



JAIME JAVIER PALACIO RADA

**LA RECUPERACIÓN DEL YO EN LA EXPERIENCIA
RELIGIOSA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA
FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
DE PAUL RICOEUR**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2024**

**LA RECUPERACIÓN DEL YO EN LA EXPERIENCIA
RELIGIOSA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA
FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA
DE PAUL RICOEUR**

**Tesis Doctoral presentada por Jaime Javier Palacio Rada, bajo la
dirección del profesor Vicente Duran Casas s.j., como requisito parcial
para optar al título de Doctor en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 31 de julio de 2024**

Cali, 31 de julio de 2024

Doctor

Luis Fernando Cardona Suarez
Decano Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá

Estimado Luis Fernando:

Por la presente tengo el gusto de presentar a Usted, y por su medio a consideración de la Facultad de Filosofía, la tesis doctoral elaborada bajo mi dirección por el señor **Jaime Javier Palacio Rada**, titulada **"La recuperación del yo en la experiencia religiosa: una aproximación desde la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur."**

He acompañado a Jaime Javier en el proceso de elaboración de su tesis, y a mi juicio esta cumple con las condiciones de madurez filosófica que la Facultad ha mantenido a lo largo de los años para aprobar tesis doctorales.

Se trata de una reflexión propia, a mi juicio bastante original, a partir de algunos textos del filósofo francés Paul Ricoeur. En ella se propone la idea de que en la obra de Ricoeur se lleva a cabo un "injerto" fenomenológico-hermenéutico que ofrece el soporte conceptual suficiente para concebir la experiencia religiosa como un dinamismo constante de salida-encuentro-retorno. Se trata de una salida de sí mismo que hace posible el encuentro con textos y testimonios que tocan la profundidad humana y que conduce a un retorno en el que se recupera el yo extraviado fuera de sí. Dicho retorno y recuperación del yo se manifiesta de muchas formas, pero hay tres en las que se hace visible de una manera privilegiada: la mística, el profetismo y el sacerdocio, no como actividades o funciones religiosas institucionales, sino como formas de expresión de la conversión que toda auténtica experiencia religiosa posibilita.

Le solicito, entonces, adelantar los trámites para que la tesis siga el transcurso de lectura y evaluación por parte de la Facultad de Filosofía.

Atentamente,


Vicente Durán Casas SJ

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	1
CAPÍTULO 1: EL “INJERTO” FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO DE PAUL RICOEUR..... 112	
1.1 Actitud creyente: del misterio al testimonio.....	29
1.2 Discernimiento de textos: el lugar del texto religioso.....	39
1.3 Transparencia del yo y alteridad: <i>recuperación del yo en el sí</i>	57
1.3.1 <i>Sí mismo como otro</i> : recuperación del yo, después del sí.....	70
1.3.2 Conclusiones al capítulo primero.....	115
CAPÍTULO 2: ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA HERMENÉUTICA.....123	
2.1 Testimonio religioso como integración de texto y acción: camino hacia la primera gran verdad religiosa.....	125
2.1.1 Continuidad como criterio de conversión religiosa: el descubrimiento de la víctima.....	139
2.2 La salida.....	158
2.2.1 La actitud.....	165
2.3 El encuentro.....	181
2.3.1 La verdad.....	182
2.4 El retorno.....	209
2.4.1 El testimonio.....	210
2.4.1.1 La acción.....	214
CAPÍTULO 3: MODOS DE RETORNO: MISTICISMO, PROFETISMO Y SACERDOCIO.....217	
3.1 Misticismo.....	221
3.1.1 Dominio sobre lo sensual.....	222
3.1.2.1 Éxtasis y retorno en Santa Teresa de Ávila.....	234
3.1.2.2 Experiencia espiritual de San Ignacio de Loyola.....	245
3.1.2 Producción de un relato y modo de vida	260
3.2 Profetismo.....	268
3.2.1 Dominio sobre lo sensual.....	270
3.2.2 Cultivo de la interioridad.....	274
3.2.3 Producción de un relato y modo de vida.....	278
3.3 Sacerdocio.....	290

3.3.1 Dominio sobre lo sensual.....	292
3.3.2 Cultivo de la interioridad.....	299
3.3.3 Producción de un relato y modo de vida.....	305
Conclusión.....	310
Referencias.....	341

A Francisco José Virtuoso s.j.
Amigo, sacerdote y peregrino.

*Cuando tus palabras me llegaban,
Yo las devoraba; era tu palabra para mí
Gozo y alegría del corazón
Pues era conocido por tu Nombre;
Yahvé, Dios Sabaot. (Jeremías 15,16)*

*Es Él Quien ha creado con un fin
los cielos y la tierra. El día que dice:
«¡Sé!», es. Su palabra es la Verdad.
Suyo será el dominio el día que se
toque la trompeta. El Conocedor de lo
oculto y de lo patente. Él es el Sabio,
el Bien Informado. (Los rebaños 6,73)*

*En el principio existía la palabra
y la palabra estaba junto a Dios.
Ella estaba en el principio junto a Dios.
Todo se hizo por ella, y sin ella nada se hizo.
Lo que se hizo en ella era la vida y la vida
era la luz de la gente; y la luz brilla en las
tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. (San Juan 1,1-5)*

*Por más que te digas
siempre serás silencio,
infinita palabra en la que siempre
te seguirás revelando,
cálido respeto en el que crecemos
al decirnos y estrenarnos. (P. Benjamín González Buelta)*

*Me vestiré entonces de silencio
Mis ojos en silencio.
Mis pasos en silencio.
Mis gritos en silencio.
Mi corazón feliz en el eterno
luminoso omnisciente silencio. (P. José María Vélaz)*

INTRODUCCIÓN

Empecemos citando a Kant para ubicar de una vez el ámbito específico al que se refiere la presente investigación. Primero la cita:

La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga el mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. Al menos es propia culpa del hombre si en él se encuentra una necesidad semejante, a la que además no se puede poner remedio mediante ninguna otra cosa; porque lo que no procede de él mismo y de su libertad no da ninguna reparación para la deficiencia de su moralidad. Así pues, la Moral por causa de ella misma (tanto objetivamente, por lo que toca al querer, como subjetivamente, por lo que toca al poder) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón pura práctica. (Kant, 1981, p. 19)

La religión, en cuanto se erige como instancia suprema dadora de sentido, promueve el concepto de que el hombre para ser verdaderamente libre debe seguir una voluntad distinta a la suya, o, lo que es igual, debe alinear su voluntad a la voluntad que se le revela en los textos centrales de su fe. De esto se desprende que una reflexión ética y moral, es decir, todo esfuerzo de entender al hombre y su conducta desde el hombre mismo sin considerar su necesidad de aliarse a lo trascendente para lograr su realización viene a ser completamente secundaria en el orden de las premisas que regulan su acción. Esta sensación de límite filosófico-ético está presente en el esfuerzo metodológico de Ricoeur y en su empeño de mantener cada orden en el campo que le compete, por eso, es capaz de hablar en *Finitud y culpabilidad* de “grandeza y límite de una visión ética del mundo”(Ricoeur, 2004, p. 14). Y agrega:

Por un lado, esta *recuperación* de la simbólica del mal por medio de la reflexión filosófica parece apuntar, en efecto, a una visión ética del mundo, en el sentido hegeliano de la palabra; pero, por otro lado, cuanto más claramente distinguimos las exigencias y las implicaciones de esta visión ética del mundo, tanto más ineludible resulta la imposibilidad de abarcar toda la problemática del hombre y del *mal mismo* con una visión ética del mundo.(Ricoeur, 2004, p. 14)

La estrategia de Ricoeur en esta obra es abordar el problema del mal a través del problema de la libertad y afirma que es “la puerta estrecha”(Ricoeur, 2004, p. 14), pero es la única garantía de hacer un verdadero tratamiento filosófico, es decir, sin acudir a otra instancia trascendental que lo explique. Nuestra estrategia metodológica es la siguiente: el fenómeno dado es la experiencia de conversión o experiencia religiosa evidenciable en el *testimonio religioso*, objeto de nuestros análisis. Así, al igual que Ricoeur, nuestra puerta de entrada también es estrecha, incómoda, humana. Citemos su obra *El discurso de la acción*:

Por tanto, en lugar de remitirnos a una intuición de las esencias de lo vivido, aprehendidas mediante ejemplos singulares bien elegidos, nos apoyamos en la codificación de la experiencia en su decir y contamos con la extraordinaria propiedad del lenguaje, no solamente de articular la experiencia, sino de conservar, gracias a una especie de selección natural, las expresiones más adecuadas, las distinciones sutiles más apropiadas a las circunstancias-del actuar humano.(Ricoeur, 1988, p. 12)

El testimonio religioso articula de manera íntima lenguaje y acción de una manera sorprendente y por eso será nuestra fuente primaria de trabajo. Todo contenido doctrinal al que se haga referencia aquí será porque el testimonio así lo indica y, como tal, debemos mencionarlo, pero eso no significa que se convierta en nuestro tema de investigación, creemos haber resistido la tentación incluso cuando lo hemos llevado hasta sus últimas consecuencias. Es el *testimonio religioso*, esencialmente revelador en el sentido activo de *revelante*, el que despliega diversos análisis fenomenológicos hermenéuticos. El testimonio religioso reviste unas particularidades especiales: la primera de ellas es que, en vez de uno o múltiples sentidos, el testimonio religioso, revela, antes de cualquier sentido, una *experiencia*, claro está, religiosa y que más allá de los relatos, géneros, símbolos, etc., nos muestra al *quién* del texto y al *quién* de la

lectura-escucha, la especial comunicación de voluntades que hace posible el fenómeno de la conversión.

Lo anterior es lo que hace que la experiencia religiosa ofrezca su propia estructura vital de sentido que más que nunca reclama su estatuto y que la presente investigación quiere contribuir a ello. Esta suficiencia de la estructura religiosa y de la persona auténticamente creyente pudiera expresarse como sigue: *actúa de modo tal que la máxima de tus acciones sea coherente con la verdad fundamental que se declara en los textos sagrados que sostienen tu fe*. En lugar de una imparcialidad universal que pone al deber como fundamento, la religión, o mejor, la experiencia religiosa exige la parcialidad total a la voluntad que se revela en el texto, a la verdad radical que revela en forma de testimonio.

En situaciones de conflicto, una clara tendencia en los esfuerzos diplomáticos es centrarse en buscar acuerdos mínimos entre las partes que permitan avanzar hacia temas cada vez más álgidos. En una primera fase, se centran en evitar tratar los puntos en los que las partes involucradas difieren a fin de que no haya ocasión para el choque de puntos de vista divergentes. Por un lado, se pudiera juzgar esa tendencia como un verdadero acto de altruismo porque la paz es la meta central y última. De hecho, no debería ser tan cuesta arriba el logro de la paz, sin embargo, la condición humana es compleja y tiende a generar toda clase de divisiones y luchas porque hay una diversidad de intereses, deseos y miedos que apuntan en diversas direcciones.

Más allá de lo lamentable de los grandes fracasos de la humanidad en esta materia, interesa aquí poner la lupa en los ámbitos religiosos en los que el tema de la violencia siempre es un asunto urgente: en este ámbito, razón y fe, son imprescindibles para el logro de una paz sólida entre los hombres que se denominan creyentes. Especialmente las religiones que internamente han vivido un progreso espiritual profundo en el que han diluido la violencia físico material original y propia del rito en formas más sublimes y dignas. Por eso, nos atrevemos a asomar ya parte de la conclusión de este estudio: hay que negar el adjetivo de “religiosa” a toda persona u organización que es capaz de generar cualquier forma de violencia como mecanismo de justificación de la propia creencia. Todavía más importante: se señala en el presente trabajo la primera gran verdad

religiosa: la dignidad humana. Los testimonios de los padres fundadores, de los grandes santos, de las personas auténticamente creyentes apuntan en esta dirección: en su peregrinación religiosa hallaron esta verdad: el valor inalienable de la persona.

Este es el horizonte más amplio que mueve la presente investigación: si calificáramos esa vía tradicional, ético-política, de resolución de conflictos como *externa*, es decir, la vía en la que se procura evitar las diferencias esenciales entre los grupos para promover acuerdos universales capaces de ser aceptados por todos, ¿no cabría preguntarse si en el ámbito de las religiones hay o pudiera haber una vía *interna*, es decir, una vía en la que en lugar de evitar esas diferencias en el proceso de diálogo sean estas discrepancias las que pudieran propiciar un auténtico encuentro interreligioso que genere compromisos basados en las convicciones más íntimas de los participantes? ¿De dónde le viene al hombre auténticamente religioso su compromiso por la paz, su fidelidad al bien, su compromiso con la dignidad humana?

Mientras se pretenda construir un diálogo interreligioso, deben seguirse animando todos los mecanismos típicos de la forma externa que, consoladoramente vistos, han dado muy buenos resultados porque el conflicto religioso siempre ha podido y puede ser peor de lo que ha sido y es. Sin embargo, puesta la mirada filosófica en esas diferencias y siguiendo la provocación de Ricoeur, se ha hallado un factor común que es justamente el destinatario central de la presente investigación. Es un fenómeno que está en el fondo, en el sentido de, más profundo y primero, al punto que dirige a la religión misma, es decir, la nutre, potencia, recrea e incluso corrige: la *experiencia religiosa*. Aunque hay circunstancialmente algunas referencias a ciertas consideraciones de Ricoeur sobre el mundo religioso, vale la pena advertir que esta no es una investigación sobre las ideas religiosas de Paul Ricoeur¹, sino que, insistimos, se aprovecha o se

¹ Hay que empezar señalando que Paul Ricoeur, como tendencia general de su obra, trató de mantener separadas filosofía y religión. De hecho, “Ocasionalmente habló de esto como de una ‘esquizofrenia controlada’ o de un tipo de ‘ascetismo’ filosófico con respecto a sus convicciones religiosas”(Gschwandtner, 2012, p. 7). Sin embargo, en ocasiones ambos órdenes fueron objeto de meticulosos análisis especialmente en el contexto de su línea de investigación hermenéutica. Es posible que sea *Fe y filosofía* (2008), el texto que mejor aborda esta problemática-reto. En concreto, sobre el tratamiento de sus ideas religiosas y su relación con la filosofía, es posible que el trabajo más reciente e importante sobre esta materia sea la obra de 2021 del estudioso de Paul Ricoeur Daniel Frey: *La religión dans la philosophie de Paul Ricoeur*. De este mismo autor recomendamos “Lecture philosophique et lectura

apropia, como él mismo lo dice respecto al uso que él hace de otros autores, de su fenomenología hermenéutica, ética y antropología filosófica para abordar el fenómeno de la experiencia religiosa en toda su profundidad, es decir, *la experiencia de encuentro del creyente-peregrino con Dios o con lo trascendente en la que se produce una conversión, es decir, un trastocamiento radical en su perspectiva y un cambio radical en su voluntad*. Cambio que es socialmente reconocible y que permite diferenciar la experiencia religiosa de una que no lo es y que incluso puede hacerse evidente cuando la religión o el discurso religioso ha dejado de serlo subrepticia o abiertamente y ha devenido en una ideología utópica o en una utopía ideológica que falsea y destruye cualquier posibilidad de diálogo, paz y convivencia.

La descripción fenomenológica-hermenéutica de la experiencia religiosa nos dará la oportunidad de ver su estructura íntima y, con ello, examinar las posibilidades que se abren para un diálogo interreligioso que parte de lo más esencial, del principio y fundamento de la religión. Como se indicaba antes, si para lograr la paz se tiene que ocultar o disimular eso más profundo y esencial que se vive en la experiencia creyente o de conversión, entonces no hay ninguna diferencia entre la religión y los otros ámbitos de la vida humana como la política: la religión deviene así en una prolongación de la política. Pero si la religión es auténtica, entonces la afirmación de su elemento más esencial no alejará a la persona de la paz, sino que la acercará; si el creyente es auténtico en su modo de relacionarse con el mundo y, de manera especial, con otras personas religiosas, entonces eso más íntimo y esencial será su mayor acicate para la paz, eso más

théologique de la Bible chez Paul Ricoeur” del año 2012. Además, se puede consultar una tesis doctoral de 1982, titulada: *Paul Ricoeur y la Filosofía de la religión: una interpretación constructiva y una evaluación crítica de sus escritos recientes*. El título original de la tesis en inglés es el siguiente: Paul Ricoeur and the Philosophy of religion: a constructive interpretation and a critical assessment of his recent writings. El objetivo central de la tesis es “mostrar una estrategia general para la filosofía de la religión y detallar como el método de Ricoeur puede contribuir significativamente al estudio filosófico de la religión” (Monroe, 1982, p. 7). El artículo, titulado *Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología*, por Ricardo Ferrara (2006), también es un buen resumen en esta materia. La Universidad de Pittsburgh, lleva a cabo un programa de investigación y publicación sobre la obra de Paul Ricoeur. “Études Ricoeuriennes” o “Estudios ricoeurianos” es el nombre de la revista y este es el vínculo a su página <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/ricoeur>. De aquí encontramos este trabajo: “Paul Ricoeur y la relación entre filosofía y religión en la fenomenología francesa contemporánea”. El título original en inglés: Paul Ricoeur and the Relationship Between Philosophy and Religion in Contemporary French Phenomenology, su autora es Christina M. Gschwandtner (2012).

determinante será su vía de libertad y su piso para respetar y hacer respetar las convicciones de los otros creyentes, para defender y arriesgar la propia vida por la dignidad humana. Conectado a eso más esencial, los otros dejan de ser una amenaza a la propia fe y, al mismo tiempo, dejan de ser paganos, idólatras, infieles, ignorantes, excluidos de la gracia divina, etc., y aparecen, no solo como humanos, sino como semejantes: es una transposición de lo fenomenológico a lo epifánico que tiene unas consecuencias filosóficas cruciales.

Eso más esencial es la *experiencia religiosa* cuya estructura interna es una dinámica de *salida, encuentro y retorno*. Se afirma y se demuestra que esta estructura coincide con el proceso hermenéutico, es decir, con la *peregrinación* que puede hacer cualquier persona creyente frente a sus textos sagrados. La aproximación fenomenológica-hermenéutica nos muestra cómo es posible que ocurra la salida en el texto, cuáles son las características propias del *encuentro* y las consecuencias que tal peregrinación tiene en la vida o circunstancias del creyente. Nótese que acudimos a verbos de acción para describir lo que pasa en el proceso de aproximación de la persona al texto sagrado porque en ningún ámbito de la vida humana se nota tanto la unión entre texto y acción como el campo de la experiencia religiosa.

Salida significa dos cosas: por un lado, implica un dejar atrás algo, y, por otro lado, significa estar dispuesto a abrirse a algo nuevo que no se domina y que no se sabe hacia donde puede llevar. Es decir, *salir* implica un riesgo, pero es lo propio de lo humano, o, mejor, de nuestra condición íntima siempre en tensión: seres limitados en términos de perspectiva, pero con una voluntad que se asume a sí misma como infinita. Para que la salida ocurra en el texto hay que estar a la altura adecuada y este puede ser un proceso que demora o que se da rápidamente si persona y texto coinciden en la misma altura o nivel: la investigación en el capítulo primero muestra los diferentes niveles y las dinámicas que operan en cada uno para que la salida en el texto sea posible.

Encuentro significa contacto con eso esencial que trae el texto y que es capaz de producir un cambio en la perspectiva personal: hay libros, textos, obras, etc., que han cambiado nuestra vida o que nos han dado una nueva luz sobre algún problema o investigación. La descripción fenomenológica-hermenéutica nos ha ayudado a poner al

descubierto cómo tal escenario es posible y qué es eso que es capaz de impactar a la perspectiva y la voluntad humana: la *verdad*. Encuentro, aquí, es fundamentalmente *encuentro con la verdad*: el capítulo segundo está dedicado a explicar este proceso en el que la verdad muestra su doble condición: verdad como conjunción orgánica de afirmaciones o negaciones sobre algo y verdad como hecho real, presenciado y concreto que puede ser identificado y comentado. El relato que recoge esa verdad palabra y esa verdad acción es el *testimonio*.

Retorno significa vuelta al mundo, pero con la mirada y la voluntad modificadas. Ya no se ve como se veía, ni se quiere lo que se quería antes. El encuentro con la verdad ha sido tan determinante al punto que ha propiciado un cambio radical en la persona: el lector de la salida se ha vuelto *testigo* producto del encuentro con lo verdadero y, ahora, es portador de un relato (testimonio), de un nuevo texto, de una nueva interpretación. Esta producción del relato es lo más característico de este momento del retorno que, a su vez, produce nuevos relatos en un proceso de expansión infinita. La historia nos ha mostrado en numerosas ocasiones cómo un autoproclamado profeta o mesías trae un relato fantástico presentado como “testimonio” que no genera más relatos ni más testimonios porque gira en torno a él, es decir, en torno a un *yo*, carismático tiránico proyectado sobre los seguidores y que por su misma naturaleza no generan iglesia sino secta, organización secreta, división. El testimonio auténtico es un relato que brota del encuentro de la persona con la verdad, por eso, impacta tanto. Hay una autoridad implicada, hay una acción realizada y una palabra pronunciada o escrita. A tal punto es el testimonio importante que se le ha convertido en la base de nuestra definición de religión, o, mejor dicho, para los efectos discernibles que exigen nuestros tiempos llamamos aquí *religión verdadera* a una comunidad de testimonios.

Esta estructura hermenéutica coincide con la estructura de la experiencia religiosa y así, el texto religioso puede ser vehículo de conversión. Debido a su relación con lo sagrado, es decir, a la autoridad que posee, y a su decidida y abierta intención de abarcar toda la realidad, el creyente que se acerca a sus textos vive el proceso de *salida, encuentro y retorno* en un leer que es escucha, pero que, además, se prolonga a toda la

realidad. En ningún otro ámbito de la vida humana texto y acción alcanzan tanta sincronía como en la experiencia religiosa.

Retorno, también supone la mayor expresión de libertad personal propia de toda experiencia religiosa: ya se han redirigido las fuerzas de los apetitos a fin de tomar el control pleno para dirigir la propia voluntad hacia la voluntad de la divinidad o a un yo trascendente. Más que renunciar a la propia voluntad, lo que se pueden encontrar a lo largo de los testimonios religiosos, es la ganancia de una nueva voluntad que, por así decirlo, danza² con la personal. Este momento que se vive con todo el drama que un cambio radical o conversión implican, es el resultado visible de lo vivido en el *encuentro* y, al mismo tiempo, es lo que ofrece piso sólido y auténtico a cualquier proceso de diálogo verdadero y duradero que implique a todos los creyentes y no solo a las jerarquías diplomáticas de las instituciones religiosas. El testigo-testimonio es el resultado: palabra y acción, alianza y promesa, deseo y conocimiento, vida y texto alcanzan su plena coherencia y correspondencia.

Salvando las distancias, que son muchas, habría que señalar que nuestra tríada de *salida*, *encuentro* y *retorno*, se hace eco de la tríada de raíz husserleana: *Aussage*, enunciado; *Auslegung*, aclaración/interpretación; *Aneignung*, apropiación. Cuando decimos *salida*, nuestro estudio despliega las formas en las que enunciado y lector coinciden, se hacen contemporáneos de tal manera que en lo sucesivo el texto muestre su tesoro y el lector esté dispuesto a recibirlo. Al decir *encuentro*, de alguna manera nos referimos a “la *Auslegung* o *interpretación*, que se sobrepone al anterior como momento propiamente aclarativo o de elucidación del sentido”(Maceiras Fafián, 2002, loc. 2873). Le llamamos *encuentro con la verdad* en términos de la experiencia religiosa, para indicar el momento en el que el peregrino se encuentra con la referencia que puede ser su propio pecado, el sentido de su vida, la explicación de su origen, etc., y toda la estructura de la vida se conmueve y se prepara para el cambio radical que la conversión supone. En términos hermenéuticos, es cuando la metáfora alcanza su clímax, su pico más alto de sentido y se vuelve obsoleta y, por su parte, brilla el *Quién*, ese otro que solo

² La imagen la tomamos del título de una obra del jesuita guatemalteco Carlos Rafael Cabarrús titulada *La danza de los íntimos deseos: siendo persona en plenitud*, 2010.

sabe decir verdad. Finalmente, el *retorno* es el momento de la *apropiación* de esa verdad en una vida cotidiana trastocada por esta verdad hecho-palabra que dirige al peregrino que somos todos, es decir, que esta persona ha llegado a ceder su voluntad y ha asumido como propia la que trae el texto sagrado.

Llegados a este punto, se recoge la experiencia religiosa en su retorno siguiendo los tres paradigmas que la resumen: misticismo, profetismo y sacerdocio. Más allá de la actividad ministerial particular que supone esto en los sujetos concretos, la aproximación fenomenológica nos permite elevarlos al rango de *paradigmas del retorno religioso* con el fin de describir con el mayor detalle posible las implicaciones en la vida creyente concreta. Toda persona creyente vive su vida siguiendo de una u otra forma estos paradigmas: los tres son paradigmas por dos razones fundamentales. La primera, por las evidencias que se encuentran en la observación del hecho religioso, pero la segunda, la auténticamente filosófica, es que las tres expresan y son vehículos del elemento esencial de la condición humana: la *medianía*. Así, fenomenología, hermenéutica y antropología llegan a su culmen filosófico siguiendo el camino ricoeuriano: esta es la especificidad que aborda el capítulo tercero. No es que el hombre realice acciones de intermediación o que esté en la mitad de una cadena, sino que el hombre en sí mismo es medianía y son el hombre y la mujer creyentes quienes mejor dan cuenta de este rasgo fundamental. El místico, el profeta y el sacerdote operan mediaciones entre los hombres y Dios, entre los propios hombres, entre los textos y las interpretaciones que mantienen unida a una comunidad, pero lo hacen porque eso es lo que es el ser humano en su mejor versión posible y es a eso a lo que llama la voluntad divina según las declaraciones consideradas. Podría ir en contra de su propia condición dada su libertad, pero entonces sería un incoherente o, mejor dicho, un idólatra cuando quien lo hace es un hombre creyente.

Por precaución fenomenológica nos hemos limitado a hacer las referencias básicas sobre los aportes de los estudios de las religiones comparadas, de la filosofía de la religión e, incluso, de la misma fenomenología de la religión. La tentación ha sido grande, pero hemos resistido con miras a la estricta aplicación de los elementos de la fenomenología-hermenéutica ricoeuriana a la experiencia religiosa como fenómeno único, especialmente humano digno de la aproximación filosófica: “El principio que hay

que tener en mente es el de conocer lo que vemos, en lugar de ver lo que sabemos”³(Heschel, 2001, p. XXIV). Así, no se ha pretendido igualar a las religiones con el fin de procurar un atajo al estilo de la forma externa de resolución de conflictos, sino que, precisamente es la *experiencia religiosa* la que, en cuanto humana, es única en su estructura y finalidad, esperanza de paz, de acuerdos sólidos y expresión de lo mejor posible humano. Cada hombre y cada mujer creyente que honestamente vive su fe, participa con mayor o menor intensidad y dedicación de los paradigmas antes mencionados y de sus rasgos distintivos: *humildad, misericordia y unidad*. Para el creyente estos no son valores, sino modos de vida coherentes con la verdad experimentada y con la vocación recibida. Por eso, desde la perspectiva de la presente investigación, dichos rasgos, brotan como los elementos diferenciadores de una auténtica experiencia religiosa de una que no lo es o, de una práctica religiosa que responde a sus principios más profundos de una que se ha desviado o que, disfrazada de oveja, pretende someter a nuevas víctimas.

Solo los creyentes que han peregrinado pueden estar a la altura de la dignidad de la construcción de una *forma interna* de resolución de conflictos, porque ellos son los únicos que pueden dar garantías de compromisos duraderos. No importan sus condiciones sociales, académicas, económicas, ni su lugar en la institucionalidad religiosa, sino el haber peregrinado, el haberse arriesgado a la *salida, encuentro y retorno*, porque, la desmesura hallada en aquel encuentro con la verdad y el silencio del ego que provocó, son y serán la fuente de nuevos textos que nos hablan y nos hablarán de humildad, misericordia y unidad y, al mismo tiempo, fundamento de la vida misma del creyente.

De las obras de Ricoeur, el primer gran aporte es tomado de su obra de 1986, *Del texto a la acción*. Expresa en su título justamente el movimiento que supone la experiencia religiosa, el tránsito del texto sagrado a la acción. Ese proceso de peregrinación en el texto ha sido asumido, en esta investigación, en tres categorías que

³ En adelante, todas las fuentes en idiomas distintos al español tendrán su traducción realizada por mi persona en el texto y a pie de página el texto original para su confrontación. “The principle to be kept in mind is to know what we see rather than to see what we know”. (Heschel, 2001, p. XXIV)

ayudan a entender mejor su estructura: *salida, encuentro y retorno*. Es un solo proceso el de la interpretación-conversión, pero diferenciado en varios momentos progresivos de una larga *peregrinación*. De aquí brota la dialéctica del distanciamiento-pertenencia que ha dado tantos frutos. Que tanto el texto como la acción posean una estructura coherente que permite el análisis filosófico nos ha llevado a considerar a la experiencia religiosa como un fenómeno que puede expresar estas dos realidades en una unidad gracias a lo que supone la palabra del testigo, quien trae un texto que, al mismo tiempo, más allá del género literario, es una verdad vivida que provoca nuevos textos.

La segunda obra importante, asumida como pilar de la presente investigación es del año 1990, se trata de la celeberrima *Sí mismo como otro*. Que antes del *alter ego* el ser humano ya tenga inscrita en su ser, en *sí*, una forma de alteridad tiene una significación tremenda para los efectos de nuestra tesis de la experiencia religiosa. Explica ontológicamente lo que sucede en la experiencia religiosa en la que la persona en su peregrinación puede llegar a extrañar-se y rechazar-se su propia conducta o pensamiento, como si fuera otro. Conversión significa entonces peregrinar del *yo* al *sí*, gracias a esta estructura y a las cualidades especiales del texto religioso, esencialmente testimonio y que trae una verdad que desencadena una dinámica infinita de nuevas peregrinaciones y nuevos testimonios.

Se hará especial énfasis en los textos fundamentales de las religiones abrahámicas, así como de su riqueza mística, profética y sacerdotal. Las limitaciones de la presente investigación solo nos permiten hacer señalizaciones puntuales sobre credos fuera de esa categoría. Habiendo dicho esto, hay que advertir que estamos lejos de considerar a las religiones como iguales, entre otras cosas porque este estudio no es sobre las mismas sino sobre lo humano en su más íntima y primitiva-primera dinámica: el ser humano nació el mismo día en el que nació la alteridad, es decir, cuando se descubrió a *sí mismo como otro*. La filosofía ricoeuriana nos ofrece las herramientas ontológicas, fenomenológicas, hermenéuticas y antropológicas para viajar a ese origen a esa primitividad fenoménica y así captar su estructura en esta experiencia humana primordial, la experiencia religiosa.

CAPÍTULO 1: EL “INJERTO” FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO DE PAUL RICOEUR

La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur es el punto inicial de la presente investigación. Es conocida en la obra de Ricoeur la imagen del *injerto* para explicar la relación entre la fenomenología y la hermenéutica. Una primera aproximación a la idea de *injerto* sugiere una doble carencia: la de la cosa *sobre-en* la cual se ha de poner el injerto y la carencia del propio injerto que en sí mismo no es completo. Esto señala justamente la *interdependencia* que Ricoeur le atribuye al tipo de relación que se da entre fenomenología y hermenéutica. Sin embargo, lo que resalta del injerto no es su falencia sino su carácter reparador. De este modo, la fenomenología es quien ha llegado a un punto en el que no puede seguir por sus propias fuerzas y amerita ese carácter reparador del injerto que viene hacer la hermenéutica y que le permite a la filosofía de Paul Ricoeur evitar lo que la desvirtúa y emprender lo que la abre a nuevas posibilidades. En su *Autobiografía*, Ricoeur (1997), señala que este modo de entender el injerto tiene que ver con los cruces que se dan entre la fenomenología husserliana y la filosofía heideggeriana y post-heideggeriana, sin embargo, también podría hablarse del injerto fenomenológico en la hermenéutica si se tienen en cuenta los desarrollos en el campo hermenéutico bíblico: “Las dos historias -la de la filosofía y la de la hermenéutica- están finalmente más imbricadas de lo que haría creer una presentación demasiado breve” (Paul Ricoeur, 1995^a, p. 60). Jean Grondin señala al respecto:

Sobre el trasfondo de esta crítica, Ricoeur se propone desarrollar por su parte una fenomenología hermenéutica que adopta la vía de las objetivaciones como el rodeo obligado para el conocimiento de sí mismo. Se observa que la hermenéutica acaba cualificando aquí a la fenomenología. Era algo así como lo inverso de lo que sucedía en Gadamer, el cual proponía una hermenéutica

fenomenológica, es decir, una hermenéutica que regresaba al fenómeno de la comprensión aligerándolo de su lastre metodológico. Podemos hablar, por tanto, en Ricoeur de un giro hermenéutico de la fenomenología y, en Gadamer, de un giro fenomenológico de la hermenéutica. (Grondin, 2008, p. 110)

Ahora bien, no se trata de un rechazo radical a la fenomenología, cosa que en principio sería contradictoria con la definición misma de hermenéutica porque, según Ricoeur (2002), “*la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un *presupuesto hermenéutico*” (Paul Ricoeur, 2002, p. 40). Nótese la claridad de la observación de Ricoeur sobre el idealismo husserliano que viene a ser el escollo que se debe superar y, al mismo tiempo, la posibilidad que abre a la fenomenología y a la hermenéutica a un nuevo grado de relación:

Lo que la hermenéutica cuestiona en primer lugar del idealismo husserliano es que haya inscripto el descubrimiento inmenso e insuperable de la intencionalidad en una conceptualización que reduce su alcance, la relación sujeto-objeto. De esa conceptualización resulta la exigencia de buscar lo que da la unidad al sentido del objeto y la de fundar esta unidad en una subjetividad constituyente. La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto. Esta relación inclusiva o englobante es lo que llamo aquí pertenencia. (Paul Ricoeur, 2002, pp. 109-110)

En relación con lo anterior, Moratalla agrega:

Ricoeur atacará, se distanciará, del idealismo husserliano. La crítica al idealismo es presupuesto para que pueda darse una relación fructífera y profunda entre hermenéutica y fenomenología, y para que se pueda hablar, por consiguiente, de fenomenología hermenéutica. Si se concibe de manera idealista, la fenomenología y la hermenéutica son dos proyectos filosóficos antagónicos. (Moratalla, 2001, p. 292)

En la presente investigación vamos caminando hacia esa dirección. Se quiere llegar hasta las últimas consecuencias de esa pertenencia. Veremos cómo se muestra esto en la experiencia religiosa lo que pone nuestra mira más allá de toda relación secundaria y formal equivalente a la relación sujeto-objeto. Así, por *religión*, en la presente investigación, no se entiende, al menos en principio, la institucionalidad u otras

acepciones secundarias del término. Todo eso queda entre paréntesis. Para efectos de la presente investigación, entendemos por religión, nos arriesgamos a decirlo de una vez, *un ámbito de sentido humano, posterior a toda actitud natural y anterior a toda posición formal; es el ámbito de pertenencia originaria del que luego se derivaron todas las formas de distancia que hoy llamamos formales o secundarias.*

En uno de los primeros trabajos de Ricoeur, junto al filósofo Mikel Dufrenne, titulado *Karl Jaspers et la philosophie de la existence*, señala que: “El triunfo de la objetividad sería el fin de la libertad; la verdad existencial se elige en la elección de mí mismo” (Dosse, 2005, p. 136). En esa misma línea, en la importante obra de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, la fenomenología se define como sigue: “La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la consciencia, por ejemplo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 7). Por nuestra parte, lo que buscamos es justamente la esencia de la experiencia religiosa a través de la apropiación de los planteamientos fenomenológicos-hermenéuticos de Paul Ricoeur. Por lo pronto, nótese el resumen que Jean Grondin, hace al respecto de lo que se critica de la fenomenología idealista husserliana:

Lo que la hermenéutica ha arruinado es más en concreto 1) el ideal husserliano de cientificidad, centrado en una fundación última; 2) la primacía de la intuición como vía de acceso a los fenómenos; 3) el primado cartesiano y husserliano de una inmanencia del sujeto en sí mismo; 4) el estatuto de principio último que se le reconoce en este caso al sujeto y, por último, 5) la concepción todavía demasiado teórica de la autorreflexión en el seno de la fenomenología husserliana: como acto inmediatamente responsable de sí, la autoconciencia del sujeto desarrolla implicaciones éticas, en las que Ricoeur irá ahondando cada vez más en el transcurso de su recorrido. (Grondin, 2008, pp. 109-110)

La obra de Husserl suele dividirse en tres periodos: suele identificarse la primera con la figura del lógico-matemático, la segunda es la fase idealista de su filosofía y la tercera, que puede denominarse la síntesis de su pensamiento, en la que “superaría, y de manera muy original, si no definitiva, la oposición del idealismo y del realismo”(Robberechts, 1968, p. 7). Ricoeur es un gran conocedor de la obra de Husserl.

Uno de sus biógrafos más importantes, relata el modo en que el filósofo francés empezó con seriedad a imbuirse en la obra del maestro y padre de la fenomenología contemporánea. En las condiciones extremas del campo de concentración en el contexto de la segunda guerra Ricoeur se imbuía en este trabajo intelectual intenso, acaso como vía para evadir las penurias de tales circunstancias, Así lo atestigua uno de sus biógrafos:

El otro gran surco abierto por Ricoeur es la traducción -en los márgenes del libro alemán, a falta de papel- de las *Ideen I* de Husserl, tarea particularmente peligrosa, pues los libros de Husserl están en el índice y prohibidos en el campo; el ejemplar que ha logrado conseguir Ricoeur está pues cuidadosamente oculto debajo del colchón. (Dosse, 2005, p. 99).

Nótese lo que este mismo autor considera del abordaje que el propio Ricoeur hace de Husserl:

Según el periodo que se considere fundamental, el enfoque al cual se somete la obra de Husserl la transforma profundamente. Algunos hacen de él un simple lógico, lo cual nos parece completamente insuficiente. Otros, como Paul Ricoeur, dan la palma al segundo periodo; tal hemos hecho nosotros mismos sobre un estudio comparativo entre Nabert y Husserl. Pero desde entonces creemos que el último periodo de Husserl es el más interesante, el más revolucionario, y que es a la luz de sus últimas obras como sus escritos alcanzan máxima riqueza. (Robberechts, 1968, p. 7)

Para Husserl es clara la diferencia entre la filosofía y el resto de las ciencias naturales. El inicio que éste le otorga a la filosofía en su fase fenomenológica ponía de manifiesto la radical diferencia entre las dos actitudes: la actitud natural (ingenua) y la actitud fenomenológica que supone la reducción. Al respecto de la vuelta a las cosas mismas señala Merleau-Ponty:

Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera. (Merleau-Ponty, 1993, p. 9)

Justamente, por esta razón es necesario poner entre paréntesis todo lo que el conocimiento especializado o no me dice sobre el horizonte fenomenológico, porque es muy fácil distraerse en la maraña de conceptos que el hombre ha creado en su proceso

de formalización del mundo. Desde la perspectiva de Husserl, este esfuerzo supone un radicalismo que hacía que esta nueva filosofía tuviera un carácter *combativo* según el juicio del propio Ricoeur y que, como es comprensible, siempre encontrara un enemigo a la vista. La fundamentación originaria que propone esta nueva filosofía se basa justamente en el ver, *fundar es ver* señala Ricoeur. En este punto debe citarse al propio Husserl:

(...) se trata, pues, de una ciencia "a priori" (una ciencia dirigida eidéticamente a lo universal originariamente intuitivo), que toma en consideración simplemente como pura posibilidad el campo fáctico de la experiencia de la subjetividad trascendental con sus vivencias fácticas, equiparándolo a las puras posibilidades intuitivas que pueden modificarse a toda voluntad y destacando como su "a priori" la estructura esencial inquebrantable de la subjetividad trascendental que corre a través de todas estas libres modificaciones. (Husserl, 1962, p. 370)

Para Ricoeur, Husserl le asigna un papel excesivo a la filosofía como *intuición* por encima de la deducción o de la interpretación. No solo eso, sino que paradójicamente, el cuestionamiento del empirismo (experiencia) se supera con otra experiencia, en este caso la de la intuición de esencias que opera en un campo distinto al que acuden las ciencias naturales, pero es una experiencia, al fin y al cabo, de la que brota la plena certeza de lo vivido en la inmanencia de la subjetividad trascendental. Tan importante y determinante es este recomienzo de la filosofía que el propio Husserl da testimonio de esta experiencia que puede ser desgarradora y que conlleva una responsabilidad que abre la situación de esta filosofía a una ética.

Tras todo esto, no podrá esta obra ayudar a nadie que esté seguro ya de su filosofía y de su método filosófico o que no haya experimentado nunca la desesperación que acomete al desgraciado que, amando la filosofía y encontrándose desde el comienzo de sus estudios puesto ante la necesidad de elegir entre la maraña de las filosofías, se percata de que no cabe realmente elegir, pues que ninguna de esas filosofías se cuidó de estar verdaderamente libre de supuestos, ni ninguna brotó del radicalismo de la responsabilidad autónoma que requiere la filosofía. (Husserl, 1962, p. 390)

Tal es el compromiso de quien decide ser filósofo, a tales rigores está sometido. Esto es así por la envergadura de la misión del filósofo, quien no solo está llamado a una mirada antinatural, sino que además está compelido a contribuir en el camino de la

fundamentación última de las ciencias y de la propia filosofía. Es como si el futuro de la ciencia y de la filosofía misma dependieran a cada instante del filósofo, quien a su vez siente el peso de esta gigantesca y veleidosa responsabilidad. Puede decirse que una de las cosas que gana la fenomenología, y en consecuencia el filósofo, con el injerto hermenéutico es una dosis de realismo y de humildad: lo primero tiene que ver con la imposibilidad misma de acceso al yo, que más adelante se abordará en detalle, y lo segundo con la forma de avance de la hermenéutica, que siempre es a retazos y nunca aspira a una fundamentación última.

El injerto⁴ cumple su función reparadora cuando busca el sentido de determinado ente y es justamente ese sentido el que está cifrado y que requiere un ejercicio hermenéutico para tal desciframiento. De este modo, el lenguaje no aparece como un añadido, sino como un aspecto central de este esfuerzo caracterizado por un rodeo que se explicará en lo sucesivo. Jean Grondin destaca las fases en las que evoluciona lo que Ricoeur entiende por hermenéutica: La primera: “De acuerdo con lo que Ricoeur llamó más tarde su «primera definición de la hermenéutica», ésta «estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido»”(Ricoeur, 1995a), según su *Autobiografía intelectual*. “A partir de *Du texte à l’action* (1986), Ricoeur adopta la siguiente definición de la hermenéutica: «es la teoría de las operaciones de comprensión relacionadas con la interpretación de los textos»”(Grondin, 2008, p. 118). La tercera está asociada a su obra *Temps et récit*:

⁴ Un trabajo reciente pone la atención en esta imagen del injerto y su posible contradicción con la imagen de la “subversión de la fenomenología por la hermenéutica”(Ricoeur, 2002). Al parecer, según su criterio, ambas imágenes pueden estar en contradicción en virtud de lo que la *subversión* tiene de destabilizadora frente la imagen como decimos nosotros, *reparadora* del injerto. La autora se pregunta: “La yuxtaposición de las dos fórmulas implica un problema: ¿se puede hablar al mismo tiempo de “injerto” y de “subversión?”. El original en francés: “La juxtaposition des deux formules pose problème: peut-on parler en même temps de “greffe” et de “subversion?”(Camilleri, 2023, p. 62). Su artículo se dedica a abordar este tema y su conclusión es que estos dos modelos son incompatibles y ambos están presentes en la obra de Ricoeur. “Ya sea que se siga la metáfora arbórea o médica, el riesgo de que el injerto acabe desnaturalizando la entidad injertada existe”. [“Qu’on file la métaphore arboricole ou médicale, le risque existe que le greffon finisse par dénaturer l’entité greffée”](Camilleri, 2023, p. 76). En el presente trabajo optamos por la imagen del injerto porque nos parece que articula mejor dos carencias y dos complementos, los de la hermenéutica y los de la fenomenología, es decir, corremos ese riesgo.

Se sitúa ésta en la continuidad de la nueva amplitud que él ha reconocido a la noción de texto (y de lectura) en su hermenéutica del explicar y del comprender, pero la vemos más directamente orientada al servicio de una fenomenología de nuestra temporalidad esencial: el yo sólo puede dar sentido a su experiencia radical e inevitable del tiempo por la mediación de la configuración narrativa”. (Grondin, 2008, p. 120)

Una obra de reciente publicación dedicada a explorar la relación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de Ricoeur señala claramente como acontece este vínculo:

Hay un componente hermenéutico en la fenomenología en su intento de ir más allá de la superficie de las cosas hacia su significado más profundo, de la misma manera que hay un componente fenomenológico en la hermenéutica en su intento de establecer una distancia crítica hacia el mundo al cual pertenecemos. Por esta razón, el pensamiento de Ricoeur implica un doble movimiento: el que procede desde el texto al fenómeno y el que va desde el fenómeno de vuelta al texto.⁵ (Davidson, Scott; Vallé, 2016, p. 111)

Esta es la razón de la escogencia metodológica. Esta es la razón por la que es Ricoeur: es el ir y venir del texto a la acción la base del análisis que se hace en la presente investigación. Cuando se habla de textos nos referimos a los textos sagrados de diferentes credos religiosos que, por razones de espacio y de prudencia metodológica, el énfasis se habrá de poner en las religiones abrahámicas. Es una investigación fenomenológica-hermenéutica porque se quiere captar el sentido profundo de la experiencia religiosa del sujeto narrador o narrado y para eso es necesario tomar una distancia de esa realidad, suspender los juicios y presupuestos, de tal manera que la experiencia religiosa se muestre en su realidad y estructura más básica. Esto supone un ir y venir del texto al sujeto, no solo porque metodológicamente es exigido por el enfoque escogido aquí sino porque, como el propio Ricoeur lo ha señalado, es imposible la transparencia directa e inmediata del yo; éste siempre se recupera a través de una narrativa a la que pertenece.

⁵ “There is a hermeneutic component of phenomenology in its attempt to go beyond the surface of things to their deeper meaning, just as there is a phenomenological component of hermeneutics in its attempt to establish a critical distance toward the world to which we belong. For this reason, Ricoeur’s thought involves a double movement proceeding from the text to the phenomenon and from the phenomenon back to the text”. (Davidson, Scott; Vallé, 2016, p. 111)

La *experiencia religiosa* es el fenómeno base que produce narración. Todos los textos religiosos han nacido de una experiencia y por eso son recreadores de nuevas experiencias, de tal modo que el ir y venir desde y hacia el texto, propio de la metodología ricoeuriana ya ocurre en la dinámica religiosa que será captada y descrita. Nuestro creyente o peregrino, por muy neófito que sea, pronto es incorporado en la dinámica del *ir-venir* del texto a la acción que es justamente la que se quiere desplegar aquí. En dicha dinámica, la narración de lo vivido es constitutiva de eso vivido y viceversa, lo vivido alcanza su plenitud en su narración cuyo nombre más apropiado es *testimonio*: fenómeno que revela la esencialidad de la autoridad del texto religioso, su *encarnación*. No es que se narra lo que se vive o se ha vivido, sino que el narrar es la vivencia misma de lo vivido que puede adoptar luego formas o géneros literarios diversos, pero el punto del que emana su narración primaria es esta experiencia de peregrino y testigo de los textos religiosos.

Por otro lado, la obra de este autor es un permanente diálogo entre las posturas más opuestas que tiene como meta no una falsa ni acomodaticia conciliación entre ellas sino un esfuerzo de ida y vuelta (*back and forth*) en el que se activa una dinámica propia de las relaciones dialécticas. En esta insistencia metodológica de Ricoeur se escucha la voz de su maestro Jean Nabert, de quien Ricoeur tomó muchos elementos, pero de manera especial, la *reflexión* como método que también auxilia la experiencia de rodeo que se analiza en el presente trabajo. Pero al respecto de lo que supone la dialéctica, señala Nabert:

Nada debería afianzar más al espíritu humano, si no en su poder al menos en la amplitud, en la fuerza y en la verdad de sus exigencias, que la violencia de ciertos contrastes entre la existencia pacífica cuya imagen acentúan estos últimos y el rostro atormentado que presenta el mundo. Pero uno se complace con frecuencia en pensar que la grandeza del espíritu se mide por su poder de unir todo y de responder a todo, integrando en sus dialécticas lo que se muestra en principio como pura negación. (Nabert, 1997, p. 39)

Paradójicamente, a pesar de las miras amplias que la misión de la fenomenología parecía conllevar, a la larga en su fase idealista se limita a la relación sujeto-objeto. La novedad de la hermenéutica es señalar la *pertenencia* y no solo la distancia entre ambos.

Esa *pertenencia* se define como una *preeminencia ontológica* y, por lo tanto, fundamentar algo no tienen que ver con la justificación última. Esta relación de *pertenencia* acota Ricoeur, “es la experiencia hermenéutica misma” (Paul Ricoeur, 2002, p. 45) en la que está implicada la finitud del conocer. Esto colide con el ideal de cientificidad de la fenomenología idealista de Husserl porque antes de esta relación de distanciamiento, como lo es la relación sujeto-objeto, está la *pertenencia*, es decir, el dato primigenio del que nos habla el propio Heidegger refiriéndose a la *compresión*:

Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del *Dasein* en la que este se mueve no solo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica. Un total encubrimiento sería imposible, puesto que el *Dasein* dispone de una compresión de ser acerca de sí mismo, por muy indeterminada que ella sea. Pero cuando el “fenómeno” mismo del “conocimiento del mundo” empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación “externa” y formal. Indicio de ello es el modo, todavía hoy usual, de entender el conocimiento como una “relación entre sujeto y objeto”, modo de entender que encierra tanto de verdad como de vacuidad. Además de que sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y mundo (Heidegger, 1997, p. 86)

Ese estar-en-el-mundo de Heidegger con su poder de compresión original, Gadamer también lo expresa en términos de *pertenencia* y justamente da cuenta de una condición ontológica *originaria* anterior a la relación reflexiva sujeto-objeto. Este carácter ontológico del comprender implica una finitud que es justamente la que abre las puertas a la interpretación, no ya como una técnica particular de algunas disciplinas, sino como aliada originaria de la propia compresión.

En este punto, hay que señalar la importante distinción que hace Ricoeur entre la vía larga y la vía corta. La vía corta es justamente la de Heidegger, que se refiere a una *ontología de la compresión* en la que rompe “con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser”(Paul Ricoeur, 2003, p. 11). La vía que propone Ricoeur con el injerto de fenomenológico hermenéutico es la *vía larga (detour)* que, aunque no se opone radicalmente al esfuerzo heideggeriano, implica una actitud y un proceder significativamente distinto. Gadamer en *Verdad y método*

señala al respecto: “Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el mundo” (Gadamer, 1999, pp. 321-322). Nótese cómo Ricoeur entiende la posición de Heidegger:

Heidegger se negó a considerar cualquier problema particular referido a la comprensión de tal o cual ente: quiso reeducar nuestro ojo y reorientar nuestra mirada; quiso que subordináramos el conocimiento histórico a la comprensión ontológica, como una forma derivada de una forma originaria. Pero no nos ofrece ningún medio para demostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica se deriva de esta comprensión originaria. ¿No será mejor, de aquí en más, partir de las formas derivadas de la comprensión, y mostrar en ella los signos de su derivación? Esto implica que tomemos su punto de partida en el plano mismo en que la comprensión se ejerce, es decir, en el plano del lenguaje. (Paul Ricoeur, 2003, p. 15)

Lo que establece la diferencia fundamental entre la *vía corta* de Heidegger y la *vía larga* de Ricoeur es el papel que juega el lenguaje. Es en el lenguaje donde la propia comprensión como modo de ser se hace comprensible: “El lenguaje es la casa del ser”(Heidegger, 2000). Por eso, se deben tomar en cuenta las disciplinas hermenéuticas que se refieren primero a las diversas formas y acepciones en las que el lenguaje expresa la diversidad de fenómenos de la vida.

Indico a continuación la manera en que concibo el acceso a la cuestión de la existencia por el desvío de esta semántica: una elucidación simplemente semántica permanece "en el aire" mientras no se muestre que la comprensión de expresiones multívocas o simbólicas es un momento de la comprensión de *sí*. De este modo, el enfoque *semántico* se encadenará con un enfoque *reflexivo*. Pero el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*, es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir. (Paul Ricoeur, 2003, p. 16)

Comprendemos y nos comprendemos en el lenguaje que está atravesado por la circunstancialidad de la vida y de la cultura que provoca una interpretación incesante,

no excepcional sino como parte integral de la comprensión: “Antes pues de toda *Kunstlehre* (tecnología) que erigiría en disciplina autónoma la exégesis y la filología, hay un proceso espontáneo de interpretación que pertenece al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada” (Paul Ricoeur, 2002, p. 47). La interpretación ha subido de rango junto con la comprensión y muestra entonces en este punto el más allá al que la fenomenología idealista no ha podido llegar. Con este ascenso de la interpretación (giro ontológico) se abre un mundo nuevo a la filosofía: la conversación y los procesos culturales en los que acontece, relación intersubjetiva corta y relaciones intersubjetivas largas⁶, instituciones, roles sociales, etc. Esta superación de la relación epistemológica también es bellamente expresada por Gadamer refiriéndose a la relación con la historia:

En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.* (Gadamer, 1999, p. 344)

Lo anterior da cuenta de una pertenencia ontológica que, para Ricoeur no significa fusión de una cosa en la otra, sino que, y esto sería un aporte de la fenomenología, el distanciamiento sigue operante. En este punto puede notarse la diferencia entre el camino de Ricoeur y el de Gadamer. Hay que tener cierto recelo respecto de la tradición porque: “La tradición puede ser una manera de estrechar u osificar ideológicamente las posibilidades de sentido”⁷ (Davidson, Scott; Vallé, 2016, p. 91). Por eso el sentido se explicita en una tradición que se recoge en distintos monumentos, pero especialmente en los documentos escritos. Dicha tradición, como su etimología lo indica (acción de transmitir) es un proceso que no ha cesado de crear y

⁶ Las cortas están referidas a la relación persona a persona y las largas a las relaciones mediadas por las instituciones.

⁷ “Tradition can also be a way of narrowing or ossifying the possibilities of meaning in an ideological manner”. (Davidson, Scott; Vallé, 2016, p. 91)

recrear y a la que obviamente pertenecemos desde siempre. Por eso es por lo que en este *giro lingüístico* ya no se trata de ponerse en los zapatos del autor original, como procuraba la hermenéutica romántica, sino que el texto se abre a diversas interpretaciones: “se descubre una polisemia del texto que invita a una lectura plural”. (Paul Ricoeur, 2002, p. 47). Estamos en el ámbito de un giro dentro del giro: el celeberrimo giro lingüístico que según suele indicarse empieza por la crítica de Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder a Kant, ya que estos filósofos “reprochan que se aferre a una razón ‘pura’ independiente del lenguaje” (Lafont, 1993, p. 25). El lenguaje en la lógica no es un simple instrumento de comunicación entre partes, sino que es considerado un existenciario según el aporte ricoeuriano. Si esto es así, es decir si el lenguaje no solo es un instrumento, tiene sentido que el esfuerzo hermenéutico no esté regulado por el afán de descifrar la intención del autor sino la *cosa del* texto, justamente por el hecho de estar transido de lenguaje y entonces ser capaz de abrir al lector a los múltiples mundos que proyecta. Como se puede concluir de esto, el intérprete que, en cierta medida somos todos, siempre está-estamos a la mitad (*in media res*), “nunca al comienzo ni al final” (Ricoeur, 2002, p. 48) y por eso no puede haber fundamentación última sino simples contribuciones a todo lo que no podemos asir.

El recurso a la inmanencia y a la subjetividad como vías seguras según la vorágine idealista fundacional de Husserl se basa en la idea de que, a diferencia del conocimiento científico o, en general, del conocimiento correspondiente a la actitud natural, el autoconocimiento no procede según esbozos. Es Heidegger quien siembra la duda en este punto y el propio Ricoeur sigue su pista y nos muestra que el diálogo interno del alma consigo misma también puede llegar a estar viciado por múltiples factores. Por eso:

Hay que fundar la objetividad de la naturaleza y la de las comunidades históricas en la intersubjetividad y no en un sujeto impersonal porque el ego puede y debe ser reducido a la esfera de pertenencia -en un sentido diferente, sin duda, de la palabra “pertenencia”, que no significa ya pertenencia al mundo sino pertenencia a uno mismo. (Paul Ricoeur, 2002, p. 49)

El término correlativo al de *pertenencia* es el de *distanciamiento*: “Interpretar es hacer próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual)”(Paul Ricoeur, 2002, p. 50). Interpreto eso lejano y distanciado a lo que pertenezco, este es el punto. En esta dinámica de pertenencia en la lejanía y de lejanía-distancia en la pertenencia juegan un papel central la *exégesis de los textos y la crítica a las ideologías*: “son las dos vías privilegiadas mediante las cuales la comprensión se transforma en interpretación y de este modo llega a ser ella misma”. (Paul Ricoeur, 2002, p. 51). En palabras de Grondin:

Una conciencia crítica debe desconfiar de la evidencia inmediata del sentido que ella comprende y se apropia de un modo natural. Debe aceptar tomar distancias frente a este sentido mediante el rodeo regenerador de una explicación que denuncia las ilusiones de la conciencia. (Grondin, 2008, p. 116)

La novedad de la hermenéutica ricoeuriana entonces estriba en su propia re-comprensión: ya no se trata de indagar en la psicología del autor “sino como la explicitación del ser en el mundo mostrado por el texto”(Ricoeur, 2002, p. 51). ¿Cuál es ese mundo o esos mundos a los que me abre el texto y que yo podría habitar?: puede preguntarse basados en esta definición de Ricoeur. Esto resalta la conexión entre fenomenología y hermenéutica, que sirve de base para la investigación que se desarrolla aquí siguiendo la sombra que estos fundamentos nos brindan.

En *Fe y Filosofía*, Ricoeur parte de tres presupuestos que explican y posibilitan que la filosofía, específicamente la hermenéutica se ocupe de lo religioso. El primero: “cualesquiera sean las características de una eventual “experiencia religiosa” esta última se articula en un lenguaje”(Ricoeur, 2008, p. 51). El segundo: “el lenguaje religioso es sensato, posee un sentido, al menos para la comunidad de fe...”(Ricoeur, 2008, p. 51). El tercero: tiene en cuenta el hecho de que tanto filosofía y religión no solo pretenden un discurso coherente sino verdadero por lo que “se requiere una nueva determinación de la verdad”(Ricoeur, 2008, p. 52). Lo siguiente es que siguiendo la sombra del planteamiento ricoeuriano, y en el contexto de la primera presuposición, se distingue la competencia particular del análisis lingüístico y del hermenéutico.

Una hermenéutica filosófica, por el contrario, se esfuerza por dirigirse, lo más fielmente posible, a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe, en consecuencia, a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros.(Ricoeur, 2008, p. 53)

Y agrega:

Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísico-especulativa, sino expresiones que muestran formas de discurso tan diversas como las narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje.(Ricoeur, 2008, p. 53)

En este punto presentamos la primera bifurcación [no contradicción], entre el planteamiento ricoeuriano y el nuestro y creemos que se debe justamente a lo que nos aporta la alianza hecha con la fenomenología. Lo que nos muestra el fenómeno de la experiencia religiosa es que las formas literarias en la que se presenta la experiencia vivida, aunque inevitables, es decir, necesarias, son totalmente secundarias. Detrás de la capa del género o de los géneros está el pulso vital de la experiencia religiosa o el proto-género que le llamamos *testimonio religioso*. Hay en esto una intención de reivindicación y exaltación de la realidad humano-religiosa que posibilita entender la religión misma como comunidad de textos en tanto testimonios, a pesar de la fragmentación y distancia que provocan los diversos géneros. Con todo, Ricoeur no se queda en la “superficialidad” de la consideración de los géneros, él propone la consideración del *discurso*, que entiende como “una obra, organizada según totalidades de segundo orden...”(Ricoeur, 2008, p. 54). Sin embargo, queremos ir más allá, captar el fenómeno de fondo, el *punto de brillo oscuro* y su poder transformador evidenciado en la capa, la más íntima de todas, o, mejor, la base sobre las cual se erigen las capas del discurso y de los géneros, es decir, donde la vivencia y se alcanza la verdad. Visto así, no hay problema o riesgo en hablar de revelación si se entiende que esto es lo fundamental de un testimonio religioso auténtico: la revelación de la verdad. Nuestra investigación tiene la mirada puesta en esta estructura íntima.

Según Grondin (2008) Ricoeur estaría tratando de conciliar o de tomar lo mejor de los planteamientos de Gadamer (pertenencia) y Habermas (distanciamiento): hermenéutica de la confianza y de la sospecha. Leslie MacAvoy (2016), también lo expresa claramente: “Sin embargo, requerirá ver la interpretación como una dialéctica entre distanciamiento y pertenencia, y así, mostrar que el distanciamiento no es algo negativo a ser superado”⁸ (Leslie, 2016, p. 620). Abraham J. Heschel también atina en este punto de manera magistral para expresar el sentido del proceder fenomenológico del que nos hacemos eco:

Para comprender qué son los fenómenos es importante suspender el juicio y pensar con desapego; para comprender qué significan los fenómenos es necesario suspender la indiferencia y participar. Examinar su esencia requiere un proceso de reflexión. Sin embargo, esa reflexión crea un abismo entre los fenómenos y nosotros. Al reducirlos a objetos muertos de la mente, los priva del poder de afectarnos, de hablarnos, de trascender nuestras actitudes y concepciones.⁹(Heschel, 2001, p. XXVI)

Distanciamiento y pertenencia es la dupla inicial que será aliada en la descripción de la *experiencia religiosa* porque expresa la tensión dialéctica que estudiaremos. Justamente, el método de la presente investigación es una descripción *fenomenológico-hermenéutica* que permitirá una aproximación al fenómeno de la *experiencia religiosa* tal cual es, sin definiciones teológicas que absoluticen la reflexión, sin candideces devocionales, sin intimismos que respondan al criticado idealismo ni a una pretendida exaltación de la subjetividad trascendental como justificadora última, sino que constantemente, y gracias a la hermenéutica como injerto, se obliga a poner la mirada en el texto, en los diversos textos-testimonios y sus mundos posibles y en la acción como correlativa del texto y se evita la contradicción de la *intencionalidad medrosa* que es la que puede concluirse de la fase idealista de Husserl. Señala Ricoeur en *Finitud y*

⁸ “But it will require viewing interpretation as a dialectic between distanciation and belonging, and thus showing that distanciation is not something negative to be overcome”. (Leslie, 2016, p. 620)

⁹ To comprehend what phenomena are, it is important to suspend judgment and think in detachment; to comprehend what phenomena mean, it is necessary to suspend indifference and be involved. To examine their essence requires a process of reflection. Such reflection, however, sets up a gulf between the phenomena and ourselves. Reducing them to dead objects of the mind, it deprives them of the power to affect us, to speak to us, to transcend our attitudes and conceptions. (Heschel, 2001, p. XXVI)

culpabilidad que “no estoy tan inmerso en el mundo como para no conservar la distancia del significar, del querer-decir, principio del decir” (Ricoeur, 2004, p. 48). Vale la pena citar a Moratalla porque nos parece que expresa muy bien la relación entre fenomenología y hermenéutica: “La fenomenología comienza cuando no contentos con vivir interrumpimos la vivencia para significarla, la hermenéutica comienza cuando no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla”(Moratalla, 2001, p. 296).

Así como la fenomenología ha hecho su proceso de liberación, la hermenéutica también. En el contexto de la hermenéutica teológica y filológica, esta logra liberarse de la tradición como férula que guiaba el esfuerzo interpretativo bíblico. La hermenéutica se hace universal y accesible a otras áreas del conocimiento. Es posible que Friedrich Schleiermacher haya sido el primero en proceder según este giro o “revolución copernicana semejante a la llevada a cabo por Kant en el ámbito de la filosofía”(De Santiago Guervós, 2005), en el que ya no se busca la tradición como referencia, sino que se mira al futuro y los múltiples escenarios en los que hay un malentendido y confusión porque es ahí donde tiene sentido la hermenéutica en virtud del esfuerzo de comprensión que es necesario hacer. Este autor no solo consideraba objeto de la hermenéutica lo escrito sino lo hablado, lo dialogado: “cada vez que busco indagar cómo se ha producido en el amigo el paso de un pensamiento a otro, o cuando indago con qué opiniones, juicios e intenciones está en relación el hecho de que se exprese precisamente así y no de otro modo sobre un objeto determinado”(Schleiermacher, 1991, p. 61). Además de este aspecto que es rescatado por Ricoeur, es importante tener en cuenta el punto en el que ocurre la divergencia no solo con este autor sino con otros ya mencionados. Gregory Laughery, señala al respecto: “El objetivo de Ricoeur, en contraste con las orientaciones generalizadoras de Schleiermacher¹⁰, Dilthey, Heidegger, e incluso Gadamer, es re-

¹⁰ Además, con todo el avance e importancia que tiene este autor, todavía sigue anclado al paradigma romántico: “La comprensión será adecuada solo cuando el intérprete sea capaz de “comprender al autor tan bien o mejor de lo que el mismo se haya comprendido” (Schleiermacher, 1959, p. 56) Citado aquí de (Macciras Fafián, 2002, loc. 3123).

regionalizar la hermenéutica a través de la valoración de las particularidades del texto”¹¹ (Laughery, 2016, po. 1214).

Ahora bien, en el presente trabajo se realiza una aproximación fenomenológica hermenéutica a la experiencia religiosa hallada en numerosos textos considerados *sagrados* por sus respectivos creyentes. En este sentido, lo que se pretende es la búsqueda de una búsqueda, es decir, posar la mirada sobre la experiencia que han tenido y tiene la mayor parte de la humanidad a través de los textos religiosos para destacar en ellos, en primer lugar, una estructura común que llamamos aquí *salida, encuentro y retorno*. Pero, además, exponer las otras experiencias de textos de las que participan las personas religiosas quienes, motivadas por los mismos textos escritos, perciben toda la realidad y sus acontecimientos como pertenecientes a un orden mucho mayor. Para la persona religiosa, toda la realidad es *sígnica* por lo que hay que interpretarla a la luz de la fe, es decir, la realidad misma pasa a ser un texto.

Estas primeras líneas han pretendido exponer el punto en el que se encuentran fenomenología y hermenéutica en Paul Ricoeur de cara al camino que se pretende seguir. Es una alianza metodológica de una fuerza tremenda: la hermenéutica viene a elevar el lenguaje al nivel de dignidad que merece de tal manera que sea posible el esfuerzo humano de asirse a sí mismo a través de sus múltiples configuraciones. Pero de lo que habla este lenguaje no es del lenguaje mismo sino de algo más, de fenómenos que, como tal, se muestran, aparecen en nuestro horizonte de realidad. Cuando se lee el testimonio religioso en los textos centrales de muchas religiones impacta y maravilla la fuerza de su lenguaje, la radicalidad de su mensaje, la pretensión de decir la verdad última del hombre y, a diferencia del idealismo husserliano de herencia cartesiana, dicha verdad y comprensión sobre el hombre no está basada en una subjetividad aislada en una intimidad a la que nadie puede llegar, sino que está basada en unos textos, siempre expuestos, disponibles, revelantes que comunican unas vivencias y que por lo tanto son, primero que nada *testimonios*, es decir, un relato nacido de una experiencia radical que

¹¹ “Ricoeur’s aim, in contrast to the generalizing orientations of Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and even Gadamer, is to “re-regionalize” hermeneutics through a valuing of the particularities of the text”. (Laughery, 2016, loc. 1214)

abrió en dos la vida de quien lo protagonizó o, análogamente, la vida de quien lo predica y que se esfuerza en inyectar esa misma radicalidad a su discurso a fin de que otros encuentren en su texto-testimonio la puerta de entrada a una experiencia transformante, de conversión. Desde esta base testimonial, esencia de todo texto religioso auténtico, la intersubjetividad alcanza estatuto de comunidad interpretativa que sostiene, articula y anima a la propia comunidad de creyentes: así es posible la unión entre texto y acción, individuo y comunidad, pasado, presente y futuro, es decir, alianza y promesa. Ahora bien, queremos denominar *actitud creyente* al paso más básico en el proceso de la experiencia religiosa cuyas implicaciones filosóficas se exponen en el siguiente apartado.

1.1 Actitud creyente: del misterio al testimonio

Lo primero es destacar que lo que en parte condiciona el hallazgo que puede lograrse desde la búsqueda fenomenológica es la actitud con la que se inicia tal proceso que implica la reducción. Si se recuerda la explicación de Husserl sobre las actitudes, lo que resulta de la relación natural con el mundo está en relación con la actitud natural según como la tradición filosófica la ha denominado y explicado. De igual modo, la actitud fenomenológica tiene unas implicaciones en la búsqueda que hace el fenomenólogo. ¿Cuál es entonces la actitud que le corresponde al esfuerzo fenomenológico-hermenéutico y a la búsqueda religiosa? ¿Es igual a la actitud natural? La búsqueda que emprende todo proceso hermenéutico no tiene como horizonte la fundamentación última, como ya se ha visto, ni tampoco la ingenua practicidad que se puede observar en la actitud natural y, a decir verdad, tampoco se busca lo mismo que en la ciencia. Sin embargo, es una búsqueda que termina en hallazgos que son defendidos y presentados desde una certeza que brinda autoridad y genera experiencias.

Se propone para la actitud propia de la búsqueda fenomenológica-hermenéutica el nombre de *actitud creyente*. No hay que impresionarse por el eco religioso del término, al fin y al cabo, la hermenéutica empieza siendo una práctica circunscrita al ámbito de la interpretación de textos sagrados. A pesar de eso, con dicho nombre no se pretende

identificar únicamente la actitud propia de la búsqueda religiosa, sino la actitud, en general, de la indagación fenomenológica-hermenéutica basados en lo que el propio Ricoeur ha señalado.

Toda actitud está condicionada por eso que se busca y, viceversa, eso que se busca tiene un impacto en la actitud con la que se busca: en virtud de eso que se busca y que se espera, se adopta una postura. De hecho, toda actitud es ya un indicio de la dialéctica de la *pertenencia-distanciamiento* porque, aunque la persona está al inicio de la búsqueda se dirige hacia algo que sin embargo no está todavía al alcance. La actitud es anterior a la búsqueda, propiamente dicha, la actitud es el correlato de la búsqueda: actitud y método van de la mano. Entonces tiene sentido aquí preguntar ¿Qué se busca en la búsqueda religiosa, fenomenológica, hermenéutica, en definitiva, en una búsqueda humana que pueda dar cuenta de tal *actitud creyente*? ¿Tanto el exégeta como el creyente comparten la misma búsqueda? ¿Cuál es la característica central de este tipo de búsqueda que difiere claramente de la pretensión idealista de Husserl y de la actitud natural? Se busca la verdad; en cualquier campo de la vida humana ese es el *telos* de toda búsqueda: *verdad* como palabra que se ajusta a la realidad y *verdad* como hecho. Esta doble faceta de la verdad, gnoseológica y fáctica, recoge toda la tensión dialéctica entre palabra y hecho, entre texto y acción, entre distanciamiento y pertenencia, comprensión y explicación. Cuando se dice: “eso es verdad” se dice de la definición o de lo sucedido, de lo escuchado y de lo visto, de lo que se dice y de lo que se hace. Obviamente varían las formas de llegar, pero hacia eso apuntan los tipos de búsqueda mencionados antes.

La verdad tiene en sí misma el poder de atracción o seducción que reta a la curiosidad humana en el asombro frente al misterio que somos y que luego se traduce en proyectos de investigación científica, filosófica, hermenéutica, histórica, etc. Ahora bien, en el campo de la filosofía, concretamente en el de la fenomenología hermenéutica se puede aspirar a un tipo particular de certeza que Paul Ricoeur, en su celeberrimo *Sí mismo como otro*, explica de manera magistral:

A nuestro entender, la atestación define el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica no solo respecto a la exaltación epistémica del *Cogito* a partir de Descartes, sino también respecto a su humillación en

Nietzsche y en sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera y más que la segunda. (Ricoeur, 2013, p. xxxv)

En la cita anterior Ricoeur está refiriéndose a la posición de la hermenéutica ante la pretensión cartesiana de transparencia del yo y su correspondiente elevación a fundamento último y, por otra parte, se refiere a la humillación del *Cogito* que hace Nietzsche. En esto puede notarse el eco de Karl Jaspers, de quien el propio Ricoeur se ocupó desde sus días en el campo de concentración. Para este filósofo, toda la historia de la filosofía sufre un quiebre en la modernidad con dos filósofos que lo pusieron todo en cuestión: Friedrich Nietzsche y Søren Kierkegaard. Al respecto de lo que significaron sus aportes en la historia de la filosofía señalaba:

El poner en tela de juicio toda racionalidad encerrada en sí misma, como comunicabilidad de la verdad en su conjunto, hace de ambos adversarios radicales del 'sistema', o sea, de la figura que era propia de la filosofía a través de milenios y que condujo a su último apogeo al idealismo alemán. Para ellos, el sistema distrae de la realidad, siendo por esto mentira y engaño. (Jaspers, 1959, p. 17).

Sin embargo, el ejercicio de limpieza que se abre entre estos dos extremos permite ver otros caminos que ayudan a precisar el tipo de búsqueda que realiza la hermenéutica. En virtud de que toda búsqueda está precedida por una actitud, se puede concluir que, teniendo claro lo primero, se puede ver lo segundo. Al respecto de la *atestación* señala Ricoeur:

La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. Y es en esta oposición en la que parece exigir menos que la certeza ligada al fundamento último. La atestación, efectivamente, se presenta primero como una suerte de creencia. Pero no es una creencia «dóxica», en el sentido en que la *doxa* -la creencia- tiene menos grado que la *episteme* – la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del «creo que» la atestación depende de la del «creo-en». En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree *en* la palabra del testigo. (Ricoeur, 2013, p. xxxv)

Con lo antes citado, queda más claro el tipo de búsqueda o mejor, el tipo de certeza al que se puede llegar por este camino del rodeo hermenéutico y la actitud que está al origen. Esta también tiene claros vínculos con Karl Jaspers. Por ejemplo, al

respecto del tipo de búsqueda propio de la filosofía, señala el filósofo alemán: “La clase de certeza que cabe lograr en filosofía no es la científica, es decir, la misma para todo intelecto, sino que es un cerciorarse en la consecución del cual entra en juego la ciencia entera del hombre” (Jaspers, 1984, p. 8). Puede decirse entonces que dentro del *cerciorarse* que caracteriza a la búsqueda filosófica está la atestación como particularidad de la hermenéutica y sus aledañas.

Vale la pena matizar el planteamiento de Ricoeur respecto de la actitud original en la experiencia religiosa en este primer esfuerzo de sentar las bases de la presente investigación: si bien la actitud resultante es la *actitud creyente* en el sentido de *creo-en* [*croyance*], se ve claramente que la actitud inicial esté más cercana al *creo-que* dubitativo, de asombro. La experiencia religiosa es así, el tránsito (tiempo y espacio) entre ambas actitudes; es también una travesía que cuenta con la presencia de la sospecha como elemento ineludible tal como lo señala Ricoeur respecto a la atestación. *La experiencia religiosa es una peregrinación desde el creo-que hasta el creo-en*. La actitud del *creo-que* es a la certeza del testimonio lo que la hipótesis a la comprobación científica. ¿Qué se busca en la búsqueda religiosa? También, la verdad. Pero, el tipo de certeza que sostiene dicha verdad es justamente la certeza del *creo-en*. En la medida en que la persona peregrina el texto, es decir en el testimonio escrito o hablado en cuanto experiencia del *creo-en*, se encuentra con la verdad revelada por otro. Lo que se le había revelado a nuestro iniciado que, en definitiva, somos todos, y que había causado su actitud del *creo-que* original y que lo trajo hasta al inicio de la peregrinación en el texto provoca (*vocatio*) ahora su *salida*, es decir va alcanzando cada vez más nuevos horizontes de certeza y se va haciendo él mismo testigo, es decir, alcanza el grado discipular del *creo-en* gracias al encuentro con la verdad.

Las afirmaciones que puedan hacer el científico y el fenomenólogo desde sus respectivos campos de experiencia han sido posibles gracias a una actitud original con la que se ha iniciado un movimiento que ha posibilitado una búsqueda que les ha conducido a nuevos horizontes de certeza. Las afirmaciones que el exégeta y el creyente hacen del mundo, del texto, de Dios, de la vida, de sí mismo inician en la *actitud creyente* original, del tipo de búsqueda que implica, del campo de experiencia que abordan y de

la certeza del *creo-en* a la que llegan y que aquí consolidamos con el nombre de *testimoniar* o *testimonio*. Uno de los objetivos de la presente investigación es poder desentrañar la estructura y el modo de búsqueda propio de la experiencia religiosa que, al igual que la del filósofo, del científico y del ciudadano común, está caracterizada por una *actitud inicial* o disposición que posibilita el tipo de recorrido y el anhelo de hallar la verdad. Dicha actitud tiene rasgos de la actitud fenomenológica, en cuanto que el creyente puede que conozca o no de teología o de religión y de áreas afines y, sin embargo, eso no determina su experiencia personal de vivir la fe. Sabe de entrada que no hay manera de asirlo todo, pero los rasgos que se alcanzan con dicha certeza son valiosos para la propia experiencia y para los otros, y en esto se evidencian los rasgos hermenéuticos de su búsqueda. En la experiencia creyente no es suficiente la lectura del texto sagrado, ni el propio texto se ofrece como tal: el texto provoca una salida, una *acción* que desencadena un proceso, una historia, una experiencia, entre otras cosas, porque el texto religioso mismo es el resultado de una experiencia, es decir, antes de toda capa literaria está la capa primitiva u original que llamamos testimonio y que por lo tanto, como tal, tiene una verdad que revelar y en consecuencia su lectura produce experiencia y no placer literario. Dicho de otra forma, el acercamiento en la lectura que experimenta el creyente es una experiencia, es decir, una vivencia expresada aquí con la metáfora de la *peregrinación*, es decir, *salida*, *encuentro* y *retorno* con la intención de captar tanto el movimiento producido en el texto religioso como en la cotidianidad de la vida coherente con el doble carácter de la verdad y con la dialéctica del texto y la acción. Al término de la peregrinación se produce un relato-testimonio, también objeto central de nuestros análisis.

Una referencia importante en la obra de Ricoeur es Gabriel Marcel desde las tardes de los “viernes” de Gabriel Marcel (1934-1935). Afirma Dosse, sobre la regla de estas reuniones organizadas por Marcel en las que el joven Ricoeur fue introducido en un diálogo filosófico de altura que le marcaría para siempre: Primera exigencia: “La regla de estos “viernes” es nunca valerse del pensamiento de otros”. Y, la segunda exigencia: “proceder tanto como sea posible a partir de elementos tomados de la propia experiencia”. (Dosse, 2005, p. 37). Señala Marcel al respecto:

Pero ¿qué es atestiguar? No se trata solamente de verificar, ni tampoco solamente de afirmar. En la atestiguación quedo atado a mí mismo, pero con toda libertad, puesto que una atestiguación bajo el imperio de una coerción carecería de valor, se negaría a sí misma. Bajo este aspecto, aquí tiene lugar la más íntima y la más misteriosa unión entre necesidad y libertad. No hay acto más esencialmente humano que éste. En su base existe el reconocimiento de un cierto dato; pero al mismo tiempo hay otra cosa. Cuanto atestiguo declaro, en efecto, *ipso facto*, que me negaría a mí mismo, sí, que me anularía si negase este hecho, esta realidad de la cual he sido testigo. (Marcel, 2003, p. 198)

La búsqueda religiosa exige su reconocimiento como campo humano válido de construcción de sentido. Ha resistido toda clase de trato a lo largo de la historia humana, desde la exaltación como única poseedora de la verdad, hasta la humillación de ser despreciada completamente en contextos de una ciencia y una filosofía cada vez más ateas. Por eso, para alcanzar la mayor legitimidad posible en contextos pocos favorables, el proceder fenomenológico hermenéutico aplicado a la experiencia religiosa nos lleva a quitar las capas del poder institucional, del mundo de reglamentos, de las múltiples tradiciones, de las montañas de discusiones, alianzas, guerras, divisiones, juramentos, definiciones, teologías, etc., de tal manera que, llegados al final-principio, nos quede solo la experiencia religiosa, ese hecho primigenio en el que lo humano y lo divino se encuentran en la verdad manifestada a su vez en la dialéctica pertenencia-distanciamiento y que se expresa eventualmente en un relato provocador que produce una peregrinación humana incesante y recogida en lo que viene a ser la base de toda religión y fuente principal de nuestros estudio, el *testimonio*.

La comparación entre las tres actitudes ayuda a entender la particularidad de la búsqueda que se hace en la experiencia religiosa. El científico inicia su investigación limitando su objeto y, a la vez, considerando lo propiamente metodológico: revisa los antecedentes, cuida la terminología, establece hipótesis, acude a distintas formas de medición de variables, etc. El fenomenólogo hará lo propio según su campo y las implicaciones que la reducción le imponen. Ambos inician una búsqueda con algunas pistas e intuiciones que deben comprobarse en la medida en que la experimentación o la cadena lógica de argumentos vayan dando cuenta de una verdad probada o sólida y lógicamente sostenida. Lo propio de la actitud es la postura o *dis-posición* que se adopta

y que, en el caso de la ciencia, implica una *distancia preventiva* para evitar toda posible contaminación o transferencia.

Por su parte, la *actitud creyente* no parte de un énfasis en la *distancia* sino en la *pertenencia*, por eso, su postura no es preventiva sino expectante. En el caso de la ciencia, toda su instrumentalidad da cuenta de esa actitud original de prevención, es una suerte de fobia tecnificada y protocolar que tiene como eje la dicha distancia formalizada en la dupla *sujeto-objeto*. La *expectación*, propia de la actitud creyente del asombro, da cuenta de la distancia, es verdad, pero es muy distinta a la *prevención* científica porque pone al sujeto en tensión hacia adelante, ya en sí misma es una actitud propia de la experiencia de *salida* y están involucrados anhelos, pensamientos, interrogantes, preocupaciones, miedos, etc.

En ninguna de las búsquedas mencionadas se pueden adelantar los resultados: por ejemplo, en los multimillonarios esfuerzos de investigación espacial, con la ayuda de diversos instrumentos se busca un *algo*, una pieza más de un rompecabezas muchísimo mayor. Lo nuevo es puesto en relación con hallazgos anteriores y nuevas preguntas surgen en el contexto de pequeños avances en la comprensión. Eso pequeño que se ha comprobado sirve de verdad para la ciencia, es decir, sirve de base para avanzar hacia un siguiente escenario también cargado de interrogantes. La actitud y la búsqueda que se realiza en la experiencia religiosa también se basa en una relación con un proceso de certezas que abren a la persona hacia un estadio más elevado o aterrizado, según como se vea. No se sabe con certeza el desenlace de dicha búsqueda, pero no por eso deja de buscarse: pareciera que, en los tres ejercicios de búsqueda antes mencionados, esa bruma que lo oculta todo y que da cuenta de nuestra finitud es un acicate de dicho esfuerzo. Nótese la forma en la que lo expresa José Gómez Caffarena al respecto de la búsqueda religiosa:

Fue, pienso, el enigma que se sentía ser el que condujo a los humanos al complejo despliegue simbólico que constituyen sus prácticas religiosas. Con especial peso de las situaciones dramáticas y las urgencias más acuciantes; pero con indicios, progresivamente más perceptibles de que, tras lo cercano, los humanos atisbaban en sus símbolos una «*misteriosidad*» más radical, envolvente de su propio enigma. (Gómez Caffarena, 2007, p. 12)

Ahora bien, es tiempo de hacer una distinción importante. El exégeta o el hermeneuta profesional, aunque participa de la misma *actitud creyente* en virtud del tipo de certeza que caracteriza esta vía, difiere del creyente que también se aproxima al texto sagrado y que también interpreta. La diferencia estriba en el tipo de experiencia a la que se abre cada uno: *experiencia investigativa* en el primer caso y *experiencia religiosa* en el segundo caso. El objetivo de la presente investigación es justamente poner la luz sobre este proceso íntimo que, sin embargo, presenta una estructura evidenciable en los textos y prácticas religiosas: *salida, encuentro y retorno*, que se abordará en detalle en los próximos capítulos. Atestación y testimonio muestran en esto su vecindad y con ello su cercanía y distancia: participan de la misma certeza y de la misma actitud original pero el campo de experiencia difiere, así como el modo en que se hacen evidenciables.

Es muy importante en este punto señalar algunos rasgos del término “experiencia”. Aquí se llama experiencia a *una vivencia personal o grupal de la que se puede extraer un relato que da cuenta de su unidad de sentido en tanto agente(s) y paciente(s)*. Al ser una *vivencia* hace de la experiencia religiosa una fuente constante de testimonios relatados en diversidad de formas y que tienen un impacto en las personas y comunidades: la experiencia religiosa auténtica en sí misma es *relatante*, por muy íntima que sea, siempre *provoca* una narración, textos con autoridad que conmueven a nuevas experiencias. *Experiencia* es también el punto vital en el que confluyen texto y acción, en claro sentido ricoeuriano y por lo cual hermenéutica y fenomenología pueden hacerla campo de indagación y decir algo al respecto: *salida, encuentro y retorno*, no solo son niveles y momentos en el proceso interpretativo, sino son niveles y momentos de una acción que se hace *texto* y que provoca nuevas *acciones*. En la *experiencia* entonces confluyen texto y acción con sus estructuras conceptuales recíprocas y, justamente, el *testimonio religioso*, centro de nuestros análisis recoge una acción, en el sentido de experiencia, en el lenguaje.

En efecto, la acción es significativa en cuanto recobradora de sentido en lo personal y en lo social, pues la acción solo se entiende en la relación con el otro, entendido este como acción y en acción gracias al diálogo, a la comunicación y a la narración; es el yo en relación con el tú, para conformar un nosotros. Se evidencia aquí, el carácter social y comunitario del sujeto, y

esto constituye así una implicación hacia la construcción de identidad, es decir, en la medida que reconozco mi *ipseidad* advierto y configuro la *alteridad* del otro.(Rojas Cordero, 2013, p. 76)

El testimonio religioso, posee este carácter único de ser una acción en forma de discurso dirigida a un tú eterno al que no solo le habla, sino que lo mueve hacia una acción similar. Esto hace que podamos considerar aquí al testimonio religioso como la piedra angular de la religión entendida como intersubjetividad. Cuando decimos que la religión es una comunidad de testimonios estamos justamente señalando el grado crucial de la estructura testimonial sobre la que se erige.

La búsqueda del exégeta no necesariamente se hace en el contexto de una experiencia religiosa, sino en el marco de una experiencia investigativa que supone una dinámica significativamente distinta. En el caso del científico, su esfuerzo investigativo ha terminado en un informe, reporte o en un artículo en el que se reportan los hallazgos. No hay testimonio sino rendición de cuentas en la que queda en evidencia la distancia propia de la actitud epistemológica *sujeto-objeto*. No hay necesariamente implicaciones de dichos hallazgos en su estructura personal íntima. Por el contrario, el peregrino de la experiencia religiosa todo lo vive en un grado de intimidad radical que pasma; a mayor profundización en el texto mayor implicación de su intimidad sin que haya límite en lo uno y en lo otro, no puede cortar con el texto religioso como el científico con el laboratorio cuando es hora de irse a casa, el texto sagrado viaja con el peregrino, sostiene su caminar, lo dirige atrayéndolo, es omnipresente.

Para los efectos de la presente investigación, lo anterior implica la necesidad de tomar una distancia prudencial (fenomenológica) de la *religión*, en cuanto institución, al menos inicialmente. No es la institucionalidad religiosa el centro de la presente investigación, sino la dinámica operante en la experiencia religiosa personal más allá de toda doctrina. Más allá (o más acá, según como se vea) de los dogmas establecidos por la institucionalidad religiosa. Lo que resulta impactante a los ojos de un filósofo es la seguridad del testimonio religioso, la fuerza y la autoridad que muestra la proclama religiosa. Cuando el creyente habla del profeta y su mensaje, de una visión, de la resurrección, del infierno, del bien y del mal, del camino hacia la auténtica paz, etc., lo

hace sin dudar: esta autoridad, ¿de dónde le viene? ¿Cómo ha sido posible? ¿Qué tipo de vivencia ha tenido una persona para que sus discursos y obras cotidianas se dirijan hacia una dirección tan única, tan particular que le lleve al punto de distanciarse y en algunos casos rechazar la *mundanidad* del mundo? ¿Cuál ha sido la estructura de tal experiencia? Hombres de ciencia, artistas, indigentes, niños y adultos, desde el origen hasta nuestros días, en todos los rincones del mundo han insistido e insisten en esta experiencia religiosa que hoy exige, no solo su elucidación filosófica sino su pleno derecho como ámbito humano de sentido vigente y como esperanza para la solución de conflictos violentos motivados por principios supuestamente religiosos.

Es bueno hacer un resumen de lo trabajado hasta aquí. En primer lugar, vimos cómo fue posible que fenomenología y hermenéutica se unieran en la forma de un injerto para evadir el desvío idealista husserliano de raíz cartesiana. El hombre no puede aprehenderse directamente, sino en el rodeo por el lenguaje en el que se comprende y en el que se pone de manifiesto la dialéctica de pertenencia-distanciamiento. Si la fenomenología-hermenéutica fue posible gracias a lo anterior, entonces, no es descabellado ubicar la búsqueda religiosa humana al nivel y dignidad de toda indagación de sentido ya que comparte con todas las otras búsquedas, incluso la científica, el anhelo de verdad, sin detenernos en el hecho de que, en la historia de todas las formas de búsquedas humanas de sentido, la religiosa fue la primera.

El punto de arranque de la búsqueda religiosa es la *actitud*, tal como sucede en los otros campos mencionados. Esta actitud inicial recibe el atributo de *creyente* y es la puerta de un proceso dialéctico complejo que va del *creo-que* al *creo-en*, aprovechándonos de la expresión de Ricoeur. Dialéctico porque, aunque la persona que alcanza la actitud inicial y la expectativa que ella supone, se dispone a peregrinar en el texto no sabe lo que éste le depara; ve delante de sí el misterio que yace en ella.

Nótese que el primer sentido de la palabra misterio, del latín *mysterium* que, a su vez viene del griego *mystes*, significa iniciado en las cuestiones o ritos secretos y que a su vez viene de *myein*, que significa *cerrar la boca o los ojos*. Basados en esto nos atrevemos a señalar que el misterio radica en nosotros y en nuestra distancia-pertenencia a la verdad. El iniciado es el “misterioso” siguiendo la etimología de la palabra porque

tiene los ojos y la boca cerradas, de tal manera que lo único que puede pronunciar en su estado inicial son opiniones según la lógica del *creo-que*. Pero la verdad, en sí misma reveladora, es decir, para nada misteriosa, que le atrae desde la distancia viene a ser el acicate en su estructura del deseo que lo lleva a la primera decisión que el peregrino que somos todos debemos tomar: leer el texto, salir, exponerse en la peregrinación, arriesgarlo todo. Llamábamos dialéctico a este proceso porque, aunque la verdad luce inmensa y abrumadora a lo lejos, no se muestra inaccesible de un modo tal que llegue a enfriar el deseo de búsqueda y de encuentro con ella que abriga el peregrino en medio de su minusvalía del *no-ver* y *no-hablar*. Por eso, mientras se mantiene en el estadio del *creo-que* sus opiniones son simples puntos de vista, puro yo proyectado en la jerga común e infinita de las preferencias y rechazos. Para efectos de una búsqueda de sentido, *no-ve* y *no-habla* porque lo que ve y lo que habla no ha sido atravesado por la experiencia de encuentro con la verdad. Proponemos como término contrario a *misterio* el de *testimonio* porque justamente el testigo es quien ha visto, presenciado y experimentado algo que le lleva a abrir los ojos y la boca para poder hablar, tal como las escrituras religiosas dan cuenta de tantos que han hallado la verdad.

En ningún otro ámbito de la vida humana palabra y acción alcanzan un grado de conexión tan elevado como en la experiencia religiosa que se asume como el principio y fundamento de la humanidad creyente. Siendo fiel al método ensayado hasta ahora, veamos lo que entiende nuestro maestro Ricoeur por *texto*, para luego sacar la riqueza que nos permita acompañar a nuestro *iniciado* en su peregrinación irremplazable.

1.2 Discernimiento de textos: el lugar del texto religioso

Cuando una persona va a la librería y camina por ese universo de obras, se orienta en ella por el deseo de hallar el área con la que se identifica. Echa una mirada que va dejando de ser superficial para volverse cada vez más aguda. En algunos lugares se pueden meter en la cesta los libros que le han interesado suficientemente a la persona para revisarlos con calma mientras se puede disfrutar de un café. En esa fase ya hay un proceso de descarte en el que se evitan las áreas, luego temas, luego obras que no interesan.

Finalmente, la persona se encuentra con un título particular: “Elogio de la Locura” de Erasmo de Rotterdam. Y se dice en tono de pregunta: ¿Elogio de la Locura? Toma el libro y empieza a revisarlo; hay quienes lo huelen y disfrutan del aroma que desprende la fibra o lo tocan tratando de captar un “algo” en la textura de las hojas impresas. Primero se leen los datos editoriales; se revisa el número de páginas; la persona lo cierra y lo abre. Empieza a leer la presentación y luego, después de un párrafo salta a la introducción del autor. Un par de párrafos más y va al primer capítulo. Sonríe. Revisa rápidamente los títulos de los capítulos y se encuentra con el capítulo dedicado a los filósofos. Empieza a leer y reír a carcajadas. Pregunta el empleado: ¿está bueno? Y responde sonriente: sí, buenísimo. Me atrapó, me lo llevo.

¿Qué significa en términos fenomenológicos-hermenéuticos ese “me atrapó”? ¿Qué sucede cuando somos *cautivados* de esa manera por un texto? En principio significa que algo de la persona se quedó en la lectura: algo de *sí* ha hallado en el texto. Hay una fuerza en el texto que ha llamado su atención y rápidamente va asintiendo porque encuentra lo que lee tremendamente oportuno y estrechamente vinculado a sí: puede pensar en su realidad como estudiante de filosofía o en rasgos de sus profesores; puede recibir la crítica de Erasmo como algo que le hace reflexionar o puede ser que discrepe en algunos aspectos. Lo importante es que el texto ha provocado una salida de sí mismo para iniciar un recorrido a través del texto. El mérito de dicha salida no se debe únicamente al genio de Erasmo. Hay una estructura en su relación con el texto que da cuenta de dicha salida y que justamente se abordará en los siguientes capítulos. Por lo pronto, estos ejemplos, obligan a detenernos en las consideraciones de Ricoeur sobre el texto y en la puesta en acción de la dialéctica distancia-pertenencia antes comentada.

La respuesta de Ricoeur en la obra que ha sido seleccionada como guía principal del presente capítulo es clara: “llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Si esto es así, quiere decir que la escritura recoge la *acción* que supone el discurso. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo”(Ricoeur, 2002, p. 127). Vale la pena destacar el paralelismo que Ricoeur encuentra entre habla-escucha y escritura-lectura. Según esta manera de entender lo que un texto es, implica que se debe descartar la idea de que la lectura es un diálogo con el autor: “el lector está

ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura” (Ricoeur, 2002, p. 129). Este doble ocultamiento pone al lector ante una situación nueva, es como si el autor se hubiera muerto: “Me gusta decir a veces que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo” (Ricoeur, 2002, 129). En la concepción de Ricoeur sobre el texto, éste se asume como “categoría hermenéutica propia y fundamental, superadora de las interpretaciones psicologistas y existencialistas tradicionales e irreductible tanto a una semántica de la frase como a una lingüística de la palabra”(Muinelo Cobo, 2004).

Resulta interesante el caso de la obra a la que se hacía referencia unos párrafos antes, la obra de Erasmo de Rotterdam, el *Elogio de la locura*. Dicha obra comienza con “Habla la Sandez” y entonces empieza el discurso de la propia Sandez. ¿Asistimos en este género de escritos ante una doble muerte, la de Erasmo y la de la propia Sandez? La “muerte” del primero es obvia, el lector no lo nota, este es la particularidad del príncipe de los humanistas, quien labra su propia muerte ante la Sandez: la atención está puesta ante alguien que está hablando en la escritura. El efecto en el lector de hoy en día es envolvente mientras que no es difícil imaginar el efecto de tal discurso escrito en el contexto del Renacimiento.

Si la escritura es la fijación de un habla que se conserva para la posteridad resulta interesante el caso de la escritura que premeditadamente quiere presentarse y conservarse como habla.

Esta diferencia entre el acto de la lectura y el acto del diálogo confirma nuestra hipótesis de que la escritura es una realización comparable al habla, paralela al habla, una realización que toma su lugar y que de alguna manera la intercepta. Por esta razón podemos decir que lo que llega a la escritura es el discurso en tanto intención de decir, y que la escritura es una inscripción directa de esta intención, aun cuando, histórica y psicológicamente, la escritura comenzó por transcribir gráficamente los signos del habla. Esta liberación de la escritura que la pone en el lugar del habla es el acto de nacimiento del texto. (Ricoeur, 2002, p. 129)

Podría decirse entonces que la escritura vendría a ser un habla liberada de sus limitaciones contextuales por el mérito de hacerse discurso. Pero aquí surge un problema y es la referencia de todo enunciado hablado en situación de diálogo: las cosas de las que

se habla están ahí para ser indicadas. Lo que sucede según Ricoeur en esta situación es que “el sentido muere en la referencia y ésta en la mostración”(Ricoeur, 2002, p. 130). El asunto es qué pasa con la referencia en el caso del texto donde el discurso se ha fijado para siempre y la situación original ya ha desaparecido: “ésta será precisamente la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia”. (Ricoeur, 2002, p. 130). Según Ricoeur, tal situación implica que el mundo desaparece, pero, al mismo tiempo, ocurren diferentes niveles de relación entre textos que forman conexiones que hacen las veces del mundo de referencias como es el caso de la *literatura* en el sentido de la conexión que hay entre diversos textos: entonces se puede hablar de *imaginario literario* que se hace presente por medio de lo escrito. Pero ¿qué pasa con las subjetividades del autor y del lector?

