

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA**

**Del Ateísmo a la Fe Cristiana
La experiencia de conversión de un biólogo**



**JUAN MANUEL PÉREZ A, S.J.
BOGOTÁ D.C., DICIEMBRE 25 DE 2009**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA**

**Del Ateísmo a la Fe Cristiana
La experiencia de conversión de un biólogo**

Trabajo investigativo presentado bajo la dirección del
Profesor Rodolfo Eduardo de Roux, S.J. para optar por el título de
Magíster en Teología

**JUAN MANUEL PÉREZ A, S.J.
BOGOTÁ D.C., DICIEMBRE 25 DE 2009**

*A mi abuelo Carlos,
un gran buscador del sentido de la vida.
Sé que ya lo has encontrado.*

*Pero, ¿a quien le cuento yo todas estas cosas?
No a ti, ciertamente, Señor;
sino en presencia tuya a todos mis hermanos del mundo;
a aquellos, por lo menos, en cuyas manos puedan caer estas letras mías.
¿Y con qué objeto? Pues, para que yo y quienes esto leyeren
meditemos en la posibilidad y la necesidad de clamar a ti
desde los más hondos abismos.*

San Agustín, *Las Confesiones*, (II. III. 1).

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
1 EL CONTEXTO TEOLÓGICO.....	7
1.1 Biografía y teología	7
1.2 Teología narrativa.....	11
1.3 El testimonio.....	14
1.4 La conversión	17
1.5 Un método para la narración.....	22
1.5.1 El método empírico generalizado.	24
1.5.2 El método en teología	26
2 LA PRIMERA CONVERSIÓN.....	29
2.1 La experiencia del misterio	29
2.1.1 Antecedentes.....	30
2.1.2 La experiencia.....	36
2.2 La interpretación de la experiencia	39
2.2.1 La interpretación a la luz de la ciencia.....	41
2.2.2 La interpretación a la luz de las religiones.....	54
3 LA SEGUNDA CONVERSIÓN	76
3.1 La interpretación a la luz del cristianismo	76
3.2 En el umbral de una decisión	88
3.2.1 La historia de la iglesia.	91
3.2.2 La Biblia.	94
3.2.3 El cristocentrismo.	97
3.3 Fundamentos de la confirmación.....	102
3.3.1 La confirmación.....	104

4	REFLEXIONES SOBRE LA NARRACIÓN	107
4.1	Verificación de índole fenomenológica	108
4.1.1	La experiencia trascendente	109
4.1.2	La conversión.....	118
4.2	Verificación de índole teologal	128
4.2.1	La experiencia religiosa	130
4.2.2	La dialéctica del desarrollo religioso	133
4.2.3	La fe	135
4.2.4	La creencia religiosa	137
4.2.5	La Palabra	138
	CONCLUSIÓN.....	144
	BIBLIOGRAFÍA	146
	ANEXO 1	149
	ANEXO 2	151

INTRODUCCIÓN

Siempre me han asombrado aquellas personas que en nombre de cierto ideal han estado dispuestas a sacrificar sus propias vidas. Sin embargo, tiempo atrás, en unos casos particulares, más que sentir admiración por su valentía y determinación; sentía lástima. Lo anterior ocurría cuando la motivación era eminentemente religiosa, cuando su sacrificio se debía al “ideal” por ellos conocido como Dios. Tal lástima no se debía únicamente a que entregaran sus vidas pacífica y resignadamente en manos de otros, como en el caso de los mártires, ni tampoco a que, en otras ocasiones, al inmolarse, violentamente asesinaran a otras personas, como lo hacen los fundamentalistas y terroristas religiosos. Sentía lástima principalmente porque en ambos casos se invocaba el nombre de Dios y tal cosa no existía según mi opinión. Tiempo atrás pensaba que tanto el mártir como el fundamentalista religioso morían engañados; hoy creo que sólo sucede así en el segundo caso.

Los eventos nefastos del 11 de septiembre de 2001 ocasionaron que deplorara aún más la creencia en Dios, afirmándome fuertemente en el ateísmo que proclamaba desde hacía ya varios años. Sin embargo, aún no dejo de sorprenderme, aproximadamente 3 años después confirmé sacramentalmente mi actual fe cristiana. ¿Qué ocurrió? ¿Cómo pude convertirme al cristianismo después de haberlo repudiado durante años?

Es verdad, durante el siglo XXI siguen presentándose conversiones a diferentes religiones y entre ellas al cristianismo. Esto aun cuando acontecimientos como los del 11 de septiembre podrían persuadirnos de identificar cualquier expresión de fe religiosa con una superstición inadmisibile, en otras palabras, con un elemento irracional y peligroso, que debe eliminarse

como un virus que infecta nuestra cultura técnico-científica.¹ Algunas de aquellas conversiones han sido narradas a través de testimonios escritos. Al considerar que mi caso puede corresponder a una de aquellas conversiones, mi propósito aquí es explicitarla y verificarla teológicamente. En este sentido, estas páginas pueden tener algún valor para quienes intentan reflexionar en torno a las motivaciones de la fe y al significado y el valor del cristianismo en nuestros días.

Es evidente que el valor, tanto de las religiones en general, como de la propuesta cristiana de vida en particular, se presenta actualmente como algo caduco debido en parte a la influencia de la mentalidad ilustrada moderna que, sin ser en sí misma negativa, suele presentar erróneamente la fe como opuesta a la razón. Algunas percepciones apresuradas del cristianismo, por ejemplo, llevan a pensar que esta religión se opone al avance científico, lo cual ha generado que la captación de su sentido y su valor sea cada vez más difícil para quienes hayan adquirido cierta formación científica.

Resulta entonces sorprendente que, aun cuando la religión de Jesucristo desde una apreciación superficial parezca ser incompatible con la mentalidad crítico-científica moderna, la gracia de Dios haya seguido actuando sobre científicos ateos para que, como Tomás el apóstol incrédulo (Jn 20,24-29), también ellos hayan podido creer en él después de “verlo” en una experiencia trascendente personal y en su consiguiente interpretación. Después de tal experiencia, algunos han llegado incluso a considerar cómo la ciencia puede aportar cierta apertura al misterio divino, sin desconocer que aquella realidad trasciende sus propios métodos.²

Por otra parte, el redescubrimiento por parte de los conversos de la realidad de Dios, del sentido y el valor de las religiones, particularmente del cristianismo, suele lanzarlos a

¹ Entre quienes han difundido esta posición se encuentra el biólogo evolutivo Richard Dawkins, quien en su libro *El Espejismo de Dios* aborda algunas consideraciones a favor del ateísmo y en contra de las religiones.

