imperfecciones del alma y así poder llegar a la unión. San Agustín compara este momento a un agradable viaje hacia la patria nativa. Al inicio de la celebración eucarística, los creyentes están comenzando su viaje místico hacia la perfecta unión con el Señor. Ellos han entrado en el espacio sagrado dejando sus ocupaciones cotidianas. El acto penitencial les permite acompañar su espíritu con este signo físico de alejamiento. No es un acto interior individual sino que está acompañado de actos y palabras comunitarios. Se trae a la mente el pecado pidiendo perdón. La aclamación simbólica del Señor ten piedad, Cristo ten piedad, con su simbolismo trinitario, es una manifestación pública de petición de misericordia y de completa confianza en Dios, un momento de amor confidente que prepara a la unión agápica final. Y la purificación aparta de la palabrería del mundo, vacía y calculante, para prepararse a escuchar la palabra que habla a través de las lecturas y que transmite la experiencia de Dios en la historia de los hombres. El acto penitencial hace que el hombre se abra, realice lo que es: apertura para que el Otro pueda entrar liberándose de las obstrucciones de la vida común y corriente.

Luego llega la liturgia de la palabra. El alma entra en el estadio iluminativo de la vida mística. Es Dios quien se manifiesta por medio del lenguaje. Es Dios quien prepara con su presencia la unión mística. Libre de distracciones y dificultades, la persona alcanza una cierta disposición que le permite progresar en contemplación orante receptiva de las luces e inspiraciones del amante. La proclamación de la palabra es un diálogo profundamente dinámico que alcanzará su máxima plenitud en la anáfora eucarística. La etapa iluminativa es un nuevo encantamiento con la palabra que inspira e ilumina, pues es la solemne proclamación de las relaciones experienciales de Dios con el hombre a través de los siglos. La palabra no es una rememoración solamente de hechos o doctrinas sino que es hacer actual la presencia siempre viva de Dios que se manifestó, se manifiesta y se seguirá manifestando en la historia de los hombres. No es una lectura insípida de una crónica, sino que a la vez es un canto, un himno plural a muchas voces que dice que Él está aquí y llama,

seguridad del amado que habla y que está ahí. Y finalmente viene el éxtasis: Dios se hace presente dándose y el hombre responde recibéndolo. Dios está aquí y es comido por el hombre. Es la plena unión. La recepción de la comunión constituye el punto más alto de la unión mística dentro de la acción eucarística. Después de las etapas de purificación y de iluminación, el alma está madura para una íntima unión con Dios. Esta unión con Dios, una unión de recíproca penetración, es propia del místico, pero en la Eucaristía, esta unión tiene lugar de una manera más profunda y al mismo tiempo más accesible. El misticismo sacramental, fundamentado en la condescendencia de Dios para con nosotros, levanta a tales alturas que ninguna otra experiencia humana puede lograrlo.<sup>173</sup> Esa unión constituye la más alta manifestación del ágape en que Dios mismo es el banquete.

Los medios corporales ayudan a dicha experiencia: el tono de la voz, la oración, el silencio, la armonía de las voces y los cantos, el lugar sagrado, la música, la disposición de los participantes, los signos... todo confluye para que el creyente esté delante de Dios junto a los demás y delante de los demás junto a Dios. Es importante el nosotros eucarístico que indica la donación de Dios a todos y la interdonación de los creyentes unos a otros. Es una experiencia de comunidad agápica que excluye el individualismo y también el simple comunitarismo gregario; la experiencia no es uniformante sino que distingue a cada creyente como persona en el seno de la comunidad. En Isaías 6, 1-5, se puede ver un ejemplo de éxtasis en el templo cuando el profeta tiene una experiencia que lo saca de sí. Místicos como Santa Teresa o San Juan de la Cruz encontraban en la Eucaristía un momento especial para la unión con Dios.<sup>174</sup> Paul Claudel tuvo su experiencia de conversión en el transcurso de una celebración. Esta instancia mística hay que recuperarla en toda comunidad para que la Iglesia viva en la Eucaristía el misterio de una manera mística, real, experiencial, y no como una tradición, costumbre o norma externa. Sólo así la vida cristiana será vida eucarística.<sup>175</sup> Esto implica lógicamente otra manera de celebrar la Eucaristía dándole todo el tiempo, la preparación, la estética y el sentido necesarios. A

---

173 DCE 13

174 Morales, José. La experiencia de Dios . Madrid: Rialp, 2007. p. 211

175 Documento de Aparecida. (DA) 251, 262, 305, 316, 354, 363

partir de las reflexiones de Jean Luc Marion se puede comprender aún mejor el sentido místico de la Eucaristía.

Se comienza por superar las concepciones fixistas de la celebración eucarística dejando de lado la idea de que la eucaristía es hacer presente a Cristo aquí y ahora como algo disponible, como si fuera un objeto. La transubstanciación no es congelar a Cristo en unos pedazos de pan y de vino, sino que es un don. De acuerdo con Marion, la presencia en la Eucaristía es el significativo don de Cristo mismo de forma tal que se acompasan pasado, presente y futuro.<sup>176</sup> La concepción tradicional del tiempo es superada en la Eucaristía al incorporar lo que se dice en I Cor. 11,26: “Así pues, todas las veces que comáis de este pan y bebáis de esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga”. La comunión presente está en relación íntima con el memorial de la muerte del Señor y con su futura venida en gloria. El memorial eucarístico no es simplemente recordar un pasado que ya fue y que es ahora inexistente. “No es recordar a una persona muerta para rescatarla de la segunda muerte del olvido”.<sup>177</sup> La presencia es la extensión real en el presente y hacia el futuro de lo que Cristo realizó en el pasado. La presencia ahora es real porque la promesa hecha en el pasado es para su realización en el futuro. El memorial es válido como una oración al Padre para que acelere la venida de Cristo. Pero esta venida no es una utopía que espera realizarse fuera de la historia sino que la Iglesia se esfuerza por extenderse a lo que está por delante (Fil 3, 13). En la Eucaristía el Reino futuro ya está presente aunque no completamente: “el presente es ya una anticipación real vivida de lo que está por venir”<sup>178</sup> y la comunidad eucarística es una degustación presente de la plenitud del Reino.

El presente no es una realidad autosuficiente definida por el simple recuerdo del pasado que ya no existe y por un futuro todavía no existente: en la Eucaristía el futuro cumplimiento del pasado gobierna el presente<sup>179</sup>. El presente de la eucaristía no es un momento más en la secuencia temporal de pasado, presente y futuro, sino

---

176 Marion, Jean Luc. *God Without Being*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 161-182.

177 *Ibidem*. P. 172

178 *Ibidem*. P. 174

179 Cfr. Cavanaugh, W. T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ (Challenges in Contemporary Theology)*. Blackwell Publishing Limited, 1998. pp. 227-228

que es la demoledora presencia de Dios, cada instante de ella es un don que se da en el tiempo sin tiempo o en el tiempo con todo el tiempo. Así la eucaristía no es algo que se hace y se tiene, sino algo que se sufre y se siente: el don que se da pero no se puede agarrar en su totalidad, que alimenta el presente pero no se puede almacenar, que se asimila pero no se domina o se controla. Es estar en el momento preciso del paso de Dios por la historia y por eso coloca a la comunidad en estado de Pascua hacia delante en la esperanza de la culminación de la esperanza. Como don que se da y se oculta, mantiene al creyente como oyente peregrino que hace el cumplimiento del pasado en el futuro construyendo el presente. En este sentido, Marion prefiere hablar de la Iglesia como “Cuerpo místico” o “cuerpo verdadero”. La hostia consagrada es verdadera carne que se come pero también es carne mística que desafía el confinamiento a una presencia simplemente disponible aquí y ahora. Esto significa que la transubstanciación no es sólo existencia (está fuera de la comunidad) sino esencia (vive dentro de la comunidad).<sup>180</sup> Si la eucaristía es don libre de Dios, al sujeto no se le pide que la explique, sino que la reciba y así se asimile al cuerpo de Cristo. Es el compromiso comunitario de caridad que es la verdadera *res* del sacramento y, por tanto, la Eucaristía apunta a la construcción del verdadero cuerpo de Cristo en el tiempo que la Iglesia es y desea ser.<sup>181</sup>

La Eucaristía es una verdadera experiencia mística. Puede surgir la pregunta, ¿por qué no se capta así? La respuesta la da el mismo Marion. Tenemos allí un fenómeno saturado. Con estos fenómenos, se tiene la dificultad de que como son puro don, no hay simultaneidad entre el darse y la conceptualización del fenómeno. Hay un retardo entre la experiencia del fenómeno y el concepto. El verdadero problema es que la significación del fenómeno no cabe en la lógica del sujeto tradicional, no porque falte la significación sino porque ella desborda al sujeto. La Eucaristía es un evento empírico (profunda experiencia) pero que desborda al sujeto. ¿Qué es lo que ocurre allí? ¿Cómo es posible que en una reunión se llegue a hacer presente Dios en un pedazo de pan y en un poco de vino? El hombre es tardo para entender, sujeto pasivo que no tiene los conceptos para apresar el fenómeno. Allí en el pan y el vino está la realidad del

---

180 Marion, Jean Luc. *God Without Being*. Op. Cit, p. 169-182

181 Cavanaugh, W. T. *Torture and Eucharist*. Op. cit. p. 229

amor que sobrepasa pero que llama, desborda pero hace partícipe, confunde pero constituye testigos. Es una contemplación intuitiva, no una elucubración racional. La actitud correcta del contemplativo es dejarse llenar por el misterio de amor que convoca, convocó y sigue convocando en un tiempo sin porciones, misterio que constituye, reúne y envía.

Una hermenéutica eucarística parte de la reflexión sobre el fenómeno que se ha vivido y experimentado. Marion sugiere que esta hermenéutica puede ser construida a partir del relato de los Discípulos de Emaús.<sup>182</sup> En la fracción del pan se dio el reconocimiento y la apertura de ojos. Está el momento de la experiencia y luego viene el momento hermenéutico. La comunidad misma hace esta hermenéutica en cuanto ella ha sido reunida y convocada por la experiencia de la presencia real de Cristo resucitado, es decir, en cuanto ella ha sido tocada por el fenómeno amoroso. El evento Cristo se despliega en la Eucaristía místicamente, y la comunidad llena la distancia hermenéutica después de reconocer que el Cristo estuvo, está y estará allí. Cristo interviene en persona en la Eucaristía y la comunidad lo reconoce así y sigue su convocación. La donación en la Eucaristía constituye al hombre testigo de esa misma donación; constituido testigo, el hombre permanece al servicio de esa verdad allí experimentada, pero de la que no es productor o dominador. El ser del hombre es ser testigo de una verdad de amor que se le ha dado, y un lugar especial de ese evento es la celebración eucarística.