A diferencia del hablante que puede hacer referencia directa a sí mismo en el acto de hablar, el autor del texto no puede aparecer de esa manera porque, como se ha señalado antes, no hay situación de diálogo en la escritura-lectura sino de distanciamiento del autor. En 1988 Ricoeur dictó cuatro conferencias en Florencia y fueron publicadas póstumamente junto a otros textos que, sin menos cabo de estos, podríamos llamar “menores”. La siguiente cita es extraída de una de estas conferencias:

...en el texto escrito se da otro cara a cara distinto del rostro humano. Por el solo hecho de que el texto esté abierto, en palabras de Gadamer, a quien sabe leer, supone que el autor del discurso oral cede el sitio a un lector invisible y, en definitiva, a un auditorio ilimitado e indeterminado. Aquí comienza la aventura desconocida del texto. (Ricoeur, 2017, p. 31)

Justamente aquí es donde aparecen las dos tareas que pueden hacerse frente a un texto: explicar e interpretar. A diferencia de la perspectiva de Dilthey, en la que ambas actitudes se oponen, es decir, o se explica o se comprende, Ricoeur, quien es un maestro de las relaciones dialécticas, trata de aproximarse desde la complementariedad de los términos¹².

¹² Para François Dosse, el origen de este modo de vivir y de hacer filosofía es posible que se deba a Karl Jaspers a quien Ricoeur se dedicó a estudiar en la primera fase de su carrera y sobre quien publicó algunos escritos. El pensador alemán, en respuesta al trabajo de Ricoeur y Dufrenne sobre su obra, escribió una carta en la que se señala lo siguiente: “Muy respetados señores Dufrenne y Ricoeur: luego de la lectura de vuestra obra, mi primer impulso es el de agradecerles de todo corazón. Han tomado el conjunto de mis

Vale la pena detenerse un momento en la pregunta central del planteamiento hermenéutico de Dilthey antes de seguir el camino que propone Ricoeur. Para el filósofo alemán, el asunto central es que las ciencias del espíritu -él tenía en mente la Historia- se las ven con un conocimiento distinto al de las ciencias naturales, que tienen el objeto ahí. Para las primeras, del objeto se tiene un conocimiento interno (*realidad interna inmediata*) lo que en cierto sentido representa una ventaja frente a lo que sucede en las ciencias naturales. Pero he aquí la dificultad capital de dichas ciencias:

¿Cómo puede, entonces, una conciencia configurada individualmente llevar, por medio de tal reproducción, una individualidad ajena, de índole totalmente diferente, hasta el conocimiento objetivo? ¿Qué clase de proceso es éste, que se aparece de un modo aparentemente tan extraño entre los otros procesos de conocimiento?” (Dilthey, 2000, p. 25)

Y agrega: “A este proceso por el cual conocemos un interior a partir de signos dados sensiblemente desde fuera lo llamamos: comprensión”. (Dilthey, 2000, p. 25). La interpretación viene a ser un instrumento de ese esfuerzo de comprensión universal y técnico de desciframiento de signos. Ricoeur señala que lo que se opone en el planteamiento de Dilthey es *explicar* y *comprender* en virtud del área de conocimiento a la que se aplican: la primera a las ciencias naturales y la segunda a las ciencias del espíritu. Ricoeur detecta un *desgarramiento* en esta dupla de funciones comprender/interpretar porque la primera se refiere a los signos psíquicos percibidos mientras que la segunda es la responsable de la objetividad en el contexto de las ciencias del espíritu: “Este desgarramiento de la hermenéutica entre su tendencia psicologizante y su búsqueda de una lógica de la interpretación pone finalmente en tela de juicio la relación entre comprensión e interpretación”. (Ricoeur, 2002, p. 133) Este desgarramiento es parte de lo que se propone superar Ricoeur. Como lector se puede tratar el texto de dos formas.

escritos como tema de estudio con una exactitud material y una solidez que nunca he experimentado.” Carta de Karl Jaspers a Paul Ricoeur y Mikel Dufrenne del 28 de marzo de 1947. Citada aquí de: (Dosse, 2005, p. 138).

- Puedo tratar el “texto como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura”. (Ricoeur, 2002, p. 135)
- Puedo “restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos”. (Ricoeur, 2002, p. 135)

Y agrega Ricoeur: “la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes”(Ricoeur, 2002, p. 135). Según la primera aproximación propuesta por Ricoeur, no hay trascendencia en el sentido de que la lectura que se haría estaría circunscrita a los límites del propio texto. Aquí entra la explicación que, dicho sea de paso, no pertenece al campo de las ciencias naturales como se puede ver en Dilthey. Tal explicación puede ser lingüística, por ejemplo, y, entonces, la prioridad será ver las relaciones entre las grandes y pequeñas unidades lingüísticas halladas en el texto. De este modo se puede explicar el texto, pero no interpretarlo que es justamente la otra actitud a la que se refiere el autor. En esta segunda actitud el texto recupera su función referencial al abrirse a la lectura que es lo que pide toda escritura, como se ha comentado antes. Señala Ricoeur al respecto:

... leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto. Esta articulación de un discurso con un discurso denuncia, en la constitución misma del texto, una capacidad original de continuación, que es su carácter abierto. La interpretación es el cumplimiento concreto de esta articulación y de esta continuación. (Ricoeur, 2002, p. 140)

Lo anterior supone una *apropiación*: “Por apropiación entiendo lo siguiente: la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí, de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”. (Ricoeur, 2002, p. 141). Esto es lo que le ha pasado al sujeto que entró a la librería y quedó atrapado por el discurso de la Sandez, acaso porque descubrió su propia necesidad o se identificó con las descripciones allí realizadas. La transparencia total de sí mismo es imposible, como ya se ha señalado, y por eso, el ejercicio de interpretación desata una reflexión que aquí llamamos *mediada* y *mediata* que pone al lector en una perspectiva nueva de sí mismo. Al respecto de su esfuerzo de comprender la interrelación entre explicar y comprender señala Ricoeur:

Así, es necesario decir con igual fuerza que la reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación no es nada si no se incorpora como intermediaria en el proceso de la autocomprensión mismo. En síntesis, en la reflexión hermenéutica -o en la hermenéutica reflexiva- la constitución del sí mismo y la del sentido son contemporáneas. (Ricoeur, 2002, p. 141).

Uno de los fenómenos que ocurre en esta experiencia de apropiación es un *acortamiento* de las formas de distancia entre el lector y el texto: ya sea cultural, axiológica o incluso idiomáticamente el esfuerzo interpretativo lo es contra esta fuerza de la distancia: recuérdese la dialéctica de distanciamiento-pertenencia abordada antes.

Ahora bien, a lo anterior se puede agregar que esta misma distancia, separación que es propia de lo humano es, en parte, lo que posibilita y exige la salida de la persona que se acerca al texto. Según el modo en el que Ricoeur entiende la hermenéutica halla en la tradición una dicotomía que, según él, es el “motor esencial de la obra de Gadamer”(Ricoeur, 2002, p. 95). Se trata de la oposición entre *distanciamiento alienante* y *pertenencia*. En cuanto al primero, nuestro autor está pensando en la actitud, ya criticada antes, de priorizar la relación sujeto-objeto con el afán de procurar la objetividad en las ciencias del espíritu. Por otro lado, la pertenencia hace referencia al camino fructífero y positivo que hace posible el descubrimiento íntimo del texto, pero se paga con el precio de la subjetividad. Es justamente esta dicotomía la que Ricoeur pretende relacionar dialécticamente obteniendo la riqueza de ambos polos: hermenéutica de la sospecha y hermenéutica de la confianza. ¿De qué manera podría entenderse este distanciamiento alienante que hace imposible el recorte de las diversas formas de distancia con el texto?

Se propone aquí el concepto de *literalidad*, como una de las formas de *distanciamiento alienante*, porque, en definitiva, impide la interpretación y los efectos que ésta desencadena en la persona. Niega el rodeo, la peregrinación y, con ello, la posibilidad de interpretar, la posibilidad de reflexión. No es la única forma alienante de distanciamiento, pero consideramos que es una de las más importantes porque condiciona muchos modos de aproximación a los textos y a la realidad. De lo anterior se puede concluir que pueden reconocerse entonces dos tipos de distanciamiento: el alienante ya comentado por Ricoeur y el que no lo es, es decir, el propio de las relaciones

humanas que hace posible la comunicación misma, ese que “revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia”. (Ricoeur, 2002, p. 96)

El verdadero enemigo entonces no es la distancia, que es comprensible desde varios puntos de vista, sino la *literalidad* en cuanto *distanciamiento alienante*. La literalidad, según se propone en la presente investigación, viene a ser una de las formas de negar esa distancia y, en consecuencia, una forma de cerrar la posibilidad de la *salida* y con ello se hace imposible la reflexión concreta a través de la cual la persona puede encontrarse a sí misma en el texto. Al negar la distancia, la literalidad también niega la pertenencia obcecando al lector en la isla de la mismidad. Se llama literalidad aquí a la forma de aproximación al texto en la cual se niega la configuración creativa de la referencia trayendo como consecuencia el cierre del texto y toda posibilidad de la interpretación. Se pueden señalar entonces varios modos de literalidad en los que la persona no tiene manera de llevar a cabo el proceso de interpretación al que una lectura libre puede conducir.

- Leer el texto *desde otro*, es decir, según lo que un tercero dice u ordena que lea y cómo debe leerse y entenderse. La preocupación central, tanto del que ordena como de la víctima, es que pueda haber una repetición exacta de lo que dice el texto: *mismidad inducida*. En el terreno de la teoría de la acción, viene a ser la *imitación* el correlato de lo que aquí se ha llamado *literalidad*. Por ejemplo, es lo propio de las masas frente a las figuras mediáticas dominantes y es el caso propio de las figuras tiránicas que no solo regulan lo que se lee, sino que además imponen el modo en el que se debe actuar, las consignas que hay que gritar, el uniforme que se debe usar, etc. Es la estrategia de corte populista de tendencia tiránica que tanto invierte en propaganda, editoriales, redes sociales con el fin de dominar el frágil y vulnerable universo de la lectura.
 - o **Analfabetismo.** La UNESCO reportó 750 millones de adultos analfabetas en 2016 (UNESCO Institute for Statistics (UIS), 2017). Pese a las numerosas causas que puedan nombrarse, sin ninguna duda la negligencia y la mala voluntad de los gobiernos son las primeras

responsables. Desde la aparición de los documentos escritos, la humanidad se ha constituido como tal gracias a la lectura. La civilización en términos de relaciones humanas y de bienestar está atravesada por esta experiencia que vincula a las personas a una intimidad irremplazable. El leer, más allá de las declaraciones éticas y jurídicas, es un medio de realización humana. Me llego a mí mismo y al otro en la lectura; me encuentro en el otro, y encuentro lo otro en mí en la peregrinación que implica la lectura; me expongo a la palabra del otro, es verdad, pero no hay otro modo de ser libre. Es verdad que otros pueden leerme, contarme; es verdad que el testimonio no se cierra nunca, pero también es cierto que quedo vulnerable y a disposición de las circunstancias, a las voluntades ajenas, indefenso a los engaños y abusos de la palabra, víctima de quienes tienen el poder de la lectura. En términos de la experiencia religiosa es una verdadera tragedia porque si Dios ha revelado su verdad y ésta ha sido recogida y liberada en la escritura para la humanidad futura, resulta absurdo que un humano se pierda de ella por una simple incompetencia logística o una voluntad tiránica.

- Leer el texto tal cual aparece *ante mí* y se pasa de la ficción al drama y de éste al terror, y de éste al humor, etc., sin que ocurra la vinculación con los horizontes posibles de la persona. Es el mero entretenimiento descomprometido e irresponsable de lo que se lee; es la vida vivida en la superficie o en la orilla de la playa sin atreverse nunca a partir.
- Leer el texto *desde mí* sin prestar atención a lo que tiene para decir. Es pura proyección de mi realidad íntima en eso que leo y por la que se cierra la posibilidad de que me increpe. Aunque se sugiera una posibilidad distinta a la que yo juzgo como verdadera o aceptable, la persona nunca llega exponerse a esa voz diferente, sino que lee lo que quiere encontrar desde una dinámica de autoengaño. Es propio de este género de alienación la lectura fragmentada: se seleccionan los versos, los párrafos que proyectan al yo alienado o al grupo al margen del texto y se proclaman como verdad última dejando, intencionalmente

o no, fuera de toda consideración las partes que dan equilibrio y mesura a las afirmaciones y posturas más agudas que todo texto tiene; ocultando o ignorando los contextos que explican tales posturas; descuartizando la totalidad del texto, rompiendo su unidad de sentido para rehacer un nuevo texto con la colección de retazos que han sido seleccionados de otros textos víctimas y un nuevo amasijo retórico destinado a suprimir la lectura libre sale al ruedo y una nueva tiranía se abre paso en la esta imposibilidad comunitaria.

- Leer el texto *por encima de mí*. La complejidad del texto es tal que, de entrada, está cerrada toda posibilidad de pertenencia. La persona lee una y otra vez y no tiene forma de encontrar la entrada, es una lectura que puede delatar la inconsistencia conceptual del lector y en la que el texto cobra forma de ladrillo y su sentido profundo se vuelve impenetrable.
- Leer el texto *por debajo de mí*. La sencillez del texto es tal que, de entrada, está cerrada toda posibilidad de pertenencia. Es la lectura despreciativa que puede hacer una persona de elevado vuelo académico sobre alguna realidad que ha sido expresada de manera inapropiada o a su juicio de forma tan sencilla que no está dispuesto a ir más allá. Puede ser la fase discriminatoria de un lector acostumbrado a ciertas áreas del conocimiento que le han permitido unos hábitos intelectuales ejercitados pero que, debido a ciertos prejuicios, se siente juez suficiente y capaz de despreciar aquello que no responde a sus parámetros. ¿Quién mejor que San Agustín, cuando todavía no era santo y trataba de acceder al texto bíblico desde su altura, para mostrar esta posición en la que no coinciden lector y texto y por ende sin posibilidades de peregrinación?

Así pues, me propuse dedicar mi atención a las Sagradas Escrituras y ver cómo eran. Y he aquí que veo que no eran cosa sabida para los soberbios ni eran transparentes para los niños, sino que eran humildes en su paso, excelsas en su avance y cubiertas de misterios. Y yo no estaba en condiciones de poder introducirme en ellas ni bajar mi cuello ante su paso. En verdad que no opiné del mismo modo a como acabo de decir cuando entré en contacto con aquella Escritura, sino que me pareció indigna de que la comparase con la dignidad tuliana, porque mi altivez rechazaba su moderación, y mi vista no penetraba en su interior. Sin embargo, ella era la que podría crecer con los niños; y yo

desdeñaba ser niño y, lleno de orgullo, me tenía por adulto. (Agustín, 2010, L. III, 9. Pp. 191-192)

- Llamamos **textos muertos** a las obras que nacen sin vida. Las deficiencias del escritor la futilidad de lo que se dice, la infertilidad de la que se produjo, el abarrotamiento del mercado, etc., son textos que deambulan por los anaqueles ocupando espacio, robando energía, espectros de la decadencia de todos los tiempos y que nadie lee ni leerá, interpretación nonata.

¡Cuán frágil es el ejercicio de lectura libre! Se ha llamado *literalidad* aquí al fenómeno que impide la dialéctica de la *distancia-pertenencia*, propia de la peregrinación en el texto: imposibilidad de la *encarnación del texto*. Se la llama así porque en todos los casos de cierre antes comentados, la distancia entre el lector y el texto es insuperable, *alienante*, tal como lo señala Ricoeur, y eso impide todo proceso de reflexión y comprensión. *Literalidad significa imposibilidad hermenéutica*.

Todas las desviaciones anteriores implican un cierre a la posibilidad de *peregrinar* junto al texto y, como se ha podido ver, dicho cierre puede ser *externo* o *interno* según que tenga origen fuera o dentro de la persona. Según el primer caso, el externo, es como si el texto estuviera encerrado y, aunque la persona pueda verlo y leerlo no puede acceder verdaderamente a él. En el segundo caso, el encerrado es el sujeto, el lector, y aunque pueda leerse el texto permanece aislado de la posibilidad de *salir*: ha podido llegar al texto e incluso lo explica y hasta lo memoriza, pero no ha viajado la distancia necesaria para interpretarlo y para dejarse interpelar por lo que dice, se hace imposible la semántica profunda¹³. No es casualidad que este fenómeno de la literalidad sea ocasión de problemas en el mundo del derecho y en el mundo religioso, y nadie está exento de la tentación que esta forma de huida representa incluso cuando se pretende alegar o enfatizar una supuesta objetividad. Significa entonces esto que, para que sea posible dicha apertura, el lector debe estar a la altura del texto y, para eso, en unas ocasiones debe *subirse* y en otras *a-bajarse*, como en el claro ejemplo de Agustín citado

¹³ Sugiere que hay una semántica que no es profunda. Ricoeur la llama “semántica de superficie” y se refiere al análisis estructural del texto y que se presenta, en el esquema del autor francés, en una etapa introductoria que complementa o que conduce hacia la semántica profunda. En este sentido, no hay oposición sino complementariedad.

antes. Estamos entonces en el ámbito de dos peregrinos: el texto y el creyente. Nótese cómo el propio San Agustín expresa el momento que ambos, peregrino y texto coincidieron:

Así pues, con enorme avidez tomé en las manos el venerable punzón de tu Espíritu, y a Pablo antes que, al resto de los apóstoles, y desaparecieron aquellos problemas en los que alguna vez me pareció que el texto de su mensaje se contradecía y no concordaba con los testimonios de la Ley y los Profetas. Y afloró a mis ojos un rostro único de sus *rectas expresiones*. Y aprendí a *saltar de gozo con temblor*. Y comencé. Y encontré que todo cuanto de verdad había leído en otras partes se expresa aquí con la recomendación de tu gracia, para que el que vea no se ufane, como si no hubiera recibido no solo lo que ve, sino también el poder ver —y es que —¿qué tiene que no haya recibido?—, para que no solo reciba el consejo de que te vea a ti, que *eres siempre el mismo*, sino también de que sane y te posea, y para que quien no puede ver de lejos no por ello deje de recorrer el camino que permite llegar a ti, verte y poseerte. (Agustín, 2010. Libro VII, 21)

Le ha sucedido a todos la experiencia de tomar un libro y, después de múltiples esfuerzos, decir: *no hay manera de poderle entrar*. Un tiempo después la persona se vuelve a topar con el mismo texto, se ha podido poner a la altura, sea que haya tenido que subir o que bajar, y el texto se abre ante la persona con todo su poder y es posible la salida hacia *sí mismo*: la habilidad de leer según el modo de apertura del texto da cuenta de la libertad imprescindible en esta dinámica tal como nos cuenta San Agustín en su testimonio. Hay textos que son muy significativos para la persona porque cada vez que se acerca a dicha lectura ocurre esa conexión y se puede seguir sacando riqueza de dicha mina. No porque el profesor explique el texto a la clase significa que todos los estudiantes lo entenderán. Él ayuda a bajarlo o a subirlo lo más que pueda para posibilitar la peregrinación de los párvulos, pero hay un límite al que él, como externo, no puede llegar ni controlar: justo ahí, empieza la interpretación. En filosofía todos hemos sido víctimas de traducciones complicadas que ocultan lo que el texto tiene para decir, hasta que alguien se apiada y realiza una nueva traducción que abre el camino de la prosperidad antes cerrado.

La tradición puede jugar un papel muy importante en estos procesos de lecturas impuestas en las que se anula el proceso de interpretación: la hegemonía desquiciada de

una institución puede llegar a obstaculizar el progreso que caracteriza a toda tradición. Hay tradiciones, o más bien representantes de ciertas tradiciones que imponen la forma en la que debe leerse y lo que debe leerse. Sería incorrecto decir que dichos representantes imponen la forma en la que debe interpretarse el texto porque, estrictamente hablando, *no hay manera de imponer una interpretación*: lo que se impone, y con mucha frecuencia, es la lectura de este. La interpretación siempre es un ejercicio de libertad a tal punto que, por ejemplo, los efectos de una ideología perversa pueden alcanzar la lectura, pero nunca la interpretación. En la más férrea opresión y control de lo que se lee, basta que alguien, a la luz de una vela, furtivamente lea, no lo que le dicen que lea ni del modo en que le ordenan que lo haga, sino, libremente y entonces recorra la distancia-peregrinación que le sugiere el texto y reflexione, en el sentido de “hacer el viaje”, el rodeo, la *peregrinación irremplazable*, decimos en términos de nuestra investigación, para que ya no haya manera de que regrese a la esclavitud de la lectura impuesta. Se puede o no estar de acuerdo con las afirmaciones que aparecen en el texto, de manera parcial o completa, eso es justamente lo posible de una interpretación, el núcleo de la dimensión ética implicada aquí. Ambos, el acuerdo y el desacuerdo son las vías que dan cuenta de mi lectura libre y en consecuencia de la interpretación. Lo que se pretende, por ahora, en este punto es dejar clara la distancia entre lectura e interpretación y cómo la segunda depende de que la primera sea libre, es decir, que se haga a la altura correcta para que posibilite el proceso de *salida, encuentro y retorno* que supone toda interpretación.

El reto central de la presente investigación es poner en perspectiva de una descripción filosófica (fenomenológica-hermenéutica) el fenómeno de la experiencia religiosa de cara a iluminar nuevos caminos de diálogo auténtico. Por eso, la mira no está puesta en el proceso interpretativo que hace el exégeta, cuya actitud ante el texto religioso es investigativa, sino que lo que se busca es una aproximación a la experiencia religiosa creyente. ¿Qué sucede en la experiencia religiosa frente a los textos sagrados? ¿Cuál es el estatuto de dichos textos? ¿Qué tipo de textos son? ¿De qué otra manera se puede iniciar dicha peregrinación? ¿Cómo funciona ese proceso de interpretación? ¿Cómo se prolongan los efectos de la lectura en la acción y cómo las acciones de otros

nos mueven hacia nuevas lecturas? *Salida, encuentro y retorno* es una estructura, según dichos verbos, de acción, que tiene la virtud de mostrar lo que sucede a nivel de interpretación de los textos y a nivel de la acción propiamente dicha: en ninguna otra experiencia humana tiene la palabra leída una fuerza tan *encarnante* como en la experiencia religiosa. Expresado así, el adjetivo sugiere un principio activo que compele al lector a la acción mostrando así su comunicabilidad. Pero, además, filosóficamente hablando, este término dará ocasión para una reflexión más reposada en la traeremos a colación el concepto de *cuerpo* (Leib) presentado por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* y de tantas repercusiones filosóficas que el propio Ricoeur ha aprovechado y que nos ha conducido al término hebreo *bāšār*, carne.

Lo primero que habría que señalar del texto religioso es que es un texto especial, diferente. ¿Qué lo hace único? El texto religioso tiene una *autoridad* que ningún otro texto posee. Nótese que el término *autoridad* en su etimología expresa la idea de aumento, incremento, de tal modo que es completamente coherente la imagen de verticalidad desarrollada antes para explicar las posibilidades de acceso al texto. La idea de imposición o coacción es contraria al origen del término autoridad (*augere*) porque en dichas experiencias, los coaccionados o víctimas decrecen, disminuyen. Nuestro aporte a las reflexiones sobre el texto que ha hecho Ricoeur es otorgarle a éste, especialmente al texto religioso, una *personalidad* propia y, por lo tanto, capaz de relación y diálogo y, por ende, capaz de *augmentar*, en el sentido de hacer crecer al lector. Según esto y lo antes explicado, el propio texto puede llegar a ser víctima al castrarse la lectura y con ello la posibilidad de interpretación. ¡Cuántas quemaduras de libro! ¡Cuántas prohibiciones y censuras irresponsables y egoístas! ¡Cuánta literalidad a lo largo de nuestra historia! La palabra autor (*auctor*) obviamente participa de este origen: podríamos decir basados en esto que autor es el que ejerce la autoridad mediante la producción (no *artifex*) de textos. En ese sentido, se acerca más al criador que al creador tal como lo muestran los ejemplos del padre y el maestro:

Para clarificar este sentido, veamos otro vocablo también derivado del verbo *augere*, que es *auctor*, que no se identifica con quien crea o inventa algo (*artifex*), sino más bien con quien logra que una obra prospere, se magnifique

y llegue a constituir de algún modo un legado. De manera análoga, los padres y los educadores detentan autoridad en la medida en que procuran el buen crecimiento y desarrollo intelectual de los niños. En estos casos, la fuente de la autoridad reside en el reconocimiento de una de las partes implicadas, en base a la potencialidad de crecimiento y magnificencia que esa relación ofrece. (Di Pego, 2017, p. 2)

No puede haber *autoridad* sin hermenéutica, sin libertad. Literalidad es sinónimo de tiranía como ya se ha visto. Pero ¿de dónde le viene esa autoridad al texto religioso? La primera de las explicaciones es la consideración del origen de dichos textos. En las religiones abrahámicas Dios es el creador directo o por inspiración del texto y por eso la alteración está penada: incluso la forma en la que el creyente toca y se aproxima al papel o cartón, el lugar reservado que ocupa en el templo o en la casa denota la fuerza y peso de esa autoridad. Pero, además, otros textos religiosos han sido el resultado de tradiciones o han generado otros textos que participan de dicha autoridad, aunque sea de modo indirecto, y que por tal razón sirven de puerta de entrada a la experiencia religiosa. Los fundadores de dichas tradiciones o grupos religiosos participaron directa o indirecta en la composición de dichos textos y eso respalda su legitimidad frente a la comunidad. En la medida en que se conservan los manuscritos originales o copias cercanas a su contexto más participan de esa autoridad del origen.

Por otro lado, tal autoridad viene de su contenido. Dichos textos poseen la verdad, de tal modo que quien viene con dudas y preguntas, es decir cualquier persona, se expone a un texto que no tiene dudas y sobre el que no se puede dudar. Es un texto que por definición contiene la verdad que tanto buscamos los humanos y por eso es un texto especial que requiere una aproximación coherente con su dignidad. Verdad como palabra pronunciada y luego registrada, pero, además, verdad-palabra que apunta a la referencia a través de la interpretación en la diversidad de contextos en los que se hallen sus peregrinos.

El peregrino, es decir, la persona que quiere ver y hablar iluminando el misterio que radica en sí, que quiere hacer el viaje del *creo-que* al *creo-en* y que está dispuesto a la salida se encuentra con el texto bíblico. No hay ningún autor material que él pueda seguir de alguna manera porque todos se han sacrificado para que un único autor se haga presente. He ahí un acontecimiento digno de mención: los autores materiales han

fallecido, tal como lo señala Ricoeur. Sin embargo, el peregrino del texto religioso se encuentra con una palabra viva (*Living Word*) que le habla. Dicha *palabra viva* se incorpora en el sistema íntimo de la persona, como vacuna en el torrente sanguíneo y se desata así la peregrinación del iniciado hacia la verdad impactando todas sus dimensiones; internamente hay un proceso de luchas y resistencias, hay movimientos interiores que dan que pensar, que mueven los afectos, que impactan su psiquismo. En términos morales las consecuencias son significativas porque la interpretación es un ejercicio en sí mismo, de libertad. Y, sin embargo, el texto religioso habla a la persona y le cuestiona su libertad, le invita a construir la base de sus acciones y relaciones en un ámbito distinto a la ética, aunque no necesariamente contrario a ella. Le explica su origen y su futuro con autoridad suficiente para estremecerla, para romper la circularidad del yo-misterio, de la mismidad y su literalidad, es decir, para abrir al creyente a la complejidad de la alteridad.

Algo bien peculiar sucede con la referencia en el texto religioso. Debido a que el autor no es un difunto sino un Dios considerado vivo que le habla al lector-oyente en la diversidad de géneros literarios, la referencialidad está ahí, al alcance: en el beneficio recibido, en medio de la turbulencia, en el perdón, en la sanación, en la muerte, en el nacimiento, etc., ahí está. En ninguna otra experiencia humana el ir y venir del texto a la acción es tan expedito e inmediato. Es verdad lo que dice Ricoeur, porque ciertamente los autores materiales del texto bíblico murieron en todas las formas en las que se puede morir, pero su muerte ha hecho surgir a Dios como creador, padre y autor y, en este sentido, alcanza plena coherencia que sea concebido principio de todo lo que existe, primer motor de la acción en Aristóteles y responsable del logos palabra-razón dadora de sentido, pero además *criador* porque sostiene en el camino de crecimiento de la vida en la medida en que los textos religiosos viajan con los creyentes y los sostienen desde su autoridad, cohesionan la comunidad, son el elemento esencial del discernimiento personal y comunitario. En los testimonios religiosos de las religiones abrahámicas en Dios coinciden razón-palabra-acción por lo que nuestro peregrino va avanzando en la lectura al tiempo que encuentra la referencia en el día a día por la compenetración de estos elementos en la realidad: texto y acción en plena correspondencia.

Las religiones más numerosas del planeta promueven el trato cuidadoso de los textos centrales de sus respectivas creencias. Frente a los textos sagrados se tiene una actitud de respeto. En muchos hogares cristianos, la biblia ocupa un lugar central en la sala principal de la casa. Muchas veces permanece abierta en algún pasaje significativo para la familia: dentro del universo de objetos de la casa, está el texto bíblico exaltado de alguna forma: no es un simple estar ahí como la silla o el estante. En la eucaristía, el texto bíblico es llevado en procesión hasta el púlpito de la predicación e incluso en misas solemnes recibe la incensación. Hay una oración preparatoria antes de escuchar las lecturas y una homilía que ofrece una interpretación que se comenta en la asamblea reunida entorno a la palabra. Terminada la lectura, el sacerdote o ministro besa el texto sagrado antes de llevarlo de vuelta a su lugar especial reservado.

En la sinagoga, la Torá se guarda en el *aron kodesh*, un tipo de arca que exalta la dignidad del texto y la protege y separa y que recuerda el arca de la alianza original que custodiaba la palabra de Dios. Por ejemplo, nunca puede ponerse en el piso porque supone una forma de agravio, literalmente contraria a su *autoridad*, a su altura. Los musulmanes recomiendan que, si se tienen otros libros en casa además del Corán, no se debería poner el texto sagrado en la misma pila que el resto de los libros, sino que debe estar separado y en un lugar que manifieste su dignidad. Hay noticias del budismo primitivo y del respeto, incluso culto hacia sus libros fundamentales que de alguna manera siguen presentes en diversidad de tratos y costumbres:

Descubrimientos arqueológicos en los últimos dos siglos han revelado muchos hechos y prácticas de la vida religiosa antigua en la India. Una de tales prácticas fue el culto al libro en el budismo. Un libro (*Pustaka*, en Sanscrito) o manuscrito es generalmente preparado con el propósito de lectura de un texto relevante. Algunas veces, los manuscritos de textos religiosos fueron considerados como objetos sagrados y de culto por los budistas, tanto para los hinayanistas y los mahayanistas. No solo eran leídos y copiados sino venerados. En ocasiones, esto también tenía el propósito de un presente religioso para adquirir algún favor a cambio. Gradualmente, los manuscritos de los textos fueron considerados con objetos de culto. Incluso se sabe que cuando los manuscritos sufrían algún daño, en lugar de

descartarlos o destruirlos los depositaban y cuidaban muy bien dentro de una estupa sin ningún irrespeto¹⁴. (Khettry, 2017, p. 1002)

No es relevante aquí la discusión sobre el contenido de uno u otro sino el culto o respeto que implican en los diversos grupos religiosos. El trato descrito antes nos muestra que hay una radical diferencia entre los textos, cualquier texto del mundo y los textos considerados centrales en el contexto de las religiones. En términos fenomenológicos-hermenéuticos hemos llegado a un punto importante en este proceso de aproximación a la experiencia religiosa. A esta estación o punto hemos querido llamarle *discernimiento de textos*. Nuestro peregrino que ha tenido muchos textos en sus manos ahora está decidido a avanzar en su experiencia religiosa y tiene entre sus manos un texto religioso que pronto logra diferenciar de todo lo que existe, ha descubierto en las primeras de cambio que este texto que tiene en sus manos implica un movimiento de libertad inicial que no requiere cualquier otro texto; por un lado, siente la vulnerabilidad de la *distancia* que lo descubre a sí mismo como enigma, como misterio, sin poder ver ni hablar, pero por otro lado, siente la fuerza del deseo que lo empuja y la otredad que lo atrae hacia la dirección de la verdad a la que *pertenece* y que, por lo menos, en el tránsito de la *salida* le ayuda a balbucear una trémula y tímida verdad: *este texto es diferente a los demás*.

Ese halo de autoridad, sublimidad e incluso de santidad le otorga al texto religioso un estatus que nos lleva a ubicarlo en una categoría diferente porque precisamente esos elementos juegan un papel determinante en la relación que se establece con el texto: los *textos religiosos tienen personalidad propia*. Nótese el carácter crucial de esta última afirmación: *se establece una relación con el texto*, como

¹⁴ Archeological discoveries in the last two centuries unveiled many unknown facts and practices of religious life in early India. One such practice was the cult of the Book in Buddhism. A book (*Pustaka* in Sanskrit) or manuscript is generally prepared for the purpose of reading the relevant text. Sometimes manuscript of religious texts were also considered as cult objects and sacred by the Buddhists, both among the Hinayanist and the Mahayanists. These were not only read, copied, but also at times worshipped. Sometimes this also served the purpose of religious gift for acquiring merit. Gradually the manuscripts of texts were regarded as a cult objects. We also come to know that when manuscripts suffered damage they were instead of being discarded, destroyed or despoiled, were deposited and well preserved inside a stupa without showing any disrespect to them. (Khettry, 2017, p. 1002)

si el *quien* de la lectura hallara un *quien* en el texto mismo que, siguiendo a Ricoeur, no pueden ser los autores materiales porque obviamente han fallecido y, de hecho, no es imprescindible que se crea en un Dios personal como los cristianos, lo que sucede con el texto religioso es que ofrece un *quién-interlocutor* con autoridad suficiente para interpelar. Es más obvio este efecto en el caso de las religiones abrahámicas en las que hay un Dios que incluso dicta o inspira el texto, sin embargo, como se ha dicho antes, este grado de relación es un fenómeno único de la experiencia religiosa. Este mismo fenómeno de la autoridad del texto religioso también está al fondo del desplazamiento de la estructura moral y deontológica en la estructura interna del creyente y que más adelante abordaremos. Este factor de autoridad del texto religioso es lo que permite que nuestro peregrino entre en una dinámica de relación con dicho texto que despliega una cadena que puede seguir este orden: *salida-encuentro-retorno*.

1.3 Transparencia del yo y alteridad: *recuperación del yo en el sí*.

Este apartado se refiere en su primera parte a la distinción que hace Ricoeur entre las filosofías del *Cogito* y la hermenéutica y, en su segunda parte, a las ideas fundamentales de Ricoeur sobre la *alteridad*. Viene a ser un gran pilar teórico sobre el que se basa nuestro proceder en la presente investigación.

Nuestro acercamiento a la obra de Ricoeur muestra que, en virtud de la hermenéutica que propugna, toma cierta distancia de las filosofías que pretenden una fundamentación última como las de Husserl y Descartes, en quien Ricoeur fija su comienzo. Esto supone de entrada “señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto”. (Ricoeur, 2013, p. I). Vale la pena tener en cuenta la diferencia fundamental entre Descartes y Husserl en este punto. Nótese lo que Robberechts señala al respecto:

Comparado con el *cogito* cartesiano, advertimos que el punto de partida de Husserl es a la vez más pobre y más rico. Más pobre porque el *yo existo* no nos deslinda ya un sujeto sustancial y separado, superior al tiempo y a sus experiencias, sino un sujeto tan huidizo como todo lo que pasa. Más rico porque este sujeto no es un puro pensamiento, un intelecto universal y desencarnado, sino un yo concreto, en contacto directo y permanente con un mundo...” (Robberechts, 1968, pp. 20-21)

Las Filosofías del *Cogito* propugnan una transparencia inmediata del sujeto que se muestra en las expresiones como *yo pienso* y *yo soy*, mientras que la primacía de la mediación reflexiva muestra que a nivel del lenguaje puede establecerse la diferencia entre *sí mismo* y *yo*. Nótese cómo en esta descripción inicial hallada en el prólogo a su obra de 1990 *Sí mismo como otro*, Ricoeur empieza el análisis por la expresión lingüística, lo que ya, en sí mismo, supone un rodeo, es decir, explicar el rodeo hermenéutico implica hacer, a su vez, un rodeo. Interesa, por ahora, ver lo que sucede con las pretensiones cartesianas de fundamentación última, así como se ha hecho con las de Husserl para sacar de la riqueza del análisis de Ricoeur los elementos que contribuyen a los objetivos de la presente investigación.

La duda cartesiana es avasallante, lo abarca todo, incluso el cuerpo: es de carácter hiperbólico. En la segunda meditación señala Descartes:

Supongo entonces que todas las cosas que veo son falsas; me persuado de que, de todo lo que mi memoria repleta de mentiras me representa, nada ha sido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el mundo no hay nada cierto.” (Descartes, 2012, p. 294).

Como se sabe, el hecho de que alguien conozca la duda es la prueba que sostiene todo este gigantesco esfuerzo cartesiano. Al respecto señala Ricoeur que “el «yo» que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie” (Ricoeur, 2013, p. XVI). La solución de estas encrucijadas va relacionada con las preguntas: ¿quién? - ¿quién duda? - ¿quién piensa? - ¿quién existe? La indeterminación que se produce en este proceso lleva a que Descartes “se vea forzado, para explicar la certeza adquirida, a añadirle una cuestión nueva, esto es, la de saber *lo que soy*”. (Ricoeur, 2013, P. XVIII) Eso que soy es una *cosa que piensa*.

Ahora bien, esa verdad a la que ha llegado Descartes tiene una particularidad: “La certeza del *Cogito* da, de la verdad, una versión solamente subjetiva; el reinado del genio maligno permanece, en cuanto a saber si la certeza tiene valor objetivo;” (Ricoeur, 2013, p. XIX) A pesar del esfuerzo de Descartes en la tercera meditación por romper

esta situación, se ve obligado a poner a Dios como fundamento primero y el «yo» queda relegado al segundo plano y con eso su pretensión de fundamento último queda vulnerada. La alternativa queda planteada en los siguientes términos:

“o bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento”. (Ricoeur, 2013, p. XXI)

Con lo anterior se cierra el camino. Después de Descartes viene un proceso de exaltación del *Cogito* o de humillación de éste tal como lo hizo Nietzsche. En este esfuerzo, en el que Ricoeur discierne entre estas dos grandes tendencias de la modernidad, también es fundamental señalar su postura frente a Hegel, en quien la razón alcanza un estadio inimaginable. La referencia obligatoria es el capítulo titulado *Renunciar a Hegel* de su voluminosa y célebre *Tiempo y narración*. Además de las inconsistencias que él halla en diversos puntos de la filosofía hegeliana, la razón fundamental de esta renuncia en gran medida tiene que ver con la pretensión de totalización que caracteriza al pensamiento hegeliano. Señala Ricoeur al respecto que “la salida del hegelianismo significa la renuncia a descifrar la trama suprema”(Ricoeur, 2009, p. 937). Pero esta renuncia significa mucho para Ricoeur y para toda una generación de hermeneutas porque no es simplemente prescindir de su filosofía sino *pensar después de él*. Nótese lo que implica esta renuncia en términos de un estudioso de Ricoeur:

Renunciar a Hegel significa muchas cosas. Significa renunciar a una positiva ontología del Espíritu. Significa renunciar al Dios de los filósofos y renunciar al esfuerzo de hacer corresponder la filosofía a la religión tal como algunos textos de Hegel parecen hacerlo. Dada su historia, la filosofía solo puede sufrir esta renuncia en la mediación de una reflexión en la cual el yo retorna al sí mismo, no como Espíritu, sino como otro enteramente otro¹⁵. (Lewis, 1990, p. 21)

¹⁵ Giving up Hegel means giving up many things. It means giving up a positive ontology of Spirit. It means giving up the God of the philosophers and giving up on making philosophy correspond in some way to a religion, as some texts in Hegel seem to wish to do. Given its history, philosophy can only *suffer* this

Entonces, esta renuncia a Hegel una vez más recuerda el llamado a la prudencia y a la humildad que hace la propia hermenéutica. La descripción, citada a continuación, de Emmanuel Lévinas sobre la renuncia al dios de los filósofos es lo que sirve de transición hacia el siguiente elemento que viene a ser un fundamento hacia el proceso de la descripción de la experiencia religiosa.

El Dios de los filósofos desde Aristóteles hasta Leibniz, pasando por el Dios de los escolásticos, es un dios adecuado a la razón, un dios objeto de comprensión, incapaz de turbar la autonomía de una conciencia que reencuentra por sí sola el camino a través de todas sus aventuras, que regresa a casa como Ulises, quien, a través de todas sus peregrinaciones, no hace otra cosa sino dirigirse hacia su isla natal. (Lévinas, 1998, p. 50)

Una posible pregunta podría ser: ¿De qué manera pierdo al Otro? Según lo anterior, una respuesta probable podría ser: cuando lo objetivo, cuando lo adecuó a mis preceptos, cuando se ejerce violencia. Esto es justamente lo que no pasa en la experiencia religiosa respecto a Dios. No se le objetiva ni se le adecúa, sino que se le deja ser Otro; se corre el riesgo de dejarlo ser Otro. Ante la imagen de Ulises, Lévinas antepone la figura de Abraham quien deja atrás su tierra y va en busca de lo desconocido con el firme propósito de no volver a lo *mismo*. Procediendo ricoeurianamente podría verse en estos ejemplos dos modelos de búsqueda de sentido: la de Ulises y la de Abraham. Y es que en principio la comparación no se corresponde exactamente: Ulises ya ha vivido la tragedia de la guerra, es decir, está al final de su experiencia mientras que Abraham recién empieza. Ulises, aunque regresa a su misma tierra ya no es el mismo; tampoco su esposa, ni la misma Ítaca, que ha perdido a muchos de sus hijos en la batalla. El Ulises que vuelve se parece al Abraham que sale: he aquí la intersección de la analogía. El Abraham que sale ya no es el mismo, es otro. Ambos han cambiado frente-a o mediante dicha búsqueda. La diferencia radical entre ambas figuras significa mucho en términos de la presente investigación: Ulises ha regresado a lo *mismo*, pero siendo él mismo *otro*, es decir, su cambio ha afectado tanto la alteridad de su *yo* a un punto tal que ni la propia

giving-up, in the mediation of a reflection in which the self is returned to itself not as Spirit but as other than itself. (Lewis, 1990, p. 21)

familia puede reconocerlo sino después de mucho trabajo y dificultad: ya no es el mismo, es otro para sí mismo y por lo tanto es otro para los demás. Su gesta verdadera ha consistido en vencer a su *yo* en el desierto acuático del mediterráneo plagado de monstruos de todo tipo para entonces, en esa lucha, recuperarse en el *sí mismo* reflexivo y estar capaz y dispuesto para ayudar a los otros en sus propias luchas.

Abraham, por su parte, justo allí, en el punto en el que lo mismo se desgarran en su alteridad íntima ha iniciado una nueva gesta hacia lo Otro: él ha recibido una llamada que lo provoca a una salida del *yo*. Está a punto de iniciar el camino y enfrentarse con los monstruos que habitan en el *yo* del desierto oriental. Ha tenido que dejar a su pueblo y muchas cosas atrás que ya no lo reconocían, que ya no eran parte de su vida. Solo su gente más íntima, los que saben quién es realmente, han creído en la llamada que ha recibido y lo han seguido. En tanto se ha encontrado a sí mismo en la llamada, se ha hecho disponible a los otros: hay una regla de proporcionalidad evidente. Solo desde la colina del *sí* se puede ver al otro, hermano, compañero, huérfano, viuda, pobre, extranjero. Mientras se permanece en las profundidades del *yo*, mientras no se atiende a los llamados de libertad que la vida, la palabra, el hermano, el compañero, el huérfano, la viuda, el pobre y el extranjero nos hacen se corre el riesgo de habitar con los monstruos como aquellos amigos de Ulises encantados y malditos con las sirenas, como aquellos idiotas de la caverna platónica y como los desgraciados de Ur de los Caldeos.

Es verdad que la filosofía occidental misma, desde Aristóteles a Hegel, ha batallado sin cesar buscando el camino del retorno y ha corrido los peligros más espantosos extraviándose una y otra vez, pero también es verdad que, con la cadena de acontecimientos que se desata desde Descartes hasta Hegel, narrados por el propio Ricoeur, ella ya no es la misma. La fenomenología hermenéutica es la prueba de ese cansancio y del fracaso vivido, pero, al mismo tiempo, es la respuesta madura de quien luce como los seres que han vivido el flagelo de la guerra: ahorra, apuesta por la prudencia, no pretende dominarlo todo ni saberlo todo, es discreta, escucha más, ha aprendido a dejar que el otro sea otro.

La experiencia religiosa, tal como se propone en la presente investigación, se mueve en esta misma tensión y justamente solo una filosofía que ha peregrinado

arduamente es quien puede entenderla y describirla mejor. Ambas, religión y filosofía, exhiben hoy sus llagas y heridas de guerra, por eso, nunca fue tan posible este reencuentro entre filosofía y religión como cuando surgió la fenomenología contemporánea. Para que esto sea posible, la filosofía, Ulises, ha tenido que aprender que su condición soberbia de dominarlo todo no conduce a nada bueno, solo guerra, genocidio, pura mismidad desatada. Es en el reconocimiento del desgarro del *yo*, donde puede ocurrir el surgimiento de la alteridad que hace la diferencia. De igual manera, la religión, Abraham, ha aprendido que es la peregrinación y en el encuentro con el otro donde se le revela la verdad. Por eso, al ser primero el encuentro con el otro, éste es más grande que la verdad misma por lo cual es una falacia utilizar la verdad para atacar al otro, al hacerlo, se hieren los fundamentos de la verdad misma y se niega la esencia de la religión. Dios le dice a Abraham, en el primer mensaje registrado, que deje su país y vaya una tierra desconocida en donde se habrá de realizar la promesa que le ha hecho. Tenía que salir de la frontera de lo mismo, debía peregrinar para hallar. Así como a la filosofía, a las religiones les ha tomado, les está tomando siglos y milenios en dicha peregrinación. No todos los grupos religiosos van al mismo ritmo porque los creyentes, humanos, al fin y al cabo, tenemos distintos ritmos. Además, hay muchos falsos profetas, cautivadores de las masas, hacedores de víctimas, con elocuencia, pero sin verdad, con textos cuya palabra no se puede encarnar porque no se corresponde con la verdad sino con la mentira. Pero la peregrinación es irremplazable, tarde o temprano se debe realizar si se quiere llegar al terreno de la promesa. Quienes lo han logrado nos hablan maravillas, dan testimonio de la verdad, sus rostros reflejan la luz del encuentro con ella; sus narraciones conmueven, asombran, atraen. Esta es la religión verdadera y, al igual que la filosofía, sus cicatrices muestran la tragedia y lo difícil del camino, pero su rostro muestra la luz irresistible de la verdad. Así, la filosofía, especialmente la fenomenología hermenéutica, ha reconocido a la religión como como instancia válida dadora sentido y las religiones que han peregrinado han recibido con humildad y esperanza dicho reconocimiento y han, por lo mismo, iniciado un capítulo nuevo de relación con la filosofía: ha sido en el horizonte de la filosofía contemporánea en el que el *solipsismo* de base ha cedido y, la *alteridad*, ha abierto nuevos caminos de reflexión y encuentro.

El creyente en la experiencia religiosa se parece al Ulises que vuelve porque nunca se parte de cero, tal como la misma filosofía lo ha aprendido, pero también se parece al Abraham de la salida, abierto y expuesto a lo nuevo del Otro que no se puede calcular, ni adecuar. En ese sentido, el retorno no es una vuelta a lo mismo y por eso es Paul Ricoeur y no Emmanuel Levinás quien ofrece la estructura conceptual filosófica para describir la experiencia religiosa según lo que se propone aquí. La otra razón importante de esta escogencia es que Ricoeur ofrece los elementos suficientes para un análisis cuidadoso de la relación con el texto religioso. Aunque el filósofo francés no hace ningún análisis en la dirección específica de la presente investigación, sienta las bases de las que nos apropiamos aquí para mostrar la autoridad del texto religioso y la particular relación que el creyente logra alcanzar, de tal modo que pueda hablarse de la *alteridad del texto religioso* en tanto capaz de increpar, corregir, acompañar, y, lo más importante, *encarnarse* para así conducir al creyente a la verdad.

Téngase presente que el tema de la alteridad corresponde al giro filosófico que ocurre en medio del cataclismo de las filosofías del *cogito*. En buena medida fueron los filósofos judíos activos filosóficamente en la Europa de la primera mitad del siglo XX quienes abrieron la filosofía a una dialógica. Exponiendo estos matices que nos ayudan a tomar conciencia del otro. Parece necesario recordar el planteamiento de Martin Buber quien en su obra de 1923 *Yo y Tú*¹⁶ ponía el énfasis en estas dinámicas que luego serán recogidas por tanto contemporáneos suyos. Dicha obra arranca así:

Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él. La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar. Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello. (Buber, 2017, p. 11).

Mencionar a Buber equivale a recordar el renacimiento espiritual y filosófico judío al que Ricoeur es bastante cercano tanto por la experiencia de la guerra vivida y sufrida en primera línea, como por la cercanía filosófica con algunas de las ideas de este

¹⁶ *Ich and Du*, el nombre en el original alemán. *I and Thou*, título de la primera traducción inglesa de 1937 y, en español, *Yo y tú*, en 1956.

renacimiento y por la relación con Emmanuel Lévinas, también, en cierto modo heredero de toda esta riqueza filosófica y teológica. Un estudioso de Martin Buber, el profesor español Diego Sánchez Meca, da en el clavo de lo que ha significado este renacimiento para el mundo judío y para la filosofía misma.

(...) partiendo de la convicción de que no se puede comprender la especificidad de un pensamiento como el de Martin Buber -en el marco del renacimiento espiritual judío del siglo XX en Europa y en América-, si no se tiene en cuenta la influencia que, en general, las principales corrientes filosóficas modernas no judías, en particular alemanas, han ejercido en la obra de los grandes autores judíos contemporáneos. Ahora se me aparece de un modo más evidente que la contribución de esas aportaciones filosóficas parece haber sido incluso decisiva para el desarrollo de la componente cultural del judaísmo moderno. Pues no hay que olvidar que la desguetización y el reforzamiento de tendencias ilustradas desde el siglo XIX se produce en consonancia con ese encuentro fructuoso y positivo de la espiritualidad específicamente judía (religiosa, mística y hasídica) con la filosofía europea, del que serán ejemplos máximos pensadores como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Martín Buber. Mi valoración de conjunto del pensamiento filosófico de este último insistiría, pues, algo más ahora en los aspectos específicos desde los que la figura de Buber encarna ese nuevo espíritu judío que emerge con fuerza y que, en su caso, se presenta marcado por un humanismo que trata de articularse en diálogo con pensadores alemanes como Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger o Scheler. Básicamente Buber es la figura inicial del renacimiento judío contemporáneo en dos dimensiones importantes: la recomposición del ideal de una realización espiritual del hombre en su totalidad sobre la base de una determinada síntesis del Hasidismo y la *baskala* (la Ilustración judía), y un sionismo cultural con voluntad de alternativa a los modelos extremos de organización política y económica representados por el capitalismo y el comunismo. En la primera mitad del siglo XX, los escritos de Buber tuvieron una considerable eficacia para persuadir a judíos y no judíos de que el judaísmo tenía algo que decir, como tradición viva, al mundo contemporáneo, ante los diferentes retos que a éste se le presentaban. (Sanchez Meca, 1984, p. 12)

Retomamos la idea que estaba en desarrollo, luego de esta digresión, con otro de los grandes filósofos de este renacimiento judío, Franz Rosenzweig autor de la *Estrella de la redención*, quien, refiriéndose a la Creación, señala:

Hasta que para el Último acto creador abre la boca y dice: *Hagamos a un hombre. Hagamos*. El encanto de la objetividad se ha roto por primera vez; por primera vez suena en la Única boca que hasta ahora habla en la Creación,

en vez del *ello*, un *yo*, y más que un yo: con el yo, simultáneamente, un tú, un tú que el yo se dice a sí mismo: *hagamos*. (Rosenzweig, 1997, p. 199).

En línea con lo anterior, el evangelio de San Juan inicia con estas asombrosas afirmaciones (Juan 1 1-3): “En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba junto a Dios, y la palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella nada se hizo”. El *hacer* está en relación de unidad y dependencia a la *palabra*, y ésta, solo alcanza su realización en la *acción*: toda la experiencia creyente está atravesada por este principio humano fundamental; *la palabra es esencialmente encarnante; la vida es esencialmente palabra encarnada*. El giro lingüístico que inició con Heidegger y que luego la filosofía contemporánea ha bebido de sus frutos es en realidad un principio religioso tan antiguo como la religión misma: el lenguaje antes de ser una habilidad o herramienta de comunicación es el modo de ser del ser humano. Desde la experiencia religiosa, Dios crea nombrando y nombra creando; lo que Él dice es. Hereda este poder al hombre al darle autoridad para nombrar-significar, *es el único ser que puede nombrar, significar, es decir, encarnar su propia palabra*. El testimonio religioso participa de este acto creador porque suscita y crea nuevas acciones y palabras sin otro respaldo que la autoridad de su propia palabra y unas acciones coherentes con esa palabra y la singularidad del mensaje que porta: he ahí su bendición y su maldición.

¿Por qué este análisis es pertinente dentro del esquema que planteamos aquí?: la experiencia religiosa que es nuestro núcleo de trabajo es posible gracias a un proceso en el que las palabras son concebidas como acciones y las acciones como palabras en una integración que puede decirse llega a ser especial en la vida humana. El *testimonio religioso* no es un mero relato en el que las palabras evocan acciones, sino que son acciones llevada a palabras y por eso es capaz de suscitar nuevas experiencias de conversión: *el testimonio religioso es una experiencia de encuentro con la verdad en forma de relato*. Los textos religiosos son la expresión culmen de experiencias, de acciones vividas y recogidas para abrir nuevas experiencias en un ciclo infinito de creación y re-creación. Los relatos de la creación dan cuenta de esta integración de dimensiones de lo real, integración entre palabra y acción por lo que la referencia siempre está al alcance en la dinámica de pertenencia en la distancia. Nótese cómo al

inicio de la epístola de San Juan (1 Juan 1 1-4), se pone de manifiesto esta integración entre palabra y acción en el sentido en que ambas se corresponden en el testimonio y que, la una sin la otra, ofrece la sensación y la idea de incompletitud.

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos acerca de la palabra de vida, os lo anunciamos. En efecto, la vida se manifestó, y nosotros, que la hemos visto, damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al padre y que se nos manifestó. Os anunciamos lo que hemos visto y oído para que también vosotros estéis en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo.

Más allá del contenido específico-doctrinal del testimonio antes citado que, no es nuestro asunto aquí, hay que remarcar esta unión entre palabra y acción que define al testimonio religioso y que debe concebirse como un principio humano básico anterior a toda postura artificial de sujeto-objeto tal como antes se ha señalado y que tiene repercusiones claras en el ámbito del derecho y la moral. También anterior a todo género literario que viene a ser una capa que, aunque da personalidad al texto, no anula nunca la experiencia de fondo ni oculta la verdad que porta, al contrario, la potencia y la hace accesible, contribuye a su asimilación en el lenguaje de la vida cotidiana, en la corriente de los hechos diarios. Esta unidad entre palabra y acción de la que da cuenta el testimonio religioso es también anterior a toda formalidad ética y legal que obliga posturas formales y protocolos pertenecientes a convenciones y costumbres. Anterior a toda estadística de patrones de conducta y variables. Obviamente, anterior a toda institucionalidad religiosa, anterior al templo y al sacerdote, de hecho, muchas veces perseguida por dicha institucionalidad. Aunque ocurra en el presente, siempre es anterior a todo, principio de toda conversión. El testimonio es una palabra que trae consigo una acción pasada, un hecho que se trasmite con la fuerza y autoridad que trae la relación con lo divino y que, pronunciado, increpa, provoca, seduce, reprende, promete, es decir, invita al futuro y como parte de los rasgos de autoridad antes señalado, aguarda la respuesta de la persona. El texto religioso es la palabra siempre pronunciada a la humanidad, a cada uno, pero también a la humanidad para que se convierta. Tiene la forma del rostro del niño que dice, “tengo hambre, dame de comer”(Dussel, 1996, p. 56). No solo lo dice, sino que

aguarda la respuesta y en ese *aguardar*, en ese silencio de la palabra ya dicha, insiste e incomoda desde esa extraña autoridad. Esa palabra pronunciada esencialmente *revelante* me muestra a la víctima y, al encontrarse con ella, se pone en evidencia el éxodo que ha tenido que realizarse desde el *yo* hasta el *sí mismo* en plena coherencia con el texto sagrado que ha anunciado a las víctimas del mundo. He aquí un principio fundamental de toda experiencia religiosa auténtica: la vulnerabilidad y fragilidad de la víctima, de las víctimas del mundo, revelan el sentido pleno de la palabra gracias a la extraña autoridad que la soporta. Dicho de otro modo, la palabra encuentra el sentido pleno de su encarnación en la víctima, en las víctimas del mundo, de tal modo que el creyente es siempre convocado, no solo a ponerse del lado de ellas, sino a ocupar su lugar como experiencia suprema de libertad encarnante. Aquí, no se puede hablar de principio ético, mejor dicho, no hace falta porque la religión es un ámbito suficiente de sentido humano completo, primigenio, anterior a toda formalidad ética, por eso hablamos en sentido pleno de *principio religioso* en tanto brota de esa experiencia.

La otra gran base que nos muestra el fenómeno de la experiencia religiosa se refiere al tiempo. La conversión religiosa es esencialmente una ruptura en la línea del tiempo de la persona. Es la salida de Abraham o la llegada de Ulises, es un punto en el tiempo para la conciencia, un hito visible para siempre, un corte en el fluir regular de la vida. Los mismos textos de hace siglos, por su autoridad y contenido, se actualizan en el modo de la cotidianidad de la persona, eso es *encarnación*. Este *actualizar* no solo es que la interpretación lo traslada al presente de la persona y lo incorpora al fluir de la vida, tal como lo señala Ricoeur, sino que la palabra se *encarna* en el desgarramiento de la mismidad y produce una situación de diálogo íntimo que llega a su plenitud en el movimiento de la misma palabra que se hace testimonio. Este *encarnarse* de la palabra supone un doble movimiento, hacia arriba y hacia abajo: por un lado, la palabra se mundaniza en la *carne* y ésta se simboliza en la palabra gracias al *poder de reasunción*, señalado por Ricoeur y que profundizaremos más adelante, y que nosotros asumimos como *poder*, en cuanto *potencia de*, recuperar al yo en el *sí mismo*. Por eso, muchos testimonios religiosos hallados en la biblia y en otras tradiciones remarcan la edad del peregrino, del creyente. Buscan señalar el año cero, es decir, el momento en el cual el

milagro de la encarnación de la palabra ocurrió en sus vidas, ese momento de ruptura con los estancamientos del pasado en la modalidad de pecado que le impedían a la persona. En los ricos testimonios del evangelio de Juan, se nos dice que Juan y dos compañeros más se encontraban cerca de Jesús y le seguían. Y agrega en Juan 1:38-39: “Jesús se volvió y, al ver que le seguían, les preguntó: «¿Qué buscáis?» Ellos le respondieron: «Rabbi -que quiere decir ‘maestro’-, ¿dónde vives?» Les respondió: «Venid y lo veréis.» Fueron, pues, vieron dónde vivía y se quedaron con él aquel día. Era más o menos la hora décima”. Estrictamente hablando el dato de la hora no significa mayor cosa a menos que se haga una fenomenología de la conversión religiosa y entonces la irrupción en el tiempo como corte radical en la cotidianidad queda establecida como hito en la biografía de la persona.

Nos cuentan nuestros abuelos de la importancia y autoridad de la palabra dada en su época: antes de toda institucionalidad custodia de los acuerdos entre las personas, la oralidad era suficiente, lo que se decía, era. Sin querer idealizar ingenuamente un pasado en particular, lo que tratamos de mostrar es esa integración entre palabra y acción característica esencial del mundo religioso. Incluso con el aumento de la población y la aparición de las diversas formas burocráticas, la palabra, ahora fijada en un documento, conserva su autoridad para obligar a una acción en particular a las partes de un acuerdo o para respaldar las eventuales sanciones de no respetarlo.

Lo anterior tiene unas consecuencias dramáticas en la vida del creyente. Si lo que Dios dice es y se hace, significa que disfruta de la libertad en su sentido pleno, lo que dice y lo que hace es lo mismo: pura coherencia, pura inmediatez, sin necesidad de metáfora para asirse. ¿Acaso no llamamos incoherente al que dice una cosa y hace otra? ¿No es ese un rasgo de la fragilidad humana constatable en nosotros mismos? Pues bien, lo que se puede concluir es que la libertad humana está afectada a un grado tal que le resulta imposible tal nivel de coherencia perfecta, incluso en los sujetos más probos, y, sin embargo, cuando ocurre la conversión religiosa, el esfuerzo del creyente es acercarse lo más posible a ese estadio que el texto religioso, siempre presente en la vida del creyente, está ahí para mostrárselo, como el niño que espera la respuesta ante su denuncia, ante la verdad de su hambre. ¿Cómo podremos llamar al punto medio entre

decir y hacer que pueda ayudar a entender lo que la libertad humana es? Le daremos el nombre de *voluntad*. *El testimonio religioso es entonces el ciclo completo del decir y del actuar plenamente coherentes gracias a una voluntad íntegra y libre, pero que depende siempre de la mediación reflexiva y sus objetivaciones que, a su vez, dan cuenta de su poder de recuperación del yo en el sí*. Toda ética, toda norma o legislación, todo código de conducta, toda costumbre es relativizada frente a esa verdad religiosa descubierta. Ahora que su conversión religiosa ha ocurrido, su esfuerzo humano vital se resume en una *vida que quiere y decide depender de tal verdad en la modalidad de la misericordia* o, lo que es lo mismo, *modalidad de coherencia entre persona y texto*. La experiencia religiosa, tal como nos la muestra el fenómeno de la conversión auténtica, pone a la persona en una situación de *desmesura* respecto a la relación con los otros que no se puede calcular, en la que toda ley o norma siempre se queda corta. Por eso insistimos que la persona religiosa tiene un ámbito referencial de conducta diferente y es justamente el texto sagrado y las tradiciones que han surgido del mismo. Es aquí, en este complejo habitad en el que hay que sentar las bases de una paz entre los humanos, es en este exceso que supone la misericordia en el que puede anclarse un compromiso radical de la persona religiosa con la paz.

Pero en el testimonio religioso pasa algo único cuando, como Ricoeur, se pregunta uno *¿Quién?* *¿Quién es el sujeto de la acción?* Surge un *yo*, pero uno tal que de principio a fin incluye a un *otro*, a tal punto que tiende a minimizar o incluso a suprimir a la primera persona. *¿Cómo es eso posible?* *¿Cuáles son las repercusiones de tan sorprendente fenómeno?* Es necesario adentrarse todavía más en la obra de Ricoeur para trazar ese recorrido, esa faceta de la peregrinación que vive nuestro creyente.

Una de las particularidades en este tipo de investigación, es que apuntar a un aspecto es ya señalar la totalidad sin que se hayan afianzado suficiente todas las bases teóricas necesarias lo que supone una paciencia religiosa para ir viendo la formación de la armazón. A pesar de esa fragilidad, el lector tiene una ventaja, y es que puede, desde muy pronto, empezar a vislumbrar el horizonte total al que se apunta sin tener que esperar un desenlace inesperado al final.

1.3.1 *Sí mismo como otro*: recuperación del *yo*, después del *sí*.

La obra arranca con un estudio de las estructuras semánticas para revisar los modos en los que reconocemos y designamos a la persona en el universo de los objetos del mundo. Individualizar es la dinámica correspondiente y lo hacemos con operadores de individualización. Lo que enfatiza Ricoeur en estas primeras instancias es que “estamos interesados particularmente en individualizar los agentes de discurso” (Ricoeur, 2013, p. 3). Ricoeur distingue tres categorías de operadores: a) descripciones definidas, b) nombres propios y c) indicadores. Señala Ricoeur:

Solo los indicadores apuntan al «yo» y al «tú», pero no tienen ningún privilegio respecto a otros deícticos, en la medida en que conservan como punto de referencia la enunciación entendida también como un acontecimiento del mundo. (Ricoeur, 2013, p. 5)

Lo siguiente es la pregunta: “¿Cómo pasamos del individuo en general al individuo que somos cada uno?” (Ricoeur, 2013, p. 6). La respuesta de Ricoeur sigue la estrategia del filósofo inglés Peter Frederic Strawson que denomina *particulares de base* a los cuerpos físicos y a las personas porque “nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno o a otro de estos dos tipos de particulares” (Ricoeur, 2013, p. 6), obviamente lo que importa en la investigación es este particular de base que se llama persona y que en las primeras de cambio comparte con el resto de las cosas el hecho de tener un cuerpo físico y que por lo tanto puede ser designada como un cuerpo más. Sin embargo, esto que se llama persona asoma una primera característica única respecto al resto de los cuerpos circundantes: puede recibir predicados físicos-materiales como el resto de los cuerpos y, al mismo tiempo, predicados psíquicos. Pero, además, señala Ricoeur la gran diferencia, a estas alturas, ya distanciado de Strawson: “el poder de autodesignación que hace de la persona no solo una cosa de tipo único, sino un *sí*” (Ricoeur, 2013, p. 7).

Otra idea que rescata Ricoeur de este autor es la importancia del cuerpo como inherente a la persona y que la hace destinataria de predicados físicos y psicológicos al mismo tiempo: “poseer un cuerpo es lo que hacen las personas o, más bien lo que son

las personas”(Ricoeur, 2013, p. 9). Este énfasis de Strawson en el cuerpo, a pesar de lo que tiene de positivo y que concuerda con Ricoeur, recuérdese la herencia que en esto él ha recibido de Marcel, del renacimiento filosófico judío, del personalismo, etc., termina poniendo un énfasis muy acentuado en la noción de cuerpo con lo que es la *mismidad* (idem) la que sale fortalecida y con lo que la *ipseidad* queda por fuera y, con ello, la posibilidad de referirnos realmente a otros.

Con esta cierta insatisfacción del enfoque semántico pasa Ricoeur al enfoque pragmático, de la *referencia identificante* a la *enunciación* como la segunda gran puerta a la problemática del sí en la filosofía del lenguaje. En esto sigue Ricoeur el planteamiento de la teoría de los actos del lenguaje (speech-acts), *actos de discurso*. “Al hacer esto, pasamos de una semántica, en el sentido referencial del término, a una *pragmática*, es decir, a una teoría del lenguaje tal como se emplea en determinados contextos de interlocución”(Ricoeur, 2013, p. 18). Para Ricoeur, hay más riqueza en esta investigación “por cuanto pone el centro de la problemática, no ya en el enunciado sino en la enunciación, o sea, al propio acto de decir, el cual designa reflexivamente a su locutor”(Ricoeur, 2013, p. 18). Para profundizar en la discusión que está en juego entre estos dos enfoques, vale la pena citar a Ricoeur:

Bien es verdad que, en una primera aproximación, los dos enfoques parecen imponer prioridades discordantes: para la investigación referencial, la persona es, ante todo, la tercera persona, o sea, aquella de la que se habla. Para la investigación reflexiva, por el contrario, la persona es primer lugar, un yo que habla a un tú. Se trata de saber, en definitiva, cómo el «yo -tú» de la interlocución puede exteriorizarse en un «él» sin perder la capacidad de designarse a sí mismo, y cómo «él/ella» de la referencia identificante puede interiorizarse en un sujeto que se dice a sí mismo. (Ricoeur, 2013, p. 19)

De la teoría de los *speech-acts* Ricoeur rescata la conocida distinción entre dos clases de enunciados, los «performativos» y «constatativos».

Los primeros se distinguen porque por el simple hecho de enunciarlo equivale a realizar lo mismo que se enuncia. Debe señalarse a este respecto el ejemplo de la promesa, que tendrá un papel decisivo en la determinación ética del sí. Decir: «prometo», es prometer efectivamente, esto es, comprometerse a hacer más tarde y -digámoslo enseguida- a hacer por otro lo que digo ahora que haré. (Ricoeur, 2013, p. 21)

El constatativo viene a ser el que registra la acción de un tercero, por ejemplo, en el caso de «él promete». Hay que tener en cuenta que esta distinción ha sido superada justamente por el hecho de que cuando decimos no hacemos otra cosa sino *actuar*, por lo tanto “en términos de actos es como hay que hablar del decir”(Ricoeur, 2013, p. 21). Así queda establecida la conexión, tan fructífera para Ricoeur y para nosotros, con la teoría de la acción y tan importante en tanto principio religioso como antes se mostró. Citemos la descripción de los actos señalados por la teoría de los actos del habla:

El acto locutivo es la propia operación predicativa: decir algo sobre algo. No es indiferente que la denominación de acto no esté reservada al nivel ilocutivo, sino que se aplique ya al plano locutivo; queda así claro que *no son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia*: tampoco son los enunciados los que tienen un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello, los que entienden una expresión en tal o cual sentido.

De este modo el acto ilocutivo se articula sobre un acto más fundamental, el acto predicativo. En cuanto al acto ilocutivo, este consiste, como su nombre indica, en lo que el hablante *hace* al hablar; este hacer se expresa en la *fuera*, en virtud de la cual, según los casos, la enunciación «equivale a» constatación, mandato, consejo, promesa, etc. (Ricoeur, 2013, p. 21)

El acto ilocutivo queda en evidencia en el lenguaje cuando se usan fórmulas o prefijos como «afirmo que», «prometo que». Además, queda más patente la inscripción de la acción en el lenguaje y, por si fuera poco, la aparición radiante del «yo» en la intersección de acción y habla. Se desencadena un proceso ricamente complejo que Ricoeur aprovecha al máximo. Claro, al locutor en primera persona, corresponde un “interlocutor en segunda persona al que se dirige el primero. Así, pues, no hay ilocución sin alocución, y, por implicación, sin un «alocutor» o destinatario del mensaje”(Ricoeur, 2013, p. 22). La primera gran conclusión de estos análisis de Ricoeur en *Sí mismo como otro*, es que: “enunciación es igual a interlocución”(Ricoeur, 2013, p. 22). ¿Pero cómo es posible esta interlocución? ¿Quién es el otro de la interlocución? ¿Cuáles son las implicaciones ontológicas que dan cuenta de la postura ricoeuriana de la alteridad? Haremos el salto de los primeros capítulos de la obra en cuestión a los últimos estudios en los que se exponen los frutos de este largo recorrido iniciado en el lenguaje y que para Ricoeur termina en lo ético y ontológico. De hecho, lo que el autor ha hecho a lo largo

de *Si mismo como otro* es profundizar en el análisis del sí siguiendo estas preguntas: ¿quién habla?, en la que se agrupan algunas de las reflexiones comentadas antes, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es responsable?

La pregunta crucial que se hace Ricoeur en este punto es: “¿Qué modo de ser es pues el del sí? ¿Qué tipo de ente o entidad es?”(Ricoeur, 2013, p. 328). Para iniciar este camino hay que tener presente que para Ricoeur “la hermenéutica es el lugar de articulación de tres problemáticas: aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis; primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad; segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad”(Ricoeur, 2013, p. 328).

El punto de partida implica retomar lo que se puede entender por atestación, además de lo que ya se ha señalado. Recuérdese que la atestación ahora no puede caer en la trampa criticada de una subjetividad autofundante y, tampoco terminar siendo alcanzada por la crítica nietzscheana de la mera ilusión. No basta con la caracterización de la atestación en términos de certeza o con enfatizar el carácter *aléthico*, veritativo de la atestación. Más allá del carácter epistémico que la anterior categorización implica, Ricoeur agrega:

Si aceptamos tomar como guía la polisemia del ser, más bien, del ente -que Aristóteles anuncia en *Metafísica E 2-*, el *ser-verdadero* y el *ser-falso* son significaciones originales del ser, distintas y, al parecer, de igual rango que el ser según las categorías, que el ser en potencia y en acto, y que el ser por accidente. Precisamente bajo el signo del ser como verdadero, reunimos todas nuestras observaciones anteriores sobre la atestación como crédito y como fianza.(Ricoeur, 2013, p. 331)

En un esfuerzo por poner a “prueba el vínculo entre innovación y tradición en el pensamiento de hoy”(Ricoeur, 2013, p. 331), la atestación tiene que pasar la prueba del análisis en el sentido de la filosofía analítica: esto es lo que implica el primero de los tres pasos señalados antes. Dicho análisis arranca con esta formulación: “Es el ser verdadero de la *mediación* de la reflexión el que es atestado fundamentalmente”(Ricoeur, 2013, p. 331). Al acudir a la filosofía analítica, se señala en este procedimiento un giro realista

que Ricoeur expresa en forma de deuda ante esta corriente y que resume en estos términos:

Nuestros primeros pasos, en compañía de Strawson, han sido animados por la exigencia *referencial* de la semántica de Frege; así, el discurso sobre los cuerpos y las personas en cuanto particulares de base es, de entrada, un discurso *sobre...*: la persona es, ante todo, aquella *de la que se habla*; esta vertiente realista de la filosofía analítica supone, desde el principio, un importante contrapeso a las dos tendencias, idealista y fenomenista, nacidas de Descartes y de Hume. (Ricoeur, 2013, p. 332)

De igual manera valora el aporte de Davidson y su noción de *acontecimiento* y de Parfit sus análisis de la identidad personal que han enriquecido su concepto de *identidad narrativa*. Pero también, la atestación le aporta al análisis un elemento importante y es que “lo pone al abrigo de la acusación según la cual se limitaría, por su constitución *lingüística*, a explicar los idiotismos de tal o cual lengua natural, o peor aún, las falsas evidencias del sentido común”(Ricoeur, 2013, p. 332).

Y agrega:

Es cierto que hemos logrado, bastante a menudo, distinguir, incluso dentro del lenguaje ordinario, entre usos contingentes vinculados a la constitución particular a una lengua natural dada y las significaciones que podemos llamar trascendentales, en el sentido de que ellas son la condición de posibilidad del uso de las primeras. Pero esta distinción totalmente kantiana entre trascendental y empírica sigue siendo difícil de establecer y de mantener, si no se puede afirmar la dependencia de las determinaciones lingüísticas del obrar respecto a la atestación ontológica de este obrar. En este sentido, el esfuerzo que la atestación aporta en cambio al análisis lingüístico justifica que este pueda, alternativamente, invocar los usos más pertinentes del lenguaje ordinario, en cuanto *thesaurus* de las expresiones que atienden más exactamente al fin -como observaba Austin- y permitirse criticar el lenguaje ordinario en cuanto depósito de los prejuicios del sentido común, incluso de las expresiones que una gramática engañosa inclinaría hacia una mala ontología, como lo sospechaba Russel. (Ricoeur, 2013, p. 332)

Otro problema, ante el cual la ontología implícita en la hermenéutica brinda al análisis lingüístico es el empujón que dicho análisis necesita para lanzarse a la alberca del mundo. Su precaución de no salirse del lenguaje en ocasiones significa que le da la espalda al obrar humano que efectivamente ocurre en un mundo. Por eso, señala Ricoeur, la consideración fenomenológica husserliana del lenguaje que dice que es “ineficaz

respecto a la vida de la conciencia intencional”(Ricoeur, 2013, p. 333), viene a corregir un exceso con otro. “En definitiva, es en el plano mismo del modo de ser del sí donde la atestación testifica el *quiasmo* entre reflexión y análisis”(Ricoeur, 2013, p. 333). Entonces, aunque como se ha señalado antes, la atestación y su dimensión *aléthica* se inscribe en el ser-verdadero aristotélico, hay que tener ciertas precauciones:

La atestación guarda, a este respecto, algo específico, por el solo hecho de que aquello de lo que ella dice el ser-verdadero es el sí; y lo hace a través de las mediaciones objetivadoras del lenguaje, de la acción, del relato, de los predicados éticos y morales de la acción”(Ricoeur, 2013, p. 322).

Siguiendo en esto a Aristóteles, señala Ricoeur la relación de la sospecha en la configuración de la atestación:

No es simplemente su contrario, en un sentido puramente disyuntivo, como el ser- falso lo es respecto del ser-verdadero. La sospecha es también camino *hacia* y travesía *en* la atestación. Frecuenta la atestación, como el falso testimonio frecuenta el testimonio verdadero. (Ricoeur, 2013, p. 334).

Y agrega Ricoeur:

Parece, pues, difícil avanzar en el camino del compromiso ontológico de la atestación sino se especifica enseguida que lo que es atestado, en definitiva, es la ipseidad, a la vez en su diferencia a la *mismidad* y en su relación con la *alteridad*. (Ricoeur, 2013, p. 334).

Si lo que en definitiva es atestado es la ipseidad, entonces es puesta en evidencia la seguridad “el crédito y la fianza de existir según el modo de la ipseidad”(Ricoeur, 2013, p. 334), lo que resulta una novedad en esta hermenéutica del sí. El siguiente paso será el esfuerzo por vincular esto que se ha ganado con “las cuatro acepciones primitivas del ser que Aristóteles coloca bajo la distinción del acto y de la potencia”(Ricoeur, 2013, p. 335). Uno de los elementos que quiere mostrar Ricoeur es la unidad del obrar humano, y se pregunta:

¿No deriva esta unidad probablemente de la metacategoría del ser como acto y como potencia? ¿Y la pertenencia ontológica de esta metacategoría no preserva lo que hemos llamado varias veces la unidad *analógica* del obrar, para señalar el lugar de la polisemia de la acción y del hombre actuante,

subrayado por el carácter fragmentario de nuestros estudios? Mejor aún: ¿no hemos considerado muy a menudo, en el trascurso de nuestras investigaciones, el término «acto» (¡acto de discurso!) como sinónimo de los términos «obrar» y «acción»? ¿Y no hemos recurrido al término, en los mismos contextos, al término potencia para expresar ya el poder de obrar del agente al que se adscribe o imputa una acción, ya el poder del agente sobre el paciente de su acción (poder sobre, que es la ocasión de la violencia en todas sus formas), ya el poder-en-común de una comunidad histórica que consideramos como más fundamental que las relaciones jerárquicas de dominación entre gobernantes y gobernados? En una palabra, el lenguaje del acto y de la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante.(Ricoeur, 2013, p. 335)

En este esfuerzo de Ricoeur de reapropiación del enfoque aristotélico a favor de una ontología de la ipseidad, se topa con dos conceptos importantes, aunque problemáticos: *dynamis* y *energeia*. En medio de la polisemia de los términos encuentra uno que predomina. *Dynamis* o potencia es “el principio del movimiento o del cambio que existe en otro ser o en el mismo ser en cuanto otro” (Met., Δ 12, 1019 a 15s), citado aquí de (Ricoeur, 2013, p. 336). El problema aquí es doble:

Pero además de que no se toma en consideración la relación de la potencia con el acto, el lugar de la *praxis* humana respecto al cambio plantea enseguida un problema, al inclinarse los ejemplos dados -arte de construir, arte de curar- del lado de la *poiésis*, mientras que «hacer bien» (sentido número 3, que volverá en Θ 2) se afirma más fácilmente de la *praxis*.(Ricoeur, 2013, p. 336)

Aristóteles, contrario al principio de Parménides, incluye el cambio en el registro del ser:

La potencia es un verdadero modo de ser; por eso el cambio y el movimiento son seres de pleno derecho. Pero si preguntamos qué clase de ser es el movimiento, se nos remite a la sorprendente definición del movimiento según *Física* III, 1, 201 A 10-11: «La entelequia de lo que es en potencia en cuanto tal». (Ricoeur, 2013, p. 337)

Sarcásticamente habla Ricoeur de estos títulos de nobleza que recibe la potencia, sin embargo, queda claro el objetivo del estagirita, darle estatuto ontológico al *movimiento*. Pero la noción de potencia no puede concebirse fuera del acto: “nada puede decirse potencial sin referencia a algo que se dice real, en el sentido de efectivo, realizado; en este sentido el acto tiene prioridad sobre la potencia”(Ricoeur, 2013, p.

337). Debemos detenernos en la explicación aristotélica de *acto* tan interesantemente manifestada en un pasaje de la Metafísica que, según Ricoeur no aparece en todos los manuscritos del estagirita¹⁷. La primera cita se puede encontrar en (Θ 6, 1048 a, 30-35):

Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, (decimos que está) en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, *basta con captar la analogía en su conjunto*: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro. (Aristóteles, 1994, p. 375)

En (Θ 6, 1048 b, 18-36) puede leerse:

Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En esta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es este el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos*. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Estos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento. (Aristóteles, 1994, p. 376-377).

¹⁷ Cfr. (Θ 6, 1048 b), nota 19 en (Aristóteles, 1994).

Hay clara distinción entre acto y movimiento, *práxeis* y *kinéseis*, en la que la primera señala un fin (*telos*) mientras que lo segundo no implica un fin en sí mismo. En esta singular manera de expresar la continuidad de la acción gracias a la configuración de los tiempos verbales, el perfecto y el presente simple, que permiten decir “ha visto y ve, ha vivido bien y vive bien, ha sido feliz y lo es todavía”(Ricoeur, 2013, p. 340). En esta configuración verbal se pone de manifiesto “la temporalidad propia del obrar humano”(Ricoeur, 2013, p. 340): “El hecho de que el perfecto y el presente estén «juntos» implica que todo lo que el perfecto contiene de pasado está recapitulado en el presente” (Brague, Remi, 1988. Citado aquí de (Ricoeur, 2013, p. 340, nota 10). Esta revisión de la perspectiva aristotélica pone de manifiesto una serie de ambigüedades en las que Ricoeur trata de sacar el mayor provecho para la hermenéutica del sí que nos interesa a todos. Siguiendo esta intención, se pregunta: “¿No es esencial, para un análisis ontológico profundo del obrar humano, que los ejemplos sacados de este último registro aparezcan alternativamente como *centrales* y *descentrados*?”(Ricoeur, 2013, p. 340). Citamos la explicación de dicha pregunta:

Si la *enérgeia-dynamis* no fuera más que un modo de decir praxis (o, peor, de extrapolar de forma metafísica algún modelo artesanal de la acción), la lección de ontología carecería de fuerza; el hacer humano, su fecundidad, se manifiesta más bien cuando la *enérgeia-dynamis* irriga otros campos de aplicación.(Ricoeur, 2013, p. 340)

Y agrega:

Lo esencial es el descentramiento mismo -hacia lo bajo y hacia lo alto, en Aristóteles- gracias al cual la *enérgeia-dynamis* orienta hacia un *fondo de ser, a la vez potencial y efectivo*, sobre el que se destaca el obrar humano.(Ricoeur, 2013, p. 341)

Por ahora, nos interesa seguir de cerca las huellas de la argumentación ricoeuriana en esta fase cumbre de *Sí mismo como otro*. Está en juego, nada más y nada menos, que el estatuto ontológico del *sí* después de una meticulosa hermenéutica. Sin embargo, es importante no perder de vista, desde la obra de Ricoeur, los intereses de la presente investigación, por lo menos hasta el punto en el que estamos. En el proceso de salida, encuentro y retorno de la estructura de peregrinación del creyente, hay un

despliegue del *yo* por el texto y en el texto en tanto alteridad interpelante. El viaje que va del *creo-que* al *creo-en*, puede entenderse como el traslado de la potencia al acto (*enérgeia-dynamis*) en el que el peregrino se descubre a *sí mismo* paciente y agente en una dinámica que desencadena infinitas acciones que culminan en el testimonio religioso, culmen de un proceso humano especial. Esa intención aristotélica de darle estatuto de ser al movimiento, rescatada por Ricoeur, ilumina nuestro doble movimiento de conversión: del *yo*, siempre dubitativo, asombrado, confundido, al *sí* y de nuevo a éste en la recuperación reflexiva en el texto, mediante y gracias a él, con las correspondencias inherentes en el plano de la acción. San Pablo, San Agustín y ríos humanos a lo largo de la historia muestran las evidencias de este cambio radical que significa la conversión religiosa digna de una fenomenología que lo estudie. ¿Acaso no está esa posibilidad inscrita en lo humano como el Hermes en la madera?

El siguiente paso en la investigación ricoeuriana involucra a Heidegger y su obra *El ser y el tiempo*. Por *Gewissen*, debe entenderse conciencia moral para distanciarse de *Bewusstsein* en sentido psicológico o mental. Citemos en este punto a Ricoeur en el inicio de su consideración final sobre la obra fundamental de Heidegger:

La idea de que *Gewissen*, antes de designar en el plano moral la capacidad de distinguir el bien y el mal y de responder a esta capacidad mediante la distinción entre «buena» y «mala» conciencia, significa atestación (*Bezeugung*), es para mí de gran ayuda. Confirma mi hipótesis de trabajo según la cual la distinción entre ipseidad y mismidad no trata solo de dos constelaciones de significaciones, sino de dos modos de ser. (Ricoeur, 2013, p. 342)

Así como Ricoeur aprovechará filosóficamente esta ecuación entre conciencia y atestación en términos ontológicos, nosotros haremos lo propio en el ámbito de la investigación que desarrollamos aquí. Heidegger pone en evidencia la dependencia de la *ipseidad* y el modo de ser que somos siempre, el *Dasein*. Por eso la *ipseidad* puede ser considerada un existencial y “el estatuto ontológico de la ipseidad queda así sólidamente fundado en la distinción entre los dos modos de ser, el *Dasein* y la *Vorhandenheit*” (Ricoeur, 2013, p. 342). La otra noción crucial, también considerada existencial es la de *cuidado* (*Sorge*) que aparece como fundamento antropológico antes

de que la ontología sea vinculada a la temporalidad. Tan importante es esta categoría en el esquema de Ricoeur que se pregunta:

“...si el obrar no ocupa, en toda nuestra empresa, un lugar comparable asignado al *Sorge* en *El ser y el tiempo*: en la medida en que, también para nosotros, ninguna determinación, ni lingüística, ni práxica, ni narrativa, ni ético-moral de la acción, agota el sentido del obrar.(Ricoeur, 2013, p.343)

Con *unidad analógica del obrar* Ricoeur justamente rechaza cualquier intención de fundamentación última al estilo del *Cogito* por eso queda como pregunta de trabajo la posibilidad de la equivalencia con la *Sorge* de Heidegger. “Solo un ente que es un sí es *en el mundo*”(Ricoeur, 2013, p. 343). Y agrega: “El ser del sí supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra, de su cuidado”(Ricoeur, 2013, p. 344). “No existe mundo sin un sí que se encuentre y actúe en él, ni un sí sin un mundo practicable de algún modo (Ricoeur, 2013, p. 344)”. Pueden notarse claramente la *reapropiación* que ha tratado de hacer Ricoeur de Aristóteles a través de Heidegger. Citemos la declaración de tal reapropiación porque de algún modo nuestra metodología sigue a Ricoeur en el sentido de que nos reapropiamos de sus conceptos para elevar la búsqueda religiosa al pódium de las búsquedas humanas de sentido y porque sintetiza el desarrollo y la importancia de lo que se ha abordado hasta aquí:

Por mi parte, me apresto a ello con toda atención ya que es el concepto aristotélico de praxis el que me ha ayudado a ensanchar el campo práctico más allá de la noción estricta de acción en los términos de la filosofía analítica; en cambio, la *Sorge* heideggeriana da a la *praxis* aristotélica un peso ontológico que, a mi entender, no ha sido la intención principal de Aristóteles en su *Ética*.(Ricoeur, 2013, p. 345)

Con todo, nuestro autor manifiesta cierta decepción en el esfuerzo confesado anteriormente. Sigue buscando un “enlace entre la fenomenología del sí que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad”(Ricoeur, 2013, p. 349). Propone como tal enlace, el *conatus* de Spinoza que, al igual que él, solo haremos un rápido comentario. “Quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, como lo atestigua de principio a fin la *Ética*”(Ricoeur, 2013, p. 349). Ricoeur resume la idea

de *conatus*, como “esfuerzo por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo”(Ricoeur, 2013, p. 350). Y agrega:

Finalmente, es importante para mí, más que ningún otra, la idea hacia la que se ha orientado la discusión anterior de la *enérgeia* según Aristóteles, a saber, por una parte, que es en el hombre donde el *conatus*, o poder de ser de todas las cosas, se lee con más claridad, y, por otra, que toda cosa expresa, con diferente gradación, el poder o la vida que Spinoza llama vida de Dios. (Ricoeur, 2013, p. 351)

Esta es una idea poderosa porque muestra el grado especial de la condición humana en tanto que da cuenta del dinamismo interno como el papel de la inteligencia que regula el paso de las ideas inadecuadas a las adecuadas. Ahora bien, con lo recorrido hasta aquí, queda el terreno preparado para abordar el punto final y más importante de toda la obra: la dialéctica entre *ipseidad* y *alteridad*. La primera advertencia es importante no perderla de vista:

La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad: este rasgo distingue claramente a esta tercera dialéctica de la de la ipseidad y de la mismidad, cuyo carácter disyuntivo seguía siendo dominante”. (Ricoeur, 2013, p. 352)

Y se pregunta Ricoeur: “¿cómo explicar la labor de la alteridad en el centro de la ipseidad?”(Ricoeur, 2013, p. 352). Hay que prestar atención cuidadosa a los dos discursos que participan en esta dialéctica: discurso fenomenológico y discurso ontológico. Del lado del discurso fenomenológico de esta metacategoría que es la alteridad, juegan un papel fundamental “la variedad de las expresiones de pasividad, entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano”(Ricoeur, 2013, p. 352). Y agrega: “Por tanto, el término «alteridad» sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad”(Ricoeur, 2013, p. 353). Recordando la sombra peligrosa del Cogito exaltado o humillado Ricoeur nos advierte que de esta manera esta dialéctica logra “prohibir al sí ocupar el lugar de fundamento”(Ricoeur, 2013, p. 353). La hipótesis de nuestro autor se plantea en términos de “*trípode de la pasividad y, por tanto, de alteridad*”(Ricoeur, 2013, p. 353).

La primera parte entonces está referida al cuerpo o la *carne*, “en cuanto mediadora entre en el sí y un mundo considerado, según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza”(Ricoeur, 2013, p. 353). En segundo lugar, la pasividad que implica la relación de *sí* con el extraño. La relación de intersubjetividad en el que la alteridad es la base. Lo que Ricoeur llama “la pasividad más disimulada” (Ricoeur, 2013, p. 353), la de la conciencia, es decir, la de la relación consigo mismo.

Gewissen más que *Bewusstsein*. Al colocar así la conciencia como tercer elemento respecto a la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la de otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad. En cambio, la conciencia proyecta después sobre todas las experiencias de pasividad colocadas antes de ella su fuerza de atestación, en la medida en que la conciencia es también, de extremo a extremo, atestación. (Ricoeur, 2013, p. 353)

De cara al primer análisis que, implica “el reenvío de la fenomenología a la ontología”(Ricoeur, 2013, p. 354), recuerda Ricoeur el análisis realizado en compañía de Strawson en el que la persona era asumida como particular de base: capaz de recibir predicados físicos como el resto de los cuerpos, pero también destinataria de predicados psicológicos. “La doble pertenencia del cuerpo propio al reino de las cosas y al del sí se ha impuesto por segunda vez en la discusión con Davidson”(Ricoeur, 2013, p. 354). Obviamente que una experiencia de anclaje que me vincula como perteneciente a esa doble dimensionalidad está implicada en todo esto:

¿Cómo puede la acción constituir al mismo tiempo un acontecimiento del mundo, en cuanto que este es la suma de todo lo que acontece, y designar de modo autorreferencial a su autor, si este no pertenece al mundo según un modo en el que el sí es constitutivo del sentido mismo de esta pertenencia? El cuerpo propio es el lugar mismo -en el sentido fuerte del término- de esta pertenencia gracias al cual el sí puede poner su sello sobre estos acontecimientos que son las acciones.(Ricoeur, 2013, p. 354)

Lo anterior conduce a Ricoeur a la consideración del *padecimiento*: “el padecer se revela, en cierto modo, según su total dimensión pasiva, cuando se convierte en sufrir”(Ricoeur, 2013, p. 355). Son múltiples las formas en las que acontece la experiencia del sufrir, sin embargo, es esta formulación brillante de Ricoeur la que pone esta experiencia en el justo punto: “Con la disminución del poder de obrar, sentida como

una disminución del esfuerzo por *existir* comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento”(Ricoeur, 2013, p. 355). Y agrega: “la pasividad que resulta de la metacategoría del cuerpo propio coincide con la pasividad que proviene de la del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable la pasividad del ser-víctima del otro distinto de sí”(Ricoeur, 2013, p. 355). Ahondando en este rasgo, se alcanza una conciencia íntima del cuerpo más allá de la particularidad de *mío*. Tal periplo que podría implicar una considerable lista de autores es resumido en algunos hitos importantes entre los cuales está Maine de Biran. Señala Ricoeur al respecto:

Él ha dado realmente una dimensión ontológica apropiada a su descubrimiento fenomenológico, disociando la noción de existencia de la de sustancia, y vinculándola a la de acto. Decir «soy» es decir «quiero, muevo, hago». La percepción, distinta de toda representación objetivadora, engloba en el ámbito de la misma certeza el yo agente y a su contrario, que es también su complemento, la pasividad corporal. Maine de Biran es el primer filósofo en haber introducido el cuerpo propio en la región de la certeza no representativa.(Ricoeur, 2013, p. 356)

Veamos de manera desglosada el detalle de este crucial aporte:

- “El cuerpo recibe la significación indeleble de ser mi cuerpo con su diversidad íntima, su extensión irreductible a cualquier extensión imaginada o representada, su masa y su gravedad. Ésta es la experiencia *princeps*, la del «cuerpo activo», ilustrada por la dicha y por la gracia del cuerpo que danza, solo dócil a la música”(Ricoeur, 2013, p. 357).
- El segundo grado está referido a las sensaciones caprichosas donde la pasividad, siguiendo a Maine de Biran, se hace extraña y adversa¹⁸. (Ricoeur, 2013, p. 357)
- “Un tercer grado de pasividad es señalado por la resistencia de las cosas exteriores; precisamente por el tacto activo, en el que se prolonga nuestro esfuerzo, las cosas atestiguan su existencia tan indudable como la nuestra; aquí existir es resistir”.(Ricoeur, 2013, p. 357)

Entonces el cuerpo aparece “como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo”(Ricoeur, 2013, p. 357). Semejante aporte no puede pasarse por alto en la configuración profunda de esta dialéctica. Esto da pie para que nuestro autor

¹⁸ Confr., nota 27 del décimo estudio, página 357 de *Sí mismo como otro*.

traiga a colación a su segundo autor y, según él mismo, el hito más importante en esta fase final: Husserl. Su aporte capital se basa en la distinción entre *Leib* y *Körper*, carne y cuerpo, aunque en el contexto de una filosofía solidaria con el *Cogito* cartesiano con lo que se entiende que la carne sea concebida como naturaleza común necesaria para que la especie perdure en el apareamiento por lo que hay que tener las alarmas encendidas; a fin de cuentas, con Husserl, “estamos en una egología decidida y no en una filosofía del sí”(Ricoeur, 2013, p. 358).

En la quinta meditación de las *Meditaciones cartesianas*, § 44, se encuentra el texto crucial que Ricoeur cita de la traducción de Didier Franck:

Entre los cuerpos propiamente aprehendidos de esta *naturaleza*, encuentro, en una distinción única en su género, mi carne, a saber, el único cuerpo que no es simplemente cuerpo sino precisamente *carne*, el único objeto dentro de mi estrato abstracto del mundo al que, de conformidad con la experiencia, añado campos de sensaciones, y esto según diversos modos de pertenencia (campo de las sensaciones táctiles, campo del calor y del frío, etc.), el único objeto *sobre* el que *reino y domino* inmediatamente, y en particular del que domino cada órgano. (Franck, 1981, citado de Ricoeur 2013, p. 358)

La carne se convierte en lo más mío que puedo llegar a tener y a dominar y se manifiesta primeramente en el tacto siguiendo a Maine de Biran. “Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa”(Ricoeur, 2013, p. 360).