² Entre ellos el biólogo molecular y director del proyecto genoma humano Francis Collins, quien en su juventud experimentó una conversión y que en su libro *¿Cómo habla Dios?*, expone cómo él encuentra evidencias para creer en Dios a partir de la complejidad molecular de la vida.

anunciar esa buena noticia a otros con celo apostólico. Debido a la experiencia de ver todo con ojos nuevos, tan propia de las conversiones, ellos perciben la novedad y se dan cuenta de la maravilla de la fe, y al hacerlo su vida se convierte en un argumento, en una manera particularmente viva de mostrar la fe, tanto a no cristianos como a quienes habiendo sido cristianos toda la vida, se acomodan sin entusiasmo a un cristianismo esclerotizado.

¿Qué es aquello que los conversos redescubren en el cristianismo y que como aquella perla fina de la parábola (Mt 13,44) relativiza el valor e importancia de otras realidades antes prioritarias? ¿Cuál es la motivación profunda que ha llevado a muchos a compartir con otros, mediante sus testimonios de conversión, la buena nueva cual tesoro escondido que no puede ser guardado para ellos mismos? (Mt 12,45)

Dichos testimonios suelen presentarse como itinerarios de fe que, a pesar de las diferencias normales en cada caso, puesto que Dios se vale de diversas historias personales para manifestarse, intentan explicitar el cambio radical de horizonte implicado en toda experiencia trascendente debidamente estimada e interpretada.

Los testimonios son, pues, un deficiente pero válido intento por comunicar “Aquello” que siempre estuvo presente, pero de lo cual no éramos conscientes aún. Un intento por compartir con otros lo que ahora se descubre como lo más valioso de la vida. Un intento de no guardarse para sí mismo la gracia de Dios para que, como se menciona en el evangelio de San Juan, otros tengan vida en abundancia (Jn 10,10).

Mi nombre es Juan Manuel Pérez Asseff, soy biólogo. Antes era ateo y ahora soy un cristiano católico. Con este testimonio pretendo narrar la historia vivida del proceso interpretativo que realicé de una experiencia trascendente personal y cómo él me permitió acceder del ateísmo a la fe cristiana para continuar en ella mi camino de conversión. Para lograrlo aplicaré a la memoria de mi proceso los criterios de investigación del método en teología del jesuita canadiense Bernard Lonergan (1904-1984) que, al fundarse antropológicamente en la realidad metódica de las operaciones cognitivas humanas para

realizar cualquier investigación teológica, se constituye en un modelo orientador pertinente para explicitar el itinerario de fe que ha condicionado mi horizonte creyente actual.³

En otras palabras, la historia de mi conversión será narrada a la luz del *Método en Teología*, con la intención de esclarecer y ratificar la decisión que tomé de hacerme cristiano después del proceso de interpretación de una experiencia que ahora reconozco como trascendente y que integró una reflexión desde la ciencia, un encuentro con otras religiones, y desembocó en una decisión personal, libre y razonada por el cristianismo. En definitiva, con esta investigación intentaré resolver, con la mayor honestidad posible, la pregunta de si, aun cuando me considero un cristiano católico en este momento, ¿ha sido esta una decisión razonable?

El interés por realizar una reflexión sobre un aspecto tan personal como es mi propia conversión surge de la necesidad de fundar y articular la labor teológica con mi propia vida. Una necesidad sobre la cual nos advierten ciertos teólogos como Michael Schneider, para evitar una producción teológica abstracta que no tenga asidero existencial.⁴

En este orden de ideas, es innegable que uno de los criterios para ponderar la validez de toda investigación teológica será la coherencia o autenticidad del mismo teólogo. Cuando no ocurre así y la teología toma como punto de partida la mera dimensión conceptual y no la vivencial, corre el riesgo de verse desarraigada de la experiencia de fe que debe ser sello de garantía para una teología auténtica. Por lo tanto, cualquier esfuerzo realizado con miras a confrontar al teólogo con el fundamento de su ser y quehacer teológico no será en vano, aunque de antemano se reconozca su carácter parcial.

Dicha parcialidad estará presente en mi narración, en cuanto que con ella no pretendo explicitar mi proceso de conversión como algo totalmente consumado. Eso equivaldría a desconocer que la conversión cristiana permanece como un proceso inacabado durante toda

³ Ver Lonergan, *Método en Teología*.

⁴ Ver Schneider, *Teología como Biografía. Una fundamentación dogmática*.

la vida. En este sentido, he optado por un enfoque fenomenológico desde el cual mi esfuerzo principal recaerá en describir, tanto la experiencia trascendente originante, como la interpretación que ha alimentado mi proceso de conversión a la fe cristiana dentro de la Iglesia Católica. No obstante, al final, en un momento reflexivo de orden más sistemático, confrontaré mi camino en la fe con algunos estudios filosófico-religiosos y otros específicamente teológicos sobre la experiencia trascendente y la conversión para evaluar la legitimidad que este ha tenido hasta ahora.

Intentaré, pues, integrar en este testimonio una vivencia espiritual personal con lo que sobre las conversiones se ha dicho de forma sistemática. Dicha integración es crucial para todo desarrollo teológico porque, en palabras de Schneider, “El pensamiento dogmático será tanto más “correcto” cuanto más abierto se mantenga a la realidad del seguimiento y a la espiritualidad”⁵ y también, “Es posible comprender la espiritualidad como aquel contenido del pensamiento teológico que determina todo lo demás y sin el cual la teología pierde la credibilidad que le es propia.”⁶

Valga decir que, aunque el objetivo que jalona la realización de este testimonio de conversión no corresponda directamente con el de un afán apologético -en el sentido de buscar convencer con él a otros a abandonar su ateísmo o, mucho menos, a que se conviertan al cristianismo si pertenecen a otra religión-, al exponer en él las razones de mi fe y esperanza (1P 3,15) dicho tinte apologético es en ocasiones inevitable. Lo anterior, simplemente porque al exponer sistemáticamente el camino que me ha llevado desde el ateísmo a la opción por Cristo y por su iglesia, me uno ya a la línea de intelectuales que, a raíz de su conversión, realizaron una incansable labor evangelizadora mostrando el error de su anterior negación de la fe.

Con respecto a los alcances de la perspectiva particular de esta investigación, es evidente que este esfuerzo de reflexión explícita por mi parte, repercutirá positivamente en la

⁵ Schneider, *Teología como Biografía*, 26.

⁶ *Ibid.*, 21.

profundización de mi propio autoconocimiento. Lo cual es sumamente positivo porque, siguiendo a Lonergan, entenderse a sí mismo no es tan sólo un requerimiento para realizar cualquier tipo de interpretación o investigación teológica, sino sobre todo un acontecimiento de orden superior que se inscribe en el propio desarrollo personal del investigador⁷. Pero además, es de esperar que este testimonio pueda beneficiar a otros, quienes podrían, en mayor o en menor grado, llegar a sentirse animados y acompañados por las inquietudes y las conclusiones de mi propia búsqueda religiosa.