---

182 Marion, Jean Luc. *God Without Being*. Op. Cit, p. 150



## 12. La lectura mística de la escritura

En los últimos años, se ha dado una gran importancia a la Escritura dentro de la Iglesia católica, pero al mismo tiempo han ingresado los nuevos métodos científicos de lectura de la misma. La llamada “crítica bíblica” ha dado muy buenos resultados en la comprensión histórica, textual, genética de los textos, pero sus resultados son meramente filológicos o lingüísticos, dejando a mucha gente confundida. Esta confusión ha provocado que algunos abandonen el cristianismo pues ven en él una serie de fábulas, interpretaciones acomodadas o simplemente un hecho histórico y cultural. Otros se han refugiado en un fundamentalismo que conlleva un literalismo en la comprensión de la Escritura. Prácticamente para ser biblista se necesita sólo ser un buen literato o un buen conocedor de la historia de los textos pero no se necesita mucha fe, incluso hay una competencia entre los escrituristas para ver cuál encuentra la interpretación más arriesgada e iconoclasta que haga estremecer a la comunidad cristiana.

En su libro *Jesús de Nazaret*, Ratzinger dice que esta hermenéutica ya cumplió su función:

“Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una deter-

minada especie de racionalidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica.”<sup>183</sup>

Se trata, entonces, de unir dos hermenéuticas, la histórica y la de la fe para poder llegar al encuentro personal con Cristo: “un escucharle a Él que pudiera convertirse en un encuentro; pero también, en la escucha en comunión con los discípulos de Jesús de todos los tiempos, llegar a la certeza de la figura realmente histórica de Jesús”. La hermenéutica de la fe no es otra cosa que la reflexión sobre la experiencia del encuentro, la experiencia del acontecimiento del Señor resucitado, que sigue manifestándose hoy como en la iglesia primera, experiencia que había desaparecido en otros métodos de estudio bíblico.

La Biblia no es un libro histórico ni se reduce a ser la literatura de Israel como lo entienden algunos. La Biblia es la puesta por escrito de cómo se ha vivido la experiencia de la fe en Dios, es la historia de la presencia de Dios con su pueblo y con el mundo. La Biblia es la tradición de la experiencia colocada por escrito para que los hombres del futuro encuentren la experiencia fundamental de sus mayores. Todas las narraciones de la Biblia (sean mitos, cuentos, relatos, símbolos, historias, explicaciones...) son la forma externa de dar cuenta de la experiencia de muchos hombres y pueblos creyentes. Por tanto, no importa el estudio del ropaje literario (eso se puede dejar a los profesionales de la literatura) sino la experiencia que subyace a dichas expresiones. La Ilustración liberal quiso desmontar toda la Escritura dando explicaciones racionales y científicas de lo narrado en ella. Pero no logra desmontar la experiencia que está detrás de cada relato bíblico, pues Dios no puede explicarse únicamente desde el raciocinio y la experiencia de Él; sobrepasa los límites del estudio literario (lingüístico, exegético, textual, pragmalinguístico, estructural...) por profundo que sea.

---

183 Ratzinger Joseph, Benedicto XVI. Jesús de Nazaret. Vol II. Adaptación informática disponible en [www.scribd.com/doc/51657563/Jesus-de-Nazaret-II](http://www.scribd.com/doc/51657563/Jesus-de-Nazaret-II) . p.4

Los estudios bíblicos han de tener como objetivo clarificar el modo de darse la experiencia y la forma cómo se interpretó en su momento, pero no tener como finalidad destruir la experiencia.

La Escritura es un texto escrito que transmite un testimonio. El texto, como testimonio, está encaminado a motivar la experiencia, sentir la acción amorosa de Dios en la vida y obrar en consecuencia. Como tal, el texto bíblico es mostrativo en cuanto testimonio de algo que está más allá y que es el amor de Dios que se da, y es dinámico en cuanto se encarna en la historia misma del lector moviéndolo interiormente. La intención del autor sagrado no es dar noticias, comunicar hechos científicos o demostrar verdades intelectuales. El texto quiere transmitir la verdad de Dios: que Dios se manifiesta, se da, se entrega al hombre. Y transmite esa verdad como expresión de una experiencia, la experiencia del amor acaecida y ejecutada en la experiencia humana de unos pueblos y de unos hombres. En otros términos, se puede decir que la verdad transmitida no es otra cosa que la fidelidad al principio de la caridad. La verdad de Dios es caridad, es la máxima expresión de la caridad. La Escritura comunica experiencias, invita a la experiencia, sugiere un camino e indica un grupo donde se puede vivir esa experiencia: la Iglesia. En esta, la comunidad escucha el texto de sus antepasados (tradición), recrea la experiencia en el hoy de la historia y da su respuesta moral. “Por eso Señor, tu verdad no es mía ni de aquel, sino de todos nosotros, a cuya comunicación pública nos llamas, advirtiéndonos que no queramos poseerla privadamente, para no vernos privados de ella.”<sup>184</sup>

Si se ha mostrado cómo el cristianismo es experiencia y testimonio, eso es lo que hay que buscar en los relatos de la Escritura. Hay que volver a la perspectiva de una interpretación mística de la Biblia. Esta interpretación mística no radica en el análisis de los contenidos filológico-históricos, ni siquiera en la historicidad factual objetiva de los sucesos relatados, ni en su aplicación sico-sociológica a los tiempos contemporáneos, sino en la experiencia mística que allí se dio. Los relatos de la Escritura son testimonios o indicadores para llegar a la fuente de donde provienen (*Thearquia*): la experiencia de la intimidad y unidad con Dios.

---

184 San Agustín. Confesiones. XII, 25.

“Se trata siempre de esa fuente y del acceso a ella, así como de los efectos de esas “experiencias de la fuente” sobre las personas que se sienten atraídas por ella o que ya se han encontrado con ella y son alimentadas por ella. Así que el tema central no lo constituyen las intenciones conscientes de los autores sino sus testimonios, incluidos los inconscientes, de una experiencia religiosa profunda. Y, como esta experiencia tiene hoy la misma estructura que antaño, los relatos simbólicos de la Biblia pueden servir también de indicadores para las personas actuales, ya que se trata de la experiencia más importante del ser humano tanto antes como ahora: de la experiencia de su unidad con el fondo originario, con Dios, o como quiera que se denomine la Realidad absoluta.”<sup>185</sup>

Esa fuente (*Thearquia* como la llama Dionisio Areopagita) ha estado ahí por siempre y sigue brotando y regando los campos humanos en una eterna y total gratuidad. La manifestación no ha terminado, continúa dándose a cada hombre en su apertura ontológica y en la medida en que cada hombre se abra a sus aguas. Dios no es un hecho que se dio en la premodernidad sino una donación que se da en todo tiempo. Y en la Biblia encontramos esa donación tal como se les dio a muchos hombres y mujeres. El hombre de hoy encuentra allí su propia experiencia narrada y la manera cómo puede hoy responder a esa experiencia. Es posible encontrar en los relatos del bautismo de Jesús, de la Transfiguración, de la Resurrección, de las bodas de Caná, etc, las propias experiencias del evento, del fenómeno total, del acontecimiento, de las miserias más profundas y de los anhelos más gloriosos. Es posible hoy sentir los propios demonios, sentir el asalto del mal, maravillarse ante el amor de dos personas, descubrir una nueva luz en la existencia.

Los relatos de Resurrección, por ejemplo, no son otra cosa que experiencias místicas profundas que inducen a la persona a ir corriendo a contarlas. La Transfiguración es una experiencia mística clásica con visión, estupor, asombro, deseo de permanecer en ella. El caso de Pablo es paradigmático: una experiencia profunda que cambió radicalmente una vida. Los llamamientos a los apóstoles son casos especiales de llamamiento y respuesta. No vale aquí hacer explicaciones psicológicas o racionales: algo extraordinario sucedió, llegó el evento, transformó la vida, ocurrió una transformación vital y se dio una respuesta definitiva. Estudiando desde esta óptica la

---

185 Jäger, Willigis. Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003. Prólogo de Peter Lengersfeld. P. 12.

Escritura, siempre hay una experiencia, un llamado, una respuesta, una manifestación en todos los casos.

Todos los símbolos de la Escritura están ahí para que a través de ellos, se descubra la Fuente theárgica, la Luz Fontal, que se convierten en Verdad y compromiso para el creyente. ¿Pero cómo acceder a la Escritura? Tradicionalmente se ha enseñado a acercarse a la Biblia en una forma muy intelectual. Se debía leer el texto y luego hacer el esfuerzo intelectual de imaginar o pensar qué decía el texto. Sentados frente al texto se hacían elucubraciones de qué se debía cambiar, en qué había que hacer esfuerzos de la voluntad, cómo se debía controlar la pasión o pasiones, cómo cambiar la vida. Era un esfuerzo intelectual que quería obligar a la voluntad a cambiar de comportamientos pero que no cambiaba la mente (*nous*) ni hacía a los hombres más cercanos a Dios. Se llegaba así a ser una persona éticamente correcta aunque se estuviese muy lejos de Dios. La verdad de la Escritura se convertía simplemente en un llamamiento a “manejarse bien” pero poco contribuía a ver a Dios. Se hacían cursillos bíblicos para situar históricamente a los personajes, para “escandalizar” haciendo ver que el paso del Mar Rojo no había sido tan épico como aparecía, y que toda la obra de Jesús era simplemente debida a factores psicológicos. La resurrección y muchas otras cosas quedaban reducidas a “interpretaciones posteriores de la comunidad postpascual” y todos quedaban absortos ante tanta sabiduría. Pero esta formación bíblica era intelectual y la persona no llegaba a tener la experiencia de la divinidad. Se trataba de trabajo mental y con base en este trabajo mental, tratar de dominar la voluntad para no caer en el pecado.