Este primer movimiento de la reflexión fenomenológica nos entrega el sentido de la *encarnación*, de una naturaleza mía, centrada sobre mi carne, con sus potencialidades y horizontes. Nos encontramos así con la plenitud del *ego*, en tanto polo de sus actos, que deviene *habitus* y luego mónada. A la vez, el mundo deja de ser mero espectáculo para devenir *ambiente* o *mundo en torno* (*environnement*) de mi carne. De esta dialéctica de lo “fuera de mí” y de lo “en mí” instituido por mi carne, procede toda la constitución de lo extraño “en” lo propio y “fuera” de lo propio.(Grassi, 2011, p. 148)

En necesario citar toda la riqueza que saca Ricoeur de este principio, es decir, la *carne*, como paradigma de alteridad:

Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad, yo puedo *reinar sobre*. Pero la primordialidad no es reino. La carne precede ontológicamente cualquier distinción entre lo

voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el «puedo»; pero precisamente «puedo» no deriva de «quiero», sino que le da raíz. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (*Leistungen*): ella es la materia *hyle* en cualquier objeto percibido, aprehendido. En una palabra, ella es el origen de toda «alteración de lo propio». (Ricoeur, 2013, p. 360)

Desde ya pueden presentirse las consecuencias de estos descubrimientos para una fenomenología de la conversión religiosa como la que se plantea aquí. Pero debemos resistir la tentación hasta el final de la exposición ricoeuriana de estos principios. La consecuencia de lo anterior es que la ipseidad “implica una alteridad propia, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne”(Ricoeur, 2013, p. 360). Según el análisis de Ricoeur este aporte espectacular de Husserl, trabajado en su obra con relativa independencia, puede ser usado sin vincularse a su fenomenología trascendental. “Decir que la carne es aquí absolutamente, por tanto, heterogénea a cualquier sistema de coordenadas geométricas, es decir equivalentemente que no está en ninguna parte como espacialidad objetiva”(Ricoeur, 2013, p. 360). Se trata entonces de una espacialidad original de la carne que pone de relieve lo que ya se había analizado con Strawson, no solo es que el cuerpo es un cuerpo entre los cuerpos, sino que es primeramente carne *mundanizada* para utilizar un término husserliano en el sentido que explica cómo se ha incorporado al sistema del tiempo cronológico que nos ayuda a distinguir los momentos anteriores de los posteriores y al sistema de coordenadas (mapa) para localizarse en un *ahí* y en un *aquí*. Ahora es momento de ver el límite en el que se distancian Husserl y Ricoeur:

Es aquí donde, al parecer, la alteridad del otro en cuanto extraño, otro distinto de mí, debe ser, no solo entrelazada con la alteridad de la carne que soy, sino considerada, a su modo, como previa a la reducción de lo propio. Pues mi carne solo aparece como un cuerpo entre los cuerpos en la medida en que soy yo mismo un otro entre todos los demás, en una aprehensión de la naturaleza común, tejida, como dice Husserl en la red de la intersubjetividad – instauradora, a su modo, de la ipseidad, a diferencia de lo que concebía Husserl-. No hay respuesta a la paradoja resumida por la pregunta «¿cómo comprender que mi carne sea también un cuerpo?», porque Husserl ha pensado sólo al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como otro.(Ricoeur, 2013, p. 362)

De aquí en adelante será *El ser y el tiempo* lo que guiará el camino de Ricoeur quien, de manera justificada habla de paradoja y, ciertamente lo es, pues, después de los innumerables fallos que ha señalado en la obra de Husserl, es justamente él el responsable de tan fructífero descubrimiento. Pero veamos como Ricoeur se reapropia de este descubrimiento husserliano en Heidegger:

Al sustituir por la estructura englobadora del ser-en-el-mundo el problema de la constitución de un mundo en y por la conciencia, al llamar *Dasein*, ser-ahí al ente que no pertenece al conjunto de los entes simplemente dados y utilizables, ¿no ha liberado Heidegger, en principio, la problemática del cuerpo propio de la prueba de una reducción a lo propio, dentro de la reducción general de todo ser «que es de suyo»? Al progresar regresivamente del sentido de la «mundanidad» englobadora al sentido del «en», ¿no ha señalado el lugar filosófico de la carne?(Ricoeur, 2013, p. 362)

Esto, que claramente recuerda a Maine de Biran y su innovadora concepción sobre el cuerpo, trae al escenario un nuevo acercamiento a la realidad del cuerpo en tanto carne que en el mundo de la cotidianidad se tropieza con las cosas; por más que camina en su dirección no las puede atravesar por que le ofrecen una resistencia que devela su pasividad y, en cierta medida, su *impotencia* frente a ellas. Pero es justamente de ahí, en esa experiencia del tacto activo inscrita en el existenciario *ser-en-el-mundo* que se abre el camino a una “ontología de la carne en la que esta se manifestaría no solo como encarnación del «yo soy», sino también como mediación práctica de este ser-en-el-mundo que somos cada uno siempre”(Ricoeur, 2013, nota 34, p. 363). De este modo también queda mucho más al descubierto nuestra pasividad en sus diversas modalidades que nos muestra nuestra pertenencia inexpugnable a un mundo desde el propio momento del nacimiento. Nacemos en el sentido de arrojados *yectos*, dice Ricoeur, siguiendo a Heidegger y eso implica la “remisión a sí mismo, por tanto, apertura, en virtud de la cual todas las tonalidades afectivas dicen a la vez la intimidad respecto a sí mismo del ser-ahí y las maneras de aparecer en el mundo”(Ricoeur, 2013, p. 363). En tanto seres arrojados, *yectos*, nuestra primera constancia de vida es esta experiencia de la *encarnación* que viene a ser, en términos de Ricoeur, la *alteridad primera* y que obviamente se distingue de la *alteridad segunda*, es decir, la del *alter ego*, la del vecino,

el amigo, el extranjero, el niño o la viuda. El broche de oro de esta sección merece ser citado:

Incluso se podría decir que la junción, en el mismo existenciarío del afecto, del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: «sí mismo como otro».(Ricoeur, 2013, p. 363)

¿Puede haber algo más paradójico en filosofía que la *alteridad del sí*? Este descubrimiento, gracias al camino de reapropiación que ha hecho Ricoeur, en realidad de tantos precursores, ha dado sus frutos. De alguna manera puede explicar que el tránsito a la alteridad del otro sea posible porque, en tanto ser *yecto*, el humano encuentra en su realidad encarnada un límite caracterizado por la finitud de la carne, finitud, no solo del ser-para-la-muerte sino manifestada en la imposibilidad del tacto infinito, es decir, del mundo de cosas que no están a mi alcance de mi *tactilidad* y que me hacen un ser necesitado y que explica la posibilidad de mi *agencia* y mi *paciencia*. Para Ricoeur, el énfasis que pone Heidegger en el miedo y la angustia, propios del ser-par-la-muerte no le permitió contemplar lo que una *fenomenología del sufrir* podría dar a este profundo análisis:

Si el tema de la encarnación aparece como ahogado, si no rechazado, en *El ser y en el tiempo*, es, sin duda, porque ha debido parecer demasiado dependiente de las formas no auténticas de cuidado, digamos de la preocupación, que nos inclina a interpretarnos a nosotros mismos en función de los objetos de nuestro cuidado”(Ricoeur, 2013, p. 364).

A esto se une el peso que Heidegger le ha dado al tiempo dentro de su obra que provoca que, de alguna manera, se relegue la consideración de la espacialidad a un segundo plano y, por ende, la carne no llega a ser objeto de investigación a un nivel que permitiera sacar toda su riqueza. En un segundo sentido de esta metacategoría de la *alteridad*, la *pasividad* viene a ser el objeto de la hermenéutica ricoeuriana y es la que permite sacar toda la riqueza fenomenológica que se ha mostrado hasta aquí.

Una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro es suscitada por esta hermenéutica que, de múltiples formas, atestigua que lo Otro no es solo la

contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. En efecto, en el plano propiamente fenomenológico, las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí *afecta* a la comprensión de sí por sí señalan precisamente la diferencia entre el ego que se pone y el sí que solo se reconoce *a través de* estas mismas *afecciones*. (Ricoeur, 2013, p. 365).

La pasividad pone en evidencia esta dinámica de las *afecciones* que indican la presencia del otro distinto de sí tal como sucede en una situación de diálogo y la mutua escucha que ésta implica. En este sentido la adscripción, hecha por otro, de la acción cometida y que además “se expresa, en el plano gramatical, por el carácter omnipersonal del sí que recorre todos los pronombres”(Ricoeur, 2013, p. 366), viene a ser inseparable de la autodesignación. Entonces llegamos a un punto cumbre en el proceso de consolidación de la presente investigación. En este proceso ocurre una *reasunción*, explicada por Ricoeur en los siguientes términos: “*reasunción reflexiva de este ser-afectado por la adscripción pronunciada por otro está entrelazada con la adscripción íntima de la acción a sí mismo*”(Ricoeur, 2013, p. 366). Al decir en nuestro título *recuperación del yo*, decimos *reasunción* mediante y gracias a esta estructura íntima humana que nos salva de la pura circularidad, acaso instintiva, del yo. Decir *conversión* es decir *reasunción* del yo desde el sí cuestionado, increpado, señalado, por lo otro distinto de sí desde el ámbito, también humano, que llamamos fe y que posibilita la *aparición* de un tipo particular-especial de alteridad de la que participa el texto religioso *quien* se presenta como agente frente a la pasividad del sujeto en la salida, en la actitud del creo-que, antes comentada, y que en la peregrinación irremplazable se convierte en creo-en, es decir, en *creyente*, con toda la carga activa que dicho término evoca, con la personalidad propia de un agente.

Si no hubiera una rotura en el yo, si no estuviera ya inscrita la alteridad en la propia estructura de la persona, entonces la alteridad en tanto otro distinto de sí sería imposible; la reflexión misma sería imposible. Por eso podemos ver en procesos ideológicos degenerados-degenerativos que la supresión de la lectura libre coincide con el intento de ocultamiento de esta estructura íntima de la persona. Toda campaña o propaganda, todo fanatismo no busca otra cosa sino apagar esta estructura interna, este faro interno que llamamos *sí* con el fin de que el yo quede vulnerable frente a todos los

demonios, los internos y externos. Así, la recuperación del *yo*, o la *reasunción del mismo*, apropiándonos del término de Ricoeur, da cuenta de esta estructura interna esencialmente *reflexiva* y que le permite a la persona *corregir-se*, *dar-se* cuenta, *fijar-se* mejor en lo que *se* hace, *comprometer-se*, *convertir-se* tantas veces en la vida, no simplemente creer sino *hacer-se* responsable de la propia fe.

Así sucede con la lectura, ejercicio en el cual el lector es incorporado al mundo de la ficción y la diversidad de intercambios que pueda propiciar:

El mismo intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, en el plano narrativo, la asunción, por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personajes contruidos casi siempre en tercera persona, en la medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada. La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato -y, por tanto, también del mundo de los personajes literarios- al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección del sujeto que lee. (Ricoeur, 2013, p. 366)

Siguiendo a Hans Robert Jauss, nos habla Ricoeur de la *catarsis* del lector que “solo se opera si procede de una *aísthesis* previa, que la lucha del lector con el texto transforma en *poiésis*”(Ricoeur, 2013, p. 366). Y agrega: “parece así que la afección del sí por lo otro distinto de sí encuentra en la *ficción* un medio privilegiado para experiencias de pensamiento que no pueden ser eclipsadas por las relaciones «reales» de interlocución y de interacción”(Ricoeur, 2013, p. 366). El texto religioso, además de lo anterior, está atravesado por el carácter de *autoridad* del que hemos hablado antes, lo que le otorga a este proceso una capa más profunda de la que participa la persona y que, además o *gracias a*, la capa del género literario, tiene el mérito de poner a la persona en situación de diálogo reflexivo en el que *poiésis* significa primeramente recuperación del yo desde el sí, gracias, en principio, a la pasividad que provoca la alteridad del texto religioso en tanto agente, y a la autoridad que *hace crecer* al yo en el sí en el que la persona puede reconfigurar su mundo de relaciones interpersonales y, en general, su relación con el mundo, pero, ante todo, la relación *consigo mismo*. El texto religioso *no es divertido*, o se le estudia como objeto desde algún campo profesional o se lo asume con toda la fuerza de su agencia para iniciar la peregrinación o reflexión en los términos descritos aquí.

Veamos cómo ocurre este proceso de reasunción del *yo* en el *sí*. En los siguientes capítulos comentaremos varios testimonios religiosos de personas hicieron la peregrinación. Por lo pronto, aquí haremos una primera aplicación de los principios obtenidos teniendo como fuente la estructura de conversión que brota de todo testimonio religioso.

Aquí la expresión “encarnación de la palabra” de tantos ecos religiosos alcanza su sentido filosófico más pleno. Por ejemplo, cuando el texto bíblico señala en el quinto mandamiento “no matarás” esa palabra leída o escuchada entra en la carne a través de los sentidos, pero se revela con todo su poder en la *ipseidad*, en el *sí* ocurre el encuentro con la verdad; en el *sí* ocurre la doble conversión: la del texto en palabra de Dios, o cualquier otro estatus que tenga el texto según cada creencia, y la del lector-oyente en discípulo. La peregrinación milenaria del texto ha llegado a su destino final, el *sí*, en el que muestra todo su poder transformador y encarnante. Hay pasividad frente a este texto milenario que le habla a la persona como *tú*, incluso cuando en la redacción se refiere a otros en tercera persona, siempre es *conmigo*, *consigo*. Encontrarse con el texto religioso en el *sí* implica, obviamente, haber iniciado ya la salida del *yo*. En el *sí* ocurre el *encuentro* con el texto religioso y gracias a dicho encuentro, la reasunción del *yo* en la conversión. Es decir, que el *sí* tenga estatuto ontológico propio implica que nosotros, las personas, llevamos en *sí mismos* una forma de alteridad que nos posibilita el mundo y la relación con otros. Por eso, el *sí* es una encrucijada en la que se descubre, se discierne y se decide. Esta rotura ontológica da cuenta de la medianía como rasgo antropológico fundamental y los textos sagrados incentiva que dicha rotura y medianía queden en evidencia en la reflexión que hace la persona. Los textos religiosos por la verdad-voluntad que portan, por la autoridad que los sostienen provocan esta división siempre en germen en la intimidad de nuestro ser. Pero también es una encrucijada o transición entre el *yo* y el *otro*, texto religioso y persona. En esta encrucijada, la persona se encuentra con el texto religioso y, a diferencia de cualquier otro texto, halla en él esta autoridad que lo personaliza todo, capaz de mostrar la referencia, de mostrarle el error cometido en la modalidad de la culpa como un rostro expectante que aguarda por mi-tu-su respuesta.

Hablamos de *modalidad* para referirnos a las formas en las que el *yo* es reasumido o recuperado en el *sí*. *Modalidad de la culpa* que pone al descubierto el pecado, en la que el *sí* se descubre frágil en el sentido de haber optado por el impulso contrario a la palabra-verdad. Pecar significa ignorar-negar la encrucijada del *sí* y la conversión del texto en verdad revelada; pecar es negarse a la continuación del tiempo anclándose en un punto del que no se puede salir con las propias fuerzas; pecar es negar el espacio, es negarse a peregrinar, es optar por hacerse misterioso en el sentido de no poder ver ni hablar, tal como antes se mostró; pura mismidad de la lujuria, del orgullo, de la ira. Pecar es negar el rostro, es dar la espalda al rostro expectante que aguarda y por lo tanto negarse uno mismo. Pecar es negarse al llamado supremo de la religión: hacerse víctima por los otros. En lugar de eso, es la decisión de hacerse victimario, verdugo. Pecar es negar la alteridad del *sí* absorbida completamente por el *yo* con la intención de negar al otro y, mediante esto, imposibilitar que otro acceda a mí: cierre total. Pecar, en principio, no tiene nada que ver con violentar normas, sino con negación de *sí mismo* con todo el sentido que se ha expresado aquí y con todas las consecuencias imaginables de tal negación. El pecado no es nada, sino pura negación, pero una negación que hace daño, siendo nada se vuelve algo concreto en la herida. Finalmente, pecar es negarse a interpretar, como se ha dicho antes, negarse a peregrinar y optar por la vía de la materialidad del mundo y sus atajos que nos encadenan en su literalidad, al fin y al cabo, eso es el materialismo, literalidad.

Entonces es bueno traer a colación en este punto la pregunta que se hace Ricœur al inicio de la segunda parte de su obra *Finitud y culpabilidad*: “¿Cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la falibilidad a la culpa?”(Ricœur, 2004, p. 169). Desde el punto de vista de la presente investigación, concluimos, en línea con el párrafo anterior que, justamente actuar según el impulso de la falibilidad nos lleva evitar el esfuerzo de la interpretación a la que nos invita siempre el texto. El pecado viene a ser entonces actuar según la literalidad del propio texto inherente a los laberintos del *yo* negándose así a la salida discipular. Pecar es optar por el atajo o la vía fácil que supuestamente le ahorraría a la persona el tiempo y esfuerzo que la vía larga implica, es decir, peregrinar hacia la verdad en la dinámica interpretativa de *salida, encuentro y*

retorno. La literalidad y sus múltiples formas son atajos muchas veces contruidos por otros para engañar y desviar la atención de la verdad: por eso le hemos asignado el epíteto de *irremplazable* a la peregrinación en el texto porque justamente nadie la puede hacer por otro. Por otro lado, la pregunta de Ricoeur nos obliga a incluir un matiz que él no aborda y que lo expresamos siguiendo la lógica de la pregunta anterior: *¿Cómo pasar de la consumación de la falibilidad humana en el pecado a la restauración del vínculo en el perdón, ¿cómo se vuelve a la inocencia o bondad?* En la *modalidad del arrepentimiento* ocurre este hecho sorprendente a la mirada de un filósofo: arrepentirse entonces es recuperarse en el *sí* gracias al impacto con el encuentro con la verdad; *arrepentirse es estar en peregrinación*. Es volver la mirada al texto y a la verdad que denuncia nuestro delito y que sin embargo nos invita a retomar la vía de la interpretación. Recuérdese que la posición de Ricoeur sigue la *visión ética* y, en consecuencia, debe detenerse en un punto para evitar las complicaciones ya señaladas. Nótese lo que señala Ricoeur respecto al papel del mal, la libertad y el modo de expresarse en algunas de las más célebres conversiones cristianas:

Una nueva etapa en la vía de la contaminación¹⁹ es representada por el tipo de experiencia religiosa que fue la de san Pablo, la de san Agustín, la de Lutero, y que cierto autor denomina muy acertadamente el tipo *twice-born* —nacido dos veces—; los fervorosos creyentes que pertenecen a este tipo pasan sucesivamente por la experiencia de la irresistibilidad del mal y de la irresistibilidad de la gracia; su antropología es tan antivoluntarista como es posible; el hombre, que primero es esclavo del pecado, se convierte por la gracia en «esclavo de Cristo».(Ricoeur, 2004, p. 466)

Arrepentirse implica volver a ese punto del pasado en el que el *yo* se quedó estancado negando tiempo y espacio, para desatar las amarras que impiden su continuidad con el tiempo y su movilidad en el espacio. Significa mostrar de nuevo la singularidad del rostro en el *dar la cara* de la asunción de la falta cometida. Arrepentirse

¹⁹ Ricoeur se refiere en primer lugar con este término a la particular historia y uso del concepto de “pecado original” “y su apariencia de racionalidad”(Ricoeur, 2004, p. 170). Dicho concepto nace en un contexto en el que la influencia gnóstica está muy presente e impulsa la visión de que se pueden llegar a conocer todos los misterios “de la misma manera en que la *gnósis* erigió en «conocimiento» su interpretación pseudo-filosófica del dualismo originario, de la caída de Sofía o cualquier otra entidad anterior al hombre. Esta contaminación por la pseudo-filosofía es la que, en última instancia, nos prohíbe empezar por las nociones más racionalizadas de la confesión”(Ricoeur, 2004, p. 170).

es empezar retejer el vínculo con el tiempo, consigo mismo y con los otros. El propio texto religioso es el caudal en el que esto ocurre: la palabra le señala el pecado cometido al pecador, se lo muestra en una referencia directa, gracias a la vuelta o peregrinación que implica la interpretación, apuntando hacia la víctima. Pero también, guía el camino del pecador hacia su conversión en la siguiente modalidad creyente, la del perdón.

Modalidad del perdón en la que el pecador, que somos todos, es reinsertado en el fluir del tiempo y se hace apto para la promesa, asume su condición de peregrino. Modalidad en la que el propio texto continua su peregrinación hacia el futuro en la promesa que porta. El pecado es la negación de la promesa y, ésta, la superación del pecado. Perdonar es una acción que consiste en pronunciar una palabra desde el sí para liberarse de la *prisión misteriosa* que supone el pecado, para romper con esos anclajes en el tiempo y en el espacio y así ayudarlo a hacerse peregrino y avanzar. Perdonar es recordar y, con ello, revivir, volver a los propios puntos, a mis puntos de anclaje, a las antiguas prisiones y a los relatos de mi liberación, de mis liberaciones anteriores y que me hacen testigo de un antiguo perdón; los rostros de las víctimas del peregrino viajan con él y le protegen ante nuevas caídas. Perdonar es apertura, es superación de los laberintos del *yo*: el laberinto del rencor o del odio, de lo instintivo, de la impersonalidad de la masa, de la soberbia, del orgullo que impiden el fluir del tiempo y en los que la promesa ni siquiera se vislumbra. Perdonar es reparar el vínculo con otro y reincorporarlo al espacio de la comunidad y así se consolida la propia comunidad, su vínculo.

La experiencia que el penitente confiesa es una experiencia ciega: permanece atrapada en la ganga de la emoción, del miedo, de la angustia; este matiz emocional es el que suscita la objetivación en un discurso: la confesión expresa, saca fuera la emoción que, sin ella, se cerraría sobre sí misma, como una impresión del alma; el lenguaje es la luz de la emoción; con la confesión, la conciencia de culpa es llevada a la luz de la palabra; con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia. (Ricoeur, 2004, p. 173)

Ricoeur nos recuerda acertadamente el papel de la emoción y de las emociones en los procesos de conversión que encuentran en el lenguaje su salida y articulación. Habría que agregar que esto es posible por el carácter o personalidad del texto religioso

que tiene autoridad suficiente para estremecer los cimientos más sólidos de la persona. Desde el punto de vista de la presente investigación, habría que señalar que san Pablo pertenece a una época en la que los textos sagrados fundamentales del cristianismo están en formación y, por lo tanto, las comunidades prosperan siguiendo la palabra que transmiten los discípulos, pero amenazadas por la inestabilidad de un credo en formación. La constitución de las comunidades pasa por la constitución de los textos: la comunidad o articulación que llegan a formar los textos entre sí, sirven de fundamento para la formación de las comunidades y sus diversas conexiones. ¡Cuán importante para la fe cristiana y para constitución de sus primeras comunidades fue la interpretación de san Pablo sobre las escrituras y la vida y experiencia de Jesús! Entonces, si se entienden los textos sagrados como testimonios es posible hablar de comunidad entre ellos y es posible entonces entender la religión misma, la religión auténtica, como comunidad de testimonios y así queda articulada la tensión entre innovación y tradición. Pero, además, este es justamente el fenómeno que capta la atención filosófica en la presente investigación: ¿cómo es posible tal cambio en una persona? ¿cómo es posible el fenómeno de conversión? El mismo cambio radical que sorprende a Ricoeur y que él interpreta en otra dirección es la que hallamos en San Agustín en san Ignacio de Loyola y en millones de testimonios religiosos cuya estructura testimonial es la que revela una dinámica humana que una fenomenología hermenéutica puede exponer.

El texto-verdad en la experiencia religiosa denuncia y anuncia y por ello abre el camino del perdón. Es cierto lo que señala Ricoeur, si no fuera por el lenguaje, esta misma investigación y buena parte de su obra carecerían de sentido porque ciertamente es en él donde todo esto se evidencia, pero lo que hay que agregar es que esa emoción y angustia propios de la culpa tienen origen, en una palabra, en un lenguaje que denuncia y anuncia, en una verdad *revelante* y *atrayerente*, en un testimonio que desencadena procesos infinitos de conversión.

Es necesario señalar el último grado o modalidad de la conversión religiosa: la misericordia. En este último grado, el pecador se (me) muestra como víctima. Es un fenómeno asombroso que el filósofo no puede ignorar. Por eso, la religión pertenece a otra dimensión de la realidad humana distinta a toda legislación y de toda reflexión ética,

aunque no necesariamente contraria. Mientras que, en un ámbito, digámoslo así, secular o secularizado, la justicia sea posiblemente la aspiración máxima tal como lo expresa el propio Ricoeur, en el mundo religioso es la misericordia el horizonte en el que se realiza toda la promesa y toda la verdad. ¿Cómo es posible que sea capaz de ver a mi propio verdugo como víctima, como otra persona? ¡Qué extraño mecanismo el de este fenómeno!

La palabra latina *miser cordia*, según su significado originario, quiere decir: tener el corazón (*cor*) con los pobres (*miseri*), sentir afectos por los pobres. También el término alemán *Barmherzigkeit* apunta en esta dirección. Significa tener un corazón compasivo. En este sentido humano general, la misericordia denota la actitud de quien trasciende el egoísmo y el egocentrismo y no tiene el corazón cabe a sí mismo sino cabe a los demás, en especial junto a los pobres y afligidos por toda clase de miserias. Transcenderse uno a sí mismo hacia los demás, olvidándose de este modo de su persona, no es debilidad, sino fortaleza. En esto consiste la verdadera libertad. (Kasper, 2015, po. 774)

El mundo es estructuralmente injusto y por eso la ética aspira a la justicia como medio que posibilita la convivencia humana. Es una aspiración y una lucha que no acaba nunca por la estructura contradictoria del hombre falible (Ricoeur, 2004). Desde el mundo religioso esta contradicción lleva el nombre de pecado y puede llegar a ser superada en la conversión en la *modalidad de la misericordia*. No nos detendremos en los contenidos doctrinales de cada religión sino en el fenómeno de la conversión tal como aparece frente a nosotros. En ella vemos un abandono de la voluntad propia, incluso rechazo y opción, desde esa misma voluntad abandonada por una voluntad superior, la que se revela en el texto, en el *sí*. Es como si, dicha voluntad, fuera la raíz del pecado y, por lo tanto, el peregrino asume como meta el dominio y superación de ésta con y a través de la voluntad transmitida en el texto religioso. La autoridad del texto religioso alcanza su máxima evidencia en el efecto que tiene en la voluntad particular de los peregrinos cuya expresión máxima de libertad es justamente renunciar a la propia voluntad o, expresado positivamente, dominarla de tal forma que no quiera otra cosa que la que quiere la voluntad revelada en el texto sagrado que, justamente por ser considerado testimonio es portador de una verdad que es una voluntad y no simplemente un texto, es

decir, alcanza el estatuto de alteridad, de otro que no solo transmite una moraleja en el sentido literario sino que me ordena, que tiene la fuerza-autoridad y personalidad propia para dialogar con el peregrino y redirigir sus pasos. La gran peregrinación religiosa íntima, el grado máximo de libertad no es otro sino renunciar a la propia voluntad: toda las Escrituras narran esta experiencia una y otra vez, revelan una otredad que hay que seguir para la propia realización. Desear ante todo esa otra voluntad recibe el nombre de *santidad* y se alcanza en esta modalidad de la misericordia en el que el *sí* logra dominar al *yo* cuando se dice al propio verdugo: *yo te perdono, al punto de estar dispuesto a dar mi vida para salvar la tuya*. En esta modalidad de la misericordia el creyente se ha recuperado en el sí, ha hecho la peregrinación descubriendo su fragilidad original, la ha confesado y, al hacerlo, ha reparado el vínculo con el lenguaje simbólico (Ricoeur 2004). Esta disimetría entre el desear y el conocer, las ha asumido como parte de su condición gracias a la palabra revelante que, al mismo tiempo, le muestra un camino de realización personal, es decir, un camino en el que el conocer es mayor que el desear, es decir, se invierte la condición natural del hombre y es posible una libertad más plena; el dominio de sí mismo para hacerse completamente accesible a otros, especialmente a las víctimas del mundo. Víctimas que lo han sido de otros *yoes* desatados, voluntad de poder a lo Nietzsche, a la larga siempre fracasada, pero con un costo de vidas humanas y de sufrimiento que solo puede ser superado en la estructura religiosa, la más humana de todas. Peregrinación religiosa significa caminar hacia la inversión de mi condición natural, para elevarse a la condición espiritual, es decir, en vez de voluntad infinita y conocimiento limitado, el testigo es quien sabe porque ha visto y esa verdad tiene la fuerza suficiente para que él pueda redirigir su voluntad y hacerla coherente con esa verdad que, a su vez, implica conocer y seguir la voluntad que se revela en el texto. Solo en la *modalidad de la misericordia* se puede volver a la inocencia: si, con Ricoeur (2004), afirmamos que el lenguaje sobre el pecado es simbólico, indirecto y que, como tal, no solo es que tiene sentido, sino que es imprescindible una peregrinación en los textos que lo pongan en evidencia, entonces la modalidad de la misericordia, después de la dinámica del arrepentimiento, viene a ser el ámbito en el que el símbolo alcanza su claridad plena en la referencia y termina la interpretación. En ella se revela toda la

verdad: la dignidad propia, la de mi víctima y la de mis verdugos y, con ello, queda abierta la posibilidad para el retorno a la inocencia de todos. Este ciclo perdura toda la vida, el creyente siempre puede peregrinar y caminar hacia nuevos estadios de revelación.

Obviamente, lo anterior, nos conduce a lo que entiende Ricoeur por ética: “vivir bien con y para otros en instituciones justas”(Ricoeur, 2013, p. 366). Este ideal ético propuesto por Ricoeur y que pretende alcanzar un horizonte de realización humana, desde el sentido que ofrece la religión viene a ser, cuando mucho, aceptable, así como todas las formulaciones éticas. Las personas creyentes participan de una configuración distinta, propia que se llama *religión* y que claramente se distingue de la ética. Por eso, esta investigación, dentro del universo de intenciones que la sostienen, tiene el firme propósito de poner en evidencia la religión como ámbito autónomo de sentido desde el que se pueden sentar las bases para la construcción de una paz general enriquecida por la contribución interreligiosa. Los esfuerzos éticos que se han hecho hasta ahora, como lo veremos en el último capítulo, se han quedado cortos porque se ha pretendido abordar lo religioso desde lo ético y, más allá de los acuerdos firmados que siempre son positivos, en el fondo no han significado un mayor avance. Lo religioso exige, más que nunca, el reconocimiento de su propio ámbito de sentido y esa debe ser, digámoslo así, una prioridad ética. Véase como nuestra posición camina en paralelo con la de Ricoeur en este punto: “Finalmente, es en el plano ético donde la *afección de sí por lo otro* reviste los rasgos específicos que conciernen tanto al plano propiamente ético como al plano moral marcado por la obligación”(Ricoeur, 2013, p. 366). Desde la configuración de la experiencia religiosa, la *afección de sí por lo otro*, corresponde a un ámbito completamente diferente, de hecho, muchas veces pareciera que los esfuerzos éticos en el fondo son principios religiosos vaciados de contenido doctrinal. Lo ético y lo moral tal como lo entienden Ricoeur y la tradición filosófica, viene a ocupar un ámbito referencial secundario de cara a la conducta y modo de relacionarse de la persona que ha vivido la conversión religiosa. Sus principios, conceptos, valores, parámetros antes de ser éticos son religiosos y, como se ha dicho antes, pertenecen a una configuración distinta de la que ya se han ido mostrando ciertos aspectos.

Señala Ricoeur, siguiendo a Aristóteles:

Para ser «amigo de sí» -según la *philautía* aristotélica-, se precisa haber entrado ya en una relación de amistad con otro, como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo. En ese sentido, la amistad crea el hecho de la justicia en cuanto virtud para «otro», según otro término de Aristóteles. (Ricoeur, 2013, p. 366)

Esta misma definición pone de manifiesto el rasgo dialéctico implicado, *con y para* recogen esta dinámica o *dialéctica de la de la acción y de la afección* que viene a ser la base de la amistad misma antes que la justicia: “solicitud a la vez ejercida y recibida”(Ricoeur, 2013, p. 366). En esta dialéctica del agente y del paciente se entiende claramente entonces el surgimiento de la justicia, pero también el surgimiento de la injusticia y del sujeto que la recibe y padece: la víctima. Esta es la dinámica de la alteridad “en virtud de la reversibilidad de las funciones, cada agente es el paciente de otro”(Ricoeur, 2013, p. 367). Además de la reversibilidad de las funciones que muestra que, así como el otro ha sido víctima, cualquiera puede serlo, el creyente, en la modalidad de la misericordia está dispuesto a hacerse víctima como decisión libre suprema movida por una voluntad que considera superior a la suya, a la de todos, y que libremente sigue, y que, por ejemplo, sirve de fundamento de la dignidad humana, de su defensa, de la lucha por la paz. Ahora bien, vale la pena citar de los análisis que hace Ricoeur de la obra de Husserl para no perder de vista un segundo descubrimiento:

Y sin embargo, por una paradoja semejante a la que evocábamos en la sección precedente, el fracaso de la constitución del otro, en cuanto constitución que proviene de la ambición de fundación característica de una fenomenología trascendental de carácter finalmente egológico, ha sido la ocasión de un auténtico descubrimiento, paralelo al de la diferencia entre carne y cuerpo, y por otra parte, coordinado con ésta, a saber, el del carácter paradójico del modo de *donación* del otro: las intencionalidades que tienen al otro en cuanto extraño, es decir, al otro distinto de mí, *sobrepasan* la esfera de lo propio en la que, sin embargo, se enraízan.(Ricoeur, 2013, p. 370)

Apresentación es el nombre que Husserl le ha dado para diferenciarla de la *representación*, en la que es necesario un *algo*, un medio en el cual se presenta. Por su parte, “la donación del otro es una auténtica donación”(Ricoeur, 2013, p. 370). Además,

la donación del otro no permite tener las vivencias del otro de tal manera que no puede haber representación originaria. “En este sentido no puede salvarse la distancia entre la presentación de mi vivencia y la presentación de tu vivencia”(Ricoeur, 2013, p. 370). Pero el punto central, más allá de este doble carácter negativo y lo que implica su verdadero hallazgo es que la “apresentación consiste en una «traslación aperceptiva fruto de mi carne» (Meditaciones cartesianas § 50)”(Ricoeur, 2013, p. 370). Se trata más bien, de una “«aprehensión analogizadora» que tiene por sede el cuerpo del otro percibido ahí: aprehensión analogizadora en virtud de la cual el cuerpo del otro es aprehendido como carne, de la misma manera que la mía”(Ricoeur, 2013, p. 370). Es la presentación misma que se da en este proceso enigmático y que cobra un sentido más claro en experiencias como las de apareamiento, en el encuentro de una carne con la otra: “Se comprende perfectamente que solo un ego encarnado, es decir, un *ego* que es su propio cuerpo puede hacer pareja con la carne de otro ego”(Ricoeur, 2013, p. 371). Así, se entiende que solo una palabra encarnada, por ejemplo, en el testimonio religioso, puede propiciar un cambio tan radical como el que caracteriza a la conversión o experiencia religiosa; solo una palabra encarnada puede llegar encarnarse en el otro. Este es el lugar único de la presentación en cuanto *traslación analógica* diferente a la mera comparación o a cualquier otro recurso discursivo, dice Ricoeur “la traslación por la que mi carne forma pareja con otra carne es una operación prerreflexiva, antepredicativa”(Ricoeur, 2013, p. 371). Es, en definitiva, una *síntesis pasiva primitiva*.

Además, la asimilación de un término a otro, que parece implicar la aprehensión analogizadora, debe ser corregida por la idea de una disimetría fundamental, vinculada a la desviación, de la que hemos hablado anteriormente, entre presentación y representación original; nunca el apareamiento hará superar la barrera que separa la presentación de la intuición. La noción de presentación compagina así, de forma única, similitud y disimetría. (Ricoeur, 2013, p. 371)

En este sentido, cuando se acude a la expresión *alter ego* para expresar, no a un objeto que comparado con el mío se parece sino a otro cuerpo que, trasladado el sentido de mi *ego* al otro me encuentro con “otro cuerpo que, en cuanto carne reviste *también* el

sentido del *ego*”(Ricoeur, 2013, p. 372). La acertada expresión *segunda carne propia*, la toma Ricoeur de Didier Franck y expresa justamente que “ semejanza y disimetría descansan en el sentido *ego* y en el sentido *alter ego*”(Ricoeur, 2013, p. 372). En esta primera operación del yo al otro, el logro de Husserl es haber determinado que el “otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, *como yo*, dice «yo»”(Ricoeur, 2013, p. 372). El concepto central en este punto de la explicación es la *traslación analógica* en la que el sentido de yo, presupuesto en todas las dimensiones de la persona es así por la presencia del otro y se expresa en el lenguaje con el adverbio *como*: “como yo el otro piensa, quiere, goza, sufre”(Ricoeur, 2013, p. 372). “Es aquí donde la traslación analógica de mí al otro se cruza de nuevo con el movimiento inverso del otro hacia mí. Lo cruza, pero no lo anula, aunque no lo presuponga”(Ricoeur, 2013, p. 373). En este punto es imprescindible incluir a Emmanuel Lévinas y su enfoque tan atrayente. Nótese cómo lo entiende Ricoeur y dónde fija la separación con dicho autor:

Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incasablemente la obra de E. Lévinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y la ontología de los «grandes géneros», lo Mismo y lo Otro.(Ricoeur, 2013, p. 373)

Y agrega:

En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad de lo Otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque, en E. Lévinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado. (Ricoeur, 2013, p. 373)

Al no considerar la distinción entre identidad *ipse* e identidad *idem*, es decir, el *sí* y el *yo*, tiene una pretensión completamente distinta: “esta pretensión expresa una voluntad de cierre, más exactamente, un estado de *separación*, que hace que la alteridad deba igualarse a la *exterioridad* radical”(Ricoeur, 2013, p. 373). Pero notemos en

palabras de Lévinas, en *Totalidad e infinito*, cómo entiende esta relación tramposa entre yo y sí:

El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones, aún en otro sentido. En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. Descubre así la famosa ingenuidad de su pensamiento que piensa «ante sí», como se marcha «ante sí». Él se escucha pensar y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese «sí» sorprendente. (Lévinas, 2002, p. 60)

Para Lévinas “representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí, por tanto, negar su alteridad”(Ricoeur, 2013, p. 373), tal como inevitablemente hace el planteamiento husserliano. Por eso, en este autor, el otro se revela en un reino que va más allá de lo gnoseológico, el ético. Aunque el otro, su rostro se aparece, más que un fenómeno que asimilo es una voz, una epifanía: “Esta voz que dice «No matarás». Cada rostro es un Sinaí que prohíbe matar”(Ricoeur, 2013, p. 374). “¿Y yo?”(Ricoeur, 2013, p. 374), se pregunta Ricoeur:

En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder. Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos. La autoimputación, tema central de nuestros tres estudios anteriores, se inscribe ahora en la estructura dialogal asimétrica cuyo origen es exterior a mí. (Ricoeur, 2013, p. 374)

La explicación anterior es lo que da pie a que Ricoeur vea la estela de la *hipérbole* cartesiana en estos planteamientos. *Exceso* en la argumentación filosófica, a eso se refiere Ricoeur con el término *hipérbole*. Hipérbole de la separación o ruptura, en tanto que el otro es radicalmente otro, e hipóbole de la epifanía del rostro del otro que aparece como Sinaí viene a ser la exterioridad absoluta.

La iniciativa que concierne íntegramente al Otro corresponde al acusativo -desinencia con nombre adecuado- al que el yo es incorporado mediante la conminación y hecho capaz de responder, también en acusativo: «¡Heme aquí!». La hipóbole en *Totalidad e infinito* culmina en la afirmación de que la instrucción por el rostro no restaura ninguna primacía de la relación sobre los términos. Ninguna separación viene a atenuar la total disimetría entre el Mismo y el Otro. (Ricoeur, 2013, pp. 375-376)

Hay un abismo entre alteridad e identidad que Ricoeur encuentra superado en la obra de Lévinas de 1974 titulada *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. En ella nos habla de la *expiación* como la noción que une identidad y alteridad. Tratemos de ver a grandes rasgos la armazón de este complicado rompecabezas.

Es sobre esta figura del ser que se posee en la igualdad, sobre el ser como $\bar{\alpha}\rho\chi\eta$, donde irrumpe la obsesión que hemos reconocido en la proximidad. ¿Cómo dentro de la conciencia que es enteramente libertad, o que lo es en última instancia puesto que en ella todo se asume intencionalmente, dentro de la conciencia que es enteramente igualdad, igualdad consigo mismo, pero también igualdad en la medida en que, conforme a la conciencia, la responsabilidad está siempre rigurosamente medida por la libertad y, por tanto, la responsabilidad también está siempre limitada; ¿cómo es que la pasividad de la obsesión puede encontrar lugar dentro de tal conciencia?

¿Cómo es posible dentro de la conciencia un padecer o una pasión, cuya fuente activa de ningún modo cae dentro de la conciencia? Hay que insistir en esta exterioridad. No es objetiva o espacial, no es recuperable dentro de la inmanencia para colocarse bajo el orden y en el orden de la conciencia, sino que es obsesiva, no-tematizable y an-árquica, en el sentido que acabamos de definir. (Lévinas, 2003, pp. 281-282)

En el fondo hay un anarquismo, si bien no político sí, filosófico. Es una hipérbole que ha destruido todo el sistema y ha llegado al punto del paroxismo, de la obsesión. Por eso, el perseguidor y el solidario parecen encontrarse en esta concepción radical de la exterioridad del otro.

Cuanto más retorno a Mí, cuanto más me despojo de mi libertad bajo efecto del traumatismo de la persecución, de mi libertad de sujeto constituido, voluntario, imperialista, más me descubro como responsable; cuanto más justo soy, también soy más culpable. Yo estoy «en sí» por los otros. El psiquismo es el otro dentro del mismo sin alienar el mismo. (Lévinas, 2003, p. 306)

Y agrega Ricoeur:

Me parece que el paroxismo de la hipérbole extrema -incluso escandalosa- se debe a que el otro ya no es aquí el maestro de justicia, como ocurría en *Totalidad e infinito*, sino el ofensor, que, en cuanto ofensor, exige igualmente el gesto que perdona y expía. (Ricoeur, 2013, p. 376)

Finalmente, citamos de Lévinas:

La responsabilidad dentro de la obsesión es una responsabilidad del yo respecto a lo que ese yo jamás ha querido, es decir, respecto a los otros. Esta anarquía de la recurrencia a sí, más allá del juego normal de la acción y la pasión donde se mantiene –donde es– la identidad del ser, más acá de los límites de la identidad, esta pasividad sufrida en la proximidad por medio de una alteridad en mí, esta pasividad de la recurrencia a sí que, sin embargo, no es la alienación de una identidad traicionada, ¿qué otra cosa puede ser más que la substitución de mí por los otros? No es, sin embargo, alienación puesto que el Otro en el Mismo es mi substitución del otro conforme a la responsabilidad, por la cual, en tanto que irremplazable, yo estoy asignado. Por el otro y para el otro, pero sin alienación, sino que inspirado. Inspiración que es el psiquismo, pero un psiquismo que pueda significar esta alteridad en el mismo sin alienación, a modo de encarnación, como ser–en–su–piel, como tener–al–otro–en–su–piel. (Lévinas, 2003, p. 311)

A este punto ha querido llegar Lévinas, ofrecer un campo auténtico, un campo radicalmente libre a la responsabilidad *por el* otro. En esta obsesión y anarquía promovida por Lévinas se pueden sentir los estragos de la guerra, de la desesperación por la inminente aniquilación en el campo y, tal como se puede notar, más cercano a Husserl de lo que se podría pensar. Volvamos a tejer el hilo de la argumentación con la observación de Ricoeur en este punto:

Pero el tema de la exterioridad solo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión, de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro. En efecto, si la interioridad solo estuviera determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial. (Ricoeur, 2013, p. 377)

Este reconocimiento del *sí* y de la forma de alteridad que implica es lo que distancia a Ricoeur de Lévinas. Porque, además, tiene que haber una capacidad de discernimiento que lleve a la persona a distinguir entre el maestro, el pobre, el niño, la viuda y el verdugo. Una vez más Ricoeur nos anuncia la esencialidad del lenguaje en estos procesos que ponen en evidencia a la persona que testimonia. Por eso se pregunta:

“¿Pero, *quién* testimonia sino el *sí*, ya distinguido del *yo*, en virtud de la idea de asignación a responsabilidad?”(Ricoeur, 2013, p. 378). Ricoeur citando a Lévinas en *De otro modo que ser*, (p. 151): “«El Sí es el hecho mismo de exponerse, bajo el acusativo no asumible en el que el Yo soporta a los Otros, a la inversa de la certeza del Yo que se encuentra a sí mismo en la libertad»”. Y agrega Ricoeur: “El testimonio es, pues, el modo de verdad de esta autoexposición del Sí, inversa a la certeza del yo”(Ricoeur, 2013, p. 379). Nuestro concepto de testimonio se acerca más al concepto de *atestación* de Ricoeur que, como se ha visto antes, implica la atestación de Sí. Citemos la recapitulación que hace el propio Ricoeur de este recorrido y del resultado obtenido de la comparación entre Husserl y Lévinas.

(...)no hay ninguna contradicción en considerar como dialécticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo. Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir «yo».(Ricoeur, 2013, p. 379)

Es lo que sucede en la promesa, en la que se cruzan estas dimensiones. Expresamos en forma afirmativa lo que Ricoeur hace en forma de pregunta en el cierre de este apartado, p. 379. Gracias a que el otro cuenta conmigo, soy capaz de mantener la palabra empeñada.

Lo que nos dice la noción básica de constitución de los pronombres personales es que siempre hay tres términos implicados, tácita o expresamente: yo, tú, él o en su forma plural, nosotros, ustedes-vosotros y ellos. Nos atrevemos a elevar de rango a esta estructura básica del lenguaje que dan cuenta de una estructura humana más profunda: es imposible un diálogo entre dos personas, humanamente eso no se puede hacer. Las tres personas están siempre presentes en toda dialógica humana, por eso, en esta dialéctica señalada por Ricoeur, no solo se constituyen el Mismo y el Otro sino, agregamos aquí, el Él/Ella tácita o expresamente incluido en la conversa. Pero, además, usando la demostración de Ricoeur, hay un cuarto término el *sí*, con estatuto ontológico

como ya se ha visto. Lo que nos revela el lenguaje puede expresarse en el siguiente cuadro:

MISMIDAD	IPSEIDAD	OTREDAD	
Yo	Sí	Tú, Ustedes	Él, Ellos
		TEXTO RELIGIOSO	

Por un lado, el *Tú-Ustedes*, viene a ser la forma de la otredad desde el punto de vista del *yo*, mientras que el *Él-Ellos*, viene a ser la forma de la otredad desde el punto de vista del *sí*. El *Tú-Ustedes* y el *Él-Ellos*, forman parte del ámbito de la otredad desde puntos de vistas distintos. El *sí* revela en este sentido toda la complejidad humana porque funge como punto articulador y porque nos trae el mundo en una perspectiva única en la que la persona puede verse como *yo*, como *tú* y como *él*. Por ejemplo, en la fórmula *uno-se*, se articulan todas las personas gramaticales y, curiosamente, se acude a la conjugación de la tercera persona: uno se cansa, uno se enoja, uno se estresa. En el tipo de expresión: *no sé lo que él se piensa, o se cree, o, yo sí sé lo que él se cree, etc.*, el *él* es puesto en situación *yo* por mérito del modo reflexivo de los verbos que, a su vez, dan cuenta de la perspectiva alcanzada en el *sí*. En el *sí* se me revela la mismidad y la otredad, la primera, de tal modo que, aunque la percibo otra sigue siendo mía, es decir, no la confundo con la de otro, y, la segunda, que, aunque la puedo llegar a percibir mía, no la confundo con la mía, sigue siendo la de otro.

La experiencia religiosa es la peregrinación del *yo* al *sí* por mérito de la palabra, su carácter de *otredad* y su autoridad constitutiva. La dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad* que es articulada en Ricoeur por la *identidad narrativa* en la que la hermenéutica se hace real y oportuna en tanto dicha identidad se lee-interpreta en el tiempo. El gran suceso del testimonio religioso, escrito o hablado, predicado, etc., es sacar a la persona del *yo* para hacerla peregrina del texto-testimonio y así, hacerla partícipe del fluir de la promesa a través de las modalidades antes comentadas. La persona es conducida al *sí* en la modalidad del pecado en la que *se* re-assume a *sí* y en el

sí como frágil y egoísta. Con la ruptura de los anclajes en el tiempo y en el espacio que supone el pecado y, su inherente carencia de libertad, el texto me muestra la posibilidad del perdón, una modalidad en la que el peregrino puede hacerse libre en el *sí*, rompiendo las amarras de tiempo y espacio para incorporarse en el fluir de la vida hacia la promesa. En esta modalidad el peregrino se hace libre y, por lo tanto, disponible a todos, no ética sino religiosamente hablando, y en la modalidad reflexiva del lenguaje.

Decir pronombres personales es decir perspectivas humanas a las que se puede tener acceso directa o indirectamente: el gran descubrimiento de Ricoeur, creemos aquí, alcanza su expresión máxima en esto. Si el hombre es un ser limitado, en tanto limitada es su perspectiva, de la que puede surgir la expresión *yo veo esto o aquello*, y por tal expresión se pone en evidencia dicha limitación, en tanto que solo es una parte o cara del todo, y que, a su vez, se encuentra con otro que también dice, *yo veo esto o aquello*, y de las cuales se desprende el plural *vemos esto o aquello* o la diferencia radical entre ambos del *yo veo esto y aquello y en cambio tú ves esto y aquello*, gracias al descubrimiento de la ipseidad en términos de lo que ha señalado Ricoeur, más allá del acuerdo o desacuerdo, yo puedo tener acceso indirecto a lo que el otro ve o vive en una modalidad que no es solo la pasividad del escuchar lo que el otro me dice y hacerme una idea, sino que en el *sí* confluyen todas las personas gramaticales, es decir, todos los puntos de vista humanos posibles y por los cuales tengo acceso a la vivencia de la otredad, en sus dos modalidades y, por la reversibilidad de las funciones, la otredad tiene acceso al yo. Si bien, con Lévinas, se atiende a la precaución de la absorción y anulación del otro, con Ricoeur entendemos que debe haber una comunicabilidad que no signifique alienación de ningún tipo. Justamente es lo que hace la *ipseidad*, permitir dicha comunicabilidad y, por lo tanto, poder tener acceso a los puntos de vista y vivencias humanas en la reflexividad que implica el *sí*.

La narración en tercera persona del texto religioso alcanza al acusativo en el *sí* reflexivo en el que el peregrino se siente señalado como *tú* y mediante esto alcanza al *yo*. Por el mérito del texto y del testimonio que en sí mismo es, todas las personas tienen que fijar posición ante él, incluso el no creyente, el ateo, debe hacerse misterioso, es decir, cerrarse en la negación. Por eso, el texto religioso alcanza estatuto propio en la

columna de la otredad del *tú-él* y mediante el *sí* tiene acceso al *yo* en la altura que posibilita la salida. Por eso, la persona puede dialogar con el texto religioso, comunicarse con él en las distintas modalidades de la conversión: en la del *yo confieso, yo te perdono-perdóname, yo estoy dispuesto a dar mi vida por ti*. El testimonio religioso auténtico trae una perspectiva nueva que se comunica en el *sí* a todas las personas e impacta porque hasta entonces no se había tenido acceso a tal verdad que me mueve a una peregrinación interna y externa, a un cambio radical en el que sustituyo mi perspectiva y mi voluntad por la que trae el testimonio en el texto religioso, siempre revelante-revelador. Hemos definido la religión como una comunidad de testimonio y al expresarlo de esta manera se entiende que se hable de comunidad en tanto hay comunicabilidad de la verdad entre las personas en el *sí*, y que, en tanto testimonio es a la vez personal y colectivo, íntimo y público. Ese ámbito en el que ocurre esta peregrinación íntima de la persona, en el que acontece toda la experiencia de comunicabilidad y en la que se inserta el texto religioso con toda su fuerza y autoridad para referirse a todas las personas se llama *conciencia*, último gran escollo de la obra *Sí mismo como otro*.

“El primer reto nos obliga a entrar en la problemática de la conciencia por la puerta de la sospecha”(Ricoeur, 2013, p. 380). Lo cual, es completamente factible desde que se asume que la atestación “entremezcla el ser-verdadero y el ser-falso”(Ricoeur, 2013, p. 380) y la conciencia no es otra cosa sino “el lugar por excelencia en el que las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación”(Ricoeur, 2013, p. 380). Ricoeur se refiere a la dinámica interna de la conciencia acudiendo a lo que él llama la metáfora de la voz interior y superior que da cuenta de esta especial pasividad y por lo tanto de la alteridad que respalda la emergencia del *sí* y su capacidad de “retomarse en el anonimato del «se», del «uno»”. Veamos cómo es que el *sí* se desprende del «se»:

Aquí se anuncia el rasgo que especifica el fenómeno de la conciencia: la clase de grito (*Ruf*), de llamada (*Anruf*), señalados por la metáfora de la voz. En este íntimo coloquio, el *sí* aparece interpelado y, en este sentido, *afectado* de modo singular. A diferencia del diálogo del alma consigo misma, del que habla Platón esta afección por una voz ‘otra’ presenta una disimetría importante, que podemos llamar vertical, entre la instancia que llama y el *sí*

llamado. Es la verticalidad de la llamada, igual a su interioridad, la que constituye el enigma del fenómeno de la conciencia. (Ricoeur, 2013, p. 381)

Lo interpelado, o mejor, el interpelado no es el *sí* sino el *yo*, siempre es el *yo* desde el *sí*: la dialéctica del distanciamiento-pertenencia expresa su dimensión más íntima humana aquí. Necesito una distancia mínima y una pertenencia suficiente para el significar: en el *sí* concurren ambas. Secularmente se tiene que hacer referencia a una voz cuyo emisor es ambiguo, pero que en sí misma, la propia metáfora de la voz denota a un alguien que proviene del ámbito de la otredad y alcanza al *sí* de la conciencia y por este al *yo*. Reiteramos, tal como aparece ante nosotros el fenómeno de la experiencia religiosa, la conciencia es comunicabilidad en y por el *sí*. Esa voz, en realidad no es una voz sino una palabra, escrita o pronunciada, es un testimonio que trae la verdad que siempre pone en evidencia la fragilidad del ego y la necesidad de peregrinar.

El segundo reto, siguiendo a Heidegger, está destinado a revisar la *metáfora de la voz* y la buena y la mala conciencia como alternativas. La llamada que implica la metáfora de la voz no pertenece a un extraño y superior sino de mí mismo y, sin embargo, me sobrepasa. No hay otra cosa en Heidegger que una desmoralización de la conciencia. Frente a esto, en el fondo, espasmos de una filosofía atea, veamos la posición de Ricoeur sobre este segundo reto. Empieza nuestro autor asociando el fenómeno de la *conminación* al de la *atestación*.

El ser-conminado constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en conformidad con la metáfora de la voz. Escuchar la voz de la conciencia significaría ser conminado por el otro. Así se haría justicia a la noción de *deuda*, que Heidegger ha ontologizado con demasiada rapidez a expensas de la dimensión ética del endeudamiento. (Ricoeur, 2013, p. 392)

Y agrega Ricoeur lo que denomina su primera conminación: “Soy llamado a vivir bien con y para otro en instituciones justas”(Ricoeur, 2013, p. 392). Pero esta conminación viene a ser un mandato que no es ley, más bien, mandamiento y que, siguiendo a Rosenzweig, evoca al *Cantar de los cantares*: «¡Tú ámame!».

El mandamiento se hace ley, y la ley prohibición: «No matarás», precisamente porque la violencia mancilla todas las relaciones de interacción

merced al poder-sobre ejercido por un agente sobre el paciente de su acción. Entonces se produce el tipo de cortocircuito entre conciencia y obligación, por no decir entre conciencia y prohibición, del que resulta la reducción de la voz de la conciencia al veredicto de un tribunal. Por tanto, hay que subir constantemente la pendiente que lleva de esta conminación-prohibición a la conminación del vivir bien. (Ricoeur, 2013, p. 392)

Al igual que en nuestro planteamiento, se ha diseñado, o más bien, descrito la estructura de la alteridad a partir de la pasividad. Veamos como alcanza su pleno cierre en el que Ricoeur toma lo mejor de los autores que ha analizado:

La conciencia, en cuanto atestación-conminación, significa que estas «posibilidades más propias» del *Dasein* son estructuradas originalmente por el optativo del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción del juicio moral en situación. Si esto es cierto, la pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo bien-vivir, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*. (Ricoeur, 2013, p. 393)

Durante todo el recorrido hecho por Ricoeur uno se pregunta, ¿qué papel juega la fe en estas dinámicas de la persona? ¿cómo pretender decir algo sobre la esencialidad humana sin mencionar el talante religioso humano? ¿cómo ha sido posible que unas instancias como las planteadas hasta aquí, donde parecen obvias las conexiones, no se haya abordado frontalmente la conexión con la estructura de la creencia religiosa? ¿Ha sido alergia profesional de parte del autor? ¿Todavía en Ricoeur se siente el prejuicio renacentista-moderno sobre los siglos de filosofía religiosa medievales? Quien espera una mirada completa sobre lo humano se queda anhelando más.

Antes de las conclusiones del libro comenta Ricoeur el punto de vista freudiano en el que la figura generacional del Otro (Superegos) es vinculada al *ancestro*, eco milenario de la presencia de la ley en la vida humana y que sin embargo pierde su validez en la medida en que se diluye en la regresión generacional.

Cierra la obra enfatizando lo que él llama la *tercera modalidad de alteridad*, con base en el planteamiento de Emmanuel Lévinas respecto de M. Heidegger:

(...) del ser deudor al extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo, E. Lévinas opone una reducción simétrica de la alteridad de la conciencia a la exterioridad del otro manifestada en su rostro. En este sentido, no hay en E. Lévinas una modalidad distinta de *esta* exterioridad. El modelo de toda la alteridad es el otro. A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*. (Ricoeur, 2013, p. 396)

Y agrega:

A M. Heidegger yo objetaba que la atestación es originalmente una conminación, so pena que la atestación pierda toda significación ética o moral; a E. Lévinas objetaré que la conminación es originalmente atestación, a no ser que la conminación no sea recibida y que el sí no sea afectado según el modo del ser-conminado. La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad de *alteridad* que corresponde, en el plano de los «grandes géneros», a la *pasividad* de la conciencia en el plano fenomenológico. (Ricoeur, 2013, p. 396)

Ricoeur apoya a E. Lévinas en el sentido de que “el otro es el camino obligado”(Ricoeur, 2013, p. 396). Sin embargo, es partidario de “mantener cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del Otro, sobre todo si la alteridad de la conciencia debe considerarse como irreductible a la del otro”(Ricoeur, 2013, p. 397). No se puede prescindir del planteamiento de Lévinas sobre la huella del otro en lo que para Ricoeur se corrige y completa la idea de *epifanía*. Ante el esfuerzo de determinar *quién* es ese Otro, Ricoeur ve una aporía en la que el discurso filosófico debe detenerse. Quedan pendiente muchas cosas, desde siempre. Entre ellas el estatuto de las tres grandes experiencias de pasividad: la del cuerpo propio, la del otro y la de la conciencia. Todo este material, este camino aportado por Ricoeur nos ayuda en el propósito de reinscripción de la experiencia religiosa dentro del ámbito de la reflexión filosófica desde la cual esta dimensión de la vida humana puede alcanzar nueva luz.

El hallazgo de Husserl del que Ricoeur se aprovecha para apoyar su planteamiento ético también nos sirve a nosotros para mostrar cómo se vive la alteridad desde la experiencia creyente. Tal como se ha señalado antes, esta idea de la *carne* como base última o primera, sin ninguna duda tiene ecos religiosos. Suscribimos la idea de la

apresentación que, por un lado, señala un límite y, por otro, abre un camino que muestra cómo son posibles las relaciones humanas. ¿Cómo es posible la aprehensión analogizadora por la que un cuerpo ahí es aprehendido como carne? El propio Ricoeur lo designa esto como un *enigma* que debe o puede ser abordado desde diversos puntos de vista.

Lo que dice el límite es que *eso ahí* no puede ser subsumido en mí como el resto de los objetos del mundo, sino que es ante todo *alguien*, un ser humano como yo. Esa condición de *humano como* está sostenida por una forma original y primitiva que hace posible todas las formas lingüísticas en las que se expresa esa igualdad. De igual manera, por muy especial que sea dicha presentación de nada serviría sino pudiera expresarse luego en formas secundarias como la comparación, con lo que el lenguaje confirma su estatus de *existenciarío*. Paradójicamente, el límite que supone lo prereflexivo y antepredicativo, denota la primitividad y el carácter de existenciarío del lenguaje: éste nació con el descubrimiento de la carne del otro como cuerpo, como *alguien*, es decir, como ente del que pueden atribuirse rasgos materiales y psicológicos. Antes de toda predicación y de todo juicio, antes de toda figura lingüística existió un par de monosílabos que nacieron juntos: yo-tú y, por ende, *él*. En las religiones abrahámicas la creación de la mujer es emblemática del grado de intimidad que la presentación supone. El creador tomó una costilla del hombre y le dio forma a la carne creando un ser digno de la expresión del versículo 23 del capítulo segundo del Génesis: *hueso de mis huesos y carne de mi carne*. No hay “como” comparativo sino traslación de un ser a otro. ¿Existe acaso otro contexto humano en el que la expresión *alter ego* alcance un grado de realización tan contundente? Prueba del carácter antepredicativo de esta relación es el hecho de que el hebreo antiguo, lengua en la que fue escrito dicho texto, no tenía palabra para *cuerpo* sino, *bāšār*, que se refiere a la carne, toda carne. Con el tiempo, el Nuevo Testamento incorporó la palabra griega *soma* para tal distinción, pero lo importante aquí es resaltar el “día” del descubrimiento del otro como *semejante*, *prójimo*, y, sin embargo, inabarcable, irrepresentable: *hueso de mis huesos y carne de mi carne*. Ese texto, como todo texto religioso, es un testimonio que ha recibido una capa literaria estilística, la del

género, por la cual entra en el fluir cotidiano de la vida, pero que no oculta a los ojos del creyente su carácter esencialmente testimonial.

En el orden cronológico creacionista religioso es primero la alteridad de Dios. De esa alteridad surge, no la mismidad del *yo*, sino la alteridad del *sí*, es decir, respecto a Dios lo que se crea es alteridad-ipseidad, *otro como Él*, y que por la naturaleza libre humana dicha ipseidad se vive en tensión dialéctica con la mismidad-*yo*, polo de la caída, la fragilidad, la perspectiva y, por ende, ser necesitado de peregrinación para volver al *sí* y su originaria alteridad. Con la creación de la mujer, es decir, con su presencia ante el *yo* surge el *alter ego*, como *tú*, y así, el *Él*. Por un lado, se pone al descubierto la carnalidad propia (*bāsār*) y la tuya o de ella, y, al mismo tiempo, se hace patente la ipseidad del *sí*. Cuando Ricoeur dice que el hombre es mediación, una buena manera de entenderlo sería justamente cuando se considera al hombre en cuanto realizable en el *sí*, en tanto punto medio entre el *yo* y el *otro*, mismidad y otredad, según la tabla explicada antes.

Ahora bien, volviendo al lenguaje, hay que recordar que todas estas capas de creación de sentido se hacen mediante la palabra. Como se ha señalado antes, Dios y el hombre crean hablando, no solo es que se comunican, sino que son en el lenguaje. Pero, además, el hombre, frente a otros, se iguala en el *yo* y se singulariza en el *sí* mediante el lenguaje. Un buen ejemplo en el que se puede ver ese límite primitivo de la presentación es la palabra *bāsār*. De esta manera, la palabra, el texto, se encarna y, al hacerlo, se singulariza en la mismidad del *yo* gracias a la alteridad que supone el *sí*, pero también se realiza en la otredad del *tú*. El texto religioso, con su autoridad acusativa, re-crea los lazos de igualdad y los de singularidad de la persona en la experiencia religiosa, alcanzando a todas las personas gramaticales en el *sí* haciendo posible la distinción entre mismidad y alteridad. Es tal la centralidad del lenguaje, que incluso se pone en evidencia cuando no completa el sentido porque no existe un término y surge la necesidad imperiosa de un neologismo para expresar un fenómeno nuevo y, obviamente, es neologismo cuando repara tal ausencia.

Según lo señalado hasta aquí, el texto religioso participa del proceso de encarnación en tanto texto con autoridad para mostrar la referencia, en tanto verdad que

anuncia y denuncia, en tanto palabra con autoridad capaz de diálogo con el creyente. En el *yo* se escucha-lee la palabra, que entra en mi carne y mueve a una salida hacia el *sí* reflexivo en el que el texto me muestra la verdad en la singularidad de mi culpa en la *modalidad del pecado* en la que mi carne fue víctima del egoísmo de siempre. En el *sí* reflexivo, por tanto, libre, en la *modalidad del arrepentimiento* se libera el peregrino de los anclajes del pasado que impiden el fluir regular del tiempo hacia la promesa y la libertad de movimiento en el espacio. Aparecen las víctimas de mi acción y de mi omisión: no es suficiente el *sí* reflexivo ni el rostro del otro para que surjan las víctimas del mundo, hace falta la palabra con autoridad que muestre la referencia en la víctima, es decir, la verdad; hace falta la denuncia en el acusativo para que el humano se descubra victimario o víctima, para que *se* encuentre con la verdad; hace falta el testimonio del santo, la palabra ardiente del profeta. En la *modalidad del perdón* se repara el vínculo y se recupera el *yo* convertido en pecador-perdonado por la misma palabra que lo acusó: litúrgicamente aparece la figura del sacerdote y las palabras que pronuncian dicha reparación. En la experiencia religiosa, el texto me revela al otro y el otro me revela al texto, porque el texto religioso auténtico ya ha tomado partido por la fragilidad del mundo y así se encarna en tanto testimonio: solo el verdadero texto religioso es un texto encarnado. “Soy llamado a vivir bien con y para otros en instituciones justas”(Ricoeur, 2013, p. 392), para la persona religiosa esta declaración de Ricoeur significa *realización progresiva de la promesa-verdad revelada en el sí por el texto religioso y conminación a dar la vida por las víctimas que, el mundo, estructuralmente injusto en tanto creación humana, ha provocado*. El auténtico testimonio religioso trae una verdad que denuncia y anuncia, denuncia un pecado y anuncia una promesa y así libera.

Ahora es invitado al último grado de la peregrinación en la experiencia religiosa en el retorno, la de la modalidad de la misericordia. Santidad y martirio son experiencias que pertenecen a este grado en el que la voluntad personal y la voluntad de Dios coinciden y se opta siempre por las víctimas del mundo, al punto de dar la propia vida por ellas en todas las formas en las que se puede donar la vida. La experiencia religiosa hace aparecer el fenómeno de la verdadera religión: la que muestra a las víctimas de un mundo estructuralmente injusto y pecador y la que decididamente se pone de su lado.

Las experiencias más humanas de todas implican esta primitividad de la carne-palabra en las que el *yo* se iguala a los otros en la mismidad de la carne gracias a esta estructura analogizadora y a la singularidad que alcanza el *sí* reflexivo: en el apareamiento de una carne con otra como dice Ricoeur, pero también, en las múltiples formas de *emparejamiento del yo-tú-él*. En la gestación, en la que dos carnes, una dentro de la otra, conviven 36 semanas caminando juntas a través de todos los peligros que implican la fragilidad de la carne. En la muerte, un *yo* frente al cadáver de una persona amada, para reconocerla debe decir: *sí, es ella o él*. Incluimos en esta perspectiva el sacrificio religioso, esencialmente carnal y que los testimonios religiosos han mostrado un progreso gigantesco en los últimos dos milenios: de las formas de sacrificio animal y humano, a la denuncia y defensa de las víctimas al punto de ver como horizonte de realización y de libertad suprema la disposición de dedicar la propia vida a reparar el daño de toda clase de miseria producida por lo humano e incluso hacerse víctima por y para otros. El martirio o la santidad de las religiones modernas conserva en su estructura íntima la intuición de las religiones primitivas respecto al sacrificio humano en la que alguien debía morir para que otros, la comunidad siguiera adelante.

Para cerrar el planteamiento del presente capítulo, nos parece oportuno enfatizar la coincidencia entre la estructura hermenéutica, ontológica y antropológica implicada en esta investigación. La dialéctica distancia-pertenencia nos ha mostrado que para el significar hace falta estar en esa tensión de tal modo que no me diluya en el mundo ni me aparto radicalmente de él. Por su parte, el estatuto ontológico del *sí* nos ha mostrado la radical diferencia respecto al *yo* y nos ha dado pie para plantear la experiencia religiosa como peregrinación del *yo* al *sí* por mérito de los textos religiosos concebidos como testimonios, es decir, como experiencias de encuentro con la verdad narradas en una comunidad de experiencias. Así, la distancia-pertenencia del significar evidencia hermenéuticamente la posibilidad de la conversión religiosa como transformación de la relación dialéctica entre el *yo* y el *sí*, ya no un *sí* absorto en el *yo*, sino un *yo* reconfigurado en el *sí*. Son las declaraciones y narraciones sorprendentes de las conversiones religiosas los fenómenos que asombran a esta perspectiva filosófica. En dichos relatos, se habla de un cambio radical, pero, sobre todo, de una ruptura de la

limitación perspectivista que caracteriza nuestra finitud. Así, la modalidad de la misericordia, propia del retorno, el convertido nos habla de un punto de vista imposible, de una verdad como palabra encarnada que desafía todo conocimiento, toda justicia, toda ética, toda moral. Da cuenta de un orden distinto que pone en evidencia nuestra limitación perspectivista al tiempo que la supera, como si en la experiencia religiosa, pudiera el peregrino, al menos por instantes que duran para siempre, recorrer la distancia, propia de su medianía constitutiva antropológica y tener acceso a la totalidad o, por lo menos, a alguna forma de ella.

Con esto, tenemos suficiente material para avanzar al capítulo siguiente en el que estos principios presentados alcanzarán una explicación más detallada. Debido a la importancia y a los múltiples detalles implicados, nos parece oportuno hacer síntesis de lo abordado en el presente capítulo.

1.3.2 Conclusiones al capítulo primero

Nosotros hemos expresado en el título de la presente investigación este carácter crucial de la alteridad teniendo como telón de fondo lo que Ricoeur llama *poder de reasunción* y lo hemos querido llevar a un límite nuevo. Este poder humano queda en evidencia en la experiencia religiosa en la que la alteridad, antes de alcanzar la exterioridad del *alter ego*, irrumpe en la *mismidad* gracias a la capacidad de reflexión y discernimiento y, por lo tanto, de vivenciar una peregrinación hacia un *alter ego* pasivo-activo en la relación, en el intercambio, en el diálogo y, según nuestro aporte, en la lectura del texto religioso que posibilita una conversión que solo se puede gestar en este *quiebre* de la mismidad por el surgimiento del *sí*. Esto supone un cambio radical en la estructura interna de la persona que se define como *una recuperación del yo en el sí* y, con ello, un cambio en la estructura ética, axiológica, gnoseológica, antropológica de la persona, es decir, una auténtica conversión religiosa.

Ahora bien, el planteamiento de Ricoeur y el nuestro llegan aquí hasta el último punto en el que pueden andar juntos. Dado que su horizonte es ético incluso antropológico deben tomar la vía del reconocimiento del otro que en definitiva lleve a la

justificación de *la vida buena con y para los otros en instituciones justas* como horizonte ético universal. Pero, al hacer descripción fenomenológica de la experiencia religiosa, nuestro camino debe tomar una ruta diferente, no contraria, sino distinta. Nuestro peregrino transita una vía distinta; ve la estructura ética y la comprende, la acepta, puede llegar a suscribir los acuerdos que eventualmente las organizaciones y comunidades que buscan el bien logren redactar, pero reconoce la raíz y el horizonte de su estructura íntima y originaria que, en tanto persona responde a una economía y a una lógica diferente que hoy más que nunca urge poner en evidencia con las pinzas metodológicas de la filosofía, acaso la única que puede hacerlo. Esquematizamos los logros del primer capítulo a fin de que el lector pueda seguir lo mejor posible la estructura teórica presentada hasta aquí.

1. Es necesaria una fenomenología-hermenéutica para poder abordar una realidad que tiene en sí misma una doble dinámica: en la acción y en el texto. Ricoeur recoge la riqueza de muchos autores escudriñando para sacar de cada uno lo más atinente a sus planteamientos. Así aprovecha el giro ontológico que ha vivido la hermenéutica a partir de Heidegger para abrir un nuevo camino a la fenomenología porque antes de toda actitud y posición formal *sujeto-objeto* hay una relación con el mundo que habla de una *pertenencia* y una *distancia*. Nuestra posición en el mundo permite *involucrarnos* y *tomar distancia* constantemente como un *entrar* y *salir*: la dinámica de la vida es este constante *ir* y *venir* propio de la *pertenencia en la distancia*. Esta dinámica de *pertenencia-distancia* me permite interpretar eso que tiene que ver conmigo de algún modo.
 - a. Por eso fenomenología-hermenéutica porque en el ámbito de la experiencia religiosa, texto y acción participan de la misma realidad *encarnada*. Es como si la realidad tuviera dos caras, texto y acción, a las que accedo por la misma puerta, la interpretación.
 - i. Gracias a lo anterior el lenguaje también ha subido de rango: no hay vida, ni texto, ni acción, en fin, ni mundo fuera del lenguaje. Mediante él fuimos, somos y seremos.
 - b. En este camino hay una serie de requisitos sin los cuales no se puede lograr el objetivo propuesto. El más importante de todos es reparar el

vínculo de la religión con la humanidad: no solo declarar sino trabajar para mostrar la esencialidad *creyente* de lo humano y ver que al igual que la filosofía y las ciencias, la religión tiene méritos suficientes como para recuperar su honor, mancillado desde la modernidad occidental, de *búsqueda humana de sentido*.

- i. Actitud creyente es la actitud propia de la experiencia religiosa.
 1. Esta actitud viene condicionada por lo que se busca: la verdad.
 2. La verdad tiene esa doble condición: hecho-realidad y palabra articulada que afirma o niega algo.
 3. La forma de verdad que recoge esta dinámica doble de acción y palabra en la experiencia religiosa recibe el nombre de *testimonio*.
 - a. Atestar dice Ricoeur, atestiguar, Marcel. Nosotros, *testimoniar*. Está basado en el *creo-en* y no en el *creo-que*, propio de la doxa.
 - i. La conversión religiosa viene a ser justamente el tránsito del *creo-que*, dubitativo y de asombro, al *creo-en* de la certeza.
- c. Hablamos de ‘peregrinación’ tanto para el texto como para la acción. Dicho en términos religiosos: la conversión implica una peregrinación, es decir, un periplo claramente diferenciado en tres estaciones o momentos: salida, encuentro y retorno.
 - i. *Actitud creyente* es el término asignado a la postura previa y propia de la salida en dicho periplo. Así como hay una actitud natural, una fenomenológica y también posiblemente una propia para cada ámbito de búsqueda humana de sentido, la conversión religiosa también muestra esta actitud propia de la duda, del asombro ante la desmesura que supone la divinidad. Es un

misterio en el sentido original de la palabra, es decir, tener la boca y los ojos cerrados. Frente a un Dios o, esencialmente *revelante* según los relatos de la humanidad creyente, frente a esa desmesura, lo humano es un *misterio*. Para dejar ese estado de postración que supone la ignorancia, debe hacerse la *peregrinación irremplazable*: se debe salir, encontrarse y retornar en el texto y en la modalidad de la vida diaria.

- ii. Hablamos de *experiencia* como término clave que pretende recoger la dinámica entre palabra-texto y acción. Es este mismo término el que ofrece el marco preciso del tipo de vivencia que supone la conversión religiosa: *pasar del misterio al testimonio* o, lo que es igual, pasar del *creo-que* al *creo-en*, del no poder *ver* ni *hablar*, propios del misterio que somos, a la certeza del testimonio.
- d. Se entiende por texto con Ricoeur “todo discurso fijado por la escritura”(Ricoeur, 2013), es decir, lo que la escritura recoge en el texto es una acción: la del discurso.
 - i. Esto permite dejar claro que lo que la lectura recoge en su acción no son las palabras del hablante-escritor sino una acción con lo que la integración texto y acción queda a la vista. La lectura está basada en la dialéctica del explicar-comprender y llega a su culmen en la *apropiación*, es decir, en la comprensión de *sí mismo* en el texto. Cuando me apropio, acorto las diversas formas de distancias respecto del texto y de mí mismo.
 - ii. La *literalidad* viene a ser entonces una de las formas de *distanciamiento alienante*, es decir, de imposibilidad de la apropiación de sí mismo en el texto. Formas de esa literalidad:
 - 1. Leer el texto *desde otro*.
 - a. Analfabetismo
 - 2. Leer el texto tal cual aparece *ante mí*.

3. Leer el texto *desde mí*.
 4. Leer el texto *por encima de mí*.
 5. Leer el texto *por debajo de mí*.
 6. Textos muertos.
- e. De entre todos los textos de la humanidad, el texto religioso es el único que participa de una autoridad que incluso lleva al trato reverencial del papel en el que se imprime dicha palabra. La relación etimológica entre *autoridad* y *autor* alcanza en el texto religioso su máximo sentido.
- i. Dichos textos, además, contienen la verdad: verdad-palabra y verdad-hecho que llevan al peregrino a romper la circularidad del *yo* para abrirse a la *alteridad* en el doble sentido que se entiende en este trabajo: alteridad del *sí* y del alter ego.
 - ii. La otra fuente de autoridad del texto viene de que ofrece la referencia. Es tal la integración entre texto y acción que el texto le muestra al creyente la referencia tal como sucede en la situación de habla-escucha.
- f. Hemos hallado una intersección en el camino de Abraham y Ulises que da cuenta de los dos tipos de búsqueda humana: El Ulises que vuelve se parece al Abraham que sale.
- i. El *yo* siempre es convocado a una *salida* de libertad en la que lo *mismo* encuentra su rotura-desgarro interno y, a pesar de lo difícil y doloroso que pueda llegar a ser asumirlo, es la única manera en la que la alteridad del otro aparece.
 - ii. El texto religioso, por su autoridad, se *encarna* y alcanza una personalidad propia y es capaz de convocar y acompañar al convocado -peregrino en su travesía hacia el otro.
 1. La propia filosofía contemporánea es testigo de lo anterior. Pudiera dividirse la historia de la filosofía en dos: filosofía de la era del *yo* y filosofía de la era de la alteridad, la de la fenomenología, la de la hermenéutica.

- iii. El testimonio en la experiencia religiosa, lo es, de la encarnación de la palabra en la vida. Palabra y acción se corresponden en la verdad religiosa tal como puede verse en los pasajes bíblicos citados.
 - iv. La conversión religiosa supone también una ruptura o corte en la línea de tiempo de la persona. Hay claramente un antes y un después, un hito o corte que señala un cambio profundo en la biografía de la persona.
 - v. Desde que eso ocurre, el creyente camina hacia un horizonte de *coherencia*, entre la verdad encontrada y su vida, entre su propio testimonio y los anteriores, entre palabra y acción.
- g. Lo siguiente es desprender las piezas necesarias para seguir construyendo las bases de la argumentación de la obra de Ricoeur *Sí mismo como otro*.
- i. La persona es un particular de base, es decir, tiene la particularidad de poder recibir predicados físicos y psicológicos y lo que es más importante en Ricoeur, tiene el poder de *autodesignación*.
 - ii. Ricoeur se esfuerza por darle estatuto ontológico al *sí*. El *sí* es una modalidad del ser tan válida como el yo y el resto de las denominaciones recogidas en los pronombres. Este ser especial que no solo designa, sino que además se autodesigna, da cuenta de dicha modalidad del ser y del mundo que significa.
 - iii. Lo anterior implica la consideración de la *pasividad*, en su triple distinción: en tanto cuerpo o carne; en tanto intersubjetividad; la de la conciencia.
 - iv. Gracias a estos análisis se alcanza la distinción crucial de Husserl entre *carne* y *cuerpo*.

1. *Alteridad primera* de la carne. Síntesis de todo, incluso anterior a lo voluntario e involuntario: es el reino del *puedo*, sobre el que se instalan luego los *quieros*.
 2. Con esto la *ipseidad* alcanza su estatuto ontológico propio y, de esta manera, la alteridad queda inscrita en la persona antes de su encuentro con el *alter ego*, o segunda alteridad.
 - a. Esto no es posible en Lèvinas quien no considera la ipseidad, sino que opone radicalmente lo mismo a lo otro.
- h. El último análisis está dirigido a la conciencia en donde la atestación encuentra su certeza, pero también la sospecha.
- i. Ricoeur se queda con la expresión del *ser-conminado* para expresar esta dinámica de la presencia del otro en la conciencia. Ricoeur señala su primera conminación acudiendo a la metáfora de la voz: “Soy llamado a vivir bien con y para otro en instituciones justas”(Ricoeur, 2013, p. 392).
 - ii. Nada más y nada menos que pone como ejemplo al *Cantar de los cantares* en el que el otro le dice “Tú, ámame” y así se pasa de la prohibición de no hacer daño, de no matar, al *vivir bien*.
- i. Siguiendo el descubrimiento de la carne como base última de la alteridad que supone el sí, el texto religioso ha encontrado la explicación filosófica de lo que siempre se ha afirmado en términos de fe: palabra encarnada.
- i. Palabra que entra en el torrente humano por la escucha-lectura del yo y que provoca una salida hasta el sí reflexivo donde se hace discernimiento. Su autoridad provoca una relación yo-tú, que no es la relación con el autor fallecido, sino con la propia palabra.
 - ii. En el sí el texto religioso denuncia y anuncia. Denuncia un pecado (pasado) y anuncia una promesa (futuro) en lo que hemos llamados las cuatro *modalidades de conversión*:

1. Pecado
 2. Arrepentimiento
 3. Perdón
 4. Misericordia
- iii. “Soy llamado a vivir bien con y para otros en instituciones justas”(Ricoeur, 2013, 392), para la persona religiosa esta declaración de Ricoeur significa ante todo *realización progresiva de la promesa-verdad revelada en el sí por el texto religioso y conminación a dar la vida por aquellos y aquellas que el mundo, estructuralmente injusto, ha provocado.*
- iv. Hemos elaborado el esquema anterior que recoge la trama desarrollada en este primer capítulo. Como se ha señalado antes, este tipo de investigación siempre obliga a señalar la totalidad a la que se anhela llegar, antes de que todas las bases teóricas estén bien cimentadas. Exige del lector cierta paciencia e, incluso, cierta fe en la promesa hecha en el título. En el capítulo siguiente seguiremos poniendo los ladrillos al tiempo que empezaremos la marcha con nuestro peregrino.

CAPÍTULO 2: ESTRUCTURA FENOMENOLÓGICA HERMENÉUTICA

Los pilares principales de la presente investigación han sido presentados en el capítulo anterior. Ahora corresponde tejer la estructura interna que conecta dichos pilares con el resto del edificio.

Se ha optado por el injerto de la fenomenología-hermenéutica para comprender la experiencia religiosa en su estructura más íntima. Se ha hallado un paralelismo entre la experiencia religiosa y la estructura de la experiencia hermenéutica: *salida, encuentro y retorno*. Por un lado, reflejan lo que sucede en la experiencia religiosa y por otro dan cuenta del proceso de interpretación de textos.

Una aproximación fenomenológica-hermenéutica a la experiencia religiosa permitirá ver el abismo que hay entre la persona y el texto y, al mismo tiempo, el vínculo indisoluble entre ambos, particularmente los textos religiosos cuyas características especiales desencadenan un movimiento, una *acción* particular que describiremos. A tal punto esto es así, que incluso hemos podido llegar a una nueva definición: *religión es una comunidad de testimonios*. Decir ‘comunidad’ es poner de manifiesto la afinidad entre dichos testimonios y decir ‘testimonio’ implica hacer referencia a un tipo de texto bien particular. El testimonio religioso auténtico nace de una peregrinación, es decir, de una experiencia de salida del yo, encuentro con la verdad y retorno en el que se reasume la fragilidad constitutiva humana y se descubren nuevos senderos de libertad. ‘Testimonio’ también comporta en sus entrañas semánticas esta configuración tan propia de lo religioso: es una palabra, escrita o hablada, que expresa una vivencia, una acción. En la experiencia religiosa el testimonio es culminación de la propia vivencia o acción.

Y es que, en Ricoeur, no solo el texto es objeto de un análisis interno que refleja una estructura, sino que la acción misma también tiene su teoría, es decir, una estructura interna que puede ser expuesta y analizada filosóficamente. Ese paralelismo entre texto y acción nos ha llevado a descubrir lo especial de los textos religiosos: la forma en la que reconectan al creyente con la realidad; un continuum entre palabra y acción tal es el testimonio en sí mismo.

Este paralelismo entre texto y acción ha sido determinante para ver que, así como la experiencia hermenéutica en sí misma es una experiencia de *salida, encuentro y retorno*, la experiencia religiosa también consta de dicha estructura y que, además, el hecho de que la hermenéutica haya sido en primer lugar hermenéutica de textos sagrados puede dar cuenta del nivel paradigmático que la experiencia religiosa tiene. He aquí uno de los aportes filosóficos implícitos en esta investigación: *considerar la experiencia religiosa como paradigma de toda búsqueda humana de sentido y unidad* (proto-hermenéutica). No es que la estructura hermenéutica sea la que da forma a la religiosa, sino que es lo contrario: es la propia búsqueda religiosa la que sirve de paradigma a la hermenéutica.

Es importante remarcar lo que ya se ha señalado antes: no nos referiremos directamente al análisis que el propio Ricoeur hace sobre la hermenéutica de los textos sagrados. Por ejemplo, en una de las obras que sirve de eje en la presente investigación, titulada *Del texto a la acción*, nuestro autor tiene un subpunto dedicado a comparar la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica. En ese capítulo Ricoeur establece los modos en el que ambos ejercicios técnicos se encuentran. Nuestro trabajo apunta hacia otra dirección que consideramos primaria o anterior: se quiere exponer lo que sucede en la experiencia religiosa ligada a los textos religiosos o sagrados. Se trata de arrojar luz filosófica sobre lo que hemos llamado proto-hermenéutica, es decir, nuestro objeto es la experiencia que está antes de volver el texto religioso un objeto de estudio, en el sentido en que se asume una distancia profesional entre él y quien lo disecciona. Es tiempo de enfatizar la particularidad de los textos religiosos que son capaces de propiciar una hermenéutica singular y una vivencia especial.

2.1 Testimonio religioso como integración de texto y acción: camino hacia la primera gran verdad religiosa

En *Del texto a la acción*, señala Ricoeur lo siguiente:

Esta sustitución de la lectura en el lugar mismo donde el diálogo no tiene lugar es tan manifiesta que cuando encontramos a un autor y hablamos (por ejemplo, de su libro) tenemos el sentimiento de un profundo trastorno de esta relación tan particular que tenemos con el autor en y por su obra. Me gusta decir a veces que leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo. En efecto, sólo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta; el autor ya no puede responder; sólo queda leer su obra. (Ricoeur, 2002, p. 129)

Algo paradójico sucede con los textos religiosos: el creyente no se aproxima a ellos con la idea de un autor muerto, todo lo contrario, por lo menos para la mayor parte de la humanidad, dichos textos son considerados según tres aspectos que nos interesa resaltar: palabra viva, revelación, verdad.

- La expresión *palabra viva*, en sintonía con lo que se ha señalado en el capítulo anterior, recoge o señala la habilidad del texto religioso para mostrar la referencia. En la experiencia religiosa, este texto se vuelve interlocutor y, como tal, es capaz de mostrar eso a lo que se refiere. Solo un texto vivo puede hacerlo; solo un texto vivo puede hacerse siempre vigente.
- *Revelación* significa que alguien más, a diferencia del lector-peregrino, lo ha creado o escrito para otros. Pero, además, señala que estuvo oculto y que en determinadas circunstancias ha sido mostrado o dado a conocer. Este es el corazón del testimonio y por eso, todo texto auténticamente religioso es en sí mismo revelado o *revelación*, testimoniado porque siempre hay un *alguien* detrás. Recuérdese el sentido de la palabra *misterioso* en este estudio y que, por lo tanto, viene a ser lo opuesto a testigo.
- En relación con lo anterior, el texto religioso, ante todo es, *verdadero*. Es verdadero porque alguien experimentó y vivió la verdad que contiene, o, mejor dicho, la verdad que es. Es verdad por dos vías que se soportan mutuamente: por vía de la mostración de la referencia y por la fuerza y autoridad de los testigos

que lo revelan y quienes a lo largo de la historia fueron capaces de dar sus vidas para defender y promover dicha verdad y acabar con el *misterio*. El texto religioso, siempre objeto de dudas y cuestionamientos y siempre airoso, con su radiante verdad: este es el drama de la certeza propia del testimonio religioso.

- El testigo aparece ante el mundo con un misterio resuelto, con un verbo encendido, con una voluntad que asombra. Su asombro nos asombra, la fuerza de sus palabras nos incomoda, no permite que lo ignoremos, y cuando lo increpamos y amonestamos para que guarde silencio ofrece su vida a cambio antes de hacerlo de tal manera que, al malvado, ese decir, ese que vive en el misterio, no le queda otro remedio que cortarle la cabeza. ¿Qué habrá vivido este hombre, esta mujer para que tal cambio tan radical haya ocurrido en su vida? ¿Qué hay detrás de esas palabras, de ese fuego? ¿Por qué esa actitud tan irresistible? ¿Cómo es posible que proclame la verdad y que esté dispuesto a dar la vida por ella? Con todas las limitaciones que la propia filosofía tiene para abordar tal materia, este es un fenómeno que no puede ser dejado de lado: este es el asombro que mueve al presente estudio.

- Tradición viene a ser entonces el relato de esa de esa memoria, de esos sacrificios y de esas víctimas y, por lo tanto, de esa verdad. Por eso, es apoyo de la autoridad del testimonio religioso. No es institucionalización, aunque las instituciones religiosas justifican su autoridad en tanto protectoras de dicha tradición, sin embargo, al ser ésta la unidad del relato testimonial de una fe sobrepasa los límites institucionales.

- En sentido estricto, los escritores de dichos textos fueron mediadores del autor principal que obviamente no ha muerto; ellos han “fallecido” para dar lugar a una *palabra viva*: se puede decir que uno de los sacrificios fundacionales de las religiones, cuya vida gira en torno a un texto, ha sido el de los escritores cuyos nombres y personas han desaparecido para que se imponga la palabra de un texto vivo, en términos religiosos podría decirse que esa ha sido una verdadera acción profética exitosa en términos de lo que todavía hoy acontece. Eknath Easwaran (1910-1999) uno de los maestros espirituales contemporáneos del hinduismo y traductor al inglés de los *Upanishads*, señala lo siguiente: “Cuándo estos textos

fueron compuestos o quién los compuso, nadie sabe. Los sabios quienes nos los dieron no se preocuparon en dejar sus nombres: las verdades que ellos establecieron son eternas mientras que su identidad completamente irrelevante²⁰” (Easwaran, 2007, p. 20).

Tal como se ha citado a Ricoeur, un texto es un habla liberada por la escritura. Ahora bien, de cara a precisar el lugar de nuestra proto-hermenéutica religiosa, podemos hacer el mismo ejercicio que él realiza en *Sí mismo como otro* y preguntarnos por el *quién*, *¿quién habla?* El hermeneuta ricoeuriano dirá: el texto. El hermeneuta diltheyano dirá: los autores o escritores, mientras que en la proto-hermenéutica se dirá: Dios, el iluminado, etc. Se trata de principios que desencadenan hermenéuticas diferentes: mientras que para Ricoeur, el ejercicio interpretativo en primer lugar radica en que el lector asume a su autor muerto y así el esfuerzo hermenéutico hace posible el diálogo con el texto a través de infinitas interpretaciones, en la proto-hermenéutica religiosa y, justamente, gracias a la función de la capa del género literario, el peregrino, por su parte, descubre a su autor vivo y por lo tanto se encuentra en situación de diálogo activo-real, no figurado, mediado pero real, de habla-escucha directa en el que además el creyente aunque puede hacer infinitas interpretaciones tarde o temprano habrá de hallar esa que le lleve a la verdad, es decir, a la voluntad de la divinidad transmitida en el texto escrito. En este sentido, esta proto-hermenéutica es una experiencia de salida encuentro y retorno hacia la verdad y con la verdad. Para entender mejor la dinámica de la proto-hermenéutica o hermenéutica de la experiencia religiosa, además de la pregunta *¿quién habla?*, es necesario tener en cuenta una segunda pregunta: *¿de quién se habla o a quién se refiere ese que habla?* La respuesta es siempre personal: ese que habla en el texto se refiere al peregrino; palabras que se le dirigen a él de manera muy personal gracias a la omnipresencia del *sí*, dicha palabra atraviesa todos los pronombres personales para siempre dirigirse al peregrino que somos todos, cada uno como persona, pero también en el sentido comunitario de la primera persona del plural, a nosotros como

²⁰ “When these texts were composed, or whocomposed them, no one knows. The sages who gave them to us did not care to leave their names: the truths they set down were eternal, and the identity of those who arranged the words irrelevant”. (Easwaran, 2007, p. 20)

comunidad, iglesia, asamblea. Que el *sí* tenga estatuto ontológico propio según Ricoeur, significa que la reflexión humana está plenamente justificada y que la misma consiste en el poder de proyectar el yo a un fondo que nos interpela, a una verdad que nos corrige y que en tercera persona del singular o plural se refiere siempre a la primera. La conversión religiosa pasa por la conversión de todas las personas gramaticales en la primera gracias a la estructura única del *sí*.

La interpretación profesional o técnica responde al primer principio, implica una actitud y proceder diferentes. Según este proceder, el énfasis del hermenauta, por ejemplo, es “exponer el tema central del texto sobre todo lo demás²¹” (Ricoeur, 1995b, p. 81), con el fin de: “dejar de preguntarse por la inspiración de las escrituras en términos psicologizantes como si el autor que se proyecta en el texto le insuflara un significado particular”²² (Ricoeur, 1995b, p. 81). Ahora bien, una fenomenología-hermenéutica como la que se propone aquí, puede atreverse a poner sus miras en la otra parte, es decir, en la experiencia del creyente. Los textos religiosos de la historia humana han tenido y tienen un impacto en los hombres y mujeres de todos los tiempos. Son capaces de contribuir decisivamente en lo que la tradición ha llamado *conversión*. Por eso, es esta una fenomenología del cara a cara entre el texto religioso y el peregrino. Eso no significa que su objeto sea demostrar la inspiración divina de dichos textos, sino que más allá del texto hay una experiencia humana particular que genera un discurso que puede ser objeto de una reflexión filosófica que implica lo lingüístico como eje central del análisis, pero que también tiene repercusiones y motivaciones políticas, morales, sociales. En la línea de lo que se afirma aquí, encontramos esta explicación:

Lo que debemos evitar a toda costa es un nuevo tipo de positivismo que se esconde debajo del nombre *hermenéutica*. Una hermenéutica de la experiencia religiosa debe en sí misma estar situada y relativizada por la experiencia religiosa, sus inconfundibles características que sobresalen por una donación que es incapaz de producir. Al menos para la mística de la tradición abrahámica -y aquí estoy adelantándome otra vez- hay quizás lo que uno podría llamar una pregunta de Dios. Pero esta pregunta no es algo que yo hago inicialmente y que yo dirijo; por el contrario, es una pregunta

²¹ “To put the “issue” of the text above everything else”. (Ricoeur, 1995b, p. 81)

²² “To cease to ask the question of the inspiration of the writings in the psychologizing terms of an insufflation of meaning to an author that projects into the text”. (Ricoeur, 1995b, p. 81)

que viene de Dios y que puedo responder “*hineni*” “Aquí estoy”, con lo cual provoca mi primera pregunta²³. (Steinbock, 2007, p. 38)

El objeto de nuestra investigación nos lleva a poner la lupa en la experiencia creyente para describirla fenomenológicamente. Hallamos en la descripción de este fenómeno una proto-hermenéutica. En tal experiencia, el peregrino nos revela a un autor-hablante, Dios o la divinidad y su palabra está viva, es un habla constante que atrae a todas las criaturas seduciéndolas desde la autoridad que solo la da un autor vivo. Este discurso es percibido como *vivo (Living Word)* y genera un doble efecto en la aproximación que el creyente experimenta. Por un lado, la autoridad de la divinidad unifica el texto más allá de todo género literario, más allá de toda temporalidad y de toda espacialidad: es, no era, sino *es* palabra de Dios. Por otro, la autoridad que reviste el texto religioso le lleva a mostrar la referencia, es decir, el *eso* de lo que habla y que desde la perspectiva creyente se llama *voluntad de Dios*. Asumimos la diferencia que establece Ricoeur entre habla y discurso: la primera es el simple hecho de la emisión fugaz de sonidos, mientras que el discurso sugiere una organización o estructura. De cara a transmitir la particularidad de lo que sucede en la experiencia religiosa, se pone el énfasis en el habla que el discurso es capaz de conservar gracias al factor *autoridad*. Por lo pronto, citemos a Ricoeur para profundizar en su planteamiento y seguir construyendo nuestro camino al lado del suyo.

La “confesión de la fe” que se expresa en los documentos bíblicos es inseparable de las formas del discurso, que denomino estructura narrativa: por ejemplo, el Pentateuco y los Evangelios, las estructuras oraculares de las profecías, las parábolas, los himnos, etc.²⁴ (Ricoeur, 1995b, p. 75)

Este es uno de los aportes geniales de la hermenéutica de Ricoeur: la consideración de los géneros literarios como vehículos inherentes a la expresión de la fe.