Por último, este testimonio podrá servir también para constatar, unido a otros testimonios de conversión, algunos de ellos escritos recientemente,⁸ cómo a pesar de la crisis actual del cristianismo en el mundo, en algunos casos se ha dado un retorno voluntario y razonable a la fe.

Con respecto a la estructura de la investigación, el texto consta de dos enfoques diferenciados distribuidos en cuatro capítulos. La parte central o la narrativa-testimonial, el segundo y el tercer capítulo, corresponde a la historia vivida de mi paso desde la experiencia trascendente hasta el inicio de mi conversión a la fe cristiana. Primero explicitaré el proceso desde el ateísmo hasta la fe en Dios que al principio no asocié con ninguna tradición religiosa particular: *La Primera Conversión*. Después, presentaré la narración de mi vinculación con la tradición cristiana: *La Segunda Conversión*. El primer y el cuarto capítulo: *El Contexto Teológico y Reflexiones sobre la Narración*, corresponden respectivamente al establecimiento de algunas pautas teológicas dentro de las cuales se enmarca esta investigación y al desarrollo de la verificación teológica de la historia narrada.

*En 2009. Conmemoración del
natalicio de San Pablo, 2000 años,
y del de Charles Darwin, 200 años.*

⁷ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 164.

⁸ Ver al final de este documento la relación bibliográfica sobre colecciones de relatos de conversión (Anexo1) y algunos testimonios autobiográficos (Anexo2).

EL CONTEXTO TEOLÓGICO

Sobre los testimonios de conversión

*“No era él la luz,
sino quien debía dar testimonio de la luz.”
(Jn 1,8)*

Antes de comenzar con la narración, lo primero será presentar algunos de los temas que sirven a la vez para fundamentar teológicamente la realización de un testimonio de conversión y para justificar la transposición del método en teología de Lonergan con el propósito de diferenciar y de explicitar las etapas de una historia personal de conversión.

1.1 Biografía y teología

Es necesario recuperar la importancia de hacer referencia a lo existencial en el plano teológico. En palabras de M. Schneider, “Lo existencial constituye el fundamento de toda teología viva.”⁹ Schneider, en su breve pero profundo libro *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, expone cómo la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico, debido a que él estará siempre influenciado por

⁹ Schneider, *Teología como Biografía*, 35.

aquellas experiencias que alimentan y sostienen su camino creyente. Así, en su obra, Schneider enfatiza el presupuesto biográfico de la teología.¹⁰

En este sentido, se hace evidente que la vida concreta en la fe debe ser un componente básico de la teología. De esta manera resulta imposible separar el discurso sobre Dios de las experiencias propias del creyente.¹¹

También, desde la perspectiva de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez recupera la referencia a lo existencial al plantear un método constituido por dos momentos o actos fundamentales. El acto primero consiste en la vida cristiana, en la inserción del pueblo pobre y creyente en la praxis histórica de la liberación. En otras palabras, dicho momento no es otra cosa que la “biografía” del cristiano que opta por los pobres. La teología, el acto segundo, viene después y es la labor que desarrolla el teólogo cuando relaciona esa vida cristiana con la fe de la iglesia.

La dimensión existencial-biográfica de la teología de la liberación es más clara en las siguientes palabras de Gutiérrez:

Hablar de un primer y segundo momento no es sólo cuestión de metodología teológica, es un asunto de estilo de vida. Una manera de vivir la fe. Y en última instancia de espiritualidad en el sentido fuerte del término. O mejor, nuestra metodología, es nuestra espiritualidad. Un proyecto de vida en proceso de realización.¹²

Por otra parte, encontramos cómo ciertas investigaciones de biógrafos actuales nos informan sobre la orientación biográfica de la teología. En palabras de Herрман Pius Siller, “contar y oír biografías (constituye) uno de los procesos fundamentales de ser cristiano”.¹³

¹⁰ Para una mejor comprensión, ver Schneider, *Teología como Biografía*, 19-20.

¹¹ *Ibid.*, 55.

¹² Gutiérrez, en Lois, *Teología de la Liberación*, 63.

¹³ Siller, en Schneider, *Teología como Biografía*, 60.

En esta misma línea, Ottmar Fuchs afirma que:

(...) el hecho de que los creyentes puedan y tengan derecho de contar la historia de su vida y de su fe eleva la narratividad o “historicidad” a la categoría de “existenciario”¹⁴ de la misma Iglesia. Como consecuencia, cada teoría de la acción de la Iglesia, sus instituciones y comunidades, está obligada a asumir la palabra clave “biografía” como un componente inalienable y necesario de su propio ser.¹⁵

El componente biográfico en la teología también se relaciona con la categoría de *revelación*, sobre la cuál trataremos más ampliamente en el último capítulo. Entendemos que Dios no revela directamente contenidos, sino que se revela a sí mismo en su amor. El creyente asume la experiencia del amor de Dios y la interpreta a la luz de la Tradición. En consecuencia, podemos ver cómo la revelación de Dios está estrechamente entrelazada con la historia de fe de los hombres que han asumido existencialmente lo comunicado por él. Desde esta comprensión de la revelación, según Schneider, “La biografía del creyente se transforma (...) en exégesis de Dios en virtud de su participación en la Iglesia.”¹⁶

Lamentablemente, es frecuente encontrar creyentes para quienes su propia biografía constituye una profesión que sólo exteriormente forma parte de su particular trayectoria o camino de fe. Este hecho debe preocuparnos aún más cuando tales creyentes se consideran ellos mismos, o son considerados por otros, como teólogos.

La teología debe nacer de una experiencia espiritual. Como lo sugiere Gutiérrez, la teología deberá ser *a posteriori*, o por lo menos, simultánea con el compromiso de una vida cristiana auténtica. Durante los inicios de la iglesia la simbiosis entre vida y doctrina, entre biografía

¹⁴ La aparición en el párrafo original alemán de *Existenzial* junto al término *Geschichtlichkeit*, ambos entre comillas, nos muestra que O. Fuchs está citando el primer adjetivo en el preciso sentido que éste posee en la filosofía heideggeriana de *Sein und Zeit*. Heidegger opone allí lo *existenzial* a lo *existenziell*, en una oposición pareja a la que establece entre lo “ontológico” y lo “óntico”. *Existenzial* sería lo ontológico, y por lo tanto lo que forma parte de las estructuras trascendentales, en el sentido de *a priori*, de la existencia humana. La diferencia entre el existenciario y sus manifestaciones fácticas estribaría en que el primero puede manifestarse de formas diversas según la época y las circunstancias históricas, mientras que el segundo corresponde a la “ambigüedad” y a la “avidez de novedades”. (Ver Schneider, *Teología como Biografía*, 78)

¹⁵ *Ibid.*, 60-61.