Una lectura mística de la Escritura debe partir de la experiencia, es decir, sólo quien tiene la experiencia de Dios puede entender la Escritura y al ser santo, vivir la ética cristiana (principio hermenéutico de la caridad). No se va de la ética a la santidad, sino de la santidad al testimonio ético. La contemplación es el primer paso para leer la Escritura. Contemplación de los acontecimientos de Dios en la vida, contemplación de las maravillas de la naturaleza o del arte, aceptar el evento de Dios a través del dolor, el sufrimiento o la muerte, contemplar sin palabras la grandeza de Dios. Quien tiene esta contemplación puede acercarse a la escritura y descubrir ahí a Dios que le habla y le da sentido a su existencia. En la Escritura, quien contempla, encuentra los testimonios que lo llevan hacia el profundo interior donde Dios le habla.

Cuando así se procede, se encuentra que toda la Escritura es una experiencia mística. El creyente encuentra que desde el principio el hombre ha tenido la experiencia de Dios y allí está plasmada esa experiencia con la interpretación que le da el hombre y con las respuestas (santas o pecaminosas) que ha dado al llamado ese mismo hombre. Pero el acercamiento tiene que ser místico pues el que se acerca con un yo fuerte sólo encuentra justificaciones para lo que ya decidió (por eso en algunas épocas la Escritura ha servido para justificar aún las injusticias). El que se acerca a la escritura ha tenido que dominar su yo fuerte y poderoso, y tener un yo débil y pasivo. Sólo el que tiene la experiencia de Dios y por eso tiene un yo humilde, puede encontrar el sentido de la escrituras. “La razón y la voluntad que giran alrededor de la individualidad de la persona tienen que sosegarse completamente para que “la fuente” pueda obrar, esa fuente que existe en todas y cada una de las personas y que es alcanzable por todas ellas.”<sup>186</sup>

Hay un cambio radical. La forma tradicional era: creer que se cree -reflexionar mentalmente- y actuar de acuerdo con el intelecto. Así se leía la Escritura. La propuesta de una lectura mística es: experimentar-comprender- actuar. Se comienza por contemplación, se comprende lo contemplado y se da testimonio de lo contemplado. Todo esto se puede resumir en que quien se sintió amado, captó esa experiencia de otros en la Escritura y necesariamente va a amar a otros: “Pues la Escritura sólo ordena la caridad... todo se encamina a alimentar y fortalecer la caridad”.<sup>187</sup>

Es verdad que el peligro de tal método es el subjetivismo o la patología. Pero como ya se ha visto, el criterio de la contemplación lo tenemos en la Escritura y la Tradición. Quien confronta su experiencia con la experiencia milenaria de la Escritura y de la Iglesia, puede afinar su contemplación. De ahí la necesidad de confrontarse continuamente con la tradición que es la experiencia de los millones de hombres en su relación con Dios. Y de ahí la necesidad también de que la tradición se esté confrontando con la fuente a través de la experiencia mística especialmente de la Eucaristía como momento místico especial y natural de la Iglesia. El principio hermenéutico de

---

186 Jäger, Willigis. *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003. Prólogo de Peter Lengersfeld. P. 15

187 San Agustín. *De Doctrina Christiana*. Liber III, 15-16.

la caridad garantiza la fidelidad a la fuente (*Thearquía*) y garantiza la credibilidad (verdad) del creyente.

Este método implica cambios en la pastoral de la Iglesia. La práctica de la contemplación sería el centro de parroquias, seminarios, casas de formación, e incluso la práctica de la teología pasaría de los teólogos de profesión a los teólogos santos. La Escritura, leída en contexto litúrgico, pondría de nuevo ante la fuente divina (*thearquía*). Se pasaría así de la religión tradicional: “crea, entienda y practique”, a la forma: “experimente a Dios en su vida y cuénteselo a los demás”.



# 13.

## El testimonio: Ética Cristiana

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 separación 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 con el momento histórico pero sin renunciar al dato original. El fundamento es lo más originario 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 cristianas. 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 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 Romano al legítimo evento:

1. Llega singularizando al sujeto pues el acontecimiento es siempre arribado a alguien que es el sujeto “adveniente” (*ad-venant*) 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.<sup>188</sup> 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

---

188 Romano, Claude. *Event and World*. Op. Cit. pp. 23 ss.

está en esta línea, indicando un camino que va de la experiencia a la teología, del evento a su hermenéutica.

Esta ética no busca simplemente un buen comportamiento, una urbanidad social, sino una iluminación del sentido (se muestra el sentido en sí y se muestra el sentido de). No es una ética psicológica para corregir, sanar de forma utilitaria, ni una ética para no molestar o fastidiar o para domesticar. No es una ética concebida como un “buen negocio” que da ganancias aún económicas a quien la practica. Es, más bien, una ética que nace de la experimentación de la donación de Dios y se convierte en la manera de traer a Dios al mundo. Es un sentir o experimentar que es en sí obrar.

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 pero no un hombre creyente y por tanto no pleno hombre.

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 recordar.

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 maestramiento 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.”<sup>189</sup>

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 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. El pecado es la ruptura del vínculo de donación-donado por parte del hombre que quiere ser la medida de sí mismo. Romper la medida es alterar el sentido del don originario pues el beneficiario arrebató el lugar del donante. Y cuando se altera el sentido del don, el hombre se considera poderoso: quiere ser Dios (pecado original), quiere romper la alteridad (pecado de Caín) y quiere imponer un solo pensamiento (Torre de Babel).<sup>190</sup>

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

---

189 Marion, Jean Luc. “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité » en *Communio* XVIII (1993), 2 (106), p 89-96

190 Cfr para profundizar este tema a Llorente, Alejandro. “L experiencia de Dios, clave de interpretación de los principios y valores de la Doctrina social” en *Revista Valores en la Sociedad Industrial*. Año XXIV, N. 65. Mayo 2006. Pp. 54-66.

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. En términos filosóficos, la hermenéutica de la donación constituye la ética cristiana y esta es amor. Un amor trinitario que constituye un hombre amado, una trilateralidad (Dios que es trinidad constituyente) que llama a la vida a otra trilateralidad (pues el hombre es una trinidad constituída) para que ame a otras trilateralidades coexistentes. La estancia del hombre sobre la tierra es la mutua donación de trilateralidades, mutua donación de amor que hace del mundo una comunidad de amantes. Esta donación de amor no proviene de una decisión del yo, sino que si el yo es amor, su acción lógicamente será amar. De alguna manera, la ética cristiana mana naturalmente de la esencia misma del hombre que es apertura, el hombre naturalmente tiende al amor.

La Encíclica *Caritas in Veritate* retoma este tema de la Trinidad y lo coloca en relación con la solidaridad. En un texto que parece una respuesta al concepto de solidaridad tal como lo plantea Richard Rorty. Este plantea que sólo los teólogos y metafísicos se plantean el problema del fundamento y que no hay base metafísica para la solidaridad. La razón última de la solidaridad no importa ni es probable filosóficamente. Lo que interesa es la obligación de sentirse solidarios con toda la humanidad, sin preguntar por fundamentos, sino en insistir en ver a los demás con el deseo de evitar la crueldad. La objetividad obliga a pensar en un acuerdo democrático para desterrar la crueldad pero no hay humanidad esencial que diga qué es lo humano. No hay una naturaleza humana y la única pregunta válida es: ¿Qué podemos hacer de nosotros mismos? Lo único que puede ayudar es la literatura. Su narrativa permite aumentar la solidaridad por medio de la comprensión del sufrimiento. Los literatos tienen la capacidad de transmitir las experiencias de los hombres que sufren la crueldad, conmoviendo el ánimo de los demás hombres y produciendo solidaridad.

La Encíclica plantea, en cambio, una solidaridad que supone una comprensión trascendente de las relaciones entre las personas:

“El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. Consiguientemente,

resulta muy útil para su desarrollo una visión metafísica de la relación entre las personas. A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo”.<sup>191</sup>

El modelo para la relacionalidad y la solidaridad humanas es la Trinidad que está ínsita en el corazón del hombre. Si la Trinidad es la que constituye al hombre y ella es “absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura”, el hombre es en sí una realidad de comunión.<sup>192</sup> El lugar de la Iglesia en la vida pública está en la manifestación de la verdadera relacionalidad entre los hombres testimoniando el misterio revelado de la Trinidad ya que sin el don de este testimonio, los seres humanos son individuos aislados y abandonados a su propia suerte, seres autónomos que sólo ven en el otro un competidor o consideran que el otro es una simple pieza de un anónimo engranaje productivo.

Concretizando, el hombre no es un ser que decida aceptar a Dios porque vio que era un concepto muy bien logrado y que Dios desde lejos viene y le da cosas al hombre y éste, con libertad, decide hacer o no hacer. Esta es una concepción muy metafísica de la revelación y de la moral cristianas. El proceso es diferente: Dios se dona totalmente constituyendo un ser amado (el hombre) y éste responde abriéndose a la donación y constituyéndose en donación en este mundo para otros hombres y así realizarse plenamente como hombre. Así, el hombre habita el mundo muy cerca de Dios que lo ama y muy cerca de los hombres quienes lo aman, y así en una circularidad de donación, se constituye un mundo muy humano (o en otras palabras, muy divino).

Son necesarias algunas palabras más sobre el sujeto de la experiencia y de la ética cristianas. El sujeto moderno era el sujeto constituyente, transcendental, fuerte, que construía el mundo a partir de sus conceptos y él mismo elaboraba dichos conceptos.

---

191 CV 53.

192 CV 54.

Ese sujeto, como se ha visto en otras partes,<sup>193</sup> es el que entra en crisis en los últimos años cuando se ve que no es tanta su potencia y lo que ha hecho no siempre es lo más humano. Cuando se habla de la experiencia como se ha hecho en la fenomenología francesa y en la teología actuales, se concibe al sujeto como adonado (Marion), como lugar donde habita el Ser (Heidegger), como adveniente (Romano). El sujeto es constituido por la experiencia y su respuesta al llamado es la apertura, apertura a lo que se le viene encima y lo trastoca, la respuesta de amor al llamado del amor, o de la vida o de lo Incondicional. El sujeto cristiano no dice o proclama lo que él piensa sino lo que lo ha llamado, es testigo de una experiencia y eso es lo que transmite.