²³ 5 I am getting ahead of myself- there is perhaps what one could call a question of God. But this question is not something that I pose initially and that I command; rather, it is a question coming from God to which I can respond, “*hineni*” “Here I am”, which then invites my first question. (Steinbock, 2007, p. 38)

²⁴ The “confession of faith” which is expressed in the biblical documents is inseparable from the forms of the discourse, by which I mean the narrative structure: for example, the Pentateuch and the Gospels, the oracular structures of prophecies, the parables, the hymn, and so forth. (Ricoeur, 1995b, p. 75)

Esta es la aproximación propia de un estudioso de los textos religiosos que parte desde el principio del autor difunto: los separa, los une, los compara desde distintos ángulos para obtener la riqueza que el propio texto tiene que ofrecer. Sin embargo, frente a esa riqueza queda un asunto pendiente: la unidad del texto. Cierra Ricoeur la primera parte del artículo citado de la siguiente manera:

Quizás una búsqueda exhaustiva, si alguna fuera posible, revelaría que todas estas formas de discurso juntas constituyen un sistema circular y que el contenido teológico de cada una de ellas recibe su significación de una constelación total de formas de discurso. El lenguaje religioso aparecería entonces como un lenguaje polifónico sostenido por la circularidad de las formas. Pero quizás esta hipótesis inverificable confiere, respecto al cierre del canon, un tipo de necesidad que no sería apropiada a lo que debería quizás permanecer como un accidente histórico del texto.²⁵ (Ricoeur, 1995b, p. 78)

El presente estudio pretende ser una contribución a esa búsqueda exhaustiva que debe empezar en el campo propio de la experiencia religiosa para lo cual dichos textos han sido destinados. Es ahí donde dichos textos pueden alcanzar su mayor esplendor y pueden mostrar esa estructura interna: por eso es necesaria y justificada una fenomenología de la experiencia religiosa. Tal como hemos señalado en el capítulo anterior, el punto crucial viene a ser lo que está detrás de las capas literarias o narrativas, eso que viene a ser objeto de la proto-hermenéutica que vive el peregrino y que, al mismo tiempo, da unidad a todos los textos religiosos auténticos del mundo: el carácter testimonial de los mismos. El encuentro del peregrino con la verdad es lo que hace posible la conversión, pues, así como el testimonio es en sí mismo verdad en cuanto palabra y en cuanto hecho, de la misma manera la conversión resulta un cambio radical en el discurso producto de la irrupción o ruptura en el tiempo de la cotidianidad que dicha verdad causa en la vida creyente. Texto y acción alcanzan su sentido y conexión suprema en el testimonio religioso.

²⁵ Perhaps an exhaustive inquiry, if one were possible, would disclose that all these forms of discourse together constitute a circular system and that the theological content of each one of them receives its signification from the total constellation of forms of discourse. Religious language would then appear as a polyphonic language sustained by the circularity of the forms. But perhaps this hypothesis unverifiable confers on the closing of the canon a sort of necessity that would not be appropriate to what should perhaps remain a historical accident of the text. (Ricoeur, 1995b, p. 78)

Toda aproximación científica a un texto debe empezar por considerar a su autor muerto y al texto, justamente, como habla liberada en la escritura como ya se ha citado al propio Ricoeur. Es lo que Ricoeur ha marcado como la diferencia con el modo de proceder romántico y que él identifica en cierto sentido en Dilthey para quien el reto hermenéutico es el descubrimiento de la intención o genio del autor. Pero, en el caso de la aproximación desde la experiencia religiosa o proto-hermenéutica se procede de modo diferente, considera al autor principal como vivo y, como tal, muestra la referencia como de hecho lo hace todo hablante que puede señalar el objeto al que se refiere: he aquí la puerta de la interpretación en la experiencia religiosa y la consecuencia más importante de nuestro camino paralelo al de Ricoeur. Insistimos en el término *experiencia* porque su etimología ilumina muy bien lo que sucede en esta instancia en términos religiosos: *ex - pareo* significa partir, ponerse en camino:

Toda experiencia es una puerta que se abre, un umbral que posibilita un nuevo tramo del camino. También es un puerto, un lugar de llegada donde repostar para partir de nuevo. Cuando nos exponemos a lo que nos sucede, cuando llegamos al fondo de lo que vivimos, como traspasados y transformados por lo que «experienciamos». Al relatarlo con la perspectiva del tiempo, lo comprendemos mejor. El acto de narración permite tejer las tramas dispersas y descubrir su significado. El relato mismo deviene un proceso de revelación.(Melloni, 2020, p. 5)

Entonces, el conocer religioso en sí mismo unifica lo teórico y lo práctico, palabra y carne, es decir, *palabra encarnada*, es la mejor manera de entender esta verdad, texto y acción integrados en el testimonio. La palabra conocer en algunos contextos de la biblia significa tener relaciones sexuales (Mt 1 25, en algunas traducciones Gen 4 1) y cuando no refiere literalmente eso, tiene un sentido de intimidad. En la proto-hermenéutica conocer es un experimentar y por eso es capaz de cambiar la vida, convertirla en algo distinto tal como nos lo han mostrado los millones de testimonios religiosos a lo largo de la historia humana. Pero también, esta idea de integración o continuidad de la palabra está presente en la manera en la que el creyente se relaciona con el mundo.

En la perspectiva creyente el texto ocupa un lugar central por varias razones:

- En cuanto verdad que otro me revela tiene una autoridad que no tiene otro texto.

- Dicha autoridad es respaldada por una tradición asumida por una institución.
 - o Hay una ritualística institucionalizada o informal alrededor del texto religioso, tal como ya se ha señalado en el capítulo anterior.
- Después, en el sentido de *primero*, de la capa o estructura literaria está el testimonio que muestra la verdad. No importa qué tipo de capa literaria sea, gracias a esta o por medio de ella el peregrino del texto puede llegar al testimonio donde radica la verdad.
- Hay una coincidencia crucial entre la acción o experiencia vivida que produjo el testimonio que se lee, y la propia experiencia del lector en tanto peregrino del texto. El testimonio nos muestra a alguien que para encontrar la verdad tuvo que salir, dejarlo todo atrás, hacer un corte radical en su cotidianidad para peregrinar. En determinado momento se halló frente a la verdad, de la que indirectamente participa también el lector-peregrino y se produjo un cambio radical en la estructura del peregrino que se llama conversión.
- Este proceso frente al texto es posible gracias a la estructura reflexiva íntima humana mostrada en el capítulo anterior.

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de este principio central de nuestro planteamiento en la hermenéutica que se hace en el contexto de la experiencia religiosa? Se ha llegado al punto de bifurcación: por un lado, Ricoeur, quien desarrolla la estructura hermenéutica, digamos, profesional y, por otro, nuestro planteamiento de la hermenéutica en el contexto de la experiencia religiosa que identificamos como *proto-hermenéutica* en el sentido de primera o paradigmática o, también, hermenéutica del peregrino.

Si la pertenencia *yo-mundo* es anterior a la relación *yo-objetos* según Heidegger, y, según esto, Ricoeur propone la vía larga del lenguaje en la que esa comprensión se lleva a cabo a través de la interpretación de signos, símbolo y textos, la experiencia creyente pone en evidencia una relación todavía más fundamental *yo-Otro*. Si la pertenencia-distancia *yo-mundo* hace posible la comprensión de sí frente a los objetos en el lenguaje, la pertenencia-distancia *yo-Otro*, hace posible la distancia necesaria para la comprensión de sí frente al yo, frente a los otros y frente a lo completamente Otro por medio del

lenguaje. Esto no tiene que ver con creer o no creer en Dios, en practicar o no una determinada religión: se puede o no, durante la vida, responder a su carácter inherentemente *revelante*, de la misma manera que se puede o no, cuestionar la realidad en su estructura *sígnica*, o se puede o no incursionar en la ciencia: “Si la vida no es originariamente *significante*, la comprensión se vuelve para siempre imposible”(Ricoeur, 2003, p. 11). El punto crucial aquí es que, así como el mundo es el telón de fondo pre-dado que posibilita la relación *secundaria* con los objetos, la alteridad es el telón de fondo pre-dado que posibilita la relación *secundaria* con el mundo y, en consecuencia, *terciaria* con los objetos.

El hallazgo de Husserl del que Ricoeur se apropia al decir *sí mismo como otro*, nos muestra cómo es posible la estructura humana reflexiva en la que la alteridad no es solo otro en tanto alter-ego, sino que, la carne, en tanto base primitiva y primera de todo, telón de fondo, permite descubrir la pertenencia-distancia que yace en lo íntimo humano, en el individuo mismo, capaz de reflexión, es decir, capaz de *extrañarse*, *sorprenderse*, *avergonzarse*, *admirarse* de su propia virtud o miseria. Todos los textos del mundo se revelan en este lugar de la persona que llamamos *sí mismo* y, gracias a su particularidad y la capacidad de discernimiento de esta esfera de la persona, se pueden distinguir, agrupar, analizar y hallar la superioridad del texto religioso, reconocer su autoridad. Los otros también muestran su rostro auténtico en el *sí* y gracias a mi mismidad y al poder de discernimiento de la ipseidad la persona no se confunde con otros ni otros con ella, es decir, determina la distancia, pero, al mismo tiempo, encuentra las semejanzas que hacen posible esta dialéctica en la que se establecen los distintos niveles de relación: desde la semejanza que implica lo humano, pasando por la diversidad de grados que las relaciones humanas pueden tener.

Lo que nos dicen las enfermedades mentales es que ocurren diversas formas de desorden en las que el yo deviene en un ser completamente confundido. Las consecuencias en la persona de una enfermedad degenerativa como el Alzheimer nos muestran que la pérdida de la capacidad de reconocer a los otros va de la mano con la pérdida de la capacidad de reconocerse a sí mismo. Una persona sana toma conciencia a cada instante de sí misma, los otros le recuerdan a sí constantemente gracias a esta

capacidad de la conciencia que entendemos como *tensión mismidad-ipseidad* y, por ella misma, el *sí* recuerda constantemente a los otros. De esta manera, el *yo* y el *otro* quedan constituidos en *sí mismo* y la intersubjetividad es posible.

Si pensamos este rasgo esencial de la persona mostrado por la filosofía en términos psicológicos, gnoseológicos, antropológicos, éticos y religiosos, la lectura podría ser la que sigue: el descubrimiento de Husserl de la carne como base primaria hace posible explicar (Ricoeur) cómo desde el *sí* la persona no puede confundir su propio cuerpo con los objetos del mundo y, por medio de esto, tampoco confundir a las otras personas con los objetos del mundo, ni a los otros consigo misma. La dignidad humana es inherente, pero hay que descubrirla, debe hacerse la peregrinación del *yo* al *sí*, para encontrarme con esa verdad. Este es el campo en el que trabaja la auténtica religión, esta es la peregrinación religiosa que produce un núcleo ontológico desde el que el hombre es asumido como único. El nazismo, por ejemplo, nos mostró recientemente las terribles consecuencias de negarse a peregrinar, de negar la lectura libre: sin distancia se pierde de vista la *ipseidad* y solo queda la *mismidad* vulnerable a las pasiones, pura *pertenencia=ideología enferma* en tanto proyecta en los adeptos los prejuicios y miserias de un líder o de un grupo de líderes, objetivación pura y por medio de esto, confusión de la carne del otro con los objetos, reducción del militante a instrumento u objeto de un aparato mayor y reducción de la víctima a objeto desechable, descarte del anciano, desmembración, fragmentación pura, cámara de gas, pura dinámica del pecado desatada. La primera vez que los judíos fueron asesinados aconteció en la intimidad del adepto, es decir, del aquél o aquella que no peregrinó cuando el discurso ideológico logró anestesiar, acallar, asesinar al *sí* de cada militante arrancando así, de un solo tajo, al *otro* en *sí* y al alter-ego.

El peregrino en su andar se encuentra con la primera gran verdad religiosa: *la dignidad esencial de la vida humana*. Esta verdad hallada en el corazón de toda auténtica experiencia religiosa desafía toda ética, toda moral, todo credo y toda ideología. Al ser el encuentro con la verdad una vivencia antes que una norma aprendida, el peregrino se vuelve testigo, su habla prédica y su vida misma ejemplo viviente de esa verdad experimentada. Por eso, el hombre y la mujer auténticamente religiosos siempre están

dispuestos a poner su vida al servicio de esa dignidad como San Francisco, San Ignacio de Loyola, Monseñor Romero, Gandhi y tantísimos otros. En los textos bíblicos esta verdad atraviesa toda la historia humana: en la pregunta de Dios a Caín ante la muerte de su hermano (Gen 4 9) “¿Dónde está tu hermano Abel?”, en la liberación del pueblo judío, en las sanaciones que el propio Jesús realizó, el peregrino o creyente de todos los tiempos se encuentra con esta primera gran verdad que brota de todo texto auténticamente religioso: *la esencial dignidad de la persona*.

Así como el hermeneuta profesional, teólogo, filósofo, lingüista, historiador, etc., asume los textos sagrados como su objeto de estudio adoptando con ello una postura o actitud artificial-secundaria en la que impera el principio del autor fallecido siguiendo en esto, *mutatis mutandis*, el método de investigación científica, el creyente en su experiencia religiosa vive una aproximación de un orden primario en el que el texto es ante todo palabra de otro, testimonio y, por tanto, revelación; por un lado, es una relación con un texto que no puede ser reducido a objeto, que en sí mismo porta su dignidad y que, como lo humano, en contextos ideológicos enfermizos corre el peligro de ser quemado, violentado, desmembrado. Por otro, es una relación con el texto en tanto implica una relación con el Ser que habla en el texto. También es importante aclarar que no se trata de una opción por el romanticismo en el sentido de que se pretenda descubrir la intención o genio del autor, sino de hallar la *voluntad de Dios* que en última instancia es el *quien* que se revela.

En el caso particular de esta experiencia, el texto sagrado es para el creyente una invitación constante a salir de *yo-mí mismo* para encontrarse con Dios, convertirse cada día y volver a la realidad con una actitud diferente y con una misión: *salida, encuentro y retorno*. Afirma Ricoeur: “Como lector, yo me encuentro perdiéndome”(Ricoeur, 2002, p. 110). Una vez que el creyente ha hallado la altura adecuada para la salida en el texto, según la dinámica que se ha explicado en el capítulo anterior, y acepta la invitación que le hace Dios, la divinidad, el santo, el testigo en el texto *sale* a una peregrinación en la que el ego se ve sometido a toda suerte de cuestionamientos y juicios y en el que puede llegar a perderse a sí mismo. En ese proceso ocurre el *encuentro* con la verdad, es decir, con el mensaje personal e íntimo que se le revela a él en forma de voluntad en el núcleo

de la conversión. Finalmente *retorna*, pero ya no es el mismo. La travesía ha implicado un cambio en el modo en el que aprehende y percibe su yo, la relación con el mundo y con los otros. Producto de ese encuentro, ha obtenido una misión, una tarea que asume con radicalidad, sintiendo que la vida se le va en ello: esta es la conversión o la experiencia religiosa en su estructura íntima. El *perdersse y encontrarse* señalado por Ricoeur, muestra lo crucial de esta peregrinación del creyente en su experiencia religiosa frente a sus textos y frente a la realidad siguiendo el esquema de salida, encuentro y retorno.

Por ello, toda existencia es un éxodo y un éxtasis. Éxodo, por las resistencias que experimentamos en este partir continuo hacia Dios, que comporta la pérdida de nosotros mismos; éxtasis, porque nos atrae irresistiblemente el perdernos en Quien se ha perdido en nosotros y nos llama de tantos modos para que regresemos a lo que más somos, cuando somos solo en el él y desde él. (Melloni, 2020, p. 8)

El peregrino no se acerca al texto sagrado como el científico a un objeto: no son realidades totalmente separadas sino en pertenencia. Las palabras escritas allí se le dicen al lector con autoridad suficiente para un leer que se vuelve escucha activa al punto que desencadenan un proceso de salida, encuentro y retorno. Para el creyente, la comprensión de sí mismo es posible solo directa o indirectamente frente a los textos sagrados. A pesar de las diferencias en las formas, siempre hay un fondo que ha de ser leído; es un asunto de lenguaje en el que el creyente debe involucrarse íntimamente: la recuperación del *yo* pasa por la escucha de ese otro en el *sí*, primero íntimo, que se dirige hacia la persona y la invita (en ocasiones seduce) a una experiencia de intimidad. *¿Sapere aude?* Sí, pero siempre mediado; nunca solitario, incluso en el budismo. Por eso, en estricto sentido sería más ajustado afirmar *Sapere alter* como el slogan de la experiencia propiamente religiosa porque solo el *sapere alter* hace posible el *sapere aude*.

Ricoeur aprovecha la diferencia establecida por Gottlob Frege entre *sentido* y *referencia* para señalar lo que sucede cuando el discurso se vuelve texto.

Su sentido es el objeto ideal al que se refiere; este sentido es puramente immanente al discurso. Su referencia es su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad. Por esta característica, el discurso se opone a la lengua, que no tiene relación con la realidad; en la lengua, las palabras remiten a

otras palabras en la ronda sin fin del diccionario; sólo el discurso, decíamos, se dirige a las cosas, se aplica a la realidad, expresa el mundo. (Ricoeur, 2002, p. 106)

Y agrega:

El problema nuevo que se plantea es el siguiente: ¿qué constituye la referencia cuando el discurso se convierte en texto? Aquí la escritura, en primer lugar, pero sobre todo la estructura de la obra, modifican la referencia al punto de hacerla totalmente problemática. En el discurso oral, el problema se resuelve en última instancia en la función ostensiva del discurso; dicho de otra manera, la referencia se resuelve en la capacidad de mostrar una realidad común a los interlocutores; o, si no se puede mostrar la cosa de la cual se habla, al menos se la puede situar en relación con la única red espaciotemporal a la que pertenecen también los interlocutores. En última instancia, los que proporcionan la referencia última a todo discurso son el *aquí* y el *ahora*, determinados. (Ricoeur, 2002, p. 106)

Este es uno de los puntos cruciales de la presente investigación: ¿qué pasa con la referencia cuando el discurso se vuelve texto dado que la situación y las condiciones del habla ya no existen? Lo anterior está en relación con la discrepancia con Ricoeur antes señalada o el camino paralelo que en determinado momento debimos tomar. El texto religioso, a diferencia de cualquier otro discurso que ha sido fijado en la escritura, tiene en su núcleo más esencial una *auctoritas*, recuérdese la reflexión hecha a la luz de su etimología en el capítulo anterior. Hay muchos elementos o rasgos de esa autoridad que resumimos aquí: dada la estructura íntima humana, capaz de reflexión y discernimiento, dada la vivacidad del texto religioso, su *auctoritas* en tanto verdad, la tradición que lo sostiene, la institución que lo protege y las vidas de los peregrinos que murieron por dicha palabra, es un texto capaz de crear la referencia en la peregrinación creyente y que, por lo tanto, es asumido en esa misma perspectiva como *palabra viva*. Que sea capaz de crear la referencia significa que es capaz de señalar al objeto al que se refiere en el texto haciendo del texto y la realidad un continuum: el texto es la realidad puesta por escrito; la realidad misma es así un texto. A pesar de su fijación en la escritura no ha perdido su ser discursivo porque su autor sigue ahí, mostrando la referencia. La actitud creyente supone aproximarse al texto y a la realidad como su correlato para hallar la referencia apuntada por el texto. Antes de la capa de los géneros literarios que componen los textos religiosos, está la *autoridad testimonial* sobre la que reposan los mismos y que no posee

ningún otro texto en la humanidad. Toda la actitud religiosa frente a sus textos depende de estos elementos.

De manera magistral señala Ricoeur que justamente esta particularidad de la imposibilidad de la mostración directa de la referencia genera lo que llamamos literatura “donde toda referencia a la realidad dada puede ser suprimida”(Ricoeur, 2002, p. 106). A pesar de lo anterior:

(...) no hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad, pero en otro nivel, más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario. Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*. (Ricoeur, 2002, p. 107)

Nuestra tesis se apoya justo en este punto del planteamiento de Ricoeur, veamos cómo. El texto religioso es esencialmente un testimonio, es decir, una verdad experimentada y vivida y que lleva en sí misma la urgencia de ser comunicada. Por un lado, la capa literaria que ayuda a esta comunicación es completamente accidental, circunstancial en el sentido de que, siendo una verdad, es irrelevante la forma en la que se presente: la verdad que canta el himno es igual a la expresada en forma de ley o en un verso de algún salmo o un oráculo. No sucede igual con un texto literario cualquiera, por ejemplo, uno de ficción, en el que no necesariamente se trasmite un testimonio, una verdad, sino que se crea un mundo particular cuya transmisión o comunicabilidad está esencialmente determinada por la forma o género escogido. En el caso del texto religioso, podríamos decir que, respecto a su origen y esencia, la capa literaria es circunstancial, sin embargo, respecto a su función y finalidad esta capa literaria es esencial, en el sentido de inevitable. La verdad o la mentira, en tanto humanas, no tienen más remedio que expresarse en el lenguaje, es inevitable y otros factores circunstanciales intervienen en la producción específica de una determinada capa literaria: por ejemplo, la pericia del escritor, el contexto político, social y económico que se vive, la forma en la que dicha verdad le ha sido transmitida-revelada. Sin embargo, la verdad en tanto

verdad-testimonio, solo aspira a ser comunicada. Así, por ejemplo, lo que hemos llamado la primera gran verdad religiosa: *la esencial dignidad de la vida humana* ha sido expresada en la biblia en diversas formas, y, sin embargo, su carácter de verdad no es más ni menos según el género que la proclame. Lo crucial en este punto es que esa misma verdad va pasando de un peregrino al otro a lo largo de la historia y así encontramos a un San Ignacio de Antioquía dando la vida por ella, San Agustín confesándola, Santo Tomás, la comunidad de dominicos de Antonio de Montesinos, Erasmo de Rotterdam, San Ignacio de Loyola, San Junípero Serra, San Óscar Arnulfo Romero y muchos más peregrinando en los textos sagrados, sorteando las dificultades de la fe en contextos poco favorables, viviendo experiencias místicas, encuentros con otros peregrinos, siendo testigos y dando testimonio de esa verdad. Los textos que ellos escribieron son, ante todo, testimonios y por lo tanto prolongación del texto fundacional y, como tal, participan de la misma fuerza, están conectados a la misma verdad, pertenecen a la misma tradición creyente e invitan a salida encuentro y retorno de otros peregrinos, interceden, convierten.

2.1.1 Continuidad como criterio de conversión religiosa: el descubrimiento de la víctima.

La revelación de la primera gran verdad religiosa en los textos sagrados y reportada por millares testimonios a lo largo de la historia, nos muestra elementos suficientes para justificar el concepto de *continuidad* como parte esencial de este proceso. La experiencia religiosa y la conversión que producen implican, como ya se ha señalado, un cambio radical en la perspectiva del mundo y de la relación con la realidad. Separemos los diferentes sentidos en los que se pone de manifiesto esta dinámica de la percepción de *continuidad*:

- Hay *continuidad narrativa e interpretativa* entre texto y acción: lo que está escrito en los textos sagrados y lo que sucede en la vida concreta se corresponden en la referencia que brilla por todas partes. La continuidad entre texto y acción es posible porque de alguna manera la referencia se hace presente y, ambos, texto

y acción, coinciden en ella. Es muy conocido el relato que San Agustín nos hace en sus *Confesiones* sobre el momento de su conversión y que compartimos aquí para ilustrar este aspecto fundamental en la experiencia religiosa. Estando en plena agonía espiritual, sufriendo horrores por el peso de sus pecados y la desesperación de no encontrar el camino personal de libertad y paz, rompe en llanto el peregrino. En esa sensible circunstancia le dice a Dios estas palabras: “¿Por cuánto tiempo? ¿Por cuánto tiempo ese «mañana, y Mañana»? ¿Por qué no ahora? ¿Por qué no en este momento el punto final de mi corrupta moral?” (Agustín, 2010. Libro VIII, 12-28, p. 413). Y agrega:

Decía esto y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Y he aquí que oigo una voz de la casa vecina acompañada de canto, como de un niño o niña, no lo sé, que decía y sin parar repetía:

—Toma, lee; toma, lee.

Y al momento, mudando mi semblante, con gran concentración comencé a pensar si de verdad los niños solían canturrear cosas tales en algún tipo de juego, o no, y no recordaba en absoluto haberlo oído jamás, y tras contener el empuje de las lágrimas me levanté, interpretando que por orden divina no se me ordenaba otra cosa que abrir el código y leer el primer capítulo que encontrase. De hecho, en relación a Antonio, había oído que a partir de una lectura del Evangelio a la que este había ido a dar por casualidad, se le había aconsejado, como si se refiriese a él lo que estaba leyendo: *Vete, vende todo lo que tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; y ven y sígueme* y con tal vaticinio se había vuelto inmediatamente hacia ti.

Así pues, apresurado, volví al lugar donde Alipio permanecía sentado, pues allí había puesto el código del apóstol después de levantarme de allí. Lo tomé en las manos, lo abrí y leí en silencio el párrafo sobre el que primero se lanzaron mis ojos:

Ni en fiestas y borracheras, ni en alcobas y desvergüenzas, ni en la rivalidad y la emulación, sino vestíos de nuestro señor Jesucristo y no hagáis providencia de la carne en las concupiscencias.

Ni quise leer más ni hacía falta. Lo cierto es que al mismo tiempo que el final de esta misma frase, como si se hubiera infundido a mi corazón una luz de seguridad, todas las tinieblas de la duda se desvanecieron. (Agustín, 2010, Libro VIII, 29, p. 414-416).

- Hay *continuidad narrativa* en el sentido en el que los testimonios, todos los testimonios, se conectan con los testimonios centrales o fundacionales recogidos en los textos sagrados. De este modo, la experiencia religiosa de Agustín se conecta con San Antonio Abad a través del apóstol Pablo y el texto tomado de la carta a los *Romanos 13: 13-14*. Cuando ocurre una conversión religiosa auténtica, no hay manera de calcular la serie de nuevas conversiones que produce haciendo de la auténtica religión una comunidad de testimonios en el sentido expresado en este apartado, es decir, un texto continuo, una red humana como ninguna en el que palabra y acción se unifican. Hay *continuidad interpretativa* porque situaciones personales similares, en este caso, inconformidad con la vida vivida, necesidad de un cambio radical y crisis moral y afectiva propia de la estructura de pecado ponen al peregrino siempre frente a la posibilidad de una conversión inicial o siempre mayor. Así, Pablo y Antonio se vuelven modelos, autoridades y, sus textos, testimonios de la verdad. Agustín repite el gesto de Antonio e interpreta de la misma manera la invitación a leer y su vida cambia para siempre después de haber leído dos o tres líneas del texto paulino. Toda conversión religiosa auténtica lo es, directa o indirectamente, conversión mediante los textos centrales.

Es importante resaltar que la invitación que se le hace a Agustín es a *leer*. Que sea la acción de leer la clave del proceso de conversión de Agustín significa mucho en términos del proceso que supone la conversión religiosa. Hay una insistencia del niño o de la niña, de la divinidad, en que leyera. ¡Cuántas veces no había leído Agustín el texto bíblico! Sin embargo, tal como se ha mostrado en el primer capítulo, la lectura libre implica una dinámica que combina pericia y humildad que lleva a la persona a subir o bajar hasta alcanzar la dignidad del texto religioso y entonces el testimonio revela toda su fuerza y la persona es expuesta a la verdad que porta. En ese momento surge la referencia, el propio texto la señala y el peregrino puede verla claramente, finalmente. Palabra leída, pero no cualquier palabra y no cualquier lectura. Verdad buscada, referencia hallada. Palabra finalmente encarnada: salida, encuentro y retorno en el que una

vida se hace testimonio, es decir, proceso en el que una vida descubre su propia dignidad y la de los demás de tal modo que se vuelve relato, es decir, digna de ser contada y dignos los otros para leerla y escucharla, es decir, se vuelve testimonio. ¡Cuántas almas han repetido el ejemplo de Antonio y Agustín!

Desde esta perspectiva, el mal y del bien ya ha sido definidos en el texto de tal manera que lo que sucede en la práctica es concreción, coherencia o continuidad con dicha estructura, no en el sentido de determinismo sino de correspondencia. La libertad en esta perspectiva estriba en una vida vivida en coherencia con el texto mientras que el mal es la negación de dicha palabra viviendo en contra o de espaldas al texto sagrado. Visto así, actuar en contra de lo que dice el texto es ir en contra de la dignidad humana, la propia o la de los otros. Más aun, lo que nos dicen los testimonios que más adelante mostraremos es que, actuar en correspondencia con lo que dice el texto es hacer la voluntad de Dios que en definitiva es la meta de todo creyente. Es verdad que hay diversas interpretaciones sobre la forma personificada en la que el mal se hace real, pero eso se escapa de los objetivos filosóficos de la presente investigación. Como quiera que sea, el mal, desde la perspectiva abordada aquí es negación del texto en varios sentidos coherentes con las formas de literalidad denunciadas en el capítulo primero:

- Negación del texto como un todo y tendencia a fragmentarlo.
- Negación de su verdad esencial en beneficio de una parte.
- Negación de los testimonios para volverlo mera literatura.
- Negación a su interpretación.
- Negación de la tradición.
- Negación de las experiencias religiosas fundacionales.
 - o Esto previene la aparición tramposa de nuevos textos que pretenden usurpar la posición de los textos auténticamente religiosos. Los nuevos testimonios o textos se corresponden con los textos sagrados o centrales porque, a fin de cuentas, de ellos han surgido, son continuidad y participan indirectamente de la santidad que emana de los primeros. Nada es más peligroso y fácil de hacer que falsificar un testimonio religioso,

por eso, estos criterios quieren prevenir este mal que erosiona las bases mismas de la religión, es decir, aquellas que han encontrado la gran verdad de la dignidad de la persona.

- Estas religiones avanzadas han desplazado las formas de violencia originales al mundo simbólico y, en consecuencia, la interpretación es una exigencia para una vida religiosa conectada a lo esencial de cada credo.
 - La literalidad, en consecuencia, es atraso, regresión a lo preconiliar y presimbólico, es optar por la violencia que siempre yace en los arcanos de toda religión y, en consecuencia, es negación de la verdad esencial de la religión auténtica: la dignidad humana.
 - Desde este punto de vista, el mal es ruptura de esa continuidad y coherencia. Es negarse a interpretar; es literalidad pura. Mientras que el bien es interpretación, peregrinar discipular.
- Hay *continuidad temporal* en el sentido en que el creyente percibe el fluir completo de la vida. A diferencia del historiador que alcanza la mirada global del proceso histórico mediante el ejercicio de revisar meticulosamente los sucesos concretos ocurridos en una línea de tiempo, el peregrino percibe el fluir completo y desde ahí entiende y asume la particularidad concreta que le ha tocado vivir. El futuro es una promesa, el pasado es un pacto o alianza y el presente el punto en el que ambos se encuentran en la experiencia de conversión. El núcleo temporal de la experiencia religiosa es justamente este momento en el que alianza y promesa, pasado y futuro, se actualizan en el presente del peregrino, en su encuentro con la verdad.
 - Esto previene cualquier intento tramposo de absolutizar un momento de dicha línea y erigirlo como hito para la justificación de determinada acción. Los momentos fundacionales o centrales de la comunidad religiosa ya han ocurrido y están recogidos en los textos sagrados. La sucesión de eventos de la vida cotidiana está en relación con los momentos recogidos en los textos. Por eso, la

única fuente de novedad admitida es aquella que se produce en la conversión religiosa auténtica, tanto la personal como la comunitaria, y que es coherente con la primera gran verdad religiosa. Esto es importante porque en términos de la configuración de la identidad personal y la comunitaria, también previene el olvido inducido o el recuerdo impuesto del que nos habla Ricoeur en *Memoria tiempo y olvido*. Previene las desviaciones patológicas y políticas que desvirtúan el pasado tramposamente socavando las bases de la identidad: “Hay que citar como primera causa de la fragilidad de la identidad su difícil relación con el tiempo; dificultad primaria que justifica precisamente el recurso a la memoria, en cuanto componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro”(Ricoeur, 2003). En la estabilidad o eternidad del texto religioso el peregrino y la comunidad encuentran las referencias clave de su identidad y, justamente, por su conversión hacia el texto se descubre más íntima y comunitariamente y, por lo mismo, hace posible su incorporación al fluir del tiempo entre la alianza y la promesa.

- Visto así, el mal es negación o toda forma de postergación de la promesa y el bien realización o actualización de esta; el mal es negación del pacto original que sella la elevación de la dignidad humana al punto que es capaz de una relación con Dios.
 - “Capaz” expresa el punto de progreso en el que el humano logra tener acceso a lo simbólico mediante la interpretación y, en consecuencia, pudo acceder a nuevas formas de relación horizontales, a formas dignas de lo racional y afectivo humano y, mediante las cuales, eventualmente ha ido desplazando diversas formas de idolatría. La literalidad de la idolatría del halcón hecho de mármol fue desplazada por expresiones cada vez más coherentes con la dignidad humana. La literalidad del dios halcón hecho de piedra evoca la imaginación y, antropológicamente hablando, deja mucho que desear en tanto que es la forma de un animal la que subyuga al hombre. Nada ha sido más

revolucionario en la historia humana que un Dios invisible, imposible de representar y que, por lo tanto, nos obliga a interpretar, a peregrinar, es decir, a salir a un encuentro conmigo *mismo* en tanto sí *mismo* como otro y con los otros. De este modo, no solo es la imaginación sino lo lógico racional, lo afectivo y lo corporal humano, es decir, toda la persona queda implicada y comprometida en la interpretación. La solidez del dios halcón de piedra impide la continuidad, pues no se puede atravesar. Solo un Dios invisible, capaz de encarnarse en el testimonio, abre la posibilidad ser atravesado por lo humano y generar un ciclo de interpretación que no termina y que, por el contrario, se va enriqueciendo con el pasar de los siglos. Estudiando de cerca el testimonio religioso, nos damos cuenta de que nos revela en forma de palabra a un ser que se ha encarnado en la vida de un peregrino que, a su vez, lo trasmite como testimonio, es decir, como camino para que otros también peregrinen. Esta invisibilidad de fondo vuelve signica la visibilidad del mundo y surge la necesidad de la interpretación como vía de comunicación entre lo visible y lo invisible. Lo millares de cultos idolátricos que ha padecido la humanidad nos hablan de un camino lento de asenso humano a formas más coherentes con la primera gran verdad religiosa, nos hablan de una forma de ascenso desde la época en el que la piedra era todo, pasando por el tiempo de los metales y llegando eventualmente a la diversidad de materiales gracias al desarrollo de diversidad de técnicas. Por eso, es justo decir que toda forma de idolatría es un pétreo retroceso que está condenado al fracaso porque la dignidad humana es una conquista de la religión que no puede anularse a pesar de todas las tragedias.

- Hay *continuidad espacial*. Naciones, estados, municipios, ciudades son meros puntos de referencia, totalmente circunstanciales. Por eso, la religión es la primera aliada y garante de la humanidad-toda más allá de cualquier provincialismo o localismo. No se trata de anarquismo, sino de relativización de toda forma de gobierno y más aún, de compromiso radical con la dignidad humana por encima de cualquier circunstancia.
 - o Esto previene cualquier intento de justificación de la supremacía de un lugar, pueblo o régimen sobre otro. Obviamente, el mal se anida en toda forma de división basada en la creencia de la superioridad de unos sobre otros. El bien en todo esfuerzo de conciliación y respeto entre las partes. Claro que hay superioridades materiales, pero, como tales, completamente circunstanciales: en este momento de la historia humana pareciera que Estados Unidos y China son las naciones más poderosas del mundo, pero eso no dice nada de la condición humana de las personas americanas o chinas. No hay razones para considerar como “religión” a un sistema de creencias en el que la primera gran verdad religiosa queda vulnerada tal como sucede actualmente con el régimen de castas en la India.

La religión institucional deviene en ideología cuando justifica la superioridad de unos sobre otros traicionando así los textos que la constituyen, dando la espalda a la verdad que justifica su existencia en la vida humana y, en consecuencia, siendo escándalo. La religión, definida desde la experiencia religiosa, es entonces el camino de reconciliación, protección y defensa de la víctima, donde ella encuentra la justificación y el alivio para reintegrarse a la totalidad humana. La víctima trasluce y resume la radicalidad de la expresión filosófica *completamente otro*. La gran evolución de las religiones estriba en esto: haber pasado de una estructura que produce víctimas a una estructura que las protege o, lo que es lo mismo, haber pasado de la literalidad del sacrificio a la interpretación del martirio. Supone un cambio cualitativo inmenso pasar de condenar al inocente a denunciar la violencia y la injusticia que yacen detrás de la víctima y, aún más, estar dispuesto a ocupar su lugar. Insistimos, hay que denunciar y

etiquetar como ‘atraso’, ‘criminal’ cualquier grupo de creencias que produzca víctimas, especialmente cuando esto ocurre en contextos de las religiones abrahámicas.

Todo testimonio obliga siempre a la pregunta ¿quién?, ¿quiénes? No solo nos basta el hecho o la verdad transmitida, sino que es imprescindible *quién* la vivió y en consecuencia *quién* es el victimario en el caso de las injusticias cometidas. El testimonio es el género “literario” de las víctimas porque se constituye en una triple revelación, de lo vivido como tal (*qué*) y de *quién* lo vivió-sufrió y, en consecuencia, *quién* o *quiénes* fueron los responsables. El testimonio religioso también se acerca a esta estructura: nos revela lo sucedido (*qué*), pero, además, cuando le preguntamos *quién*, surge o no responde lo siguiente:

- Quien lo vivió, pero dando cuenta de la *mismidad* de esa persona, de su *yo* esclavo en la dinámica del pecado.
- Quien lo vivió, pero dando cuenta de la *ipseidad*, en el sentido de avergonzarse de lo cometido, al punto de extrañarse y rechazar ese *yo* visto desde el *sí*.
- Quien lo provocó, es decir, el *quién* por el cual lo vivido y su testigo son tales, este es el *quién* divino del testimonio religioso.
- Para quien o quienes se destina el testimonio. Es tú o él o, en plural, si se refiere a una comunidad.

Cuando leemos el testimonio de San Pablo, San Agustín, San Ignacio, nos encontramos con el *qué* vivido, con ellos, cada uno como un primer *quién*, pero el testimonio religioso siempre incluye la referencia fuerte a ese otro *quién*. Estamos en el corazón de la experiencia religiosa, en su núcleo más esencial. Los millares de testimonios religiosos nos muestran esta misma estructura de pasividad, en la que la persona que vive la experiencia lo protagoniza todo sin controlarlo. En este sentido, la estructura pasiva está presente porque implica la rendición de la persona: salida, encuentro y retorno implican una estructura *victimática* -para distinguirla de *victimaria*: hay un hecho vivido que se narra y que esencialmente lleva a un primer *quién*. Este primer sujeto se define por su pasividad-padecimiento frente a eso que sucede y que no puede dominar o controlar; él o ella han sido puestos como centro de una experiencia-vivencia que no controlan del todo. Surge un *qué* y un *quién* que inevitablemente revelan

al *quién* por el cual ellos son posibles: victimario, desde el lado perverso del relato o redentor, salvador, cordero, mártir desde el lado de dignificación de la víctima.

Lo trabajado en el capítulo anterior nos ha traído hasta aquí y nos permite señalar quiénes participan en esta dinámica. El peregrino en su andar se encuentra con la verdad y, al hacerlo, se ponen en evidencia sus faltas, su fragilidad, su yo vulnerable. En cuanto a sí mismo como otro puede ver la herida, la ruptura de la continuidad que ha causado una vida de espaldas al texto y su verdad. El yo es un *quién*, el sí mismo es el segundo *quién*, y el convocante externo es el tercer *quién*, del testimonio religioso, este puede ser Dios en el caso de las religiones del libro u otra forma de entidad según otros credos. A través de este tercer *quién* entra el cuarto *quién*, entra el prójimo. El testimonio religioso es el relato de cómo estos *quienes* han entrelazado sus vidas, es decir, sus historias en una sola historia, nos cuenta la peregrinación desde el aislamiento del yo en el pecado hasta su recuperación por el camino de la conversión siempre mediada por sus textos sagrados, nos cuenta cómo se ha reparado el vínculo de continuidad entre texto y acción, palabra y vida, persona y comunidad, pacto y promesa que producen una nueva identidad en estos cuatro quienes: ni el *yo*, ni el *sí*, ni el *tú* ni la comunidad permanecen iguales luego de un testimonio religioso auténtico.

Por eso, desde el punto de vista de la experiencia religiosa, no hay manera de que el creyente trate a sus textos sagrados como un libro más, como simple literatura. Por eso mismo, hemos afirmado antes con Ricoeur que la referencia de primer grado es anulada y entonces la referencia de segundo grado o la conexión con la vida es posible, es decir, la lectura del texto religioso desde la perspectiva creyente siempre se conecta con el testimonio de fondo, con la verdad vivida de la que brotó dicho texto y que sigue mostrando, por vía de esa anulación, mi verdad, mi pecado o delito y el camino de conversión que se debe seguir según la dinámica de continuidad que antes se ha señalado y que implica el género literario y su reflexión de tal manera que el creyente pueda hallar la referencia a la que se apunta.

Ahora bien, se ha hablado de *salida*, *encuentro* y *retorno* para señalar el proceso que vive el creyente en la experiencia religiosa. El recurso de esta triada está basado en el concepto de *referencia* antes comentado y en su correlato, el concepto de

distanciamiento también explicado por Ricoeur. Para nuestro autor, el texto es “un paradigma del distanciamiento en la comunicación”(Ricoeur, 2002, p. 96) porque da cuenta de lo esencial de la comunicación humana que solo es posible “en y por la distancia”(Ricoeur, 2002, p. 96). Lo primero tiene que ver con lo que Ricoeur llama la dialéctica del acontecimiento y del significado. El discurso es ante todo acontecimiento porque ocurre en un momento mientras que la lengua es ajena a la temporalidad; el discurso remite al hablante mientras que la lengua no; el discurso apunta a algo, “un mundo llega al lenguaje por medio del discurso”(Ricoeur, 2002, p. 98) y genera un intercambio, un diálogo. El núcleo de la dialéctica del acontecimiento y del sentido se entiende así: “si todo discurso se realiza como acontecimiento, todo discurso se comprende como significado”(Ricoeur, 2002, p. 98). Esto muestra a su vez la cascada del proceso:

Del mismo modo que la lengua, al actualizarse en el discurso se eclipsa como sistema y se realiza como acontecimiento, así, al entrar en el proceso de la comprensión, el discurso en tanto acontecimiento se desborda en el significado. Esta superación del acontecimiento en el significado es característica del discurso en cuanto tal. El discurso hace manifiesta la intencionalidad misma del lenguaje, la relación en él del *noema* y de la *noesis*. Si el lenguaje es un *meinen*, una referencia significativa, es precisamente en virtud de esta superación del acontecimiento en el significado. El primer distanciamiento de todos es, pues, el del decir en lo dicho. (Ricoeur, 2002, p. 99)

Lo siguiente es que Ricoeur acude a Austin y Searle para dilucidar la complejidad del proceso que se describe.

El acto de discurso, según estos autores, está constituido por una jerarquía de actos subordinados, distribuidos en tres niveles: 1) nivel del acto locucionario o preposicional: acto *de* decir, y 2) nivel del acto (o de la fuerza) ilocucionario: lo que hacemos *al* decir; 3) nivel del acto perlocucionario: lo que hacemos *por el hecho de que* hablamos. Si yo le digo a usted que cierre la puerta). Es el acto de decir. Pero yo le digo esto con la fuerza de una orden y no de una constatación, de un deseo o de una promesa. Es el acto ilocucionario. Finalmente, puedo provocar ciertos efectos, como el miedo, por el hecho de que le doy una orden; estos efectos convierten al discurso en una especie de estímulo que produce ciertos resultados. Es el acto perlocucionario. (Ricoeur, 2002, p. 99)

Al ser habla viva, el texto religioso contiene estos tres elementos que Ricoeur, a través de Searle y Austin, incorpora como “proceso exteriorización intencional por la cual el acontecimiento se supera en el significado”(Ricoeur, 2002, p. 99) y que nosotros hemos asumido en nuestro concepto de *continuidad*. Tal como explica Ricoeur, el acto locucionario se manifiesta en las oraciones y en la relación interna entre sus términos; el acto ilocucionario se pone de manifiesto en los modos verbales que señalan el carácter con el que se dice o se escribe la oración: es aquí donde el habla incorpora los gestos y las mímicas, sin embargo, en el texto escrito puede llegar a reconocerse esta fuerza. El acto perlocucionario, es decir, el acto que sirve de estímulo para la respuesta del que escucha es lo que menos puede registrarse en la escritura porque tiene que ver con la carga afectiva que puede comunicarse. Los textos religiosos recogen un habla viva, un testimonio y a pesar de toda la limitación y todo lo que se pierde en la transición del decir a lo dicho, el texto religioso no se percibe, desde la experiencia religiosa, como literatura, sino como *palabra viva*: la diferencia estriba en que lo que estrictamente recoge el texto religioso más que un *habla* es un testimonio, según lo que ya se mostrado antes. Lo que le dijo Dios al profeta y lo que éste le dijo al pueblo o a alguien en particular; lo que el salmista canta a Dios o lo que los sabios aconsejan a sus discípulos; lo que los discípulos preguntan y lo que el maestro responde. El creyente participa de esta proto-hermenéutica en la que, más allá de la cadena de interpretaciones que han hecho posible el texto religioso, él o ella es capaz de recuperar el *habla viva* que porta el testimonio religioso. Lo que el lector de nuestro tiempo y de los tiempos futuros encuentra en el contexto de la experiencia religiosa es el acontecimiento vivo, por mérito del texto escrito, por la autoridad que lo sostiene y que señala la referencia. Cuando Dios le dice a Israel: “no tengas otros dioses” el creyente de hoy y de siempre vive dicha oración, en primer lugar, como negación o prohibición contundente gracias al empleo del modo imperativo, pero también con toda la fuerza con la que Dios señala ese terrible pecado. Con la fuerza de la *verdad* que siempre acompaña a esta habla escrita y que delata la infidelidad que se ha cometido y que produjo unas consecuencias terribles. Esa frase-hecho pronunciada como una orden se recibe como denuncia de la propia traición y hace que el creyente se vea descubierto en su pecado. Esa negación es expresión del

atraso que supone la idolatría en tanto forma de literalidad y, en consecuencia, en tanto forma de ruptura de la continuidad.

La función que cumple dicha autoridad es cuádruple: por un lado, unifica el texto más allá de todo género literario y división interna, por otro lado, imprime vivacidad al texto, lo vuelve habla viva. En tercer lugar, proyecta su alcance más allá del mero sentido: como transmite una voluntad su carácter literario es irrelevante en la experiencia religiosa, es un texto que proyecta el habla viva de un testimonio que porta más allá de los límites del material impreso y vuelve la realidad sígnica en tanto señala la referencia. Finalmente, sirve como fuente de certeza. ¿En qué sentido el texto religioso es fuente de certeza? ¿Es acaso una forma de objetividad? Dado que el creyente busca la voluntad de otro que no es él, ese otro que halla en la peregrinación irremplazable supone un cuestionamiento radical del yo al punto que provoca una conversión en la persona. *Fuente de certeza* significa aquí un parámetro o, mejor, unas coordenadas que le ayudan al creyente y a la comunidad a la que pertenece a diferenciar o discernir si sus opciones y decisiones vitales responden a la voluntad divina o si se trata de un engaño, autoengaño, una trampa ideológica o utópica o cualquier otra proyección del yo: este ámbito de discernimiento en el que participan estos elementos es la intersubjetividad. Los rasgos específicos de esta criteriología serán expuestos cuando se analice el momento del *retorno*. Que sea la voluntad de Dios o de otro lo que se busca en la experiencia religiosa parece ser el rasgo más definitivo de toda dinámica religiosa y el criterio fundamental para distinguir lo religioso de lo que no lo es: digamos que la intención del creyente es hallar la voluntad de Dios o el camino en el que el propio yo es negado para encontrarse de una manera plena. Decir *voluntad de Dios* es decir *coherencia con el texto*: toda experiencia religiosa implica una forma o grado de renuncia de la propia voluntad para seguir otra. El texto, los textos religiosos en tanto testimonios de rendición de la propia voluntad y beneficio, tienen la fuerza para propiciar esta conversión en otros en una historia que en el fondo da cuenta de la continuidad constitutiva de fondo.

La palabra de Dios es ante todo *discurso* porque este nivel en donde mejor conserva su carácter de habla viva. La siguiente transición que explica Ricoeur es la del

discurso como obra en la que obviamente una estructura mayor es puesta al descubierto: así como hay una estructura interna en la oración, la obra implica el recurso de una estructura muy importante en las consideraciones ricouerianas y es la del género literario. Veamos cómo se articula esto desde el ejercicio hermenéutico que hace el creyente en la experiencia religiosa. ¿Tienen los textos religiosos un estilo, un género literario? Obviamente sí, aunque no uno, sino muchos por lo que eso, en términos de la experiencia religiosa es totalmente irrelevante. Esa irrelevancia nos lleva a la pregunta más importante: ¿pueden considerarse los textos religiosos una obra en el sentido de codificación de largo alcance que refleja un género o un estilo? Nuestra respuesta es sí, pero con algunas particularidades que deben ser consideradas.

En primer lugar, es una obra en el sentido resaltado por el propio Ricoeur: en cuanto es una creación, el resultado de un trabajo. Sin embargo, los textos religiosos no son obras literarias, por lo menos no en el contexto de una experiencia religiosa sino fundamentalmente *testimonio*. No es igual la labor del novelista que crea sus personajes y la trama de hechos y pasiones que la labor del escritor o escritores de los textos centrales de las religiones. Por mucho que el estilo o género imprima cierta personalidad a los textos, esto resulta completamente irrelevante ante los dos principios centrales válidos en la experiencia religiosa: la autor-idad que unifica y el esfuerzo de captar el habla de otros que portan la verdad en su testimonio. Nótese en la siguiente cita, cómo Maceiras nos recuerda el sentido de la hermenéutica y, en consecuencia, el estatuto del texto, en este caso, el texto religioso:

Con conceptos hoy ya depurados por una larga tradición, podemos decir que la hermenéutica se asocia a la interpretación entendida como proceso encaminado a establecer los valores semánticos aceptados por quienes entran en conversación. Lo que equivale a decir que interpretar supone ponerse de acuerdo en los significados, entendiendo que el interlocutor puede ser también texto, obra, monumento o cualquier otro signo.(Maceiras Fafián, 2002, loc. 2859)

Al definirse como revelación, el texto religioso es la recuperación de una y muchas hablas, o mejor, de muchos testimonios: solo en tanto testimonio el texto religioso es revelación, es su prueba fundamental. Comunidades, profetas, santos,

poetas, filósofos, teólogos, sacerdotes, gente común, todos participan, en tanto testigos. Al ser recuperación del habla de todos, en la experiencia religiosa no hay entretenimiento o diversión (Pascal) que es lo propio de la ficción y de la obra literaria, sino escucha atenta del testimonio portador de la verdad en el sentido más profundo del término. En el caso de la biblia, por ejemplo, es una obra, sí, pero su unidad no es interna ni basada en recursos estilísticos, al contrario, vista literariamente se pueden hallar contradicciones, vacíos, errores, incongruencias y, además, aborda tal variedad de materias que es muy difícil de aprehenderla en una unidad estilística. Su unidad es externa en tanto radica en la autoridad que produjo los testimonios que hicieron posible dichos textos en tanto revelación. Incluso en las religiones que tienen textos que no son considerados como sagrados, aunque ocupan un lugar de relevancia en la vida de sus fieles, puede verse que esos autores no pudieron escribir meras ficciones, sino que recogieron ciertos valores y tradiciones de otros y que al recogerlos en la obra religiosa o sapiencial los han hecho perdurar para siempre. Es importante poner un ejemplo que ilustre lo nuclear de este punto: en el relato de la resurrección de Jesús, por ejemplo, en Lucas 24, las mujeres van al sepulcro y no encuentran el cuerpo del Señor. Unos ángeles aparecen y declaran lo que ha sucedido. Las mujeres han sido testigos y corren a contar la noticia a los discípulos quienes a su vez van hasta el sepulcro a confirmar lo que se les ha anunciado. El relato que lee el creyente cristiano de hoy es ante todo un testimonio: los ángeles testificaron frente a las mujeres, estas ante los discípulos y así la cadena de transmisión oral hasta que esa misma habla se puso por escrito como una manera de continuarla para siempre. En el Corán también puede verse esta lógica. En la sura 3 se afirma:

Él te ha revelado la Escritura con la Verdad, en confirmación de los mensajes anteriores. Él ha revelado la Tora y el Evangelio. Antes, como dirección para los hombres, y ha revelado el Criterio. Quienes no crean en los signos de Alá tendrán un castigo severo. Alá es poderoso, vengador.

Es necesario acudir a Ricoeur una vez más para afinar el planteamiento de la distancia que se produce por la fijación del discurso en la escritura.

La objetivación del discurso en una obra estructurada no elimina el rasgo fundamental y primero del discurso, a saber, que está constituido por un conjunto de oraciones donde alguien dice algo a alguien a propósito de algo. A mi juicio, la hermenéutica sería el arte de descubrir el discurso en la obra. (Ricoeur, 2002, p. 104)

Tal como ha señalado Ricoeur, la tarea es descubrir ese discurso en la obra, pero con los matices que ya hemos señalado como propios de la experiencia religiosa. La experiencia religiosa viene a ser la peregrinación por la cual se descubre el testimonio en el texto. Es un discurso personal recibido en la intimidad de lo subjetivo como verdad y con el peso de ser palabra viva de Dios, por lo que la lectura es ante todo escucha y la respuesta testimonio. No es solo palabra de Dios pronunciada en el vacío, siempre es palabra de Dios dirigida a alguien que llamamos testigo y que cambió su vida para ponerla en relación con el texto que recoge dicho testimonio.

La experiencia religiosa es posible porque la divinidad se abaja y el humano sube para encontrarse en el lenguaje: no puede ser de otra forma, no solo el texto escrito, sino toda forma de comunicación con lo trascendente implica la dilación humana porque el proceso de subida hermenéutica no es sencillo dada nuestra condición limitada, pero además implica movimiento o desplazamiento: salida, encuentro y retorno. Esta triada espacial da cuenta de lo temporal que es propio de todo proceso de interpretación: necesitamos tiempo para subir o bajar y hallar la entrada en el texto, tiempo para salir, peregrina es unir tiempo y espacio en una experiencia de *continuidad* que eventualmente se vuelve relato. Además de revelar nuestras limitadas fuerzas perspectivistas, también significa que humanamente hay uno y muchos caminos para que nuestra vida cobre diversos sentidos, cada vez más profundos en la medida en que nos exponemos a estas dinámicas en las que el ego es cuestionado y su papel en el mundo es redimensionado.

Pero veamos en profundidad lo que implica en la óptica ricoeuriana el paso del discurso al texto escrito: “En primer lugar, la escritura convierte al texto en algo autónomo con respecto a la intención del autor”(Ricoeur, 2002, p. 104). En esto se nota la distancia del propio Ricoeur respecto de Gadamer y con la hermenéutica romántica en la que el objetivo central era reencontrarse con la intención del autor.

Pero lo que vale para las condiciones psicológicas vale también para las condiciones sociológicas de la producción textual; es esencial para una obra literaria, para una obra de arte en general, que trascienda sus propias condiciones psicosociológicas de producción y que se abra así a una serie ilimitada de lecturas, situadas ellas mismas en contextos socioculturales diferentes. En síntesis, tanto desde el punto de vista sociológico como psicológico, el texto debe poder descontextualizarse para que se lo pueda recontextualizar en una nueva situación: es lo que hace precisamente el acto de leer. (Ricoeur, 2002, p. 104)

Y aún más:

Esta liberación con respecto al autor tiene su paralelo del lado de quien recibe el texto. A diferencia de la situación de diálogo, donde el cara a cara está determinado por la situación misma de discurso, el discurso escrito se crea un público que se extiende virtualmente a cualquiera que sepa leer. La escritura encuentra aquí su mayor efecto: la liberación de la cosa escrita respecto de la condición dialogal del discurso; de allí resulta que la relación entre escribir y leer ya no es un caso particular de la relación entre hablar y escuchar. (Ricoeur, 2002, p. 105)

Tal como se ha expuesto antes, el texto religioso sigue este proceso hermenéutico planteado por Ricoeur, pero con desvíos en ciertos puntos porque el ejercicio interpretativo de esta proto-hermenéutica que se hace en la experiencia religiosa comporta una característica particular. El objetivo del creyente frente al texto escrito y, en general en lo más íntimo de la experiencia religiosa, es hallar la voluntad de Dios revelada en el testimonio y que ha sido fijada en la escritura y no la intención del autor en el texto. El texto religioso no es un ejemplo típico de obra literaria en la que hay intención particular atada a la composición de la obra, es decir, cada obra apunta hacia un algo particular, aunque luego, en la lectura se libere en las interpretaciones múltiples que pueda hacer el lector. Coincidimos con Ricoeur en que efectivamente es así, pero lo que el texto religioso trae para el creyente no es una intención, sino una verdad vivida que es transmitida a través de diversas capas literarias y que es recibida en forma de voluntad divina que es lo que el creyente busca. He aquí una diferencia radical entre un texto literario típico y un texto religioso, mientras que el primero en última instancia invita a una comprensión o al mero entretenimiento, tal como lo sugiere el término intención, el segundo invita a un movimiento de libertad, a un cambio de conducta, a un

modo de ser diferente, a una conversión por el descubrimiento de la verdad con lo cual, cobra mayor fuerza nuestra tesis del texto como habla y de la lectura como escucha en el ámbito de la experiencia religiosa. Insistimos: el creyente no busca la intención del autor en el texto, sino la voluntad del tercer quien por la cual el mundo y los otros entran en la vida del creyente.

Lo que nos muestra lo dicho hasta aquí es la unión estrecha entre discurso, texto y acción: en ningún otro ámbito de la humanidad alcanza esto tanta fuerza como en la experiencia religiosa en la que la palabra crea, o mejor, en el que decir implica ser. Por eso, a diferencia de otros textos, la fijación en la escritura, además de evitar la destrucción del discurso, prolonga un *habla* que expresa voluntad y que el creyente debe peregrinar internamente para hallar la verdad. Nótese en la cita siguiente, parte del brillante análisis que hace Ricoeur en el contexto de la relación entre hermenéutica bíblica y hermenéutica filosófica:

Se deduce de esta reflexión sobre la situación hermenéutica del cristianismo que la relación habla-escritura es constitutiva de lo que llamamos proclamación, kerigma, predicación. Lo que parece primero es la cadena habla-escritura-habla, o bien escritura-habla-escritura, en la cual ya el habla mediatiza dos escrituras como lo hace la palabra de Jesús entre los dos Testamentos, ya la escritura mediatiza dos hablas, como lo hace el evangelio entre la predicación de la Iglesia primitiva y toda predicación contemporánea. Esta cadena es la condición de posibilidad de una tradición, en el sentido fundamental de transmisión de un mensaje. Antes de ser agregada a la escritura como una fuente complementaria, la tradición es la dimensión histórica del proceso que encadena habla y escritura, escritura y habla. La escritura aporta el distanciamiento, que aleja al mensaje del hablante, de su situación inicial y de su destinatario primitivo. Gracias a la escritura, el habla se extiende hasta nosotros y nos alcanza con su *sentido* y con la *cosa* de la cual se trata, y ya no con la *voz* de quien la emite. (Ricoeur, 2002, p. 116)

En la experiencia religiosa, el texto siempre es habla, pero no cualquier habla, sino una con autoridad. En el caso de la Biblia, que es el ejemplo al que se refiere Ricoeur en la cita anterior, las diferencias entre Antiguo testamento y Nuevo testamento no afectan la experiencia religiosa como tal: puede ser que la persona se sienta llamada y cuestionada desde un salmo o desde una profecía o tomando como centro de su meditación alguna carta de Pablo, en esta lógica, la unidad del texto basada en la

continuidad testimonial es superior a toda división técnica o estilística por el carácter irremplazable de la autoridad que lo sostiene. Al ser esa su radical diferencia con los otros textos de la humanidad prolonga sus márgenes más allá de la letra impresa y pone al creyente en situación siempre interpretante y vuelve la realidad un texto. Aunque más adelante se abordará este punto con mayor detalle, vale la pena mostrar aquí un ejemplo de esta continuidad que el propio Ricoeur asoma en el término tradición. En el evangelio de Mateo 16, 2-3 Jesús habla de los signos de los tiempos:

Más él les respondió: «al atardecer decís: ‘Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego’, y a la mañana: ‘Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío.’ ¡Con que sabéis discernir el aspecto de los cielos y no podéis discernir los signos de los tiempos!

La realidad, en cuanto texto, tiene varias capas y el esfuerzo del creyente estriba en ponerse a la altura adecuada para hallar el mensaje que se le dirige. Hay un mensaje personal, que es en el que se ha insistido por ahora, pero también hay un mensaje dirigido a toda la humanidad y que debe ser discernido en comunidad y que tiene consecuencias en el fuero de la persona. De hecho, la cualidad del testimonio es que surge de una comunidad y a ella vuelve. En términos temporales, al ser el texto fundamentalmente habla, se le dirige al creyente de manera actualizada siempre: desde la fuerza interpretante siempre en presente y en la que pasado y futuro convergen. Los textos religiosos tejen la realidad presente de la persona a un pasado siempre presente que hemos llamado pacto o alianza y abren al creyente al futuro en forma promesa y que, por lo tanto, vuelven la realidad signica y a la vida misma en un constante interpretar, discernir.

La historia del profeta que leo, el salmo que degusto, el discurso que analizo, la parábola que se escucha, el relato que se sigue, todo, se dirige a la persona, a un *yo* que busca a una divinidad que lo busca a él o a ella. En las liturgias de muchas religiones, el texto no tiene vacíos, ni contradicciones, ni aparece fragmentado en los géneros: en una misma liturgia se lee una profecía, un texto sapiencial y se narra un evento; todo como parte de una *continuidad* que viene dada por la autor-idad que vive en el texto. A tal

punto es esto así, que dicha vida llega a sentirse en el material impreso mismo del texto: las formas rituales y reverenciales en las que el creyente se aproxima al libro dan cuenta de una vitalidad y de un intercambio constante. Ningún cristiano se atrevería a botar una Biblia o a romperla intencionalmente de la misma manera que ningún musulmán cuerdo dañaría una sola página de su texto sagrado. Incluso, en las religiones en las que los textos nos son considerados palabra de Dios, las comunidades de creyentes guardan un gran respeto que se evidencia en las formas reverenciales con las que los tratan tal como lo hemos expuesto en el capítulo anterior. Por lo pronto, veamos con detalle, lo que sucede en cada uno de estos momentos de la peregrinación creyente.

2.2 La Salida

Dentro de lo que hemos denominado el momento de la *salida*, habría que señalar, en primer lugar, la *actitud* pasiva-expectante frente al texto o a las prolongaciones de dicho texto en la naturaleza, en la comunidad, en la vida diaria. Es mérito del texto religioso envolver toda la realidad y prolongar sus límites más allá de sus páginas, o mejor, es mérito del texto religioso *volver la realidad misma un texto*. El profeta Elías en su huida por el desierto recibe una orden de permanecer atento al paso de Yahvé. La instrucción decía: “Sal y permanece de pie en el monte ante Yahvé”. (1 R, 11). El texto que lee la persona religiosa sobre la experiencia del profeta no solo es una evocación de lo que vivió Elías, sino que es, sobre todo, una provocación para repetir esa conducta y así lograr una propia experiencia de Dios. El lector o creyente se postra ante la realidad imitando la actitud de espera del profeta, una espera expectante: es pasiva, porque ciertamente no puede hacer más que esperar, pero no es cualquier esperar, es un esperar atento, que escudriña la realidad tratando de hallar la presencia de su Dios. Dentro de la variedad de fenómenos que se perciben en la vida diaria, hay unos que no muestran a Dios, es decir, que no hacen posible la relación con la trascendencia, por eso el creyente debe discernir, separar lo que pertenece a esa relación con lo trascendente de lo que no. Continuando con el texto mencionado antes, en el mismo versículo 11 se dice: “Entonces Yahvé pasó, y hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebraba las

rocas a su paso. Pero en el huracán no estaba Yahvé. Después del huracán, un terremoto. Pero en el terremoto no estaba Yahvé. Después del terremoto, fuego. Pero en el fuego no estaba Yahvé. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, enfundó su rostro con la mano, salió y se mantuvo en pie a la entrada de la cueva” (1 R 19, 11-13). Elías no sabía en cuál de estos fenómenos Dios habría de manifestarse, por eso, su atención es máxima porque Dios no está limitado a un tipo de fenómenos como el silencio. De hecho, durante el proceso del éxodo de Egipto, Dios se aparece en el rugido del mar y en la violencia del fuego. Pero lo que interesa resaltar aquí es la actitud atenta de Elías.

Ahora bien, el creyente se encuentra frente a sí con este texto, escrito aproximadamente entre los siglos VIII y VII antes de Cristo. El libro narra parte de los sucesos vividos durante la división del reino de Israel después de la muerte del Rey Salomón en el 931 a.c. Los reinos del norte y del sur y sus dos respectivas capitales, Samaría y Jerusalén. Gerhard Von Rad, en su clásica, *Teología del Antiguo Testamento*, señala lo siguiente:

Sabemos que Elías procedía de Galaad; de manera que podemos imaginar que en esa región al este del Jordán (que no era terreno de la antigua cultura cananea, sino que había sido un territorio colonizado por Israel) la fe en Yahvéh se había mantenido más pura en su exclusividad que en el oeste, donde Israel se abría con creciente despreocupación a la religión de Baal. Es fácil imaginarse cómo horrorizaría ese sincretismo religioso a Elías, educado en la fe de Yahvéh propia de los patriarcas. Esta mezcla de religiones tenía, como ya hemos visto, raíces muy antiguas. Data exactamente de los tiempos de la entrada de Israel en Canaán; pero había penetrado en un nuevo estadio cuando David incorporó al reino de Israel amplias regiones cananeas, que (por consiguiente) no habían sido «misionadas» con arreglo a ningún plan. Aun cuando la fe yahvista, andando el tiempo, supo abrirse camino también en esas regiones (cosa de la que no podemos dudar), sin embargo, con el crecimiento de población, el elemento cananeo había llegado a ser un elemento amenazador dentro de Israel. Pero ¿quién era capaz de advertirlo entonces! La desintegración de las antiguas ideas acerca de Yahvéh, de la peculiaridad de su adoración y de su voluntad de justicia, fue un proceso muy sutil, y pasó desapercibido a la mayoría. Exteriormente todo permanecía como antes en lo que se refería al culto a Yahvéh: los altares humeaban; se pronunciaban las oraciones; y el lenguaje y los conceptos religiosos en los que se actualizaban la revelación y los hechos de Yahvéh, quizá no habían cambiado muy profundamente. Pero ¿era todavía Yahvéh a quién se adoraba? ¿No se pensaba más bien en Baal, con sus bendiciones naturalistas,

al que solamente se le había sobrepuesto el nombre de Yahvéh? ¿Existía tal vez una tercera cosa indeterminada entre Yahvéh y Baal? (Von Rad, 1993, p. 31)

Este es el núcleo de la acción y la palabra del profeta Elías. Las narraciones de sus tribulaciones dan cuenta de ese carácter paradigmático que alcanza a todos los creyentes como un modelo imprescindible de toda fe:

El verdadero motivo de la desesperanza de Elías es ese fin de la fe en Yahvéh, que el profeta contempla ante sí. La debilidad y la resignación del profeta, que llega hasta pensar en el suicidio, testimonia una audaz y emocionante exposición realizada por un narrador de aquella época. En efecto, se trata de una debilidad extrema, presentada en figura paradigmática; pues, ¿quién podrá nunca ser más débil que un profeta que sólo puede apoyarse en el brazo y la boca de Dios? (Von Rad, 1993, p. 36)

Puede que el creyente tenga esta información o no, puede que sea un erudito en las escrituras o una persona con poca instrucción, incluso puede ser que no sepa leer, en cualquier caso, lo que posibilita la experiencia de salida, encuentro y retorno es estar a la altura adecuada de la palabra viva que se le dirige a él o ella. La autoridad del texto, de los textos religiosos, hace posible que cualquier persona pueda vivir la experiencia frente a una realidad que se simboliza cada vez más. Incluso en los contextos más jerárquicos y burocráticos de las religiones no hay garantías de que dicho estatus sea meritorio para lograr la vivencia de la experiencia religiosa.

Un ejemplo importante es la vivencia del propio profeta Mahoma, quien no era una persona propiamente religiosa en el sentido de practicante. Como se sabe, era un hombre dedicado a ciertas actividades comerciales y recibió la visita del mensajero de Dios y tantas gracias que se nos narran de sus experiencias.

Los antiguos textos de la tradición hinduista, los Upanishads, nos narran esta fragilidad originaria, esta carencia de perspectiva suficiente para captar la verdad directamente y la discreción de lo trascendente para revelarse:

El Ser no puede ser conocido a través del estudio
de las escrituras, ni a través del intelecto,
ni escuchando discursos al respecto.
El Ser sólo puede ser alcanzado por aquellos

a quien el Ser elige. En verdad a ellos se revela el Ser.²⁶ (Easwaran, 2007, 2 [23], p. 79)

Frente a esta primera condición, se ofrecen también las vías del mérito humano:

El Ser no puede ser conocido por nadie
que no desista de los caminos injustos,
no controle los sentidos, no aquiete la mente,
y no practique la meditación.²⁷ (Easwaran, 2007, 2 [24], p. 80)

Nadie más puede conocer el Ser omnipresente,
cuya gloria arrasa con los rituales
del sacerdote y los poderes del guerrero
y hace morir a la muerte misma.²⁸ (Easwaran, 2007, 2 [25], p.
80)

El primer verso citado pareciera contradecir el postulado central que se le ha dado al texto en la presente investigación. Obviamente no es así porque esa misma advertencia pertenece a uno de los textos más importante de la tradición que los aprendices deben leer y asumir. El punto importante aquí es que en la experiencia religiosa no todo depende del creyente, hay una pasividad constitutiva de la experiencia frente al *tercer quien*, e incluso una pasividad frente al propio texto que no nos dice lo que queremos escuchar, sino que *habla* con autonomía. Los otros dos versos citados parecieran ir en contra de toda intermediación, sin embargo, no es así. Más adelante se señala:

¡Levántate! ¡Despiértate! Busca la guía de
un maestro iluminado y descubre el Ser.
Afilado como el filo de una navaja, dicen los sabios,
es el camino, difícil de atravesar.²⁹ (Easwaran, 2007, 3 [14], p. 82)

²⁶ The Self cannot be known through study of the scriptures, nor through the intellect, Nor through hearing discourses about it. The Self can be attained only by those whom the Self chooses. Verily unto them does the Self reveal himself. (Easwaran, 2007, 2 [23], p. 79)

²⁷ The Self cannot be known by anyone who desists not from unrighteous ways, controls not the senses, stills not the mind, and practices not meditation. (Easwaran, 2007, 2 [24], p. 80)

²⁸ None else can know the omnipresent Self, whose glory sweeps away the rituals of the priest and the powers of the warrior and puts death itself to death. (Easwaran, 2007, 2 [25], p. 80)

²⁹ Get up! Wake up! Seek the guidance of an illumined teacher and realize the Self. Sharp like razor's edge, the sages say is the path, difficult to traverse. (Easwaran, 2007, 3 [14], p. 82)

Las religiones más avanzadas han sabido equilibrar el camino particular de cada creyente con la tradición, el camino personal y el comunitario. Al estudiar la experiencia religiosa ponemos el énfasis en la vivencia personal y en el modo que ésta decanta en una experiencia comunitaria. Un estudio futuro podría dedicarse a profundizar la experiencia religiosa comunitaria y como ésta decanta en una experiencia personal. El concepto clave seguiría siendo el *testimonio* en tanto que religión auténtica es eso, una comunidad de testimonio según ya se ha explicado. Con todo hay un límite, un borde que la persona debe transitar sola, exponerse a la verdad, peregrinar en el texto *revelante* que ilumina el misterio que somos cada uno. Sin esta experiencia, sin el descubrimiento de cada uno, no es posible la experiencia religiosa y la adhesión a la comunidad puede ser ideológica, conveniente, estratégica, etc., pero nunca religiosa.

Ahora bien, si el hombre es en sí mismo un ser que interpreta, lo es solo porque hay una realidad y un Dios que en sí mismos son, si se puede decir, *revelantes* y por lo tanto *interpretables*. Como la interpretación es, gracias al comprender heideggeriano, no solo una habilidad humana más sino un modo de ser del ser del humano, hay que subrayar el hecho, ya mencionado antes, que *interpretar* es una forma de *responder*: el hombre no tiene estructuras ontológicas de iniciativa, sino de respuesta, de medianía, dicho en los propios términos ricoeurianos. El *misterio* radica en nosotros los humanos que en esencia somos enigmáticos porque estamos a la mitad de todo y eso supone que, desde nuestro presente vivido, no estuvimos al inicio y no estaremos al final, temporal y espacialmente hablando con lo que la interpretación se muestra así misma esencial al humano; la contraparte, el mundo y Dios, son, como ya se ha dicho, *revelantes*, siempre muestran su luz para que sea captada en nuestra búsqueda. Acudiendo a una imagen astronómica podría decirse que, así como le sucede a la tierra y al resto de los planetas y lunas que giran alrededor del sol, a los humanos siempre nos queda un lado oscuro desde el que no podemos percibir sino interpretar. Entonces no solo es que interpretar es un modo de ser del ser ahí, sino que el mundo y la divinidad, esencialmente revelantes, han estado disipando el misterio que somos desde siempre.

El esfuerzo humano en la salida radica en hallar la sintonía, la altura adecuada o la frecuencia con el lenguaje en el que se revela: es el lenguaje el que da cuenta de nuestra

pertenencia y, al mismo tiempo, del abismo que nos separa de la divinidad. Es emblemático en este punto la subida de Moisés al monte Horeb. Dios le dice a Moisés que suba porque le dará las tablas de la ley que Él mismo ha escrito: hay que ponerse a la altura adecuada para que la comunicación con la divinidad sea posible. Dios baja al monte al que Moisés sube. Luego, Moisés no se queda en la altura, sino que tiene que bajar para compartir el mensaje con sus semejantes y, cuando lo hace, se da cuenta de que ellos han decidido hablar otra lengua distinta a la del Señor, han decidido bajar aún más en el sentido de degradar o deshonrar en la bajeza de lo inmoral e instintivo: en esto se unen moral y lenguaje en el sentido de caer bajo. Han rechazado su palabra, su lengua, su idioma y han optado por un becerro de oro, un dios mudo, inepto, visible, cuyo lenguaje tiene que ser fabricado como él mismo; un dios sin libro, sin palabra, que no puede hacer posible la interpretación, que no muestra la referencia, un dios literal, *in-encarnante*. Moisés, al ver el desenfreno y la confusión del pecado de idolatría de todos los excesos, destruye las tablas de la ley: no tiene sentido leerlas a quien ha decidido cerrarse al habla de Dios y quedarse con el reciclaje de la propia voz del ego que rebota en el metal del becerro; el pueblo había caído *demasiado bajo*, ha renunciado a su propia dignidad, se ha negado a seguir peregrinando e interpretando, optando así por el atajo, por la literalidad, por la inmediatez del yo y negando la luz del sí.

Lo humano y lo divino se encuentran en el lenguaje y, tras el exceso que en sí mismo supone la hierofanía, pronto se buscan los mecanismos cotidianos que traducen en el lenguaje de la vida diaria ese acontecimiento especial. Este es uno de los aspectos más importantes del testimonio: éste nos ayuda a incorporar en el lenguaje de la vida cotidiana lo asombroso. La parte del misterio que somos y que ha sido aclarada en la revelación que el testimonio nos trae se incorpora y enriquece toda forma continuidad personal y comunitaria, la biografía de la persona y las bases de la tradición misma, en fin, se gesta aquí una reconfiguración de la identidad e identidades implicadas. Con cada conversión-testimonio el fluir y la continuidad se fortalecen y así se vuelve accesibles a las generaciones futuras.

Una de las primeras formas de normalización es la construcción del templo. El diccionario etimológico de la lengua castellana nos explica que esta palabra de origen

latino *tempulum* (g. temnó) significa *yo parto, corto o divido*. El uso religioso del término se ubica en la antigua Roma en la que los augures, sacerdotes que vaticinaban, dividían el cielo en espacios cuadrados para hacer sus interpretaciones. De ahí, el término pasó a referirse a espacios concretos, primero tan amplios como el mar, el cielo o el mundo entero y luego al espacio o cuadrado en el que el augur realizaba sus operaciones. Finalmente, el término aludió al edificio consagrado para la práctica religiosa propiamente dicha. Con este sentido etimológico presente, podemos ver a Moisés que, después de la odisea que supuso la salida de Egipto, va dando pasos hacia una estabilidad mayor construyendo el templo: el lugar consagrado al encuentro con Dios. En el fondo, viene a ser una manera de copiar el primer encuentro fundacional vivido por él en su propia experiencia religiosa en el monte Horeb para que otros puedan tener dicha posibilidad y así haya la continuidad que exige la auténtica fe.

En el ámbito de la religión coincide este corte espacial del templo, al que se le reviste con el título de “sagrado”, con el temporal del rito y con el del lenguaje común: “Lo sagrado se manifiesta, en primer término, como una ruptura de la homogeneidad de la realidad y de la existencia y la introducción de ambas en un orden de ser diferente”(Martin Velasco, 2006, p.), y, complementamos aquí, ruptura que garantiza la *continuidad* porque permite la incorporación de lo sagrado a la vida cotidiana. Así como hay un corte espacial con la calle, la plaza, la ciudad para ubicar el templo como lugar que alberga lo sagrado, también lo hay con el tiempo en el que se realiza el rito, que es un tiempo distinto de la rutina. Con todo, dicho templo se incorpora la estructura de la ciudad y, ese tiempo, a las agendas y biografías de todos. De igual manera, hay una ruptura con lenguaje común: fórmulas establecidas, oraciones, cantos que muestran el corte con lo común mundano. Entendemos por mundano u *ordinario* junto a Juan Martín Velasco lo siguiente:

La vida «ordinaria» es la vida del hombre como ser intramundano. De ella forman parte, en primer lugar, las funciones biológicas que le permiten subsistir como organismo; las actividades que le permiten transformar el mundo y su forma de vivir en él; los esfuerzos por explicar su situación y perfeccionarla, tanto para sí como para los demás hombres. A ella pertenecen también las actividades humanas de un nivel superior, por las que ordena el resto de sus acciones mundanas y les confiere un sentido integrable en el

orden de las realidades intramundanas, intrahistóricas. Lo característico de la vida ordinaria con la que rompe la aparición de lo sagrado es su carácter de intramundano, de vida realizada en la historia exclusivamente. (Martin Velasco, 2006, p. 91)

Eso que se vive en términos grupales, también está en el centro de la experiencia religiosa que, no está restringida nunca al templo, ni al rito ni a dichas formulas preestablecidas porque, aunque la religión muestra a Dios, no logra atraparlo porque en sí mismo, es un exceso, no es que sea un misterio, como ya se ha visto antes, sino que es un exceso y no se puede abarcar. En el proceso hermenéutico el otro, el texto, tiene la iniciativa. Mi actitud de espera activa es la condición *sine qua non* para que se pueda recibir el mensaje que el texto trasmite: *hay que estar a la altura apropiada del texto porque toda experiencia de relación con la trascendencia empieza en un punto cero de iniciativa* que se explica en detalle adelante. Salir, en los términos en los que se plantea en la investigación presente, significa salida frente a lo sagrado o en lo sagrado del texto o del templo: del otro lado de la frontera de lo cotidiano está lo sagrado. Si la persona se para en la acera de lo cotidiano y mira hacia lo sagrado puede ver algunos resplandores; si el peregrino que ha transitado el camino dirige su mirada hacia el país de la cotidianidad podrá ver con claridad todos los laberintos y recovecos: el acceso a la verdad que ha tenido le ha permitido ampliar su percepción del mundo.

2.2.1 La actitud

En virtud de lo anterior, el punto cero en toda experiencia humana de búsqueda de sentido es la *actitud*, que indica la postura o disposición que se tiene antes de iniciar la *salida*. La búsqueda científica o la fenomenológica tienen cada una su actitud correspondiente tal como lo ha expresado el propio Husserl. Vale la pena citarlo en este capítulo para profundizar en la idea de actitud. Al respecto del primer modo, de la actitud natural, señala:

El primer modo, el naturalmente normal que debe preceder incondicionalmente no por razones casuales sino esenciales, es el modo directo-hacia los objetos dados en cada caso, por lo tanto, en el vivir integrado en el horizonte de mundo, y eso en una constancia normal

ininterrumpida, en una unidad sintética que atraviesa todos los actos. Esta vida con orientación directa normal hacia los objetos dados en cada caso quiere decir: todos nuestros intereses tienen su fin en objetos. El mundo predado es el horizonte constantemente-fluyente que abarca todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, como precisamente una conciencia de horizonte intencional de antemano “abarca” implícitamente. Nosotros, los sujetos, en la vida unitaria ininterrumpida normal, no conocemos fines que tengan mayor alcance, nunca tenemos una representación de que pudiera haber otros diferentes. (Husserl, 2008, p. 185)

Husserl no se dedica a la elaboración cuidadosa de lo que implica la actitud, acaso porque no era su interés principal. Sin embargo, es justamente este aspecto el que viene a ser el punto inicial de lo que aquí se ha llamado *la salida*. Lo que se destaca de la cita anterior es el hecho de que la relación en la actitud natural con el mundo es una relación *ininterrumpida*: la fluidez de los sucesos cotidianos y de las múltiples relaciones con las cosas no cesa jamás. El filósofo, seducido por lo externo desarrolla un cuestionar interno, irrumpe en ese fluir: la filosofía en sí misma supone esa irrupción cuyo nombre más apropiado es el de *actitud de asombro* que desde la antigüedad se asocia a la búsqueda filosófica. Señala Platón en el Teeteto: “...pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente es el origen de la filosofía.” (Platón, 1988, 155 d, p. 202). Hay quien ha visto en la comprensión del asombro una clara asociación con πάθος:

El término πάθος nombra, por una parte, un incidente que acontece y para el cual no se determina un agente que lo realiza y, por otra parte, se refiere a un estado del alma que es experimentado de forma involuntaria. El sustantivo “πάθος ” se traduce por incidente, accidente, afección o experiencia, proviene del verbo “πάσχω”, que señala el estar afectado o el llegar a un estado, y que se diferencia de una acción porque no tiene su principio motor en quien lo experimenta. (Ugalde Quintana, 2017, p. 170)

Esta pasividad, en el caso de la actitud filosófica, es diferente a la de la actitud natural en la que nada sorprende y todo es asumido ingenuamente tal como se presenta. Esta pasividad, aunque es tal porque no es resultado del proceso voluntario del sujeto, es decir, *involuntaria*, es un tipo de pasividad en tensión, expectante. La filosofía nace en cada filósofo a través de esta suerte de padecimiento activo, pero, además, es

necesario ver que esa pasividad expectante provoca una acción: “El amor a la sabiduría (φιλοσοφία) es una acción que se origina del asombro. Solo en la medida en que el filósofo padece este estado (θαυμάζω) puede ir de ese estado pasivo al estado de actividad que implica el amor” (Ugalde Quintana, 2017, p. 171). Esta es una relación paradójica: un padecer que genera una respuesta que tiene todas las características de *iniciativa*. Que sea padecer lo más originario lo prueba el hecho de que tal asombro del que nace la filosofía se traduce en preguntas del tipo ¿por qué?, ¿cómo?, ¿qué? La pregunta, o mejor dicho el preguntar, ayuda a entender mejor la transición del *padecer* al *actuar* que se define necesariamente como el proceso de elaboración de hipótesis o teorías que intentan responder tales preguntas y que plantea un esquema de padecer-imaginar-interrogar-actuar.

En 1929 Husserl cumplió 70 años y, como homenaje al maestro, la filósofa Edith Stein preparó una obra muy especial en la que narra el encuentro entre Santo Tomás de Aquino y Husserl. Esta obra, además de ayudarnos a tener presente el genio filosófico de Edith Stein, es significativa porque nos muestra a dos de las corrientes filosóficas más influyentes en los pensadores cristianos contemporáneos. En palabras de Tomás pone Edith lo siguiente:

Pero «philosophia perennis» significa algo muy distinto: me estoy refiriendo al espíritu del verdadero filosofar que habita en cada verdadero filósofo, es decir, en todo aquel que, movido por una irresistible necesidad interior, rastrea el logos" o la ratio (como yo lo solía traducir) del mundo. El que ha nacido filósofo (pues el verdadero filósofo tiene que haber nacido ya tal) trae consigo al mundo este espíritu como potencia (para decirlo con mis palabras). (Stein, 2008, p. 13)

Una vez más vemos esa idea de lo *irresistible* interior motivado por un mundo que se percibe como enigmático y que, por el hecho de no controlar, padezco. Puede que luego me haga o no filósofo en el sentido técnico del término, lo importante aquí es ese *padecer* como el punto original no solo del filosofar, sino de toda actitud de búsqueda. Ese padecer es el punto cero en el marco de la actitud de búsqueda, es lo que hace que la *irrupción* sea posible y aunque tenga los mismos objetos de siempre frente a sí, la persona ya no los puede ver igual. La actitud fenomenológica en cuanto filosófica, la

científica y la religiosa comparten este punto cero, aunque luego sus derroteros sean muy diferentes.

El filósofo norteamericano Anthony J. Steinbock ha desarrollado un planteamiento que se acerca al propósito que se ha declarado aquí. Su obra se titula *Phenomenology and mysticism* (2007) y en ella desarrolla el concepto de *verticalidad de la experiencia religiosa*. Es importante detenerse en este punto en uno de sus planteamientos. Lo primero a tener en cuenta es su definición de experiencia: “Experiencia significa la vía o el modo en el que se nos es dado algo”³⁰ (Steinbock, 2007, p. 2). Este es el núcleo de toda experiencia: el hecho de *lo dado* y con ello, la actitud que supone. El presente trabajo se dedica a la experiencia religiosa lo cual significa que se refiere a lo que sucede en lo humano frente a eso dado en el contexto de la relación con lo trascendente. Para apoyar su concepto de experiencia y de verticalidad de lo dado, este autor cita a Scheler. Aprovechando su intención ampliamos dicha cita aquí:

El primer prejuicio es que sólo puede valer como «dado» o, para ser más precisos, como originariamente dado, lo que se apoya en la experiencia (en lo posible incluso sólo en la experiencia sensible). No menos vale el principio de que para todo lo que se encuentra originariamente dado, debe haber también un modo de experiencia por el que esto dado es dado. Todo lo que «es» tiene que probarse ante la experiencia. Pero también, recíprocamente, todo lo que es experimentado tiene la pretensión de tener algún tipo de existencia. Y no es menos perjudicial para cualquier teoría del conocimiento poner al comienzo del proceder metódico un concepto de «experiencia» demasiado estrecho y cerrado, equiparar un tipo especial de experiencia (y la actitud espiritual que conduce a él) con la totalidad del experimentar, y luego no reconocer como «originariamente dado» nada que no se pueda comprobar por ese tipo de experiencia. (Scheler, 2007, p. 208)

Quien quiera referirse filosóficamente a una experiencia distinta a la sensible debe empezar por hacer las advertencias propias de un contexto demasiado afectado por la herencia positivista. En el capítulo anterior y siguiendo a Ricoeur se veía el tipo de evidencia que será objeto del análisis filosófico presente a través del término de

³⁰ “Experience means the way or mode in which something is given to us”. (Steinbock, 2007, p. 2)

atestación y, no menos importante, es no perder de vista el tipo de experiencia al que se refiere el presente trabajo y en ese sentido es oportuna la cita de Max Scheler.

El primer paso en la experiencia creyente es la *salida* y esta es posible gracias a una actitud que a su vez depende de que ocurra dicha irrupción en la realidad, dicho *cuadrado* (templo), en el fluir de cosas de todos los días. *Actitud* no es *acto*, pero el castellano permite ver la cercanía y la lejanía entre ambos términos. Actitud-actuar-acción-acto por un lado y actor/actriz son términos que sugieren algunas ideas a tener en cuenta. El origen latino es *actus* y este del verbo *agere*, que originalmente significaba obrar, practicar, estar en acción. “En conexión directa con el griego *agó*, *agein* que significa arrear, conducir, apartar a los animales que se presentan por delante, y translaticiamamente se dijo de toda acción en la cual se pone algún esmero”(Y. Roca, 2013, p. 183). Ambas, *actitud* y *acto* son sustantivos, pero, aunque la primera es derivada de la segunda etimológicamente, resulta anterior en el tiempo de la acción, es decir, a todo acto voluntario le precede una actitud y, su contraparte, todo acto involuntario carece del contexto que ofrece la actitud. Además, acto, el acto o un acto, es el resultado del *actuar*, del verbo. Esto indica que en la cadena lógica se ubica primero a la *actitud*, luego el *actuar*, y finalmente el *acto* como consecuencia siempre de una acción. Psicológicamente aparece primero el *acto* porque es la fuente de evidencias y de posibles interpretaciones que den cuenta de la actitud y de las causas del actuar. Fenomenológicamente no ocurre así: la cadena tiene origen en la actitud.

La actitud entonces es anterior a la acción, pero no aislada a ella sino con relación a ella. Cuando tengo la *actitud de*, estoy dirigido a una acción que no ha ocurrido todavía pero que puedo pre-sentir, pre-ver, pre-decir: la actitud es la prueba visible y gestual del ser intencional que somos. Así como no hay intenciones puras, tampoco hay actitudes puras en el sentido de vacías, es decir, sin estar referidas a una acción. Puede que, por una experiencia pasada, la actitud de los campesinos hacia su gobierno sea de incredulidad o la del hombre que ha sufrido un robo en una calle, cada vez que pasa por ésta sus recuerdos lo ponen en guardia ante la posibilidad inminente de que un hecho como ese vuelva a repetirse. Un proyecto o una idea sobre una posibilidad futura o la más simple predicción sobre algún fenómeno natural me ponen en alerta ante lo que

pueda suceder. Es posible que mi actitud cambie con el tiempo porque la expectativa que la soporta se vea negada una y otra vez. Lo importante es tener en cuenta el rasgo temporal implicado en este fenómeno: la actitud funge como una presentificación, como un presente en suspenso que aguarda un desenlace o mejor, el inicio de la trama.

La actitud está entonces antes de la *actuar* y surge del horizonte del hábito en el sentido en el que lo entendía Felix Ravaisson:

En fin, a excepción del cambio que hace pasar el ser de la nada a la existencia, o de la existencia a la nada, todo cambio se consuma en un tiempo; ahora bien, lo que engendra en el ser un hábito, no es el cambio, en tanto que se realiza en el tiempo. El hábito tiene tanta más fuerza cuanto más se prolonga o se repite la modificación que lo produjo. El hábito es por tanto una disposición, respecto de un cambio, engendrada en un ser por la continuidad o la repetición de ese mismo cambio. (Ravaisson, 2015, p. 14)

Esa disposición al cambio que está a la sombra de todo hábito para romperlo y eventualmente formar otros hábitos y que se expresa en gestos y en palabras, esa es justamente la actitud: ésta ocurre en las entrañas del hábito y por eso puede llegar cambiarlo.

Lo siguiente es que la actitud, como se ha visto, es una respuesta. Justo porque no hay actitudes puras, ella en sí misma se define como una respuesta: tiene estructura lingüística y gestual de respuesta. En la actitud filosófica como en general en la actitud investigativa, la pregunta es una forma de responder a un algo que me extraña, que me asombra; la pregunta, o mejor, el preguntar, da cuenta de mi reacción ante algo, refleja el estado pasivo-expectante que caracteriza a toda actitud. Esta paradoja es crucial en este esfuerzo de develamiento de la estructura del *salir* propio de lo humano en la experiencia religiosa: la salida es posible gracias a una realidad que se mueve y que tiene iniciativa y a la que podemos responder preguntándole o preguntándonos o elaborando hipótesis, así es como el mundo, el universo y Dios resultan revelados y nuestro misterio constitutivo aplacado. ¿Qué es un misterio? Es un preguntar activo; un preguntar que no ha hallado respuesta, no puede afirmar nada *porque está mudo*, pero puede preguntar.

La religión, en cuanto institución, es una gran respuesta a las preguntas más profundas y desafiantes que surgen de este mundo en el que nada se está quieto, en el que todo se mueve y fluye: es un “cuadrado”, un corte dibujado en la existencia humana

en el que se puede contemplar por fin, una verdad. Las creencias que las religiones sostienen y proclaman buscan esa estabilidad que el mundo no tiene y en ese sentido, su parentesco con la ciencia y sus verdades científicas, así como con las instituciones políticas no puede ser mayor. La historia nos ha mostrado que el movimiento propio del mundo y de lo humano pronto hacen entrar en crisis dichas instituciones y verdades y nuevos escenarios de estabilidad se abren para que luego sean revolucionados nuevamente -sin pretender con esto defender alguna circularidad histórica. Toda pregunta entonces es en sí misma una respuesta; la religión en cuanto institución es en sí misma una respuesta que, para diferenciarla del *preguntar* original humano puede ser llamada *respuesta de segundo grado* en tanto que es un organismo que ha construido su modo de funcionar, su jerarquía y procedimientos de acceso a lo sagrado. A pesar de que las verdades sostenidas por la religión son eternas muchos de sus principios que han sido resultado de la interpretación que ciertas comunidades han hecho sobre dichas verdades, han cambiado con el tiempo sin que las verdades centrales se vean afectadas.

Otro elemento de prevención que es importante tener en cuenta es que esta estructura de *salida, encuentro y retorno* atraviesa la experiencia humana desde sus orígenes rudimentarios adoptando diversas formas y vehículos: desde las expresiones religiosas más rudimentarias basadas en la magia hasta las formas más elaboradas que conocemos hoy en día. Al respecto de esta diferencia entre magia y religión señala Caffarena: “La religión es esa misma actitud escarmentada por el fracaso del conjuro; su esencia está en la plegaria: no pudiendo dominar la «potencia extraña», *ensaya el camino humilde de la súplica*”(Cafferena, 2007, p. 38). A pesar de que podría verse en lo mágico una actitud pre-religiosa porque implica el reconocimiento de una fuerza distinta a sí mismo y, además, esa conciencia de lo individual-propio que enfatiza la idea de alteridad, lo cierto es que es un estadio superado por buena parte de la humanidad.

Lo religioso, por su parte, tiene un carácter aglutinador, “gregario” si se quiere, pero al mismo tiempo apunta siempre hacia una conciencia de individualidad que en ocasiones fortalece lo grupal y en ocasiones puede ponerlo en crisis. Lo importante es el reconocimiento y docilidad ante esa alteridad que llama a una peregrinación grupal, pero, sobre todo, individual. Por eso, lo propio de la experiencia religiosa es esta conciencia

testimonial que articula lo individual en tanto experiencia de un *quién* con una corriente de sucesos que superan el tiempo biográfico y con una comunidad pasada y futura. Este rasgo puede ser asumido como un criterio de diferenciación entre lo religioso y, por ejemplo, lo mágico. José Gómez Caffarena propone la *salvación*, o mejor, la expectativa de salvación, como el “rasgo más usual para caracterizar la religiosidad de los estadios posteriores” (Gómez Caffarena, 2007, p. 46). Lo mágico pone el acento en la evasión de todo sufrimiento personal y el logro máximo de beneficio individual o del grupo cercano; como se ha señalado antes, el pensamiento mágico parte del principio de que lo humano puede dominar lo trascendental cualquiera que sea la forma que éste posea. El pensamiento mágico parte de esta soberbia ingenuidad: lo humano controlándolo todo. Como tal, en el pensamiento mágico lo humano tiene la iniciativa, pura mismidad. Lo religioso, en cambio, inicia cuando se ha reconocido la propia fragilidad y la pasividad que la constituye; se abandona la literalidad del yo y se apuesta por la incertidumbre que trae el otro que tengo que interpretar.

Ahora bien, la experiencia religiosa como tal es *anterior*, no en el sentido cronológico del término sino espacial-existencial, a toda religión, por eso antes se habló de proto-hermenéutica. La experiencia religiosa pertenece al nivel del preguntar, es decir, a la respuesta de *primer grado*. En su estructura interna pueden reconocerse los mencionados tres estadios fundamentales: salida, encuentro y retorno.

Ahora bien, veamos a través de tres autores Buber, Lévinas y Ricoeur la dinámica precisa de la *salida* en la experiencia religiosa. En primer lugar, en palabras de Martin Buber (Buber, 2017), se engloba en la relación YO-ELLO la vinculación del yo con los objetos del mundo que se nos presentan provocándonos, exigiendo alguna forma de respuesta de nuestra parte para usarlos, pensarlos, desecharlos, procesarlos, comprarlos, romperlos, etc. En la experiencia creyente la respuesta humana inicial, la de la *salida*, no está asociada a ningún verbo de acción como los anteriores, sino que lo que provoca es callar, escuchar, meditar, reflexionar, contemplar, orar, rezar, alabar, reverenciar, ser, etc. Verbos de relación que corresponden al YO-TÚ de Buber. Eventualmente, vendrá la acción, pero nunca en la perspectiva objetual, sino siempre relacional. La salida ocurre finalmente cuando la persona es alcanzada por esta *desmesura*, ni siquiera la actitud

atenta garantiza la *salida*, sino el contacto con este *exceso* que desborda lo humano. Lo que está de fondo en este planteamiento de Buber es un movimiento más amplio que inicia con él, pero que es posible que sea Lévinas quien más hondo haya calado. La irreductibilidad del otro al yo es tan imperativa en Lévinas que supera en esto a Buber y nos asegura la pasividad propia de la salida porque el otro no puede ser subsumido bajo ninguna forma. Sin embargo, es con nuestro autor bandera con quien este primer movimiento de peregrinación alcanza su sentido pleno. El texto me alcanza en la altura adecuada y un primer movimiento interior ocurre, uno que todavía implica pasividad en el movimiento, perplejidad y extrañeza: se produce la ruptura reflexiva entre yo y sí mismo. El testimonio hecho texto ha entrado por los oídos o por los ojos del peregrino y ha conmovido en él esta fibra adormecida que tiende a ocultar al sí en el yo; al principio, en la salida, parece que apenas se despierta de un largo sueño. El yo arcaico trata engullir estos primeros signos de rebelión apelando a todos los mecanismos del psiquismo interno, sin embargo, la verdad ha entrado en su sistema vital y alimenta pronto el fuego del asombro, el fuego del deseo para que el sí tenga la libertad necesaria para moverse y reflexionar, meditar, discernir, orar.

La *salida* es asomarse al universo por dentro de uno mismo y descubrir que no hay ojos suficientes para abarcarlo, ni capacidad para entenderlo, ni imaginación para dibujarlo, ni palabras para atraparlo y, sin embargo, no hay marcha atrás. En la medida en que se peregrina hacia la verdad más se evidencia la fragilidad del *yo*, más se notan sus extravíos y las cadenas que lo atan. Salida es salida del *yo* por mérito del texto, salida es encaminarse hacia el *sí* reflexivo.