¹⁶ *Ibid.*, 23.

y teología, estaba claramente establecida.¹⁷ Sin embargo, desde finales de la Edad Media dicha simbiosis sufrió alguna desintegración. En este sentido, el Padre jesuita Víctor Codina lamenta la poca importancia que se les da a las vidas de los santos desde que la teología comenzó un proceso de profesionalización dogmática, y nos invita a resustituírle a estas biografías su carácter de lugar teológico concediéndoles una significación gnoseológica en relación con ella.¹⁸

Así tenemos que, si bien antes la unión entre el santo y el teólogo era un hecho incontrovertible, ésta comenzó a diluirse porque cada vez se diferenció más entre el sistema teórico religioso y la experiencia religiosa, entre la dogmática y la mística, entre la doxografía y la biografía.¹⁹ Tal abstracción, propia de la sistematización teórica, si bien corresponde a un proceso legítimo, desafortunadamente en algunos casos relegó la importancia de la experiencia. El peligro de tal énfasis en la teoría estriba en que los teólogos ya no se arriesguen a pensar espiritualmente y renuncien en sus actividades académicas a toda referencia existencial en el plano teológico.

Hoy nuevamente se hace hincapié en un quehacer teológico enraizado existencialmente. Una teología integrada con el ser teológico, es decir, con el teólogo. A las personas que logran esta unión entre vida y doctrina, Schneider las denomina *existencias teológicas*. Sobre ellas nos dice que, “Las existencias teológicas piensan y actúan en su testimonio de

¹⁷ La autoridad del teólogo se fundaba en parte, gracias a su experiencia de Dios. Era una concepción más mística de la teología como podemos observar en el siguiente apotegma atribuido al Padre del desierto del siglo IV Evagrio Póntico (345-399): “Teólogo es quien ora, y quien ora es teólogo”.

¹⁸ “La teología dogmática ordinariamente no trata de los santos, relega su estudio a la teología espiritual como ciencia auxiliar. Pero en realidad al hacerlo se empobrece, se racionaliza, se convierte en teología ahistórica. (...) Las experiencias místicas de tantos cristianos podrían enriquecer las reflexiones teológicas sobre la fe y el misterio de Dios. (...) Todos los santos, los carismáticos genuinos, los profetas verdaderos, los cristianos desconocidos que llevan una vida de fe, son un testimonio inapreciable para la teología. (...) En realidad no sólo los santos son un lugar teológico, sino también todos aquellos que, por incluirse en la categoría de “pobres” y “marginados”, son objeto de la predilección divina, y con los cuales el Señor se identifica misteriosamente.” (Codina, *Lo Pneumático en la Teología*, en *Teología y mundo contemporáneo*, 120-121)

¹⁹ Ver Schneider, *Teología como Biografía*, 13-14.

fe y de vida partiendo de la totalidad de la tradición cristiana, su testimonio es un “fenómeno teológico”, teología en persona.”²⁰

Es claro, sin embargo, que una teología fruto de la experiencia espiritual no ofrecerá un sistema cerrado de respuestas, definiciones o soluciones, porque ella constituirá más bien un sistema abierto al misterio de Dios.²¹ En este sentido, la teología reconoce que el conocimiento puramente científico no puede ser su núcleo, sino más bien la experiencia de Dios que siempre se escapa de ser expresada con total exactitud, aunque el intentarlo sea un derecho y un deber irrenunciable.

Recogiendo: lo que sugiere Schneider es que la teología debería hoy volver a tomar conciencia de que su principal misión no reside exclusivamente en acuñar y esclarecer nuevos conceptos, sino en expresar la experiencia de fe, intentando facilitarla para otros.²²

1.2 Teología narrativa

Como hemos insinuado, la dimensión existencial de la fe apenas se deja definir en términos puramente conceptuales. No es posible encerrar la experiencia de Dios en los límites de una teoría y tampoco es posible analizarla de la misma manera en que se analiza un problema puramente abstracto o científico. Según Schneider, “En lugar de formular el contenido vital de la fe -el cual no es otro que la experiencia personal del amor de Dios-, en un sistema dogmático completo, se hará mucho mejor exponerlo en forma narrativa”,²³ en tanto que ella es mejor portadora del contenido experiencial de la fe.

²⁰ Schneider, *Teología como Biografía*, 30.

²¹ *Ibid.*, 66.

²² *Ibid.*, 77.

²³ *Ibid.*, 60.

Así, la narrativa libera a la teología de todas sus fijaciones conceptuales desarraigadas del referente existencial, y con ello hace posible una forma de teología vital mucho más convincente en nuestro tiempo.

Por esto, y debido a que el objeto de mi testimonio de conversión se basa en la explicitación y corroboración teológica de una experiencia personal de Dios, intentaré otorgarle tanto una identidad como un estilo narrativo. Lo anterior no con la expectativa de obedecer meramente a un estilo literario, sino con la de que tanto el contenido mismo, como sus argumentos y sus propósitos, fluyan.

No obstante, es importante advertir que, aunque la praxis cristiana de la fe anclada en la espiritualidad encontrará una formulación verbal mucho más adecuada a su verdadera fisonomía en el seno de un lenguaje narrativo; bien se anticipa Schneider al declarar que “el elemento narrativo no tiene nada que ver con la vuelta a una manera de expresar la fe ingenua o anterior a toda crítica.”²⁴ Y como él vuelve a insistir más tarde, “El proceder narrativo de la teología (...) no discurre en el tono de la plática baladí o de la admiración subjetiva.”²⁵

Las experiencias de fe auténticas suelen ocasionar en las personas un anhelo profundo por comunicarlas, ya sea en la forma limitada del lenguaje humano o en otras formas. Quienes optamos por la primera forma, podemos experimentar cómo dicho proceso es ciertamente difícil e incluso frustrante. Tal frustración se relaciona con *la encarnación de la Palabra* inefable de Dios que, proviniendo del Padre, sufre una pasión cuando intentamos fijarla en nuestras palabras.²⁶

²⁴ Schneider, *Teología como Biografía*, 62.

²⁵ *Ibid.*, 64.

²⁶ *Ibid.*, 65.

La tentación de guardar silencio ante la constatación de las limitaciones del lenguaje es frecuente.²⁷ Sin embargo, la misma experiencia nos hace descubrir cómo “Dios no llama al hombre a permanecer mudo o a quedarse sin habla, sino a anunciarlo y dar testimonio de él.”²⁸

De tal forma, pese a las múltiples maneras en que se manifiesta la impotencia del lenguaje, quien asume el riesgo de intentar comunicar una experiencia de fe por medio de aquel tiene, en palabras de Schneider, el conocimiento de:

(...) la incapacidad de expresar lo que se ha vivido y el poder del lenguaje, la hostilidad hacia el lenguaje y el gozo hacia él, el permanecer en silencio y la exuberancia de una elocuencia poderosa. Esta bipolaridad se funda en que ambas cosas, lo mismo el temor que la necesidad de hablar de lo que se ha experimentado emanan de la experiencia misma.²⁹

Es interesante constatar cómo, a pesar de la incapacidad humana de expresar plenamente una experiencia trascendente de Dios, lo cual produce cierto “pudor espiritual”, el esfuerzo por explicitarla narrativamente se constituye en sí mismo en un indicio de la autenticidad de dicha experiencia porque, gracias a tal esfuerzo, se manifiesta la convicción de que se trata de una experiencia diferente a otras experiencias.