---

193 Arboleda, Carlos. Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: UPB, 2007. Capítulo 1.



# 14.

## La doctrina social de la Iglesia como testimonio

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ha venido evolucionando. Especialmente a partir de Juan XXIII cuando la reflexión sobre lo social comenzaba en el análisis de la realidad y no en los principios filosóficos. De una DSI teórica, filosófica, fuertemente jusnaturalista, con un estatuto epistemológico de carácter deductivo, se fue pasando a una reflexión evangélica sobre la realidad vivida por las comunidades cristianas. La DSI se va convirtiendo en teología moral social.<sup>194</sup> El estudio de la vida social no se reduce sólo a la filosofía social, ni sus objetos son sólo la familia y el trabajo como se consideraba anteriormente. Lo social es supremamente amplio (sujeto, instituciones y cultura) y se desarrolla en campos extensos (vida política, vida económica y vida social). La DSI se encuadra en la teología moral social como ámbito amplio de la vida del hombre tratando no de dar normas externas (lo que sería un legalismo o un moralismo), sino que es la experiencia de comunión con Dios y con los hombres en Cristo en y a lo largo de la historia. No es una consideración técnica (aunque se apoya en ciencias sociales y humanas) sino, además, una presencia evangélica en el mundo.<sup>195</sup> Como teología moral social se trata de la reflexión sobre la realidad social hecha desde el evangelio y la tradición para iluminar el que-

---

194 Sollicitudo Rei Socialis 41. “Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral.”

195 DA 372, 400

hacer cristiano en el mundo. Como reflexión sobre la realidad social implica partir del análisis de lo que viven las comunidades como mirada del discípulo a su entorno.<sup>196</sup>

En el documento de Aparecida no hay un análisis técnico de la globalización sino una mirada desde la percepción de las comunidades y sus pastores, fijándose especialmente en los efectos inhumanos de ella como se puede ver en el capítulo segundo. La Iglesia latinoamericana ya ha tenido la trágica experiencia de detener la reflexión únicamente en lo que aportan las ciencias sociales y los enfoques ideológicos. Estos han dado la impresión de modernizar los análisis pero realmente han reducido el ámbito de la mirada y han provocado el descuido de la espiritualidad. Eso lo captan las comunidades y buscan, como compensación, movimientos religiosos espiritualistas, seudomísticos o emotivistas. La reflexión teológica es planteada en el documento desde el evangelio leído en la Iglesia y en su historia (que no es otra cosa que la manera como la Iglesia ha vivido la fe en contextos disímiles). Aquí el documento plantea algo fundamental en la línea de *Deus Caritas est*: la labor del discípulo no es competir científica y técnicamente (aunque debe ser competente) con los técnicos y científicos. La labor del discípulo es dar un testimonio de lo que ha vivido: el amor. Y esto dentro del trabajo que realiza codo a codo con los demás hombres: haciendo lo mismo, el sentido, sin embargo, es diferente.

Es importante notar que se reconoce el carácter público y social de la fe.<sup>197</sup> El cristiano dice su palabra públicamente. No se trata de imponer o volver al régimen de cristiandad sino de proponer un estilo de vida, una nueva forma de relación entre los hombres, denunciando lo inhumano y anunciando lo plenamente humano: la revelación dada en Jesucristo, rostro divino del hombre y rostro humano de Dios (107). Esta afirmación, profundamente bíblica y teológica, corresponde también a reflexiones de la filosofía contemporánea que consideran al hombre no como un sustantivo sino como un verbo: abrirse. El hombre es la apertura, el abrirse a Dios, y Dios es la manifestación del amor en su totalidad que constituye al hombre en su ser, es decir, amor. Dios es la vida que hace al hombre vida y éste se descubre como vida en lo más profundo de su

---

196 Ibidem., 33 ss

197 DA 505

ser.<sup>198</sup> Lévinas participa de este pensamiento cuando habla del otro como irrupción que me llama y me constituye responsable de él. Estas concepciones se oponen a otras concepciones antropológicas modernas que no alcanzan a decir lo que es el hombre pues al dar demasiado poder al yo, no permiten la manifestación que es puro don, regalo. Permanecen dando vueltas alrededor de lo mismo (pragmatismo estético, sensaciones corporales, particularismo individualista) que lleva a la conclusión de que todo vale. Y todo vale mientras satisfaga al sujeto individual, encerrado en su esfera privada, sin interés o preocupación por los demás. Al punto que se puede mirar una masacre por televisión sin ninguna incomodidad ni para la conciencia ni para el estómago.

La antropología cristiana consiste en reconocer que todo en la vida es donación. Todo se da y la apertura del hombre auténtico es la que logra aceptar la donación sin reticencias ni condiciones. El origen y la fuente de toda donación es Dios. No se puede captar sino en la donación, no en el deseo ni en el concepto, ni en las instituciones, ni en las reglas. A lo sumo todos los anteriores son medios simbólicos para decir algo de Él.

Dios se da como imprevisible y como inconmensurable. Hay fenómenos que producen maravilla porque no provienen del cálculo humano sino que se imponen reconstituyendo nuestra vida. Hay fenómenos que son insoportables porque superan nuestras potencialidades, nos enceguecen con un fulgor que encandila los sentidos, no los soportamos pues son luz incandescente. Hay fenómenos que son irrepresentables pues no eran esperados, calculados y nos son reproducibles, pues son eventos que no estaban en el registro de nuestras experiencias anteriores ni caben en el de las posteriores. Se está así en la situación que dice San Juan: “Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron” no por malicia y falta de voluntad sino porque extrapolaba todo y no cabía en los cánones de lo visto anteriormente. Se contradicen las condiciones posibles de la experiencia humana pues se da pero no se deja agarrar, se muestra pero no se puede ver del todo, está ahí pero no se puede definir. Es un quedarse sin apoyos, sin tiempo y sin espacio, nada se mueve y todo se mueve, se está aquí y se está allá. Es una contra-experiencia pues no

---

198 Cfr. Marion, Jean Luc. El fenómeno erótico. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005. Henry, Michel. Encarnación. Salamanca: Sígueme, 2001.

se amolda a lo ya domesticado. Perturba y cambia la vida de forma tan extraordinaria que lo anterior no tiene ya valor. Todo se deja por tener algo que no se deja poseer. Es bailar realmente sobre el abismo sabiendo que ahí está y no está. Lo que se ve no es tanto la aparición del fenómeno sino la perturbación que causa en la totalidad del sujeto y la turbulencia que provoca en la existencia. El fenómeno se da en un evento contraexperiencial, inagarrable, que desborda al sujeto y lo deja caído al borde del camino. Es una paradoja porque al final, el sujeto se coloca de pie y dice Eso es, yo lo ví y de eso doy testimonio. El sujeto es el testigo de la verdad eventualizada en dicho fenómeno, no la produjo sino que se le dio. Es la automanifestación de Dios en la vida del hombre. Algo más grande que el infinito y más afuera del yo que cualquier otra cosa. Algo sublime e inefable, más perturbador que la aparición más originaria. Algo que se da y se da infinitamente. Y que al constituir al hombre como testigo, lo constituye donador de la donación.

La comprensión de la profunda antropología de la donación bastaría para proponer un vasto designio de evangelización y ésta se resume en otra frase: el que ha sido llamado (fe) responde donándose a los demás (ética), o mejor, quien ha sido amado (experiencia), dona el amor que lo ha constituido (testimonio). Aquí está toda una teología y una filosofía del encuentro a partir de la interdonación que permitiría una ética muy diferente a las actuales.<sup>199</sup> ¿Pero el testimonio es algo válido hoy? ¿No será el testimonio simplemente la proposición de una verdad histórica en un momento dado? ¿Será el testimonio simplemente morir de una manera fanática por una idea más? ¿Es posible el testimonio en una sociedad instrumentalizada? ¿El testimonio no será la transmisión de una idea aprendida acriticamente de la sociedad en que se vive? Estas son críticas que vienen del pensamiento filosófico actual. Nietzsche, Heidegger, Vattimo, presentan estas críticas.<sup>200</sup>

A la pregunta sobre la legitimidad de que un hecho histórico sea revelación de una verdad universal, se han dado varias respues-

---

199 Valdría la pena recuperar la filosofía del encuentro de Martín Buber por su afinidad con el amor-ágape cristiano (Yo y Tú. Madrid: Caparrós, 1993) y las reflexiones de Ferdinand Ebner, Rosenzweig y Gabriel Marcel.

200 O'Callaghan, Paul. "El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico: 5. los creyentes cristianos, testigos en el testigo." *Scripta Theologica* 38.2 (Mayo-Agosto 2006): 543.

tas. Algunos creen que un testimonio personal no es garantía de verdad universal. Spinoza, Lessing, Bayle, Locke, Rénan están en la línea de los que piensan que las verdades particulares de la historia no son prueba de las verdades necesarias de la razón.<sup>201</sup> Nietzsche es muy duro: el mártir cree morir por una verdad universal y está muriendo por una verdad pasajera e histórica.<sup>202</sup> Además, el testigo habla en nombre de Dios, y, si no hay Dios, el testigo pasa a ser *ipso facto* un impostor.<sup>203</sup>

Otros creen (Marcel, Lévinas, Marion, Kierkegaard) que la verdad sí está allí manifestada y transmitida en cuanto se sea capaz de superar el concepto de razón entendida como capacidad de soberanía explicativa universal.

“Según ellos, el punto de referencia para el acceso a la verdad no es lo universal o lo general, sino la persona humana, que, aunque a nivel empírico es concreta y limitada, puede muy bien convertirse en un punto de referencia indispensable para la comunicación de la verdad universal... A estas alturas está claro que toda filosofía que niegue sistemáticamente el valor y la centralidad de la persona –más en particular, la subordinación de la naturaleza a la persona– en el discurso filosófico se encontrará con dificultades insuperables al considerar la categoría de testimonio.”<sup>204</sup>

Habría que superar una razón que homogeniza lo real y se basa en postulados formales a priori del sujeto y de la intersubjetividad. Es posible preguntarse si la razón científica logra explicar al hombre en sus mecanismos y funciones, ¿es también capaz de responder por la conciencia, la razón y la voluntad? La filosofía debe ser capaz de dar razón de lo particular y de lo universal pues si se queda en los criterios universales de la ciencia, no logra dar razón de la libertad del hombre que decide y se juega la vida en las decisiones particulares y propias de su existencia y su contexto. La *ipseidad* de cada uno es el lugar particular donde se juega el sentido de la vida y esta *ipseidad* ha de entenderse como “la capacidad de mantener abierto lo abierto de la pasibilidad manteniéndose a sí mismo: significa dis-

---

201 Ibidem. P. 557

202 Ibidem., p. 558 y ss.

203 Ibidem.

204 Ibidem. P. 565-566.

ponibilidad al acontecimiento y posibilidad de responder a él.”<sup>205</sup> Cuando esta *ipseidad* cuenta su historia, es la historia de la verdad del acontecimiento uno y múltiple. Un algo que se revela y que cada uno recibe y a su manera histórica responde. A la manifestación del sentido, entiéndase como vida, amor, ser, se da una respuesta histórica y la narración de este evento es manifestación de la verdad.