En las narraciones sobre el llamado o vocación de Abraham y de tantos otros en la que Dios toma la iniciativa, Dios llama. Así como en la experiencia filosófica la realidad, por su ruptura en el fluir del mundo me seduce, es decir, un eros (activo) que me atrae y un yo que responde (pathos) en forma de asombro, de la misma manera la experiencia religiosa es posible gracias a una seducción que no puede resistirse y a la cual la persona responde en forma de actitud, como punto cero, y que para diferenciarla de las otras la apellidamos *creyente*. Los textos religiosos de distintos cultos y épocas nos hablan de este poder de seducción que alcanza a la persona que está pronta a iniciar

su experiencia religiosa, es decir, su peregrinación. Esa seducción (externa del tercer quien) se vive como deseo de verdad en la salida. Pero la salida también es posible gracias a la estructura interna de la persona, explicada antes. Que el *sí mismo* tenga estatuto ontológico propio tal como lo señala Ricoeur, alcanza aquí su primera consecuencia práctica: hace posible la reflexión humana y la distancia que la constituye. El testimonio religioso, con toda su fuerza y verdad, entra como espada para liberar todo el poder del sí reflexivo. Entonces la salida es posible gracias a la coincidencia entre el poder seductor de la verdad-testimonio y a la estructura humana reflexiva.

Es importante destacar una diferencia crucial en este punto: toda práctica religiosa puede o no estar basada en una experiencia religiosa, pero no toda experiencia religiosa necesariamente termina en una práctica concreta. Esta diferencia entre práctica y experiencia religiosa es importante porque en los contextos religiosos es común la transmisión de una práctica y de los conceptos propios de un credo sin que necesariamente haya habido una búsqueda y un encuentro personal como el que es objeto de estos análisis. El presente trabajo no se refiere directamente a la práctica religiosa, sino a la experiencia religiosa que es estricta e inevitablemente personal y subjetiva y justamente allí radica su estructura objetiva y reconocible.

Estamos, en parte, en sintonía con la advertencia que hace William James al inicio de sus célebres conferencias Gifford recogidas en la obra titulada *Las variedades de la experiencia religiosa*. Cuando en la presente investigación se habla de práctica religiosa para diferenciarlo de la *experiencia religiosa*, se apunta, en parte, a lo que sigue:

No hablo, en absoluto, del creyente religioso corriente que observa las prácticas religiosas convencionales de su país, ya sea budista, cristiano o mahometano, porque su religión la hicieron los otros, le fue comunicada por tradición, definida en formas establecidas por imitación y conservada por la costumbre. No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa de segunda mano” (James, 1994, p. 6).

Se ha dicho antes “en parte” porque según la perspectiva del presente trabajo la experiencia religiosa siempre es original, es decir, no solo los pioneros de las grandes religiones han tenido ese privilegio, sino que es siempre una posibilidad humana.

Recuérdese la definición que hemos alcanzado de religión como comunidad de testimonios.

No es ocioso preguntar en este contexto, qué hay antes de la actitud. Si la actitud es en sí misma una respuesta, entonces es una respuesta a algo. ¿Qué es ese algo? En los términos de la filosofía de la religión se habla de una *hierofanía*. Este es el punto de ruptura en el fluir de los acontecimientos rutinarios de la vida: en la experiencia religiosa, la realidad se vuelve *hierofánica*.

No es difícil admitir que, para explicar los rasgos religiosos detectables en las culturas humanas, es razonable contar con que se han dado «acontecimientos hierofánicos», momentos en los que, en un determinado entorno natural y social, se han vivido experiencias singulares que rompían el curso normal y hacían presente algo insólito. (Gómez Caffarena, 2007, p. 42)

Como se ha señalado antes, nos esforzaremos en que nuestra lupa no se pose sobre lo sagrado, sobre la divinidad parlante directamente, sino en la experiencia humana frente a eso y a los lenguajes que genera: por eso volvemos siempre al texto. Así como en la actitud natural el fluir de las cosas no cesa y la asunción de las mismas tampoco hasta que el filósofo nota algo peculiar, de la misma manera, en la experiencia religiosa la realidad entera se vuelve hierofánica-sígnica por mérito de la autoridad que porta el texto religioso y la continuidad que lo constituye, es decir, todo puede ser ocasión de manifestación divina y previene al sujeto en una actitud expectante. El efecto del texto sagrado escrito es proyectar su vivacidad a la realidad entera y convertirla en realidad interpretable, la vuelve una forma de texto con signos que hay que discernir constantemente para acceder al lenguaje de la divinidad siempre revelador: el *hallar a Dios en todas las cosas* de san Ignacio de Loyola es un ejemplo de esto. Considérense algunos ejemplos del origen de la iniciativa en la experiencia religiosa y la vulnerabilidad-pasividad humana ante ella.

Los grupos religiosos animistas primitivos hallaban en toda la realidad la presencia de los dioses que les hacían tener una relación de respeto por la naturaleza. Incluso las piedras poseían esa fuerza del espíritu que vivía en ellas y que motivaba a un trato de respeto. Esta comunicación necesaria para la vida entre el mundo natural y el

mundo de los espíritus permitió el surgimiento de un peregrino espiritual, el chamán, tan antiguo como 10.000 años antes de Cristo. Para referirse con propiedad a la vida y costumbres de las culturas esquimales, hay que acudir a los trabajos de Knud Rasmussen (1879-1933). Sobre el hecho de llegar a ser un chamán afirma: “Un hombre no se convierte en chamán (angakoq) porque él mismo lo desee, sino porque ciertos poderes misteriosos del universo le transmiten la impresión de que ha sido elegido, y esto ocurre como una revelación en un sueño”³¹ (Rasmussen, 1927, p. 81). Rasmussen recoge el testimonio de Au, en sus inicios como chamán:

Así todo estaba preparado para mí de antemano. Incluso desde el momento en que aún no había nacido. Sin embargo, traté de convertirme en chamán con la ayuda de otros; pero en esto no lo logré. Visité a muchos chamanes famosos y les di grandes regalos, que inmediatamente regalaron a otros; pues si se hubieran quedado con las cosas, ellos o sus hijos habrían muerto. Esto lo creían porque mi propia vida había estado muy amenazada desde que nací. Luego busqué la soledad, y aquí pronto me puse muy melancólico sin saber por qué. Entonces, sin motivo alguno, de repente todo cambiaba, y sentía una gran alegría inexplicable, una alegría tan poderosa que no podía contenerla, pero tenía que romper a cantar, una canción poderosa, en la que sólo cabía una palabra: ¡alegría, alegría! Y tuve que usar toda la fuerza de mi voz. Y luego, en medio de tal ataque de misterioso y abrumador deleite, me convertí en chamán, sin saber yo mismo cómo sucedió. Pero yo era chamán. Podía ver y oír de una manera totalmente diferente. Había obtenido mi *quamanEq*, mi iluminación, la luz chamánica del cerebro y del cuerpo, y esto de tal manera que no sólo yo podía ver a través de la oscuridad de la vida, sino que la misma luz también brillaba en mí, imperceptible para mí. Seres humanos, pero visible para todos los espíritus de la tierra, el cielo y el mar, y esto ahora vino a mí y se convirtió en mi espíritu auxiliador³². (Rasmussen, 1930, pp. 118-119)

³¹ “A man does not become an angakoq because he wishes it himself, but because certain mysterious powers in the universe convey to him the impression that he has been chosen, and this take place as a revelation in a dream” (Rasmussen, 1927, p. 81).

³² Everything was thus made ready for me beforehand. Even from the time when I was yet unborn. Nevertheless, I endeavored to become a shaman by the help of others; but in this I did not succeed. I visited many famous shamans, and gave them great gifts, which they at once gave away to others; for it they had kept the things for themselves, they or their children would have died. This they believed because my own life has been so threatened from birth. Then I sought solitude, and here I soon became very melancholy without knowing why. Then, for no reason, all would suddenly be changed, and I felt a great inexplicable joy, a joy so powerful that I could not restrain it, but I had to break into song, a mighty song, with only room for the one word: joy, joy! And I had to use the full strength of my voice. And then in the midst of such a fit of mysterious and overwhelming delight I became a shaman, not knowing myself how it came

A pesar de los puntos de vistas divergentes sobre los orígenes y naturaleza de la experiencia chamánica, resulta evidente que en el origen la iniciativa no le pertenece al sujeto. Pudiera alegarse que dicha experiencia ocurre sin un texto de referencia, pero que no haya un texto escrito en papel no significa que no haya un texto religioso en forma de tradición oral que orienta a las religiones originarias. Robert Torrance recoge la discusión sobre la pasividad o no de la figura del chamán y de la diferencia entre la iluminación y la posesión. Así, para Siegfried Frederick Nadel (1903-1956) es claro el papel pasivo que caracteriza su primera fase, pero también destaca el dominio que puede alcanzar de los espíritus que lo asaltan. Y agrega: “Este criterio deriva de los estudios de Kroeber (1907, 327) y de los de Shirokogoroff (1935, 271), quienes veían al chamán Tungus (Evenk), de cuyo lenguaje deriva la palabra, como “un maestro de espíritus”, al menos de un grupo de espíritus”³³ (Torrance, 1994)”. Para otros, el punto central no está en eso sino en la importancia que tiene la posesión en la persona del chamán al punto de denominarla una “religión de posesión”: Leo Frobenius (1873-1938) comparte esta tesis mientras que T. K. Oesterreich (1880-1949) define el chamanismo no como un fenómeno de posesión sino de iluminación. El gran Mircea Eliade (1907-1986) pone el énfasis en el carácter extático de la dicha experiencia:

El éxtasis, tal como lo concibe Eliade, se diferencia claramente de la posesión. La maestría del chamán no se demuestra en la inducción voluntaria de posesión por parte de los espíritus que lo controlan durante el trance, sino en su propio control sobre los espíritus a través de los cuales se comunica con el más allá sin convertirse en su instrumento.³⁴ (Torrance, 1994, p. 136)

about. But I was a shaman. I could see and hear in a totally different way. I had gained my *quamanEq*, my enlightenment, the shaman-light of brain and body and this in such a manner that it was not only I who could see through the darkness of life, but the same light also shone out from me, imperceptible for human beings, but visible to all the spirits of earth and sky and sea, and this now came to me and became my helping spirits. (Rasmussen, 1930, pp. 118-119)

³³ “This criterion derives from the studies of Kroeber (1907, 327) and from those of Shirokogoroff (1935, 271), who saw the Tungus (Evenk) shaman, from whose language the word derives, as “a master of sprits”, at least of a group of spirits” (Torrance, 1994).

³⁴ “Ecstasy, as Eliade conceives it, is sharply differentiated from possession. The shaman's mastery is shown not in voluntarily inducing possession by spirits who control *him* during trance but in his own control over spirits through whom he communicates with the beyond without becoming their instrument”(Torrance, 1994, p. 136).

Al respecto del chamanismo, Luis Duch afirma que:

Las prácticas chamánicas están destinadas a superar los estadios de abatimiento o desesperación que irrumpen sobre los pueblos e individuos a causa de la presencia insuperable de la contingencia en la vida cotidiana. Por eso, se puede afirmar que la praxis chamánica es una *terapia* en acción. El chamán lleva a cabo una retahíla de *curas* y *sanadores* que aportan la *salvación* (=salud) a los que en ellos confían. El punto álgido de este proceso salvador es el «vuelo al cielo» del chamán en pleno éxtasis. Como conclusión afirmaremos que «el chamán cumple sobre todo una función ‘espiritual’: se ocupa exclusivamente del itinerario del alma del animal sacrificado. Se comprende con facilidad por qué: el chamán conoce este itinerario y, además, es capaz de guiar y aconsejar al ‘alma’, sea de hombre o de animal» (Duch, 2001, p. 104).

Obviamente, luego la persona debe poner los medios para que la experiencia de contacto y relación con lo trascendente ocurra, pero lo que se ha querido destacar en la experiencia de salida es la pasividad que caracteriza a dicha actitud. Debemos resistir la tentación de discurrir en los puntos de vista que las diversas disciplinas implicadas tienen al respecto. El propósito declarado aquí es la estricta exposición del fenómeno de la experiencia religiosa desde la mirada fenomenológico-hermenéutica siguiendo la estructura ricoeuriana.

En el libro del profeta Oseas (2 16) se leen estas palabras dirigidas a Israel: “Por eso voy a seducirla: voy a llevarla al desierto y le hablaré al corazón”. En la vocación del profeta Jeremías (1 5-12) también se nota esto claramente ante un poder al que no puede resistirse, que no controla y a quien pertenece la iniciativa y que nos permite hablar de experiencia: “Antes de haberte formado yo en el vientre, te conocía; antes que nacieses, te había consagrado yo profeta; te tenía destinado a las naciones”. Desesperado el profeta señala en el verso 7 del capítulo 20: “Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir; me has agarrado y me has podido. He sido la irrisión cotidiana: todos me remedaban.” Y agrega en el verso 9: “Yo decía: «No volveré a recordarlo, ni hablaré más en su Nombre.» Pero había en mi corazón algo parecido a fuego ardiente, prendido en mis huesos, que intentaba en vano sofocar”.

Nadie mejor que Heschel para expresar el sentido profundo de esta dialéctica:

El significado de esta extraordinaria confesión se hace claro cuando consideramos lo que los comentaristas no han podido notar, a saber, el significado específico de las palabras individuales. *La característica sorprendente del versículo es el uso de dos verbos patah y hazak.* El primer término se usa en la Biblia y en el sentido especial de inducir injustamente a una mujer a consentir en una relación sexual prenupcial (Éxodo 22:16 [H. 22:15]; cf. Oseas 2:14 [H. 2:16]; Job 31:9). El segundo término denota la fuerza o violencia que se ejerce a una mujer para que se someta a una relación sexual extranupcial, que se lleva a cabo contra su voluntad (Deuteronomio 22:15; cf. Jueces 19:25; 2 Samuel 13:11). El primero denota seducción o incitación; el segundo, violación. La seducción se distingue de la violación en que no implica violencia. La mujer seducida ha dado su consentimiento, aunque su consentimiento haya sido obtenido mediante seducciones. Las palabras que utiliza Jeremías para describir el impacto de Dios en su vida son idénticas a los términos utilizados para seducción y violación en la terminología legal de la Biblia.³⁵ (Heschel, 2001, PP. 143-144)

Y agrega:

Estos términos utilizados en yuxtaposición inmediata transmiten con fuerza la complejidad de la relación humana-divina: la dulzura de la seducción y la violencia de la violación.³⁶ (Heschel, 2001, P. 144)

En el testimonio de George Fox, al que acude William James en la obra ya citada, el líder religioso expresa una sensación o fuerza similar asociada al fuego: “En este momento el Señor me ordena que me quite los zapatos; quedé en suspenso porque era invierno, pero la palabra del Señor era como un fuego dentro de mí y los pobres pastores temblaban y parecían aterrados” (James, 1994, p. 7).

Karen Armstrong³⁷ en su bello libro sobre el profeta, nos relata la experiencia vivida por éste al inicio de su experiencia espiritual:

³⁵ The meaning of this extraordinary confession becomes clear when we consider what commentators have failed to notice., namely, the specific meaning of the individual words. The striking feature of the verse is the use of two verbs *patah* and *hazak*. The first term is used in the Bible and in the special sense of wrongfully inducing a woman to consent to prenuptial intercourse (Exod. 22:16 [H. 22:15]; cf. Hos. 2:14 [H. 2:16]; Job 31:9). The second term denotes the violent forcing of a woman to submit to extranuptial intercourse, which is thus performed against her will (Deut. 22:15 cf. Judg. 19:25; II Sam. 13:11). The first denotes seduction or enticement; the second, rape. Seduction is distinguished from rape in that it does not involve violence. The woman seduced has consented, although her consent may have been gained by allurements. The words used by Jeremiah to describe the impact of God upon his life are identical with the terms for seduction and rape in the legal terminology of the Bible. (Heschel, 2001, PP. 143-144)

³⁶ These terms used in immediate juxtaposition forcefully convey the complexity of the divine human relationship: sweetness of enticement as well as violence of rape. (Heschel, 2001, P. 144)

³⁷ Esta autora Karen Armstrong recibió en febrero de 2008 el premio de la organización TED (Technology, Entertainment, Design) por las contribuciones que ha hecho en el ámbito del diálogo entre las culturas,

Después le resultó casi imposible describir la experiencia que lo hizo correr angustiado colina abajo hacia su esposa. Le pareció que una presencia devastadora había irrumpido en la cueva donde dormía y lo abrazó con fuerza, exprimiendo todo el aliento de su cuerpo.³⁸ (Armstrong, 2013, p. 11)

Después de explicar cómo el profeta pensaba que se trataba de un genio, señala:

Entonces, cuando Mahoma escuchó la breve orden "¡Recita!" Inmediatamente supuso que él también había quedado poseído. "No soy un poeta", alegó. Pero su agresor simplemente lo aplastó de nuevo, hasta que - justo cuando pensó que no podía soportarlo más- escuchó las primeras palabras de una nueva escritura árabe brotando, como espontáneamente, de sus labios.³⁹ (Armstrong, 2013, p. 11)

Este primer movimiento en la dinámica de la peregrinación lleva por nombre *salida* y, como se ha dicho antes, externamente supone una actitud de pasividad ante la iniciativa del texto en cuanto verdad-testimonio. Internamente ocurre un movimiento una ruptura que produce un ámbito de reflexión que con Ricoeur llamamos *sí mismo*. Esta ruptura supone el inicio de la peregrinación, la salida hacia un *encuentro*. Cada religión es única y especial, pero la estructura de la experiencia religiosa personal es universal (salida, encuentro y retorno) como universal es la estructura lingüística en la que se decanta, y como universal es toda búsqueda humana de sentido. Cada nación y cultura tienen rasgos propios, pero en ninguna otra experiencia se evidencia tanto lo humano en tanto unidad como en la experiencia religiosa.

2.3 El Encuentro

especialmente en el ámbito de las religiones. Este premio supuso el inicio de un proyecto global, a *Charter of Compassion*, una organización dedicada al cultivo de la compasión entre las diversas religiones del mundo.

³⁸ Afterwards he found it almost impossible to describe the experience that sent him running in anguish down the rocky hillside to his wife. It seemed to him that a devastating presence had burst into the cave where he was sleeping and gripped him in an overpowering embrace, squeezing all the breath from his body. (Armstrong, 2013, p. 11)

³⁹ So, when Muhammad heard the curt command "Recite!" he immediately assumed that he too had become possessed. "I am not a poet", he pleaded. But his assailant simply crushed him again, until -just when he thought he could bear it no more- he heard the first words of a new Arabic scripture pouring, as if unbidden, from his lips.(Armstrong, 2013, p. 11)

La experiencia religiosa es una experiencia hermenéutica de salida por y en el texto, encuentro con la verdad y retorno al fluir de la vida. Debido a la estructura de continuidad del testimonio religioso, la experiencia religiosa es una vivencia de lo que tal palabra advierte, señala, juzga, promete. Salida supone palabra pronunciada y palabra recibida, de la extrañeza al diálogo. El habla viva que es el texto religioso ha alcanzado finalmente el habla viva de la persona que ha podido bajar o subir para estar al nivel de diálogo. Sus signos coinciden con la búsqueda del peregrino haciendo posible la apertura de la verdad: solo cuando se es discípulo se alcanza la verdad. Es la sorpresa que desborda la rutinaria inconformidad de la vida. El creyente ha podido seguir las pistas de sus provocaciones y ha sabido bajarse o subirse para que el encuentro sea posible. Su asombro inicial de la salida llega a la estupefacción: tras mucho andar y buscar, después de tantos laberintos que se estrellaron en el error o en la mera proyección del yo, finalmente, el encuentro.

“Encuentro” no necesariamente significa diálogo comfortable, sino como el propio término lo sugiere, está implicado el sentido de *contra*, *choque*. Es justamente el choque entre el *yo* y lo *Otro* que hemos llamado *tercer quien*. Es un choque porque la verdad que trae el testimonio religioso no se ajusta a las comprensiones del discípulo ni a las estrategias huidizas de su psiquismo; todo cálculo y concepto queda truncado frente a la verdad: la conversión ha empezado. En términos de Juan Martín Velasco: “Ahora bien, un análisis somero de la cualidad de este complejo sentimiento basta para mostrar que el sujeto religioso vive su relación con lo sagrado como una ruptura de nivel que le introduce en un orden de realidad totalmente otro” (Martín Velasco, 2006, p. 92). La salida ha significado la conciencia de *sí mismo* y la distancia del *yo* producto de la espada de la verdad y de su iniciativa que desencadenó la peregrinación. El texto religioso está llamado a despertar y a poner en guardia la estructura reflexiva de la persona, su *sí* mismo como otro. Es en este ámbito en el que ocurre el encuentro con la verdad porque el peregrino ha alcanzado una distancia de *sí mismo* que le permite ver a su *yo* con la luz del testimonio, es decir, con la luz de la verdad. No se extraña *de sí* sino en el *sí* de su *yo* huidizo, extraviado.

2.3.1 La verdad

La fe de un creyente, vista desde un ángulo, digamos, filosófico, está basada en la adhesión a cierto conjunto de proposiciones consideradas verdaderas. En ese sentido, toda religión es poseedora de verdad. Una vez más, hasta cierto punto no es asunto de la presente investigación las parcialidades y las discusiones sobre dicha verdad en tanto contenido específico o dogmático, sino describir lo que sucede en la experiencia religiosa cuando en dicho proceso el sujeto se encuentra con la verdad.

La palabra que mejor recoge dicha experiencia de encuentro con la verdad es *conversión*. Cuando se habla aquí de fenomenología de la experiencia religiosa es igual a fenomenología de la conversión porque dicho proceso implica un cambio radical en la persona luego del encuentro con la verdad. Pero ¿qué tiene la verdad que es capaz de tanto?

La verdad, por un lado, es una afirmación o negación, es decir, una proposición y, por otro, la verdad es una realidad, un hecho. En el *encuentro* del peregrino con la verdad se produce la unificación entre palabra y acción gracias a la referencia que brilla poderosa en sí mismo. Esta transición de la proposición al ente real que tal proposición señala viene a ser el núcleo del momento que se ha denominado *encuentro*. Filosóficamente recoge el paso de una hermenéutica a una antropología.

¿Cómo es posible entonces que el sujeto creyente en su camino de búsqueda de sentido se encuentre con la verdad? ¿En qué consiste tal verdad? ¿Cómo se relaciona tal experiencia personal con la verdad afirmada por la comunidad de creyentes? ¿Cómo se pasa de la comprensión de la proposición verdadera a la verdad en cuanto hecho o, mejor, para decirlo en términos ricoeurianos, referencia?

Para que las preguntas anteriores alcancen una respuesta satisfactoria es necesario empezar por citar a Ricoeur, nuestro autor de cabecera y sus definiciones de *símbolo e interpretación*: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un

sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 2003). Por su parte interpretación es:

A su vez, el concepto de interpretación también recibe una acepción determinada; propongo darle la misma extensión que al símbolo; decimos que la *interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal*; conservo así la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos ocultos. Símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos. Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto (Ricoeur, 2003, p. 158).

Sea el tipo experiencia que sea, si no termina en el lenguaje no podremos captarla. Es en el lenguaje en el que se descubre y se hace posible toda experiencia humana de sentido y es este mismo lenguaje el que me abre al encuentro con la verdad en tanto hecho y conduce a una conversión en términos de la experiencia religiosa. Por eso hermenéutica y fenomenología puede ser la dupla que mejor pueda recoger la trama de ese proceso humano.

Por otro lado, en la filosofía de Ricoeur el texto viene a ser un paradigma para la acción a través de la categoría de *discurso*: “El discurso es la contrapartida de aquello que los lingüistas llaman sistema o código lingüísticos. El discurso es acontecimiento en forma de lenguaje”(Ricoeur, 2002). Ricoeur está pensando en el texto como un paradigma que muestra el tipo de búsqueda que operan las ciencias humanas y para ello la categoría de *discurso* es la que mejor refleja la transición entre el lenguaje hablado y escrito. En el caso de la presente investigación, se hace uso de esta estructura para dar cuenta de lo que sucede en la experiencia religiosa. Para ello es importante destacar cuatro rasgos sobre el discurso señalados por el propio Ricoeur:

Primer rasgo: el discurso se realiza siempre temporalmente y en un presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual y se halla fuera del tiempo. Émile Benveniste se refiere a esta situación como *instancia de discurso*. Segundo rasgo: mientras que la lengua carece de sujeto -en el sentido de que la pregunta “quién habla” no se aplica en este nivel—, el discurso remite a quien lo pronuncia a un conjunto complejo de *embragues*, tales como los pronombres personales. Diremos que la *instancia de discurso* es autorreferencial.

Tercer rasgo: mientras que los signos de la lengua sólo se refieren a otros signos dentro del marco del mismo sistema, y mientras que la lengua prescinde de un mundo del mismo modo que de temporalidad y de subjetividad, el discurso es siempre acerca de algo. Se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. En el discurso se actualiza la función simbólica del lenguaje.

Cuarto rasgo: mientras que la lengua es sólo una condición de la comunicación para la cual proporciona los códigos, todos los mensajes se intercambian en el discurso. En este sentido, sólo el discurso tiene, no únicamente un mundo, sino otro, un interlocutor al cual está dirigido. (Ricoeur, 2002, p. 170)

Por estas razones el discurso, como ya se ha visto, viene a ser un *acontecimiento* y puede verse en este movimiento la inscripción del texto en la acción. Explica Ricoeur:

Este primer rasgo se realiza de manera diferente en la palabra viva y en la escritura. En el habla viva, la instancia de discurso posee el carácter de un acontecimiento fugaz. El acontecimiento aparece y desaparece. Por este motivo hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que queremos fijar es lo que desaparece. Si, por extensión, podemos decir que se fija la lengua -inscripción del alfabeto, inscripción léxica, inscripción sintáctica—, sólo lo hace en razón de lo que debe ser fijado, el discurso. Sólo el discurso requiere ser fijado, porque es lo que desaparece. (Ricoeur, 2002, p. 171)

Aquí es oportuno citar *Tiempo y narración* de Paul Ricoeur:

En la metáfora, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente: *La naturaleza es un templo en el que pilares vivientes...* La metáfora permanece viva mientras percibimos, por medio de la nueva pertinencia semántica -y en cierto punto en su densidad-, la resistencia de las palabras en su uso corriente y, por lo tanto, también en su incompatibilidad en el plano de la interpretación literal de la frase. El desplazamiento de sentido que experimentan las palabras en el enunciado metafórico -al que reducía la retórica antigua la metáfora- no es lo importante en ella, sino solo un medio al servicio del proceso que se sitúa en el plano de toda la frase, y tiene por función salvar la nueva pertinencia de la predicación “extraña”, amenazada por la incongruidad literal de la atribución. (Ricoeur, 2004, p. 31)

Aunque metáfora y narración pertenecen a dos órdenes distintos, la primera al de los tropos y la segunda al de los géneros literarios, el fenómeno que justifica su confrontación es el de la *innovación semántica*. La cita anterior nos muestra en qué consiste la *innovación* de la metáfora, ahora veamos lo que ocurre en la narración:

En la narración la innovación semántica consiste en la invención de una trama, que también es una obra de síntesis: en virtud de la trama, fines, causas y azares se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Y es precisamente esta *síntesis de lo heterogéneo* la que acerca la narración a la metáfora. En ambos casos, lo nuevo -lo no dicho todavía, lo inédito- surge en el lenguaje: aquí, la *metáfora viva*, es decir, una nueva pertinencia en la predicación; allí, una trama fingida, o sea, una nueva congruencia en la disposición de los incidentes. (Ricoeur, 2004, p. 31)

Caminemos con Ricoeur un paso más antes de sacar la riqueza que nos aportan estos pasajes de *Tiempo y narración*:

En uno y otro caso, la innovación semántica puede relacionarse con la imaginación creadora y, más exactamente, con el esquematismo, que es su matriz significante. En las metáforas nuevas, el nacimiento de la nueva pertinencia semántica muestra perfectamente lo que puede ser una imaginación que crea según normas: “Metaforizar bien -decía Aristóteles- es percibir lo semejante.” Pero ¿qué es percibir lo semejante sino instaurar la semejanza misma acercando términos que, “alejados” al principio, aparecen “próximos” de pronto? Este cambio de distancia en el espacio lógico es obra de la imaginación creadora que consiste en *esquematizar* la operación sintética, en *figurar* la asimilación predicativa de la que resulta la innovación semántica. La imaginación creadora que actúa en el proceso metafórico es así capaz de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, a pesar de las resistencias de las categorizaciones usuales del lenguaje. Pues bien, la trama de la narración es comparable a esta asimilación predicativa: ella “toma juntos” e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y dispersos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un todo. (Ricoeur, 2004, pp. 31-32)

Nuestra discrepancia con Ricoeur ya ha sido comentada en otro lugar: en el caso de los textos religiosos en el contexto de la experiencia religiosa, el texto es habla viva, el texto mismo es discurso y el acontecimiento no desaparece, está ahí, tan brillante y refulgente. Su autoridad es tal que siempre es acontecimiento; es tal acontecimiento que ahí radica su autoridad; es un acontecimiento que no solo dice la verdad, sino que la muestra, la señala. La respuesta discursiva y gestual del creyente en su proceso de conversión muestra que se ha encontrado con la verdad. Por eso ha sido posible atreverse a afirmar que la experiencia religiosa viene a ser paradigma de la hermenéutica y este papel del texto en tanto discurso viene a ser un posible elemento que contribuya a sostener nuestra hipótesis. En la experiencia religiosa el creyente se acerca los textos

sagrados para saber cómo estos en su lenguaje simbólico dicen algo de su propia vida. La labor hermenéutica se asemeja a la arqueológica porque va levantando varias capas siendo la última y más profunda la que el creyente devela en su sentido más personal e íntimo. A diferencia del hermeneuta, el creyente descubre en el símbolo la presencia de su dios que le comunica una verdad: el símbolo es el lenguaje de los dioses.

Lo que proponemos, no necesariamente dándole la espalda a Ricoeur, es darle un estatuto distinto al testimonio religioso en tanto participa de los beneficios y limitaciones de la metáfora y de la narración. Como se ha citado antes, ambos pertenecen a dos órdenes distintos, la metáfora a los tropos y la narración al de los géneros literarios. El testimonio religioso acude a la metáfora, no solo por la limitación lingüística, sino, sobre todo, por la desmesura que trata de explicar y, casi, desesperadamente busca las figuras que puedan acercarse a comunicar lo vivido. Pero, además, si como humano, no tenemos lectura directa de nosotros, sino que debemos hacer el rodeo, es claro que los testimonios religiosos auténticos se cifren para que así sea contemporánea la comprensión del texto con la comprensión de sí mismo, tal como dice Ricoeur (Ricoeur, 2002, p. 141). De la misma manera, aunque el testimonio religioso es una narración, no solo es eso, no es una narración cualquiera porque no nace de la imaginación sino de una vivencia con lo que muestra su carácter pasivo en el sentido de *pathos*. Hermenéuticamente, cuando hablamos de peregrinación en el texto, nos referimos al camino interpretativo emprendido por una persona (peregrina) que atraviesa las capas literarias, los tropos, para hallar la vivencia que trae en sus entrañas el texto religioso en tanto testimonio, es decir, en tanto vivencia de una verdad. Por eso, en este nivel puede hablarse de *comunicación de referencias*, la testimoniada por el texto religioso y la que vive y descubre el peregrino en su experiencia. No es exactamente una *referencia metafórica*, sino que se trata de una verdad que, como ya se ha explicado, es palabra y es hecho visible y palpable.

En estrecha vinculación con lo anterior, en la experiencia religiosa no hay *invención de una trama*, tal como lo señala Ricoeur para el mundo literario. Ya la trama ha sido establecida por el o los textos sagrados. Cada nueva conversión o experiencia religiosa contribuye a un tiempo ya fundado, a una trama ya en desarrollo con lo que,

además, se adquiere un nuevo criterio de distinción entre el testimonio auténtico del que no lo es. Esto fortalece nuestra propuesta de entender la religión como una comunidad de testimonios en torno a los textos considerados fundamentales y que, además, cuando se habla de revelación en principio se entiende que necesariamente es así ya que es eso justamente lo propio del testimonio, revelar. Esto que *revela* el peregrino es siempre una novedad a la trama ya existente que se alimenta y mueve por las contribuciones cotidianas de sus creyentes.

Dado que el testimonio religioso se ancla en una trama más amplia, el tiempo de la conversión es configurado como el tiempo de incorporación del peregrino a la trama en desarrollo, desde la alianza hasta la realización de la promesa, *continuidad*. Este fluir que trae consigo la modalidad de la misericordia a la persona y a la comunidad hace de los textos religiosos instituciones eternas, principios estáticos que soportan ese fluir desde la alianza hasta la realización de la promesa. Todo esto es posible gracias a la estructura interna humana, a esta posibilidad de peregrinar en el texto desde la mismidad a la ipseidad; las grandes conversiones y testimonios religiosos que nos asombran son prueba de esto que la filosofía ha mostrado magistralmente: gracias a la alteridad constitutiva del yo es posible que *yo* llegue a ser otra persona; gracias a esta estructura reflexiva puede el peregrino encontrarse con la verdad, y ofrecer su vida, para aliviar el sufrimiento del mundo más allá de toda metáfora y género volviendo acción el texto, no como quien hace lo que dice el texto, sino como quien es en armonía y obediencia a lo que el texto dice de tal manera que un nuevo testimonio sea posible.

La dialéctica entre mismidad e ipseidad propuesta por Ricoeur⁴⁰ (Ricoeur, 2013, p. 107), alcanza su clímax en la experiencia religiosa. Tal como ha sido nuestro modo de proceder hasta ahora, veamos el planteamiento de Ricoeur para luego sacar la riqueza que le aporta a nuestra investigación. “Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*; por otro, identidad como ipseidad (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbsheit*). La

⁴⁰ En la introducción a *Sí mismo como otro*, Ricoeur afirma que continua en esta obra lo ya trabajado en *Tiempo y narración* (Ricoeur, 2013, p. XXX). Afirma que este análisis pertenece a un contexto en el que filosofía analítica y hermenéutica parecen competir. Pero el punto clave es la consideración de la identidad personal a la luz de la reflexión sobre la temporalidad.

ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad”(Ricoeur, 2013, p. 109). *Identidad numérica, identidad cualitativa* y la *continuidad ininterrumpida* son los tres criterios que permiten re-conocer que a pesar de las variaciones que vienen con el tiempo esta es o no la misma persona, como señala Ricoeur, “el tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación, de diferencia”(Ricoeur, 2013, p. 111). Ahora bien, en cuanto la ipseidad, los criterios hallados por Ricoeur son el carácter y la palabra dada, gracias a ellos “reconocemos de buen grado una permanencia que decimos ser nosotros mismos”(Ricoeur, 2013, p. 112). Aprovechamos el apresuramiento -nada común- que ha tenido Ricoeur en estas instancias:

Me apresuro a completar mi hipótesis: la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que *idem e ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad. ¡pero estoy anticipando demasiado!(Ricoeur, 2013, p. 113)

He aquí el asombro que suscita la conversión religiosa y, por lo tanto, la justificación de este esfuerzo de darle un estatuto nuevo desde estos análisis ricoeurianos. En la conversión religiosa la identidad personal entra en crisis frente a una verdad que pone al desnudo a la persona, su intimidad más íntima. Por eso hemos dicho que la conversión implica una ruptura en el tiempo cronológico-psicológico-existencial de la persona y con ello un alto o pausa en la línea ininterrumpida de rasgos que hasta ese momento permitían la identificación de esa persona y que luego le permiten incorporarse libremente a una *continuidad*. El polo del carácter y el del mantenimiento de sí quedan suspendidos en la experiencia religiosa, como congelados en el proceso de discernimiento que propician los textos sagrados. ¿Qué sucede en la intimidad fenoménica que percibimos? Una inversión de la relación dialéctica: el *sí* transformado por la verdad encontrada absorbe al yo y le da nueva forma, contenido y destino. Más adelante veremos cómo San Ignacio de Loyola vive esta experiencia transformadora: su proyecto de vida, es decir, la bala de mismidad arrojada al futuro se ve dramáticamente transformada frente a unos textos que exponen su fragilidad, su banalidad y pecado, pero que ofrecen un camino diferente que inicia con una identidad cuestionada frente a otra

que resulta atractiva, con una voluntad que no es la suya, pero que, de igual manera, puede llegar a serlo.

Este proceso de transformación sorprendente es el principal objeto de estudio que nos ocupa aquí. Es un proceso de salida, encuentro y retorno, desde lo exterior a lo interior para luego ir a lo exterior nuevamente, pero cambiado. Sin adelantarnos demasiado al capítulo siguiente en el que abordaremos los ejemplos de conversión de Santa Teresa y San Ignacio, vale la pena señalar que Ignacio de Loyola, ataviado según su proyecto original de vida, sus sueños de corte y nobleza, con la conversión, luce totalmente distinto, irreconocible: en la cama, en la sangrienta operación de la pierna, empezaba más que un mero cambio de apariencia, su identidad íntima empezaba su proceso de transformación frente a los textos. En la medida en que peregrinaba más y más los textos sagrados iba encontrando nuevas experiencias que le ayudaban a regular los ímpetus de un *yo* que se resistía a ser cambiado hasta que logró la estabilidad y permanencia de una nueva persona. ¿Identidad narrativa? Sí, sin duda, pero ya no desde el *yo*, sino desde el *sí*, en el que se ha optado por una vida y por una voluntad en coherencia con los textos sagrados, es decir, una vida y una voluntad que en principio son ajenas a él, pero que pueden llegar a ser propias, íntimamente propias. Después de varios siglos, cada vez que nos acercamos a los textos producidos por San Ignacio nos hallamos con su conversión, con ese momento que dura para siempre y que, redefiniendo su vida, pudo redefinir la historia y así, contribuir al fluir del tiempo religioso desde la alianza hasta el cumplimiento de la promesa. Notemos la humildad, misericordia y unidad que evoca el siguiente poema escrito varios siglos después de la operación de Ignacio en la casa de su hermano en Loyola y que, sin embargo, pertenece a ese momento, está íntimamente conectado a la conversión del peregrino; notemos cómo la configuración del tiempo en la experiencia religiosa auténtica tiene unos horizontes de continuidad distintos:

Estoy pensando en vosotros
en los que vendrán.
Estoy levantando escuelas y talleres
Para una nueva juventud.

Trazando caminos
para pasos que no serán los míos
Acumulando libros de Arte,
llenos de esperanza.

Porque la belleza
es la más grande mina de esperanza.
Alistando maestros que os miren como hijos
pues seréis sus herederos.

Para vosotros los que vendréis,
para los que no conozco, pero amo,
para los que todavía no han nacido
para la niña triste, que no conoció el cariño,
para el huérfano, cuya universidad ha sido el desamparo,
para los que no tienen voz que les defienda,
para los que nunca han visto
una casa donde habita el Amor.(Pérez-Esclarín, 1992, p. 26)

El padre José María Velaz, fundador de Fe y Alegría, en fidelidad a los textos religiosos que sostenían su fe, dedicó su vida al servicio de los más frágiles de la sociedad, los niños. Pero su apostolado está anclado a una vocación que pertenece a una trama más amplia y que recibe de ella una riqueza milenaria de la que fue testigo y heredero y que de igual manera él transfirió a la posteridad como acercando el cumplimiento de la promesa, estrechando pasado y futuro en el presente. ¿Identidad narrativa?, sí, no puede ser de otra manera, pero mediada por los textos sagrados, dicho de otro modo, cuando el creyente se encuentra con el testimonio del padre Velaz, es cierto que lo reconoce a él, es una historia única, pero, además, en esa identidad, intrínseca a ella hay la huella indeleble de un texto, no cualquier texto, de un texto sagrado que se ha hecho acción, obra, es decir, se ha encarnado y se ha hecho accesible a la humanidad en forma de testimonio y que por lo tanto revela una verdad y una voluntad. Se ven las huellas del propio San Ignacio y de tantos hombres y mujeres que peregrinaron después de él en una continuidad de encarnación única.

El rasgo antropológico ricoeuriano de la medianía también queda incluido y explicado aquí. Entre el niño de Fe y Alegría, destinatario de sus programas educativos, y la conversión de San Ignacio, está la experiencia religiosa del P. Vélaz. Ese niño, será

testigo de una verdad que vivió, de un testimonio que recibió ante otros, haciendo realidad su medianía ante otros en una expansión que no acaba. El falso profeta trunca esta expansión porque va en contra de su propia realización y de la realización de los demás: se vuelve fin en sí mismo en vez de medianía para otros y desde una mismidad carismática subyuga con un discurso pegajoso y una red de patrañas. No hay interpretación, no hay rodeo, sino pura mismidad, literalidad de un *yo* egoísta.

De este modo en la obra del padre Vélaz, como en la de San Ignacio y tantos hombres y mujeres santos y santas, se vislumbra o trasparenta una verdad y una voluntad que sobrepasan las suyas. Nos arriesgamos a ir un paso más: las metáforas fundamentales que pertenecen a la trama religiosa ya están creadas y como participan de un fluir constante de nuevos testimonios y experiencias, no hay manera de que mueran, se mantienen vivas. El jardín, el camino, la tierra, la luz, la nube, el desierto, la sal, el cordero, el fuego, el agua, el viento, el mosquito, y un gran etcétera, han dado concreción a lo largo de los siglos a las experiencias más abstractas o místicas difíciles de explicar, pero que se incorporan en la cotidianidad de nuevas experiencias de tal manera que no mueren nunca, participan de la vitalidad del tiempo religioso, desde la alianza hasta la realización de la promesa, es decir, se hacen medianía y, por lo tanto, accesible al hombre y la mujer en sus proyectos de realización de su propia medianía que exploran y descubren en la experiencia religiosa.

Citamos aquí a Borges y el estudio que él hace del budismo:

Según se sabe, la fe del Buddha tuvo su raíz en el Nepal y emigró después a la Indochina y a la China por obra de diversos misioneros, de los cuales el más famoso fue Bodhidharma, el Primer Patriarca, a principio del siglo VI de nuestra era. Se cuenta que Shen-khuan, discípulo y sucesor del Patriarca, no comprendió al principio su doctrina, cuya revelación le era negada por éste. Para probar la sinceridad de su fe, Shen-Khuan se cortó el brazo izquierdo; Bohidharma, interrumpiendo su silencio de muchos años, le preguntó qué deseaba. Shen-Khuan le respondió: “No hay tranquilidad en mi mente; hazme la merced de pacificarla”. Bohidharma le dijo: “Muéstrame tu mente y te daré paz”, a lo que contestó el discípulo: “Cuando busco mi mente no doy con ella”. “Bien”, dijo Bodhidharma, “Ya estás en paz”. Shen-Khuan, entonces, recibió una brusca iluminación: comprendió la Verdad.(Borges, Jorge Luis; Jurado, 1991, p. 135)

Y agrega:

Esta anécdota, acaso la menos oscura de las que citaremos, sería el primer ejemplo de intuición instantánea que en el Japón se llama *satori*; equivale a lo que sentimos al percibir de golpe la respuesta a una adivinanza, la gracia de un chiste o la solución de un problema. (Borges, Jorge Luis; Jurado, 1991, p. 136)

Nuestros hábitos mentales obedecen a los conceptos de sujeto y objeto, de causa y efecto, de lo probable y de lo improbable y a otros esquemas de orden lógico que nos parecen evidentes; la meditación, que puede exigir muchos años, nos libra de ellos y nos prepara para ese súbito relámpago: el *satori*. (Borges, Jorge Luis; Jurado, 1991, p. 136)

En lo anterior se corroboran varios de los pasos destacados antes en otras experiencias religiosas. Los métodos y técnicas para llegar a la verdad varían, pero el peso de dicho descubrimiento siempre supone un antes y un después: se inicia o se profundiza un camino de conversión en el que se amplía la perspectiva y la verdad evasiva desde nuestra frágil condición finalmente nos alcanza. Toda conversión religiosa lo es directa o indirectamente a través de los textos. La Biblia nos narra la conversión de Abraham en un contexto en el que al parecer no hay tradición escrita cercana a él ni hay comunidad de creyentes. En todo caso, es un relato sobre una experiencia excepcional que inaugura una nueva temporalidad humana. Lo aquí importante es que la verdad no se agota en el texto escrito, por eso hemos establecido el continuum entre texto y realidad en el marco de la experiencia religiosa.

Veamos en el ejemplo concreto del rey David cómo se ponen de manifiesto los pasos de la experiencia religiosa. Después del pecado cometido por el Rey David contra Urías (2 Sam 11 1-27), Yahvé envió al profeta Natán para hacer ver a David la gravedad de su error. Llama la atención que el profeta no señala su pecado directamente a David, sino que le cuenta una historia. En ella se cuenta que un hombre rico recibió la visita de un amigo. Al tener que ofrecerle algo de comer, le dio pena sacrificar alguno de sus muchos animales. Por eso, decidió tomar la única oveja que tenía un hombre pobre para satisfacer a su huésped. Al terminar el discurso, el rey David entra en cólera y quiere hacer justicia al pobre hombre, pero el profeta le dice: “ese hombre eres tú” (v. 7).

El discurso del profeta al rey David tiene la intención de hacer ver una verdad universal y personal al mismo tiempo. David capta rápidamente el sentido universal de la injusticia cometida; el aprovechamiento de una superioridad económica en contra de quien está vulnerable y desvalido; el abuso de poder y la relativización de toda norma y respeto a Dios de cara a un beneficio personal. Por eso su reacción es querer hacer justicia y obligar a “ese” abusador a pagar su mala obra. En términos de la presente investigación diríamos que ha *salido* porque ha seguido la historia hasta el final y ha sacado unas consecuencias universales con las que está comprometido moralmente. Sin embargo, no ha llegado al sentido profundo del discurso, tiene que escarbar más capas hasta llegar a la más profunda de todas: a la capa de la verdad donde se halla el rostro de la víctima que encarna la palabra que lo acusa. Esa verdad es primero una proposición: *ese hombre eres tú*. Ante el asombro inicial el creyente no atina a decir nada porque la verdad causa silencio: el ímpetu de quien se siente poseedor de la razón, la palabra sonora de quien tiene poder, el ego en su autodefensa o mostración, todo se ve desarmado ante el encuentro con la verdad que a su vez revela la verdad de la persona. El pecador baja la mirada, avergonzado por haber cometido tan terrible mal y se confiesa arrepentido. Esas palabras del profeta expresan su más íntima verdad: he aquí la verdad en términos de proposición.

Esa verdad es de carácter universal y personal porque cada hombre en cada época que se encuentra en situación de traición ante la divinidad siente el filo penetrante de dicha afirmación sostenida además por la autoridad del texto: no es solo algo que se lee, sino, ante todo, algo que se le dice, un discurso en forma de testimonio habla viva. Ahora bien, no es solo una proposición verdadera, sino que es un habla que siempre muestra la referencia que ni siquiera el propio sujeto podía ver por su cuenta, sino que ha sido necesaria la intervención de un testigo con su palabra viva para que el ocultamiento saliera a la luz del sujeto en el *sí*. Entonces no solo se descubre la contradicción del hacer y el decir-proclamar de David en el sentido de términos que se oponen en la dinámica del pecado, sino que, además, ese hacer motivado por el mal, en cuanto voz contraria al texto, desdice del ser que realmente es con lo cual la traición y la culpa tienen múltiples consecuencias. Se traiciona a sí mismo, a la comunidad, en sentido estricto a Urías, a la

ley, pero todo se compendia en Dios como término que resume y asume la tragedia de la víctima. Lo que David escucha del profeta es la primera gran verdad religiosa: *la dignidad humana* fundada en Dios y, por lo tanto, no hay nada que pueda justificar su violencia. La dignidad de Urías, la de Betsabé y la de él mismo quedan vulneradas ante el pecado cometido.

Habiéndolo hecho no se da cuenta de su error o se oculta en las trampas del ego para no enfrentar la verdad. Tiene que ir un profeta, un testigo de Dios quien no simplemente lo acusa, sino que pretende que el rey se dé cuenta de su verdad. Ante la figura del profeta, del testigo, el rey tiene que hacer silencio para escuchar: inicia la salida en su actitud pasiva. Al iniciar la historia el rey no sabe cómo terminará, está completamente expuesto a ella. En términos de la investigación desarrollada aquí, puede decirse que ha ocurrido la ruptura y el *yo* queda expuesto mientras que el *sí* queda atento en actitud interpretante, en la altura adecuada para hallar la verdad. Su fineza e inteligencia le llevan al descubrimiento de la primera verdad religiosa, en tanto verdad universal, al punto que quiere actuar en consecuencia y hacer justicia al pobre hombre, vulnerado por el poderoso. Sus ínfulas de hombre justo son una afrenta a la dignidad de las víctimas, como si fuera Dios se atreve a disponer de las vidas de otros y por eso el profeta se dispone a clavar su daga final de la referencia ardiente: *ese hombre eres tú*. El impacto lo deja atónito en las primeras de cambio, pero poco a poco esa verdad que ha entrado en el torrente vital del rey alcanza su punto máximo de interpretación: desde sí mismo ve a su *yo* culpable y se avergüenza, y llora, y pide perdón.

La palabra que sale de David después del descubrimiento de la verdad, gracias al rodeo del relato y de la intervención del profeta es el hermoso *miserere* (Sal 51, 3-9):

Piedad de mí, oh, Dios, por tu bondad,
por tu inmensa ternura borra mi delito,
lávame a fondo de mi culpa,
purifícame de mi pecado.
Pues yo reconozco mi delito,
mi pecado está siempre ante mí;
contra ti, contra ti solo pequé,
lo malo a tus ojos cometí.

Porque seas justo cuando hablas
e irreprochable cuando juzgas.

Mira que nací culpable,
Pecado me concibió mi madre.

Y tú amas la verdad en lo íntimo del ser,
en mi interior me inculcas sabiduría
rocíame con hisopo hasta quedar limpio,
lávame hasta blanquear más que la nieve.

El primer verso recoge la confesión de la culpa: más allá de todos los afectados directos e indirectos, el pecado, en la experiencia religiosa en último término es contra Dios. La doctrina del pecado original se asoma en el segundo verso como una manera de atenuar la propia culpa ante Dios, pero más allá de esa condición hay esperanza que viene de la acción de Dios en la intimidad del ser donde radica-habita la verdad. Esa verdad íntima declarada por el rey David es la que busca toda persona en la experiencia religiosa, es el sentido más íntimo al que puede alcanzar en la interpretación del texto en los términos de la definición de Ricoeur. Es importante citar a nuestro autor a la luz de la respuesta de David citada antes porque el propio Ricoeur ha hecho objeto de sus estudios este lenguaje de la confesión:

“(…) en efecto, la especificidad del lenguaje de la confesión se ha convertido progresivamente en uno de los enigmas más notables de la conciencia de sí. Como si el hombre sólo accediese a su propia profundidad por el camino real de la analogía, y como si la conciencia de sí sólo pudiese expresarse, por último, a modo de enigma y requiriese no accidental, sino esencialmente, una hermenéutica”. (Ricoeur, 2004, p. 11)

El ser humano tiene que dar sus propios rodeos para asirse a sí mismo, correr el riesgo de perderse, lo que implica salida, encuentro y retorno. En mayor o menor medida todo texto supone dicho riesgo, pero solo los textos sagrados ofrecen esa posibilidad en la experiencia religiosa en un grado que, podríamos llamar, definitivo porque no solo comunican una moraleja, sino que llevan en sí una voluntad. Que la expresión de dicha realidad sea alegórica hace que dicho lenguaje pueda ser universal, es decir, pueda alcanzar la experiencia de diversos seres humanos a lo largo de la vida. Sin embargo, esa habla viva que son los textos tiene rupturas en las figuras literarias en las que se complementa el sentido que la sola estructura literaria no logra: estas rupturas son los espacios que justifican el predicar a lo largo de la experiencia religiosa humana; es lo

que hace que David no se pierda en la alegoría, sino que enfrente la más dura verdad, que él es el culpable: *ese hombre eres tú* dice el profeta. Es verdad que el género literario media la comprensión de sí, pero por sí solo no logra el encuentro con la verdad, hace falta la reflexión apropiada sobre dicha figura que aquí identificamos como *complemento del género literario*: terminada la historia, la persona se encuentra todavía confundida entre la universalidad expuesta y la particularidad vivida, hace falta la ruptura, el cierre del género y la re-flexión del “ese hombre eres tú” para que el encuentro con la verdad sea a la vez una proposición y un hecho tangible, una referencia señalada por el habla viva del texto que se encarna en la persona.

Pero, además, el orden en el que sucede la escena da cuenta de la estructura hermenéutica-fenomenológica de fondo. La presencia del profeta-testigo provoca la salida, es decir, la distancia del sí respecto del yo: una nueva perspectiva que gana la persona. Ese testigo trae la verdad universal que la interpretación la hace personal y aquí, en este segundo momento que hemos llamado *encuentro*, aparecen los otros, los alter egos, las víctimas, los prójimos, la viuda, el extranjero y el niño. El otro nunca está al alcance inmediato, siempre es mediato. Que el hombre sea medianía según Ricoeur alcanza aquí un nuevo sentido: en la experiencia religiosa el testimonio me revela la dignidad de la víctima al tiempo que denuncia mi delito, mi incoherencia. Desde entonces, esa daga, esa verdad ardiente que dice *ese hombre eres tú*, sigue abriendo caminos para la dignidad humana.

Es importante ver este mismo proceso desde la perspectiva de las cuatro modalidades de conversión comentadas en el capítulo anterior. David pasa por este proceso en su experiencia religiosa. En la *modalidad de pecado* comprende el daño que ha hecho, entiende la ruptura que ha causado en el fluir de la vida de Urías y del pacto hacia la promesa: él, con su pecado, ha postergado el cumplimiento de ésta. Que la verdad sea pronunciada por un testigo permite que palabra y acción estén integrados en un discurso que no se puede evitar, es una palabra que quema la entraña del culpable cuyo yo cede y desde el sí reconoce su pecado en la *modalidad del arrepentimiento*. La historia no termina ahí. Puede retejer el vínculo y reconectarse con el fluir del tiempo religioso, volver a ser parte de la comunidad a la que ha traicionado. Le brota un verso

confesando su tragedia y aspira a ser perdonado, es decir, aspira a asumir las consecuencias de lo que ha hecho porque siente que las merece y no hay manera de reparar el vínculo sin tal asunción y sin la justicia que implica. Confía en la misericordia divina en esta modalidad empieza a dar los primeros pasos para reintegrarse a la comunidad, es decir, al fluir del pacto a la promesa. Repetimos esta pregunta de Ricoeur citada en el capítulo anterior y que parece oportuna aquí: “¿Cómo pasamos del individuo en general al individuo que somos cada uno?”(Ricoeur, 2013, p. 6). En la experiencia religiosa, la modalidad del arrepentimiento supone la revelación del *quién*, *quiénes* y con ello la singularización de la verdad revelada en la confesión del “he sido yo”, “yo soy el pecador”. Tras la peregrinación en el texto y la confrontación de la verdad-testimonio con la vida del peregrino, en ese proceso de interpretación surgen las repuestas de los *quiénes*. Veamos cómo esa pregunta de Ricoeur en *Sí mismo como otro* se vuelve correlato de la otra pregunta tomada de la segunda parte de *Finitud y culpabilidad* (2004) y también citada antes: *¿Cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la falibilidad a la culpa?*(Ricoeur, 2004, p. 169). Decimos que la segunda pregunta es correlato de la primera porque en la experiencia religiosa la ruptura que hace la verdad entre el *yo* y el *sí* propicia esta conversión en principio por el sentimiento de culpa en la que el peregrino se confiesa culpable, de la generalidad de *todos*, al *otro* específico *víctima* de mi falibilidad, de la generalidad del *todos* al *yo* específico *verdugo*.

Es importante tener presente que para Ricoeur el mal, o, mejor dicho, la conciencia humana sobre el mal ha transitado tres niveles: impureza, pecado y culpabilidad expresados simbólicamente con la *mancha*, el *cautiverio* y el *peso*. Es suficiente destacar aquí la necesidad humana de expresar y asumir el mal, el propio y el ajeno, acudiendo a ciertas imágenes que deben ser interpretadas tal como sucede con David. Ricoeur se dedica en dicha obra a ver cómo el mal pasa de la *exterioridad* a la *interioridad*, desde la *mancha* hasta la *culpa*. El testimonio que surge de la experiencia religiosa auténtica nos habla de un mal que ha sido vencido. En la experiencia religiosa, tal como lo muestran los testimonios religiosos auténticos, el mal es transformado en bien justamente gracias a la *modalidad de la misericordia* que es capaz de desafiar todo parámetro ético y legal y, por eso mismo, vencer al mal.

Por eso insistimos en la distancia que se ha tomado respecto del planteamiento original de Ricoeur: en la experiencia religiosa el creyente escucha el habla que se le dirige a él o ella personalmente o a su comunidad y, además, ve la referencia que se le indica. La alegoría es signo de la esencial finitud humana y la interpretación de la acción que dicha finitud provoca con el anhelo de subsanar tal limitación, tal dilación. En la *verdad* se da la transición del *comprender* como una facultad humana a un *comprender* que muestra al ser siendo lo que es, que es el paso de la proposición a la realidad, de la interpretación a la conversión. Es la verdad y el encuentro con ella lo que revela al hablante que se insinúa en la salida y hace posible el *continuum* entre el texto y la realidad. El encuentro con la verdad también muestra la distancia recorrida desde la actitud dubitativa de la salida hasta la certeza alcanzada gracias a la revelación que se ha recibido, del *creo-que* al *creo-en*.

Al tener el texto religioso el respaldo de la autoridad divina en su cuádruple función expresa la verdad al creyente quien se ve cuestionado en su ser más íntimo y compelido a un cambio. Al tener la verdad este doble carácter, digamos, lógico y existencial, no solo revela un mensaje, sino que tiene la fuerza de empujar a una acción a un cambio de vida o conversión. El núcleo de esta doble condición se puede reconocer en el *testimonio*: en sí mismo es un habla con autoridad basada en un tipo de certeza que mueve a un relato y a una acción.

Ahora bien, esa verdad buscada y hallada tantas veces es, al mismo tiempo, universal y personal según lo que se ha presentado hasta aquí. Pero, además, esa verdad se expresa siempre en dos coordenadas que dan cuenta la perspectiva particular del ser humano: la finitud humana y su inherente fragilidad y la infinitud divina y su inherente desproporción. Este encuentro con la verdad o encuentro con Dios tiene sus signos afectivos y mentales porque, como se ha señalado en otro lado, es una experiencia que atraviesa a la persona anonadándola en el sentido de *the element fascination* de Rudolf Otto. Todas las verdades contenidas en los textos religiosos dan cuenta de esta doble perspectiva que se integran a lo largo de los diversos géneros literarios y sucesos narrados.

La verdad es una proposición que produce un efecto sobrecogedor, que produce silencio; es de las pocas hablas humanas que no provoca, en principio, otra habla sino un silencio que no es solo una ausencia de ruido o mera distracción estética como quien está frente a un espectáculo del que recibe un placer sin compromiso. Frente a la diversidad de opiniones, es decir, frente a esas meras hablas impotentes de mostrar la referencia, la verdad religiosa se impone porque justamente es una proposición que muestra su referencia. El silencio que ocurre en la experiencia religiosa, producto del encuentro con la verdad, es posible porque no es tanto que la persona ha hecho silencio sino es más bien que la persona ha sido acallada por una actividad que opera en su intimidad y su silencio es la consecuencia de una experiencia que no puede controlar: puede interrumpir su silencio con su habla, con su ruido interno de prejuicios y cuestionamientos ansiosos, pero entonces la lectura-escucha cesaría. El creyente que acude a los textos encuentra un habla que lo guía a la verdad en tanto proposición y en tanto referencia, por eso, esta experiencia puede llegar a ser sobrecogedora porque son los cimientos del yo los que se ven comprometidos en esta peregrinación. Sobre este silencio decisivo se pronuncia el poeta más grande del islam, Rumi:

Cuando, desde ese árbol, te empiecen a brotar
plumas y alas, quédate más callado que una paloma.
No abras la boca ni para el más mínimo cuuuuu.
Cuando la rana se zambulle en el agua la serpiente
no puede atraparla. Entonces la rana vuelve a salir del agua.
Y croa, y la serpiente se encamina de nuevo hacia ella.

Aunque la rana aprendiera a sisear, la serpiente
escucharía en ese siseo la información
que necesitara, la voz subyacente de la rana.

Pero si la rana se quedara completamente en silencio
La serpiente volvería a dormirse
Y la rana podría llegar hasta la cebada.

Ahí, en el aliento silencioso, es donde vive el alma. (Rumi, 2002, pp.
39-40)

Este es el poder de la verdad religiosa: es una proposición que conmueve, que se vuelve acción. Por otro lado, es un hecho que, luego del silencio sobrecogedor del primer momento produce una declaración que en el ámbito religioso se llama *testimonio*:

el testimonio ha nacido de la verdad y a ella siempre vuelve. Por eso, en la experiencia religiosa es la verdad la que despliega el paso de la interpretación a la acción, de lo hermenéutico a lo antropológico. Para profundizar en la idea de verdad tal como se ha planteado aquí, es necesario acudir a Ricoeur y su antropología.

La idea de que el hombre es frágil por constitución, de que puede fallar, es, según nuestra hipótesis de trabajo, totalmente accesible a la reflexión pura; designa una característica del ser del hombre. Como dice Descartes al comienzo de la IV Meditación, este ser es tal que «me hallo expuesto a una infinidad de fallos, de modo que no debe extrañarme si me equivoco». Esto es lo que quiere hacernos comprender el concepto de falibilidad: la forma en que el hombre se «halla expuesto» a fallar. (Ricoeur, 2004, p. 21)

Esta disposición a la falla que es constitutiva de lo humano y puede ser percibida en todas las obras humanas: según Ricoeur se trata de una desproporción consigo mismo pero que, a diferencia de Descartes, plantea su carácter de un ser *intermediario*, en otros términos:

El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí. (Ricoeur, 2004, p. 23)

En ninguna otra experiencia humana se vive tan íntimamente este carácter esencial humano de ser intermediario como en la experiencia religiosa. Ser una persona religiosa es ser humano de la manera más radical posible: la relación con ese Otro o eso Otro infinito acusa mi medianía, mi finitud, saca a la luz la radical fragilidad que nos constituye. Todos los términos con los que señalamos roles dentro de la vida religiosa reflejan este carácter esencial: “sacerdote” y su sinónimo antiguo “presbítero”, “profeta”, “apóstol”, “misionero”, “discípulo”, “obispo”, “califa”, “visir”, “rabí”, incluso “monje” y sus derivados tienen el sentido de medianía en su origen y en su desempeño en tanto función dentro de lo religioso. Son nombres que reciben quienes sirven de alguna manera como intermediarios, como *médiums*: en la religión todo es medianía, todo tiene función unificadora, reparadora, interpretativa.

Pero es necesario retomar y profundizar con Ricoeur en qué consiste esta fragilidad que está en el centro de la finitud humana. Nuestro autor sigue su pista en los mitos de Platón y los considera como partes de una teoría de la falibilidad en la que se trata de expresar el origen de la *miseria* que implica la dicha falibilidad:

Si consideramos el mito tal y como se nos cuenta, es decir, sin el trasfondo que la historia de las religiones puede restituir y sin la exégesis que comienza por escindirlo, éste es el mito global de la «miseria»; y puede decirse que toda meditación vuelve al tema de la miseria cuando restaura esa no-división de la limitación y del mal moral. La «miseria» es esa desgracia indivisa que cuentan los mitos de «mezcla» antes de que la reflexión propiamente ética la haya convertido en «cuerpo» y en «injusticia». (Ricoeur, 2004, p. 29)

Ricoeur sigue a Pascal en su búsqueda de la comprensión del origen de esa miseria. Lo citamos aquí para seguir su argumento:

Pero, cuando pensé con más detenimiento, y tras haber descubierto la causa de todas nuestras desdichas, quise descubrir la razón de las mismas, encontré que hay una muy efectiva, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando la pensamos con detenimiento. (Fragmento 139, citado aquí de: Ricoeur, 2004, p. 33)

Como se sabe, la *diversión* viene a ser el mecanismo en el que el humano esconde esta miseria constitutiva que a su vez implica una aversión a la verdad. Y agrega Pascal: “Porque, en última instancia, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo” (Ricoeur, 2004, p. 32).

Ahora bien, Ricoeur considera que es necesario un paso más en el camino de la construcción filosófica de la teoría de la fragilidad, más allá del mito platónico y de la apologética pascaliana. Esta nueva puerta la abre Kant:

El punto de partida para una consideración trascendental sobre el hombre como intermediario y sobre la función intermediaria de la imaginación, es la ruptura que la reflexión introduce entre sensibilidad y entendimiento. En cuanto la reflexión interviene, escinde al hombre; la reflexión, por esencia, divide, escinde. Una cosa, dice ésta, es *recibir* la presencia de las cosas, y otra *determinar* el sentido de las mismas. Recibir es entregarse intuitivamente a la existencia de éstas; pensar es dominar su presencia con

un discurso que discrimina por medio de la denominación y que une con frases articuladas. (Ricœur, 2004, p. 37)

En este punto Ricoeur analiza el papel que juega el cuerpo, mi cuerpo, nuestro cuerpo, en este proceso, porque la idea de finitud debe empezar por algún punto en el proceso de conocer. Sin embargo, lo primero que sugiere el cuerpo es apertura al mundo y a otros: “*Sobre el mundo y a partir de la manifestación del mundo como percibido, amenazante, accesible, es como siempre percibo la apertura de mi cuerpo, mediador de la conciencia intencional*”(Ricœur, 2004). Y agrega:

¿Diré, entonces, que mi finitud consiste en que el mundo *no* se me manifiesta *más que* por la mediación del cuerpo? Esto no es falso, y Kant no se equivoca al identificar finitud y receptividad: según él, es finito un ser racional que no crea los objetos de su representación, sino que los recibe; y se podría hacer extensiva esta tesis a todos los demás aspectos de la mediación corporal: al padecer, al carecer, al expresar, al poder. Pero, ¿qué es lo que hace que esta mediación corporal sea precisamente finita? ¿Acaso no es, ante todo, la *apertura* del cuerpo al mundo, que se revela en esa apercepción marginal que sorprende a la mediación del cuerpo con ocasión de la aparición del mundo? No sólo no veo, antes que nada, mi mediación corporal, sino el mundo. Pero, además, mi mediación corporal no manifiesta, en primer lugar, su finitud, sino su apertura. En otras palabras, el mundo no es, en primer lugar, el límite de mi existencia, sino su correlato: éste es el sentido de la «Refutación del idealismo» en la *Crítica de la razón pura*. (Ricœur, 2004, p. 38)

Pero entonces, “¿En qué consiste la finitud del recibir?”(Ricœur, 2004, p. 38):

Consiste en la limitación perspectivista de la percepción; hace que toda visión de... sea un *punto de vista* sobre... Pero no observo directamente sino reflexivamente ese carácter de punto de vista inherente a toda visión. Por consiguiente, debo descubrir la finitud de *mi* punto de vista *sobre* un aspecto de la aparición, en tanto que correlato intencional del recibir. Este aspecto del aparecer que remite a mi punto de vista es esa propiedad insuperable, invencible, que el objeto percibido posee para manifestarse unilateralmente desde alguno de sus lados; no percibo nunca más que una cara y luego otra; y el objeto nunca es sino la supuesta unidad del flujo de estas siluetas. (Ricœur, 2004, p. 39)

He aquí la incongruencia: una voluntad infinita atrapada en una posibilidad de conocimiento finita. Este es el drama humano al que la experiencia religiosa conduce a su núcleo más personal e íntimo: esta es la segunda gran verdad religiosa que descubre

la persona en la experiencia de peregrinación. Tal como se ha afirmado antes, esta verdad tiene dos caras al estilo del dios Jano: por un lado, refleja la finitud humana y por otro lado muestra la infinitud divina. Afirma el Corán en la sura 24, versículo 35, llamada la luz:

Alá es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbraba aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Alá dirige a Su Luz a quien Él quiere. Alá propone parábolas a los hombres. Alá es omnisciente.

La segunda gran verdad religiosa se alcanza en este momento del *encuentro*: la fragilidad constitutiva humana se evidencia en el sufrimiento de las víctimas. Una cosa es que teóricamente se diga que el humano es frágil y otra cosa es descubrir esa falibilidad como constitutiva de la persona en la intimidad de la ruptura entre el *yo* y el *sí*. Por eso es una revelación lo que se necesita para asumir esto como verdad, la verdad, mi verdad: es lo que trae el testimonio religioso, la verdad de mi fragilidad. El rostro de la víctima pone en evidencia al peregrino, el recuerdo del rostro del pobre y fiel Urías desquicia al rey, la revelación de la dignidad de la víctima revela a su vez la estructura del pecado que yace en todos. El recuerdo de las víctimas de cada uno y sus testimonios de sufrimiento ponen en evidencia esta segunda gran verdad que aparece en la modalidad del arrepentimiento: por eso, así como el pecado es una concreción de la finitud perspectivista que somos, el perdón y la misericordia es una ampliación de dicho rango de percepción gracias a la verdad-testimonio que abre el camino entre el *yo* y el *segundo quien*, el *sí*. Nótese lo que Abraham Heschel señala obre la figura del profeta:

La tarea del profeta es transmitir una visión divina, pero como persona es un punto de vista. Habla desde la perspectiva de Dios, percibida desde la

perspectiva de su propia situación. Debemos tratar de entender no sólo las opiniones que expuso, sino también las actitudes que encarnó: su propia posición, sentimientos y respuestas –no sólo lo que dijo, sino también lo que vivió–; la dimensión privada e íntima del mundo, el lado subjetivo del mensaje.⁴¹(Heschel, 2001, p. XXII)

Trasmitir una perspectiva nueva que no le pertenece parece una meta imposible, dada la condición humana, pero, bien visto, todo testimonio religioso trae dos cosas a la humanidad: una verdad y una voluntad. Ambas coinciden, se implican y por eso, quienes las siguen en el ámbito de las religiones auténticas, dan signos sorprendentes, excepcionales. La experiencia religiosa entendida con todos estos elementos va tomando forma, va mostrando su estructura interna.

Muchas veces la propia religión, en cuanto institución formal con jerarquías y protocolos, se ve y se ha visto sacudida por sujetos que han vivido una experiencia religiosa profunda. En términos de la investigación que se lleva a cabo aquí, podría decirse que estas personas y su mensaje son clave para que las religiones no devengan en meras ideologías o utopías, en facciones políticas o se hagan cómplices de los poderes económicos del mundo. Nada es más contrario al mensaje religioso que la diabólica facción y, sin embargo, sucede, porque las verdades fundacionales de cada credo, nacidas de experiencias particulares vividas por ciertas personas, han tenido que normalizarse en estructuras de poder. En tanto en cada religión ocurran experiencias religiosas particulares de conversión, siempre habrá fuentes que purifiquen las estructuras institucionales cargadas siempre, por lo humano, de dinámicas diabólicas o fragmentarias.

Los géneros literarios son el camino necesario para que la persona pueda construir las caras de esa verdad que no pueden percibirse directamente. Las rupturas de estos vienen a cumplir el papel reflexivo que revela el sentido de la metáfora: en otras palabras, las metáforas, las alegorías y demás recursos expresivos no duran para siempre,

⁴¹ The prophet's task is to convey a divine view, yet as a person he is a point of view. He speaks from the perspective of God as perceived from the perspective of his own situation. We must seek to understand not only the views he expounded but also the attitudes he embodied: his own position, feeling, response -not only what he said, but also what he lived; the private, the intimate dimension of the world, the subjective side of the message. (Heschel, 2001, p. XXII)

se terminan, cierran, pero por sí mismas no conducen a la verdad. Viene en auxilio de la reflexión que teje el sentido universal con la intimidad particular. Es la proposición, el juicio afilado del profeta, del pastor, del sacerdote, del predicador que le dice a la persona: “Ese hombre eres tú”. Ahora bien, esta verdad no alcanzaría su peso religioso y sus elementos morales y psicológicos a no ser por el rodeo que ofrece el género literario que, aunque es irrelevante en la búsqueda del creyente, contribuye a la preparación de la persona para su encuentro con la verdad. No solo es irrelevante en la búsqueda del creyente sino en la comunicación del testimonio religioso. Se trata de una habilidad que puede ser mejor en unos que otros y que, como se ha señalado antes, está sujeta a las circunstancias del autor. En los dos ejemplos que seguiremos más adelante, el de Santa Teresa y en el San Ignacio de Loyola, ninguno de ambos se esmera en la expresión bella, en una gramática meticulosa. Su preocupación es la fidelidad a la experiencia vivida de la misma manera que el creyente que sigue su camino y sus escritos no busca el deleite literario sino la verdad que trasmite el testimonio⁴². Este principio de la experiencia religiosa basada en textos aplica también a las obras de suma belleza literaria, de composiciones magistrales. Solo por mencionar un célebre ejemplo, el de San Juan de la Cruz:

Lo cierto es que España no descubrió ese nuevo mundo prodigioso y apasionante de poesía, hasta que lo contemplaron, resplandeciente de claridad desconocida, Menéndez Pelayo en España, Peers en Inglaterra y Pfandl en Alemania. Para honor nuestro hemos de decir que fue nuestra sensibilidad, la de nuestro tiempo, la que vibró de emoción inenarrable y efusiva ante la lira del más grande poeta. En nuestra alma, como en la carabela de Colón las primicias sorprendentes de nuevas tierras, llegó por primera vez hasta la conciencia humana el primor también sorprendente de aquella zona poética que parece desencajada de las moradas celestes donde los coros de los ángeles pulsan las divinas arpas. (Esparza, n.d.)

⁴² Nótense los cometarios introductorios del traductor y editor en lengua española del Diario espiritual de San Ignacio, el p. Santiago Thió de Paul, s.j.: “A esta característica de ser notas personales, hay que añadir que el peregrino no dominaba la lengua en que escribía. Quizá nunca habló bien ninguna y, según parece, escribía tal como hablaba (opinión de Bobadilla). En casa de su nodriza seguramente aprendió el vasco; frecuentó, luego, el castellano de la corte; más tarde, residió tres años en Cataluña y, poco después, pasó ocho años en París, mezclando el francés con el latín eclesiástico; por último, en la época de su Diario, llevaba ya nueve años en Roma, chapurreando como podía el italiano”. (San Ignacio de Loyola, 1990, p. 14)

Definitivamente no se puede hacer el mismo juicio de la composición literaria de Íñigo de Loyola, por el contrario, tal como se verá más adelante, son evidentes sus limitaciones en esta materia. Pero, no por eso pierde belleza en el sentido místico ni profundidad en el sentido religioso. Tal como hemos dicho aquí, desde el punto de vista de la experiencia religiosa la capa literaria es eso, una capa, imprescindible porque no se puede escribir sin en ella, pero, al mismo tiempo completamente accidental en términos de que para efectos de la peregrinación en el texto y a partir del texto lo que cuenta es la capa más íntima que se llama *testimonio*. Desde el punto de vista filológico, literario o poético se pueden hacer alabanzas o críticas de diverso tipo sobre la belleza de los textos sagrados, pero eso nada tiene que ver con el abordaje que se hace aquí: una fenomenología hermenéutica de la experiencia religiosa basada en textos, concebidos como testimonios y como tales revelantes de la verdad en una experiencia de peregrinación. Quien logre inspirarse religiosamente con los textos de San Juan de la Cruz no será por la belleza de su poesía sino por la conexión con el testimonio que porta. De la misma manera que quien no logre conectarse con el Diario Espiritual de San Ignacio no será por su expresión tosca, sino porque la altura del texto y la de la persona no coinciden en el momento.

Gracias a lo anterior es posible el encuentro íntimo y radical con la verdad en la experiencia religiosa, pero también es imprescindible e irremplazable la peregrinación. Obviamente no es una verdad categorial al modo de las ciencias. Es una verdad a la que se llega de un modo diferente y con un contenido ajeno al material o científico. A diferencia de la ciencia y sus esfuerzos que puede descubrir verdades, en el ámbito de la experiencia religiosa el creyente no descubre verdades, sino que se le revelan en el texto o en cualquiera de sus proyecciones. Este encuentro se puede definir como la experiencia en la cual la persona tiene acceso, aunque fugaz, a una mirada más amplia o, por lo menos, a perspectivas nuevas. Por instantes el entendimiento parece abrirse más allá de sus límites normales y alcanzar una comprensión de la propia finitud y de la infinitud divina. Lo que suele llamarse iluminación, aparición, revelación, *insight*, etc., en términos religiosos, tiene un correlato filosófico que puede ser explicado justamente como apertura o ampliación de la perspectiva; levantamiento provisional de nuestras

cadena perspectivista para descubrir que somos pura finitud y fragilidad: es el quiebre que se hace la peregrinación religiosa en el texto. Toda la experiencia religiosa significa un encuentro radical con la verdad: que en nuestra finitud somos pura falibilidad y que Dios es pura infinitud y perfección y que, justamente gracias a esta imposible y enorme diferencia, siempre es posible la conversión en la modalidad del perdón y la misericordia. Esta es la segunda gran verdad religiosa que da cuenta de la miseria de la que nos habla Pascal y que el humano intenta cubrirla con entretenimiento. La experiencia discipular religiosa ofrece a la persona la posibilidad de hacer el recorrido para encontrarse frente a frente con esta verdad que es proposición y hecho real que concommitan en dicha experiencia. En términos de Rudolf Otto señala:

Estas dos cualidades, lo intimidante y lo fascinante, se combinan ahora en una extraña armonía de contraste, y el carácter dual resultante y la conciencia numinosa, de la que da testimonio todo el desarrollo religioso, al menos desde el nivel del terror demoníaco en adelante, es a la vez el fenómeno más extraño y notable de toda la historia de la religión.⁴³ (Otto, 2018, p. 29)

Al final de sus días, Santo Tomás de Aquino tuvo un encuentro como el descrito aquí cuya consecuencia inmediata fue el descubrimiento de la verdad que le hizo abandonar lo que escribía porque lo que había encontrado era una desmesura y como tal no podía ser narrada:

El contexto que acabamos de establecer quizá aclare la historia de las últimas semanas de Tomás. El 29 de septiembre de 1273, Tomás participó nuevamente en el capítulo de su provincia en Roma como definidor. Pero varias semanas después, según Bartolomé de Capua, quien tuvo esta historia gracias a Juan de Giudice, quien se enteró de ella por el propio Reginaldo, mientras él celebraba Misa en la capilla de San Nicolás, Tomás sufrió una transformación asombrosa (*fuit miramutatione commotus*): "Después de esa Misa, no volvió a escribir ni a dictar nada, e incluso se deshizo de su material de escritura [*organa scriptiois*]; estaba trabajando en la tercera parte de la *Summa*, en el tratado sobre la penitencia." A Reginaldo, que estaba estupefacto y no entendía por qué Thomas abandonaba su trabajo, el Maestro respondió simplemente: "No puedo hacer más". Volviendo a su cargo poco después, Reginaldo recibió la misma respuesta: "No puedo hacer más. Todo

⁴³ These two qualities, the daunting and the fascinating, now combine in a strange harmony of contrast, and the resultant dual character and the numinous consciousness, to which the entire religious development bears witness, at any rate from the level from the daemonic dread onwards is at once the strangest and most noteworthy phenomenon in the whole history of religion. (Otto, 2018)

lo que he escrito me parece paja en comparación con lo que he visto.⁴⁴
(Torrell, 1996, p. 289)

Esa contemplación de la verdad produce un efecto abrumador en la perspectiva: son tantísimos los testimonios que atraviesan todas las épocas y todos los credos que la filosofía no puede ser indiferente ante esta realidad humana. En Tomás, dicho encuentro con la verdad tuvo consecuencias tremendas en el modo en el que veía el mundo y a sí mismo cambió radicalmente. No solo llama la atención el cambio, en tanto hábito modificado, sino la radicalidad del mismo. Es cierto que, a diferencia de la experiencia religiosa de San Agustín, la de Santo Tomás no está directamente conectada al momento mismo de la lectura, pero la experiencia mística de la que participa con la Eucaristía no es otra cosa sino *continuidad del texto* según los términos explicados antes. Los textos religiosos peregrinan con el creyente, se quedan en el interior de la persona como añejándose, dando frutos espirituales a lo largo de la vida.

Ahora bien, filosóficamente hablando, la descripción fenomenológica ha llegado a un punto crucial: desde la provocación de la *salida* y la adaptación humana al nivel que ofrece el texto, hasta la verdad como término medio especial, único. Comporta la verdad este carácter doble de ser una proposición y de ser un hecho radical, definitivo. Es este fenómeno de aproximación humana a la verdad lo que le ha permitido a este estudio pasar de la perspectiva hermenéutica a la antropológica. Hallar la verdad significa encontrarse con lo buscado: la pista que tenía el peregrino de dicha búsqueda se ha quedado corta. Por eso, hallar la verdad también supone ser superado por la desmesura que siempre trae la verdad religiosa. Toda la respuesta religiosa humana se puede dividir en dos grandes géneros de comunicación hacia la divinidad: el primero es

⁴⁴ The context that we have just established perhaps clarifies the history of Thomas's last weeks. On 29 September 1273, Thomas again participated in the chapter of his province in Rome as a defensor. But several weeks later, according to Bartholomew of Capua, who had this story from John of Giudice who learned about it from Reginald himself—while he was celebrating Mass in the chapel of Saint Nicholas, Thomas underwent an astonishing transformation (fuit mira mutatione commotus): "After that Mass, he never wrote further or even dictated anything, and he even got rid of his writing material [organascriptionis]; he was working on the third part of the Summa, on the treatise concerning penance." To Reginald, who was stupefied and did not understand why Thomas was abandoning his work, the Master responded simply: "I cannot do any more." Returning to his charge a little later, Reginald received the same response: "I cannot do any more. Everything I have written seems to me as straw in comparison with what I have seen." (Torrell, 1996, p. 289)

la plegaria y el segundo es la alabanza. La frontera en la que se conectan ambas es justamente la verdad. No es que quien se ha encontrado no pueda acudir a la plegaria, sino que su estado anímico fundamental es de acción de gracias por el hecho de haber visto dicha verdad. Lo mismo para el caso contrario. Antes de dicho encuentro, la relación fundamental con lo trascendente está basada en una expectativa no cumplida, en una perspectiva no alcanzada: la plegaria es expresión básica de finitud; sus formas verbales denotan la impotencia y fragilidad del género humano. La alabanza, por otra parte, aunque también expresa la finitud humana, lo hace como quien ha visto y pronunciado la verdad. Es emblemática esta transición: la experiencia religiosa es justamente la peregrinación de un horizonte existencial al otro.

Hasta ahora se han señalado las dos primeras grandes verdades religiosas. Todo encuentro con la verdad particular de cada creyente supone una relación con estas dos grandes verdades reveladas en el corazón de todo texto religioso auténtico:

1. La esencial dignidad de la persona, en tanto sostenida por Dios.
2. Todo ser humano es frágil, pecador y, como tal, puede llegar a negar la primera gran verdad religiosa, sin embargo, siempre hay posibilidad de corregir el error, de reparar el vínculo a través del perdón y la misericordia.

2.4 El Retorno

Retorno no es vuelta a lo mismo: tal encuentro con la verdad ha sido decisivo a tal punto que un nuevo discurso ha nacido; un nuevo proyecto y horizonte surgen en el ser humano. Lo hierofánico ha terminado: la visión, el éxtasis, la revelación o la emoción de haber logrado dar con el punto central del texto han finalizado. Como se afirmaba en el capítulo anterior, siguiendo hasta cierto punto la comparación hecha por Emmanuel Lévinas entre Ulises y Abraham, estos dos personajes se pueden comparar en el sentido de que ambos han vivido un encuentro con la verdad: el Ulises que vuelve está en la misma situación del Abraham que sale. Lo que han vivido antes les ha marcado profundamente al punto que no volverán a ser los mismos. El rostro de Moisés al bajar del monte brillaba por el encuentro con la verdad, pero además de esa santidad que

irradiaba traía un texto un impreso con la primera gran verdad religiosa: la dignidad humana.

En la experiencia religiosa el retorno lo es a la vivencia cotidiana: alcanza todas las dimensiones de la persona, desde lo sensitivo, lo intelectual y espiritual, pero se vive en una normalidad en el que el mundo y la concepción de sí mismo adopta maneras reconocibles que pueden ser descritas en nuevos textos.

Siguiendo nuestra exposición fenomenológica-hermenéutica de raigambre ricoeuriana, *retorno* significa dominio del *yo* por el *sí*. En el *sí* reflexivo el texto y su verdad han brillado en la referencia y el impacto tal que ha ocurrido una modificación del hábito por esta apertura de la percepción que supone la experiencia religiosa. La verdad universal se ha hecho concreta, se ha encarnado en el peregrino en el laberinto específico de su incoherencia, en la llaga abierta del pecado todo gracias a la revelación del testimonio que es el texto. Se ha escindido la complicidad enfermiza del *yo* y el *sí*, y ahora, con libertad, la persona puede ver la siempre radiante verdad.

2.4.1 El testimonio

En el libro de los Hechos de los apóstoles, se narra que, en el día de pentecostés, estando todos los discípulos reunidos ocurrió una hierofanía: “De repente vino del cielo un ruido como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos. Entonces quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse” (Hechos, 2, 2-4). Este hecho prodigioso significó un antes y un después de la comunidad cristiana primitiva. Los discípulos, hombres sencillos en su mayoría, se ven alcanzados por esta presencia que los desborda en sus limitaciones y el don que les trae es la posibilidad de hablar en lenguas, o mejor, la posibilidad de anunciar la verdad en diversidad de lenguas, expresión religiosa de la intersubjetividad de fondo captada por la filosofía. En ese contexto, lo que sigue es un discurso de Pedro quien figura como líder del grupo: “Estos hombres no están borrachos, como vosotros suponéis, pues es la hora tercia del día. Más

bien está ocurriendo lo que anunció el profeta: Sucederá en los últimos días, dice Dios: derramaré mi Espíritu sobre todo mortal y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas...” (Hechos 2, 15-16). Toda experiencia de encuentro con la verdad provoca un discurso: ya sea en el encuentro con el sentido en el texto o en una experiencia de otro tipo, siempre genera un testimonio, es decir, una verdad que se dice en nombre de otro. El testimonio en la experiencia religiosa no es un informe de lo presenciado sino el relato de lo vivido en una experiencia de encuentro con la verdad y, en ese sentido, piedra angular del carácter intersubjetivo de la religión.

He aquí el primer punto a considerar: la verdad, al tener esta doble naturaleza, transmite este doble carácter al testimonio religioso. Verdad como proposición y verdad como hecho, provoca a su vez un relato, es decir, un discurso en clave de evidencia. Pero también, la verdad, en tanto hecho produce un cambio de conducta en la persona porque transmite una voluntad. No es una simple verdad en forma de definición que solo aspira a comprensión intelectual, sino que es un discurso que transmite una voluntad concreta. El testimonio religioso entonces es la integración de ambos: proposición cierta y voluntad específica.

En el capítulo anterior se citaba a Ricoeur definiendo la *atestación* como la forma propia de la certeza a la que la hermenéutica puede aspirar: la misma se encuentra relacionada al *creo en* afirmativo y no al dubitativo *creo que*. El creyente que ha vivido su experiencia de encuentro con la verdad tiene un algo/mucho que contar. La seguridad con la que narra los eventos vividos pasma, en el sentido de que impacta a quienes lo escuchan: conmueve a otros con su discurso. ¿De dónde le viene tal autoridad? ¿Cuáles son los signos que hay que leer desde una descripción fenomenológica para reconocer que se trata de una experiencia religiosa y no simplemente un discurso pomposo, pero falso? ¿Cómo distinguir una verdadera experiencia religiosa de una que no lo es? ¿Cómo diferenciar una verdadera experiencia religiosa de un discurso patológicamente ideológico y utópico según las definiciones que Ricoeur nos da al respecto? Estas preguntas marcan la ruta de esta sección: antes no teníamos las condiciones para responderlas porque, tal como insiste Ricoeur, es en el lenguaje en el que pueden

reconocerse todas las tensiones y dinámicas internas, es en el lenguaje en donde la filosofía puede poner su mirada para mostrar el esqueleto conceptual involucrado.

Lo primero que se evidencia en la dinámica de la experiencia religiosa es que quien ha vivido el encuentro con la verdad cambia de lenguaje en el sentido de cambio del conjunto simbólico al que hace referencia. Una de las conversiones más importantes dentro de la tradición cristiana es la de Saulo o Pablo. En su proceso de persecución a los cristianos tuvo un encuentro traumático con Jesús que le lleva a cambiar radicalmente toda su vida. Es común en las experiencias religiosas el exponer la fragilidad de los sentidos humanos para captar la verdad. De hecho, Pablo queda ciego durante tres días, y, además, sin comer ni beber. Después de tres días recobró la visión y probó alimento toda vez que se bautizó. El libro de los Hechos de los apóstoles recoge este cambio:

Saulo estuvo algunos días con los discípulos de Damasco, pero pronto se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: Este es el hijo de Dios. Todos los que le oían quedaban atónitos y comentaban: “No es este el que en Jerusalén perseguía encarnizadamente a los que invocan ese nombre y el que había venido aquí con el objeto de llevárselos encadenados a los sumos sacerdotes?” Pero Saulo se fortalecía y confundía a los judíos que vivían en Damasco demostrándoles que este es el Cristo. (Hechos 9, 20-22)

Es profundamente desconcertante el discurso que brota de la experiencia religiosa auténtica. El testimonio nacido del encuentro con la verdad causa asombro por la radicalidad del cambio que ocurre en la persona y por la fuerza con la que es pronunciada la verdad. Su pertenencia a la comunidad y la carga simbólica de su nueva habla son los primeros signos de un cambio profundo e inesperado. El testimonio se prolonga en el tiempo y soporta millares de repeticiones manteniendo su vigencia a lo largo de los años y siglos porque su conexión con la verdad nunca se pierde: el hecho que esté escrito lo hace atravesar la historia de una comunidad dándole consistencia y muchas veces propósito: no solo es lo que dice, sino lo que ese decir provoca; no solo es lo que dice, sino ese decir produce hacer decir. El testimonio religioso es un discurso que genera otros relatos gracias a la mediación o puente que hace hacia la verdad: toda la fe de una comunidad se sostiene en el testimonio; toda la estructura ritual de las religiones está basada en la fuerza vital de los testimonios originarios recogidos en diversidad

textos, finalmente, tal como se ha señalado antes, detrás de la capa literaria de cualquier texto religioso auténtico está la estructura del testimonio.

Si el *encuentro* es encuentro con la verdad como proposición y como hecho, el testimonio es la integración de ambos. El testimonio no es solo un relato en el sentido en el que se cuenta algo de algo, sino que el testimonio, especialmente el religioso, es algo que le sucedió a alguien que lo cuenta a otro alguien, es una vivencia que cuando se incorpora a una estructura narrativa mantiene la vitalidad del habla y, como se ha dicho antes, participa de la autoridad del *creo-en* para mostrar la referencia conectada con una voluntad porque el narrar del testimonio es constitutivo de la acción vivida, pertenece a ella.

La autoridad del testimonio también le viene de un hecho experiencial: no es una mera fantasía, sino que alguien vio y escuchó; es una verdad que le sucedió a alguien. Ese testimonio se une a otras narraciones que coinciden en lo visto y escuchado con lo que la comunidad de textos es a su vez una comunidad que aviva y produce nuevas experiencias que a su vez enriquecen la tradición porque la más íntima verdad revelada al sujeto está destinada a ser parte de un tejido mayor de la verdad y por eso hablamos de una experiencia íntima y no intimista. Así, las experiencias religiosas ocurridas a tantos vienen a ser el modo en el cual las diferentes religiones renuevan sus estructuras y las mantienen en guardia frente a las amenazas de falsificación.

El ejemplo citado antes de San Agustín da cuenta de la experiencia religiosa tal como se ha presentado hasta aquí: después de mucho rehuir al encuentro finalmente halla la verdad y lo cambia todo. Vino a su mente el ejemplo de San Antonio, que sirve de puente o de inspiración a la hora del propio proceder. Siguiendo sus pasos abre el texto y se encuentra justo con la verdad y con ello un nuevo relato en clave del *creo-en* surge. No le hizo falta seguir leyendo, la verdad estaba ahí, imponente, destellando su luz con toda su fuerza transformadora: verdad en tanto texto y verdad en tanto hecho, como toda verdad verdadera. Lo más impresionante de este testimonio es su continuación y desenlace:

Entonces, tras entremeter un dedo o no sé qué otra señal, cerré el códice, y con semblante ya sereno lo mostré a Alipio. Él por su parte me indicó del

siguiente modo lo que le acontecía, y que yo desconocía. Pidió ver lo que había leído yo: se lo mostré, y él llevó su atención más allá de lo que yo había leído. Y yo desconocía qué era lo que seguía. Seguía así: al débil, en cambio, volved a acogerlo en la fe. Esto lo tomó a título personal y me lo dio a conocer. Pero con una admonición semejante quedó fortalecido. Y con un asentimiento y propósito buenos y harto congruentes con sus costumbres — en las que, para bien, ya hacía tiempo que me sacaba, y de lejos, muchísima ventaja— se me unió sin vacilación turbulenta alguna. (Agustín, 2010, [30], p. 281)

Y, finalmente:

Desde allí entramos a ver a mi madre. Se lo mostramos: goza. Le contamos de qué manera se ha desarrollado la hazaña: salta de alegría y triunfo. Y se deshacía en bendiciones a ti, que eres poderoso más allá de lo que pedimos y entendemos hacer, porque veía que en mi persona le había sido concedido por parte tuya mucho más de lo que solía pedir con sus gemidos conmovedores y lastimeros. (Agustín, 2010, [30], p. 282)

Como puede notarse, el testimonio de Agustín se multiplica hasta el infinito hasta que el texto escrito lo pone al alcance de todos en sus *Confesiones*: lo que se libera en el testimonio escrito no solo es un habla, es una vivencia y una voluntad integradas que produce conversión, es decir, comprensión y cambio de conducta. Lo que le declara el texto a San Agustín es su propia dignidad como persona, como vivir dignamente según su condición de hijo de Dios y según la voluntad de Dios. Lo que encontró Alipio en la continuación de la lectura del texto fue la segunda gran verdad religiosa: que es justamente gracias a la desmesura que es Dios que siempre es posible el perdón. Tal como se ha señalado antes, el encuentro con la verdad en tanto proposición provoca un nuevo relato, un nuevo discurso diríamos en términos de Ricoeur, pero también genera un cambio de conducta como hecho palpable. Comprensiblemente Mónica salta de alegría y agradece mientras solloza la conversión de su descarriado hijo. Esto nos conduce al siguiente punto: la acción.

2.4.1.1 La acción

La conversión es un fenómeno de *continuidad* que tiene origen en el lenguaje, en la verdad, en la verdad íntima del peregrino: la pequeñez y fragilidad del peregrino, por un lado, y la desmesura que es Dios, por el otro. Tal como se ha visto antes, el eje de la

conversión gira en torno a la *verdad* como proposición y como hecho y es este nudo en el que se articulan interpretación y comprensión, hermenéutica y antropología. En términos de lo primero, lo que mejor recoge lo que significa la conversión es lo que se ha llamado *testimonio* o discurso desde-sobre la verdad hallada. Ahora, corresponde describir lo que sucede, es decir, corresponde describir la estructura de respuesta en la acción que provoca este encuentro con la verdad.

Nuestro planteamiento nos lleva a proponer tres modos de respuesta en el momento del *retorno* de la experiencia religiosa: *misticismo*, *profetismo* y *sacerdocio*. No nos referimos a la función específica de dichas figuras en el contexto religioso, sino que se plantean aquí como tres modos paradigmáticos de respuesta o retorno propios de la experiencia religiosa ya que muestran la continuidad entre texto religioso y acción. Estas tres figuras o paradigmas nos muestran el sentido profundo del concepto de continuidad explicado antes.

- El místico es paradigma porque expresa la *continuidad* entre texto y acción en una peregrinación cuyo retorno provoca una búsqueda íntima de lo enteramente otro, de lo completamente externo, de lo supra humano o divino.
- El profeta es paradigma porque muestra la *continuidad* entre texto y acción en una peregrinación cuyo retorno provoca un discurso que anuncia y denuncia la verdad encontrada.
- El sacerdote es paradigma porque muestra la *continuidad* entre texto y acción en la relación entre lo sagrado y lo mundano, entre lo íntimo y lo público, entre el individuo y la comunidad, entre la comunidad o grupo local y lo universal.

La descripción fenomenológica nos permite elevar al rango de paradigma estas funciones para exponer su estructura como parte de la cadena que muestra la experiencia religiosa como salida, encuentro y retorno. misticismo, sacerdocio y profetismo son modos paradigmáticos de retorno, de respuesta ante la verdad hallada: esto implica afirmar que toda la respuesta religiosa se resume en estos tres modos. Son paradigmas porque podemos encontrarlas de una otra manera en cualquier forma de religión antigua o moderna, en oriente y occidente en tanto sea auténtica. Este hecho, no solo da cuenta

de una estructura humana universal de respuesta frente a lo trascendente, sino que, además, son fuente constante de testimonios por su esencial carácter mediador lo que supone una fuente de revitalización de las religiones. El abordaje detallado de estos modos de respuesta supera los límites del presente capítulo: todos los logros y el avance obtenido hasta aquí debe ser trasladado al capítulo siguiente.