Por otra parte, debemos tener presente que, si bien el punto de vista narrativo en teología adquiere hoy una significación y un valor especial para muchos investigadores, éste no es novedoso. A través de los tiempos la experiencia de fe se ha expresado reiteradamente en términos narrativos. Por ejemplo, hoy la cristología hace énfasis en la exégesis biográfica de Jesús. Así, en vez de fundarse primariamente en declaraciones dogmáticas, lo hace en el Evangelio que innegablemente tiene un sesgo práctico-narrativo. Así las cosas, nos dice Schneider, la cristología sistemática sólo se hará verdaderamente cargo de su “objeto” si

²⁷ Respeto y reconozco aquí la opción de muchos que, ante la realidad de la limitación del lenguaje, han optado por el silencio. Sin embargo, esta opción no niega el hecho de que ellos también desean expresar su experiencia, si no con el lenguaje, con su estilo de vida contemplativo.

²⁸ Schneider, *Teología como Biografía*, 51.

²⁹ *Ibid.*, 51.

contempla el conocimiento cristológico adquirido en las experiencias del seguimiento y articulado en las narraciones como su “material” genuino que debe tanto desarrollar como preservar.³⁰

En conclusión, la reflexión en torno al lenguaje más apropiado para formular las experiencias de Dios es uno de los aspectos más relevantes para el teólogo, si es que él quiere comunicar con efectividad un mensaje a la iglesia. Y, en cuanto a comunicar experiencias trascendentes, el lenguaje narrativo resulta ser muy adecuado.

1.3 El testimonio

La reflexión teológica no está constituida solamente por relaciones de conceptos abstractos, sino también por los testimonios de aquellos a quienes acontece algo nuevo en su vida con Dios. El testimonio es uno de los rasgos que caracterizan la experiencia cristiana de la fe cuando el creyente se siente compelido a tomar la palabra y se niega a guardar silencio.³¹

Con respecto a la pertinencia actual de una teología testimonial, nos dice Schneider, “El bosquejo de una teología dogmático existencial supone un desafío, pues es extraordinariamente difícil dar testimonio viviente de Dios en un mundo caracterizado por su ausencia. Sin embargo, es precisamente este testimonio el buscado en nuestros días.”³²

Desde la perspectiva literaria encontramos que en los últimos años, la publicación de una variedad de obras literarias testimoniales en América Latina ha originado un creciente interés por parte de la crítica hacia este género.³³ Sin embargo, a pesar de la variedad de obras, los testimonios de conversiones religiosas son escasos en el continente. Sobre este

³⁰ Ver Schneider, *Teología como Biografía*, 43.

³¹ *Ibid.*, 50.

³² *Ibid.*, 28.

³³ Para ratificar este dato, cfr. Lagos-Pope, *El testimonio creativo de hasta no verte Jesús mío*, 245.

punto, tampoco podemos desconocer que si bien la biografía y la autobiografía son géneros literarios firmemente establecidos,³⁴ estos presentan una serie de diferencias con respecto a la literatura de testimonio que será necesario esclarecer para apreciar el carácter particular de este testimonio de conversión. El testimonio, al igual que la autobiografía y la biografía, coinciden en ser procesos de objetivación de la vida de una persona.³⁵ Sin embargo, hay que saber que el testimonio, a pesar de tener un punto de partida biográfico, tiene un objeto diferente al de la vida del autor sin más.

Etimológicamente la palabra testimonio está asociada con la de testigo, “persona que da testimonio de una cosa o la atestigua”.³⁶ Las categorías de testigo y de testimonio se asocian entonces a una afirmación de la realidad de un hecho particular que se ha experimentado directamente y no por referencias indirectas.³⁷

Así, mientras que en la autobiografía el autor se toma a sí mismo como objeto y lo hace muchas veces motivado por considerarse como un gran personaje digno de la memoria de los hombres;³⁸ en el testimonio la motivación se centra en atestiguar una realidad diferente a la de la vida del propio *testimoniante*³⁹ aunque éste se sienta profundamente afectado por ella. A este respecto conviene tener en cuenta los elementos aportados por el Prólogo de San Juan en relación con el testimonio de Juan el Bautista: “Hubo un hombre llamado Juan. Este vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz para que todos creyeran por él. No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz.” (Jn 1,6-8)

³⁴ Gusdorf, *Condiciones y límites de la autobiografía*, 9.

³⁵ Ver Lonergan, *El Método en Teología*, 176.

³⁶ Diccionario real de la academia de la lengua española, Ed 22, [http:// www.rae.es](http://www.rae.es). (Consultado el 20 de abril de 2009).

³⁷ Ver Randall, *¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?*, 21.

³⁸ Ver Gusdorf, *Condiciones y límites de la autobiografía*, 11.

³⁹ Utilizo la palabra “testimoniante”, quien realiza su propio testimonio, para desligarla de la connotación jurídica del “testigo”, quien da testimonio, y también para diferenciarla del “testimonialista” que, según el texto de M. Randall *¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?* corresponde más a una persona que reúne testimonios de terceros y escribe una obra literaria a partir de la edición de los mismos.

Por otra parte, un testimonio no se identifica sin más con la narrativa autobiográfica porque mientras en ella el autor intenta lograr una expresión coherente y total de todo su destino ordenando los eventos cronológicamente;⁴⁰ el testimoniante selecciona y ordena los sucesos de acuerdo a un plan bien definido que no necesariamente es el cronológico.⁴¹ Es decir, en el testimonio el autor sólo menciona los datos biográficos relevantes con respecto a la realidad que quiere atestiguar.

El orden con el cual estructuraré mi propio testimonio de conversión, no será el estrictamente cronológico. Debido a que un testimonio puede editarse temáticamente, y teniendo en cuenta que el objetivo de este testimonio de conversión, además de narrar la historia, pretende verificar la autenticidad del proceso; he considerado que la forma más conveniente de realizarlo consiste en relacionar sus etapas con el método en teología de Lonergan, tal y como se explicará más adelante.