Reconociendo que puede darse testimonio de tipo fanático, de tipo partidista o de tipo fundamentalista, Bernard Welte aporta una línea de salida cuando dice que el testimonio es testimonio de una verdad dada en el contexto de un encuentro personal. La revelación cristiana, explica Welte, opera en términos de un encuentro personal, no de la afiliación a una ideología, enseñanza coyuntural o grupo determinado. Sólo la experiencia del encuentro personal permite a alguien decir: “Puedo abandonarme, puedo confiar”. Ese encuentro personal es el que hace que lo manifestado esté allí presente en forma real. El testimonio de quien ha tenido el encuentro, muestra al evento Jesús real y presente. La tradición, en este sentido, no es una colección de elementos materiales y conceptuales, sino la verdad de lo que una vez sucedió y que aparece como verdad en cada nuevo evento de una existencia histórica capaz de verdad.<sup>206</sup>

Así lo social no aparece como un añadido a la fe, ni como una norma externa a la misma, sino que el testimonio social es algo propio y constitutivo de la respuesta dada por quien ha tenido el encuentro. La Doctrina Social de la Iglesia se aleja de lo mandado para convertirse en pura donación de lo recibido y en encuentro de interdonadores de experiencia.

El campo de la DSI, así entendida, va invadiendo positivamente todos los aspectos de la vida social del hombre: política, economía, ecología, educación, etc., donde el cristiano realiza su trabajo. Así se superan los problemas ocasionados por una concepción externizante de la DSI que se ve como algo utópico e irrealizable, o la concepción de la misma como una opción ideológica que pretende ser una tercera vía entre sistemas socio-políticos enfrentados. La Doctrina Social de la Iglesia, más bien, aparece como la contribución de los cristianos a construir una sociedad justa, dialogando, proponiendo y construyendo una convivencia libre y participativa,

---

205 Romano, Claude. *L'événement et le monde*. París: PUF, 1998. P. 177.

206 O'Callaghan, Paul. “El testimonio de Cristo y de los cristianos... Ibidem.

construcción en la que participan no sólo los mismos cristianos sino también todos los hombres que buscan sinceramente un mundo más humano.

Cuando en la DSI se proponen diversas acciones en diversos contextos y se sugieren metodologías, simplemente se está explicitando lo anterior. El acontecimiento vivido en la experiencia se expresa en el lenguaje histórico y contextual de cada época. El compromiso social dentro de los parámetros de las culturas y las edades es la consecuencia intrínseca de haber tenido una experiencia del Señor.

La parte dedicada a la formación de los discípulos misioneros es importantísima en el documento de Aparecida. Abarca todo el capítulo sexto hablando de la experiencia, los procesos, y los lugares de formación. Es quizás uno de los capítulos en que se ve mejor el proceso que se ha analizado y que compromete más a todas las instancias eclesiales (no sólo las jerárquicas). Puede parecer muy pedagógico pero está enmarcado en el esquema interpretativo que se propone: cómo formar al discípulo en una experiencia del Señor para que pueda testimoniarlo. Bastantes problemas ha tenido la Iglesia por los pecados de sus miembros, problemas que se hubieran evitado con una formación más mística y menos conceptual y profesionalizante. El presbítero, por ejemplo, en los últimos años se ha profesionalizado de tal manera que aparece más como un empleado en el campo laboral. Los religiosos, testigos de otra manera de vivir, se han dejado secularizar (100 b),<sup>207</sup> llegando al punto de ser ejecutivos de corporaciones de formación o de caridad. Mirando desde el esquema experiencia-testimonio el cristiano (y más el sacerdote) es el “profesional de Dios” no el ejecutivo de una gran multinacional que hace obras de caridad. La Misión no se entiende como una movilización masiva de recursos y personas para un enfervorizamiento pasajero, sino en tomar conciencia de la experiencia que se vive para transmitirla con ardor, novedad y originalidad. La misión es permanente en cuanto ha de ser volver a una Iglesia experiencial que transmite el don para bien de toda la humanidad. Los lugares de esa formación son familia, parroquia, pequeñas comunidades eclesiales, Movimientos eclesiales y nuevas comunidades, seminarios y centros

---

207 Esta afirmación causó un cierto enfrentamiento en el seno de la asamblea, pero al final se reconoció que sí hay secularización de la vida religiosa en América latina. Muchos religiosos son simplemente empleados de empresa que viven, por seguridad, en comunidad.

educativos católicos. Entre éstos sobresale la actividad de las universidades católicas.

El documento dedica unos artículos a las universidades y centros superiores de educación católica. Urge tener en cuenta estas sugerencias en un momento en el cual los futuros agentes evangelizadores sienten más interés por el trabajo pastoral que por la formación académica. Estas instituciones tienen unas responsabilidades de caridad intelectual que les son propias y específicas. Estas responsabilidades son: investigación científica con sentido humano, investigación teológica que ayude a la fe a encontrar nuevas formas de expresión y diálogo fe-razón.<sup>208</sup> Dentro de la clave del documento se puede intuir que hay un cambio en la forma de realizar esto pues el problema hoy no es la crisis fe-razón, sino más bien, la crisis que hay entre razón y la actual racionalidad de ella, y la fe y el conceptualismo de la fe. La relación fe-razón es una relación mutuamente constructiva en la que se puede ver cómo la fe no es absurda, ni la razón es única. En este sentido, la universidad ayuda a descubrir otro tipo de racionalidad o una razón más completa. La modernidad ha reducido la razón a razón útil, instrumental y cuantificadora, y ha olvidado que hay otras maneras de pensar que sitúan los límites de la razón calculante y dan pie a la manifestación de otros aspectos de la realidad que son visibles a través de la contemplación, la poesía o el arte. Pero también la universidad ayuda a descubrir que la fe no es mera conceptualización sino que es una experiencia que se racionaliza. No sólo experiencia, sino experiencia que se racionaliza pero en términos diferentes a los de la racionalización científica. Dentro de esta tarea, está la de mostrar que Dios es posible dentro del horizonte de lo humano y que la exclusión de Dios sólo puede llevar a falsificar la realidad y proponer recetas destructivas del hombre. Mostrar la posibilidad de una razón y de una ética integrales es parte del trabajo universitario en cuanto se busca la totalidad y no se queda en la visión parcial de la modernidad, y esto sólo se puede lograr cuando se le devuelve el puesto al hombre cobijado por el bien, la verdad y la belleza.

La universidad católica tiene hoy un reto esencial en un mundo tecnificado. Las grandes agencias académicas internacionales están exigiendo un alto nivel de calidad que se muestra en productividad,

innovación, publicaciones, relaciones internacionales y alta profesionalización de sus egresados. Esto somete a todas las universidades a dar prioridad a los indicadores cuantitativos tales como nivel de impacto, número de doctores, volumen de publicaciones, prestigio internacional de sus docentes, viajes al exterior, número de citaciones de sus obras, por medio de procesos altamente burocratizados y legislados. La universidad católica tiene que responder ineludiblemente a estas exigencias y sus productos tienen que ser de alta calidad. Pero no puede olvidar su esencia que se puede resumir en las dos categorías hasta aquí analizadas: la experiencia del acontecimiento y la ética proveniente de dicha experiencia.

Esto se hace a través de varios medios: reconocer que no se puede quedar como una institución al servicio de los aparatos de distribución del poder simplemente perfeccionando las técnicas de control, domesticación, estabulación y envilecimiento del ser humano para ser la mejor clasificada de las universidades. La universidad católica es la universidad del acontecimiento. Llevar a los alumnos a tener la experiencia de Dios a través del testimonio de toda la comunidad académica. La vida académica puede ser una experiencia de Dios si el ambiente que se vive es el de un testimonio de vida acorde al acontecimiento. Tener profesores de calidad simplemente porque son doctores o eminentes autoridades no es el criterio, ni subir en el *ranking* por sus procesos de productividad y eficiencia. Habrá que cambiar el caballo del *ranking* por el de San Pablo: de la calidad externa a la calidad humana. Si una universidad católica no lleva al acontecimiento, será mejor entregarla al Estado o a las manos de la empresa privada, pues no se trata de prepararle al mundo sus cuadros, sino de construir otro mundo con cuadros diferentes.

La universidad católica mantiene vivo el asombro ante el acontecimiento: la vida, el nacimiento, la naturaleza, el universo, el amor, el matrimonio, el arte, el sufrimiento, el dolor. No se trata de hacer ciencia para dominar sino ciencia para comprender y para mejorar el mundo.

“Más allá de diseños curriculares y programaciones educativas controlables, más allá de los sueños conductistas que preparan para dar respuestas sabidas a preguntas conocidas, Mounier ha insistido en la importancia de encontrarse ‘sobre todo con el acontecimiento verdadero, con el extranjero que aparece en medio del camino’, es decir, con ese imprevisible suceso llegado a mi vida sin que yo lo pueda controlar y que me exige, en términos no aprendidos, una respuesta que no me

sé. En este sentido el acontecimiento ejerce de maestro de vida y de forjador de caracteres.”<sup>209</sup>

En el acontecimiento se recibe la plena revelación del ser, la llamada que exige la respuesta en el mundo, la visión de otro mundo posible, y la relación de amor con todos, especialmente los que sufren. Esto lleva a otra reflexión: ¿Cuál es la tarea de la universidad católica con los que sufren el mal físico, el mal moral y toda clase de exclusiones? El que ha tenido la experiencia tiene que mostrarla con su ética personal y profesional pero especialmente con los que sufren. Mirar con compasión congelada desde las alturas de la academia el sufrimiento del mundo no es lo propio de la universidad católica.