CAPÍTULO 3: MODOS DE RETORNO: MISTICISMO, PROFETISMO Y SACERDOCIO

Hay una diferencia muy grande entre entender el texto y hallar la voluntad de Dios en el texto, o con la ayuda del texto. La experiencia religiosa empieza cuando el lector apunta a lo segundo. Incluso en religiones cuyos textos no son considerados sagrados, pero ocupan un lugar central en el sistema de creencias, el texto es portador de verdad y tiene la autoridad para enfrentar la voluntad del creyente. Esta operación humana de modificar una conducta a partir de la lectura comparte una estructura paradigmática. El creyente sale al encuentro de sus textos animado por diversidad de motivaciones surgidas de la relación con el mundo y con sus semejantes; el texto, en tanto testimonio revelante, aparece como un camino a peregrinar siempre nuevo. Tanto los nuevos creyentes, como los que siempre han sido, encuentran en sus textos religiosos nuevas perspectivas, nuevas respuestas que iluminan la realidad. Esta vivacidad-autoridad del texto religioso es lo que posibilita la situación de diálogo y el esquema mismo de *salida, encuentro y retorno*. Lo mismo que la peregrinación física a un lugar sagrado, el texto, esa habla viva, expone a la persona a un cuestionamiento profundo de su decir y su hacer, es decir, de su ser, del que vuelve cambiado cada vez como resultado de la conversión a la que siempre es llamada la persona una y otra vez.

Solo es posible la conversión de una persona cuando ha ocurrido un encuentro con la verdad: quienes se han convertido a otra religión o quienes nunca han practicado una, pero luego de un acontecimiento especial se han acercado e incluso quienes han practicado una religión durante mucho tiempo dan cuenta de la misma posición vital frente a los textos y dan testimonio de lo que ha significado el hallazgo de la verdad. El paralelismo expuesto por Ricoeur entre texto y acción nos ha llevado a descubrir lo paradigmático de la experiencia religiosa: en ninguna otra área de la vida humana ocurre esto con tanta vehemencia.

Lo anterior es lo que tiene el texto religioso, sería, digámoslo así, lo externo a la conversión. Pero también hay una estructura interna humana que hace posible que esto suceda y cuyo punto de partida es la expresión ricoeuriana ya explicada antes: *sí mismo como otro*. En el *sí* reflexivo se realiza lo racional en la humanidad; en el *sí* reflexivo se evidencia la estructura de medianía que constituye *ser humano*; en este nudo de sentido la intersubjetividad alcanza su más profundo fundamento en el individuo. La carne-cuerpo es medianía entre intimidad y exterioridad, como ya se ha citado a Husserl y a Ricoeur, el *sí* es en *sí* mismo medianía entre el yo y el alter ego, es decir, el *sí* es la primera alteridad inscrita en *mí*, en todos. Gracias a su estatuto ontológico es en la reflexión en la que la persona puede llegar a extrañarse de *sí* misma al punto de no reconocerse en la modalidad del pecado. Pero también esta estructura permite la posibilidad de recuperar al yo en el *sí* gracias a la revelación del texto, de esa palabra viva esencialmente testimonio y por lo tanto revelante que denuncia la *incoherencia* íntima entre el yo y el *sí*, pero que anuncia un camino de salida, encuentro y retorno gracias a la modalidad del perdón y de la misericordia. El estatuto del *sí* es la prueba ontológica de la antropología ricoeuriana que también seguimos de cerca y que afirma que el hombre es esencialmente medianía.

Basados en esta dinámica nos atrevemos a proponer tres paradigmas humanos en los que se evidencia dicha medianía en el ámbito religioso: misticismo, profetismo y sacerdocio. En los capítulos anteriores se ha desarrollado la dinámica de lo que sucede en los dos primeros momentos de la peregrinación en el texto. Ahora corresponde poner en evidencia lo que sucede en el retorno, es decir, en la vuelta a la realidad: misticismo, profetismo y sacerdocio son formas de respuesta o retorno ante el encuentro con la verdad, vienen a ser concreciones de la medianía esencial que somos. Como se ha señalado antes, no son abordadas aquí, al menos en principio, en términos de la actividad específica que supone sino como paradigmas de respuesta al encuentro con la verdad religiosa. Lo anterior significa que toda respuesta religiosa puede inscribirse en estos tres paradigmas o modelos de acción.

El texto religioso ha recogido el testimonio de muchos, al punto de poder definirse como esencialmente testimonio y de ahí su carácter *revelador* en términos

fenomenológicos, es decir, el resultado del encuentro con la verdad que otros alcanzaron y, por eso, dichos textos han sido revestidos con una autoridad que se manifiesta en las formas reverenciales en las que el creyente se aproxima a ellos. Que sea palabra de Dios, profundiza este carácter especial de dichos textos, y ejercen una influencia decisiva en la vida de los creyentes y de la comunidad a la que pertenecen. Por eso, el encuentro con la verdad es un acontecimiento central en la experiencia creyente que lo posiciona frente a la realidad con una nueva perspectiva y vocación.

Toda actitud y acción religiosa es un modo de respuesta ante *eso-ese* que convoca a la persona a una salida de su perspectiva habitual anclada a un contexto particular para que ocurra un encuentro con la verdad y sea posible la conversión. Cuando eso ha ocurrido el creyente es un testigo porque ha experimentado de manera directa y personal los efectos de dicho encuentro. Pero hay más, porque lo esencial de un testigo no solo es dicho encuentro con la verdad sino el relato que proporciona: es inherente al hecho de ser testigo proporcionar un relato vivido de lo que se ha presenciado.

Una vez más el rol de medianía que define al hombre según Ricoeur se muestra claramente en la figura del testigo, quien lleva la parte del rompecabezas que une los hechos: es como el puente que religa algo que ha sido separado. Así, su relato no solo ofrece una perspectiva del “más allá”, en el sentido de una perspectiva que solo puede ser alcanzada en el contexto de una experiencia religiosa, sino la acción misma cobra sentido pleno. Por eso, el testigo y su testimonio, persona y relato, muestran esta medianía esencial humana que es objeto de nuestra investigación por medio de la fenomenología hermenéutica ricoeuriana. El testigo posibilita el *continuum* entre texto y acción, entre individuo y comunidad y por eso su carácter profundamente simbólico en el sentido etimológico del término, es decir, de unir de poner algo junto con otra cosa y su oposición a lo diabólico que divide y separa. Un testigo es un portador de un relato que viene impregnado de la autoridad que otorga la experiencia de una vivencia directa y que da cuenta de una nueva perspectiva alcanzada que desborda la *finitud originaria* (Ricoeur, 2004, p. 42), siguiendo los términos de Ricoeur. Nuestra finitud, según lo que se ha citado de Ricoeur, implica un estrechamiento perspectivista que viene acompañado de una voluntad infinita. Tal incongruencia resume el drama de la vida humana y es en

este núcleo en el que la experiencia religiosa viene completa de sentido: quien ha vivido la conversión reconoce su limitación originaria ante la demasía que supone su Dios o sus dioses; renuncia a la soberbia de desearlo todo y más bien agradece lo mucho que se tiene. Obviamente, en todos estos procesos hay elementos psicológicos, sociales, culturales e incluso geográficos que influyen, pero vistos con las lentes ricoeurianas, pueden entenderse de esta manera.

Según se ha abordado a Ricoeur en el capítulo primero de este estudio, la atestación muestra el tipo de certeza al que puede aspirar una hermenéutica (Ricoeur, 2013, p. xxxv). Por eso coinciden hermenéutica y fenomenología: ambos procedimientos están dirigidos a captar la dinámica que ocurre en un texto y en un fenómeno respectivamente y debido a eso han sido escogidas como las pinzas con las cuales se aborda la experiencia religiosa: son herramientas técnicas capaces de asir la experiencia religiosa en su estructura íntima. Es la hermenéutica la que puede valorar suficientemente este modo de verdad del *creo-en* que supone la experiencia religiosa y es la fenomenología la que puede ayudar a describir su dinámica interna. Para el testigo de la experiencia religiosa, la declaración o relato que trae no es percibida como una actividad extra a su experiencia religiosa, sino que responde íntimamente a ella y que aquí se ha identificado como *retorno*.

Misticismo, profetismo y sacerdocio no son funciones religiosas, sino estructuras de respuesta religiosa, modos paradigmáticos que compendian toda palabra, texto y acción que ocurre dentro de lo religioso. Son tres órdenes estrechamente vinculados de los que participa todo creyente en su experiencia de retorno. Se habla de retorno para indicar lo sucede luego del encuentro con la verdad, así, retorno es vuelta a la situación de diálogo con la comunidad de creyentes a la que se pertenece; comunicación de lo vivido generando nuevos textos, pero también, actuando en concordancia con lo proclamado y alabado. Una vez que se ha alcanzado esa perspectiva nueva y que ha ocurrido dicha modificación de la estructura voluntaria, el creyente entrega su vida a la proclamación y cultivo de dicha verdad siguiendo estos paradigmas de respuesta. Cada uno de estos modelos recoge o muestra los rasgos esenciales de la respuesta religiosa

auténtica, es decir, siguiendo sus huellas podremos profundizar un poco más en su estructura en su fase culmen que aquí se ha llamado *retorno*.

3.1Misticismo

En tanto paradigma de respuesta religiosa, todos los creyentes en mayor o menor medida han participado de las experiencias asociadas a este camino. Las experiencias místicas generan textos místicos o textos que invitan a una vida religiosa mística, de la misma manera que los textos proféticos producidos por una experiencia de profetismo promueven mecanismos de respuestas también proféticos y de igual manera la experiencia sacerdotal. En esto vemos una estructura más interna a la de la capa del género literario y es justamente la plasmación por escrito de una vivencia que revela una verdad.

Todo creyente ha vivido más o menos intensamente la estela de estos acontecimientos. Dentro del mundo creyente, ha habido personas que se han dedicado al cultivo de lo místico como profesión en el sentido técnico y vocacional que implica el término, pero lo que se quiere hacer notar es que más allá de estos especialistas, la actitud mística es parte fundamental de la experiencia religiosa universal.

Tal como se ha señalado antes siguiendo a Ricoeur (p. 168), el ser humano no inicia nunca algo en un cero absoluto de conocimiento. Siempre está en relación con algo. En el caso de la experiencia religiosa todavía más: sea budista, cristiano, hinduista, musulmán o judío, todos beben y crecen dentro de una tradición. Toda tradición es ya un modo de ver el mundo, es decir, una interpretación: incluso los más ermitaños, pertenecen a la tradición ermitaña, una comunidad de relatos que sientan las bases de sensibilidad necesarias para reconocer y captar la iniciativa del mundo, de la naturaleza, de Dios.

Puede ser útil considerar lo que Max Scheler señala cuando trata de definir al hombre y de hallar su puesto en el cosmos. Después de haber descrito las particularidades del mundo animal y vegetal y de las vinculaciones humanas al respecto, indica el elemento central que define y distingue al ser humano: el espíritu. Este elemento, frente

a todos los condicionamientos de la materia y la animalidad, da cuenta de la “independencia, libertad o autonomía existencial”(Scheler, 1994). Y señala:

Semejante ser “espiritual” ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es “libre frente al mundo circundante”, está abierto al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene “mundo”. Puede elevar a la dignidad de “objetos” los centros de “resistencia” y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y, en que el animal se pierde extático. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos “objetos”, sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda. Espíritu es, por tanto, objetividad.; es la posibilidad de ser determinado por la manera de ser de los objetos mismos. Y diremos que es “sujeto” o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto al del animal. (Scheler, 1994, p. 48)

A diferencia del animal y de la planta, el ser humano entonces se constituye de la siguiente manera:

El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia de sí, como ya vio Leibniz. El animal ni se posee a sí mismo, no es dueño de sí; y por ende tampoco tiene conciencia de sí. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. (Scheler, 1994)

Como se ha manifestado antes, en ninguna otra escena de la vida humana se despliega mejor esta dinámica esencial humana como en la religión. La experiencia religiosa en cuanto modificación del campo perspectivista y en cuanto desplazamiento de la voluntad personal del centro a la periferia que llamamos *sí*, no hace sino llevar a plenitud ese núcleo humano íntimo, ese *espíritu*, en términos de Scheler, que hace posible lo mejor de cada persona.

3.1.1 Dominio sobre lo sensual

Toda la vida de fe implica una lucha constante contra lo sensual que, aunque puede ser vehículo de cosas santas, lo cierto es que las más de las veces es visto como una amenaza ante el progreso y perseverancia en la vida religiosa. Hay una sospecha inherente al

camino religioso sobre lo sensorial porque se reconoce en ello una fuerza que puede llegar a ser contraria al camino espiritual. La filosofía ha participado de esa sospecha a lo largo de su historia y, de igual manera, la ciencia. El religioso en su celda o en su convento, el filósofo en su rincón y el científico en su laboratorio, dan cuenta de la necesidad humana de marcar un límite y, en definitiva, un dominio sobre lo sensorial como condición imprescindible de alcanzar nuevos horizontes. En estos tres ejemplos mencionados, se procura vencer la inmediatez que trae consigo la actitud natural frente al mundo.

Ahora bien, toda experiencia mística inicia y persevera en la medida en que logra dicho dominio. Al ser abordado aquí como paradigma más que como función o vocación particular, hallamos este rasgo en toda experiencia religiosa, sea la que sea. La oración más básica muestra signos de esta intención de hacer un corte con lo sensual: se hace silencio; se cierran los ojos; se toma el control de la respiración; se ayuna, etc. Este rasgo de origen místico penetra toda la experiencia religiosa en todos los niveles, circunstancias y tiempos. Las grandes religiones contemporáneas que propugnan el crecimiento espiritual humano tienen a este dominio de lo sensual como uno de sus principios centrales. En el pasado quedan las religiones que desencadenaban rituales de desenfreno como las religiones místicas⁴⁵, pero, digamos que la religión, especialmente las religiones del Libro no promueven el desenfreno de los apetitos sino su control con lo que ya puede tenerse claro un primer criterio de distinción entre lo que es auténticamente religioso y lo que no. No se trata necesariamente de un desprecio del mundo y de lo carnal sino, sobre todo, del primer y más básico principio que posibilita la manifestación de la divinidad que atrae a la persona desde el otro lado de la jungla de cosas, apariencias y sensaciones.

Lo que se ha mostrado en los capítulos precedentes nos ha permitido exponer la estructura interna de la experiencia religiosa tal cual aparece ante nosotros en las religiones centradas en textos considerados sagrados y centrales para la fe. Que el *sí* tenga estatuto ontológico propio significa muchas cosas y, una de ellas, es que se

⁴⁵ Cfr. (Gómez Caffarena, 2007, pp. 71-72)

vislumbra el ámbito reflexivo humano y por ende el ámbito en el que acontece la experiencia religiosa. Esta se define como un tipo de reflexión especial en el que el *yo* es desprendido del *sí* gracias a la fuerza de un texto que es, ante todo, verdadero. Esta verdad provoca un retorno en el que el *sí* asume la tarea de controlar y dominar al *yo* y dirigirlo hacia la voluntad revelada en el texto. De esta manera, el rasgo antropológico más esencial, la medianía, encuentra en el *sí* su expresión ontológica más íntima. El *sí* es en sí mismo medianía, transición entre todas las personas gramaticales y todas las formas verbales.

Pero de la misma manera que la verdad religiosa no solo es una proposición cierta, sino que además hace referencia a una cosa concreta en el mundo, a un hecho o una situación cierta, el *sí* no solo es medianía gramaticalmente, sino que es medianía concreta entre el *yo* y el alter ego, entre el *yo* y el texto religioso, entre el *yo* y el mundo. En este *sí* se encuentran todos los peregrinos: la persona, el texto, los otros. La verdad en el *sí* con toda su fuerza y autoridad estremeciendo las bases y los lazos que atan el *sí* al *yo* y abriendo nuevas posibilidades de formas de relacionarse consigo mismo y con los otros. Esta verdad escrita revela una voluntad que me ordena obedecer, que pide hacer el bien sin importar la circunstancia y que, por lo tanto, revela el límite del peregrino. Su mundo de deseos, impulsos y expectativas son trastocados por esta verdad que lo cuestiona todo y pretende absorberlo todo.

Pero el texto escrito, escrito está, no puede cambiar, está abierto a muchas interpretaciones, pero su fijación en la escritura le da ese carácter de eternidad de las verdades absolutas de modo que siempre está presente iluminando la búsqueda humana de sentido como faro que guía a las embarcaciones en la mar oscura. El hombre, finito y por lo tanto destinado a conocer desde una perspectiva, encuentra en la experiencia religiosa una apertura o un ensanchamiento del campo perspectivista producto de haber seguido la voluntad que el texto le ha revelado: esto es lo que podríamos llamar la *modalidad de la misericordia*.

Ahora bien, en términos estrictamente religiosos, la verdad es verdad siempre sin importar la vía por la que haya optado el peregrino para encontrarla y sin importar la capa literaria que la exprese. No halla más verdad el místico que el profeta, cambia la

vía, pero no el contenido. Otro rasgo de esa verdad es que no se la posee completamente, sino que es siempre a trozos: es como si nosotros los peregrinos no estuviéramos preparados para recibirla toda y de una sola vez. Por eso, se ha señalado que el misterio radica en nosotros. Pero ¿cómo podemos saber que estamos en el ámbito del retorno? Porque estamos frente a un relato místico, es decir, quien nos escribe es un testigo, alguien que se ha encontrado con la verdad y que espontáneamente cuenta lo que ha vivido. Toda experiencia religiosa auténtica empieza con un texto y termina con un relato que, eventualmente puede escribirse o no, pero en principio se trata de una historia que no puede dejar de compartir. Entonces, los relatos místicos que citaremos nos hablan de una verdad revelada en la intimidad del *sí* y, por lo tanto, nos hablan de ese proceso y de las diversas fases vividas. Como todo testimonio, no solo es que nos dice la verdad, sino que trasmite la experiencia de verdad vivida.

El primer signo visible de retorno es la dinámica procesual del dominio de lo sensual que se vuelve acicate para nuevas y más profundas experiencias. El dominio del *yo* pasa por el dominio de lo sensual porque en él o con él se pueden identificar todas las pulsiones humanas básicas y al hacer esto queda más al descubierto la carne-cuerpo que somos. La austeridad, la carencia o, incluso, ausencia, de lo señalado como necesario material revela la corporalidad, primero en su fase de rebeldía y protesta ante la negación del apetito, pero luego solidaria e íntima del *sí* en una vida religiosa sana, es decir, una vida coherente con los textos. Nótese el ejemplo de las reglas de la orden carmelita escritas por San Alberto Avogrado en el siglo XIII:

[6] Además, de acuerdo con la situación del lugar, en el que hubiereis elegido vivir, cada uno de vosotros tendrá su propia celda separada, según sea asignada a cada cual por disposición del prior con el consentimiento de los demás hermanos o de la parte más sana de los mismos.

[10] Permanecerá cada uno en su propia celda o junto a ella, meditando día y noche en la ley del Señor y velando en oración, a no ser que estuviere ocupado en otros justos quehaceres.

[18] Puesto que, verdaderamente, la vida del hombre sobre la tierra es una tentación, y todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo padecen persecución, y, por otra parte, el diablo, como león rugiente, ronda buscando

a quien devorar, procuraréis con solicitud revestiros de la armadura de Dios, para que podáis resistir a las insidias del enemigo.

[21] Recomienda, además, el Apóstol el silencio, al mandar que se trabaje callando; y lo mismo hace el profeta, cuando dice: El silencio es el cultivo de la justicia; y de nuevo: En el silencio y en la esperanza estará vuestra fortaleza. Por ello establecemos que, dichas las Completas, guardéis silencio hasta después de Prima del día siguiente. Fuera de este tiempo, aunque la observancia del silencio no sea tan rigurosa, evítese con diligencia el mucho hablar, porque, como está escrito, y no menos lo enseña la experiencia, en el mucho hablar no faltará pecado, y el que es inconsiderado en el hablar, experimentará males. Y también: El que habla en demasía, daña su alma. Y el Señor dice en el Evangelio: De toda palabra ociosa que hablen los hombres darán cuenta de ello en el día del juicio. Ponga, pues, cada cual una balanza a sus palabras y un freno adecuado a su boca, no sea que resbale y caiga a causa de su lengua y sea incurable su caída mortal. Vigile su conducta, para no pecar con su lengua, como dice el profeta; y cuide diligente y cautamente de guardar el silencio, en el que consiste el cultivo de la justicia. (*La Regla Camelita*, 2022)

En la misma línea, Santa Teresa de Ávila, utiliza la imagen del agua para explicar el proceso de crecimiento en la oración. Habla de cuatro tipos: los que se inician, deben sacar el agua del pozo, los que superan este primer nivel pueden con noria y cangilones sacar agua del pozo: esta imagen mecánica da cuenta del menor esfuerzo personal y la mayor abundancia en la oración. Un tercer grado de oración está representado por el agua que se saca de un río con lo que se puede mojar la tierra todo lo que se quiera. Finalmente, la lluvia, para lo cual no tenemos necesidad de poner nada de nuestra parte porque viene de Dios y no hay mejor manera de regar la tierra que esa. Pues bien, citamos brevemente a la santa para ver las circunstancias del primer grado que es el que nos ocupa por ahora:

De los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho, que han de cansarse en recoger los sentidos; que, como están acostumbrados a andar derramados, es harto trabajo. Han menester irse acostumbrando a no se les dar nada de ver ni oír, y aun ponerlo por obra las horas de la oración, sino estar en soledad y, apartados, pensar su vida pasada (aunque esto, primeros y postreros, todos lo han de hacer muchas veces); hay más y menos de pensar en esto, como después diré. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 59)

Esta relación con lo sensorial va cambiando de forma en la medida que se avanza en el crecimiento espiritual, pero la actitud fundamental frente al mundo es de precaución. Nótese cómo en su célebre *Moradas del castillo interior* insiste, con otra metáfora, en la limitación sensorial o de perspectiva que supone esta primera fase:

Havéis de notar que en estas moradas primeras aun no llega casi nada la luz que sale del palacio donde está el Rey; porque, aunque no están oscurecidas y negras como cuando el alma está en pecado, está oscurecida en alguna manera para que no la pueda ver —el que está en ella digo— y no por culpa de la pieza—que no sé daros a entender—, sino porque con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él, no le dejan advertir a la luz. Como si uno entrase en una parte adonde entra mucho sol y llevase tierra en los ojos que casi no los pudiese abrir. Clara está la pieza, mas él no lo goza por el impedimento u cosas de estas fieras y bestias que le hacen cerrar los ojos para no ver sino a ellas. (Santa Teresa de Ávila, 1968b, p. 370)

Como se ha dicho antes, el misterio radica en nosotros los humanos que somos seres de percepción y que por tanto cualquier proyecto de sentido pasa por considerar o, mejor, reconsiderar lo que nos ofrecen los datos sensoriales. Dios, los dioses, no hacen sino revelarse una y otra vez, pero nuestra limitación perspectivista no siempre capta este mensaje y nuestra voluntad no siempre quiere captarlo, de donde se desprende la misericordia de Dios porque insiste en revelarse y de donde se concluye, cosa que se ha afirmado antes, que el misterio radica en nosotros, en la tierra que llevamos en los ojos. Lo que se quiere enfatizar aquí es el modo particular en el que el creyente que participa en una experiencia religiosa trata de conservar una distancia con el mundo material-sensible porque lo percibe como fuente de error y de pecado o, por lo menos, de sospecha. Es una precaución que nos encontramos en la ciencia y en la filosofía misma, aunque con un modo de proceder diferente. Lo interesante es que esa misma distancia-prudencia externa respecto de las cosas del mundo tiene su correlato interno en el ámbito de la experiencia religiosa respecto de la distancia necesaria para la reflexión entre el *yo* y el *sí*. Como se recordará, la interpretación es posible por la dialéctica distancia-pertenencia y esta es posible gracias al estatuto ontológico del *sí*.

Vale la pena citar al maestro budista Chatral Rinpoche (1913-2015) en una entrevista que recoge la esencia de su magisterio titulada sugerentemente *Compassionate*

action o acción compasiva. La primera pregunta que le hace el entrevistador es: “¿Por qué usted decidió dejar de comer carne? ¿Cuántos años tenía cuando tomó esta decisión?”⁴⁶(Rinpoche, 2007, Loc. 257). Su respuesta:

En muchos textos Theravadayana y Mahayana está escrito que no se debe comer carne. También hay un texto Vajrayana que dice lo mismo, que no se debe disfrutar de la carne ni del alcohol. Por eso sigo las instrucciones del Buda Shakyamuni. Siendo una persona religiosa, no tomo carne ni alcohol y al mismo tiempo trato de decirles a otras personas que no consuman estas cosas. Ésta es mi razón: sólo intento motivar a otras personas⁴⁷. (Rinpoche, 2007, loc. 207)

Se entiende que ser una persona religiosa implica cierta contención, en este caso, se espera que no consuma carne ni alcohol. Es una pregunta que el maestro Rinpoche responde sin ninguna extravagancia religiosa, simplemente transmite la idea de que es lo esperado, entre otras razones porque está escrito. Esta contención puede tener diversos propósitos y razones, pero lo importante aquí es este principio religioso básico que pone en práctica esta ascesis que evidencia la distinción entre *yo* y *sí* que hemos venido comentando desde el capítulo primero. Dentro de los muchos beneficios alegados por el maestro Rinpoche para dejar de consumir carne, señala varios que llaman nuestra atención: “No he tenido ninguna enfermedad importante, duermo muy bien. Cuando me levanto, puedo caminar de inmediato. Cuando leo textos religiosos, puedo verlos correctamente⁴⁸”(Rinpoche, 2007, loc. 279). Es significativo que los beneficios de no comer carne se extiendan hasta la lectura de textos religiosos, no solo por el hecho fisiológico de verlos bien, sino porque en ellos descansa toda la sabiduría que le da sentido a ser una persona religiosa.

⁴⁶ “Why did you decide to stop eating meat? How old were you when you made this decision?” (Rinpoche, 2007, Loc. 257).

⁴⁷ “It is written in many Theravadayana and Mahayana texts that one should not eat meat. There is also a Vajrayana text that says the same thing, that one should not enjoy meat or alcohol. Because of this I am following the instructions of Shakyamuni Buddha. Being a religious person, I don’t take meat or alcohol and at the same time I try to tell other people not to consume these things. This is my reason – I’m just trying to motivate other people”. (Rinpoche, 2007, loc. 207)

⁴⁸ “I haven’t had any major sickness, I sleep very well. When I get up, I can walk right away. When I read religious text, I can see them properly. (Rinpoche, 2007, loc. 279)

Como antes se ha señalado, no se trata de un desprecio al cuerpo como fin último de la experiencia religiosa, sino de la acomodación del mismo en el ámbito que le corresponde de tal manera que no despliegue el desorden sensorial y sensual y mantenga al ego apegado a cosas y cadenas: hay una dinámica de ruptura-distancia-pertenencia interna en lo humano, hay una conciencia de alteridad gracias al estatuto ontológico del *sí* que nos permite tomar distancia del apetito y redirigir el deseo. En parte, lo que pretende aportar esta investigación, es que justamente este es el ámbito de la experiencia religiosa, es aquí donde, gracias al texto religioso, esencialmente testimonio, y a su autoridad constitutiva, se me-nos revela una verdad-voluntad, una palabra encarnada. Desde entonces la medianía que somos, pasa a ser completamente intencional, dirigida, es decir, libre, porque la experiencia religiosa auténtica nos muestra la más auténtica forma de libertad humana, la que es capaz de postergar o renunciar al impulso instintivo y redirigirlo hacia el bien, hacia la dignidad humana, siendo coherentes con la primera gran verdad religiosa.

Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī utiliza múltiples imágenes para expresar lo que supone estar o pertenecer a este mundo. Una de las más célebres es la imagen de la taberna:

En la taberna hay muchos vinos -el vino del deleite de los colores, formas y gustos, el vino de la agilidad del intelecto, el fino oporto de los relatos y el cabernet del canto del alma. El hecho de ser humano implica adentrarse a este lugar donde se sirven extasiantes variedades de deseo. Se rasga la piel de la uva del ego y empieza a gotear. La fermentación es uno de los símbolos más antiguos de la transformación del ser humano. Cuando las uvas juntan su zumo y se encierran juntas durante cierto tiempo en un lugar oscuro, el resultado es espectacular. Esa es la causa de que dos borrachos que se topen el uno con el otro no sepan quien es quien. Los pronombres ya no tienen sentido en el barrizal tabernario de la emocionada confusión y de los deseos a medio expresar. (Rumi, 2002, p. 15)

En la presente investigación, mística significa dos cosas: paradigma que alcanza a toda experiencia religiosa y que permite una primera aproximación a la estructura universal de la misma. Por otro lado, mística en cuanto vocación o dedicación técnica a tal oficio o tarea con lo que supone de disciplina, método y horizonte: esta segunda la consideramos aquí un modo de retorno, una vocación propiamente dicha. El místico es

un testigo andante: nos habla de un lugar que ha visitado, de una tierra lejana que mana leche y miel, en la que se puede ser completamente libre porque la necesidad desaparece; nos habla de un gozo que transforma toda la vida de placeres en una nada. Al místico se le ha mostrado la verdad, en su doble aspecto, tal como lo explicamos en el capítulo anterior, por eso, vive de la verdad y la comunica, por eso es un testigo que produce un testimonio y en ese sentido es un fundador de nuevas experiencias y nuevos testimonios y escritos con lo que enriquece y fortalece la comunidad religiosa aliviando así la tensión entre tradición e innovación. Es testigo en tanto nos habla de un lugar que ha visitado y otros no. No es ficción sino experiencia real vivida que trasmite a otros. Por eso, se ha optado en la presente investigación por fenomenología y hermenéutica para aproximarnos a esta realidad humana.

Y es que esa verdad contemplada directamente por el místico estalla en el corazón y en la mente de la persona y no puede contenerse, sino que se desborda en el lenguaje. La función del género literario específico es circunstancial, aunque inevitable: como se ha señalado antes, depende de la pericia, inclinación y contexto del testigo. Pero lo que resulta esencial en todo testimonio religioso es el uso de la metáfora para comunicar esa verdad. Acceder a la verdad tal cual es y no expresar de la misma manera, tal cual es vista o escuchada, sino simbolizada, mediatizada en imágenes y figuras exige peregrinación, es decir, exige el camino largo de la interpretación que es irremplazable tal como la hemos llamado en el presente estudio. La tendencia poética desde el paradigma místico está fuertemente vinculada a la profunda sensualidad con la que se vive el encuentro con la verdad. La manera en que Rumi bellamente expresa la situación de nuestra condición humana da cuenta de nuestra limitación o finitud que Ricoeur ha llamado *perspectiva* y que el padre del sufismo llama *borracheira*. Una vez más lo sensorial es presentado como dudoso: a pesar de lo bien que se puede estar en la taberna, la confusión es la que reina al punto que los pronombres carecen de sentido y que incluso se manifiesta en la dificultad de los borrachos de articular correctamente las palabras. Con todo, esa confusión propia de la emocionalidad de la intoxicación del licor es inherente a lo humano y, sin embargo, la verdad y su fuerza llaman a dejar la embriaguez y la confusión. Es cierto que toda crisis de identidad produce una ambigüedad que se

pone de manifiesto a la hora de usar los pronombres personales. Nótese como se evidencia esto en el drama de la posesión satánica:

Dice el Evangelio en el libro de San Marcos, capítulo 5, versículos del 1 al 14:

Después llegaron al otro del mar, a la región de los gerasenos. Apenas saltó de la barca, vino a su encuentro, de entre los sepulcros, una persona con espíritu inmundo que moraba entre los sepulcros. Nadie podía ya tenerle atado, ni siquiera con cadenas, pues muchas veces le había maniatado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grillos, de suerte que nadie podía dominarlo. Y siempre, noche y día, andaba por los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. Al ver de lejos a Jesús, corrió, se postró ante él y gritó con fuerte voz: «¿Qué tengo yo contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes. (Es que él le había dicho: espíritu inmundo sal de esta persona.)» Jesús le preguntó: «¿Cómo te llamas?» Le contestó: «Me llamo Legión, porque somos muchos.» Y le suplicaba con insistencia que no los echara fuerza de la región. Había allí una gran piara de puercos que pacían al pie del monte. Ellos le suplicaron: «Envíanos a los puercos para que entremos en ellos.» Jesús se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos salieron y entraron en los puercos, y la piara -unos dos mil- se arrojó al mar de lo alto del cantil y se fueron ahogando en el mar. Los porqueros huyeron y lo contaron al pueblo y por las aldeas.

Llama la atención en la pregunta que le hace el endemoniado que usa la primera persona del singular: “¿Qué tengo *yo* contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo?”. A la pregunta de Jesús sobre quién era responde: “Legión, porque somos muchos”. Usa un sustantivo colectivo para referirse a sí mismo. Luego, usa la primera persona del plural en “Envíanos a los puercos...”. Como se ve, hay una crisis de identidad profunda que se manifiesta en la ambigüedad en el uso de los pronombres y formas de auto referencia. Tal crisis, es la crisis que produce el mal en la modalidad del pecado, en las diversas formas de injusticia y opresión que, en su fase más crítica parece imposible salir de ella como de cualquier forma de esclavitud. Sin embargo, la experiencia de conversión nos muestra que es posible recuperarse siempre y cuando se peregrine hacia la verdad, desde la ambigüedad y confusión de no saber qué pronombre usar, es decir, desde la vergüenza de no reconocermenos hacia la peregrinación al *sí* en el que se denuncia la miseria y fragilidad y en la que se anuncia la dignidad de la persona y en la que me-nos-se recupera el yo y, obviamente se sale de la ambigüedad del estancamiento identitario, de la confusión de la taberna y se ponen en marcha, se retoma el camino hacia la promesa.

Vale la pena detenerse brevemente en la consideración kantiana-ricoeuriana del mal únicamente para mostrar lo que la experiencia religiosa aporta.

El mal es, en el sentido propio del término, perversión, trastocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación se trata de un mal empleo del (libre) albedrío, y no de la malignidad del deseo (ni tampoco, por otra parte, de la corrupción misma de la razón práctica lo que haría al hombre diabólico y no simplemente -sí se me permite la expresión- malo). (Ricoeur, 2013, p. 228)

Ahora citemos a Kant para que quede suficientemente clara esta posición:

Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino solo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima. (Kant, 1981, p. 31)

Así tiene sentido la experiencia religiosa como peregrinación en los textos sagrados o centrales de la fe. El proceso de conversión visto desde esta definición del mal viene a ser el cambio, reorganización de las máximas, supeditación de las máximas morales a la máxima o máximas religiosas que se me-nos-se revelan en el texto. No nos desviaremos hacia una explicación del problema del mal ya que no es nuestro asunto aquí, simplemente hemos querido traerlo a colación para remarcar la transición o cambio que se produce en la experiencia religiosa siempre referida, directa o indirectamente, a los textos sagrados. Que el mal, en sus diversas modalidades y formas de expresión implique siempre confusión, crisis o anulación de la identidad personal y comunitaria, exige de lo humano un esfuerzo de recuperación de esta identidad extraviada que alcanza su culmen en la pregunta *¿quién?* Esa pregunta revela la crisis de identidad que produce el mal y muestra el camino de recuperación del *yo* en el *sí* desde el que se reconocen lo que pertenece y no a cada uno. Decir que la primera gran verdad religiosa es, *la dignidad de la vida humana* que tiene como principio y fundamento a Dios, es afirmar que en la experiencia religiosa la persona descubre su propio valor y el de los demás al punto de estar dispuesto a dar la vida por los otros, es atreverse a responder a la pregunta *¿quién?*, y así, a recuperar el valor y sentido de los pronombres personales gracias a la mediación reflexiva del *sí*. No es casual que Jesús le pregunta al poseído *¿Quién eres tú?*,

inmediatamente se revela o se pone en evidencia la ocultación de la dignidad de la persona poseída, es decir, la persona cuya identidad había sido usurpada por el mal y enajenado completamente.

En el intento de sacrificio de Abraham en Génesis 22, Isaac, su hijo camina con la leña del holocausto, prepara el fuego y una vez que ya está todo listo pregunta por la víctima, por el *¿quién?* del sacrificio. Cuando ya era inminente la muerte de Isaac el ángel del Señor le dice en el versículo 12: «No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu único hijo». La visión del carnero sacrificial es la confirmación de la dignidad humana y la alianza definitiva de Dios con ella.

Volvamos a Rumi para ver qué más sucede en este proceso de retorno en la particularidad del camino místico:

Pero transcurrido cierto tiempo en la taberna se llega a un punto, a un recuerdo de otro lugar, a un añorar el origen, y los borrachos deben partir de la taberna e iniciar el regreso. El Corán dice «Todos estamos de regreso». La taberna es una especie de infierno glorioso donde los humanos disfrutaban y sufren, y del que después se alejan en busca de la verdad. La taberna es un territorio peligroso donde a veces es pertinente el disfraz, pero, según exhorta Rumi, no escondas nunca tu corazón. Mantente abierto. La ruptura, el salir gritando a la calle, comienza en la taberna, y el alma humana inicia su búsqueda del regreso a sí misma. (Rumi, 2002, p. 15)

Hay que señalar que, al igual que en la caverna de Platón, hay quienes deciden quedarse toda la vida en la taberna. La verdad está en un afuera que es adentro: la taberna, como la caverna, es una adentro que es afuera. Se le llama hoy en día zona de confort, no por tal confort, sino porque la perspectiva tiende a acostumbrarse y a acomodarse con rapidez y pronto enfría a la voluntad. La experiencia creyente empieza cuando la puerta se abre y se ve la luz, cuando alguien entra a compartir su testimonio a invitar a salir de la taberna y la persona se arriesga a salir, se atreve a exponerse y a sacrificar su perspectiva.

Son las cuatro de la mañana. Nasruddín sale de la taberna y deambula por las calles de la ciudad. Le para un policía y le pregunta: «¿Por qué anda usted deambulando por la calle a estas horas de la noche?» «Señor», le contesta

Nasruddín, «¡si supiera la respuesta a esa pregunta habría llegado a casa hace horas!». (Rumi, 2002, p. 16)

Ser creyente implica participar de la vida mística con mayor o menor dedicación y profundidad de este elemento central: siempre está en tensión frente a lo que el mundo le ofrece, con actitud de sospecha que lo lleva una y otra vez a forzar su perspectiva para hallar la voluntad de Dios. Obviamente que se puede encontrar como práctica común en todas las religiones la abstinencia, el ayuno, el diezmo o cualquier otra forma de privación o dominación del apetito como simple realización o cumplimiento externo sin que haya un compromiso real, es decir, sin que la persona haya vivido un proceso de conversión auténtico. Más allá de eso, que algo pertenezca a una tradición significa que pertenece de una u otra forma a los textos escritos que cohesionan y estructuran un sistema de prácticas y creencias: la tradición es la prolongación del texto escrito y, sin embargo, no llega a ser más grande que el mismo. Cuando el predicador dirige su discurso al pueblo creyente lo hace desde unos textos vivos que siempre están en plena circulación en dichos discursos, en los ritos, en las canciones, en las oraciones, en las paredes de los templos en las imágenes e incluso en la ausencia de ellas, en los vitrales, y ahora, incluso, en las redes sociales y los diversos formatos digitales. La palabra de Dios es palabra viva también por esto, porque se une al movimiento de la vida, trasciende el texto y lo alcanza todo. El borracho-peregrino que somos todos, se encuentra con señales y advertencias de todo tipo a lo largo del camino que nos invitan una y otra vez a peregrinar hacia la verdad.

3.1.2.1 Éxtasis y retorno en Santa Teresa de Ávila

Hemos optado por seguir el relato de Santa Teresa de Ávila y de San Ignacio de Loyola como ejes de este capítulo y, eventualmente, acudir a otras experiencias místicas que fortalezcan el argumento en desarrollo. Ponemos la lupa en el testimonio que surge de sus múltiples experiencias religiosas-místicas de encuentro con la divinidad. Este capítulo se ocupa del retorno, es decir, de la forma en la que la persona vuelve a la realidad luego de su encuentro con la divinidad. De ello se desprenden dos grandes caminos: la vocación y el testimonio. La primera se refiere al seguimiento de la voluntad

de Dios que realiza la persona como consecuencia directa de ese encuentro. Es la manera en la que la persona desea, acepta y sigue la voluntad revelada en el texto: esta vocación no es única y definitiva, sino que, como toda voluntad, va cambiando a lo largo del tiempo y gracias a la tarea incesante de interpretación por lo que la persona creyente está en discernimiento constante para que sus decisiones personales estén en sintonía con dicha voluntad. Pero, además, tal encuentro provoca un relato oral o escrito propio del retorno: lo que leemos y citamos de Santa Teresa es justamente eso, su manera de relatar lo vivido, aunque circunstancialmente ella declara que lo escribió por orden de su confesor el P. García de Toledo.

No toda experiencia religiosa es extática. Lo que se pretende aquí es resumir dicha experiencia en tres grados paradigmas, el místico, que implica algún tipo de éxtasis, el profético y el sacerdotal. No se excluyen entre ellos porque la verdad no niega la verdad, en la práctica particular de estas experiencias el sacerdote puede tener experiencias de tipo místico o profético, pero como se ha insistido, este estudio no se refiere directamente a estos oficios, sino que los hemos asumido como paradigmas de tal manera que sea posible reconocerlos en diversidad de circunstancias.

Volvamos a la metáfora del agua representada en cuatro estaciones en las que se muestran los grados de participación humana y divina. En el primer grado, la actividad humana es intensa en tanto debe poner todos los medios necesarios para sacar agua del pozo, mientras que la intervención divina es mínima. En el segundo grado, se le propone al hortelano que obtenga el agua valiéndose de un torno de tal modo que implique menos trabajo se su parte y mayor cantidad de agua:

Este agua de grandes bienes y mercedes que el Señor da aquí, hacen crecer las virtudes muy más sin comparación que en la oración pasada, porque se va ya esta alma subiendo de su miseria y dásele ya un poco de noticia de los gustos de la gloria. Esto creo las hace más crecer y también llegar más cerca de la verdadera virtud de donde todas las virtudes vienen, que es Dios; porque comienza Su Majestad a comunicarse a esta alma y quiere que sienta ella cómo se le comunica. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 70)

Y en el siguiente capítulo continúa explicando:

Ahora tornemos a el propósito. Esta quietud y recogimiento de el alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y paz que en ella se pone, con grandísimo contento y sosiego de las potencias y muy suave deleite. Parécele —como no ha llegado a más—que no le queda qué desear, y que de buena gana diría con san Pedro que fuese allí su morada. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 72)

Y agrega:

Ya he dicho que en este primer recogimiento y quietud no faltan las potencias del alma; mas está tan satisfecha con Dios que mientras aquello dura, aunque las dos potencias se disbaraten, como la voluntad está unida con Dios, no se pierde la quietud y el sosiego, antes ella poco a poco torna a recoger el entendimiento y memoria. Porque aunque ella aún no está de todo punto engolfada, está tan bien ocupada sin saber cómo, que—por mucha diligencia que ellas pongan—no la pueden quitar su contento y gozo, antes muy sin trabajo se va ayudando para que esta centellica de amor de Dios no se apague. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 73)

Interesante cómo la santa incorpora a la metáfora del agua la del fuego o luz con la expresión “centellica”. La santa insiste en que, por mucho que el creyente haga trabajos e intensifique la oración en última instancia la respuesta de la divinidad no está basada en dichos méritos ni en otros, es, en definitiva, una gracia. Esta es una oración de *quietud* en la que se le recomienda a la persona no discurrir con el entendimiento sobre conceptos y problemas de tipo intelectual porque según Santa Teresa el entendimiento es un *moledor*. Nótese aquí que ella recomienda, a la persona: que le diga a Dios en este nivel de oración “Señor, ¿qué puedo yo aquí?, ¿qué tiene que ver la sierva con el Señor y la tierra con el cielo?, u palabras que se ofrecen aquí de amor, fundada mucho en conocer que es verdad lo que dice”(De Avila, 1968^a, p. 74). El creyente se encuentra con los primeros atisbos de verdad, de la verdad: esa es la *centellica* que es muy pequeña en este nivel, pero que luego se vuelve un incendio en el corazón de la persona. La limitada condición humana no lo permite, pero el creyente, en su experiencia religiosa alcanza perspectivas imposibles para él y ella porque en esta dinámica Dios lo hace posible: ver sin perspectiva parece una buena manera de entender lo que la persona alcanza en este proceso.

La tercera agua se alcanza en un río, pero es Dios mismo quien la procura de tal modo que el creyente haga cada vez menos.

Quiere el Señor aquí ayudar a el hortolano de manera que casi El es el hortolano y el que lo hace todo. Es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran. El gusto y suavidad y deleite es más sin comparación que lo pasado; es que da el agua a la garganta a esta alma— de la gracia, que no puede ya ir adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás; querría gozar de grandísima gloria. Es como uno que está la candela en la mano, que le falta poco para morir muerte que la desea; está gozando en aquel agonía con el mayor deleite que se puede decir; no me parece que es otra cosa sino un morir casi de el todo a todas las cosas de el mundo y estar gozando de Dios. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 77).

La lucha en lo sensorial es más bien una dominación de esa dimensión o un redirigir esa potencia hacia la dirección adecuada que inevitablemente trastoca la estructura perceptiva de y valorativa de la persona. El desprecio de lo terrenal no es por lo mundano en sí sino por el hallazgo de lo celestial; ese desprecio es el resultado de un deseo mayor y profundo:

Querría ya esta alma verse libre; el comer la mata; el dormir la congoja; ve que se le pasa el tiempo de la vida pasar en regalo y que nada ya la puede regalar fuera de Vos; que parece vive contra natura, pues ya no querría vivir en sí, sino en Vos. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 78).

Por eso insiste la santa en la *humildad* como la respuesta esperada por Dios de parte del creyente, como modo de aspirar a más. Siendo el agua la mejor imagen para explicar el nivel o grado de trabajo entre Dios y el hombre, tiene que apelar al fuego para describir lo que supone la intervención divina: esa *cetillica* ahora es fuego. Todavía más, para describir su propia sensación dice que se siente como *embriagada*, imagen a la que también se ha hecho alusión anteriormente.

Sólo tienen habilidad las potencias para ocuparse todas en Dios; no parece se osa bullir ninguna, ni la podemos hacer menear, si con mucho estudio no quisiésemos divertirnos, y aun no me parece que del todo se podría entonces hacer. Háblanse aquí muchas palabras en alabanzas de Dios sin concierto (si el mismo Señor no las concierta, al menos el entendimiento no vale aquí nada); querría dar voces en alabanzas el alma, y está que no cabe en sí; un desasosiego sabroso. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 77)

Se imagina la santa que así habrá sido la experiencia del rey David de quien ella era muy devota. En su descripción aparecen múltiples referencias a los textos sagrados

que son su referencia cercana: la experiencia religiosa sea mística, sacerdotal o profética siempre está vinculada de una u otra manera al texto escrito.

En este tercer grado ya ocurre lo que aquí nos atrevemos a llamar *libertad suprema*:

Aquí me parece viene bien, como a vuestra merced se dijo, dejarse del todo en los brazos de Dios: si quiere llevarla al cielo, vaya; si al infierno, no tiene pena, como vaya con su Bien; si acabar del todo la vida, eso quiere; si que viva mil años, también; haga Su Majestad como de cosa propia; ya no es suya el alma de sí mesma; dada está del todo a el Señor; descúidese del todo. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 77)

En la experiencia religiosa ser libre significa seguir radicalmente la voluntad que se revela en texto. El creyente lucha para hacer retroceder su propia voluntad derribando todas las fuerzas del ego en el sí y abriéndole camino a Dios para que asuma el control. Tal como se explicó en el punto anterior, no es imparcialidad total, sino lo contrario, parcialidad total a la palabra viva revelante. No es imparcialidad científica que remarca la distancia y anula toda forma de pertenencia, sino parcialidad fiel y total al texto. Se expresa en forma de relativismo, pero uno que podríamos llamar radical para señalar esa parcialidad total que, por cierto, recuerda al *Principio y fundamento* de San Ignacio de Loyola, que más adelante abordaremos. En ese sentido agrega la santa: “Ansí no le satisface, ni querría entonces contento del mundo, porque en sí tiene el que le satisface más, mayores contentos de Dios, deseos de satisfacer su deseo, de gozar más, de estar con El: esto es lo que quiere”(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 80). Cuando la santa declara “...en sí tiene el que le satisface más” viene a ser un espaldarazo a nuestra investigación. Que sea en *sí* supone un ámbito distinto al *yo*, tal como se ha mostrado en los capítulos anteriores, con piso ontológico suficiente para entenderlo como fenómeno. Es el ámbito en el que la interpretación alcanza su punto cumbre y se revela la verdad al peregrino. Causa placer, pero no es un placer como el que suele ser vivido en el *yo*, fugaz, por intenso que sea, que no revela verdad, es decir, que no está conectado con el entendimiento y las demás potencias humanas, sino que es meramente fisiológico-químico. Que sea en *sí* es la condición para que luego sea en *mí*. Que sea en *sí* implica

la alteridad, del texto, del otro, su presencia activa en *mí* y conciencia receptora en plena guardia.

En esta misma línea, nótese la siguiente declaración:

Ahora, pues, acaece muchas veces esta manera de unión que quiero decir (en especial a mí, que me hace Dios esta merced de esta suerte muy muchas), que coge Dios la voluntad, y aun el entendimiento, a mi parecer, porque no discurre, si no está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando y ve tanto que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa. La memoria queda libre, y junto con la imaginación deve ser, y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 80).

Mientras que en la vida sensorial regular la persona anda fragmentada por las diversas fuerzas internas, la experiencia religiosa produce sentido de unidad en integración en tanto recuperación del *yo* en el *sí*. La actitud natural supone un *sí* dominado o dopado por un ego avasallante; la experiencia religiosa supone el proceso de inversión de esta relación: el *sí* recupera al *yo* mediante la luz que arroja el texto revelante. Pongamos como ejemplo el trabajo intelectual de una persona dedicada a la filosofía que debe hacer sus demostraciones fundamentando sus ideas en autores y textos. Ese esfuerzo supone una lucha tremenda, primero interna, porque mientras escribe o lee, la memoria le sugiere recuerdos que nada tienen que ver con lo que trata, la imaginación lo distrae, la voluntad lo empuja a diversidad de apetitos que lo sacan una y otra vez de su tarea. Esa lucha interna da cuenta de la fragmentación interna que padecemos. Pero, además, somos seres de perspectivas: vemos a retazos y a través de imágenes según lo que ya se ha comentado. El filósofo puede por sus medios y fuerzas salir de la caverna, pero, con todo, hay mucho más por ver. Cuando por gracia divina se suspende la perspectiva y la persona puede alcanzar la unidad y libertad interna y externa para realmente ver, se produce el éxtasis que hace cantar y aclamar a la santa. Y dice: “A mí cansada me tiene y aborrecida la tengo, y muchas veces suplico a el Señor, si tanto me ha de estorbar, me la quite en estos tiempos”(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 81). Y agrega: “Algunas veces le digo: ¿cuándo, mi Dios, ha de estar ya toda junta mi alma en vuestra alabanza, y no hecha pedazos, sin poder valerse a sí?” (Santa Teresa de Ávila,

1968^a, p. 81). La fragmentación que acusa la santa puede ser entendida filosóficamente como justamente esta separación entre el *yo* y el *sí*.

Ahora corresponde abordar el último grado de oración, la cuarta agua, como la misma santa lo indica.

Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprende este bien. Ojúpanse todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para poder en otra cosa exterior ni interiormente. Antes dávaseles licencia para que, como digo, hagan algunas muestras del gran gozo que sienten; acá el alma goza más sin comparación y puédesse dar a entender muy menos, porque no queda poder en el cuerpo, ni el alma le tiene para poder comunicar aquel gozo. En aquel tiempo todo le sería gran embarazo, y tormento y estorbo de su descanso. Y digo que, si es unión de todas las potencias, que aunque quiera—estando en ello digo—no puede, y si puede, ya no es unión. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 82).

Esta unión supera la fragmentación y pone a la persona frente a la verdad que en sí misma es integradora, unificadora: en términos discursivos, la verdad unifica las ideas en un núcleo que le da sentido al resto; en términos factuales, centra a la persona, la convierte, la salva de la dispersión; en términos de la presente investigación, por la verdad el *sí* integra al *yo*, lo recupera. A la verdad de la ciencia o la filosofía se llega como armando rompecabezas con las imágenes y certezas que va arrojando tal arduo trabajo. Se sostienen verdades que luego el tiempo y nuevas perspectivas ponen en crisis para ser suplantadas por nuevas verdades. En la experiencia religiosa, la verdad es revelada en la unidad de la persona, sin perspectiva, sin retazos y por eso la respuesta humana es de estar abrumado y al mismo tiempo lleno de gozo en este cuarto grado de unidad con la verdad: “Lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión. Lo que es unión ya se está entendido que es dos cosas divisas hacerse una”(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 82). Vale la pena citar la descripción completa de esta cuarta agua en la que la persona queda sumergida en la unidad ofrecida por Dios:

Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, u si los tiene abiertos no ve casi nada, ni si lee acierta a decir letra, ni

casi atina a conocerla bien: ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer, aunque quiera; oye, mas no entiende lo que oye. Ansí que de los sentidos no se aprovecha nada si no es para no la acabar de dejar a su placer, y ansí antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las de el alma para mijor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 84)

Y respecto al tiempo o duración de la experiencia, afirma:

Y nótese esto, que—a mi parecer—por largo que sea el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve; cuando estuviese media hora es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto; verdad es que se puede mal sentir lo que se está, pues no se siente, mas digo que de una vez es muy poco espacio sin tornar alguna potencia en sí. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p 84)

Véase ahora el proceso interior:

Estava yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo), qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino yo; como no puede comprehender lo que entiende, es no entender entendiendo». (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 85).

Lo anterior se entiende mejor en lo que sigue:

Ansí que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir. La voluntad deve estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprehender nada de lo que entiende; a mí no me parece que entiende, porque—como digo—no se entiende; yo no acabo de entender esto. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 85).

Claro que tanta belleza desborda y alcanza a otros:

Queda algún tiempo este aprovechamiento en el alma; puede ya, con entender claro que no es suya la fruta, comenzar a repartir de ella, y no le hace falta a sí. Comienza a dar muestras de alma que guarda tesoros del cielo y a tener deseo de repartirlos con otros, y suplicar a Dios no sea ella sola la rica. Comienza a aprovechar a los prójimos, casi sin entenderlo ni hacer nada de sí; ellos lo entienden, porque ya las flores tienen tan crecido el olor que

les hace desear llegarse a ellas. Entienden que tiene virtudes y ven la fruta que es codiciosa; queríanle ayudar a comer. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 86).

Vale la pena poner la lupa a la experiencia cumbre del camino espiritual de Santa Teresa de Ávila antes de sacar las conclusiones atinentes al objetivo de la presente investigación. Nótese la terminología: “La diferencia que hay de unión a arrobamiento, u elevamiento, u vuelo que llaman de espíritu, u arrebatamiento, que todo es uno; digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éstasi” (De Avila, 1968^a, p. 89). Y añade:

Mas cuando este gran bien le agradecemos acudiendo con obras según nuestras fuerzas, coge el Señor el alma, digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra, y levántala toda de ella (helo oído así esto, de que cogen las nubes los vapores, u el sol, y sube la nube al cielo) y llévala consigo, y comiéndala a mostrar cosas de el reino que le tiene aparejado. No sé si la comparación cuadra, mas en hecho de verdad ello pasa así. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 90).

Este viaje que realiza el alma guiada por Dios, provoca una suerte de enfriamiento del cuerpo de tal manera que lo sensorial y corporal se va apagando como para hacerlo completamente dócil. Mientras la experiencia de unión ocurre en la tierra, la de arrobamiento implica que el alma es llevada como por un águila a cumbres divinas. Cuando esto le sucedía, al principio ella sentía miedo y trataba de resistirse entre otras cosas, dice la santa “temiendo ser engañada”(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 90). Como se ha señalado, la persona creyente le interesa mucho poder asegurarse de que lo que hace, dice y vive viene de Dios y no de cualquier otra persona o cosa: discernir supone esa actitud de sospecha que ayuda a la persona evitar los engaños, los del propio psiquismo y los externos. Esta sospecha acompaña al testimonio religioso, pero si es auténtico, prevalece. En muchas ocasiones, cuenta la santa, que se elevaba del suelo con todo y cuerpo, y ella trataba de resistirse, sin embargo:

Es así que me parecía, cuando quería resistir, que desde debajo de los pies me levantaban fuerzas tan grandes que no sé cómo lo comparar, que era con mucho más ímpetu que estotras cosas de espíritu, y así quedava hecha pedazos; porque es una pelea grande, y en fin aprovecha poco cuando el

Señor quiere, que no hay poder contra su poder. (Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 90).

Es curioso que la tal elevación de la que habla Santa Teresa supone el cuerpo, es decir, no es un recurso metafórico para mostrar una elevación espiritual. A ella misma le sorprende que Dios también la quiera con el cuerpo “aun siendo tan mortal y de tierra tan sucia como por tantas ofensas se ha hecho”(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 91). De hecho, la sensación o el sentir posterior que, no necesariamente es de gozo, implica al cuerpo. De hecho, ella lo describe como una *pena*:

(...)porque aquella pena parece, aunque la siente el alma, es en compañía del cuerpo, entrambos parece participan de ella, y no es con el extremo del desamparo que en ésta, para la cual —como he dicho—no somos parte; sino muchas veces a deshora viene un deseo que no sé cómo se mueve, y de este deseo que penetra toda el alma en un punto se comienza tanto a fatigar, que sube muy sobre sí y de todo lo criado y pónela Dios tan desierta de todas las cosas que, por mucho que ella trabaje, ninguna que la acompañe le parece hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad; que la hablen y ella se quiera hacer toda la fuerza posible a hablar, aprovecha poco, que su espíritu, aunque ella más haga, no se quita de aquella soledad. Y con parecerme que está entonces lejísimo Dios, a veces comunica sus grandezas por un modo el más extraño que se puede pensar, ¡y así no se sabe decir!, ni creo lo creerá, ni entenderá sino quien huviere pasado por ello; porque no es la comunicación para consolar, sino para mostrar la razón que tiene de fatigarse de estar ausente de bien que en sí tiene todos los bienes.(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 91).

Es interesante que todo este sufrir-gozar y toda esta gracia divina sea, en parte, para mostrar cómo es la realidad, o mejor, como luce la realidad más allá de la perspectiva, es decir desde la perspectiva divina que es un ver sin perspectiva, sin sombras de catetos ni recodos laberínticos: “Así parece que está el alma no en sí, sino en el tejado u techo de sí misma y de todo lo criado, porque aún encima de lo muy superior del alma me parece que está”(Santa Teresa de Ávila, 1968^a, p. 92). Si, tal como señala la antropología filosófica ricoeuriana, el ser humano comporta esta doble realidad: voluntad infinita con un conocimiento, en tanto perspectivista, finito, de allí que el error y su correlato religioso, la maldad, siempre tengan su campamento cerca de la vida humana. En la experiencia de éxtasis narrada por santa Teresa y por otros grandes místicos sucede una liberación en el sentido opuesto de la condición natural humana. En

primer lugar, la voluntad es completamente dominada y, en segundo lugar, el horizonte humano de conocimiento se rompe para que pueda ver directa y completamente: en la medida en que se cede en lo primero se gana en lo segundo. No es casualidad que el rasgo más cónsono con este paradigma sea la *humildad* que implica obediencia, control del ego, prudencia y tantas características que hacen del hombre y la mujer creyente una persona con un perfil bien particular. Al mismo tiempo, su opuesto, el orgullo o la soberbia es el pecado capital más grave de todos porque supone la idea de la autosuficiencia a tal punto que se le da la espalda a Dios y a los demás.

Toda esta experiencia personal e íntima, como se ha visto, tiene un retorno: la producción de uno o múltiples textos y relatos y una vida moral transformada que pretende ser reflejo de lo que Dios inspira y espera. Nótese en la siguiente cita, además de la humildad, se destaca la compasión o misericordia de Dios hacia su rebaño haciendo posible el encuentro e introduciendo un elemento que se abordará en el apartado dedicado al profetismo.

En este punto hemos llegado al culmen del interés filosófico sobre la experiencia religiosa, en este caso, referidos a la mística: primero se confirma lo señalado por la antropología filosófica de Ricoeur (Ricoeur, 2004, p. 34) porque efectivamente el hombre no puede superar su finitud intrínseca en el conocer o, mejor, no puede superar la dialéctica conocer-desear. Sin embargo, lo que nos dice la experiencia religiosa, en este caso la de tipo místico, es que cuando es auténtica lo que ocurre es una ampliación del punto de vista o, mejor, se ve como Dios ve, sin perspectiva, y se alcanza un tipo de conocimiento que lo cambia todo en la persona y, aunque no cesa la tensión entre conocer y desear, esa desproporción que está a la raíz de lo humano, el desear es redirigido hacia ese conocer con lo que se cumple el proceso de conversión religiosa en todas las dimensiones de la persona.

La coherencia, tan anhelada en la vida humana, finalmente es posible. Coherencia entre deseo y conocer, entre alma y cuerpo, entre palabra y acción. El hombre y la mujer religiosos auténticos son textos andantes, palabras que actúan, acciones que hablan y por eso son tan atractivos, justamente porque muestran lo humano en su mejor versión posible. Producen relatos que son testimonios y que por tanto se convierten en

caminos de peregrinación para innumerables humanos tal como la tradición que ha seguido la experiencia religiosa de santa Teresa.

El instante del éxtasis del místico dura para siempre; lo cambia todo; lo decide todo. Las formas externas de dicho cambio son eso, formas externas, consecuencias de lo que se ha vivido y no simples posturas y prácticas aprendidas. Por eso hemos presentado la mística como paradigma porque lo que sucede es que todos los creyentes auténticos pueden experimentar frutos espirituales en concordancia con este paradigma sin que tengan una vocación exclusiva para la mística. Dicho de otra forma, toda experiencia religiosa auténtica es, en cierto modo, mística, profética y sacerdotal en tanto expresión religiosa de la *medianía* que nos define como humanos.

3.1.2.2 Experiencia espiritual de San Ignacio de Loyola

La conversión de San Ignacio de Loyola también nos ayuda ver muy bien este proceso de cambio en la persona y cómo los elementos de la investigación que se lleva a cabo se cumplen en su itinerario espiritual. Estando Ignacio al servicio del Duque de Nájera, Antonio Manrique de Lara, un 20 de mayo de 1521 fue gravemente herido⁴⁹ cuando defendía la plaza de Pamplona en contra del ataque de los franceses.

[1] Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra. Y así, estando en una fortaleza que los franceses combatían, y siendo todos de parecer que se diesen, salvas las vidas, por ver claramente que no se podían defender, él dio tantas razones al alcaide, que todavía lo persuadió a defenderse, aunque contra parecer de todos los caballeros, los cuales se conhortaban con su ánimo y esfuerzo. Y venido el día que se esperaba la batería, él se confesó con uno de aquellos sus compañeros en las armas; y después de durar un buen rato la batería, le aceitó a él una bombardas en una pierna, quebrándosela toda; y porque la pelota pasó por entrambas las piernas, también la otra fue mal herida. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 27-28)

⁴⁹ Un detalle relativo a la herida producida en dicho combate. “Dicen los entendidos que el proyectil de bombardas que segó la pierna derecha no fue de hierro sino de piedra. Si hubiera sido de hierro, le habría destrozado irreversiblemente las dos piernas”(Melloni, 2020, p. 16). Y agrega Melloni en clave espiritual: “Piedra contra carne. Lo que nos hiera es más duro que nosotros. Nos vence”. (Melloni, 2020, p. 17)

La conversión de San Ignacio ocurre en este contexto, en este periodo de convalecencia. Todo empieza con la lectura de textos religiosos:

Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo;⁴ mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 29)

El primero, *Vida de Cristo*⁵⁰ de Ludolfo de Sajonia y el segundo, *Legenda aurea* de Jacobo de Verazze de 1264. La primera de ellas arranca el prólogo del autor así:

Fundamento, nadie puede poner otro aparte del que ya está puesto, que es Cristo Jesús”, dice el apóstol (1 Corintios 13, 11). Si es verdad, como dice San Agustín, que Dios es algo del todo suficiente y el hombre algo del todo suficiente, y que Dios es un bien tan grande que a nadie le conviene dejarle, entonces quien desee escapar de la ruina de sus defectos y rehacerse espiritualmente, tiene que apoyarse en este fundamento. En el encontrara todos los remedios acomodados a su necesidad.(De Sajonia, 2010, p. 1)

El segundo texto mencionado es la colección de leyendas sobre la vida de los santos que hizo Santiago de la Vorágine en pleno corazón de la Edad media. Es una obra popular que tenía la intención de ayudar al vulgo a alejarse de los vicios y seguir la virtud de los santos. Citamos algunos de los relatos recogidos sobre San Andrés de tal modo que podamos aproximarnos lo más posible al momento íntimo de la conversión de San Ignacio según los parámetros de la presente investigación.

Un joven cristiano fue en cierta ocasión a ver a san Andrés y le dijo en secreto: —Mi madre, enamorada de mi prestancia, repetidas veces me ha pedido que me acueste con ella, mas como yo me he negado a acceder a sus pretensiones, ella, despechada, ha acudido al juez y me ha acusado de que he intentado violarla. El juez me llamará a declarar; tendré que comparecer en juicio; pero para salvar el buen nombre de mi madre he decidido callarme, no decir ni una palabra de lo que realmente ha ocurrido y aceptar que me condenen a muerte por una infamia que no he cometido. Yo te pido que

⁵⁰ No ha sido posible determinar la fecha exacta de composición de dicha obra, sin embargo, se presume que fue iniciada en su época de dominico, 1315 aproximadamente. “Pese a su larga extensión, fue una de las obras de devoción más populares de la baja Edad Media y del Renacimiento europeo. Ampliamente divulgada por Europa antes de la aparición de la imprenta gracias a copias manuscritas, fue editada por primera vez en 1472 por los cartujos de Estrasburgo que disponían de los manuscritos”. (García de Castro Valdés s.j., 2011)

ruegues por mí y que trates de conseguir de Dios que el juez no pronuncie en contra mía una sentencia tan injusta. Cuando se celebró el juicio Andrés asistió a él, al lado del joven acusado. La madre se ratificó en sus denuncias, repitiendo una y otra vez ante el tribunal que aquel desnaturalizado hijo suyo había pretendido violarla. Cuantas veces el juez requirió al joven para que respondiera a los cargos que su madre contra el formulaba, otras tantas el buen hijo callo. Mas, en un momento dado, encarose Andrés con la acusadora y le dijo: —!Oh mujer inicua, la más cruel de las madres! Víctima de tu propia libidinosidad pretendes la perdición de tu único hijo. A esto replico la madre dirigiéndose al juez: —Señor, cuando mi hijo se convenció de que yo jamás accedería a sus perversas pretensiones se alejó de mí y se asoció a este hombre. Creyó el juez a la madre y, lleno de ira, condeno al hijo a que, metido en un saco embadurnado de pez derretida y de betún, fuese arrojado al río, y ordeno el encarcelamiento de Andrés hasta que decidiera que clase de pena debería imponerle. En aquel mismo momento Andrés se puso a orar. Tan pronto como inicio su oración oyose un trueno terrible seguido de un terremoto que hizo caer al suelo a todos los asustados asistentes; a renglón seguido descendió un rayo sobre la mujer, la fulmino y la convirtió en polvo. A la vista de esto, todos los presentes rogaron a Andrés que tuviese compasión de ellos y evitara su perdición. Oró Andrés, e inmediatamente se rehízo la calma. Como consecuencia de esto, el juez y los miembros de su familia se convirtieron al cristianismo.(De la Vorágine, 1999, pp. 30-31)

Tuvo San Ignacio estas dos fuentes al inicio de su conversión. Una que podríamos decir más rigurosa, apegada a los textos sagrados y otra más libre y abierta a la imaginación y a las tradiciones populares. Recuérdese que él buscaba libros de caballería que era lo que estaba de moda, pero el único recurso disponible eran estos materiales sobre un modelo de vida diferente al que él había soñado para sí. Sin embargo, la lectura de esos textos empezó a mover su interioridad. Rigurosidad y fidelidad a los textos sagrados por un lado e imaginación por el otro fueron los dos motores que lo abrieron a una doble peregrinación, en los textos (interioridad) y en su modo de vida (exterioridad). El camino hacia la integración (coherencia) que supone la conversión había iniciado en los textos. Nuestra definición de religión como *comunidad de testimonios* se integra a la definición de textos religiosos como *testimonios registrados por escrito* y nos permite aseverar que toda experiencia religiosa auténtica siempre esté mediada por textos, incluso en las experiencias místicas.

[6] Por los cuales, leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí hallaba escrito. Mas, dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar

en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar. Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio envanecido, que no miraba cuan imposible era poderlo alcanzar; porque la señora no era de vulgar nobleza : no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas.(San Ignacio de Loyola, 1983, pp. 29-30)

Hay una lucha interna que él poco a poco irá entendiendo. Es una lucha de textos, en el sentido de la energía vital que exige cada uno y de los frutos que cada texto deja después de ser peregrinado.

[7] Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros, que nacían de las cosas que leía. Porque, leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: — ¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo San Francisco, y esto que hizo Santo Domingo? Y así discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves, las cuales cuando proponía, le parecía hallar en sí facilidad de ponerlas en obra. Mas todo su discurso era decir consigo: — Santo Domingo⁵¹ hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. San Francisco hizo esto; pues yo lo tengo de hacer. Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de

⁵¹ Son muchísimos los relatos recogidos en la obra citada antes sobre la vida de los santos. Mas allá de la dicotomía realidad-fantasia, la percepción de la persona que inicia su peregrinación religiosa todo lo que pertenece a la trama creada por los textos es objeto de interpretación. Nótese en ese relato sobre Santo Domingo, sin duda leído por Ignacio, como se narra un hecho parecido al de San Agustín en el que ocurre un encuentro “fortuito” con un texto sagrado. “Cautivado por el espectáculo que santo Domingo y sus religiosos ofrecían, dedicados plenamente al ministerio de la predicación, un sacerdote decidió pedir el ingreso en aquella Orden tan pronto como dispusiera de un ejemplar del Nuevo Testamento, sumamente necesario para poder predicar. Al- poco rato de haber formulado en su interior ese propósito se le acercó un joven que llevaba oculto bajo su capa un Nuevo Testamento y le dijo: -Vendo este libro; .quieres comprármelo? El sacerdote, al examinar el libro y ver que se trataba precisamente de algo que el deseaba tener, lleno de alegría se lo compró. Pero después de haberlo comprado comenzó a vacilar: no estaba seguro acerca de si debería o no llevar adelante su idea de hacerse religioso de aquella Orden de Predicadores. Para salir de dudas se encomendó al Señor, trazó sobre el libro la señal de la cruz, lo abrió al azar, y los primeros renglones con que sus ojos se toparon fueron los correspondientes al versículo veinte del capítulo decimo de los *Hechos de los apóstoles*; los leyó y vio que decían: «*Ahí están unos hombres que te buscan; levántate, pues, baja y vete con ellos sin vacilar, porque los he enviado yo*». Estas palabras dichas por el Espíritu Santo a Pedro, se las apropio, pues entiende que también el divino Espíritu a él en aquella ocasión se las decía, y, sin dudarle mas, se fue en busca de santo Domingo y se unió a él y a sus religiosos. (De la Vorágine, 1999, p. 446)

aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer, o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 30)

Pronto entendió la dinámica espiritual que implica la lectura: “Pronto se dio cuenta del principio psicológico de que la «energía sigue a la imagen»”(Melloni, 2020, p. 17). Hay un mundo interno que se mueve constantemente y necesita ser discernido:

[8] Había todavía esta diferencia: que cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después de cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento; y cuando en ir a Jerusalem descalzo, y en no comer sino hierbas, y en hacer todos los demás rigores que veía haber hecho los santos; no solamente se consolaba cuando estaba en los tales pensamientos, mas aun después de dejado, quedaba contento y alegre. Mas no miraba en ello, ni se paraba a ponderar esta diferencia, hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios. [Este fué el primero discurso que hizo en las cosas de Dios; y después cuando hizo los ejercicios, de aquí comenzó a tomar lumbre para lo de la diversidad de espíritus]. (San Ignacio de Loyola, 1983, pp. 30-31)

Esta “simple” lectura, este inicio en la interioridad, esta introducción en la peregrinación en los textos cambió la historia de la Iglesia, de la humanidad entera. Es un descubrimiento comparado al de Colón, pero en lugar de una ruta hacia afuera, se trata de una ruta hacia dentro, aunque eventualmente tenga consecuencias dramáticas externas debido a la coherencia que caracteriza este nivel compromiso con el texto religioso. *Hacer reflexión* de esta dinámica supone detener el *yo*, ubicarse en el *sí* y, desde allí, contemplar las opciones que aparecen conforme se lea una cosa o la otra. El tema es que el *yo* siempre está parcializado, esa es su condición esencial humana porque decir *yo* es decir un punto de vista, una mirada incompleta, digna y si se quiere necesaria, pero incompleta. Para compensar esa falencia se puede hacer reflexión, se puede peregrinar, es decir, leer, estudiar, investigar, orar, interpretar, es decir, todas las actividades que desencadenan los procesos humanos de reflexión y de los cuales los testimonios religiosos auténticos son modelo. Así, el texto religioso, con su autoridad, verdad y fuerza comunica una alternativa que hace dudar del *yo*: en el caso del peregrino

de Loyola, muchas afirmaciones del *yo* quedaron al descubierto y resultaron meras quimeras; algunas ideas, prejuicios; algunas costumbres; pecados; ciertos énfasis asumidos como verdades absolutas, terminaron siendo errores. Por eso, en el proceso de peregrinación espiritual o religiosa, uno de los primeros pasos es la relativización y duda de las parcialidades históricas de la persona ante la verdad que trae el texto religioso. Alguien vio lo que el *yo* no ha visto; alguien vivió una hazaña o una experiencia que asombra; alguien fue sanado, perdonado e hizo un cambio radical y lo cuenta en un texto; testimonios que desencadenan nuevas peregrinaciones y eventualmente nuevos testimonios.

[9] Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer.(San Ignacio de Loyola, 1983, p. 31)

Tenemos en este testimonio de San Ignacio el testimonio íntimo de su conversión. El hombre que llegó postrado producto del trauma de la guerra hace una pausa, se ve obligado a ella por las circunstancias de su salud. Introduce un elemento nuevo: empieza a leer los testimonios de los santos, un tipo de heroísmo radicalmente diferente al de sus imaginaciones y concepciones. Descubre la verdad y se conecta con sus anhelos más íntimos: la conversión o cambio radical consiste no en ser otro sino en ser verdaderamente uno, la mejor versión posible de su persona. Con todo es un proceso lento y complejo, de luchas, subidas y bajadas, pero van surgiendo certezas claras que brotan de la verdad en la que se está peregrinando y que eventualmente se vuelven acciones:

[9] Y cobrada no poca lumbre de aquesta lección, comenzó a pensar más de veras en su vida pasada, y en cuánta necesidad tenía de hacer penitencia della. Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho. Mas todo lo que deseaba de hacer, luego como sanase, era la ida de Jerusalén, como arriba es dicho, con tantas disciplinas y tantas

abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 31)

Nótese en la siguiente cita cómo su cambio íntimo ya empieza a ser notado en el exterior:

[10] Y ya se le iban olvidando los pensamientos pasados con estos santos deseos que tenía, los cuales se le confirmaron con una visitación, desta manera. Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra Señora con el santo Niño Jesús, con cuya vista por espacio notable recibió consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así desde aquella hora hasta el agosto de 53 que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne; y por este efeto se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho. Mas así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 32)

Vale la pena citar el comentario que sobre este punto hace el editor de la versión de la *Autobiografía* que usamos aquí, Josep M. Rambla Blanch:

Llega aquí a su final una primera etapa del camino. «Confirmación» y «confirmar» también forman parte del vocabulario ignaciano propio del discernimiento: el *reconocimiento* de la orientación que el Espíritu Santo marca en nosotros. Esta tarea de clarificación espiritual tiene un ritmo ternario: *sentir, discernir, confirmar*. Vemos cómo Ignacio ha sentido en primer lugar una gran variedad de pensamientos y sentimientos, completamente agitado y confuso (nn. 6-7). Después ha comenzado a discernir qué «espíritus» le movían y, cuando ha reconocido la acción de Dios, decide imitar a los santos: peregrinar a Jerusalén (nn. 8-9). Finalmente, los santos, pero todavía frágiles, deseos son *confirmados* (n. 10). El peregrino vivirá a menudo esta experiencia de confirmación (nn. 29,41,42,99,100) y la plasmará en sus *Ejercicios Espirituales* como condición de una buena elección: «offrescerle (a Dios) la tal elección para que su divina majestad la quiera rescibir y confirmar» (EE 183). Se trata de un don con el que Dios garantiza nuestra elección y nos da luz y fuerza para ponerla en práctica. Las formas de la confirmación son muy variadas: sentimientos personales (una gran convicción, una fuerza interior particular, una certeza nunca experimentada antes, etc.), intermediarios humanos (una persona de notable experiencia cristiana, la autoridad de la Iglesia, una reacción positiva de los que son signo especial de Cristo —los pobres, los oprimidos, los enfermos, etc.—), acontecimientos (una situación dolorosa o

gozosa, un obstáculo insuperable en nuestro camino, un hecho inesperado que viene a consolidar las posibilidades de los planes personales, etc.). Se dan en nuestras rutas humanas momentos que, entre vacilaciones y búsquedas, hacen cristalizar consistentemente visiones y proyectos que hasta entonces sólo habían ido centelleando con tenues claridades o luces intermitentes...Es el tiempo de la confirmación. (San Ignacio de Loyola, 1983, nota 12, p. 42)

La conversión religiosa auténtica implica una reconfiguración de la intimidad de la persona, una mayor conciencia de las dinámicas internas y externas y un aumento de la actividad de discernimiento con lo que se sigue otro principio comentado antes: toda la realidad se vuelve signífica. Por eso, interpretar, nombre técnico o secular del discernir religioso, no solo es algo que hago-hacemos sino soy-somos, por lo que la actitud natural en la que se asumen como verdad el fluir cotidiano de la vida es justamente contraria a la actitud religiosa auténtica que en el caso cristiano consiste en hallar la voluntad de Dios en todas las cosas. Nótese como en el número 235 de los Ejercicios Espirituales describe la acción e Dios y la actitud que corresponde a la persona:

El segundo, mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dándoles el ser, en las plantas dándoles la vida vegetativa, en los animales la vida sensitiva, en los hombres dándoles también la vida racional, y así en mí dándome el ser, la vida, los sentidos y la inteligencia; asimismo habita en mí haciéndome templo, pues yo he sido creado a semejanza e imagen de su divina majestad; otro tanto reflexionando en mi interior, del modo que está dicho en el primer punto o de otro que sintiere ser mejor. De la misma manera se hará sobre cada uno de los puntos siguientes. (San Ignacio de Loyola, n.d.)

Cuando Ignacio recuperó su salud lo suficiente emprendió el camino sin muchas certezas sobre lo que le deparaba el futuro, pero lo que sí estaba claro es que era otra persona. Sus anhelos de grandeza, sus modelos de heroísmo, su carrera militar, sus aspiraciones de nobleza, su idilio imaginario con una dama, sus posesiones, etc., todo había sido dejado a un lado por este llamado que inició con la lectura. Este es el fenómeno que nos ocupa aquí; esto es lo que la presente investigación muestra, la estructura interna de ese cambio con las miras puestas en la definición de la contribución específica y más honesta que la religión puede aportar a este complejo mundo. La conversión religiosa es un fenómeno tan impresionante en cada caso que vale la pena mirarla filosóficamente para hallar la estructura interna que las une a todas.

En este sentido los textos religiosos son especiales por las razones que se han explicado en los capítulos anteriores. Eso nos ha llevado a entender la religión como una comunidad de testigos unidos por textos-testimonios con autoridad en tanto poseedores de la verdad. La lectura incesante de dichos textos desencadena infinitas peregrinaciones, *salidas, encuentros y retornos*, que producen infinitos nuevos textos que a su vez producen nuevas peregrinaciones y conversiones que hacen la religión no solo una comunidad factual o real en el sentido de concreta y visible en el presente, sino que la vuelven una comunidad histórica y trans-histórica. Si tal como dice Ricoeur gracias a la escritura “comienza la aventura desconocida del texto” (Ricoeur, 2017, p. 31), de la misma manera las personas y las comunidades que se reúnen en torno a los textos religiosos se interceptan constantemente compartiendo dicha aventura con las alegrías y penurias que implican la vida humana.

Citemos ahora una de sus experiencias místicas más importantes:

[28] 1 Primero, tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente. Y haciendo también a la santísima Trinidad, le venía un pensamiento que cómo hacía oraciones a la Trinidad. Mas este pensamiento le daba poco o ningún trabajo, como cosa de poca importancia. Y estando un día rezando en las gradas del mismo monasterio las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión, que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer; ni después de comer podía dejar de hablar sino en la santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la santísima Trinidad.

Nótese que las visiones y demás experiencias místicas nunca contradicen los textos sagrados. En este caso, esta visión de San Ignacio referida a la Santísima Trinidad, posiblemente uno de los aspectos más complejos de la fe cristiana, viene acompañada de una experiencia de intenso fervor que decanta en profusión lágrimas y con lo que ambas dimensiones de la verdad se hacen coherentes en la experiencia que de ella tiene el santo: intelección y afección.

Los textos sagrados atraviesan toda la experiencia religiosa, al sostienen y articulan, la hacen una. Pero, además, al ser fundamentalmente testimonios, no solo transmiten una verdad como proposición, sino que, junto a eso, comunican una verdad como hecho vivido, constatado y por eso pueden producir nuevas experiencias, nuevos testimonios, es decir, nuevos textos. El texto-testimonio que es recibido como *otro* en la salida, en tanto trae una palabra, una verdad y una voluntad distinta a la del *yo*, propicia una peregrinación interna del *yo* al *sí* en el que se *encuentra* el peregrino con la verdad, irresistible, transformadora.

[29]Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 47)

El encuentro con la verdad en la intimidad reflexiva del *sí* que se vive en la conversión religiosa implica la particularización de la experiencia en el sentido en que cada encuentro es único. El testimonio religioso no habla de una verdad que, aunque vivida personalmente, se comunica universalmente. Sin importar los millares que las han vivido, dicha experiencia siempre es personal y única. De no ser así, no podría ser testimonio, podría ser proselitismo o propaganda, pero nunca religión. Nótese en la cita anterior la intensidad de la visión, el impacto y la fuerza que tuvo en el peregrino de Loyola. Nótese la coherencia entre la experiencia mística vivida y la Escritura: texto y acción, interioridad y exterioridad. En este proceso de ascenso, los apetitos sensuales, en tanto mecanismos básicos del *yo* han sido controlados meticulosamente, examinados desde el *sí* reflexivo y redirigidos hacia una experiencia de realización humana distinta. Recuérdese que es el descubrimiento fenomenológico de la carne como el más básico receptáculo del *yo* lo que posibilita esta primera forma de alteridad, el *sí*, inscripta en la propia persona y que alcanza estatuto ontológico en Ricoeur. Este principio fenomenológico nos ha dado la estructura que hemos aplicado para entender mejor la experiencia religiosa.

En el *sí*, la revelación que trae todo testimonio, es decir, todo texto religioso se singulariza y tal como nos muestra la cita anterior, el texto ha cumplido su misión en

tanto portador de un testimonio-verdad. Ha alcanzado el corazón de la persona, es decir, su *sí*. Justo en este momento termina el *encuentro* y empieza el *retorno* en la nueva forma singularizada de la verdad expresada por el peregrino, por todos los peregrinos. Con lo dicho hasta aquí, vale la pena detenerse en el comentario de Rambla al respecto de la cita anterior:

Situación muy parecida a la de los samaritanos después de tener una experiencia directa de la relación con Jesús: «Y decían a la mujer: Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es verdaderamente el salvador del mundo» (Jn 4, 42). Momento adulto de la vida de fe, cuando el creyente vive la relación con Cristo de una forma totalmente personal como si él mismo hubiera oído, visto con sus ojos y palpado con sus manos la Palabra de la Vida (v. 1 Jn 1, 1). La pedagogía espiritual de los *Ejercicios* orienta hacia esta madurez tan personal de la experiencia de fe: el ejercitante ha de «sentir y gustar internamente» las realidades de la fe en lugar de recibir unas amplias exposiciones del que le da los ejercicios: ha de ir avanzando también en un conocimiento personal y vivo — conocimiento interno— del Señor; el que da los ejercicios a otro ha de procurar no interferir en la acción directa de Dios con el ejercitante, pues esta acción de Dios es lo único importante (v. EE 2, 104, 15). La vivencia de Iñigo es uno don extraordinario, pero ilumina las grandes virtualidades de la vida de fe de todo cristiano. (San Ignacio de Loyola, 1983, nota 20, p. 49)

Vale la pena insistir en la experiencia de extrañamiento interna como elemento de confirmación de lo presentado hasta aquí:

[30]Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. [Y esto fué en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes]. (San Ignacio de Loyola, 1983, p. 48)

Nos es dada esta posibilidad gracias a la constitución de nuestra interioridad y del modo en el que se relaciona con la exterioridad. La posibilidad de la *extrañeza íntima*

es un dato que no puede pasar desapercibido por el filósofo. Que me extrañe de lo otro, de lo enteramente otro es fácil de entender y de explicar desde distintas corrientes y perspectivas, pero que sea capaz de extrañarme en mí mismo, de mi mismidad, solo puede ser porque mi estructura interna reflexiva lo permite y porque la ipseidad no solo es un concepto o una manera de explicar una proyección mental o imaginativa del yo, sino que es un ámbito de la intimidad que posee estructura ontológica propia y que por lo tanto acontece vitalmente dándole al humano la posibilidad de peregrinar hacia esta forma de alteridad inscrita en sí mismo. La experiencia religiosa es posible por esta estructura; esta estructura alcanza su plena realización en la experiencia religiosa en la que el texto religioso, no simplemente es información sino otredad, en tanto testimonio, que revela la verdad a otra otredad, la del *sí mismo como otro*.

Como se sabe, el gran legado de San Ignacio para la humanidad ha sido el texto de los Ejercicios Espirituales. Tal como se ha insistido aquí, la conversión inicia con un texto, con varios textos y termina en su retorno en un nuevo texto que, a su vez, produce nuevos textos en una fertilidad incalculable. Ignacio se ha alimentado de otros textos, de diversas tradiciones, pero su encuentro con la verdad ha permitido que él pudiera singularizar su experiencia y su modo de transmitirla, signo claro de la libertad constitutiva de todos estos procesos. Nos atrevemos a citar el comentario que hace Rambla sobre la experiencia que vivió Ignacio en el Cardoner porque señala en términos espirituales lo que ya se ha señalado en términos filosóficos.

Tocamos una de las cumbres más altas de la acción de Dios en la vida de un hombre. Las palabras de Ignacio revelan claramente la importancia de esta gracia. También se deduce del provecho que el santo obtuvo de ella a lo largo de su vida. Gonçalves da Cámara nos narra que Ignacio, al responderle a preguntas que le había planteado sobre unos puntos de las constituciones de la Compañía de Jesús, le dijo: «A estas cosas todas se responderá con un negocio que pasó por mí en Manresa» (FN, 1,610). Y el P. Cámara nos aclara: «Este negocio era una gran ilustración del entendimiento, en la cual nuestro Señor en Manresa manifestó a nuestro Padre éstas y otras muchas cosas de las que determinó en la Compañía» (ibid.). Todos los compañeros más íntimos de Ignacio (Láinez, Nadal, Cámara, Polanco) captaron la trascendencia de este momento privilegiado y nos guardan de él su recuerdo inmediato y cálido. Recuerdo que, a través de los siglos, ha sido custodiado con particular veneración, como uno de los dones más preciados otorgados por Dios a Iñigo. Finalmente, la expresión *eximia ilustración del Cardoner*

se ha convertido en patrimonio universal. Sin embargo, no es nada fácil determinar en qué consistió esta ilustración tan extraordinaria. Más bien, la abundante literatura ha creado una aureola que destaca esta gracia, oscureciendo al mismo tiempo su núcleo. Pero podemos afirmar que tanto el proceso de la narración ignaciana, que muestra un progresivo aumento de luz interior desde Loyola, como la continua e iluminada búsqueda de Iñigo durante los años posteriores hasta llegar a la fundación de la Compañía, como también los puntos de coincidencia de diferentes intérpretes del santo, hacen pensar que el don de esta experiencia culminante fue la «plena capacidad de discernimiento». Polanco nos dice que «esta misma luz [la recibida junto al Cardoner] se extendía en particular también a la discreción de los espíritus buenos y malos, de modo que le parecía penetrar con unos nuevos ojos del espíritu todas las cosas divinas y humanas» (FN, II, 256). Esta fue la más alta *lección* que le impartió el «maestro de escuela» (v. nn. 9,25); ésta es la ayuda que superó en mucho todas las otras que había de recibir en su vida, incluso juntándolas todas. Porque si la vida mística de los últimos años en Roma será más madura y más elevada, la enseñanza del Cardoner no será igualada. Esta enseñanza abarca toda la amplitud de la realidad: «Las cosas de la vida espiritual», es decir, los movimientos del Espíritu en nuestra vida; «las cosas de la fe», o sea, las verdades reveladas en su armónica relación; «las cosas de las letras», todo lo que constituye el objeto del conocimiento natural, tanto los objetos particulares como su conjunto. Una visión sintética y orgánica. Es como una recreación de la mirada, de aquella mirada que compromete todo el ser: «como si fuese otro hombre». Parece, pues, que Iñigo recibe una iluminación sobre la totalidad, la globalidad del mundo. Esta mirada nueva y totalizante constituye uno de los rasgos distintivos de la espiritualidad ignaciana. Debemos hacer las cosas *abrazando la totalidad* —«ex integro»—, dice Jerónimo Nadal, uno de los más fieles intérpretes del maestro. Es la mirada del Padre que contempla el mundo y lo ama, le envía a su Hijo para salvarlo y después llama a los hombres a colaborar en esta obra en la Iglesia. Desde este momento la vocación apostólica marcará sus pasos. (San Ignacio de Loyola, 1983, nota 23, p. 48)

La experiencia religiosa en cuanto tal es mística, profética y sacerdotal. Por eso, aquí nos referimos a estos tres modos de retorno como paradigmas que ayudan a entender mejor lo que la experiencia religiosa es. El primer fruto íntimo del encuentro con la verdad puede ser expresado aquí en términos filosóficos. Se trata de este acceso especial a una mirada sin perspectiva, es decir, sin sombras en la que toda la realidad luce diferente. Proporcionalmente, se trata también de un control y redirección del deseo, de tal modo que hay coherencia entre el desear y el conocer: en eso consiste la verdadera libertad para una persona verdaderamente religiosa. Por eso, el convertido habla en términos de totalidad: cuando se refiere a las personas, a los hechos, a las cosas, habla

de ellas desde el conocimiento de lados y facetas que otros no han podido ver y por eso su testimonio desconcierta y al mismo tiempo atrae, es una auténtica revelación. Esta narración de la realidad como totalidad, la persona como totalidad, es el rasgo más característico del testimonio religioso auténtico. Otros testimonios nos hablan por ejemplo de una faceta, de un lado que resulta oscuro para otros y que la persona lo reporta como dato particular sin poder decir nada más sino la estricta visión desde la posición privilegiada que por diversas circunstancias tuvo del hecho en cuestión. El testimonio religioso auténtico habla sin perspectiva, lo define todo porque todo lo ha visto, tal como lo hace San Ignacio en su *principio y fundamento*, Nro. 23, al inicio de sus Ejercicios Espirituales:

El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma; y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden a conseguir el fin para el que es creado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayuden para su fin, y tanto debe privarse de ellas cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas, en todo lo que cae bajo la libre determinación de nuestra libertad y no le está prohibido; en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y así en todo lo demás, solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce al fin para el que hemos sido creados. (San Ignacio de Loyola, n.d., Nro. 23, p. 5)

Lo que muestran el texto del principio y fundamento de San Ignacio es la declaración de la verdad. El sentido total de una vida, la significación completa de la realización humana basado en una certeza vivencial, testimonial. No solo es que se declara o se anuncia proféticamente, sino que se hace manual, instrumento o guía de trabajo para el discernir de innumerables hombres y mujeres⁵². Los ejercicios conducen

⁵² La primera referencia que hay de Ignacio dando los Ejercicios Espirituales es en Alcalá, en una época en la que ha alcanzado buena madurez espiritual y ha empezado a estudiar. Estamos hablando del año 1524. Esta práctica inicial se va fortaleciendo con los años. Para 1536, la estructura de los Ejercicios ha madurado significativamente y él mismo se ha vuelto un verdadero maestro de las cosas espirituales. Nótese como percibe el propio peregrino sus Ejercicios Espirituales. Rambla nos comenta que Manuel Miona recibe los Ejercicios del peregrino como agradecimiento por toda la ayuda que este recibió de aquél como confesor: “El portugués Manuel Miona, sacerdote y profesor de Alcalá, fue confesor de Iñigo en esta ciudad y también en París. Entró en la Compañía en 1545. Iñigo correspondió a la ayuda espiritual que había recibido de Miona ofreciéndole lo mejor que tenía, los *Ejercicios*. Desde Venecia, le escribía el 16 de noviembre de 1536: «Y porque es razón responder a tanto amor y voluntad como siempre me habéis

a la vivencia de los sacramentos interceptando así el paradigma sacerdotal en tanto son medio-medianía entre Dios y el hombre, entre el individuo y la comunidad, entre el pasado, presente y futuro, entre la alianza y la promesa.

Decir que *mística* o *místico* es asumido como paradigma en la presente investigación significa que hay intersecciones entre los tres paradigmas abordados aquí. El paradigma místico es interceptado por el profético en tanto responde a su vocación de predicar la verdad, denunciar las formas de pecado y anunciar la verdad, en ambos sentidos los Ejercicios Espirituales de San Ignacio son un verdadero modelo. Pero, además, el profeta no anuncia una verdad cualquiera, ni siquiera su propia verdad, sino la de otro que se la revela y le ordena comunicarla. De igual manera, el sacerdote en tanto ministro aglutinador de la comunidad no solo cultiva su propia disposición interior a la intimidad con Dios, sino que debe promoverla en sus predicas sobre la verdad, denunciando y anunciando. Atiende y cuida a su rebaño en la singularidad de la cotidianidad en la promoción y administración de los sacramentos. Cada persona, en tanto peregrina, vive su retorno en una práctica religiosa concreta y en su vida cotidiana pueden hacerse evidente o más notorio un paradigma más que otro, pero en atención a lo que nos ha revelado la presente investigación, la experiencia religiosa auténtica implica la intersección de estos tres modos en la experiencia de peregrinación de la persona. Se puede decir entonces que toda experiencia religiosa es mística, profética y sacerdotal.

Varios siglos después de la aparición de los Ejercicios Espirituales, un joven fue invitado a hacerlos en una experiencia de mes a las afueras de Basilea. Treinta años después de esa experiencia recuerda con emoción lo definitiva que fue para su vida.

Hoy, al cabo de treinta años, podría volver a encontrar, en aquella vereda intrincada de un bosque, en la selva Negra, cerca de Basilea, el árbol junto al cual sentí como un relámpago. Era yo estudiante de germanística y seguía un curso de ejercicios de mes para estudiantes seculares. En aquel ambiente

tenido y en obras mostrado, y como yo hoy en esta vida no sepa en qué alguna centella os pueda satisfacer, que ponerlos por un mes en ejercicios espirituales... Porque [estos ejercicios espirituales] son todo lo mejor que yo en esta vida puedo pensar, sentir y entender, así para el hombre poderse aprovechar a sí mismo como para poder fructificar, ayudar y aprovechar a otros muchos» (Epp, I, 112-113). No puede pedirse una más alta recomendación de los *Ejercicios*”. 13, p. (San Ignacio de Loyola, 1983, nota, p. 66)

se consideraba realmente como una desgracia que alguien desertara para ponerse a estudiar teología. Pero no fue la Teología ni el sacerdocio, lo que me entró por los ojos, sino simplemente esto: *no tienes nada que elegir, has sido elegido; no necesitas nada, se te necesita; no tienes que hacer planes, eres una piedrecita en un mosaico ya existente*. Solo tenía que dejarlo todo y seguir, sin intenciones, deseos, expectativas; sencillamente quedarme quieto, esperando a ver en qué tendría que servir (para qué alguien me podría necesitar). Y así ha sido desde entonces. (H. U. Von Balthasar, Por qué me hice sacerdote, encuesta dirigida por Jorge y Ramón M. Sans Vila (dirs.), Sigüeme, Salamanca, 1963, 30-32. Citado aquí de: Von Balthasar, 2009, p. 20)

Es imposible calcular el bien que han hecho los Ejercicios Espirituales y por muy elaboradas bibliografías que se puedan tener para registrar su influencia y alcance no se puede realmente aproximarse a este enorme caudal. Pero, recuérdese que la conversión de San Ignacio empezó en su convalecencia en su casa y vaya que han rendido frutos aquellas lecturas iniciales. Los Ejercicios surgieron de textos y han producido nuevos textos que forman comunidad en torno a los textos sagrados en una red que se fortalece con el tiempo a pesar de las crisis y las incoherencias propias de lo humano.

3.1.2 Producción de un relato y modo de vida

Ahora bien, dentro del esquema que hemos desarrollado, el retorno es el último proceso de la experiencia, pero el primero en la vida conversa. Retornar implica evaluar para asegurarse de que lo vivido tenga signos suficientes y claros de una experiencia de Dios: los místicos son muy cuidadosos en sus procesos de discernimiento. Como el científico que se toma el tiempo para verificar los resultados del experimento o como el mismo filósofo que revisa cuidadosamente la solidez de su argumentación.

Del resultado de este discernimiento vendrá la producción de un relato que puede ser oral o escrito y cuyo género podría perfectamente ser identificado primeramente como *testimonio* antes de la capa del género literario. En este relato, el símil y la metáfora y tantos otros recursos no son estrategias estilísticas persuasivas sino necesidad de expresar de algún modo eso que se ha visto, oído o vivido y que no hay manera de describirlo en pocos y sencillos términos y que tampoco la literalidad puede asirlo.