Por otra parte, el enfoque particular de este proyecto, al centrarse en un testimonio personal de conversión y no en un análisis teológico general de tal fenómeno basado en múltiples testimonios, se acopla bien a la siguiente advertencia de Schneider: “Sería un error el que trataran de reunirse el testimonio de fe y de vida de estas existencias teológicas -los conversos- en un todo con el fin de desarrollar a partir de él una teología abstracta e intemporal sobre la conversión religiosa. Una sistematización apresurada podría reducir la complejidad de este fenómeno hasta la tergiversación.”⁴²

Sin embargo, tampoco podemos negar que dichos testimonios de conversión coinciden en presentarse como itinerarios de fe, en los cuales se intenta explicitar el cambio radical de horizonte de vida producido por una experiencia profunda del amor de Dios. A este cambio de horizonte que denominamos conversión, nos referiremos a continuación.

⁴⁰ Ver Gusdorf, *Condiciones y límites de la autobiografía*, 12; 41.

⁴¹ Ver Randall, *¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?*, 43.

⁴² Schneider, *Teología como Biografía*, 30.

1.4 La conversión

En palabras de Lonergan, “la conversión es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera.”⁴³ Esa expresión: “la conversión es como...” manifiesta ya de entrada que intentar definir exacta y completamente una experiencia de Dios, tal y como es la conversión, es una pretensión irrealizable debido a que se trata de un proceso dinámico, en marcha. Consecuentemente, advirtamos que no encontraremos una descripción única o uniforme, ni una definición exacta, de la conversión. Sin embargo, intentar describir este fenómeno con humildad es necesario porque toda descripción relativamente plausible añadirá una dimensión de profundidad y seriedad a los análisis teológicos sobre el tema.⁴⁴

La conversión da a entender un cambio de mirada. Un cambio de perspectiva que consiste en repensarlo todo, en función de un punto de vista nuevo y más profundo.⁴⁵ En su acepción religiosa se refiere a volverse hacia Dios, y en este testimonio particular se refiere a una vuelta a la fe en Jesucristo desde el ateísmo.

Siguiendo a Lonergan, anotamos que en “la conversión se trata normalmente de un proceso que se desarrolla durante un largo período, aunque el reconocimiento explícito de esta transformación pueda concentrarse en algunos juicios y decisiones de importancia.”⁴⁶ Vemos así, una vez más, cómo la conversión no es un estado definible. Es más bien un proceso humano, por lo tanto falible, que necesita siempre de la gracia redentora. Por eso la conversión requiere mantenerse en ella productivamente, atendiendo a las circunstancias que la ponen en peligro.

⁴³ Lonergan, *Método en Teología*, 130

⁴⁴ *Ibid.*, 142.

⁴⁵ *Ibid.*, 156.

⁴⁶ *Ibid.*, 130.

En este orden de ideas, para referirnos específicamente a un proceso de conversión desde el ateísmo como el mío, debemos precisar a qué tipo de ateísmo nos referimos.

Entre las diversas definiciones que existen del ateísmo, me siento más identificado con la del ateísmo sistemático porque no fue mi caso el de un ateo práctico quien, aun perteneciendo a una tradición religiosa, vive como si no lo estuviera; ni tampoco fue la de los agnósticos que afirman no poder decir nada acerca de Dios, y mucho menos la de los indiferentes que “ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios”.⁴⁷ En cambio, mi caso fue el de una negación expresa y reflexionada de la existencia de Dios.⁴⁸

Sin embargo, una experiencia y su posterior interpretación me harían cambiar de parecer con respecto a la negación que hacía de la existencia de Dios. Adelantemos por ahora que la conversión religiosa es el fruto de una interpretación genuina a partir una experiencia trascendente. Esto lo veremos con más detalle en el último capítulo cuando abordemos la fenomenología de la experiencia trascendente.

La conversión a su vez es un cambio radical de horizonte. El horizonte de vida se constituye, según Lonergan, a partir del punto de vista desde el cual percibimos el mundo, y está determinado por nuestros conocimientos e intereses particulares.⁴⁹ Uno es el horizonte desde el cual una persona puede afirmar su ateísmo y otro, desde el cual ya no puede hacerlo. El horizonte es a la vez la plataforma resultante y estructurada de realizaciones anteriores desde donde el hombre percibe, entiende, juzga y decide sobre las situaciones que se le presentan. Tal plataforma, sin embargo, también se constituye en limitación de progresos posteriores.⁵⁰ Un cambio de horizonte puede presentarse paulatinamente o puede experimentarse como un hecho inesperado y fundante.

⁴⁷ Constitución dogmática del Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes*, n.19.

⁴⁸ Ver De Firmes, Stefano y Goffi, Tullo, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 129.

⁴⁹ Ver Lonergan. *Método en Teología*, 130.

⁵⁰ *Ibid.*, 231.

En el sentido expuesto, llamaremos experiencia religiosa fundante a aquellas experiencias trascendentes auténticas que desencadenan un proceso de conversión a la fe en Dios. Debemos reconocer que la experiencia es uno de los términos más complejos. Según Michael J. Oakeshott, “Experiencia, de todas las palabra en el vocabulario filosófico, es la más difícil de utilizar; no obstante, debe ser la ambición de cada escritor lo suficientemente descuidado para usar la palabra, escapar de las ambigüedades que esta contiene.”⁵¹

La experiencia ha sido generalmente definida como un conocer desde dentro, desde la relación con las cosas. Hace referencia a algo que no es puramente subjetivo. No obstante, debemos reconocer que tampoco se equipara del todo a “lo objetivo” si consideramos la objetividad como el conocimiento del mundo externo tal cual es. Así, a pesar de que con frecuencia la experiencia se entiende como apertura a una realidad objetiva exterior;⁵² para Lonergan aquello significaría caer en el realismo ingenuo. Esto es, en una conciencia extrovertida que desconoce las operaciones internas del conocimiento. Para Lonergan el conocimiento no consiste en mirar bien lo que está allá-afuera-ahora, toda su obra es una campaña contra este mito cuya superación constituye la conversión intelectual sobre la cual me referiré más adelante al examinar mi propia conversión. Por ahora, basta con comprender que, para Lonergan, la experiencia es una dimensión del conocimiento humano, como los son también el entender, el juzgar y el decidir.

Con respecto a la experiencia religiosa, en Lonergan ella está íntimamente relacionada con la conversión. En el capítulo cuarto del *Método en Teología*, Lonergan explica cómo “en cuestiones religiosas, el amor precede al conocimiento”,⁵³ refiriéndose a la iniciativa del amor de Dios que desencadena un anhelo irrestricto por conocerlo. Así, la experiencia religiosa⁵⁴ puede definirse como el estado dinámico de estar enamorados sin condiciones ni reservas, lo cual pone en evidencia su carácter teologal, es decir, su origen divino. No

⁵¹ Oakeshott, en Roy, *Transcendent Experiences*, 146.

⁵² Cfr. De Firmes, Stefano y Goffi, Tullio, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 681.

⁵³ Lonergan, *Método en Teología*, 123.