El profesional egresado de una universidad católica ha de ser un hombre atento al acontecimiento, aunque no sea cristiano o católico. Un hombre abierto como lo dice Frankl:

“Ser hombre significa hallarse permanentemente confrontado con situaciones de las que cada una es al mismo tiempo don y tarea. La tarea de una situación consiste en realizar su sentido. Y lo que al mismo tiempo nos da esa posibilidad, mediante el desempeño de dicha tarea, de realizarnos a nosotros mismos. Cada situación es un llamamiento que debemos escuchar y al que debemos obedecer.”<sup>210</sup>

La universidad católica no forma sujetos cartesianos, solipsistas, egológicos, sometidos a la lógica del mercado (todo se compra, todo se paga, todo se consume, todo se bota). Ese sujeto lógicamente sirve para construir puentes, hacer máquinas, crear *software*, sanar mecánicamente enfermos, defender corruptos... pero no sirve para humanizar el mundo.

La reciente encíclica *Caritas in Veritate* tiene como trasfondo el problema del secularismo. La idea de que la experiencia humana sólo se puede entender con análisis empiristas y positivistas, sin referencia a un ser trascendente que llama al hombre, es el problema fundamental que viene afrontando Benedicto XVI en sus encíclicas.

---

209 Ferreiro Almeda, L. ” El acontecimiento será nuestro maestro interior” En NOUS, (6), 2002. p. 87.

210 Frankl, V. Lo que no está escrito en mis libros. Memorias. Buenos Aires: San Pablo, 1991. p. 108.

Esta encíclica tiene la particularidad de dar énfasis a la argumentación teológica distinguiéndose así de la generalidad de las encíclicas sociales.

La clave de interpretación de la *Caritas in Veritate* no es, por tanto, de tipo socio-económico o empresarial, sino de experiencia de Dios como don y testimonio de esa experiencia en el mundo del desarrollo. La Encíclica muestra como complementarios el texto de San Pablo *Veritas in caritate* (Ef 4, 15) que puede entenderse como que la verdad de Dios se hace creíble en la caridad, con la *Caritas in Veritate* que indica que la caridad si no está guiada por la verdad sobre el hombre, se convierte en filantropía o mero sentimentalismo. Verdad y caridad son la manifestación de Dios que es amor eterno y verdad absoluta. Verdad y caridad son una vocación plenamente humana. De ahí que la Encíclica no hable de la justicia social y del desarrollo en forma aislada sino que muestra que ellos son “consecuencia segunda” del amor. La justicia no solamente es inseparable de la caridad sino que ésta es su plenitud ya que es dar lo mío y perdonar,<sup>211</sup> lo que en otras palabras, no es sino el testimonio del amor de Dios. “Como todo compromiso en favor de la justicia, forma parte de ese testimonio de la caridad divina que, actuando en el tiempo, prepara lo Eterno”.<sup>212</sup> Se supera así el concepto liberacionista o soteriologista de que el solo compromiso por la justicia y contra la pobreza es signo de plenitud cristiana. En otras palabras, un testimonio sin experiencia, no está transmitiendo nada. Se es bueno quizás, pero no se es testigo.

El desarrollo pleno, integral y humano es así una vocación que proviene de una llamada trascendente, y no un mero trabajo técnico.<sup>213</sup> Si se pierde la trascendencia se podrá tener una buena casa pero esa casa no será un hogar. Si este carácter teológico del desarrollo no se reconoce, el resultado será un desarrollo deshumanizado.<sup>214</sup>

Y frente a la técnica “se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser”.<sup>215</sup> La ética cristiana será siempre heterónoma pues es la respuesta a un llamado y no una libre y autónoma construcción

---

211 CV 6

212 CV 7.

213 CV 16.

214 CV 11.

215 CV 70

realizada por el hombre sin referencia a esa vocación. La destrucción proviene cuando el hombre se intoxica con la pura autonomía, y en este sentido la Encíclica entiende el pecado original como una “cerrazón egoísta en sí mismo”<sup>216</sup> que niega el carácter ontológico de apertura del ser humano. Sólo entendiendo al hombre como una apertura a lo que se le da, al fenómeno que se le manifiesta, puede él lograr su pleno ser humano y superar la “caída” de los orígenes. En esta línea de reflexión, el desarrollo sólo ocurre dentro de un *ethos* de gratuidad ante la sorprendente, sobreabundante, sobreexcedente experiencia del don.<sup>217</sup> Corresponde a los que han recibido el don, hacer y disponer las formas y medios para que esa experiencia se traduzca en técnicas de desarrollo humano según los contextos y lugares, con la ayuda de las ciencias humanas pero siempre teniendo en cuenta la metafísica y la teología.<sup>218</sup>

Se puede sintetizar lo dicho en los siguientes puntos:

- La experiencia originaria de un don entregado y recibido es la medida de toda donación posterior. El amor donado es el criterio para todo lo demás.
- El amor donado es la Trinidad (*perichoresis* de tres que pueden estar juntos sin confundirse pero que son *kenóticos* pues se abajan para abrirse al otro tan profundamente que son uno) y esa es la medida, no impuesta sino aceptada, de toda relación con el otro con el que me mezclo y me relaciono sin dejar de ser yo, dejando ser al otro y seguir siendo uno (solidarios).
- Los principios y valores de la moral cristiana lo son en cuanto encarnen la experiencia originaria del amor y obtengan del amor su orientación. Y como indicaciones hermenéuticas que son están abiertas al estudio, a la razonabilidad, al cambio y aplicación contextual y al aporte de las disciplinas.
- Toda la experiencia y el testimonio son el aporte de los cristianos al mundo convirtiéndose en un grupo que anda por el desierto iluminando con su antorcha la oscuridad para que el que quiera se acoja a su luz.

---

216 CV 34

217 CV 34

218 CV 53.

- El testimonio puede y debe servirse de los instrumentos de las ciencias para ser relevante para su medio y su época.

A veces, la Iglesia se ha entendido como la guardiana de la verdad entendida ésta como conjunto de definiciones o como la que custodia unos contenidos conceptuales. Para algunos, custodiar el depósito de la fe ha sido defender la pureza categorial o conceptual de unos enunciados teológicos, pero

“No resiste a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados.”<sup>219</sup>

Pero más bien, es la Verdad de Cristo la que guarda y defiende a su Iglesia.

Yo no creo que los cristianos o la Iglesia tengan en la mano la verdad o la defiendan como cosa propia. Ellos practican la verdad, la verdad les mueve. No es lo mismo. Lo que quiero decir es que, de la misma manera que Cristo no es un valor, sino una realidad, los cristianos no defienden la verdad de la revelación; la verdad de la revelación es la que les defiende a ellos, la que les sostiene. No es la Iglesia la que defiende a Cristo, sino Cristo el que defiende a la Iglesia. Tenemos que dar la vuelta a los términos que normalmente manejamos. Es fundamental, porque si no, las verdades que la Iglesia proclama se presentarían, tanto para los de fuera como para los cristianos, como una ideología propia de la Iglesia: igual que hay otras sociedades que tienen una ideología que defender, se podría decir que también los cristianos defienden la suya. Lo que les interesa a los cristianos no es, diríamos, “el cristianismo”, lo que les interesa es Cristo. A los cristianos lo que les interesa es el hecho de que Cristo haya mostrado en persona una manera de vivir que hace posible el hecho de que todos aquellos que la hacen suya tampoco mueran.”<sup>220</sup>

---

219 DA 12.

220 Marion, Jean Luc. “La irracionalidad de una racionalidad sin razón”. Entrevista con Silvio Guerra. En Huellas. Revista Internacional de Comunión y Liberación. N. 3. 01/03/2007. <http://www.huellas-cl.com/2007S/03/lairracionalidad.html>

Lo que verdaderamente deben hacer los cristianos, ayudados de la tarea de la razón, es mostrar que el modelo cristiano de vivir es único, insustituible, plenamente humano y que, por tanto, quien sigue a Cristo está en la verdad de la vida y tendrá vida eterna. No es la adhesión a una doctrina, sino la respuesta a un llamado. “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.”<sup>221</sup> Se insiste en el término “acontecimiento” que bien puede significar también “evento”, “apropiación”, “manifestación”, y que es lo que marca la misión de la Iglesia. La misión no es un proyecto pastoral, ni un programa bien hecho, ni unas acciones intensivas, sino que es compartir, testimoniar y anunciar la experiencia del acontecimiento de Jesucristo en la total historia del mundo.<sup>222</sup>

---

221 DCE 1

222 DA 160, 278e, 279, 284.

# Conclusión:

## La misión como testimonio

Siempre se corre el riesgo de entender la misión como una acción pastoral coyuntural situada en el tiempo. Pero si entendemos la clave que se señala, la misión es permanente, lógica consecuencia de la experiencia que es la aclaración o redescubrimiento de lo que es el cristianismo. Quizás el cristianismo se estaba volviendo una ideología o una visión más del mundo que competía por el mercado religioso. Heidegger sitúa la caída del cristianismo precisamente en que por volverse moderno y acomodarse a los tiempos nuevos, transforma su ideal de vida en una cosmovisión o una visión del mundo.<sup>223</sup> La fe se vuelve algo subjetivo, una experiencia estética personal y el vacío que deja se llena con estudios e investigaciones sobre el mito o sobre la historia de las religiones. Queda una fe sin ningún Dios o un Dios sin quien lo experimente. El cristianismo ha de volver a su esencia de ser experiencia vivida, experiencia comunitaria y experiencia transmitida de la donación del amor de Dios en Jesucristo, sin preocupaciones de *marketing*, *rating* o estadística. “Estos son los que buscan al Señor, conviven con Él y luego proclaman en el desierto o en la ciudad que el amor es posible.” Esa es la misión de la Iglesia. Así, la misión es continua, una misión permanente.<sup>224</sup>

---

223 Heidegger, M. Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1950. p. 70, 74. Cfr. Carrasco Pirard, Eduardo. Heidegger y el cristianismo. <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revfiloso/60/pdf/eduardocarrasco.pdf>

224 Mensaje final de la V Conferencia de Aparecida, 4.

Lógicamente que hay prioridades fijadas por el momento histórico como son la atención a los más débiles que necesitan atención inmediata, pero sin exclusivismos de clase o de grupo. Las tareas técnicas de la pastoral social deben identificar esas prioridades y hacia ellas enfocar los recursos, pero siempre teniendo presente que la labor de la Iglesia es testimonio de caridad y no oficio de multinacional. La *Deus Caritas est* recuerda que la labor de la Iglesia no es únicamente competencia técnica y profesional, servicio a ideologías o medio de proselitismo, sino donación de afecto y caridad.<sup>225</sup>

“En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor. Las organizaciones caritativas de la Iglesia tienen el cometido de reforzar esta conciencia en sus propios miembros, de modo que a través de su actuación –así como por su hablar, su silencio, su ejemplo– sean testigos creíbles de Cristo<sup>226</sup>.”