En su obra titulada *La metáfora viva*, Ricoeur empieza por recordar las razones por las cuales la retórica es una disciplina difunta en nuestros días y, con ello, resalta el peso de sospecha que algunos filósofos pusieron sobre la metáfora. Platón, por ejemplo, consideraba a la retórica como a la sofística “artes de ilusión y engaño”(Ricoeur, 2001, p. 17). Y agrega Ricoeur: “También la metáfora tendrá sus enemigos, quienes, con una interpretación que podamos llamar tanto «cosmética» como «culinaria», no verán en ella más que simple adorno y puro deleite”(Ricoeur, 2001, p. 18). Obviamente este no es el caso del relato del místico que esencialmente es una verdad transmitida, con mayor o menor belleza según las habilidades del místico, pero totalmente irrelevante en cuanto transmisión de la verdad: el uso de la metáfora es retórico si nos atenemos a la definición de Ricoeur: “la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad”(Ricoeur, 2001, p. 35). Nuestro autor aboga en esta obra por el respeto y derecho que tienen los diversos modos de discurso cada uno circunscrito a su campo particular. Nos atrevemos a asomar aquí un nuevo género de discurso: el *testimonio*. Tratar al relato testimonial como un nuevo género de discurso distinto del poético y del retórico, del filosófico y del científico nos permite abrirnos paso seguro entre esta diversidad.

Por ejemplo, la persuasión no se presenta como el objetivo central del testimonio, como tampoco la verdad científica publicada en un artículo pretende convencer a otros. Vale la pena citar a Ricoeur a propósito de la posición de la filosofía:

Pero la filosofía nunca fue capaz de absorberla. Los mismos lugares en que la elocuencia despliega sus recursos -el tribunal, la asamblea y los juegos públicos- son lugares que la filosofía no ha engendrado ni puede intentar suprimir. El discurso filosófico no es más que uno entre otros, y la pretensión de la verdad que en él reside lo excluye de la esfera del poder. Sus fuerzas no le permiten, pues, destruir la relación del discurso con el poder”(Ricoeur, 2001, p. 18).

La tarea de Aristóteles es justamente fijar los límites de esta relación de tal manera que se pueda evitar el abuso de esta palabra poderosa. Obviamente que el testimonio y el artículo científico o el ensayo filosófico pueden llegar a persuadir al lector o al oyente, pero ese no es su objetivo final porque entonces correrían el riesgo de

sacrificar la verdad ante la forma, la esencia ante el artificio. El objetivo del informe científico y del testimonio creyente es expresar la verdad y esa verdad es la que transforma esencialmente al lector o al oyente. Esto está en el polo opuesto del proselitismo y la propaganda en el que la regla es la manipulación de lo que se dice o se escribe para que esté en función de unos intereses particulares.

El testimonio religioso auténtico no solo es que es fiel a la verdad, sino que en sí mismo es verdadero. Esto es especialmente evidente en Santa Teresa de Ávila en la que el lector se halla frente a una belleza diferente: es una verdad tan grande y hermosa pero que tropieza en las formas torpes de su verbo, así lo declara ella misma, y que lejos de enfriar el ánimo del lector lo encienden, lo seducen más. En el caso de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, no es un texto para el disfrute, en el sentido literario del término sino es un manual de trabajo, es una guía, un mapa, pero no para turistas que solo van de visita para captar los paisajes, sino para los peregrinos que quieren comprometerse con esa realidad, ir más allá de la perspectiva paisajística del *yo*, al camino troncado y difícil de la reflexión.

Pero también hay una obvia distancia entre el relato científico y el testimonio. El primero, conserva las muestras que sirven de prueba y anulan la posibilidad de la metáfora porque la referencia está al alcance. El segundo, debe acudir a la metáfora porque no hay más remedio, es decir, porque no hay manera de asir esa verdad en términos descriptivo-literales porque es una demasía, una desmesura que solo con esfuerzo la metáfora se puede medianamente expresar.

La producción de un texto, en el sentido de Paul Ricoeur, implica una complejidad que no podemos perder de vista: “Por texto, no entiendo solo ni principalmente la escritura, aunque esta plantea por sí misma problemas originales que interesan directamente a la referencia; entiendo, prioritariamente, la producción del discurso como una obra”(Ricoeur, 2001, p. 291). Ricoeur nos abre un mundo nuevo al poner el texto como objeto de análisis filosóficos, más allá de la clásica discusión entre semiótica y semántica. Tal como lo señalábamos en el capítulo anterior, a diferencia de una novela o poema, el testimonio religioso ofrece un elemento diferenciador y es su vocación por la verdad -en cierto modo, nos hacemos eco de Frege- y que en términos

hermenéuticos se llama *referencia*. Vale la pena detenerse aquí para intentar arrojar luz sobre esta problemática colateral, pero importante en este esfuerzo investigativo. Señala Ricoeur:

La noción misma de sentido metafórico nos ofrece un primer apoyo; el propio modo de constituirse ese sentido metafórico proporciona la clave del desdoblamiento de la referencia. Partamos de que el sentido de un enunciado metafórico se suscita por el fracaso de la interpretación literal del enunciado; para una interpretación literal del enunciado, el sentido se destruye a sí mismo. Pero esta autodestrucción del sentido condiciona a su vez el desmoronamiento de la referencia primaria. Toda la estrategia del discurso poético se juega en ese punto: tiende a obtener la abolición de la referencia por la autodestrucción del sentido de los enunciados metafóricos, autodestrucción que se hace manifiesta por una interpretación literal imposible. (Ricoeur, 2001, p. 303)

Y agrega:

Pero esta es solo la primera fase o, más bien, la contrapartida negativa de una estrategia positiva; la autodestrucción del sentido, por la acción de la impertinencia semántica, es solo el reverso de una innovación de sentido desde el punto de vista de todo el enunciado, obtenida por la «distorsión» del sentido literal de las palabras. Precisamente, esta innovación de sentido constituye la metáfora viva. (Ricoeur, 2001, p. 304)

En el caso del testimonio religioso, el místico, el profeta o el sacerdote, en principio, no operan palabras, sino que ellos mismos en cuanto testigos de la verdad se descubren a sí mismos insuficientes, en el sentido de indignos, de asirla toda y es esa insuficiencia la que conduce a la metáfora como el único medio posible de expresarla. Pero, además, según ellos mismos declaran, por gracia divina o por fuerzas que no dependen de ellos han accedido, en menor o mayor medida, a un punto de vista que supera la posición regular humana, en eso consiste la gracia en términos filosóficos, en el acceso a una perspectiva completa, cosa que, como se ha visto siguiendo a Ricoeur, es imposible por las simples fuerzas humanas. El evento hierofánico es la apertura a una perspectiva sin perspectiva: tantas veces expresado como *elevación* en el sentido de superación de las sombras. El testigo religioso se encuentra en el punto medio una vez más: tiene que expresar esa verdad en términos humanos, es decir, de sombras, de perspectivas y surgen los diversos recursos retóricos como expresión de esa condición:

la metáfora es a la verdad, lo que la sombra al objeto. Por eso, en su retorno, el creyente no tiene más remedio que hablar de su proceso interno en forma de imágenes que los otros atisbarán en tanto y cuanto estén a la altura de dicho discurso como se expresó en el primer capítulo. De esta manera, el testimonio se abre paso como un género particular de producción humana en su esfuerzo por vivir de cara a la verdad.

Antes, durante y después de la experiencia religiosa los textos escritos que forman parte de la tradición son fundamentales para que todo lo que sucede sea posible. En el caso de santa Teresa de Ávila las referencias a los evangelios son frecuentes, a Pablo y especialmente al David de los Salmos y otros textos. De igual manera, Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio son profundamente cristocéntricos, van siguiendo los textos sagrados al hilo. Para los místicos musulmanes el Corán es el primer aliado en su proceso de encuentro con la verdad y lo mismo puede señalarse de toda experiencia religiosa: los textos escritos sirven de guía a lo largo de ese caminar; sirven de garantes de autenticidad de lo que vive la persona; sirven de modelo de testimonio; son el vínculo entre esa experiencia única que ha vivido la persona y el resto de la comunidad y sus tradiciones antepasadas y futuras. La experiencia de unidad que vive el místico internamente se ve reflejada externamente en el texto escrito que mantiene unida a la comunidad creyente. Por eso, en el mundo religioso, los textos sagrados o tradicionales sirven de nexo en medio de la diversidad que supone la vida humana infinita en el deseo y prisionera en la perspectiva.

Las religiones o, mejor dicho, las comunidades creyentes tienen en sus místicos una fuente permanente de purificación de sus costumbres y modos de vida. No todo el que se dice religioso lo es, debe pasar por la hermenéutica de la comunidad que habrá de hacer el discernimiento oportuno para saber si sus palabras se ajustan a la tradición o no: todos los místicos han sufrido ese proceso de escrutinio que en ocasiones ha implicado jugarse la vida.

En esta fase de retorno, la gran lección del místico para toda la comunidad creyente es la humildad. El místico insiste en la grandeza de Dios y la pequeñez humana: su vida se le va en ello. El hombre o la mujer que han vivido esa experiencia de contacto con eso absolutamente otro ha alcanzado la verdad y su vida se convierte para vivir con

toda la intensidad que dicha verdad le exige. Por eso, el rasgo que queremos enfatizar para distinguir a un creyente y a un credo verdadero de otro que no lo es, es la humildad. El creyente verdadero nunca pide que otros le sigan a él sino a algo u otro más grande que él o ella. Puede que inicie una comunidad particular de seguidores, pero no de su persona sino de Dios.

La humildad del místico coincide con el llamado de los textos religiosos: no hay un solo texto religioso que promueva la soberbia y la autosuficiencia humana, al contrario, todos apuntan al servicio desinteresado, al discipulado, en definitiva, a la humildad. Es la misma experiencia del filósofo que tratando de abarcar la realidad del ser, se halla a sí mismo anonadado y no puede hacer otra cosa que exclamar con humildad: *solo sé, que nada sé*. El encuentro auténtico con la verdad no nos hace más soberbios sino humildes y, por eso, la humildad ha sido seleccionada como un factor de discernimiento que contribuya a determinar si un credo o una persona que se dice religiosa, realmente lo es. De cara al último capítulo de la presente investigación en el que se replantean las bases para una paz motivada y buscada por las religiones, no se puede poner como criterio, al menos no criterio único, la autenticidad o no de la declaración religiosa sino el fruto que produce. Es en este sentido en el que la humildad, que implica el dominio del *yo* por el *sí* y que se ha planteado desde el inicio, viene a ser un elemento diferenciador de lo que es y no es religión. Quien quiere crecer en la fe empieza modificando su conducta y modo de pensar para empujar a su voluntad a un mayor grado de humildad y que el hábito vuelve «obediencia». Pero cuando la persona se encuentra con la verdad, la humildad por la que ha luchado tanto, ahora se le hace espontánea: las fuerzas del ego que impulsan a la exaltación del yo soberbio, siempre herido y carente, ceden ante la fuerza de esta humildad sanadora.

Esto alcanza a todos los creyentes de la misma manera. La experiencia mística, al ser paradigma de la fe, es un ejercicio cotidiano para cualquiera. Cuando un creyente, el que sea, ocupe o no ocupe cargos dentro de la institución religiosa a la que pertenece, tenga mucha o poca educación, sea joven o viejo, mujer u hombre, es decir, quien sea, cierra sus ojos para la oración silenciosa, acalla sus ruidos internos para un diálogo íntimo, se aleja para un mayor recogimiento, rumia el texto en su mente y en su corazón,

entonces puede afirmarse que sigue el paradigma místico sin que necesariamente dedique su vida a eso. Toda actitud meditativa y contemplativa creyente están en deuda con este paradigma de humildad que es la mística. En este sentido, no hay religión sin mística. Puede que ocurra o no una experiencia trascendental, de contacto con la divinidad, pero eso no se puede medir, ni asegurar y menos, controlar. Se escapa justamente porque es absolutamente otro. Cuando decimos que no hay religión sin mística, nuestra noción de paradigma alcanza su plenitud, porque nos referimos a la *disposición humana de peregrinar íntimamente, dominar al yo para redirigir toda la fuerza de la sensualidad humana hacia un bien mayor y encontrar la verdad que los textos han ido anunciando desde siempre*. Por eso, aunque hemos citado y analizado dos ejemplos cumbres de esta experiencia, Santa Teresa y San Ignacio, para ilustrarla mejor, en modo alguno se reduce al secretismo o a la exclusividad de unos pocos. Al proponerla como paradigma, decimos que no hay experiencia religiosa sin mística, es decir, sin disposición interna a una comunicación personal con Dios en la oración y que da sentido a la cotidiana de la persona que a su vez va buscando ese mismo sentido en la exterioridad de la vida, tratando de *hallar a Dios en todas las cosas*, es decir, discerniendo lo que sucede en el mundo para responder de manera coherente con la verdad que le ha sido revelada en su intimidad: coherencia significa *medianía* como rasgo y aporte esencial humano. Puede ser que la persona sienta el llamado a ser un monje o monja de clausura para cultivar de manera más intensa la actividad de la oración personal y eventualmente alcance la gracia mística. En este caso estamos ante una forma de retorno en el que hay una exclusividad hacia estas prácticas, sin embargo, lo que se propone aquí es que toda experiencia religiosa es mística o tiene su momento o dimensión mística, profética y sacerdotal. Se entiende mejor si se considera la vida de Santa Teresa y de San Ignacio desde las otras dos dimensiones o paradigmas.

Pongamos un último ejemplo en este apartado que ilumine mejor este punto. En la segunda semana de los Ejercicios espirituales San Ignacio conduce a la persona que realiza los Ejercicios a hacer oración contemplativa. Se trata de un ejercicio interior basado en el control de la imaginación que sigue el orden y secuencia del texto religioso.

Nótese cómo estamos en el ámbito de una instrucción mística, basada en un texto fundamental de la fe cristiana, en este caso el texto del nacimiento del Señor.

[110] LA SEGUNDA CONTEMPLACIÓN ES DEL NASCIMIENTO.

Oración. La sálita oración preparatoria⁵³.

[111] 1.º preámbulo. El primer preámbulo es la historia: y será aquí, cómo desde Nazaret salieron Nuestra Señora grávida quasi de nueve meses, cómo se puede meditar píamente, asentada en una asna, y Josep y una ancila, levando un buey para ir a Bethlem, a pagar el tributo que César echó en todas aquellas tierras, n.264.

[112] 2.º preámbulo. El 2.º: composición, viendo el lugar: será aquí con la vista imaginativa ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura, y si llano o si por valles o cuevas sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, quán grande, quán pequeño, quán baxo, quán alto, y cómo estaba aparejado.

[113] 3.º preámbulo. El 3.º será el mismo y por la misma forma que fue en la precedente contemplación.

[114] 1.º punto. El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancila y al niño Jesús, después de ser nascido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y serviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia possible; y después reflectir en mí mismo para sacar algún provecho.

[115] 2.º punto. El 2.º: mirar, advertir y contemplar lo que hablan; y reflitiendo en mí mismo, sacar algún provecho.

[116] 3.º punto. El 3.º: mirar y considerar lo que hacen, así como es el caminar y trabajar, para que el Señor sea nascido en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí; después reflitiendo, sacar algún provecho spiritual.

[117] Coloquio. Acabar con un coloquio, así como en la precedente contemplación y con un Pater noster. (San Ignacio de Loyola, 1963, p. 222)

La contemplación ignaciana pone a la persona en situación de peregrinación interna frente a un texto sagrado, en este caso el texto del nacimiento de Jesús. Va guiando el camino del peregrino con detalles que involucran cada vez más a la persona con el texto, detalles que van alimentando la imaginación sin darle todo lo que quiere con el fin de que la persona se enfoque en la historia. Con esos detalles generales, surgen otros que agrega el ejercitante con lo que la contemplación se vuelve siempre auténtica

⁵³ En el número 46 de los Ejercicios Espirituales se puede leer: “La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad”.(San Ignacio de Loyola, 1963a)

y el propio texto va desplegando los dobleces que la simple lectura no puede divisar. Nótese que el tiempo que va marcando la secuencia del relato en la trayectoria de la sagrada familia desencadena un tiempo en la persona, el tiempo contemplativo que puede ser mayor o menor según los frutos espirituales que vaya obteniendo. El corazón de la contemplación es esta invitación de San Ignacio de ponerse a servir a la sagrada familia, hacerse esclavito indigno, es decir, no hacerse centro de la escena, desplazarse, moverse alrededor de la escena central en oficios humildes, cual esclavo, redirigiendo todo impulso de grandeza y centralidad del *yo* desde el sí consciente, *contemplante*. Es de destacar en la propia contemplación que el peregrino sea conducido a la humildad del servicio, no por filantropía, sino por amor de Dios, por agradecimiento de lo que ha hecho por nosotros: se intercepta el paradigma profético y sacerdotal en el místico. El servicio no es una acción para después, sino que empieza en la misma experiencia íntima, *reflitiendo*⁵⁴ luego, es decir aplicando lo experimentado a sí mismo. Hay un camino que puede seguir el peregrino para encontrarse con la verdad del texto, verdad como palabra y como vivencia, verdad encontrada y revelada al mismo tiempo, verdad como declaración y hecho.

La persona que vive la conversión religiosa no solo cree en las verdades que la comunidad a la que pertenece afirma, sino que ella misma las ha vivido, ella misma ha recibido la revelación que dicho testimonio trae. Decir, paradigma místico es decir cultivo de la interioridad en la que acontece la revelación y hace coherente la pertenencia de una persona a su comunidad eclesial.

3.2 Profetismo

En Deuteronomio 5, 27, se señala lo siguiente: *Acércate tú a oír todo lo que diga Yahvé nuestro Dios, y luego nos dirás todo lo que Yahvé nuestro Dios te haya dicho; nosotros lo escucharemos y lo pondremos en práctica*. Estas palabras instituyen el profetismo en

⁵⁴ Rambla nos explica el sentido preciso de este término: “La meditación es más abstracta en su contenido y más activa; mientras que la contemplación, centrada en pasajes evangélicos, es más visible y, mediante el *reflectir* (que no es reflexionar sino dejarse impactar), es más pasiva. La experiencia de oración de la persona que se ejercita ayudará a precisar la manera más apropiada de oración en los distintos casos”. (Rambla, 2011, p. 29)

su rasgo más esencial: mediación. Tal como se ha señalado antes, ese rasgo esencialmente humano alcanza su plenitud en el ámbito de la experiencia religiosa: por esta misma razón, es posible el paso de la fenomenología hermenéutica (ricœuriana) a la antropología. La palabra en la experiencia religiosa tiene vocación de obra, de acción, está destinada a hacerse realidad en la experiencia interpretativa de otro quien, a su vez, la expresa según su realidad. Tal como se hizo en el apartado anterior, elevaremos a la categoría de paradigma esta función religiosa para obtener un rasgo más de la experiencia religiosa.

- Dominio sobre lo sensual
- Cultivo de la interioridad (momento místico)
 - o Verificación o discernimiento de espíritus (hermenéutica)
- Producción de un relato y modo de vida

Esta estructura, usada para aproximarnos a la experiencia mística, también guiará este esfuerzo por arrojar luz sobre la dimensión profética de experiencia religiosa. Nos parece importante citar a uno de los grandes estudiosos del profetismo al inicio de este apartado, Abraham Joshua Heschel. Refiriéndose a la mejor manera de abordar la figura del profeta, destaca los extremos que perjudican su estudio:

Al insistir en la naturaleza absolutamente objetiva y sobrenatural de la profecía, la teología dogmática ha desestimado la parte del profeta en el acto profético. Al poner el énfasis en la revelación, ha perdido de vista la situación humana. En contraste con lo que podría llamarse “pan-teología”, los psicólogos han tratado de deducir la profecía enteramente de la vida interior de los profetas. Al reducirla a un fenómeno personal subjetivo, han desestimado la conciencia del profeta de su confrontación con hechos que no derivan de su propia mente.⁵⁵ (Heschel, 2001, p. XXI-XXII)

⁵⁵ By insisting on the absolutely objective and supernatural nature of prophecy, dogmatic theology has disregarded the prophet’s part in the prophetic act. Stressing revelation, it has lost sight of the human situation. In contrast with what may be called “pan-theology,” psychologists have sought to deduce prophecy entirely from the inner lives of the prophets. Reducing it to a subjective personal phenomenon, they have disregarded the prophet’s awareness of his confrontation with facts not derived from his own mind. (Heschel, 2001, p. XXI-XXII)

Ahora nótese su posición al respecto, en la misma tónica metodológica de Ricoeur:

El rechazo de ambos extremos debe surgir de la constatación de que la palabra de los profetas da testimonio de una situación que desafía tanto la pan-teología como la pan-psicología. Un análisis cuidadoso muestra que esta situación se compone de revelación y respuesta, de receptividad y espontaneidad, de acontecimiento y experiencia. Sostengo, por tanto, que las huellas del elemento personal deben buscarse, no fuera del acto del profeta, sino dentro de él.⁵⁶ El profeta es una persona, no un micrófono. Está dotado de una misión, con el poder de una palabra que no es la suya, que explica su grandeza, pero también es un hombre de temperamento, con preocupaciones, con carácter e individualidad.(Heschel, 2001, p. XXII)

Si bien nuestro esfuerzo investigativo pone la lupa en esa *parte humana*, obviamente que hay otros elementos que hacen que la experiencia religiosa sea tal, religiosa. Que el profeta no sea un micrófono supone muchísimo porque expresa justamente el horizonte de libertad que implica la experiencia religiosa. Pero, además, esta visión contribuye a consolidar nuestra visión de la experiencia religiosa como una peregrinación interpretativa en la que lo humano y lo divino terminan expresados juntos en una palabra que es acción y que, al mismo tiempo, es una acción que consiste en pronunciar una palabra, un texto que llamamos testimonio religioso.

3.2.1 Dominio sobre lo sensual

El contexto politeísta en el que el profeta Mahoma se hallaba era el vehículo de la decadencia moral en la Meca, ciudad que, si bien prosperaba económicamente, el espíritu de solidaridad y de tolerancia que la constituyó empezaba a dar signos de crisis. “A lo largo de los años, una preocupante división se había abierto camino entre jóvenes y

⁵⁶ A rejection of both extremes must spring from the realization that the word of the prophets testifies to a situation that defies both pan-theology and pan-psychology. Careful analysis shows that this situation is composed of revelation and response, of receptivity and spontaneity, of event and experience. I maintain, therefore, that the marks of the personal element are to be traced, not outside the prophet's act, but within it.

The prophet is a person, not a microphone. He is endowed with a mission with the power of a word not his own that accounts for his greatness – but also with temperament, concern, character, and individuality. (Heschel, 2001, p. XXII)

viejos, ricos y pobres, hombres y mujeres. Esto era peligroso”⁵⁷ (Armstrong, 2013, p. 27). En esta desigualdad se engendran las peores tiranías y Mahoma era consciente de ello. Había en la Meca un modesto intento de monoteísmo árabe y de hecho el propio Mahoma se había retirado de las costumbres religiosas asociadas al Haram. El movimiento monoteísta trataba de recuperar la fe “original” de Abraham por eso se denominaban *hanifiyya* o *religión pura*. Los adeptos a este movimiento rechazaban el culto a las imágenes, es decir, al culto organizado alrededor de la *kaaba*.

Algunos esperaban que viniera un profeta árabe con la misión divina de revivir la religión prístina de Abraham; otros pensaron que esto era innecesario: la gente podía regresar a la hanifiyyah por iniciativa propia; algunos predicaban la resurrección de los muertos y el Juicio Final; otros se convirtieron al cristianismo o al judaísmo como medida provisional, hasta que el *din Ibrahim* (la religión de Abraham) se estableciera adecuadamente⁵⁸. (Armstrong, 2013, p. 34)

Señala Karen Armstrong que este movimiento relativamente disperso, en vez de afirmar algo nuevo, básicamente se limitaba a tomar distancia de la decadencia que percibía en la Meca. Era más bien una teología negativa, “De hecho la palabra *hanif* pueda que derive de la raíz *HNF*: *alejarse de*”⁵⁹ (Armstrong, 2013, p. 34). Mahoma era muy cercano a este movimiento: “Ubaydallah ibn Jahsh era su sobrino y Waraqah ibn Nawfal era sobrino de Kahdijah: ambos líderes de este movimiento llegaron a ser cristianos”⁶⁰ (Armstrong, 2013, p. 21). Y agrega:

El sobrino de Zayd ibn ‘Amr, que atacó la religión pagana de La Meca con tanta vehemencia y que fue expulsado de la ciudad, se convirtió en uno de los discípulos más confiables de Mahoma. Por lo tanto, parece que Mahoma se movía en círculos hanafíes y puede haber compartido el anhelo de Zays de recibir guía divina. Un día, antes de ser expulsado de La Meca, Zayd se

⁵⁷ Over the years, a worrying divide had opened between young and old, rich and poor, men and women. This was dangerous. (Armstrong, 2013, p. 27)

⁵⁸ Some expected that an Arab prophet would come with a divine mission to revive the pristine religion Abraham; others thought that this was unnecessary: people could return to the hanifiyyah on their own initiative; some preached the resurrection of the dead and the Last Judgement; others converted to Christianity or Judaism as an interim measure, until the *din Ibrahim* (the religion of Abraham) was properly established. (Armstrong, 2013, p. 34)

⁵⁹ “Indeed the word *hanif* may derive from the root *HNF*: “to turn away from.”(Armstrong, 2013, p. 21).

⁶⁰ “Ubaydallah ibn Jahsh was his cousin and Waraqah ibn Nawfal was a cousin of Kahdijah: both these men became Christians” (Armstrong, 2013, p. 34)

encontraba junto a la Kabah arremetiendo contra la religión corrupta del Haram. Pero de repente se interrumpió. "¡Oh Alá!" gritó: "Si supiera cómo deseas que te adoren, así te adoraría, pero no sé."⁶¹ (Armstrong, 2013, pp. 34-35)

Este es el contexto inmediatamente anterior a las revelaciones que vivió el profeta. Veamos en profundidad su proceso más íntimo:

Mahoma también buscaba una nueva solución. Durante algunos años, acompañado por Jadiya, había realizado un retiro anual en el monte Hira durante el mes de Ramadán, distribuyendo limosnas a los pobres que lo visitaban en su cueva de la montaña y realizando devociones. Sabemos muy poco sobre estas prácticas, que según algunas fuentes fueron iniciadas por el abuelo de Mahoma. Parecen haber combinado la preocupación social con rituales que pueden haber incluido profundas postraciones ante Alá e intensas circunvalaciones de la Kabah. En ese momento, Mahoma también había comenzado a tener sueños numinosos, radiantes de esperanza y promesas, que estallaban sobre él "como el amanecer de la mañana", frase que en árabe expresa la repentina transformación del mundo cuando el sol irrumpe a través de la luz. oscuridad en estas tierras orientales donde no hay crepúsculo.⁶² (Armstrong, 2013, p. 35)

Todos los elementos se fueron reuniendo para el momento de la revelación. Una sensibilidad especial se fue despertando, especialmente la conexión con lo social, núcleo de la experiencia profética.

Fue mientras hacía su retiro anual en el monte Hira', aproximadamente en el año 610, que experimentó el sorprendente y dramático ataque. Las palabras que fueron exprimidas, como desde lo más profundo de su ser, iban a la raíz del problema en La Meca, sura 96:

⁶¹ The nephew of Zayd ibn 'Amr, who attacked the pagan religion of Mecca so vehemently that he was driven out of the city, became one of Muhammad's most trusted disciples. It seems, therefore, that Muhammad moved in Hanafi circles and may have shared Zays's yearning for divine guidance. One day, before he had been expelled from Mecca, Zayd had stood beside the kabah inveighing against the corrupt religion of the Haram. But suddenly, he broke off. "Oh Allah!" he cried, "If I knew how you wished to be worshipped, I would so worship you, but I do not know. (Armstrong, 2013, pp. 34-35).

⁶² Muhammad was also seeking for a new solution. For some years, accompanied by Khadijah, he had made an annual retreat on Mount Hira' during the month of Ramadan, distributing alms to the poor who visited him in his mountain cave and performing devotions. We know very little about these practices, which were believed by some of the sources to have been inaugurated by Muhammad's grandfather. They seem to have combined social concern with rituals that may have included deep postrations before Allah, and intensive circumambulations of the Kabah. At this time, Muhammad had also started to have numinous dreams, radiant with hope and promise, that burst upon him "like the dawn of the morning," a phrase that in Arabic expresses the sudden transformation of the world when the sun breaks through the darkness in these eastern lands where there is no twilight. (Armstrong, 2013, p. 35)

Recita en nombre de tu Señor
Quién creó – A partir de un embrión
creó al ser humano.

Recita tu señor es todo dar
Quien enseñó con la pluma
Le enseñó al humano lo que antes no sabía.

El ser humano es tirano.
Él piensa que sus posesiones lo hacen seguro.
A tu señor todo debe volver.⁶³ (Armstrong, 2013, pp. 35-36)

Lo primero que se evidencia en la conversión de los hombres religiosos es la humildad. Tanto en la mística como en la experiencia profética, la iluminación o revelación pasa por esta experiencia de sometimiento del ego que, a su vez, implica un control de lo sensorial: no una eliminación sino una redirección de esa fuerza, como ya se ha señalado. En el caso del profeta, esto le lleva a una actitud y luego a una prédica “diametralmente opuesto a algunos de los principios esenciales de muruwah”⁶⁴ (Armstrong, 2013, p. 36). El gesto de postrar la cabeza hacia Alah tal como lo señala el Corán indica la relación del hombre respecto a Dios: “un humilde esclavo”⁶⁵ (Armstrong, 2013, p. 36), en sintonía con la actitud ignaciana, y, agrega Armstrong: “una postura que sería repugnante para los altivos Quraysh”⁶⁶ (Armstrong, 2013, p. 36).

Se ve entonces cómo en la primera fase de la experiencia de Mahoma hay un retraimiento, una distancia del modo de vida propio de sus contemporáneos. De la misma manera que el místico, toma distancia, procura silencio, acallar los ruidos internos y externos, empieza a discernir entre lo esencial y lo banal. En lugar de una celda monacal, en su camino espiritual hay una cueva en la que ocurre el primer encuentro. Citemos la célebre biografía Martin Lings (Abū Bakr Sirāj ad-Dīn):

⁶³ It was while he was making his annual retreat on Mount Hira' in about the year 610 that he experienced the astonishing and dramatic attack. The words that were squeezed, as if from the depths of his being, went to the root of the problem in Mecca: Recite in the name of you lord - Who created – From an embryo - created the human. Recite your lord is all giving - Who taught by the pen - Taught the human what he did not know before. The human being is tyrant - He thinks his possessions make him secure - To your lord is the return of everything (Armstrong, 2013, pp. 35-36).

⁶⁴ “Diametrically opposed to some of the essential principles of muruwah”(Armstrong, 2013, p. 36).

⁶⁵ “A lowly slave” (Armstrong, 2013, p. 36).

⁶⁶ “a posture that would be repugnant to the haughty Quraysh”(Armstrong, 2013, p. 36).

El resultado inmediato de estas visiones fue que la soledad se convirtió en algo querido para él, y acudía a retiros espirituales a una cueva en el Monte Hira', no lejos de las afueras de La Meca. No había nada en esto que le pareciera a los Quraysh como particularmente extraño, ya que el retiro había sido una práctica tradicional entre los descendientes de Ismael, y en cada generación había habido uno o dos que se retiraban a un lugar solitario ocasionalmente para tener un período en el que no estuvieran contaminados por el mundo de los hombres. De conforme a esta antigua práctica, Mahoma llevaba con él algunas provisiones y consagraba un cierto número de noches a la adoración de Dios. Luego regresaba con su familia, y a veces, a su regreso, llevaba más provisiones y volvía a la montaña. Durante estos pocos años, a menudo sucedía que después de haber dejado la ciudad y estar acercándose a su ermita, oía claramente las palabras "La paz sea contigo, Oh Mensajero de Dios", y se daba vuelta y buscaba al que le hablaba, pero no había nadie a la vista, y era como si las palabras hubieran salido de un árbol o de una piedra.⁶⁷(Lings, 2006, p. 45)

Insistimos en este primer rasgo de la experiencia religiosa: una sana distancia del mundo que le permite poco a poco dominar los impulsos del ego a través del control de todo lo sensual, tal como hemos dicho aquí, el control del *yo* por el *sí*. Eso abre el camino de la humildad suficiente para hacerse digno de la experiencia del encuentro donde la persona es definitivamente transformada y descubre la verdad de su identidad, su dignidad. Ciertos textos y verdades le han traído hasta este punto y ahora, que se ha encontrado con la verdad, produce nuevos textos que lo anclan a una tradición, que lo incluyen en el fluir que va de la alianza a la promesa, del pasado remoto de Abraham hasta un futuro remoto llamado cielo, paraíso, salvación, vida eterna.

3.2.2 Cultivo de la interioridad

Sigamos citando a Karen Armstrong y su estudio sobre el profeta:

⁶⁷ The immediate result of these visions was that solitude became dear to him, and he would go for spiritual retreats to a cave in Mount Hira' not far from the outskirts of Mecca. There was nothing in this that would have struck Quraysh as particularly strange, for retreat had been a traditional practice amongst the descendants of Ishmael, and in each generation there had been one or two who would withdraw to a solitary place from time to time so that they might have a period that was uncontaminated by the world of men. In accordance with this age-old practice, Muhammad would take with him provisions and consecrate a certain number of nights to the worship of God. Then he would return to his family, and sometimes on his return he took more provisions and went again to the mountain. During these few years it often happened that after he had left the town and was approaching his hermitage he would hear clearly the words "Peace be on thee, O Messenger of God", and he would turn and look for the speaker but no one was in sight, and it was as if the words had come from a tree or a stone. (Lings, 2006, p. 45)

Cuando Mahoma volvió en sí, se horrorizó tanto al pensar que, después de todo su esfuerzo espiritual, simplemente había sido un genio y ya no quería vivir. Desesperado, huyó de la cueva y comenzó a subir a la cima de la montaña para arrojarse a la muerte. Pero allí tuvo otra visión. Vio un ser poderoso que llenaba el horizonte y se quedó "mirándolo, sin moverse ni hacia adelante ni hacia atrás". Intentó darse la vuelta, pero dijo después: "Hacia cualquier región del cielo que mirara, lo veía como antes". Era el espíritu (*ruh*) de la revelación, que Mahoma más tarde llamaría Gabriel.⁶⁸ (Armstrong, 2013, p. 22)

Tal como se ha señalado antes, la imagen de elevación y la consecuente modificación de la perspectiva forman parte de la conversión del creyente. Es como si, de alguna manera, esa percepción, esa mirada que "llena el horizonte" los acompañaran durante el resto de sus vidas de tal manera que lo que dicen parece extraño al resto porque hablan desde una posición sin perspectiva, desde una altura a la que el hombre común no alcanza por sus propias fuerzas. Nótese a continuación lo que sucedió después:

Aterrorizado y aún incapaz de comprender lo que había sucedido, Mahoma descendió a trompicones de la montaña hacia Jadijah. Cuando llegó hasta ella, ya estaba gateando sobre manos y rodillas, temblando convulsivamente. "¡Cúbreme!" gritó, mientras se arrojaba a su regazo. Jadiya lo envolvió en una capa y lo sostuvo en sus brazos hasta que el miedo disminuyó. No tenía ninguna duda sobre la revelación. Esto no era un genio, insistió. Dios nunca le haría una broma tan cruel a un hombre que honestamente había tratado de servirle.⁶⁹ (Armstrong, 2013, p. 37)

Durante algún tiempo, el profeta y su mujer trataron de interpretar lo sucedido y, sobre todo, trataban de determinar cuáles eran los próximos pasos. Por ejemplo, ya había sucedido que ciertas personas que se opusieron al poder de Quaraysh terminaron siendo

⁶⁸ When Muhammad came to himself, he was so horrified to think, after all his spiritual striving, that he had simply visited by a jinni that he no longer wanted to live. In despair, he fled from the cave and started to climb to the summit of the mountain to fling himself to his death. But there he had another vision. He saw a mighty being that fill the horizon and stood "gazing at him, moving neither forward nor backward"⁶⁸. He tried to turn away, but, he said afterwards, "Towards whatever region of the sky I looked, I saw him as before." It was the spirit (*ruh*) of revelation, which Muhammad would later call Gabriel. (Armstrong, 2013, p. 22)

⁶⁹ Terrified and still unable to comprehend what had happened, Muhammad stumbled down the mountain to Khadijah. By the time he reached her, he was crawling on his hands and knees, shaking convulsively. "Cover me!" he cried, as he flung himself into her lap. Khadijah wrapped him in a cloak and held him in her arms until fear abated. She had no doubts at all about the revelation. This was no jinni, she insisted. God would never play such a cruel trick on a man who had honestly tried to serve him. (Armstrong, 2013, p. 37)

expulsados de la ciudad. Waraqah, el hanif, tristemente le confirmó lo que sucedería: “...nadie es profeta en su tierra”⁷⁰ (Armstrong, 2013, p. 37). Pero en medio de todos los miedos y amenazas, Dios le seguía confirmando su destino. Armstrong cita en este punto, la sura 97, Al-Qadr o, El destino, en el que se registra un momento diferente al del primer encuentro:

Lo hemos revelado en la noche del Destino. Y ¿cómo sabrás qué es la noche del Destino? La noche del Destino vale más de mil meses. Los ángeles y el Espíritu descenden en ella, con permiso de su Señor, para fijarlo todo. ¡Es una noche de paz, hasta el rayar del alba!⁷¹

Agrega Armstrong sobre el acontecimiento narrado antes “en el que se describe el descenso del espíritu como un acontecimiento de asombro, gentileza y paz, similar a la concepción de Jesús en el vientre de María”⁷² (Armstrong, 2013, 38), p. 23. Esta autora llama la atención sobre un detalle importante:

En esta sura del Corán, hay una sugerente confusión entre lo masculino y lo femenino, especialmente en los pronombres, que a menudo se pierden en la traducción. En el Corán, la pregunta “¿Qué te puedo decir?” introduce regularmente una idea que habría resultado extraña para la primera audiencia de Mahoma, indicando que estaban a punto de entrar en el reino de lo inefable. Aquí Mahoma ha desaparecido modestamente del drama del Monte Hira’, y la noche (*layla*) ocupa el centro del escenario, como una mujer que espera a su amante. La noche del Destino había inaugurado una nueva era de comunión entre el cielo y la tierra. El terror original del encuentro divino ha sido reemplazado por la paz que llenó la oscuridad mientras el mundo esperaba el amanecer.⁷³ (Armstrong, 2013, p. 38)

⁷⁰ A prophet was always without honor in his own country”(Armstrong, 2013, p. 37)

⁷¹ En español citamos la traducción del arabista español Julio Cortés Soroa. Copiamos la traducción al inglés citada por Armstrong: We sent him down on the night of destiny - And what can tell you of the night of destiny?

The night of destiny is better than thousands of months - The Angels come down -the spirit upon her- By permission of their lord from every order - Peace she is until the rise of dawn.

⁷² “...in which the descent of the spirit is described as an event of wonder, gentleness, and peace, similar to the conception of Jesus in the womb of Mary”(Armstrong, 201, p. 38)

⁷³ In this surah of the Qur’an, there is a suggestive blurring of masculine and feminine, especially in pronouns, which is often lost in translation. In the Qur’an, the question “What can tell you?” regularly introduces an idea that would have been strange to Muhammad’s first audience, indicating that they were about to enter the realm of the ineffable. Here Muhammad has self-effacingly disappeared from the drama of Mount Hira’, and the night (*layla*) is center stage, like a woman waiting for her lover. The night of Destiny had inaugurated a new era of communion between heaven and earth. The original terror of the

El profeta es un místico destinado a liderar una reforma externa, social y política. El místico es un profeta destinado a liderar una reforma interna, espiritual. Ambos participan de ese grado de intimidad expresado en el encuentro del amante y el amado o amada, este es el núcleo del encuentro que hace posible la conversión con los elementos que se han abordado en la presente investigación. Recuérdese que, al hablar de Mahoma, hablamos de la experiencia profética como paradigma de tal manera que, más allá de las particularidades que puedan encontrarse en diversidad de religiones, en el fondo hay una estructura humana que, a pesar de su fragilidad, es capaz de sostener un encuentro con la trascendencia y redirigir su vida hacia el derrotero que esta le señala. Karen Armstrong expresa lo vivido por Mahoma en términos de la descripción que Rudolf Otto hace en su obra ya citada antes aquí, *tremendo y fascinante*: “Deleite, alegría y sensación de creciente armonía y relaciones íntimas”⁷⁴.(Armstrong, 2013, p. 38)

Como ya se ha visto con Santa Teresa, el profeta también sufrió un tiempo de desolación en el que todo era sequedad, sin embargo, después de esa desolación, vuelve la riqueza del encuentro: “Durante dos largos años, los cielos permanecieron obstinadamente cerrados y luego, de repente, la oscuridad se dispersó en un estallido de luminosa seguridad”⁷⁵ (Armstrong, 2013, p. 39). Nótese la belleza de la sura 93:

¡Por la mañana! ¡Por la noche cuando reina la calma! Tu Señor no te ha abandonado ni aborrecido. Sí, la otra vida será mejor para ti que ésta. Tu Señor te dará y quedarás satisfecho. ¿No te encontró huérfano y te recogió? ¿No te encontró extraviado y te dirigió? ¿No te encontró pobre y te enriqueció? En cuanto al huérfano, ¡no le oprimas! Y en cuanto al mendigo, ¡no le rechaces! Y en cuanto a la gracia de tu Señor, ¡publicala!

La orden es clara: “recita, proclama, difunde la noticia que te entrego” con el fin de que los humanos imiten lo que yo mismo, Dios, he hecho contigo y con todos. Así, el principio de imitación está presente en la experiencia religiosa de cualquier creyente: se procura imitar, seguir lo que Dios ha dicho-hecho; se imitan las palabras, la entonación,

divine encounter has been replaced by the peace that filled the darkness as the world waited for daybreak. (Armstrong, 2013, p. 38)

⁷⁴ “Delight, joy, and sense of swelling harmony and intimate intercourse” (Otto, 2018).

⁷⁵ “For tow long years, the heavens remained obdurately closed and then, suddenly, the daskness was dispersed in a burst of luminous assurance”(Armstrong, 2013, p. 39).

las acciones, las formas. En esa imitación trasluce el carácter humilde y obediente de la persona religiosa, pero la figura del profeta es justamente la que viene a enderezar la marcha de su comunidad que ha optado por otro modo de vida: por eso, el profeta pertenece a la crisis, está destinado a ella con la finalidad de que la comunidad sintonice con la voluntad de Dios. Internamente ha significado el desplazamiento de todos los sueños y deseos del yo por una verdad más grande revelada en un ámbito de conciencia plena que llamamos *sí*. Es tremendamente simbólico que la orden del ángel del Señor sea producir un texto, recitarlo, copiarlo y luego reproducirlo, memorizarlo, grabarlo en el alma y en las paredes de la cultura de millones y, lo mejor, convertir la vida de muchos hacia la dignidad de la persona rindiendo honor a un Dios que está por encima de lo humano y que posibilita la equidad entre ellos.

3.2.3 Producción de un relato y modo de vida

Avisado de los peligros de su proclamación, el profeta empezó su predicación a su círculo más cercano, familiares y amigos quienes la mayor parte de ellos asumieron que él era “el tan esperado profeta árabe”⁷⁶ (Armstrong, 2013). Más allá de sus dudas e inseguridades frente al contexto en el que se encontraba y frente a sus propias capacidades para emprender semejante tarea, la suerte estaba echada y el mensaje de Dios ardía en su interior.

¿Por qué lo axiológico es signo del cambio interno de una persona o una sociedad? Justamente porque la naturaleza del valor es expresar una escala de prioridades válida para una persona o un grupo. El mensaje que portaba Mahoma significaba el fin de un orden personal y social. Por ejemplo: “Él no podía dejar de notar que muchos de sus seguidores venían de las clases sociales más bajas”⁷⁷ (Armstrong, 2013). Mujeres, sirvientes y esclavos empezaron a seguirle con fidelidad y eso se notaba especialmente a la hora de reunirse para la oración. El mensaje que había recibido

⁷⁶ “...the long-awaited Arab prophet”(Armstrong, 2013)

⁷⁷ “He could not help noticing that many of his followers came from the lower classes”(Armstrong, 2013)

Mahoma ponía en evidencia las desigualdades causadas por un sistema corrupto e injusto.

Bajo la inspiración de Alá, Mahoma estaba buscando una solución completamente nueva, convencido de que no hablaba en su propio nombre, sino que simplemente repetía las palabras reveladas de Dios. Fue un proceso doloroso y difícil. Una vez dijo: “Nunca recibí una revelación sin pensar que me habían arrancado el alma”. A veces el mensaje era claro. Casi podía ver y oír a Gabriel claramente. Las palabras parecieron “bajar” hasta él como una lluvia vivificante. Pero a menudo la voz divina era apagada y oscura: “A veces llega a mí como reverberaciones de una campana, y eso es lo más duro para mí; Las reverberaciones disminuyen cuando soy consciente de su mensaje.”⁷⁸ (Armstrong, 2013)

Debe ser muy cuidadoso de no alterar el significado de lo que se le dicta: “Por lo tanto, en el Corán Dios habló directamente al pueblo de La Meca, utilizando a Mahoma como su portavoz, tal como habló a través de los profetas hebreos en sus escrituras”⁷⁹ (Armstrong, 2013). Mahoma dictaba el mensaje que era recogido por los escribas y fijado para siempre en el Corán: en ninguna otra religión del mundo tiene el texto escrito tanta importancia como en el islam justamente por ser palabra directamente dictada por Dios a través de su profeta y su recitación o *qur'an*.

En el contexto en el que surgió este mensaje, la poesía y los poetas ocupaban un lugar muy especial. La mayoría de las personas no sabía leer ni escribir por lo que la repetición o la recitación poética era fundamental para la transmisión de conocimientos y cultura. Como muchos pueblos antiguos, la palabra y el sonido tenían un peso definitivo en dicha cultura:

El poeta era el portavoz, historiador social y autoridad cultural de su tribu y, con el paso de los años, los árabes habían aprendido a escuchar una recitación

⁷⁸ Under the inspiration of Allah, Muhammad was feeling his way towards an entirely new solution, convinced that he was not speaking in his own name, but was simply repeating the revealed words of God. It was a painful, difficult process. He once said: “Never once did I receive a revelation without thinking that my soul had been torn away from me”. Sometimes the message was clear. He could almost see and hear Gabriel distinctly. The words seemed to “come down” to him like a shower of life-giving rain. But often divine voice was muffled and obscure: “Sometimes it comes unto me like reverberations of a bell, and that is the hardest upon me; the reverberations abate when I am aware of their message”. (Armstrong, 2013)

⁷⁹ In the Qur'an, therefore, God spoke directly to the people of Mecca, using Muhammad as his mouthpiece, just as he spoke through the Hebrew prophets in the Jewish scriptures. (Armstrong, 2013)

y habían desarrollado un oído crítico muy sofisticado. Los bardos cantaron sus odas en las ferias comerciales anuales ante un público entusiasmado de toda la península. Cada año se celebraba un importante concurso de poesía en la feria de 'Ukaz, en las afueras de La Meca, y los poemas ganadores se bordaban en oro sobre fina tela negra y se colgaban de las paredes de la kabah. Por lo tanto, los seguidores de Mahoma habrían podido captar señales verbales en el texto que se pierden en la traducción.⁸⁰ (Armstrong, 2013)

Y sobre el Corán:

El Corán era deliberadamente repetitivo; sus ideas, imágenes e historias estaban unidas por estos ecos internos, que reforzaban sus enseñanzas centrales con instructivos cambios de énfasis. Vincularon pasajes que inicialmente parecían separados e integraron las diferentes corrientes del texto, mientras un verso calificaba y complementaba delicadamente a otros. El Corán no impartía información objetiva que pudiera transmitirse instantáneamente. Al igual que Mahoma, los oyentes tuvieron que absorber sus enseñanzas lentamente; su comprensión se volvería más profunda y madura con el tiempo, y el rico y alusivo lenguaje y ritmos del Corán les ayudaron a ralentizar sus procesos mentales y entrar en un modo diferente de conciencia.⁸¹ (Armstrong, 2013)

Sirva lo anterior para cerrar esta aproximación a la experiencia religiosa profética. La hemos asumido, como resultado de la aproximación fenomenológica al misticismo y profetismo, como paradigmas de la experiencia religiosa en la que el texto religioso, directa o indirectamente, está presente. En la cita anterior puede comprobarse esta centralidad en el texto, las múltiples dinámicas de interpretación que provoca trayendo además una voluntad ajena a la de la tribu, a la del grupo, a la de la ciudad y

⁸⁰ The poet was the spokesman, social historian, and cultural authority of his tribe, and over the years the Arabs had learned how to listen to a recitation and had developed a highly sophisticated critical ear. Bards chanted their odes at the annual trade fairs to excited audiences from all over the peninsula. Every year there was an important poetry contest at the fair of 'Ukaz, just outside Mecca, and the winning poems were embroidered in gold on fine black cloth and hung on the walls of the kabah. Muhammad's followers would, therefore, have been able to pick up verbal signals in the text that are lost in translation. (Armstrong, 2013)

⁸¹ The Qur'an was deliberately repetitive; its ideas, images, and stories were bound together by these internal echoes, which reinforced its central teachings with instructive shifts of emphasis. They linked passages that initially seemed separate, and integrated the different strands of the text, as one verse delicately qualified and supplemented others. The Qur'an was not imparting factual information that could be conveyed instantaneously. Like Muhammad, listeners had to absorb its teachings slowly; their understanding would grow more profound and mature over time, and the rich, allusive language and rhythms of the Qur'an helped them to slow down their mental processes and enter a different mode of consciousness. (Armstrong, 2013)

sus autoridades. Es una voluntad que choca con la voluntad personal porque en el fondo el error choca siempre con la verdad y es esta la que produce libertad, a pesar de todas las resistencias y trampas el error. Antes de que el Corán sea el libro sagrado de los musulmanes, es el libro sagrado de cada uno, de cada musulmán que debe peregrinar en el texto para encontrar la verdad que le muestra su dignidad como persona y lo vincula a la comunidad ya no como miembro de una tribu sino como hijo de Dios digno, libre y humilde para posar la frente en el piso en señal de alabanza.

Lo anterior prepara el camino para el capítulo siguiente. Nos ayuda a ir construyendo el camino, la estructura interna que nos revela lo que es y lo que no es una experiencia religiosa. Salida, encuentro y retorno han salido a la luz en forma de dominación de lo sensorial, cultivo de la interioridad, confirmación o discernimiento y retorno como producción de una proclama. ¿Cuál es el lugar del texto? Es un eje: está antes de la salida, la motiva, la anima. Vuelve a aparecer en el discernimiento del creyente quien está interesado en confirmar si lo que ha vivido es auténtico o no y que, aquí se ha denominado: el momento especialmente hermenéutico. Finalmente, está también en el retorno, cuando en el creyente se ha producido la conversión como resultado del encuentro con la verdad. Ahora el creyente se vuelve testigo y por lo tanto místico, profeta o sacerdote. Es su carácter de testigo lo que lo conduce por la rienda mística, profética o sacerdotal, no a la inversa y, entonces, está listo para producir un testimonio, es decir, un texto.

El relato que produce el profeta genera otros relatos. Se inician nuevos ciclos de interpretación y conversión, de salidas, encuentros y retornos. Una experiencia auténtica vivida por una persona puede rendir millones de conversiones haciendo de la economía de lo sagrado la más fértil experiencia humana. Este análisis nos muestra esta particular economía de lo sagrado: en Génesis 12, 1 se lee: Yahvé dijo a Abrahán: «vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré». Esa primera conversión de Abrahán desencadenó una historia milenaria de interpretaciones y de conversiones que todavía no se detiene. Cada vez que surge un místico, un profeta o un sacerdote, desencadena mecanismos de

interpretación y conversión infinitos que, como se ha dicho, purifican la fe de una comunidad y la revitalizan en un proceso incesante.

Ahora bien, al ser tratados como paradigmas, lo místico, profético y sacerdotal se pretende abarcar toda la experiencia religiosa, más allá del oficio o vocación particular. Esto es coherente con el principio ya comentado en los capítulos anteriores de que el texto es un habla que se libera en la escritura (Ricoeur, 2002, p. 129), y se hace disponible a quien sea, comunicable a quien sea y mediante esto la experiencia religiosa siempre es posible todos. Cada uno está llamado peregrinar en el texto, es irremplazable esa misión, intransferible: cada uno debe buscar la altura adecuada para iniciar ese camino hacia la verdad. En ella encuentra el estilo o la forma particular de retorno según la verdad encontrada. Puede ser quien sea que la divinidad haya llamado para tal misión, porque, así como ha habido hombres y mujeres santos y santas que en su experiencia de retorno se han dedicado al cultivo exclusivo y técnico de esta vocación, también hay otros que, aunque no han participado directamente de un éxtasis intenso como el de los personajes que se han expuesto, han vivido encuentros profundos y transformadores que los vuelve testigos y, por lo tanto, capaces de testimonio, de relato. Cada creyente ha de vivir su propia experiencia de encuentro a fin de que su fe no sea una mera práctica vacía. La experiencia de los fundadores y reformadores sostiene a través de la diversidad de textos y relatos las futuras e incontables experiencias personales que también habrán de producir nuevos relatos y nuevas conversiones.

El profeta une al cielo y a la tierra, en sí mismo y en los textos que produce. En esta unión se revela nuestra esencial medianía, tal como lo ha presentado la antropología filosófica de Ricoeur y que se ha explicado en el capítulo anterior. Así, en la propia medianía profética se revela un rasgo fundamental de la divinidad que, por imitación, se exige como condición sin la cual no puede el hombre y la mujer llamarse persona creyente o religiosa: la misericordia. Así como la humildad, la misericordia es propia del retorno, resultado de haber vivido el encuentro con la verdad en la que la perspectiva es ampliada y una nueva mirada es posible.

La presencia del profeta, de los profetas significa la dilatación del juicio definitivo de la humanidad: ¿Por qué habría Dios de detenerse a considerar las razones

que explican el mal del mundo o por qué habría de esperar a que un enviado haga entrar en razón a un pueblo o a una persona para que vuelvan su mirada hacia Él? En este rasgo las nociones lógicas que definen a Dios son superadas o, mejor, desafiadas porque las consecuencias lógicas y merecidas ante el mal cometido son postergadas. La presencia del profeta implica la presencia de los textos, de una palabra que viene de otro y revela una voluntad particular. Implica también la imprescindibilidad de la interpretación, del discernimiento en la experiencia religiosa. Interpretar, como posibilidad técnica humana para buscar el sentido de la vida, es signo de misericordia porque, estrictamente hablando, Dios, según la lógica de los textos religiosos, que no necesita nada, actúa como si necesitara de los humanos y, nosotros, los humanos y, por tanto, necesitados, en nuestras dinámicas de pecado actuamos como si no necesitáramos de Dios. Por eso, si en algo puede la persona religiosa marcar una diferencia importante es siguiendo este *sinsentido* o, mejor, la paradoja que es la misericordia. Es el rasgo más notorio en las expresiones musulmanas referidas a Dios; se podría resumir toda la prédica de Jesús en esa palabra y de igual manera en el mundo estrictamente judío: cuántos profetas anunciaron al pueblo la voluntad de Dios; cuántos llamados de atención, reprimendas, amenazas, exhortaciones, todas, formas de espera, dilatación del juicio final, que denotan el núcleo de esta virtud religiosa llamada misericordia. De igual manera, en el mundo de la fe oriental es muy importante este rasgo tanto en las divinidades como en las actitudes esperadas en los seres humanos.

A pesar de las promesas de secularización del mundo que hicieran ciertas filosofías ateas, la religión sigue ocupando espacios de poder importante en nuestro mundo actual y la mayor parte de la humanidad sigue declarándose creyente, aunque con el aumento del ateísmo y otras amenazas para el mundo de la fe. Para el teólogo Walter Kasper, estamos en esta situación:

“...no se trata tanto de la pregunta: «¿Existe Dios?», por muy importante que sea tal interrogante, sino más bien del Dios misericordioso, del Dios «rico en misericordia» (Ef 2,4), que nos consuela a fin de que nosotros, por nuestra parte, consolemos a otros (cf. Cor 1, 3s). Pues a la vista del círculo vicioso del mal solo puede haber esperanza en nuevo comienzo si es posible confiar en un Dios tan clemente y misericordioso como omnipotente, el único capaz

de obrar un nuevo comienzo y de conferirnos valentía para esperar contra toda esperanza y fuerza para intentarlo otra vez.” (Kasper, 2015, pp. 14-15)

Y agrega: “De hecho, si no somos capaces de anunciar de forma nueva el mensaje de la misericordia divina a las personas que padecen aflicción corporal y espiritual, deberíamos callar sobre Dios”(Kasper, 2015, p. 15). Nótese que este rasgo que destacamos aquí como fundamental para definir al hombre y a la mujer creyente, la teología se lo atribuye primeramente a Dios. Los humanos estamos llamados a seguirlo, primero, como modo de vida óptimo y libre, pero también, como posibilidad realización humana. Este principio teológico válido para varias de las religiones más grandes viene a ser un signo filosófico que nos ayuda a ubicar este rasgo dentro del conjunto del trabajo que se desarrolla aquí.

El mundo moral y ético creyente tiene sus raíces ancladas en la fe, de tal modo que lo que para otros son simples “valores” para él o ella son rasgos de trascendencia: por un lado, signos de superación de los apegos y apetitos y, por otro, expresiones claras de la voluntad divina que deben ser seguidas o imitadas hasta las últimas consecuencias. En otras palabras, creyente es quien sigue la voluntad de Dios y no la suya, ni la de otro, ni la del mercado, ni de ideologías, etc. “Voluntad de Dios” es la forma religiosa para decir “verdad del texto” hallada en el discernimiento de la experiencia religiosa. Si como dice Ricoeur nuestro “acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí” (Ricoeur, 2004, p. 23), discernir es siempre reconocer la encrucijada que somos y que constituye nuestra libertad. No es que nos hallamos frente a encrucijadas, sino que somos esencialmente una encrucijada y los textos religiosos proponen una vía de realización una vez que son asumidos con autenticidad y radicalidad. Obviamente, esta condición de *medianía* no puede expresarse en forma directa por su mismo carácter de *medianía*, sino que debe recurrir al símil o a la metáfora para elaborar la expresión figurada que lo aproxime a este misterio que es el ser humano. Fenomenología, hermenéutica, antropología y ética confluyen aquí: primero, la experiencia creyente se nos muestra como paradigma de lo humano en tanto medianía que se expresa en figuras, imágenes, símbolos en textos que nos hablan del mejor modo de vida posible, es decir, nos hablan de la verdad de la

dignidad humana que hay que descubrir en uno y en los otros como primera revelación de los textos. Visto así, en su obcecación, los tiranos proyectan su ego sobre los demás pretendiendo prescindir de la metáfora, de lo simbólico, del discernimiento de textos y usan el lenguaje directo, sin rodeos, negando tramposamente su condición humana para realizar proyectos ideológico-tiránicos y utópicos de endiosamiento y culto, lejos de la humildad y de la misericordia propias de lo humano que implica el acto de interpretar, es decir, de reconocer que no se posee toda la verdad y que hay que buscarla como persona y compañía. Por eso, el texto religioso es vía de realización humana, porque está abierto a la peregrinación de todos, disponible siempre para que el humano configure su tiempo y espacio con la promesa de realización que trae el texto.

La autora Karen Armstrong, antes citada, refiriéndose al cambio profundo que supuso la era axial⁸², señala la compasión como el rasgo central de esta transformación que vivió la humanidad entera gracias a la religión:

La salvación y la supervivencia ya no dependía de ritos externos; una nueva ley y un nuevo pacto debían escribirse en el corazón de las personas. Dios exigía piedad y compasión en lugar de sacrificio. La fe axial pasó toda la responsabilidad a manos del individuo. (Armstrong, 2017, p. 40)

Y agrega:

El individuo seguiría sufriendo y perecería, pues no se pretendía esquivar el destino mediante los viejos métodos mágicos; pero él o ella podía gozar de una serenidad en medio de las tragedias de la vida que le daba sentido a la existencia en un mundo tan imperfecto. Las nuevas religiones buscaban una

⁸² Karen Armstrong es una de las autoras que más ha insistido en la importancia de lo que, desde Karl Jaspers en su libro *Origen y meta de la historia* (1949) se ha llamado *tiempo axial*. Se trata de un periodo que abarca desde el año 800 hasta el 200 A.C., en el que grandes grupos humanos vivieron una profunda conversión religiosa. De hecho, se afirma que lo que ocurrió en esa época ha impactado el modo de vida de toda la humanidad hasta el presente. Siddhartha Gautama, “los grandes profetas hebreos de los siglos VIII, VII y VI, Confucio y Lao Zi, que reformaron las tradiciones religiosas de China en los siglos VI y V; el sabio iraní Zoroastro del siglo VI; y Sócrates y Platón (c. 427-327), que estimularon a los griegos a cuestionar incluso aquellas verdades que parecían autoevidentes” (Armstrong, 2017, p. 33). La Biblia, por ejemplo, se encuentra en este periodo decisivo: “Los textos bíblicos primigenios se escribieron durante el siglo VII, y el canon bíblico se finalizó en algún momento entre el siglo V o IV. Durante la era axial, los historiadores, poetas, analistas, profetas, sacerdotes y legisladores israelitas meditaron profundamente sobre su historia” (Armstrong, 2007, p. 68).

profundidad interior más que el control por medio de la magia. (Armstrong, 2017, p. 40)

Estas citas de Armstrong, referidas a la época de *la gran transformación* -así se llama su libro sobre el tema- dan cuenta de un proceso de conversión profunda en el que la relación con lo trascendente cambió. El descubrimiento de la interioridad religiosa y más aún, de la coherencia de este sentir interno con la conducta externa implicó una nueva relación con los textos. Ese cambio, signo de una época, es el cambio que acontece cada vez que un humano vive una experiencia religiosa auténtica, es como si progresara a la época axial cuando la fe se transforma de esa manera. En el fondo se trata del paso de la literalidad a la interpretación producto de un pensamiento más complejo, de lecturas más libres, de nuevas interpretaciones, del descubrimiento de la dignidad humana en los textos. Por eso: “Era la ética y no la magia la que conseguiría que los seres humanos despertaran a ella y a sus responsabilidades, se dieran cuenta de todo su potencial, y se liberaran de la oscuridad que los acechaba desde todas partes”. (Armstrong, 2017, p. 41)

Misericordia o compasión es una experiencia simultáneamente interna y externa. Ese doble papel, interno y externo de la misericordia, se manifiesta también en el texto. En principio el testimonio oral y luego recogido en la escritura son expresiones claras de una conversión profunda hacia la misericordia. El testimonio, hablado o escrito, es un acto de desprendimiento porque eso que se ha hallado y que ha significado tanto para el creyente, no se guarda como un tesoro escondido o como una pócima secreta para una salvación selectiva y conveniente, sino que se divulga como acto de misericordia para que otros también puedan salvarse. El profeta nació para la verdad y la verdad suena divina en los labios del profeta quien esparce el mensaje con la esperanza que alcance a todos por igual. Karen Armstrong destaca este acto generoso en los profetas de Israel, en Sócrates, en Confucio y en los líderes que cambiaron la historia humana en la época axial. El texto profético, en tanto testimonio, se conecta a otros testimonios hacia el pasado y hacia el fluir futuro: a diferencia de la obra literaria que se encierra en sí misma, aunque tenga conexiones culturales con el grupo humano al que pertenece, el testimonio religioso siempre empuja hacia la realización de la promesa y en ese sentido muestra su

esencial medianía: entre pacto y promesa, pasado y futuro. La experiencia religiosa es el proceso-peregrinación en el que se descubre la *medianía* propia en la del texto-testimonio.

Esto nos conecta con los fundamentos desarrollados en los dos capítulos anteriores porque la experiencia creyente reluce como paradigma de vida humana en su sentido más esencial. La figura del místico, y, ahora, la del profeta son ejemplos claros de esto. El profetismo en sí mismo es medianía andante, es un portavoz que denuncia la perversión y anuncia la misericordia⁸³. Corre el riesgo de ser perseguido por las fuerzas ideológicas y utópicas de la literalidad que ocupan diversas formas de poder. El profeta tiene como destinatario de su mensaje toda la sociedad, toda la humanidad, pero su mensaje muestra toda su fuerza en el propio contexto religioso donde los egoísmos y las mentiras son doblemente vergonzosos. Ser creyente entonces, implica ser profeta. Significa asumir este riesgo de exilio permanentemente debido al compromiso radical con la verdad que, tras la experiencia religiosa auténtica, estará para siempre unida a la misericordia. Recuérdese que todo este proceso de descubrimiento de la verdad ocurre en el *sí*, es allí, en su esencial medianía, que ocurre el encuentro con la verdad. Es ese mismo ámbito en el que se descubre el llamado particular, la vocación específica según la voluntad que trae el texto.

Sea quien sea, quien asuma este riesgo es un profeta. Mahoma, por ejemplo, sufrió las consecuencias de ese compromiso con la verdad y con la misericordia, comprometió su vida en ello: ese fue su retorno. Monseñor Romero, en Centroamérica asumió esta medianía hasta el extremo. ¿Alguien puede dudar del carácter profético de Gandi? La niña Anna Frank, en su escondite se siente iluminada por el impresionante ejemplo de este hombre y escribe: “Ghandi demuestra, una vez más, su amor por la libertad haciendo

⁸³ Vale la pena citar la definición de Heschel sobre lo que el mundo judío entiende por profeta: “El profeta era un individuo que decía no a su sociedad, condenando sus hábitos y presunciones, su complacencia, su desobediencia y su sincretismo. A menudo se veía obligado a proclamar exactamente lo contrario de lo que esperaba su corazón. Su objetivo fundamental era reconciliar al hombre con Dios.(Heschel, 2001, p. XXIX) La versión inglesa original: The prophet was an individual who said No to his society, condemning its habits and assumptions, its complacency, waywardness, and syncretism. He was often compelled to proclaim the very opposite of what his heart expected. His fundamental objective was to reconcile man and God.

huelga de hambre”(Frank, 2014). El ejemplo de Buda es significativo en esta materia: recuérdese que su proceso de conversión inicia cuando contempla frente a frente a la vejez, la enfermedad y la muerte. Nótese como se describen las implicaciones de ese momento:

Gotama había permitido que el espectáculo del dukkha irrumpiese en su vida y desgarrase su mundo. Había destrozado el duro caparazón en el que tantos de nosotros nos refugiamos para mantener el dolor a distancia. Pero una vez que había dejado entrar el sufrimiento, su búsqueda podía dar comienzo. (Armstrong, 2017, p. 65)

El mal, representado por el dios Mara, en esta primera fase es derrotado, pero exclama: “Te cogeré -susurró para sus adentros-, la primera vez que tengas un pensamiento codicioso, malévolo o poco compasivo”(Armstrong, 2017, p. 65). La compasión ocupa un lugar central en la experiencia budista: su tradición y sus textos llevan al creyente hacia una vida libre de apegos. Para Buda la experiencia empieza cuando el sufrimiento del mundo golpea su realidad y su conversión se manifiesta en forma de retorno cuando, después de su iluminación vuelve a compartir lo obtenido para liberar a otros de su propio sufrimiento. Más allá de las discusiones sobre la presencia de Dios en el sistema budista, parece suficiente aquí considerar que sus principios plantean a la persona una conversión profunda que está basada y recogida en textos que unifican la tradición y, más aún, su búsqueda está referida al descubrimiento de *yo* tan radicalmente distinto que se puede decir que es *otro*. El control de lo sensual, la reforma de la vida y, sobre todo, la humildad y compasión que brotan de su modo de retorno acerca su proceso de conversión a lo que aquí se ha denominado experiencia religiosa.

El papa Juan XXIII, en el contexto de la guerra fría, lanza al mundo la encíclica *Pacen in Terris* en la que afirma, en el número 51:

El derecho de mandar constituye una exigencia del orden espiritual y dimana de Dios. Por ello, si los gobernantes promulgan una ley o dictan una disposición cualquiera contraria a ese orden espiritual y, por consiguiente, opuesta a la voluntad de Dios, en tal caso ni la ley promulgada ni la disposición dictada pueden obligar en conciencia al ciudadano, ya que *es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres*); más aún, en semejante situación, la propia autoridad se desmorona por completo y se origina una iniquidad espantosa. Así lo enseña Santo Tomás: *En cuanto a lo segundo, la*

ley humana tiene razón de ley sólo en cuanto se ajusta a la recta razón. Y así considerada, es manifiesto que procede de la ley eterna. Pero, en cuanto se aparta de la recta razón, es una ley injusta, y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia. (XXIII, 1963)

El profeta, los profetas tienen un anuncio siempre inminente que hacer. Las palabras le queman internamente; deben denunciar y anunciar y en ello se les va la vida. Aunque su objetivo no es la polémica, sus palabras llegan a ser controvertidas y han causado, causan y causarán revuelo porque lo que el profeta porta es la verdad con todo su poder destructor y constructor. En cuanto paradigma, cualquier creyente que, movido por la verdad de sus textos o por algún acontecimiento de encuentro con la divinidad, llame a la humildad y a la misericordia participa del modo de retorno que llamamos profetismo. Por eso, la auténtica mirada creyente hacia el mundo es profética, es decir, su rol en el mundo es ser portavoz de Otro en el mundo social, político y económico.

Tras cinco siglos de racionalismo e ideologías ateas de todos los colores, hay una clara tendencia antirreligiosa en el mundo contemporáneo que resulta una verdadera tragedia. Ha sido posible, primero, como consecuencia justamente de la falta de humildad y misericordia de los grupos religiosos y, segundo, de factores ideológicos e intereses particulares a quienes conviene tal fragmentación. Nótese lo que en términos cristiano ha significado esto:

En la era “sacra” de la Edad Media se efectuó un grandioso intento de erigir la vida de la comunidad y civilización terrenales sobre la base de la unidad en la fe teológica y el credo religioso. Este empeño se logró por un cierto número de siglos, pero fracasó con el correr del tiempo, después de la Reforma y el Renacimiento, y un retorno a esa norma sacra es inconcebible. En la medida en que la sociedad civil o cuerpo político se ha ido diferenciando más perfectamente del reino espiritual de la Iglesia – procesos que no es sino el desarrollo de la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios-, la sociedad civil ha llegado a basarse en el bien y la tarea comunes, que son de carácter terrenal, “temporal” o “secular”, del que participan por igual los ciudadanos pertenecientes a los distintos grupos o linajes espirituales. La división religiosa entre los hombres es en sí una desdicha. Pero queramos o no, hemos de reconocerla como un hecho cierto. (Maritain, 1952, p. 129)

La acción del profeta, como se ha señalado antes es unir o, mejor, reunir, al ser humano con Dios. Para ello denuncia el desvío o pecado y anuncia el modo de tal religar.

Toda forma de fragmentación es una forma de fracaso de la religión. Hemos sintetizado las diversas formas de fragmentación en cuatro grandes conjuntos en los que la acción profética es oportuna. Si hemos dicho que nos referimos a lo místico, profético y sacerdotal en términos de paradigma, quiere decir que toda acción producto de la una experiencia religiosa auténtica puede participar en acciones que pueden ser asociadas a cada uno de estos modos de retorno. Mencionamos algunos ejemplos donde se puede hallar ecos de la acción profética en diversos ámbitos de la vida humana contemporánea. Si el paradigma místico se refiere al cultivo de la interioridad, el profético está referido al cultivo de la exterioridad. Así hallamos personas y organizaciones religiosas comprometidas con la defensa de los Derechos Humanos, en el mundo académico y científico, trabajando en diversidad de problemas sociales, preocupadas por el efecto del cambio climático, en el ámbito del diálogo interreligioso y otras áreas de la vida humana. Estos son algunos de los ámbitos de acción profética de nuestros días que hemos querido señalar sus aspectos más evidentes. Sin importar la religión, el profetismo como modo de retorno, como paradigma, ha encontrado y encuentra estas zonas de urgencia en las que se puede reconocer la acción profética de hombres y mujeres de fe que primero peregrinaron sus textos religiosos, encontraron la verdad y dedicaron sus vidas por la dignidad de las personas, especialmente de los que sufren porque “el propósito último de un profeta no es ser inspirado, sino inspirar al pueblo; no estar lleno de pasión, sino apasionar al pueblo con entendimiento hacia Dios”.⁸⁴ (Heschel, 2001, p. 146)

3.3 Sacerdocio

Lo central en este paradigma es la vinculación de la experiencia religiosa con lo institucional y la tradición. Institución y tradición son dos dimensiones fundamentales de la fe de un grupo. La primera nace del texto sagrado mientras que la segunda se alimenta y se corrige en ellos. Decir sacerdocio como paradigma es decir ministerio, en el sentido de función particular dentro de un orden o estructura religiosa. Mientras que

⁸⁴ The ultimate purpose of a prophet is not to be inspired, but to inspire the people; not to be filled with passion, but to impassion the people with understanding for God. (Heschel, 2001, p. 146)

los paradigmas anteriores viven la esencial medianía religiosa fuera del templo o no necesariamente vinculados al templo, el paradigma sacerdotal nace, funciona y tiene sentido en el templo. El templo es el signo visible-espacial de la institución, custodiar lo sagrado e importante para la comunidad de creyentes, por ejemplo, los textos sagrados. Los ministros autorizados para hacer funcionar al templo, para el cuidado de la comunidad de creyentes, para las gestiones administrativas y pastorales participan de este paradigma. Mientras que el místico y el profeta se presentan como figuras que conservan siempre cierta distancia del templo, el sacerdote, por lo general, siempre está adscrito al templo y por lo tanto al alcance del pueblo. Como el místico y el profeta, el sacerdote es un mediador, pero en lugar de referirse en su misión cotidiana a los grandes conceptos y revelaciones, es un hombre o una mujer eminentemente práctico. Al igual que el místico y el profeta ha recibido un llamado, pero con un énfasis especial en el servicio a los creyentes a través de las diversas acciones que mantienen unida a la comunidad.

Ninguna otra vocación recibe tanta influencia de los textos escritos como el sacerdote. Se puede decir, que es una vocación que tiene por fundamento el texto sagrado. Ha estado rodeado de los textos fundacionales de la comunidad desde siempre, directa o indirectamente. Generalmente no hay un hecho extático espectacular como el del místico o del profeta que lo mueva en cierta dirección, sino un discernimiento constante de lo que Dios le dice en los textos. Con todo, es imprescindible un cultivo de la intimidad espiritual y de la proclama profética: el sacerdote, en tanto paradigma, nos muestra el rol ministerial-operativo que sostiene a las religiones y que, sin serlo, participa de la mística y de la profética. Al igual que en los apartados anteriores, veremos la estructura que nos muestra este modo de retorno.

- Dominio sobre lo sensual
- Cultivo de la interioridad
 - o Verificación o discernimiento de espíritus (hermenéutica)
- Producción de un relato y modo de vida

3.3.1 Dominio sobre lo sensual

Como toda persona creyente, el dominio de lo sensual es la condición básica y primera para avanzar hacia estadios superiores de revelación del texto. Pero en el caso del aspirante que no ha recibido ninguna gracia extraordinaria ni ninguna iluminación que lo ayude a luchar contra las fuerzas del deseo y los atractivos mundanos, éste debe formarse. A pesar de esta distancia de los grandes éxtasis que nos narran las diversas tradiciones religiosas, algo en su interior y en su exterior lo ha traído hasta el momento de afirmar a Dios como punto central de su vida. En vez de la conmoción y arrobamiento profético, su vocación es el resultado de una ruptura producida por una gota constante sobre su corazón que no le deja conformarse con los placeres del mundo a los que tiene acceso prácticamente siempre. En las comunidades cristianas hay diversas formas de retiro diseñadas para la formación del sacerdote o ministro que lo acercan, por lo menos inicialmente, a las grandes experiencias de los padres fundadores de la comunidad. En buena medida estas experiencias son propiciadas y animadas por la comunidad que también entiende que necesita ministros. En otras comunidades religiosas hay múltiples instituciones de formación para los que ejercen o van a ejercer este tipo de función.

Como ninguna otra vocación, el sacerdote antes y durante toda su experiencia activa en la comunidad de fe está rodeado de textos. El sacerdote es una persona formada por los textos, en los textos y para los textos. En las religiones abrahámicas es una figura central porque es el ministro de lo sagrado en tanto ha recibido la formación y la gracia necesaria para administrar los sacramentos y predicar la palabra de Dios. Es tan importante este paradigma que en el bautismo católico se consagra a la persona como sacerdote, profeta y rey, nada más y nada menos. En el islam, por lo menos en el sunismo, el imán asume estas funciones de liderazgo y animación de la comunidad. En la tradición judía del antiguo testamento, este papel lo desempeñaba un selecto grupo de lo mejor formado y además de tradición hereditaria.

Los sacrificios y otras ofrendas en el Templo de Jerusalén eran realizados por un grupo hereditario de sacerdotes. Todos los sacerdotes (en hebreo, *cohanim*) afirmaban descender por línea masculina de Aarón, hermano de

Moisés, a quien, según la Torá, se le había asignado esta tarea. El sacerdote tenía que ser varón y sin ningún defecto físico: “[nadie] que fuera ciego o cojo, o que tuviera la cara mutilada o un miembro demasiado largo, o que tuviera un pie o una mano quebrados, o jorobado, o enano, o un hombre con una mancha en los ojos o una enfermedad que provoque picazón o costras o un testículo aplastado” podía acercarse al altar para realizar deberes sacerdotales.⁸⁵ (Goodman, 2017, p. 52)

Y sobre el ritual propiamente dicho se afirma:

Ese servicio era inmensamente complejo y de seguro hubo mucho entrenamiento para realizar las acciones estipuladas para el sacrificio del animal con la precisión requerida. Había que revisar al animal para detectar imperfecciones que pudieran invalidar la ofrenda.⁸⁶ (Goodman, 2017, p. 53)

En la Biblia hay diversas expresiones que dan cuenta del papel crucial de la figura del sacerdote y el carácter hereditario de la misma. Todo empezó con Aarón, hermano de Moisés. En el libro del Éxodo, 4: 10-16, Moisés le dice a Yahvé: «¡Mira, Señor! Yo nunca he sido hombre de palabra fácil, ni aun después de haber hablado tú conmigo; ya ves que soy torpe de boca y de lengua.» Ante esto Yahvé responde: «¿Quién ha dado boca a las personas? ¿Quién hace al mudo y al sordo, al que ve y al ciego? ¿No soy yo, Yahvé? Así pues, vete, que yo estaré en tu boca y te indicaré lo que debes decir.» Pero Moisés replica: «¡Por favor, Señor! Envía a quien quieras.» Entonces se encendió la ira de Yahvé contra Moisés, y le dijo: «¿No tienes a tu hermano Aarón el levita? Sé que él habla bien; además, va a salir a tu encuentro, y seguro que al verte se alegrará. Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca; yo estaré en su boca y en la suya, y os indicaré lo que habéis de hacer. Él hablará por ti al pueblo, él será tu boca y tú serás su dios».

⁸⁵ The sacrifices and other offerings in the Jerusalem Temple were performed by a hereditary cast of priests. All priests (in Hebrew, *cohanim*) claimed descent through the male line from Aaron, brother of Moses, to whom, according to the Torah, this task had been assigned. The priest had to be male, and without any physical blemish: ‘[no one] who is blind or lame, or one who has a mutilated face or a limb too long, or one who has broken foot or a broken hand, or a hunchback, or a dwarf, or a man with a blemish in his eyes or an itching disease or scabs or crushed testicle’ was allowed to approach the altar to perform priestly duties. (Goodman, 2017, p. 52)

⁸⁶ That service was immensely complex, and a great deal of training must have been needed to perform the stipulated actions for animal slaughter with the required precision. The animal had to be checked for imperfections which might invalidate the offering. (Goodman, 2017, p. 53)

Hay un segundo relato de la vocación de Moisés en el que, tras su declaración de su impedimento en el habla, Yahvé le anuncia lo siguiente en Éxodo 7, 1: «Mira, yo te hago un dios para el faraón, y tu hermano Aarón será tu profeta». Y luego agrega en el versículo 3: «Tú le dirás cuanto yo te mande, y Aarón, tu hermano, se lo dirá al faraón, para que deje salir a los israelitas de su país». Estos pasajes nos ayudan a comprender la importancia del papel del sacerdote como vínculo, no solo frente a su comunidad, sino frente a la diversidad de expresiones de la fe de dicha comunidad. Si los profetas y místicos son portadores directos de Dios, los sacerdotes lo son de los místicos, profetas y santos. La mayoría de los creyentes no han estado en contacto directo con alguna de estas personas especiales, sino que son los sacerdotes y ministros los que predicán sus mensajes siguiendo el ejemplo de Aarón.

Este rasgo antes señalado hace del sacerdocio el paradigma que está más al alcance de todos porque, en definitiva, todos los creyentes han estado en contacto con este ministerio y en ocasiones han fungido como ministros en algunas tareas propias de la institución. Recuérdese que estrictamente hablando no nos referimos a la función específica sacerdote o presbítero, sino que lo asumimos como paradigma, es decir, lo ampliamos para incluir en la toda la función ministerial propia de la institucionalidad religiosa. La religión institucional descansa sobre los hombros de estos funcionarios que predicán y ofician incesantemente manteniendo la unidad de la comunidad a través de sus textos fundacionales y de los sacramentos y sacrificios que representan.

Ninguna religión como la judía para expresar el énfasis en la pureza del sacerdote como antes se ha podido ver. Todo creyente que lucha por hacerse cada vez más puro, que lucha por controlar lo sensual con miras a agradar más a su dios participa de este primer elemento del paradigma sacerdotal. El que cumple la función ministerial y el que participa como fiel llegan al momento de la oración o sacrificio con cierta inclinación hacia la pureza sensual; el ministro repite la fórmula y el fiel responde a ella; hay una sincronía de actos locucionarios e ilocucionarios que son en sí mismo signo de unidad. En una religión de templos, lo sensual-sensorial está controlado, dirigido, intencionado con luces y sombras, con sonidos y colores para que lo importante sea evidente.

Pero la comprensión del sacerdocio como paradigma también se manifiesta en expresiones como las que siguen. En el libro del Éxodo, capítulo 19, versículos del 4 al 7:

Vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y como os he llevado como alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa.

El uso del término ‘sacerdote’ en este contexto quiere decir *consagrada* una nación santa en el sentido de que es una nación escogida por Dios para llevar a plenitud su esencialidad más plena: su medianía. De tal modo que lo que el sacerdote particular realiza en el culto o en el rito, no es otra cosa que la realización o actualización de lo que esencialmente todos somos. Un sacramento, en términos cristianos, es un hito en la vida de la persona en el que, por intercesión de un ministro autorizado por la institución, confluyen divinidad y humanidad, individuo y comunidad, pasado y futuro, alianza y promesa. Como ministro administra y operativiza toda la intermediación que esencialmente es la religión. En su prédica nos habla como un testigo, como alguien que ha peregrinado en los textos y por eso nos habla al *sí* en el que todos nos hacemos testigos.

En el mundo cristiano, la figura del sacerdote es muy importante y es posible que sea la epístola a los hebreos la que mejor señala este papel desde su paradigma, Jesucristo entronado por Dios como sumo sacerdote. Nótese lo señalado en el capítulo 5, versículos del 1 al 10:

Todo sumo sacerdote está tomado de entre la gente y constituido en favor de la gente en lo que se refiere a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados. Es capaz de comprender a los ignorantes y extraviados, porque también él se halla envuelto en flaqueza; y, a causa de la misma, debe ofrecer por sus propios pecados lo mismo que por los del pueblo. Y nadie puede arrogarse tal dignidad, a no ser que sea llamado por Dios como Aarón. De igual modo, tampoco Cristo se atribuyó el honor de ser sumo sacerdote, sino que lo recibió de quien le dijo: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy*. También dice en otro lugar: *Tú eres sacerdote para la eternidad, a la manera de Melquisedec*. Cristo, después de haber ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente. Y, aunque era

Hijo, aprendió la obediencia a través del sufrimiento. De este modo, alcanzada la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, y fue proclamado por Dios sumo sacerdote *a la manera de Melquisedec*.

Este texto es muy importante para aproximarnos al paradigma del sacerdocio tan crucial para la vida de fe de cualquier religión. Lo primero es que el sacerdote es *tomado de entre la gente y para la gente*. Es cierto que lo mismo podría aplicarse al místico y al profeta, pero no se les entiende de la misma manera en el mundo de la fe. Como se ha señalado antes, la gente tiene contacto con sus sacerdotes. Esta pertenencia a la gente, en su origen y finalidad, requiere de una auténtica humildad para reconocerse a sí mismo como intermediario, como gesto de otros y para otros. Pero, además, la finalidad de tal ministerio es ofrecer dones y sacrificios por los pecados. Es capaz de comprender a los ignorantes y extraviados, porque también él se halla envuelto en flaqueza. Lo primero es el sacrificio o la ofrenda a Dios, es decir, las técnicas y formas reverenciales y rituales que operan el contacto con lo sagrado prescritas en los textos sagrados. Dentro de nuestra esencial medianía, los humanos producimos estructuras, jerarquías, niveles que denotan protocolos, ritos, burocracia, *procesos de intermediación*. Incluso las religiones que muestran más resistencias a lo jerárquico, siempre hay un pastor, una confederación de pastores o ministros que tiene una jerarquía local e internacional: no era Moisés el que hacía los sacrificios sino Aaron.

En tanto el sacerdote conserve su humildad y misericordia, podrá *comprender a los ignorantes y extraviados*. En el primer capítulo del presente estudio se explicó en detalle el sentido de las modalidades en las que el *yo* es recuperado en el *sí*. El pecado, es decir, la soberbia tentación humana de prescindir de Dios puede tener diversidad de formas de concretarse, pero su consecuencia fundamental es la fragmentación interna y externa. Interna porque el *yo* y el *sí* no coinciden: por diversas razones el *yo* puede ser tan huidizo de la verdad que esta fragmentación lleva a la persona a todo tipo de bajezas. Puede llegar a estar cerrado a toda verdad que reposa en el *sí*, cerrado a toda revelación en el *sí*. Vive de la fuerza e impulsos del *yo* desatado. Externa porque justamente la fragmentación interna, cerrarse a peregrinar hacia la verdad conduce al desprecio,

rechazo y maltrato de los otros: diríamos que estamos en el ámbito de la coherencia en la incoherencia. Fragmentación porque se ha roto el vínculo con la comunidad, la familia, el barrio. También porque la continuidad histórica real desde la alianza a la promesa se interrumpe, en vínculo sano con la comunidad, la familia, amigos se dilata. Esta ruptura también lo es respecto a la comunidad de creyentes por eso, “el verbo griego *metriopathein* denota propiamente “moderar las pasiones” (o los sentimientos)”⁸⁷. Por eso, la función sacerdotal está dirigida a reparar el daño causado por la ruptura del pecado. Esta gran función se concreta en varios niveles de acción que agrupamos en tres grandes grupos.

- Ayuda a reparar la grieta de la fragmentación interna. Tal como se ha señalado aquí, la fragmentación interna pone al hombre en una situación de extravío tremenda. La tarea del sacerdote es justamente ayudar a reparar este vínculo entre el *yo* y el *sí*. Se trata de invitar a peregrinar en los textos, de presentar la revelación que traen los testimonios recogidos en el texto. Puede ser en la prédica, en el sacramento, en el consejo dado, todo contribuye a desencadenar la peregrinación interna que produce la conversión de la persona, es decir, dejar de actuar según los impulsos del *yo* y seguir el camino que proponen los textos.
- En la Iglesia católica existe el sacramento de la reconciliación. El arrepentido llega hasta el confesionario, confiesa sus pecados y el sacerdote, en nombre de Dios y de la Iglesia, otorga un perdón y con ello la posibilidad de disfrutar de su reincorporación plena a la comunidad, de estar en comunión con ella y con Dios. La persona reconciliada, perdonada se acerca a los textos con mayor libertad para beber de ellos toda la riqueza que revelan, pero, además, no está sola, cuenta con alguien, un testigo, un creyente, un ministro, un sacerdote.

Recuérdese que tratar como paradigma la figura del sacerdote da posibilidades de incluir en este modo de retorno a toda persona que cumple todos estos postulados sin que tenga que ser necesariamente un funcionario de alguna religión. Si el texto está abierto a todos, todos tenemos posibilidades de peregrinar, de hallar la verdad de tal

⁸⁷ Nota 5, 2 p. 1887, Biblia de Jerusalén.

manera que nuestra vinculación con la institución siempre esté renovada desde la verdad que se descubre y se comparte en la misma comunidad.

Según lo que hemos querido mostrar hasta aquí, la experiencia religiosa en la fase de retorno se abre en estos tres paradigmas:

- Místico, que se refiere a todo cultivo de la interioridad. Y cuyo fruto principal es la humildad.
- Profético, que se refiere a todo cultivo de la exterioridad en el sentido del cuidado de los otros y cuyo principal fruto es la misericordia.
- Sacerdotal, en tanto participa dentro de la dinámica institucional trazando diversos puentes entre los textos y las personas y cuyo principal fruto es la unidad.

El ejemplo de San Ignacio nos ayuda a ilustrar mejor esta triada de paradigmas. San Ignacio, en su experiencia religiosa de retorno participa de los tres modelos. Es primero místico por todo el cultivo de la interioridad y las gracias que alcanzó y cuya generosidad le llevó a compartir con todos en el texto de los Ejercicios Espirituales. Es profeta en muchos sentidos, pero baste con resaltar su vocación misionera. Una vez que la Compañía se estableció, rápidamente los jesuitas asumieron la evangelización y la educación como proyectos centrales de la obra. Muestra de esa actividad profética nos atrevemos a poner como ejemplo su enorme epistolario⁸⁸, su declarada labor restauradora de la fe católica en un contexto de divisiones profundas. Pero, además, San Ignacio fue sacerdote, su trabajo en la administración de los sacramentos y lo que es más llamativo es su radical filiación a la Iglesia al punto de incluir en las constituciones la siguiente norma que vale la pena citar:

⁸⁸ Para tener una idea de la magnitud de la actividad epistolar de San Ignacio, citamos el comentario del P. Ignacio Iparraguirre, editor y comentador de las Obras Completas de San Ignacio: “La edición cumbre la forman los 12 tomos de la colección de Monumenta Histórica S.I., publicados en Madrid entre 1903 y 1911. No sólo es, con mucho, la edición más numerosa, ya que se dan en ella cerca de 7.000 cartas, sino la más segura y cuidadosa. Para poder darnos el mismo texto, tal cual salió de la pluma de San Ignacio, se han confrontado pacientemente los manuscritos a base de los códices mejores, y se ha transcrito con rígida fidelidad, sin modernizar ni cambiar nada, todas y cada una de las palabras, dándonos en notas las variantes de los diversos manuscritos.”(San Ignacio de Loyola, 1963b, p. 609)

Y porque primero se trate de la misión de Su Santidad como la más principal, es de advertir que la intención del voto que la Compañía hizo de le obedecer como a Summo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para dondequiera que él juzgase ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas imbiarlos entre fieles o infieles e, no entendiendo la Compañía para algún lugar particular, sino para ser esparcida por el mundo por diversas regiones y lugares, deseando acertar más en esto con hacer la división dellos el Summo Pontífice. (San Ignacio de Loyola, 1963b, p. 543)

De esta manera en él se cumplen, se cruzan los tres paradigmas que definen la experiencia religiosa auténtica. Pero esto no es solo privilegio de santos, esta aproximación a la esencialidad de la experiencia religiosa ha querido mostrar toda la dinámica que desencadenan la presencia de los textos en las personas de fe gracias a la estructura humana que posibilita la reflexión como habilidad que pone de manifiesto el carácter ontológico de la comprensión según ya se ha mostrado la estructura ricoeuriana. Y es que si, antropológicamente hablando vemos nuestra esencialidad en la *medianía* que somos, en término de la comprensión también se pone de manifiesto este rasgo: en la persona se distinguen tres niveles o grados de realidad: la del cuerpo, en tanto base de todo, la del *yo* y la del *sí*. De esa triada el *sí* ontológico supone la primera alteridad, desde la triada *yo-sí-alter ego*, el *sí* es medianía ontológica entre el *yo-mismidad* y el *alter ego-alteridad*. Así, antropología y ontología coinciden y explican cómo el ser humano es un ser interpretante y cómo es posible que acontezca la conversión religiosa en tanto cambio radical en la estructura valorativa, signica y cotidiana de la persona. Por eso el *sí* es el lugar de la humanidad, donde ocurre el encuentro con la divinidad, donde se descubren las verdades, donde estas se revelan. En el *sí* nos hacemos testigos y desde el *sí* producimos relatos y textos cargados de verdad que debe ser revelada a otros.

3.3.2 Cultivo de la interioridad

El sacerdote ha peregrinado en el texto: ha hecho la peregrinación irremplazable. Esa que toda persona debe hacer para hacerse auténtico creyente: ha salido en el texto, en los textos; ha vivido un encuentro con lo divino y ha regresado con una vocación o un modo de respuesta que se llama sacerdocio. Su ministerio depende en última instancia de ese

encuentro en la intimidad, de ese descubrimiento de lo divino en *sí mismo*. Por eso cultiva la oración y la promueve entre los fieles: esta es su dimensión mística.

El místico y el profeta tienen que acudir al sacerdote para participar del rito, de la fiesta, de la purificación y así, reparar su propio vínculo con la comunidad: el sacerdote les ofrece un texto, una interpretación y un rito que los vincula nuevamente. El místico, a su vez, trae al sacerdote un texto y una poesía que lo invitan a elevarse hacia una dimensión más profunda y así lo salvan del cansancio que produce la práctica externa e incesante del rito; la atención constante en las formas puede hacer del sacerdote un funcionario automatizado que ha perdido su vínculo profundo con la divinidad y, por lo tanto, hace de su ministerio una repetición seca: por eso, la humildad del descubrimiento-asombro que trae el místico al mundo creyente es crucial para el mantenimiento de la fe. El profeta ofrece un texto de misericordia al místico y, especialmente al sacerdote. Por eso, en la denuncia que hace el sacerdote en su homilía hay esperanza de redención; por eso, en el sacramento que administra, ofrece metáforas de reconciliación, canciones que invitan a reparar el vínculo. En tanto paradigmas, mística, profetismo y sacerdocio, muestran los modos de retorno esenciales de toda fe auténtica y, en último término, de toda religión. La religión puede definirse entonces como una comunidad de testimonios que da sentido a un sistema de creencias y de prácticas o, mejor, a un modo de vida, dirigido hacia una forma de trascendencia. La religión se funda cuando un grupo de personas opta por uno o varios textos-testimonios considerados sagrados o vinculados a la divinidad y entonces llegan a ser comunidad. Este es el poder más grande de un testimonio religioso auténtico: formar comunidad. Así como las personas responden en el núcleo más profundo de su sistema de libertad a la divinidad cediendo su voluntad, la comunidad también responde a los testimonios de sus místicos, profetas y sacerdotes.

De la misma manera que los grandes místicos y profetas han cambiado su vida por el llamado que les ha hecho Dios, el sacerdote también ha tomado esa decisión con una dedicación y entrega especial a los textos fundamentales de la comunidad. No solo los textos considerados sagrados son motivos del *encuentro*, también muchos testimonios que circulan en el ámbito religioso son percibidos como instrumentos que Dios usa para guiar a la persona hacia su voluntad. Lo dicho hasta aquí pone a la religión

o, mejor, a la experiencia religiosa como un ámbito de realización humana, no solo por la transformación positiva de la persona, sino, filosóficamente hablando, porque en ella se desencadena la estructura humana de la comprensión de sí ya explicada antes.