⁵⁴ En el capítulo final se examinará cómo para Roy, la experiencia trascendente es un primer momento de la experiencia religiosa en Lonergan.

obstante, este puede ser un estado consciente, pero que todavía desconoce a quien ama, es decir, es una experiencia del misterio divino.⁵⁵

Existe una experiencia fundante, anterior a las formulaciones doctrinales y sobre la cual la humanidad ha constituido sus tradiciones religiosas. De lo anterior surge la importancia de diferenciar entre las experiencias religiosas fundantes que llevan a la fe,⁵⁶ *la primera conversión*, y las que ocurren ya en el ámbito de una tradición religiosa particular, *la segunda conversión*. Mientras que en el primer tipo de experiencias estas todavía son indeterminadas en su “objeto”, es decir, en ellas se ama pero se desconoce a Quién se ama; el segundo conjunto se refiere a experiencias que ya contienen un conocimiento así sea imperfecto de Aquel a quien se ama; esto gracias a la aproximación previa a un proceso histórico interpretado de auto-comunicación de Dios, denominado *Tradición*. Son esta segunda clase de experiencias las que pueden llevarnos a aceptar las creencias religiosas de una tradición religiosa particular.⁵⁷ En mi testimonio intentaré diferenciar y describir los dos procesos de conversión tal como los viví.

La experiencia fundante puede manifestarse espontáneamente en un cambio de comportamientos y actitudes,⁵⁸ es decir, en una conversión moral. Sin embargo, la narración de mi experiencia de conversión no gravitará en la línea veterotestamentaria, que se refiere sobre todo a un cambio del camino desviado (hb: *Shub*); sino, a la conversión como cambio total del propio modo de pensar y de obrar, esto es, como una renovación integral de la persona (gr: *metanoia*), que coincide con la línea neotestamentaria del *nuevo nacimiento*.⁵⁹

Así, la conversión religiosa es un fenómeno que implica todas las dimensiones humanas. En ella se suelen integrar otro tipo de conversiones: la intelectual y la moral. Mientras estas

⁵⁵ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 108.

⁵⁶ *Ibid.*, 116

⁵⁷ Para tener una descripción más completa de las creencias religiosas en Lonergan, ver *Ibid.*, 118-120.

⁵⁸ *Ibid.*, 109.

⁵⁹ Ver De Firmes, Stefano y Goffi, Tullo. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 359.

eventualmente podrían llevar a una conversión religiosa, gracias a la intencionalidad auto-trascendente de las operaciones humanas considerada más adelante;⁶⁰ en cambio, la persona misma, en cuanto sujeto de una conversión religiosa auténtica, posibilita futuras conversiones en todos los planos de su vida. Lonergan denomina tal condición de posibilidad de futuras conversiones, esto es, la persona auténticamente convertida, como la realidad fundante.

El teólogo debe orientar su quehacer teológico a partir de esta realidad fundante. Inspirado en ella deliberará acerca de las doctrinas y orientará su trabajo tanto de sistematización teológica como de comunicación responsable de sus elaboraciones.

Reflexionar en torno a la experiencia de conversión de la persona puede hacerse desde el marco referencial de la *Explicitación de los Fundamentos* en el método de Lonergan porque, según él, esta especialización funcional presenta al teólogo la posibilidad de reflexionar sobre su experiencia de Dios y así permite que su experiencia sea capaz de orientar su reflexión teológica. En esta especialización del método, el teólogo debe esforzarse continuamente por verificar la autenticidad de su experiencia de Dios y así autenticar su realización teológica. El núcleo de fundamentos es, pues, un llamamiento continuo a la conversión.⁶¹

Lonergan señala así cómo la conversión auténtica sirve como un criterio de la validez del proceso teológico y, con ello, recupera la importancia de un punto de partida existencial durante toda investigación teológica que debe, obviamente, complementarse teóricamente.⁶² Tal complementación en el caso de esta investigación corresponde al paso de la conversión acontecida a la conversión reflexionada.⁶³ Paso que se concretará al

⁶⁰ Ver Lonergan. *Método en Teología*, 261.

⁶¹ *Ibid.*, 262.

⁶² *Ibid.*, 263-265.

⁶³ James Price, en un artículo sobre tipologías del misticismo, argumenta que todas las tipologías de experiencias trascendentes -y las de conversión- suelen incurrir en un error. Todas parten de una clasificación que corresponde al lenguaje doctrinal pre-establecido y que, a su vez, es aplicado a las descripciones de las experiencias estudiadas, con lo cual se cae en una especie de auto-referenciación o reificación. Lonergan, sin

confrontar filosófica y teológicamente mi testimonio de conversión con algunas aproximaciones que sobre este fenómeno se han adelantado en estos ámbitos.

En el caso de las conversiones, la cuestión para el teólogo será considerar que, al tematizar una experiencia de conversión y explicitar su horizonte creyente, él puede poner en cuestión su propia autenticidad. Tengamos en cuenta que para Lonergan, hay muchos horizontes cristianos posibles, sin embargo, “no todos ellos representan necesariamente una auténtica conversión.”⁶⁴ En otras palabras, el rango de horizontes cristianos puede ser mayor al del número de conversiones auténticas. ...“No todo el que me diga: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos” (Mt 7,21).

Surge así la necesidad de explicitar tanto el proceso de conversión como el horizonte creyente en una narración para corroborar, en la medida de lo posible, su autenticidad en el ámbito de las observaciones y conjeturas que se han logrado tanto filosófica como teológicamente sobre el fenómeno. Con ello también surge la necesidad de encontrar un método adecuado para lograr dicho análisis de forma rigurosa.

1.5 Un método para la narración

Hemos considerado ya parcialmente cómo la conversión religiosa suele ser fruto de una experiencia trascendente auténtica. En cuanto a cómo validar o legitimar la autenticidad de este tipo de experiencias, se reconoce que es una pregunta compleja y, como suele ocurrir con los interrogantes que circundan el misterio de Dios, pretender una verificación absoluta

embargo, en lugar de comenzar por los conceptos doctrinales, empieza con las operaciones de la conciencia. Price, siguiendo a Lonergan, sugiere que la experiencia religiosa debe considerarse como una actividad de la conciencia humana. Louis Roy en este sentido opina que al concentrarnos en la conciencia pre-reflexiva podemos evitar la complejidad conceptual excesiva al referirnos a este tipo de experiencias. (Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 133)

⁶⁴ Lonergan, *Método en Teología*, 131.

o definitiva parece estar fuera de nuestro alcance.⁶⁵ Sin embargo, pienso que la realización de la narración y su corroboración con algunos estudios sistemáticos sobre las experiencias trascendentes y la conversión, permitirá emitir algún juicio sobre la legitimidad de mi proceso.