La experiencia de santidad cristiana lleva a una misión continua: anunciar el acontecimiento de Jesucristo al hombre en su historia. Este anuncio conlleva un camino o un método que se puede resumir en los siguientes pasos:

**Contemplare.** Contemplar. Entrar en comunicación íntima con el misterio de Dios por la experiencia mística verdadera y auténtica. Esta contemplación no es simple mirada estética o sentimiento corporal. Es el encuentro con Dios que es belleza, verdad y bondad. Es la actitud pasiva del que escucha y responde. Esta belleza contemplada en Cristo impresiona a la persona, la fascina, la llena de estupor y genera en ella una respuesta de seguimiento “Aquí estoy para hacer tu voluntad”.<sup>227</sup> Puede haber muchos medios para este encuentro: el testimonio de una persona, el testimonio de la Palabra, la obra de arte, la naturaleza, la liturgia, el dolor, la muerte, la alegría, pero lo importante es la realidad que está detrás de esos medios y que llama pero también se va y se oculta. El fenómeno saturado, o sea Dios, aparece, desborda y luego desaparece de nuevo. Quien da la respuesta al llamado, se deja arrastrar por esa belleza

---

225 DCE 31.

226 Ibidem

227 Un buen artículo para complementar esta idea es el de González Fernández, Fidel. “La misión como comunicación de la experiencia” en *Comunio*. Año XVIII. Mayo-Agosto de 1996. Pp. 240-257

(“Mirar al Cristo es ser plasmado por él”) y dejar que la conciencia se deje llevar por esa pasión que crea una nueva conciencia del yo (“Soy otro Cristo”). La fe nace de la experiencia y ésta es un modo de conocimiento esencial. No se puede soslayar la experiencia, porque a través de ella el hombre comprende la realidad como dice Santo Tomás: «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*», el intelecto elabora conocimiento a partir de lo experimentado.

***Contemplata aliis tradere.*** Entregar a otros lo contemplado. Quien ha tenido la experiencia, sólo la puede transmitir. La experiencia cambia la vida, la forma de vivir y de entender las cosas. Esa experiencia genera una nueva ética o moralidad. Quien ha sentido el amor, no puede sino amar a los demás, y esto es la misión. No se trata de un amor etéreo, sino que es un amor que cambia las relaciones. Por esto, el amor testimoniado tiene implicaciones sociales, políticas y económicas. La labor hermenéutica es expresar el amor en términos de vida social. El que ha tenido la experiencia, la comunica en su comunidad y para la comunidad. Esto crea una tradición de memoria de la experiencia y de formas de transmitir la experiencia siempre con un sentido comunitario. Nunca una experiencia genuina se recluye en sí misma sino que se da para transformar la realidad. La Revelación no se reduce sólo a la experiencia que el hombre hace de ella, porque es un don. De ahí la necesidad de la categoría del testimonio. Soy testigo de algo que se me da. Los apóstoles, después de la experiencia de la Pascua, cuando contaban esa experiencia, proclamaban: “Nosotros somos testigos”. El testigo tiene experiencia del don de Dios pero es consciente que es testigo de algo que no es suyo sino de Otro y para otros.

***In memoriam.*** En memoria de. La Eucaristía es memorial de la experiencia. No se reduce a un recuerdo de un hecho histórico pasado, sino que es la re-actualización de la experiencia. Es el “hoy” kairológico. “Hoy” es la creación, “hoy” es el Éxodo, “hoy” es la encarnación, “hoy” es la muerte y la resurrección, “hoy” es el cumplimiento de la Escritura, “hoy” viene Dios. “Hoy” y aquí en el pan y el vino está el cuerpo de Cristo presente en forma real y verdadera, es Él el que se presenta y renueva la experiencia. La memoria está en la presencia real intemporal-temporal que se hace en la palabra que transmite la experiencia y su tradición, en el cuerpo que hace objetiva su realidad y en el recordar a aquellos que son memoria de Cristo (los testigos). No hacer la memoria, es perder la experiencia y cesar la donación. Hacer la memoria es hacer la presencia del amor

en un espacio sin tiempo pues la totalidad de la historia se manifiesta con esa presencia amorosa.

Ser testigos creíbles de Cristo. He ahí el meollo. Por mucho tiempo se confió la defensa de Cristo a los argumentos teológicos y conceptuales, a la perfecta construcción de los edificios dogmáticos o a la rica historia espiritual y cultural de la iglesia. Pero esto no va más. Todo lo anterior tiene sentido y valor si está respaldado por la acción concreta de los cristianos y que se vea que nace de la experiencia y no del deber o de la competencia del mercado o de la tarea profesional. La misión en esta perspectiva no busca focalmente crear una sociedad cómoda o únicamente lograr un bienestar material humano, o reducir los índices de necesidades básicas insatisfechas, sino crear un hogar humano para Dios y un hogar divino para el hombre. ¿No es esto el inicio-fin del Reino de Dios?

# Bibliografía

- **ABRAHAM, T;** Badiou, A, y Rorty, R. Batallas éticas. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- **ALLEN, JOHN.** The Future Church. New York: Doubleday, 2009.
- **ANDIA, YSABEL DE.** Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- **ARBOLEDA, CARLOS (DIR).** Pragmatismo, posmetafísica y religión. Medellín: UPB, 2008.
- **ARBOLEDA, CARLOS.** Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: UPB, 2007.
- **ASTETE, GASPAR.** Catecismo de la doctrina cristiana, escrito por el padre Gaspar Astete. Madrid: Imprenta real, 1832.
- **BAIER,ANNETTE.** Moral Prejudices, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- **BAIER,ANNETTE.** Postures of the Mind, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985
- **BARUZI, JEAN.** Saint Jean de la Croix et le problème del'expérience mystique. Paris : Salvator, 1999
- **BASTIAN, JEAN-PIERRE.** La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, FCE, 1997.

- **BELTRÁN LLAVADOR, FERNANDO.** La encendida memoria: aproximación a Thomas Merton. Valencia: Universidad de Valencia, 2005
- **BERGER, GASTON Y BLONDEL, MAURICE.** Chant nocturne - Saint Jean de la Croix, mystique et philosophie. París : Editions Universitaires, 1991
- **BLOMMESTIJN, HEIN.** The transformational process. The dark night in John of the Cross. The transformational process. In : Studies in Spirituality. Nimega - Holanda. No. 10 (2000); p. 228-241.
- **BLONDEL, MAURICE.** Le problème de la mystique. En: Qu'est-ce que la Mystique? Paris : Librairie Bloud and Gay, 1925.
- **BOFF, CLODOVIS.** "Teología de la liberación y vuelta al fundamento". Brasil, Agosto de 2007. <http://sicsal.net/reflexiones/Clo-dovisBoffTL.html>
- **CARRASCO PIRARD, EDUARDO.** Heidegger y el cristianismo. <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revfiloso/60/pdf/eduardocarrasco.pdf>
- **CAVANAUGH, W. T.** *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ (Challenges in Contemporary Theology)*. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 1998
- **CESAR, W Y SHAULL, R.** Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Petrópolis-São Leopoldo: Vozes-Sinodal, 1999.
- **CHENU, M.-D.** Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West.. Chicago: Cambridge University Press, 1968.
- **CIARAMITARO, FERNANDO.** "El santo oficio español y la herejía molinosista". En Contribuciones desde Coatepec. Universidad Autónoma del Estado de México. Jul-Dbre 2007. N. 13. P. 21-60.
- **CLÁ DÍAS, JOÁO SCOGNAMIGLIO.** "O dom de SABEDORIA na mente, vida e obra de Plínio Corrêa de Oliveira". Tesis presentada para optar al título de doctor en teología en la UPB. Medellín, 2010.

- **CLAUDEL, PAUL.** “Ma conversion”. En *Contacts et circonstances*. París: Gallimard, 1940.
- **COAKLEY, SARAH Y STANG, CHARLES M (ED).** *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2009.
- **DELEUZE, GILLES.** *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar, 1988.
- **ECO, UMBERTO.** *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Editorial Lumen, 1997.
- **ESQUERRA GÓMEZ, JESÚS.** “El desapego de Dios en Miguel de Molinos”, En *Teruel*. 87 (2). 1999. Pp 141-171.
- **FANNING, STEVEN.** *Mystics of the Christian tradition*. Londres- New York: Routledge, 2001.
- **FERREIRO ALMEDA, L.** “El acontecimiento será nuestro maestro interior” En *Nous*, (6), 2002. Pp. 67-91.
- **FERRETTI, GIOVANNI.** *Avvio alla lettura di Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, di Jean-Luc Marion. [En línea] [http://www.unimc.it/web\\_9900/prov\\_dip/Filosofia/Person/Ferretti/marion.htm](http://www.unimc.it/web_9900/prov_dip/Filosofia/Person/Ferretti/marion.htm) [Consulta: 23 Ene., 2007]
- **FRANKL, V.** *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. Buenos Aires: San Pablo, 1991.
- **FRENI, SALVATORE.** *La dimensione mistica nell'esperienza psicoanalitica*. [En línea] *Psychomedia Telematic Review*. 2 de Abril de 2001. <http://www.psychomedia.it/pm/modther/integpst/freni.htm> [Consulta: 12 de diciembre de 2009).
- **GEFFRÉ, CLAUDE.** “Le témoignage comme expérience e comme langage” en *Castelli, Enrico (ed). La testimonianza*. Roma : Istituto di Studi Filosofici, 1972. Pp. 291-307.
- **GÓMEZ, PEDRO EDMUNDO.** “Id est tabernaculum Dei in hominibus- Liturgia-misterio y mística en De officio Missae de Isaac de la Estrella-“. En *Diez, Ricardo (Coord). La mística medieval en el pensamiento contemporáneo. Ponencias de las VI Jornadas de Filosofía Medieval*. Buenos Aires, Academia nacional de ciencias de Argentina, 26-29 de Abril de 2011.