Walter J. Cizek, s.j., estuvo veintitrés años entre una prisión soviética y un campo de concentración siberiano. Su origen familiar, sus años juveniles y su vocación son relevantes después de la experiencia vivida en Rusia y, especialmente, luego de relatar tales experiencias en una obra que recoge su testimonio. Nos cuenta este sacerdote americano, pero de origen polaco que, en 1929, el padre superior reunió a todos en la sala y para leer una carta importante. Se trataba de una petición del papá Pio XI en la que invitaba a algunos sacerdotes, especialmente jesuitas, a misionar en territorio ruso. El padre Walter, quien había estado en un proceso de búsqueda personal desde hacía mucho tiempo, finalmente nos cuenta cómo sintió con claridad que esto era lo que Dios le pedía:

El Papa continuó explicando cómo los soviéticos desde 1917 habían aumentado continuamente sus persecuciones a la religión; cómo todos los obispos católicos habían sido arrestados en Rusia y enviados a campos de concentración; cómo todos los seminarios, tanto católicos como ortodoxos, habían sido cerrados y confiscados; cómo cientos de parroquias estaban sin pastores; cómo estaba prohibido enseñar religión a los niños. Sobre todo, el Santo Padre enfatizó la gran necesidad de sacerdotes bien preparados y especialmente valientes que habría en ese inmenso país. Incluso mientras el Padre Weber leía la carta, algo dentro de mí se agitó. Sabía que había llegado al final de una larga búsqueda. Estaba convencido de que Dios finalmente me había buscado y me estaba diciendo la respuesta a mi largo deseo y la razón de todas mis luchas.⁸⁹ (Cizek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 14)

Resulta asombroso para el filósofo la certeza del hombre de fe. A parti de la lectura de una carta, de un texto que convoca a una misión, alguien está seguro de que

⁸⁹ The Pope went on to explain how the Soviets since 1917 had continually increased their persecutions of religion; how all the Catholic bishops had been arrested in Russia and sent to concentration camps; how all the seminaries -Catholic and Orthodox- had been closed and confiscated; how hundreds of parishes were without pastors; how it was forbidden to teach religion to children. Above all, the Holy Father emphasized what a great need of well-trained and especially courageous priests there would be in that immense country. Even as Father Weber read the letter something within me stirred. I knew I had come to the end of a long search. I was convinced that God had at last sought me out and was telling me the answer to my long desire and the reason for all my struggles. (Cizek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 14)

es la respuesta a su búsqueda más íntima: no es exagerado decir que un texto religioso te puede cambiar la vida. Él confiesa en su testimonio que no era del tipo que uno podría juzgar como inclinado a la vida religiosa, más bien, lo contrario. Pero descubrió su vocación en el ejemplo y enseñanza de su madre:

Era una mujer pequeña, de cabello claro, muy religiosa y estricta con nosotros, los niños. Nos enseñó nuestras primeras oraciones y nos formó en la fe mucho antes de que entráramos en la escuela parroquial. Dos de mis hermanas ingresaron al convento, pero yo nunca pude ser piadoso en apariencia. Sin embargo, debe haber sido por las oraciones y el ejemplo de mi madre que tomé la decisión, de repente, de que sería sacerdote.⁹⁰ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p.9)

Varios años después cuando los avatares de la vida lo llevaron a él y a otro compañero jesuita a la región de los Urales en Rusia, se escapaban para celebrar misa en el bosque:

Naturalmente, era imposible celebrar misa en las barracas. Sin embargo, de vez en cuando, Nestrov y yo salíamos a caminar por el bosque, cuando no teníamos trabajo, y celebrábamos misa allí. Usábamos un gran tronco como altar y, mientras uno de nosotros ofrecía el Santo Sacrificio, el otro montaba guardia en el camino. Fue una experiencia que nunca olvidaré. En el pesado silencio del espeso bosque, se podía oír a las ardillas corriendo y a los pájaros reuniéndose en el cielo. De repente, parecía que estabas muy cerca de la naturaleza y de Dios. Todo parecía hermoso y de alguna manera misterioso; todos los peligros estaban remotos por un momento.⁹¹ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, pp. 40-41)

Estando ya en las estrecheces y peligros de la vida del campo, lograron establecer un sistema clandestino que les permitía tener encendida la llama de la fe en medio de

⁹⁰ She was a small, light-hair woman, very religious herself and strict with us children. She taught us our first prayers and trained us in the faith long before we entered in the parish school. Two of my sisters entered the convent, but I could never be outwardly pious. Yet it must have been through my mother's prayers and example that I made up my mind in the eight, out of a clear blue sky, that I would be a priest. (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017)

⁹¹ It was impossible to say Mass in the barrack, of course. From time to time, however, Nestrov and I would take a walk into the forest, when we were free from work, and say Mass there. We used a big stump as our altar, and while one of us offered the Holy Sacrifice the other stood guard on the road. It was an experience I'll never forget. In the heavy silence of the thick forest, you could hear the chipmunks running and the birds gathering overhead. Suddenly you seemed very close to the nature and to God. Everything seemed beautiful and somehow mysterious, all dangers were for a time remote. (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, pp. 40-41)

aquel difícil contexto. “Tenía un pequeño cáliz y una patena que uno de los prisioneros me hizo con níquel; el vino era de pasas y el pan lo habían horneado especialmente unos católicos letones que trabajaban en la cocina del campo”.⁹² (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 206) Tales circunstancias exigían mucha precaución y una constante rotación para evitar ser capturados, sin embargo, la fuerza de la convicción religiosa siempre se sobrepone:

Sin embargo, después de un tiempo, cambiamos el lugar de la misa de un cuartel a otro para evitar sospechas. Yo decía la misa en un rincón de un cuartel donde el guardia de seguridad era amable, mientras él vigilaba la puerta para que no entrara nadie que no viviera allí o que él pensara que no pertenecía al grupo. Pronunciamos sermones y exhortaciones caminando de un lado a otro en grupo por el patio, como cualquier grupo de prisioneros enfrascados en una discusión o una sesión de toros. A veces oía confesiones, si eran pocas, en el mismo cuartel mientras jugábamos al dominó o mientras pretendíamos leer un panfleto sobre el comunismo. Muchos de los hombres comenzaron a confesarse regularmente todos los meses, incluso hubo varias confesiones semanales. En conjunto, teníamos una parroquia próspera.⁹³ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, pp. 207-208)

Es emblemático este pasaje citado en el que nos narra la experiencia religiosa en contextos adversos. Hay un texto, unos textos que soportan la fe; unas oraciones y fórmulas que toda la comunidad repite siguiendo la sincronía del sacerdote; himnos que se cantan en celebraciones especiales que contribuyen a la unidad de la comunidad; hay unos gestos también escritos en un manual y que, una vez incorporado a la práctica cotidiana, los creyentes pueden prescindir de los mismos. Son esos textos los que propiciaron y encendieron la fe del sacerdote desde sus inicios y que ahora él expone en sus sermones, enriquece con nuevas interpretaciones y atrae a nuevos fieles que a su vez

⁹² “I had a little chalice and paten which one of the prisoners made for me out of nickel; the wine was raisin wine, and the bread was baked especially by some Latvian Catholics who worked in the camp kitchen”.(Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 206)

⁹³ After a while, though, we moved our Mass location from barrack to barrack in order to avoid suspicion I would say mass in a corner of a barrack where the orderly was friendly, while he guarded the door to keep out anyone who didn’t live there or who he thought didn’t belong to the group. We deliver sermons and exhortations walking up and down in a group in the yard, just like any group of prisoners engaged in a discussion or a bull session. Sometimes I’d hear confessions, if there were just a few, right in the barrack over a game of dominoes or while pretending to read a pamphlet of Communism. Quite a few of the men began to make regular monthly confession, there were even a number of weekly ones. All in all, we had a thriving parish.(Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, pp. 207-208)

viven su experiencia religiosa en la salida, encuentro y retorno y se vuelven testigos mediante esto en un ciclo que no cesa jamás. Incluso en contextos adversos a la religión como el soviético, una pequeña provocación desencadena este proceso que también hemos denominado *peregrinación irremplazable*.

Habiendo cumplido su pena, fue liberado después de 15 años de trabajos forzados. Esta liberación estuvo condicionada: no podía salir del país, de hecho, solo podía habitar los lugares señalados por la autoridad de la KGB. Con todo, era un hombre cada vez más cercano a la libertad, de hecho, pudo volver a vivir su ministerio casi a plenitud. En una ocasión, una joven llamada Ninja se le acercó para conversar con la discreción que el tema religioso podía tener en un contexto soviético y con el agravante de tener un esposo, miembro del partido. Esta joven, le dice:

He estado leyendo una Biblia que tomo prestada de vez en cuando de una anciana a la que visito, y hay muchas cosas que no entiendo. Pero dice que para salvarse, todo el mundo debe bautizarse. ¿Sabes cómo hacerlo?⁹⁴ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, pp. 287-288)

Después de un tiempo de trabajo catequético con esta persona, afirma el sacerdote:

Trabajando con Ninja, noche tras noche, podía sentir la gracia de Dios en acción: en su sinceridad, en su entusiasmo y en el cambio que se había producido en ella. Ahora no solo quería bautizarse ella misma, sino que también quería bautizar a sus tres hijos.⁹⁵ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 288)

Y, finalmente:

Finalmente, cuando llamaron a su marido para que fuera a Moscú a una reunión del Partido, Ninja me suplicó que no lo pospusiera más. No pude negarme. Su madre estaba allí, y la anciana que había sido la causa de todo esto le prestó a Ninja su Biblia. De hecho, ella era la madrina de toda la

⁹⁴ I've been Reading a Bible that I borrow now and then from an old woman I visit, and there are a lot of things in it I don't understand. But it says that everybody, in order to be saved, must be baptized. Do you know how to do it?"(Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, pp. 287-288)

⁹⁵ Working with Ninja, night after night, I could actually sense the grace of God at work – in her sincerity, in her enthusiasm, and in the change which had come over her. Now she not only wanted to be baptized herself, but she wanted her three children baptized as well.(Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 288)

familia. Nunca en mi vida experimenté tanta devoción. Casi podía sentir el Espíritu Santo fluyendo en las aguas mientras bautizaba a Ninja; sus reacciones me conmovieron profundamente. Luego bauticé a los niños y les di a todos pequeños crucifijos de aluminio que había recibido de Víctor. Después de eso, tuvimos una fiesta.⁹⁶ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 288)

El ministerio del padre Walter Ciszek es fundamentalmente un ministerio de unidad. Ya había sido advertido varias veces sobre sus actividades misioneras que eran cada vez más constantes y masivas. Sobre el contexto de la celebración de la pascua de 1958, relata:

Al comenzar la solemne entonación de la Misa de Pascua, pensé que la capilla estallaría de ruido. La Misa de Pascua es una misa alegre al principio, pero el entusiasmo de la gente esa noche nunca lo olvidaré. Cansado como estaba después de más de cuarenta y ocho horas sin dormir, corriendo de un lugar a otro, me sentí repentinamente eufórico y arrastrado. Me olvidé de todo excepto de la Misa y la alegría de la Pascua.⁹⁷ (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 305)

En medio de la fragmentación propia de la erosión que sufren las relaciones humanas y sus instituciones el sacerdote, o en general los ministros, unen, ese es el núcleo de su vocación sin importar la religión. Por eso, en cuanto paradigma, toda persona creyente participa de esta vocación universal de la experiencia religiosa.

3.3.3 Producción de un relato y modo de vida

Como parte de nuestro aporte en la presente investigación y gracias al recorrido que se ha realizado, afirmamos que una religión es una comunidad de testimonios. Un

⁹⁶ Finally, when her husband was called away to Moscow for a meeting of the Party, Ninja pleaded with me not to put it off any longer. I couldn't refuse. Her mother was there, and the old woman who has been the cause of it all lending Ninja her Bible. In fact, she was the sponsor of the whole family. I never in my life experienced such devotion. I could almost feel the Holy Spirit flowing in the waters as I baptized Ninja; her reactions moved me deeply. Then I baptized the children and gave them all little aluminum crucifixes I'd gotten from Victor. After that, we had a party. (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 288)

⁹⁷ As I began the solemn intonation of the Easter Mass, I thought the chapel would explode with sound. The Easter Mass is a joyous one to begin with, but the enthusiasm of the people that night I shall never forget. Tired as I was after more than forty-eight hours without sleep, hurrying from place to place, I felt suddenly elated and swept along. I forgot about everything but the Mass and the joy of Easter. (Ciszek, Walter J., Flaherty, 2017, p. 305)

testimonio es un relato que expresa una verdad cuya evidencia o sustento radica en la propia palabra de la persona y en la coherencia que dicha palabra tiene con los textos o testimonios centrales de una comunidad y con los acontecimientos y signos leídos dentro de la comunidad religiosa. Tal testimonio es el resultado de una experiencia de salida, encuentro y retorno, lo cual implica que también pueda definirse a la religión como una comunidad de experiencias. Por eso, tal como se ha señalado en la primera parte de la presente investigación, para encontrarse con la verdad que trae consigo la experiencia religiosa hay que estar a la altura adecuada para iniciar la peregrinación irremplazable en los textos que recogen las interpretaciones y experiencias vividas por otros miembros de dicha comunidad.

Con lo anterior, se desplaza la discusión sobre la esencia y origen de la religión hacia un aspecto diferente en el que cierta tradición tiende a estancarse:

En cuanto alguien hace algún comentario acerca de la religión, es cuestionado desde dos bandos distintos. Ciertos teólogos cristianos preguntarán si se entiende por religión un elemento creativo del espíritu humano, en lugar de un don de la revelación divina; si se les replica que la religión es un aspecto de la vida espiritual del hombre, darán media vuelta y se irán. Vendrán entonces ciertos científicos laicos a indagar si se entiende por religión una propiedad permanente del espíritu humano, en lugar de una consecuencia de condiciones psicológicas y sociológicas cambiantes; cuando se les responda que la religión es un aspecto necesario de la vida espiritual del hombre, darán media vuelta y se irán como los teólogos, pero en dirección opuesta. (Tillich, 1974, p. 13)

Para la presente investigación la clave está en poner la mirada en el núcleo humano de la misma, al menos, no podemos hacer otra cosa desde la filosofía. Es allí donde acontece el fenómeno que es lo que nos interesa captar desde el enfoque metodológico escogido: puesta la lupa ahí, sale a la luz una experiencia, una vivencia, no un concepto. Dicha experiencia puede estructurarse en *salida, encuentro y retorno* y que a su vez es posible a una estructura humana que hemos sacado de los análisis de Ricoeur. Como hemos visto antes, la conversión religiosa es posible porque el humano posee una estructura de alteridad intrínseca que explica procesos como la reflexión y la posibilidad de extrañarme de mi mismo en la modalidad del arrepentimiento, *es como si yo mismo fuera otro*. La última fase de este proceso abre las puertas de la primera gracias

a la producción de un relato-texto-testimonio que provoca innumerables procesos de salida, encuentro y retorno que a su vez desencadenan otros. Este es el núcleo ricoeuriano de la presente investigación porque evidencia que el hombre se hace a sí mismo en las mediaciones que crea mediante símbolos y signos. Una cosa nos ha llevado a la otra: la captación de la experiencia religiosa en cuanto fenómeno en la dinámica que se desencadena en el creyente frente a los textos-relatos de una comunidad, nos ha llevado a la captación misma de esta intermediación, desde camino largo en el que el ser humano se aprehende a sí mismo. Es también ricoeuriana esta investigación porque dicha producción de textos-relatos-testimonios no es una actividad circunstancial sino una expresión de su esencia antropológica: la medianía; el ser humano es el punto medio de toda la realidad percibida y relatada. En el testimonio religioso el creyente que ha vivido un encuentro con la trascendencia expresa lo que ha vivido con los elementos propios del lenguaje, pero con la autoridad que brota de quien ha vivido de primera mano el acontecimiento, con la autoridad de un testigo. Al hacerlo, pone en evidencia el modo en el que él mismo se ha captado en la interpretación, por eso, en el núcleo de todo testimonio está la dimensión hermenéutica, en tanto que interpreta algo que ha vivido y en lo que se capta él mismo, y la antropológica, en tanto medianía, en tanto fenómeno que se comunica con la convicción suficiente que atrae a otros y así ser puente hacia nuevas experiencias.

En ningún otro ámbito de la vida se evidencia mejor la medianía humana que en el mundo religioso. El hombre se aprehende a sí mismo en la experiencia de encuentro con otro, no en el *yo*, aislado, sino en el *sí mismo* que, como se ha señalado antes, es señalar ya un grado de alteridad. De hecho, el *yo* existe desde el *sí*, cuando cobra conciencia de mí mismo, o cuando uno cobra conciencia de sí mismo. Esta palabra sagrada, este testimonio religioso contundente irrumpe en la absorción del *sí* por el *yo* propio de la actitud natural husserliana, y desencadena una experiencia de salida, encuentro y retorno o lo que es lo mismo una experiencia de conversión, es decir, una experiencia en la que los papeles se trocan, en lugar del *sí* absorbido y dominado por el *yo*, ahora es el *sí* el que despliega todo su poder reflexivo alcanzando todas las dimensiones de la persona haciéndose, entre otras cosas, completamente libre.

El sacerdote o el predicador que habla a la comunidad de fieles o el maestro que instruye a sus jóvenes estudiantes en la fe de la comunidad produce un relato en el que testimonia el modo en el que él mismo fue aprehendido; el modo en el que él ha llegado a ser medianía⁹⁸ para sus oyentes que a su vez alcanzan la altura adecuada para iniciar su propia historia de conversión. Justamente este proceso de salida, encuentro y retorno es el trayecto que hay que recorrer para ir del *yo* al *sí*: en la experiencia religiosa de la conversión lo que brota finalmente como rasgo de tal cambio es el *sí* iluminado por el encuentro con la divinidad. La conversión, vista así, implica lo siguiente:

- El descubrimiento de la propia identidad en la intimidad del encuentro con Otro, esto es, el develamiento o revelación de *sí mismo*.
- El desplazamiento de la voluntad personal centrada en el *yo* a la voluntad disponible en la interrelación que supone el *sí mismo*.
- La vocación como modo de vida que integra, humanidad y divinidad, texto y acción, palabra y obra, palabra y ser, individuo y comunidad.

En este desplazamiento se entiende mejor el término *conversión* en tanto cambio o movimiento que desplaza la percepción y la voluntad del *yo* al *sí*. Humildad, misericordia y unidad vienen a ser signos de esa conversión, es decir, no son entonces valores sino modos en los que acontece cotidianamente la conversión humana. Por eso, también son criterios de discriminación entre una verdadera religión de otra que, aunque se autodenomine como tal, no lo es. E incluso, en el caso de la vida religiosa de una persona, la visualización de estos tres paradigmas ayuda a recomponer la marcha virtuosa en medio de todas las amenazas que tienen hoy en día las personas que honestamente quieren vivir su fe. En la medida en que se crece en la vida religiosa, las directrices y normas morales que cada comunidad creyente practica vienen a ser cada vez más fácilmente asumidas o incorporadas a la propia estructura moral. El desplazamiento del *yo* al *sí* implica esta apertura a lo Otro que guía a la persona y que se encarna en la comunidad y sus costumbres que, a su vez, puede verse renovadas por un

⁹⁸ En los contextos religiosos suele usarse el término *instrumento*, es decir, herramienta, medio usado por la divinidad.

nuevo enfoque o reforma que el creyente trae de su encuentro íntimo con eso Otro tal como se vio en la experiencia de San Ignacio, San Agustín, el padre Ciszek y tantos otros.

Con la experiencia del sacerdote en tanto paradigma que alberga las funciones ministeriales de toda comunidad creyente se abren las puertas del siguiente capítulo. Tanto en la prédica como en el sacrificio, todo cobra unidad y sentido; lo que representa como paradigma implica a todos los creyentes como personas y como miembros de una comunidad: toda la tradición cae sobre sus hombros, sobre los hombros de todos. Por eso, ningún otro orden es tan importante y al mismo tiempo tan vulnerable; la cercanía con el pueblo lo hace destinatario de innumerables beneficios, pero también lo pone las situaciones y encrucijadas más complejas de la vida en donde las fuerzas del ego luchan por obcecar la mirada alcanzada en su propia conversión y por reconquistar las riendas de su voluntad ofrecida a Dios.

En el sacramento católico el sacerdote pronuncia palabras que no son suyas, resultado de testimonios de otros que se han hecho manual, misal, doctrina. Sin embargo, él mismo las pronuncia como suyas, porque ha recibido la revelación del testimonio que son en su encuentro con la verdad. Las pronuncia comprometido con ellas, desde el *sí* libre. Mientras vierte el agua en la cabeza del bebé siente la presencia del Espíritu Santo haciendo posible la unidad entre humanidad y divinidad, haciendo real la palabra, es decir, mostrando la referencia, haciendo palabra la obra realizada confirmando el texto milenario. Generando experiencias para los otros que a su vez son testigos de la obra realizada, la palabra pronunciada.

CONCLUSIÓN

Uno de los grandes aprendizajes, más que estilístico, que nos ha dejado este camino junto a Ricoeur es la insistencia en la búsqueda de puntos comunes entre las distintas vertientes religiosas, incluso las que parecen más opuestas. Ha sido muy fructífero para él, aunque nada sencillo, hacer este intenso tejido. En el fondo, lo que lo ha motivado en esta particular dirección es lo que también ha motivado nuestra investigación: la experiencia humana de fondo. Sin bien hay y tiene que haber oposiciones en virtud de nuestra finitud humana, es posible explicarlas desde nuevas conexiones o articulaciones y, de igual manera, si hay acuerdos, los mismo responden a articulaciones mayores o más profundas que deben ser puestas al descubierto en la tarea filosófica. Por ejemplo, dentro de la diversidad de géneros literarios y formas narrativas hay una experiencia humana de fondo que es justamente uno de sus más grandes aportes a la filosofía contemporánea. Citemos al propio Ricoeur:

Mi hipótesis básica al respecto es la siguiente: el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas, es su *carácter temporal*. Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo, arraiga en el mismo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo puede narrarse. Incluso cabe la posibilidad de que todo proceso temporal sólo se reconozca como tal en la medida en que pueda narrarse de un modo o de otro. (Ricoeur, 2000, p. 190)

En esta experiencia humana del narrar hay una forma o capa que, por muchas razones ya expuestas, consideramos original, es decir, única y primera, anterior a todo género literario y que, por lo tanto, exige un abordaje propio: el *testimonio religioso*, propio de la experiencia religiosa auténtica en su fase del *retorno*. La verdad, en tanto palabra y hecho, hacen posible un relato que no es solo relato, sino hecho narrado,

verdad, primero vista o vivida y luego relatada: dos fenómenos integrados en una realidad. No es que sea un relato con intención de verdad, sino que es una verdad-vivencia hecha relato. Eso hace que dicha narración tenga un carácter revelante-revelador porque nace de una experiencia, de un testimonio que lo arriesga todo. Por eso, hemos afirmado que esta investigación no es sobre la religión o las religiones sino sobre la experiencia humana de fondo.

En el fenómeno de la conversión o experiencia religiosas, hemos descubierto un trastocamiento profundo en la persona. Lo dado es el testigo que nos trae un mensaje, un relato que nos revela una verdad. Siguiendo la pista de ese testimonio o relato hemos hallado la triada *salida, encuentro y retorno*. ¿Qué es lo que sucede en la intimidad de la conversión? Tal como hemos visto, ocurre un trastocamiento en la relación *yo* y *sí*. Ya no es el *yo* quien domina y absorbe al *sí*, sino que es el *sí* con su poder reflexivo quien dirige al *yo* hacia la verdad encontrada en todas las dimensiones de la persona. Así se explica fenomenológicamente el cambio tan radical que se produce en la experiencia religiosa auténtica. Lo siguiente es que se produce un *retorno*, un cambio de vida porque ahora no es la voluntad del *yo* la que guía el actuar de la persona sino la voluntad que transmite la verdad revelada, actuar según la palabra, en coherencia con ella, eso es libertad en el sentido religioso del término. Aquí es importante ver la diferencia entre el discernimiento ético y el religioso que no necesariamente se oponen en el resultado, pero que definitivamente responden a dos configuraciones distintas. Mientras que el modo ético, como el político, económico, etc., hay diferentes situaciones de cálculo personal o institucional que llevan a la persona o grupo a optar por unas acciones en vez de otras, incluso en las más filantrópicas, en el modo religioso el discernimiento apunta al llamado que el texto o palabra comunica a la persona y que requiere una donación completa a la misión, por eso, en la experiencia religiosa el humano puede llegar a alcanzar la mayor expresión de libertad posible, renunciar a ella para seguir la voluntad transmitida en el texto: es un modo en el que se puede alcanzar cierta objetividad en la intersubjetividad de la comunidad de testimonios que son las religiones.

Cuando se pregunta *¿quién?* en la experiencia religiosa, el *yo* que responde desde el *sí* en el testimonio auténtico, es ya un *yo* atravesado por la alteridad, la del texto, la de

sí mismo y la del *alter ego*. El descubrimiento de estas formas de alteridad es ganancia de una peregrinación en los textos: salida, encuentro y retorno. Así se llega a la primera gran verdad religiosa: la dignidad de la persona. Pero esta, que es declarada por casi todas las instancias legales del mundo civilizado, no ha parado de ser vulnerada por las mismas instituciones que la definen, pero, además, en la infinita cotidianidad de los millones de seres humanos no paran las noticias de diversidad de crímenes y atentados contra este tesoro que le ha legado la religión a la humanidad. Por eso, es doblemente escandaloso cuando quien comete el crimen es alguna instancia o persona religiosa ya que no solo contradice la ley y las costumbres morales, sino que va en contra de los textos religiosos y sus verdades, rompe con la comunidad de interpretación, traiciona su propia historia despreciando la revelación que ha recibido⁹⁹: la *autoproclamación* suele ser el mecanismo más utilizado por los secuaces de la fe. Por sus frutos quedan en evidencia: se muestra el atajo por el que han optado, la trampa que han hecho, el disfraz que han usado.

Más allá de la declaración legal o ética, la dignidad humana en la experiencia religiosa es una verdad que hay que descubrir, es una cita siempre urgente para todo ser humano, es una peregrinación impostergradable, irremplazable. Una vez que se alcanza la verdad, una vez que ocurre el *encuentro*, el peregrino pasa a ser testigo y vuelve para anunciar y hacer realidad dicha verdad. Por eso hemos dicho que las personas verdaderamente religiosas no producen víctimas sino nuevos testigos, las instituciones religiosas coherentes también pueden ser juzgadas según este criterio. En el contexto de la colonia española en América, la comunidad de sacerdotes dominicos discierne qué hacer ante la masacre que se estaba cometiendo en contra de la población indígena y, gracias a las gestiones de Bartolomé de las Casas tenemos su testimonio precioso que

⁹⁹ Viene a nuestra mente un ejemplo, de los muchos que hay. El caso de la *Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad* o iglesia *La Luz del Mundo*. Se trata de un culto que se declara cristiano y que, según la historia que cuenta, Eusebio Joaquín González, fundador y profeta de esta es el restaurador de la iglesia primitiva fundada por Jesucristo. Su hijo, Samuel Joaquín Flores, heredó el trono y gobernó hasta 2014, fecha en la que el nieto tomó posesión. Ahora, paga una condena de más de 16 años en Estados Unidos por crímenes de abuso sexual contra menores.

explica muy bien el sentido profundo de lo que hemos llamado la *primera gran verdad religiosa*: la dignidad humana.

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? (Gutiérrez, 2011, p. 1)

Montesinos no hace otra cosa que poner en evidencia la contradicción entre el actuar de los feligreses y las verdades de sus textos religioso o, lo que es lo mismo, violentar la dignidad de la persona. Las religiones, en tanto instituciones, así como las personas, están en la misma situación respecto a la maldad: ninguna puede decirse perfecta, completamente santa. Todas, todos mostramos las heridas de las experiencias vividas, de las veces que hemos sido víctimas. Pero también, las heridas de los otros son la prueba-testigo de nuestra maldad, de las veces que hemos sido victimarios.

Queremos cerrar con estas líneas que brotan como riachuelo del gran río que nos ha traído hasta este punto. Desarrollar una investigación para aproximarnos lo más posible a lo que la religión es, nos ha llevado a tener que tomar distancia de lo que no es religión pero que, intencionalmente o no, procura ser catalogado como tal. En un mundo donde la paz es el más frágil de los logros de la civilización, conviene tener muy claro lo que una verdadera religión es de tal modo que no se le achaquen culpas que no le corresponden, pero, sobre todo, que pronto pueda ser desmantelada la mentira y proceder con los mecanismos legales e institucionales que el mundo civilizado ha desarrollado para frenar la violencia y recuperar la paz. Las religiones poseen un potencial de violencia que ha causado muerte y dolor a lo largo de la historia humana. Así lo expresa el teólogo español Juan José Tamayo:

La tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni el comportamiento con sus fieles ni en su actitud ante la sociedad. La mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos. En su relación con la sociedad han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza. Por lo mismo, el diálogo interreligioso ha brillado por su ausencia. (Tamayo, 2003, p. 25)

Pero lo anterior no es lo único. De hecho, lo que ha mostrado el presente trabajo es que cuando se capta lo verdaderamente esencial de la experiencia religiosa, lo central de su mensaje no es el odio y la destrucción sino la humildad, la unidad y la misericordia. Lo que se ha hecho hasta aquí es mostrar los rasgos esenciales de la experiencia religiosa a partir de lo que nos muestra el fenómeno del testigo o testimonio religioso. El resultado de este largo recorrido es, entre otros, el poder contar con un criterio estable para poder identificar la verdadera religión y así diferenciarla de la que no lo es. A tal punto es esto importante que nos abre el camino de un diálogo religioso desde la misma experiencia religiosa sin desvíos ni atajos éticos y políticos.

Uno de los elementos que más ha motivado la presente investigación es el diálogo que sostuvo Ricoeur con Hans Küng, teólogo suizo quien dedicó su vida profesional, entre otras cosas, al diálogo interreligioso. Dicha entrevista tiene como núcleo inicial el planteamiento de una ética planetaria que es en resumidas cuentas el horizonte que propone Hans Küng. Para el autor suizo, la paz entre las religiones es condición básica e imprescindible para la paz como bien universal. Es oportuno citar ciertos pasajes extraídos de la mencionada entrevista para entender bien la posición de ambos. Se citará aquí la versión en español que nos sugiere el video hallado que, al confrontarlo con el original francés parece suficientemente ajustado a lo que dicen los autores. Siendo fieles al estilo ricoeuriano, no se trata solo de ver la polaridad sino las posibilidades de conciliación entre ambos caminos propuestos.

Paul Ricoeur cuestiona el camino ético planteado por Hans Küng porque, para él, supone un esfuerzo muy grande en el sentido de, por un lado, ajustarse al planteamiento ético y, por otro lado, seguir manteniendo las convicciones más particulares e íntimas. Señala el teólogo suizo:

Es verdad que hay que hacer intentos. No puedo elaborar cosas así, nomás. Creo que hay que hablar con los otros y descubrir convergencias. Con el budismo también. El budismo rechaza el concepto de Dios, pero tiene una concepción de verdad última, de Nirvana muy ligada a lo que entendemos por Dios. Sería difícil entrar en detalles ahora. Pero en cuestiones de la creencia hay cierta convergencia que podríamos alentar. Pero es solo una faceta de esta respuesta. Porque en mi experiencia, en el diálogo es más fácil hablar de comportamientos concretos, de preceptos. Preguntamos a un budista: “¿Ustedes tienen el precepto “no mentirás”, “no matarás”, “no robarás”?” El budista dirá: “Sí, es también nuestra concepción.” Pensé durante mucho tiempo para fijar un consenso y en el diálogo vi líneas, directrices presentes en nosotros los cristianos, en los judíos, en el Corán. Son preceptos de ética que están presentes en las religiones asiáticas. Se trata pues de abstraerse del hecho de que en el ámbito teórico, la fe o el dogma tenemos muchas divergencias y conflictos. En cambio, hay que decir: debemos vivir juntos. Es lo que vivimos. Todos conocemos gente de otra religión con la que dialogamos mejor que con un reaccionario de nuestra propia religión. (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Interviene Ricoeur:

Pero yo veo una dificultad. Sería decir “Los contenidos dogmáticos de nuestra religión los ponemos entre paréntesis, y hablemos de los puntos en común”. ¿No sería una moral común como apoyo de un marco religioso, teológico? Porque, por ejemplo, “no matarás”. La dignidad del otro está enraizada en una creencia religiosa. Es el nudo de lo religioso y lo ético. Para el cristiano decir “no matarás” es reconocer la especificidad del sacrificio de Cristo, que es la víctima. En el vínculo con esa víctima reconozco a cada uno. Pienso en las palabras de Pascal: “Por ti derramé una gota de mi sangre”. Es una palabra cristiana que dice “no matarás” pero en la lengua del cristianismo. Por eso, si ponemos entre paréntesis el apoyo, el acompañamiento, la energía fundadora de lo religioso ¿no nos quedamos con una moral pobre? (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Responde Hans Küng, según nuestro punto de vista, sin entender del todo el punto señalado por Ricoeur:

Pero no crea. Un judío, que no cree en Cristo, también lo dirá. Nosotros tomamos el precepto “no matarás” de la religión judaica. En efecto, no asesinarás. Un judío también puede decirlo. Y hasta un musulmán lo aceptará. No podemos asesinar a inocentes. Muchos musulmanes protestan porque los responsables de los atentados en Jerusalén o en Tel Aviv se refieren al islam. No son simplemente reglas cristianas del sermón de la montaña o las palabras de Cristo. Yo iría más lejos, son preceptos. Ud. También admira las “lumières”, en el mundo católico lo criticaron. Un

agnóstico, un ateo puede tranquilamente adoptar ese “ethos” humano. Creo que hay que distinguir la norma de la razón que fundamenta estos preceptos. Un cristiano los fundamenta con el Nuevo Testamento. Un judío con la Torá, un musulmán con el Corán. Un agnóstico en Polonia, por ejemplo, que pasó por la educación del partido único o alguien que estuvo en la antigua RDA podrán motivar esos preceptos puramente humana. Hay que distinguir lo dicho, el precepto, la norma del fundamento de la norma. (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Interviene Paul Ricoeur:

Es que el proyecto mismo de una declaración se vinculará a estos puntos. Pero ¿no están despojados de fuerza? (usaré otra palabra) de la aprobación fundamental que cada creyente encuentra en la estructura de su religión? Para mí el problema es comunicarse en el nivel más difícil. Es decir, usted llega a “no matarás” reforzado por la convicción de que no es algo inventado, sino que es una palabra que se nos confía porque viene de más lejos que nosotros. (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Responde Hans Küng:

Tenemos que poder vivir juntos. Pero no solo se trata del precepto “no matarás”. Hablamos de este manifiesto por una ética planetaria. En francés está muy bien expresado. Viene del parlamento de religiones de todo el mundo, en Chicago. Había representantes de todas las religiones del mundo. Gente que debe poder dialogar. Este manifiesto por una ética planetaria fue firmado por el Dalai Lama, que sin embargo no cree en un Dios. También lo firmó el arzobispo de Chicago, que se compromete. Rabinos que también firmaron... Letrados musulmanes... Toda esa gente tiene otra supraética, otra motivación, pero no me interesan tanto las motivaciones de una persona, sino que la gente acepte convivir. Porque las bases establecidas aquí son muy elementales:

1. Cada persona humana debe ser tratada de manera humana.
2. No hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan.

Pero este principio ya existía en Confucio, 100 años A.C. Y en el Rabino Hilail, contemporáneo de Cristo. Como cristiano, estoy convencido de que la regla de oro para mí se justifica mejor si miro a Cristo, que tuvo un compromiso diferente hasta su muerte de ese precepto. Pero puedo no esperar que los judíos y los musulmanes lo vean de la misma manera. Pero la regla de oro existe. (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Responde Paul Ricoeur:

Para que no resulte abstracto no en el sentido “racional” sino “desprendido” de un fondo de convicción. ¿No desembocaremos en una declaración fácil? “Decidimos no tener en cuenta lo que nos separa” cuando en realidad el problema es entender lo que nos separa y a través de un trabajo de imaginación e identificación decir “podemos llegar a esta regla” partiendo de otro enraizamiento en lo fundamental. Repito “fundamental”, es ese “surplus” que hay en una convicción. Sospecho que eso no puede decirse en una declaración. Ud., en su libro habla a menudo de “realidad fundamental”. Podríamos decir que cada religión trata la realidad fundamental. La palabra es muy abstracta. Es de filosofía, no de religión. Su sentido negativo es “conceptual, racionalista”. En cambio, hay que insertarlo en la dinámica profunda de la convicción para que aporte esa fuerza de arrastre, de aprobación y el sentimiento de anterioridad y superioridad de la palabra que me conduce y me dice que no fui yo quien planteo esa regla, pero en cierto modo me fue confiada. Vuelvo a la pregunta. El problema no es solo reunir las convicciones morales comunes sino ver el camino de cada religión a lo común. (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Es suficiente hasta este punto citar dicho diálogo-entrevista. En principio quedan diferenciados dos modelos de diálogos que aquí llamaremos *externo* e *interno*: el primero, más cercano a la ética y el segundo a la experiencia religiosa. Desde nuestra perspectiva y, siguiendo a Ricoeur, no hay necesaria contraposición entre estas vías de trabajo por la paz sino una relación dinámica y complementaria. El modo externo se basa en un principio vital, práctico, acaso pragmático: *tenemos que poder vivir juntos*. Esa convivencia debe ser regulada con ciertos principios que garanticen la paz, por eso, el esfuerzo fundamental de Hans Küng y de muchas iniciativas¹⁰⁰, es poder asegurar el compromiso de los líderes de los diversos grupos religiosos sobre principios amplios, generales y simples que no haya motivo alguno para negarse a suscribir cualquier acuerdo que de ellos brote y que también sean respuesta a la marcha del mundo globalizado en el que vivimos:

En esta clase de tiempos es urgente necesidad que la globalización de la economía, de la tecnología y de la comunicación vaya acompañada por una

¹⁰⁰ En 1893 se llevó a cabo *The world's parliament of religions* en la ciudad de Chicago siendo el primer evento de esta categoría en el que participaron representantes de diversas religiones y culturas con el objetivo de construir puentes de diálogo. Es digno de respeto y de admiración tal esfuerzo. Mucho antes de Naciones Unidas y de las iniciativas que produjeron las mega guerras del siglo XX, resulta realmente admirable que el mundo creyente haya producido un movimiento de tal magnitud, movimiento que se encuentra todavía activo y que celebra en agosto de 2024 en la ciudad de Chicago 131 años de incesante diálogo y trabajo para que la vida humana sea mejor gracias al aporte que pueden hacer las religiones.

globalización de la ética. En otras palabras: la globalización requiere una ética global pero no como lastre complementario, sino como principio y ayuda para el hombre, para la sociedad civil.(Küng, 2002, p. 9)

A pesar de todo lo que implica de esfuerzo, tiempo y energía, los mecanismos implementados en la vía externa de construcción de la paz resultan los más rápidos de todos y, por eso, se ha avanzado significativamente. Pero este modo de diálogo interreligioso, el propio de la vía externa presenta varios problemas o retos que pueden llegar a alejar el foco de lo importante. Vamos a llamar a esas limitaciones “distancias” porque en su esfuerzo asociativo y dialogal, generan brechas que hay que destacar:

1. La primera distancia es íntima en tanto que el creyente puede verse obligado a disimular sus convicciones más profundas como modo de apostarle a una ética común. En este punto lo ético puede provocar la distancia de lo religioso porque en gran medida el discurso de este modelo de diálogo es que hay una realidad común más allá de la particularidad religiosa y, esa realidad común, es la base humana a la que todos pertenecemos originariamente. Con esto, la ética ofrece el fundamento y lo religioso la forma, lo cual es una incongruencia de principio a fin porque lo religioso no sabe y no puede no ser otra cosa que no sea el fundamento de toda la realidad del creyente. Por eso, constantemente este modelo de diálogo se encuentra con la tentación dicotómica de que mientras más resalto lo particular de la fe de los firmantes menos posibilidades de acuerdos hay, y, lo contrario, mientras más se empuje hacia lo universal humano se obtiene la mayor cantidad de firmantes, pero menos compromiso.
2. Justamente esa es la otra limitación: la distancia frente al compromiso. Ricoeur señala eso de manera magistral en el diálogo citado. Aunque la solución es o deba ser en cierto sentido *ética*, el hecho de distanciarme de mis principios más particulares e íntimos puede provocar una firma fácil y descomprometida del manifiesto. Cederle todo el poder a la ética puede significar el sacrificio de lo religioso mismo y la correspondiente vacuidad de las declaraciones que nada tienen que ver con los creyentes. Pero, además, en esto también está implícita una lógica que podríamos llamar de “mercado”. ¿En qué sentido? El mercado

como mecanismo amorfo de atracción de las masas convierte todo lo que toca en producto, es decir, lo vacía de significado específico para diluirlo en una nada universal mercadeable en cualquier lugar del planeta: por ejemplo, una calavera que en la cultura Maya expresaba una relación especial con el sol, hoy, como producto o imagen de un tatuaje no significa nada y puede significarlo todo porque ha ocurrido un vaciamiento del símbolo y ahora solo queda una carcasa entre miles que puedo elegir de un menú infinito de productos que han sufrido al misma tragedia. Entonces, al lograr un acuerdo entre las partes basado en principios éticos vaciados, purificados, destilados de toda esencia se puede correr el riesgo de todos los productos del mercado global con lo que además la firma de declaraciones descomprometidas se vuelve una meta constante, pero sin vínculo real¹⁰¹.

3. La tercera limitación tiene que ver con la distancia que en sí implica la lógica representativa. Como la meta final es un acuerdo entre los líderes de las religiones, se puede entender que no necesariamente toda la masa de creyentes se apega con devoción al cumplimiento de dichos acuerdos. Dichos acuerdos son símbolos pasajeros que repercuten mediáticamente pero muy difícilmente impactan la vida del creyente común.
4. La cuarta limitación la denominamos la desaparición del texto o textos religiosos. Toda conversión religiosa auténtica empieza con un texto, es decir, con un testimonio y termina produciendo un nuevo texto o testimonio: cómo es eso posible, ha sido parte de lo que se ha mostrado en la presente investigación. En esa experiencia un nuevo testimonio se produce y se incorpora a la tradición de la comunidad de creyentes, porque, en definitiva, una religión auténtica es una

¹⁰¹ Por eso, el punto tres de los objetivos del Parlamento mundial de las religiones resulta tan importante porque muestra la conciencia de la tentación o limitación que amenaza este proyecto: “Promover y profundizar el espíritu de hermandad humana entre los hombres religiosos de diversas confesiones, a través de una conversación amistosa y un buen entendimiento mutuo, sin buscar fomentar el temperamento del indiferentismo ni esforzarse por lograr ninguna unidad formal y externa”. El original en inglés: “To promote and deepen the spirit of human brotherhood among religious men of diverse faiths, through friendly converse and mutual good understanding, while not seeking to foster the temper of indifferentism, and not striving to achieve any formal and outward unity”. (World’s Religious Parliament Extension (Committee), 1896, pp. 10-11).

comunidad de testigos. La tentación del acuerdo diplomático o ético implica el sacrificio del texto original por uno posterior, el del acuerdo. En lugar de ser el texto o textos sagrados el centro de lo que mueve al diálogo, lo que se busca con tenacidad es un nuevo texto que guíe ciertos aspectos de la conducta de los creyentes, pero como no brota de ellos, de los implicados, al final del día su alcance es muy limitado. El asunto es que, en la experiencia religiosa, el texto que mueve a la conversión de la persona se prolonga en su testimonio, en ese nuevo texto que el convertido produce. Es la frialdad del acuerdo formal universal que al ser de todos no es de nadie lo que genera la ruptura y la distancia con las declaraciones publicadas.

Ahora bien, existe un paso más. Como buen hermeneuta, Ricoeur hablaba de la traducción entre las distintas religiones sobre los conceptos fundamentales y más propios de cada religión. Eso requiere un nivel de preparación y conocimiento de cada “lengua” que se va a traducir. Ricoeur con esto propone que no se sacrifique a lo religioso por lo ético, que no se supedite lo primero a lo segundo, sino lo contrario: lo ético tiene que ser el resultado natural o más auténtico de la convicción religiosa. Por ejemplo, la regla de oro de, *no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti*, no es primero un principio ético sino religioso, y cuando se afirma “primero” no nos referimos solo en término cronológicos sino al orden de los fundamentos de las convicciones de un creyente. Esa regla de oro, que es posible encontrarla en diversidad de credos con distintas formulaciones, debe ser traducida al lenguaje significativo de cada religión para la adhesión a la misma que ya acontece en el fuero interno de cada grupo.

Entonces este modelo de diálogo requiere del trabajo de los especialistas que hablan dichos “idiomas” para sentar las bases de una comunicación fluida y real entre las diversas confesiones religiosas. Ese esfuerzo es en principio religioso, no ético. ¿Quiénes son los que pueden avanzar en este camino? Pues los expertos de cada grupo religioso, quienes mejor conocen dichos “lenguajes” y sus reglas y límites. Los teólogos son los primeros traductores llamados a esta misión lingüística y conceptual, pero, además, sacerdotes, ministros y líderes, cada uno según su área de influencia y, sobre todo, según su habilidad para transitar de una lengua a otra, de una religión a otra.

Traemos a colación el principio propuesto por el comité llamado en inglés *Council of Conscience* vinculado al trabajo de Karen Armstrong que a su vez lo toma de tradiciones religiosas antiguas. Decimos que es un principio hermenéutico religioso universal: *cualquier interpretación de la escritura que alimente la violencia y el odio es ilegítima.*

Un esfuerzo profesional que también resulta un trabajo de frontera son las investigaciones académicas emprendidas por autores que, aunque confiesan otra religión, son capaces de estudiar y resaltar los rasgos más importantes y fundamentales de los líderes religiosos de religiones distintas a las de sí mismo: la propia Karen Armstrong, siendo cristiana, es buen ejemplo de ello porque ha estudiado al profeta Mahoma, a Buda y a otros pioneros. Hans Küng también tiene trabajos en esa dirección, el profesor Caffarena y muchos más. Estos estudios profesionales no buscan socavar la legitimidad de las otras religiones, antes pretenden exponer una mirada diferente y con eso traducen mucho de sus códigos religiosos a las comunidades religiosas que profesan credos muy distintos.

Pero, esta opción también tiene sus limitaciones que señalamos inmediatamente:

1. Lo primero es la distancia entre los expertos y los creyentes comunes. Es cierto que es una distancia que impacta todos los ámbitos de la vida, pero manera dramática ocurre en el mundo religioso porque las jerarquías basadas en conocimiento, poder, recursos, etc., en ocasiones se prestan a malentendidos de otra naturaleza que causan opresión en los más vulnerables de cada fe.
2. Lo segundo es una distancia cronológica, es decir, mientras urge que haya un avance significativo en materia teológica que apoye los avances en el primer modelo de diálogo, los teólogos pueden verse tentados a perderse en la sinuosidad de los conceptos, en discusiones infinitas que no conducen a nada o en materias realmente importantes que ciertamente no tiene una traducción tan fácil y pronta como los animadores de congresos interreligiosos esperan. Con todo, se han dado pasos gigantescos en esta materia: en el mundo cristiano hay versiones de la biblia que han sido elaboradas por una comunidad de expertos de distintos credos. Hay diccionarios de teología que abordan la diversidad de perspectivas teológico-religiosas y le ofrecen al lector un panorama semántico

bastante amplio. Cada vez asistimos a reuniones y encuentros de expertos y líderes que fomentan ese trabajo de traducción tan necesario para que los acuerdos éticos vayan teniendo cada vez más fundamento sólido en los principios y convicciones de los creyentes.

Con lo antes dicho, queda el camino abierto para plantear el modelo de diálogo, aporte central de la presente investigación. Más allá del modelo ético de diálogo y su respectivo temor diplomático manifestado en las tentaciones y limitaciones que lo asedian; más allá de los laberintos intrincados de los teólogos, la *vía interna* puede ser un camino en el que la persona que ha vivido una experiencia religiosa auténtica puede participar. Sigamos citando la entrevista para llegar a la meta:

Entonces concuerda en que no hay un lugar desde donde sea toda la dificultad. Mi sugerencia es que nuestro trabajo es este: No podemos quedarnos en la superficie de creencias populares donde las distancias son enormes. Que cada uno trabaje en profundidad para acortar las distancias, en la profundidad. Pero mi pregunta es: ¿no quedan cosas sin decir? ¿No hay cosas no dichas, cierto fondo místico...? ¿No hay algo de religión que no pasa del todo a la otra lengua? Lejos de una declaración común, sería casi un silencio común sobre lo no dicho. ¿Y ese silencio no nos une más que una declaración sobre principios éticos que no precisan de un fundamento religioso? (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

A lo cual responde Hans Küng:

Ahí no veo contradicción, no veo contradicción. Claro, un cristiano sabe que no entenderá a Dios. Llega a un límite donde el lenguaje se detiene, donde no tiene más conceptos y la fantasía no aporta nada más. Hay un límite último, y hasta el mejor teólogo está sometido a él. No puede penetrar el secreto de Dios. Hay citas famosas de Santo Tomás de Aquino y otros teólogos. Es un elemento común. Los budistas también dicen no poder entender la última realidad. Solo se puede vivir, en cierta forma. Pero es un nivel que se da en todas las religiones. Si bien hacemos esta declaración no hablamos de verdad última. Es algo que debe ser mencionado, pero este manifiesto no va más allá. Solo se trata de saber cómo los cristianos, los musulmanes, los budistas podrán vivir juntos. Y esta cuestión no depende de nuestra concepción del misterio. (Ricoeur, Paul; Küng, 1996)

Sigue el incisivo Paul Ricoeur:

Porque en la declaración común se puede incluir una apelación a buscar en lo más profundo de la tradición lo que lo une a un punto que nadie domina. Me parece fundamental para hablar de la violencia ¿Cómo vencer la

tendencia a la violencia de una convicción religiosa sino yendo al fondo que ni ella misma domina, que no se puede dogmatizar y que se gobierna desde un punto oscuro y brillante? Pero reconozco que ese punto de brillo oscuro debe ser el mismo en otra parte, pero no sé cómo y no quiero decirlo. Es la fuerza de ese reconocimiento del silencio y de lo que se consigue con la oración, no el ruego sino la oración de reconocimiento. La meditación de los judíos en la casa de estudios. Y en los budistas, el trabajo de iluminación sobre el modelo del primer iluminado, el Buda. Es decir, encontrar en la extrema diferencia el punto de silencio que no esté en el nivel verbal de una declaración. (Ricoeur, Paul; Kūng, 1996)

Paul Ricoeur ha abierto el camino para un nuevo paradigma de diálogo religioso. Nos ha dicho que, en lugar de buscar el punto común afuera, en la periferia, al modo de la vía externa, existe un camino *interno*, acaso íntimo, cuyo punto común final es compartido: *es un punto de brillo oscuro que provoca silencio*. Quizás, sea el poeta quien mejor pueda expresar el sentido de este silencio:

ES ÉL, ES EL SILENCIO

Hoy todas las criaturas
me niegan la palabra.
No quieren detener
con sensaciones pasajeras
mi viaje sin fin al Absoluto.

Cierro los ojos
y desciendo sin esfuerzo,
tan sereno de certeza,
en este silencio amigo.
Palpo la oscuridad
espesa que me acoge.
No hay puentes ni perfiles,
no hay pasos ni ambiciones,
no hay tuyo ni mío.
No escucho arengas ni susurros.
Es el silencio, al fin,
sin límite
que acoge sin medida.
Es el gran oído
que escucha
la más leve fantasía.
Es el silencio mudo
que no intenta convencerme.
Es la existencia pura
antes de matizarse

en tamaños y colores,
antes de estallar
en amores y palmeras.
Es el silencio
de un vientre maternal
que me retiene
el tiempo justo
de renacer para el futuro,
a la hermandad innumerable,
a la verdad de todos,
al estreno del abrazo
y a la risa sin razones.
¡Es Él! ¡Es el Silencio! (González Buelta, 2004)

Pero ¿cómo hacerlo concreto? Todo el camino recorrido en la presente investigación ha tenido como horizonte ese *punto de brillo oscuro* porque es justamente la experiencia religiosa en cuanto vivencia de *salida, encuentro* y *retorno* la que mejor muestra este camino humano compartido. No podemos, nadie puede, debido a nuestra condición misteriosa, comprender a plenitud ese *punto de brillo oscuro* que produce silencio en la raíz más profunda de la vida y que convierte a quien lo vive en testigo de la *verdad de todos*, como dice el poema antes citado, pero sí nos encontramos con los rostros de asombrados, casi sin aliento de quienes lo han experimentado, oímos sus relatos que intentan narrar lo que han encontrado sin lograrlo del todo, pero sin por eso dejar de intentarlo. Percibimos su cambio radical en su conducta y nos asombramos de su asombro, de su cambio, de su conversión y nos conmueve al punto que nos sentimos conmovidos por la autoridad de su relato, por la fuerza de su verbo contundente que interpretamos y nos convence y nos anima a peregrinar. Ese *punto de brillo oscuro* en tanto inasible produce una distancia inalcanzable y, al mismo tiempo, una atracción irresistible: las bases de la dialéctica distanciamiento-pertenencia son claramente evidenciables aquí, justo en la oscuridad que cubre la brillantez de dicho punto. Por eso, el que encuentra la verdad en *sí mismo*, es movido a humildad, no puede sino vivir compasivamente ya que ha llegado al punto más profundo de la misericordia por lo que orienta su vida a promover un modo de vida unido y coherente con ese *punto de brillo oscuro*. Es de aquí de donde brota la primera gran verdad religiosa: la dignidad de la persona. Es desde este *punto de brillo oscuro* donde el peregrino encuentra las razones

y motivos para defender la vida de sus semejantes, especialmente de las víctimas. La revelación de ese *punto de brillo oscuro* en la peregrinación creyente en los textos no condena a otros, sino que muestra la dignidad propia y la de los otros revelando así el justo valor de todas las cosas, por lo que vale la pena gastar la vida y por lo que no. Internamente la conversión, como ya se ha mostrado, supone el desplazamiento del *yo*, siempre necesitado y carente, al *sí*, reflexivo y, por lo tanto, libre. Por eso es por lo que la verdadera persona y experiencia religiosa no produce víctimas sino testigos, es decir, personas libres comprometidas con la dignidad humana en virtud de la verdad que se les ha revelado y que, a su vez, las ha hecho testigos. Si el testimonio es la unidad de palabra-acción, también es la prueba o resultado de la tensión entre distanciamiento-pertenencia, la coherencia que sorprende entre lo que se dice y lo que se hace, deseo infinito, sí, pero ya no en el *yo* carente y mendigo, sino redirigido hacia la divinidad; conocimiento infinito, pero ya no del autoengaño del *yo*, sino desde la perspectiva divina de la que se tiene acceso en tanto testigo y que viene a contarla a compartirla con la humanidad junto con la voluntad que se le ha transmitido. Así, por ejemplo, la lucha o compromiso por la paz antes de ser un propósito personal es una orden, una expresión de la voluntad divina a la que el creyente auténtico se entrega con radicalidad tal como lo han mostrado numerosos testimonios religiosos. Y se pregunta afirmativamente Heschel: “¿Significa esto que la maldad humana no puede prevalecer sobre el amor todopoderoso de Dios? ¿Significa esto que su quietud es más fuerte que el tumulto de los crímenes humanos, que su deseo de paz es más fuerte que la pasión del hombre por la violencia?”¹⁰² (Heschel, 2001, p. XXVII) Sí, responde el testigo religioso auténtico.

Es esta experiencia la más originaria de todas. Toda religión nace, se nutre y se corrige por estas experiencias personales íntimas de peregrinación en los textos que tienen un impacto profundo en la vida de la comunidad y en el fortalecimiento de la tradición que luego propicia nuevas experiencias de salida, encuentro y retorno. Quien ha vivido la peregrinación irremplazable de la salida, encuentro y retorno ha vivido la

¹⁰² Does this mean that not human wickedness can prevail over God’s almighty love? Does this mean that His stillness is stronger than the turmoil of human crimes, that His desire for peace is stronger than man’s passion for violence? (Heschel, 2001, p. XXVII)

conversión y ahora es un testigo y, por lo tanto, genera textos. Ese proceso sigue la ruta de los tres paradigmas desarrollados en el capítulo tercero: místico, profeta y sacerdote. La experiencia religiosa implica la dimensión mística, profética y sacerdotal con las ganancias para la vida que cada una de ellas ofrece al creyente en cuanto camino de realización y plenitud humana.

Toda experiencia religiosa es posible dentro de una comunidad de textos, es decir, de testimonios registrados que nos cuentan de otras experiencias y vivencias de encuentro con ese *punto de brillo oscuro*. Ese silencio último produce en el *retorno* nuevos textos, nuevos testimonios que purifican y renuevan las bases de la institucionalidad religiosa. Esto no solo es un asunto de santos y santas sino de la humanidad misma llevada hacia su núcleo enigmático más esencial, lejos de los espejismos del ego, de la banalidad del mundo y de todo lo que entretiene a lo humano para que no llegue a su esencial medianía. Una investigación como la que se ha desarrollado aquí, en virtud de los principios alcanzados, puede concluir que en realidad el misterio radica en nosotros en virtud de la incapacidad perspectivista humana de comprender a plenitud ese *punto de brillo oscuro* y que, sin embargo, gracias a esa inexpresabilidad es posible todo proceso de búsqueda de sentido. Por eso, lo que nos dicen los testimonios religiosos es que, a pesar de que la divinidad se revela, somos nosotros quienes no podemos entenderla del todo y, sin embargo, se comprende hasta cierto punto, se puede relatar algo de Él, dar testimonio, invitar a otros. El misterio que somos se diluye en la verdad que se nos revela en el *sí*.

La investigación nos ha mostrado, además, los rasgos que dan cuenta de la autenticidad de la experiencia religiosa. El testigo, es decir, quien regresa no puede ser sino humilde al descubrirse tan poca cosa frente a la fuerza de ese *punto de brillo oscuro* que en el desarrollo de la presente investigación se le ha llamado *verdad, la Verdad*. Humilde significa discípulo, servidor, siervo, oveja, creatura. Está lejos de pensarse y sentirse poseedor de la verdad, al contrario, toda la mística no hace otra cosa que insistir en la ignorancia que queda en evidencia frente a ese pozo de sabiduría que se ha vislumbrado. Este es el regalo que le hace a la humanidad la dimensión mística de la experiencia religiosa. Quien retorna no solo es que realiza actos misericordiosos, sino

que la misericordia se convierte en su modo de vida: es capaz de ceder su alimento, su ropa, todo lo que tiene para calmar el sufrimiento de las víctimas, de los pobres, de los que sufren en el mundo: en su testimonio se denuncian los atropellos a las víctimas. Sin embargo, es incapaz de cometer violencia o de amenazar la paz de otros incluso cuando su propia seguridad y paz están amenazadas. Eso no significa resignación o propensión al auto-escarnio porque su compromiso con la verdad lo obliga a denunciar lo que no se ajusta con la condición de la dignidad humana. La conversión estriba en su inclinación al trato compasivo hacia los otros especialmente hacia las víctimas que son puestas a la luz por la contundencia de su mensaje. Este paradigma de la experiencia religiosa ofrece un camino de realización humana desde el que todo cobra un sentido nuevo: lo ético, político, económico social etc., son vividos ahora desde ese centro vital que lo relativiza todo porque ha estado en contacto con un rasgo de lo absoluto.

El último criterio diferenciador es el que está asociado a la experiencia sacerdotal o ministerial de servicio a los otros. Son constructores de puentes: siguiendo la pista de esa misma metáfora no son ingenieros, ni arquitectos sino obreros de puentes. Integran, unen a la persona con Dios; trabajan por la unidad de la comunidad, por la integración de esa comunidad de creyentes particular con el resto de su religión; operan las mediaciones infinitas entre la estructura religiosa; representan a la comunidad de creyentes en el mundo abierto de las demás religiones y en la intimidad del rezo comunitario y del rito. Son predicadores que unen el pasado con el presente, la alianza y la promesa en las interpretaciones que hacen de los textos, son maestros que educan a sus fieles en los modos prácticos en los que la palabra divina se puede hacer realidad cotidiana, guían a sus discípulos en el abismo para unir, siempre unir. La fragmentación que es propia de nuestra condición humana no podrá desaparecer, pero se pueden construir puentes que mantengan la realidad integrada a la divinidad. Este rasgo, unido a la humildad y a la misericordia completa el criterio de discernimiento que nos sirve para reconocer una experiencia religiosa auténtica de una que no lo es.

La investigación nos ha mostrado que quien vive la experiencia religiosa descubre su verdad humana más fundamental: nuestra medianía. Operamos mediaciones porque en sí mismo somos medianía, como dice Paul Ricoeur, pero más allá del principio

filosófico, en ninguna otra faceta de la vida humana alcanza este principio un sentido más profundo que en el ámbito de la fe. Todo creyente auténtico no es principio ni fin en sí mismo, sino medio o, mejor, se descubre a sí mismo como medianía que peregrina y por eso produce textos. Textos que no son los últimos y definitivos sino partes de un todo, de un fluir mucho más grande que él. Mientras que la *modalidad de pecado* causa ruptura, quiebre, incomunicación, crisis de identidad, etc., es también expresión de nuestra limitación y puede ser compensada con nuestra condición de intermediarios, de constructores de puentes inscrita en nosotros y que la verdad revelada en el corazón de la persona transforma en misericordia y la percepción de plenitud que la acompaña.

La conversión o transformación de la persona creyente vista desde la óptica de la fenomenología-hermenéutica ricoeuriana podría ser entonces entendida como el proceso mediante el cual la persona *peregrina* en el texto sagrado, en los textos sagrados o vinculados a ellos, es decir, en los diversos testimonios que sostienen la fe de una comunidad y, gracias a eso, se *encuentra* con la verdad, en cuanto palabra y en cuanto fenómeno hierofánico y *retorna* para vivir su vida según tres paradigmas: el modo de vida místico y la humildad que los constituye; el paradigma profético y la misericordia o compasión que lo caracteriza y desde el modelo sacerdotal o ministerial y su incesante labor unificadora, integradora. Texto y acción se encuentran integrados en la vida del creyente que hace lo que dice la palabra y dice lo que la palabra le manda, no como mera imitación, sino como seguimiento auténtico. Esto produce un cambio dramático que asombra a otros, sus palabras son nuevas en él o ella porque no solía hablar así; su conducta es diferente: ha habido una conversión. En términos ricoeurianos, insistimos, podríamos decir entonces que la conversión es, en primer lugar, una ampliación en el foco de la perspectiva y, por consiguiente, un desplazamiento en voluntad. Todo esto gracias a la estructura humana de constitución de la alteridad y que hace posible el explicado desplazamiento del *yo* al *sí*. De un mundo percibido desde la centralidad del ego, ahora se ve desde la periferia y por eso el creyente tiene acceso a perspectivas únicas y con ello surgen nuevas sensibilidades y experiencias que enriquecen el testimonio: desde esa nueva perspectiva recibida-alcanzada se puede ver el sufrimiento del mundo, la realidad de las víctimas, las crisis del mundo, pero también las posibilidades de

sanación, de unidad y solidaridad. La producción misma del testimonio evidencia ese desplazamiento porque ahora hay palabras que no se pronunciaban, se ha adquirido un vocabulario nuevo, una nueva narración. Esta perspectiva nueva implica el desplazamiento de la voluntad: la mayor muestra de libertad de un creyente es ceder su voluntad, dominar los impulsos del ego para una vez ganada la libertad personal, cederla, ofrecerla, entregarla y hacer la voluntad de otro, de Dios: cuando san Pablo y san Ignacio hablan de ser de esclavos de Cristo no hay rastro alguno de determinismo, sino de la libertad llevada un extremo que solo se puede alcanzar en una experiencia religiosa auténtica. Este desplazamiento es el paso del *yo* al *sí mismo* que implica al otro y que es el fundamento último de la estructura religiosa de un creyente auténtico.

Lo anterior alcanza su culmen en una comunidad de diálogo religioso cuando hay posibilidades de acercarse al testimonio del otro desde el propio testimonio. Un auténtico diálogo religioso no renuncia a su verdad más íntima y profunda, sino que depende de ella. Esto supone que hay que exponerse al testimonio del otro y correr el riesgo de que su verdad me atraiga y para eso debo estar a la altura, tal como se señaló en el primer capítulo. Con todo, el creyente no se siente amenazado por el testimonio del otro porque al ser testimonio no hay manera de que se presente como amenaza. Puede que sea percibido por algunos inauténticos creyentes como amenaza y que eventualmente desate alguna forma de violencia, pero incluso, en esos límites la verdad del testimonio brilla. Porque el testimonio es la fusión de la palabra y el silencio: palabra que revela lo que se ha encontrado, pero en su insuficiencia e impotencia para pronunciar todo lo vivido hace evidente el silencio como la sombra que acompaña a toda figura expuesta a la luz. Esta es otra manera de entender la medianía humana de la que nos habla Ricoeur.

Esto pone al diálogo interreligioso en el terreno religioso, donde tiene que estar para que produzca los frutos de una paz religiosa. Por eso, hay que propiciar ámbitos para la creación de declaraciones o manifiestos al modo de la vía externa y también hay que invertir en cooperación académica de tal manera que cada vez haya más recursos cualificados de traducción entre los leguajes de las diversas religiones. Pero, lo que hace falta para que el esfuerzo del diálogo entre creyentes alcance toda la realidad, es

justamente transitar el camino de la intimidad de quienes han peregrinado en la fe y han vivido esa conversión íntima. Eso abre el camino a todos, instruidos o no, cultos o no, ricos y pobres, con cargos dentro de la institucionalidad religiosa o no, con muchos años dentro de la comunidad de creyentes o recién llegados, joven, niño o adulto, mujer u hombre. *Asamblea de creyentes* como espacios y tiempos de diálogo sobre la intimidad de la peregrinación irremplazable de donde brota todo lo demás. Este modelo no evita las particularidades y diferencias, al contrario, se nutre de ellas y hace avanzar el diálogo hacia la intimidad de los involucrados; su meta final no es un manifiesto sino una relación, un vínculo que eventualmente pueda generar proyectos de cooperación que beneficien a la comunidad. Obviamente esto fortalece los otros modos de diálogo y, viceversa, este modo se ve beneficiado por los logros de los otros dos caminos.

Un ejemplo que pudiera ser ubicado en este nivel interno de diálogo es el DIM-MID (Monastic interreligious Dialogue) *Diálogo monástico interreligioso*, es una organización dedicada a la promoción del diálogo espiritual. Vale la pena echar una mirada a esta experiencia a la luz de lo que se ha presentado hasta aquí:

Como resultado de un desarrollo natural, han surgido cuatro formas de diálogo interreligioso: diálogo de vida, actividad, intercambio teológico y experiencia espiritual – tal como se describe en el documento del Consejo pontificio para el diálogo interreligioso y la Congregación para la evangelización de los pueblos *Diálogo y proclamación (DP 41)*. Así, el diálogo interreligioso adquiere no solo una forma profesional de diálogo y discusión teológica o un diálogo de compromiso social y el diálogo cotidiano del día a día en un ambiente religiosamente plural, sino también una forma puramente religiosa de diálogo de una comunidad en oración y un diálogo de experiencia espiritual¹⁰³. (Dojčár, 2019, p. 37)

El criterio que sirve como estructura para la organización de dichos modelos de diálogo está basado en las áreas particulares en las que transcurre la vida religiosa, e

¹⁰³ As a result of natural development, four forms of interreligious dialogue have emerged – dialogue of life, activity, theological exchange and spiritual experience – as described by the common document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples *Dialogue and Proclamation (DP 41)*. Thus, interreligious dialogue acquired not only a form of a professional *dialogue of theological discussion*, or a *dialogue of social engagement* and the everyday *dialogue of life* in a religiously plural environment, but also, a purely religious form of a dialogue of a community in prayer and a *dialogue of spiritual experience*. (Dojčár, 2019, p. 37)

incluso, queda entendido quienes son los actores que participan directamente en cada uno de esos procesos. Los logros que se van alcanzando en cada una de esas áreas van teniendo un efecto positivo en el diálogo interreligioso que al final del día es uno.

La Iglesia Católica ha promovido con intensidad el encuentro entre diversas religiones de la misma manera que desde los otros credos también se han impulsado diversas experiencias de diálogo. Se puede decir que el primer gran impulso vino del Concilio vaticano II y el documento *Nostra Aetate* de 1965 en el que se resalta el origen y destino común de la humanidad: Dios. Nótese la apertura y el gran camino de diálogo que se abre en dicha declaración bajo el título *Las diversas religiones no cristianas*:

Ya desde la antigüedad y hasta nuestros días se encuentra en los diversos pueblos una cierta percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en los acontecimientos de la vida humana y a veces también el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre. Esta percepción y conocimiento penetra toda su vida con íntimo sentido religioso. Las religiones al tomar contacto con el progreso de la cultura se esfuerzan por responder a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado. Así, en el hinduismo los hombres investigan el misterio divino y lo expresan mediante la inagotable fecundidad de los mitos y con los penetrantes esfuerzos de la filosofía, y buscan la liberación de las angustias de nuestra condición mediante las modalidades de la vida ascética, a través de profunda meditación, o bien buscando refugio en Dios con amor y confianza. En el budismo, según sus varias formas, se reconoce la insuficiencia radical de este mundo mudable y se enseña el camino por el que los hombres, con espíritu devoto y confiado pueden adquirir el estado de perfecta liberación o la suprema iluminación, por sus propios esfuerzos apoyados con el auxilio superior. Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo, se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano, proponiendo caminos, es decir, doctrinas, normas de vida y ritos sagrados.

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es "el Camino, la Verdad y la Vida" (*Jn.*, 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas.

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos

bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen.(Concilio Vaticano II, n.d.)

Esto es un auténtico *giro copernicano* por todas las implicaciones que tuvo en su momento y por todos los caminos que se abrieron a partir de dicha declaración. Que la Iglesia institucional reconozca que hay santidad y verdad en las otras religiones cambia radicalmente las condiciones para el diálogo. Pero este cambio manifestado en la declaración respondía a un movimiento que ya había empezado antes en distintos escenarios.

El jesuita Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990) fue un prominente representante del diálogo de la experiencia espiritual. Al igual que Henri Le Saux, Jules Monchanin, Francis Mahieu y Bede Griffiths en India, Hugo Lassalle se adelantó muchos años, incluso décadas, presagiando así algunas de las enseñanzas del Concilio.¹⁰⁴ (Dojčár, 2019, p. 39)

Hugo Makibi Enomiya-Lasalle fue un jesuita alemán que vivió la mayor y más importante parte de su vida en Japón, incluidos los trágicos eventos de la bomba nuclear. Es digno de mención porque es un claro ejemplo del tipo de diálogo al que apunta este esfuerzo investigativo. Su llegada a Japón no fue como la de la tradición europea conquistadora que van imponiendo una mirada y un modo de vida, sino que partía del respeto de los otros. Es verdad que perteneció a una generación que vio y padeció el peligro de la razón como dueña y señora de la vida occidental. Nótese el diagnóstico que hace al respecto:

En Oriente, podemos decir que la mitad de la población ha tomado de Occidente la ciencia y la técnica y difícilmente escapará de lo que ahora nos está sucediendo mayoritariamente a nosotros. En Asia, Japón está hoy entre los primeros en sufrir las insoslayables consecuencias del tecnicismo de la vida, como, por ejemplo, la contaminación atmosférica a causa de la industria. La India, de la que han surgido en gran parte las grandes culturas del Este -o que al menos, las influenció poderosamente-, se halla muy por detrás de los países occidentales en lo referente a la ciencia y la técnica modernas. Muchos piensan que ha perdido también su anterior grandeza en

¹⁰⁴ The Jesuit Hugo Makibi Enomiya-Lassalle (1898–1990) was a prominent representative of the dialogue of spiritual experience. Similarly to Henri Le Saux, Jules Monchanin, Francis Mahieu and Bede Griffiths in India, Hugo Lassalle was ahead of the Council for many years, even decades, and foreshadowed some of the Council's teachings. (Dojčár, 2019, p. 39)

el terreno espiritual y, sobre todo, en el religioso y que tiene los días contados para que acabe siendo absorbida por la cultura material, la cual llegará a ese subcontinente junto con la industrialización. (Lasalle, 2023, p. 57)

En este escenario de altísima complejidad, en el que todos estamos cada vez más expuestos a las influencias de todos, el encuentro entre las religiones es inevitable. Las mutuas influencias y comunicación entre personas de diversas creencias deben cuidarse para evitar los extremismos tan frecuentes en el mundo religioso. Habiendo iniciado un camino de meditación zen con resultados muy positivos que se citan:

Los resultados que han dado estas formas de meditación en Occidente y, en especial, entre los cristianos no son solo satisfactorios, sino que superan con creces todas las esperanzas. Yo puedo atestiguarlo al menos por lo que respecta a los ejercicios del zen. Como dije en mi libro *Zen, un camino hacia la propia identidad*, se me ocurrió la idea de brindar a otros la oportunidad de tales prácticas por las buenas experiencias personales que tuve de estos métodos. (Lasalle, 202, p. 50)

El libro antes mencionado y las prácticas iniciadas por el padre Lasalle provocaron mucho malestar en Roma. Pero pronto, el Concilio y, en general, los cambios internos de la Iglesia ayudaron a que este tipo de prácticas prosperaran. Según el mismo padre Lasalle los beneficios para los occidentales pueden resumirse en dos: “un afianzamiento en la fe y la apertura de un camino hacia una oración más profunda”(Lasalle, 2023). Nótese, en palabras del mismo padre Lasalle, la diferencia entre la meditación occidental y la oriental y el diagnóstico que él hace:

Me refiero a la meditación en la que se piensa y se reflexiona sobre un pasaje de la Escritura, sobre una verdad religiosa o sobre cualquier otro tema de esta índole, tras lo cual se llega a un diálogo con Dios. No hay duda de que este método ha tenido los frutos deseados en el pasado en la mayoría de quienes se esforzaron de verdad. Mediante él progresaron en su vida religiosa y moral. Pero, por lo que hemos podido comprobar en los últimos años, ya no es el caso. En la actualidad hay muchas personas, particularmente religiosos o religiosas, que han llegado a un punto en que no saben cómo avanzar. Algunos acuden al zen por esta razón. (Lasalle, 2023, p. 26)

Ahora, nótese lo que se gana incorporando la práctica del zen:

Esperan y encuentran casi siempre un camino hacia más profundas esferas del alma y, consiguientemente, hacia una oración más intensa. El zen y otros

métodos orientales no hacen pensar sobre un tema, sino al contrario: hay que esforzarse por llegar a liberarse de los pensamientos. Puede decirse que son caminos de *inmersión*. Para que tengan efecto se requiere cierta duración de los ejercicios sirven diestramente de un determinado modo de sentarse y de respirar, al igual que de otras técnicas. Por lo que se refiere a la meditación zen, se ha mostrado su eficacia. (Lasalle, 2023, p. 26)

El testimonio del padre Lasalle es valioso porque cuenta una experiencia en la que se peregrina en otra cultura, en un contexto religioso configurado a partir de otros textos y que gracias a su *traducción-mediación* entre ambos mundos supo aplicar y aprovechar una serie de técnicas que fortalecieron su propia práctica religiosa sin que los puntos más álgidos de su fe se vieran cuestionados y sin menospreciar la fe del otro. Al contrario, el resultado de dicha experiencia le llevó a una mayor valoración y respeto por el zen, por las personas que lo practican y por la cultura a la que pertenece. Al punto que él mismo se hizo discípulo y luego maestro. También resulta importante destacar la percepción de los japoneses que veían a un sacerdote católico occidental interesado e imbuido en la experiencia zen.

La posición del testigo resulta siendo la posición de un traductor y todo traductor es esencialmente un intermediario en coherencia con lo que hemos enfatizado en los apartados anteriores. El padre Lasalle fue un traductor para ambos mundos: ayudó a los creyentes occidentales a imbuirse en un mundo totalmente ajeno y también sirvió de guía a los orientales, católicos y no católicos. Supone también la labor del intermediario resistir los ataques y las dudas de quienes se sienten amenazada la seguridad de sus nichos de creencias. Aunque dichos miedos estén plenamente justificados por procesos de colonización brutales, el verdadero testigo, portador de la verdad, siempre supone una revisión personal o grupal de las propias convicciones. Pero no siempre se está preparado para tales cuestionamientos. Muchas veces lo extraño simplemente se percibe como amenaza y se condena al portador de la verdad. El padre Lasalle, en tanto creyente, fue traductor de la verdad de su fe para todos y en tanto practicante del zen puso en comunicación a occidente y a oriente, budismo y cristianismo. No es poca cosa.

Después de todos estos años se puede confirmar que tenía razón. Era verdad lo que él nos decía: sí hay un camino que comunica ambos mundos. Las traducciones necesitan tiempo para afianzarse; es como si los textos, al igual que las placas tectónicas,

se fueran adaptando o repeliendo con el tiempo. En filosofía ha traducciones problemáticas, varias de ellas fueron muy útiles en su momento, pero luego se ha visto la necesidad de hacer una nueva que responda a circunstancias diferentes y que corrija los errores. Otras, se han mantenido y consolidado en el tiempo. El testimonio del padre Lasalle recoge su peregrinación irremplazable y la ofrece como un patrimonio a la humanidad para que otros se animen a transitar siguiendo sus pasos, pero sabiendo que cada quien tiene que labrar su camino. Afirma el padre Lasalle:

En nuestro centro zen, que empezó a funcionar hace cuatro años (1969) cerca de Tokio, la mayoría de los que vienen a los ejercicios son hombres sanos y jóvenes. En Occidente, por el contrario, cierto porcentaje elevado viene por motivos de salud, aunque más tarde se ve a menudo que la meditación lo ha acercado a lo religioso. Estas cosas están tan unidas que prácticamente no pueden distinguirse con claridad. En todo caso, no hay duda de que el occidental necesita los modos de meditación orientales o sus técnicas para la salud psíquica, mientras no se haya encontrado un sustitutivo igualmente eficaz. (Lasalle, 2023, p. 28)

El modo de vida, no solamente occidental sino, digamos, globalizado, centrado en el trabajo y en el consumo como su horizonte tiene unas consecuencias gigantescas en la vida de las personas de nuestro mundo actual. La experiencia religiosa siempre es un corte con el mundo para volver a reinsertarse en él de una manera diferente, como testigo de una verdad que se puede vivir según los paradigmas señalados aquí: siguiendo el paradigma místico, el profético o el sacerdotal.

Nótese la gran diferencia que el p. Lasalle percibe entre la meditación oriental y la cristiana:

Acabo de mencionar que, para algunos autores, la meditación cristiana tiene que hacerse ineludiblemente aplicando el entendimiento y la voluntad, lo que implícitamente implica considerar que su finalidad consiste únicamente en hacer más comprensible el dato revelado y llevarlo a la práctica en la vida ordinaria, es decir, vivir conforme a él. La meditación debe, pues, ocuparse del contenido de la revelación, tiene que reflexionar sobre ella. ¿Qué quiere decir sobre esto? ¿Únicamente consiste en esto la meditación cristiana? Es un hecho que el cristiano de hoy, al intentar limitarse a este modo de oración, tropieza con dificultades que antes no existían o eran menores que ahora. El modo de comprender la Escritura ha cambiado radicalmente en los últimos años. Hoy sabemos que los textos no han sido *revelados* tal y como nos han llegado, sino que son el resultado de un desarrollo histórico. No hay que

entender los evangelios literalmente como si se hubieran grabado las palabras de Jesús en un magnetófono.(Lasalle, 2023, p. 30)

Y seguidamente lo más atinente a nuestra tesis:

Los textos que nos han llegado son ya una interpretación. Son el anuncio de una doctrina tal como la Iglesia primitiva la entendió a partir de unas palabras a las que no tenemos acceso. Lo mismo se ha de decir de los hechos que narran los evangelios. Han sido remodelados. Esto es algo que hoy ya no se discute. (Lasalle, 2023, p. 31)

Toda religión es una comunidad de interpretación. La interpretación es el motor de toda la experiencia creyente y, tal como se ha señalado en el primer capítulo, hay que estar a la altura adecuada para que el creyente inicie la peregrinación que ofrece el texto. Todo texto religioso perdura en esas interpretaciones como límite o borde de toda interpretación que mantiene la unidad de la comunidad. Si la interpretación abre a la persona hacia la comunidad y a la comunidad hacia nuevos escenarios y tradiciones, la palabra escrita, aunque también es interpretación, pone los límites con la autoridad que posee. No es necesario que se le considere como palabra de Dios revelada, tal como sucede en las religiones abrahámicas. Diversas tradiciones religiosas tienen textos con autoridad que son tratados con veneración y ayudan a guiar la vida de los creyentes. La experiencia religiosa viene a ser entonces la vivencia personal de salida, encuentro con la verdad y retorno, que transforma la vida de una persona. Quien ha vivido esta experiencia, ha despertado a una nueva manera de vincularse con una comunidad de interpretación que él mismo fortalece con su testimonio, es decir, con un nuevo texto que se comparte y que revitaliza los textos anteriores y abre el camino hacia textos futuros a través de futuras nuevas experiencias. En la experiencia religiosa, el creyente se afianza a una tradición, aunque en ocasiones eso implique poner en crisis muchas prácticas y principios que se van fosilizando.

Sigamos citando al p. Lasalle para llegar hasta las últimas consecuencias de planteamiento y práctica:

Pero la cuestión que planteo es la siguiente: la meditación intencional, que se realiza mediante el entendimiento y la voluntad, ¿es el único camino para cerrar dudas y dificultades y para asimilar las verdades de fe? Aún más:

¿puede acaso este camino conducir al hombre actual a la ansiada seguridad?
¿Pueden todos meditar de ese mismo modo? ¿Están preparados para ello por su saber y su formación espiritual?(Lasalle, 2023, p. 31)

Para el p. Lasalle no es suficiente la simple comprensión intelectual. Según nos explica, en el *zazen* “no se piensa en la enseñanza budista ni en ninguna otra cosa”(Lasalle, 2023) Por eso, cree el jesuita que muchos cristianos han fortalecido su fe justamente porque lo racional no es suficiente. La experiencia religiosa implica a la persona completa, es la única manera que se logre la auténtica conversión. Nótese lo que se señala al respecto de esta forma de meditación y de la comparación con la práctica meditativa del cristianismo occidental que, en términos de la tradición cristiana más bien recuerda a San Juan de la Cruz:

Aquí se llega a algo muy paradójico: resulta que lo que se supone que se ha de conseguir mediante la meditación intencional -en la que se reflexiona en lo que se pretende alcanzar y que muchos no alcanzan- se obtiene por el método de una religión no cristiana en la que no se reflexiona sobre lo que se pretende conseguir. ¿Cómo se explica esto? Una primera explicación consiste en el hecho de que Occidente, el ámbito religioso, se ha preferido la razón con demasiada parcialidad. O sea, siempre que se trataba de las fuerzas naturales, se le echaba mano únicamente del entendimiento y de la voluntad para solucionar todos los problemas. La prevalencia de la razón ha hecho progresar indudablemente las ciencias naturales y la técnica y ha tenido su aspecto positivo también para el cristianismo a lo largo de sus dos mil años de existencia. Quizás fue hasta bueno que este proceso llegara a su saturación.(Lasalle, 2023, p. 32)

Se ha escogido para la parte final de este trabajo el ejemplo del p. Lasalle porque fue precursor del modelo de diálogo interno en el contexto en el que vivió su ministerio profético. Siendo sacerdote católico se arriesgó a una peregrinación hacia textos y tradiciones fuera de su religión y salió fortalecido él y su propia fe y tradición. A tal punto fue esto que hay toda una escuela cristiana dedicada al cultivo de estas prácticas. Obviamente es un riesgo, como toda peregrinación irremplazable, como toda interpretación en la que lo propio, voluntad, afecciones, esquemas mentales, etc., queda suspendido y a cada momento, a cada línea pelagra porque el horizonte último solo se muestra al final. Nótese la manera en el que se entiende ese final:

Además de la razón y la voluntad existe una tercera capacidad espiritual. Se trata del *fondo* mismo, del *fondo del alma* del que han surgido todas las potencias espirituales. Esta realidad se ha reconocido siempre en las religiones superiores de Asia. En Occidente este tercer órgano del alma se ha atrofiado o se ha quedado sin fruto por la preponderancia excesiva de la razón. Pues bien, precisamente este *fondo del ser* es el blanco de atención en los métodos orientales de meditación. Las verdades religiosas no pueden en absoluto ser comprendidas en su contenido salvífico si no es en este *fondo*. (Lasalle, 2023, p. 32)

Quiénes han llegado a este fondo humano han visto el *punto de brillo oscuro* del que nos habla Ricoeur. Han sido testigos y pueden contarnos de lo que han visto desencadenando nuevas estelas de interpretación que mantienen a las religiones vivas. Cinco siglos de racionalismo, casi tres de positivismo, dos de marxismo comunista y otras tantas expresiones ateas, además de dos guerras mundiales no han podido apagar la llama de la fe, a pesar de los duros ataques. El mundo creyente, con toda su diversidad ha ido abriéndose a caminos nuevos siguiendo el impulso de las preguntas humanas fundamentales.

Ese *fondo del alma* del que nos habla el p. Lasalle es la potencia u órgano espiritual que posibilita la salida, el encuentro y el retorno. El asunto es que, en tanto órgano espiritual, es siempre una posibilidad humana. No solo se llega a ahí a través de la meditación sino gracias a una diversidad de experiencias que no se pueden inventariar. Un texto, una conversa con una persona, un perdón dado o recibido, una revelación particular, un paisaje, una experiencia cercana a la muerte, etc., pueden producir la conexión con ese fondo en el que ocurren las conversiones de las personas. Por supuesto que la meditación oriental u occidental pueden ser vías para cultivar y mantener en forma a dicho órgano, pero el acceso a la verdad religiosa es una posibilidad objetiva para todos. En medio de la diversidad de prácticas y credos, hay un fondo común espiritual que fue motor de la evolución y de la civilización, tal como lo señala Rene Girard.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Sin ánimo ni posibilidad de abordar la teoría mimética de Girard, parece relevante resaltar el papel que este autor le otorga a lo religioso en el origen de la cultura. Por ejemplo, la domesticación animal, la monarquía y hasta la educación tendrían origen en diversas expresiones religiosas como el rito. La traducción al español pertenece al profesor Roberto Solarte: "...si el mecanismo del chivo expiatorio es nuestro "ancestro" cultural común, el sacrificio ritual es un paso intermedio en la evolución de las formas culturales, mientras que las instituciones sociales son formas maduras que derivan de este proceso". (Girard, 2007, p. 152). Y sobre la dificultad que ha encontrado el autor para que esta perspectiva prospere

Si hay un fondo espiritual común puede haber un diálogo que nazca de ese fondo espiritual desde el que se ha visto ese *punto de brillo oscuro* que produce silencio por su desmesura. Todas las religiones son diversas por eso, porque nacen de un mismo fondo espiritual humano pero que luego se expresa en la contingencia y variabilidad de la vida. Es en este fondo y frente a este *punto de brillo oscuro* y sublime que lo humano alcanza su plenitud: en términos de su razón, alcanza la verdad; en términos de su voluntad, alcanza su libertad; en términos espirituales, se hace testigo.

Hasta aquí nos ha traído el impulso que nos ha dado la obra de Paul Ricoeur. Compartimos con él, sin querer ni poder igualarnos, la sensación de que hay todavía mucho que profundizar, explicar y desarrollar. Eso no es otra cosa que la evidencia de lo mucho que nos falta por comprender. Por eso, nos hemos limitado a lo evidenciable, a lo que encontraba fundamento en su obra. Pero también, su osadía animó la nuestra y nos atrevimos a hacer nuevos aportes. Nos conformamos con que se haya alcanzado, como mínimo, un nuevo punto de vista que contribuya a ampliar la mirada sobre el fenómeno de la experiencia religiosa.

Justamente por eso, por nuestra frágil condición nuestra dignidad no descansa, no puede descansar, desde la mirada de la experiencia religiosa, en leyes o normas éticas totalmente circunstanciales, sino que viene de un más allá, del *punto oscuro de luz* que revela el texto al peregrino. Solo una verdad así puede producir un cambio tan radical como para que el creyente llegue a dar la vida por los otros, expresión máxima de libertad y autenticidad religiosa. Con este escenario esperanzador cerramos el presente trabajo. El fenómeno de la experiencia o conversión religiosa nos ha traído hasta aquí. La filosofía nos ha ayudado a seguir al lado de nuestro peregrino, desde su tímida lectura de los textos sagrados al inicio de su conversión hasta el hombre y mujer comprometidos

en el ámbito de la ciencia, señala: “En concreto el verdadero obstáculo fue la inhabilidad de la Antropología de lidiar con los problemas que estoy discutiendo, incluso como hipótesis. Lejos de ser exclusivamente colonialistas, los antropólogos de finales del siglo XIX y de inicios del siglo XX eran principalmente anti-religiosos. Su principal ambición era llegar a convertirse en el Darwin de la Antropología que pudiera desacreditar la religión incluso más directamente que Darwin. Su ambición principal, salvo en raras excepciones, fue la de mostrar que el cristianismo era un mito como otro cualquiera” (Girard, 2007, p. 153).

radicalmente con la dignidad de la persona en tanto voluntad descubierta en la intimidad del ser donde el texto revela el sentido profundo de su verdad.

REFERENCIAS

- Agustín, S. (2010). *Confesiones*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Armstrong, K. (2007). *La gran transformación*. Paidós.
- Armstrong, K. (2013). *Muhammad: a prophet for our time*. HarperCollins e-books.
- Armstrong, K. (2017). *Buda* (Kindle). Penguin Random House.
- Borges, Jorge Luis; Jurado, A. (1991). *¿Qué es el Budismo?* Emecé Editores.
- Buber, M. (2017). *Yo y Tú*. Herder.
- Cafferena, J. G. (2007). *El enigma y el misterio*. Editorial Trotta.
- Camilleri, S. (2023). Herméneutique et phénoménologie: tensions autour de la religion. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 14(1), 62–77.
- Ciszek, Walter J., Flaherty, D. L. (2017). *With God in Russia*. America Press Inc.
- Concilio Vaticano II. (n.d.). *Nostra Aetate*.
- Davidson, Scott; Vallé, M.-A. (Ed.). (2016). *Hermeneutics and phenomenology in Paul Ricoeur*. Springer.
- De la Vorágine, S. (1999). *La leyenda dorada* (Vol. 1). Alianza Editorial.
- De Sajonia, L. (2010). *Vida de Cristo* (Vol. 1). Universidad Pontificia Comillas.
- De Santiago Guervós, L. E. (2005). *La hermenéutica metódica de Friedrich Schleiermacher*.
- Descartes, R. (2012). Meditaciones metafísicas. In *Descartes* (p. 867). Gredos.
- Di Pego, A. (2017). Autoridad. In C. Pereda (Ed.), *Diccionario de Justicia* (pp. 2–8). Siglo Veintiuno Editores.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Ediciones Istmo.
- Dojčár, M. (2019). Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, sj: a pioneer of the dialogue of spiritual experience. *Acta Missiologica*, 13(2), 36–50.
- Dosse, F. (2005). *Paul ricœur*. Fondo de Cultura Económica.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Herder.

- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Easwaran, E. (Ed.). (2007). *The Upanishads*. Nilgiri press.
- Esparza, E. (n.d.). San Juan de la Cruz. *Príncipe de Viana*, 10(3), 79–97.
- Franck, D. (1981). *Sur la phénoménology de Husserl*. Ediciones de Minuit.
- Frank, A. (2014). *El diario de Ana Frank*. 1.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme.
- García de Castro Valdés s.j., J. (2011). La vita Christi de Ludolfo de Sajonia († 1377) e Ignacio de Loyola († 1556). *Estudios Eclesiásticos*, 86(338), 509–546.
- Girard, R. (2007). *Evolution and Conversion*. Continuum International Publishing.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio*. Editorial Trotta.
- González Buelta, B. (2004). *Salmos para “sentir y gustar internamente.”* Sal Terrae.
- Goodman, M. (2017). *A History of Judaism*. Princeton University Press.
- Grassi, M. (2011). El doble acceso fenomenológico-ético a la realidad del otro en la filosofía de Paul Ricoeur. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, Julio-Diciembre(22), 141–164.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.
- Gschwandtner, C. M. (2012). Paul Ricœur and the relationship between philosophy and religion in contemporary French phenomenology. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 3(2), 7–25. <https://doi.org/10.5195/errs.2012.147>
- Gutiérrez, G. (2011, December 21). Texto del Sermón de Antón de Montesinos según Bartolomé de las Casas. *21 de Diciembre de 2011*.
- Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés & A. Leyte, Eds.). Alianza editorial.
- Heschel, A. J. (2001). *The prophets*. Harper perennial Modern Classics.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2008). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. In *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. Prometeo libros. <https://doi.org/10.5840/teachphil200629452>

- James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Ediciones Península.
<https://doi.org/10.1174/021093911794834621>
- Jaspers, K. (1959). *Razón y existencia*. Editorial Nova.
- Jaspers, K. (1984). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1981). *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
 Original publicado en 1793
- Kasper, W. (2015). *La Misericordia*. Sal Terrae.
- Khettry, S. (2017). Cult of the book in Buddhism - A study based on archaeological materials. *Indian History Congress*, 78, 1002–1009.
- Küng, H. (2002). *¿Por qué una ética mundial?* Herder.
- La regla camelita*. (2022). <https://www.ocarm.org/es/item/5438-la-regla-carmelita-texto>
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje*. Visor Lingüística y conocimiento.
- Lasalle, H. E. (2023). *El zen entre cristianos: Meditación orienta y espiritualidad cristiana* (Kindle). Herder Editorial, S. L.
- Laughery, G. (2016). *Paul Ricoeur & Living hermeneutics: exploring Ricoeur's contribution to Biblical interpretation* (Kindle). Destinée Media.
- Leslie, M. (2016). Distanciation and Epoché: The influence of Husserl on Ricoeur's Hermeneutics. In M.-A. Davidson, Scott; Vallé (Ed.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur, Contributions to Hermeneutics 2* (kindle). Springer.
- Levinas, E. (1998). *La huella del otro*. Taurus.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser*. Ediciones Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.
- Lewis, J. (1990). Attestation and testimony. *Revue de Belgique*, 20–28.
- Lings, M. (2006). *Muhammad, his life based on the earliest sources*. Inner traditions.
- Maceiras Fafián, M. (2002). *Metamorfosis del lenguaje* (Kindle). Editorial Síntesis.
- Marcel, G. (2003). *Ser y tener*. Caparrós Editores.
- Maritain, J. (1952). *El hombre y el Estado*. Editorial Guillermo Kraft LTDA.

- Martin Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta.
- Melloni, J. s. j. (2020). *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola. Una aproximación a su Autobiografía*. Sal Terrae.
- Merleau-Ponty, M. (1993). Fenomenología de la Percepción. In *Planeta-Agostini*. Editorial Planeta-De Agostini.
- Monroe, L. J. (1982). *Paul Ricoeur and the Philosophy of religion: a constructive interpretation and a critical assessment of his recent writings*. Notre Dame University.
- Moratalla, T. D. (2001). La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación. *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, 291–302.
- Muinelo Cobo, C. J. (2004). *El círculo hermenéutico de la explicación y la comprensión: implicaciones jurídicas*. (Vol. 38).
- Nabert, J. (1997). *Ensayo sobre el mal*. Caparrós Editores.
- Otto, R. (2018). *The Holy*. Godsounds.
- Pérez-Esclarín, A. (1992). *Padre José María Velaz, fundador de Fe y Alegría*. Fe y Alegría.
- Platón. (1988). *Diálogos V*. Gredos. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1596-7_6
- Rambla, J. M. (2011). Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola una relectura del texto (II). *Cuadernos CJ*, 63.
- Rasmussen, K. (1927). *Across arctic America*. G. P. Putnam's sons.
- Rasmussen, K. (1930). *Intellectual culture of the Hudson Bay Eskimos*. Copenhagen: Gyldendal.
<https://archive.org/details/intellectualcult00rasm/page/118/mode/2up?q=breath>
- Ravaisson, F. (2015). *Del hábito*. Editorial Cactus.
- Ricoeur, P. (1988). *El discurso de la acción*. Editorial Cátedra.
- Ricoeur, P. (1995a). *Autobiografía intelectual*. Ediciones Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (1995b). Philosophy and religious language. In M. Wallace (Ed.), *Figuring the sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. (pp. 35–47). Fortress Press.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisis*, 25, 189–207.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Ediciones Cristiandad.

- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Editorial Trotta.
<http://www.riss.kr/link?id=A82447499>
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y Narración I*. Siglo xxi editores.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía*. Prometeo Libros.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y Narración III: el tiempo narrado*. Siglo xxi editores.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2017). *Escritos y conferencias 2 Hermenéutica*. Trotta.
- Ricoeur, Paul; Küng, H. (1996). *Entrevista de Paul Ricoeur a Hans Küng* [Broadcast].
 L' unité de programmes documentaires d' arte.
- Rinpoche, C. (2007). *Compassionate action*. Snow Lion Publications.
- Robberegts, L. (1968). *El pensamiento de Husserl*. Fondo de Cultura Económica.
- Rojas Cordero, W. (2013). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* (Vol. 34, Issue 109).
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Ediciones Sígueme.
- Rumi. (2002). *La esencia de Rumi* (C. Barks, Ed.). Ediciones Obelisco.
- San Ignacio de Loyola. (n.d.). *Ejercicios Espirituales*.
- San Ignacio de Loyola. (1963a). *Ejercicios Espirituales*. In I. Iparraguirre (Ed.), *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Ignacio de Loyola. (1963b). *Obras completas de San Ignacio de Loyola* (I. Iparraguirre, Ed.). Biblioteca de autores cristianos.
- San Ignacio de Loyola. (1983). *El peregrino* (J. Ma. Rambla Blanch, Ed.). Mensajero-Sal Terrae.
- San Ignacio de Loyola. (1990). *La intimidad del peregrino: Diario espiritual de San Ignacio de Loyola* (Santiago. Thió de Pol, Ed.; 2nd.). Mensajero - Sal Terrae.
- Sanchez Meca, D. (1984). *Martin Buber*. Herder. www.herder-sa.com

- Santa Teresa de Ávila. (1968a). Libro de la vida. In *Obras completas*. Biblioteca de autores cristianos.
- Santa Teresa de Ávila. (1968b). Moradas del castillo interior. In *Obras completas*. Biblioteca de autores cristianos.
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Letra e.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Editorial Encuentro.
- Schleiermacher, F. (1991). *Los discursos sobre hermenéutica*. Universidad de Navarra.
- Stein, E. (2008). *¿Qué es filosofía?* Editorial Encuentro.
- Steinbock, A. J. (2007). *Phenomenology and Mysticism*. Indiana University Press.
- Tamayo, J. J. (2003). Fundamentalismo y diálogo interreligioso. *Revista Diakonia*, Número 106 (Junio 2003), 25–55.
- Tillich, P. (1974). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Amorrortu editores.
- Torrance, R. M. (1994). *The spiritual quest*. University of California.
- Torrell, J.-P. (1996). *Saint Thomas Aquinas*. Catholic University of America Press.
- Ugalde Quintana, J. (2017). El asombro, la afección originaria de la filosofía. *Arete*, 29(1), 167–181. <https://doi.org/10.18800/arete.201701.007>
- UNESCO Institute for Statistics (UIS). (2017, September). *UNESCO*. Literacy Rates Continue to Rise from One Generation to the Next. <http://uis.unesco.org>
- Von Balthasar, H. U. (2009). *Textos de Ejercicios Espirituales*. Mensajero - Sal Terrae.
- Von Rad, G. (1993). *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*. Ediciones Sígueme.
- World's Religious Parliament Extension (Committee). (1896). *The world's parliament of religions*.
- XXIII, J. (1963). *Pacem in Terris*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.
- Y. Roca, M. (2013). *Diccionario etimológico de la lengua española*. Forgotten books.