- **GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, FIDEL.** “La misión como comunicación de la experiencia” en *Comunio*. Año XVIII. Mayo-Agosto de 1996. Pp. 240-257
- **GREISCH, JEAN.** “The Manifold Meanings of Experience and the Idea of Truth” En Ting, Paschal ; Gao, Marian; Li, Bernard y Li, Jianqiu.(ed). *Dialogue between Christian philosophy and Chinese culture*. En *Chinese Philosophical Studies XVII*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002. Pp. 11-30.
- **HEIDEGGER, MARTIN** “La Carta sobre el Humanismo”. Madrid: Alianza Editorial. 2000.
- **HEIDEGGER, MARTÍN,** ¿ Qué es metafísica?. Sevilla: Ed. Renacimiento. 2003.
- **HENRY, MICHEL.** *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. París: Seuil, 1996.
- **HENRY, MICHEL.** L'essence de la manifestation. Paris : Epiméthée, Presses Universitaires de France, 1963.
- **HENRY, MICHEL.** Voir l'invisible. Sur Kandinsky. París: François Bourin, 1988.
- **HENRY, MICHEL.** Encarnación. Salamanca: Sígueme, 2001.
- **HENRY, MICHEL.** Incarnation. Une philosophie de la chair. París:Seuil,2000 .
- **JÄGER, WILLIGIS.** Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- **JENKINS, PHILIP.** The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- **LACOSTE, JEAN-YVES.** Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man. New York: Fordham University Press, 2004.
- **LEMIUS, JEAN BAPTISTE.** Cathéquisme sur le Modernisme, d'après l'Encyclique Pascendi dominici gregis”. París: Libraire Saint Paul, 1907.
- **LÉVINAS, EMMANUEL.** La conscience non-intentionnelle. En: *Entre Nous. Essais sur le penser-à- l'autre*. París: Grasset, 1991. p. 141-152.

- **LÉVINAS, EMMANUELE.** *Le Temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- **LLORENTE, ALEJANDRO.** “L experiencia de Dios, clave de interpretación de los principios y valores de la Doctrina social” en *Revista Valores en la Sociedad Industrial*. Año XXIV, N. 65. Mayo 2006. Pp. 54-66.
- **LUIBHEID, COLM Y ROREM, PAUL (ED)** *Pseudo-Dionysius: the complete works*. New York: Paulist Press, 1987
- **MACDONALD, MONICA ERIN.** *The Liturgical Experience: Beauty and Transcendence*. Trabajo de grado presentado para optar a la Maestría en Filosofía en la UPB. Medellín: UPB, 2009.
- **MAGGIOLINI, ALESSANDRO.** “La doctrina del magisterio sobre la experiencia en el siglo XX. De la crisis modernista al concilio Vaticano II”. En *Communio*, Año XVIII. Mayo-Agosto 1996. Pp. 194-211
- **MARION, JEAN LUC.** “La irracionalidad de una racionalidad sin razón”. Entrevista con Silvio Guerra. En *Huellas*. Revista Internacional de Comunión y Liberación. N. 3. 01/03/2007. <http://www.huellas-cl.com/2007S/03/lairracionalidad.html>
- **MARION, JEAN LUC.** “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité » en *Communio* XVIII (1993), 2 (106), p 89-96
- **MARION, JEAN LUC.** *Dio senza essere*, Milán: Jaca Book 1987.
- **MARION, JEAN LUC.** *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- **MARION, JEAN LUC.** *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: Presses Universitaires de France, 1997.
- **MARION, JEAN LUC.** *God Without Being*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- **MARION, JEAN LUC.** *Marion, Jean Luc. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París : Presses Universitaires de France, 1997.
- **MARION, JEAN LUC.** *Le phénomène érotique. Six méditations*. París: Grasset, 2003.

- **MCCORMICK, MICHAEL.** “Diplomacy and the Carolingian Encounter with Byzantium down to the Accession of Charles the Bald,” in *Eriugena: East and West. Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Chicago and Notre Dame, 18-20 October 1991. Edited by B. McGinn and W. Otten. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1994. Pp. 25-34
- **MEIS, A.** “Dionisio Areopagita y el ocultamiento de Dios: acercamiento a los hitos relevantes de su *Wirkungsgeschichte*’ en Occidente”, *Teología y vida* 40 (1999) pp. 327-71.
- **MIGUEL DE MOLINOS.** Guía espiritual. Que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz. Por el Doctor Miguel de Molinos, Presbítero y sacado a la luz por el Rdo. P. F. Juan de Santa María, Ministro Provincial de la Provincia de San Pedro de Alcántara, del Reino de Nápoles, de los Religiosos Menores de San Francisco. Roma: Miguel Hércules, 1675.
- **MIGNE, JACQUES PAUL.** *Patrologia Latina*. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/25\\_10\\_MPL.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_MPL.html)
- **MORALES, JOSÉ.** *La experiencia de Dios*. Madrid: Rialp, 2007.
- **MOUROUX, JEAN.** *L’Expérience chrétienne. Introduction á une théologie*. París: Aubier, 1952.
- **MUJICA DE POPPE, MARISA.** San Juan de la Cruz y la transformación del ser. En: *Revista Teológica Limense*. Lima. Vol. 25, No. 2. (May.-Ago., 1991); p. 241-249.  
*O’CALLAGHAN, PAUL.* “*El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico: 5. los creyentes cristianos, testigos en el testigo.*” *Scripta Theologica* 38.2 (May-August 2006). Pp 501-568.
- **OLIVIER, PAUL.** *Diaconie et diachronie: de la phénoménologie à la théologie*. [En línea] En : *Noesis*, N. 3. <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=10>. [Consulta : 11 Ene., 2006]).
- **OVIDO TORRÓ, LLUIS.** “El nuevo radicalismo teológico ante el panorama cultural contemporáneo”. En *Salmanticensis*. Vol LIII, Fasc 2. Mayo-Agosto 2006. Pp. 301-328.

- **PACHAS, JOSÉ ANTONIO.** Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena. Aproximación a partir del Periphyseon. En *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004), 539-563.
- **PANOFSKY, ERWIN.** *Abbot Suger: On the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures.* Princeton: Princeton University Press, 1979.
- **PARDO, JOSÉ LUIS.** Las desventuras de la potencia (otras consideraciones inactuales). En: *Logos: Anales del Seminario de Metafísica.* Madrid. Vol. 35 (2002); p. 55-78.
- **PELLITERO, RAMIRO.** “La fuerza del testimonio cristiano”. En *Scripta Theologica.* Vol 39, 2. 2007. p. 367-404
- **PENELAS, FEDERICO.** “Historia, crueldad y victimización: una crítica al sentimentalismo rortiano”, en *Actas del 1er. Congreso Internacional de Filosofía de la Historia*, Bs. As. (oct. 2000) <http://www.accionfilosofica.com/misc/1115010108art.doc>
- **PESSOA, FERNANDO.** *Poèmes paiannes de Alberto Caeiro et Ricardo Ries.* París: Christian Bourgois ed, 1989.
- **RATZINGER, JOSEPH.** *Esercizi di fede, speranza e carità.* Milán: Jaca Book, 1989.
- **RATZINGER JOSEPH.** *Benedicto XVI. Jesús de Nazaret.* Vol II. Adaptación informática disponible en [www.scribd.com/doc/51657563/Jesus-de-Nazaret-II](http://www.scribd.com/doc/51657563/Jesus-de-Nazaret-II)
- **RESTREPO SIERRA, ARGIRO.** *La revelación según René La-tourelle.* Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- **RITACCO, GRACIELA.** “Los himnos theárquicos” en *Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002) pp. 350-376.
- **ROMANO, CLAUDE.** “Acontecimiento y mundo” en *Persona y sociedad.* Universidad Alberto Hurtado. Vol XXI. No. 1. 2007 pp. 111-137
- **ROMANO, CLAUDE.** *Event and World.* New York: Fordham Univ Press, 2009
- **ROMANO, CLAUDE.** *L’évenement et le monde.* París: PUF, 1998.

- **ROREM, PAUL.** Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- **RORTY, RICHARD.** ¿Esperanza o conocimiento?. Buenos Aires, FCE, 1997.
- **RUDOLF, CONRAD.** Artistic Change at St.-Denis: Abbot Suger's Program and the Early Twelfth Century Controversy Over Art. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- **SAN JUAN DE LA CRUZ.** Obras Completas. Madrid: Bac, 1988.
- **TILLICH, PAUL.** Systematic theology, Chicago: the University of Chicago Press, 1951.
- **TUDELA, JUAN FELIPE.** San Juan de la Cruz: su filosofía mística. En: Revista Teológica Limense. Lima. Vol. 25, No. 2 (May.-Ago., 1991); p. 230-240.
- **TYRRELL, GEORGES.** Christianity at the Cross-Roads. Londres: Allen & Unwin, 1963.
- **VANNINI, M.** Mística e filosofía. Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- **VEGA VIGUERA, E.** La inquisición (El alumbradismo y otras sectas sevillanas). Sevilla: Gráficas sevillanas, 2000.
- **VIAN, GIOVANNI.** La biblioteca de Dios: historia de los textos cristianos. Madrid: Cristiandad, 2006.
- **WATKIN, E.I.** Saint Augustine, New York, Meridian Books, 1957.
- **WELTEN, RUUD.** The Night in John of the Cross and Michel Henry. A Phenomenological Interpretation. En: Studies in Spirituality. Leuven : Peeters, 2003. p. 214-233
- **ZAS FRIZ DE COL, ROSSANO .** "Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica" En Ignaziana. 9 (2010) 3-71.
- **ZINN, GROVER.** "De gradibus ascensionum: The Stages of Contemplative Ascent in Two Treatises on Noah's Ark by Hugh of St. Victor." Studies in Medieval Culture 5 (1975):61-79.
- **ZINN, GROVER.** Richard of St. Victor: The Twelve Patriarchs, the Mystical Ark, and Book Three of the Trinity. New York: Paulist Press, 1979.

## Bibliografia

- **ZINN, GROVER.** “Suger, Theology, and the Pseudo-Dionysian Tradition” In Gerson, P. (ed). *Abbot Suger and St.-Denis*. New York: Metropolitan Museum of Modern Art, 1986. Pp. 33-40.



Universidad  
Pontificia  
Bolivariana

## SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.

La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea

(57)(4) 354 4565 o vía E-mail a [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.

Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres de La imprenta  
en el mes de octubre de 2011.