En cuanto a la importancia de verificar una experiencia religiosa en el ámbito cristiano encontramos que:

La tarea de verificación se hace cada vez más necesaria. A la constatación de la dificultad que implica verificar cualquier experiencia, hay que añadir la necesidad actualmente sentida de verificación, dado que la actual experiencia cristiana parece bastante ambigua.⁶⁶

En relación con las experiencias trascendentes auténticas puede afirmarse que hay una sensación de certidumbre asociada a ellas. No obstante, aunque el convencimiento interior no debe ser menospreciado, la creencia de haber experimentado la realidad divina o a Dios, no puede igualarse con la evidencia suficiente de que tal encuentro efectivamente ha sucedido. Así la pregunta sobre la ocurrencia real de tal tipo de experiencias se hace pertinente. Ciertamente es que ninguna impresión personal perteneciente a la experiencia misma puede ser suficiente para responder si en realidad aquella ha sucedido. En este sentido, sólo un juicio racional será capaz de aclarar las cosas. Un juicio que se hace posible, por lo menos en parte, gracias a una investigación de carácter extra-experiencial, como la que se pretende desarrollar aquí.

Completando lo anterior, encontramos también que un intelecto sano no se rinde ni debe rendirse a la certidumbre infundida por las experiencias trascendentes. Debemos escudriñar la experiencia porque un aspecto de la reflexión es precisamente su deber de dudar y

⁶⁵ Cuando Avery Dulles se pregunta a sí mismo por la razón de haberse vuelto católico, la respuesta que da es la siguiente: “La única causa suficiente de cualquier conversión es, naturalmente, la gracia divina, de la que nadie puede dar explicación. Pero ya que la gracia normalmente opera dando ímpetu a la voluntad y luz a la inteligencia, la pregunta puede responderse en un plano natural, dando razón de unas cuantas motivaciones personales.” (Dulles, *Testimonio de la gracia*, 37)

⁶⁶ De Firms, Stefano y Goffi, Tullo, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 685.

acceder a las afirmaciones sobre las experiencias en forma crítica. Semejante tarea de verificación se constituye así en un deber que puede ser en efecto una lucha larga y ardua conducida en nombre de la verdad.⁶⁷

Así, con este testimonio intentaré verificar la autenticidad tanto de la experiencia como de la interpretación que en el pasado me llevaron a optar por la fe cristiana, para ratificar dicha opción en el presente. Para lograrlo buscaré los criterios o razones que puedan ayudarme a discernir cuándo una experiencia trascendente y la conversión por ella ocasionada, pueden considerarse no-ilusorios o auténticos.⁶⁸

Con este objetivo en mente, el método en teología de Lonergan resulta muy adecuado para presentar las etapas de una conversión al cristianismo, no de una forma inconexa o únicamente al modo comienzo-final, sino más bien realizando una distinción psicológica de las operaciones implicadas en el itinerario de fe. Veamos a qué me refiero.

1.5.1 *El método empírico generalizado.*

El modelo metódico de Lonergan, en línea con la tradición antropológica, señala cómo cualquier reflexión sobre el misterio de Dios implica inevitablemente referirse al misterio del hombre. Él propone que al objetivar la estructura operacional de la persona humana esta se devela como una realidad metódica intencional y, por lo mismo, como el fundamento para lo que él llama el método empírico generalizado y/o trascendental.⁶⁹

La intencionalidad trascendente de las operaciones humanas consiste en que, parafraseando al padre dominico Louis Roy, “al analizarlas podemos descubrir en ellas una apertura doble al infinito”.⁷⁰ Podemos distinguir en primera instancia *la apertura cognitiva* en cuanto nos

⁶⁷ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 176.

⁶⁸ *Ibid.*, xi.

⁶⁹ Ver Roux, Rodolfo. *Teología y Método* - Apuntes, 12.

⁷⁰ Roy, *Transcendent Experiences*, 135.

interrogamos irrestrictamente sobre el universo y la especie humana; y, en segunda instancia, encontramos *la apertura afectiva*, en tanto reconocemos que deseamos adherirnos a un valor absoluto, llámese humanidad, cosmos o Dios. Tal trascendencia es además un elemento transcultural porque se manifiesta en la dinámica intencional orientada hacia el infinito de todos los seres humanos.⁷¹

Por otra parte, las operaciones humanas se reconocen en el modo connatural de su proceder, ya que el hombre realiza una serie de “operaciones recurrentes y relacionadas entre sí, que producen resultados acumulativos y progresivos”.⁷² Si bien, el ser humano no siempre tiene un conocimiento reflejo de tales operaciones; su autenticidad se enriquece gracias a la auto-apropiación, es decir, al conocimiento reflejo del flujo de tales operaciones que son: experimentar, entender, juzgar, y decidir.

Entonces la auto-apropiación humana requiere la diferenciación refleja de los niveles operativos humanos que pueden ser descritos sucintamente en la siguiente forma:

Primero, *la experiencia* es la primera captación de los datos, ya sean externos, captados por los sentidos, o internos, por la conciencia. Segundo, *el entender*, en el campo cognitivo, surgen las preguntas en torno a los datos de la experiencia y se establecen relaciones inteligibles significativas entre los términos que se presentan en la experiencia. Tercero, *el juzgar* verifica si la comprensión así adquirida se ajusta realmente a los datos de la experiencia. Cuarto, *el decidir*, ya en el campo existencial, es la deliberación que nos lleva a optar responsablemente por una vía de acción que se considera valiosa.

Lonergan sugiere que el método empírico generalizado, descrito anteriormente, debe ser eje de todo método. Particularmente, en el *Método en Teología* Lonergan propone cómo realizar una investigación teológica en concordancia con las operaciones humanas antes descritas.

⁷¹ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 185.

⁷² Ver Roux, Rodolfo. *Teología y Método - Apuntes*, 8.

1.5.2 *El método en teología*

La propuesta de realizar este testimonio de conversión siguiendo el método en teología de Lonergan se debe a que con él podré analizar, desde una perspectiva antropológica y teológica, algunas de las preguntas que más me han inquietado estos últimos años ¿Por qué razón antes no creía en Dios y ahora sí? Y ¿por qué antes no encontraba ningún valor y sentido en el cristianismo y ahora soy cristiano?

Considero que el método en teología me ayudará a estructurar, clarificar y explicitar ciertos aspectos importantes de mi conversión, que nunca he explorado de forma tan analítica, debido a las analogías que se pueden establecer entre la historia personal de una conversión y la fase del método en teología referida a la recuperación de la tradición cristiana.

No es extraño que este método sea útil para una investigación de índole personal debido a que, cómo precisamente lo menciona Lonergan:

La idea básica del método que estamos tratando de desarrollar se apoya en el descubrimiento de lo que es la autenticidad humana, y en mostrar cómo apelar a ella. No es un método infalible, porque los hombres fácilmente permanecen en la inautenticidad; pero es un método poderoso, porque la autenticidad es la necesidad más profunda del hombre y la realización que más se estima de él.⁷³

En este sentido, soy consciente de que el método no puede constituirse en un criterio definitivo para validar una experiencia de conversión, pero innegablemente puede servir para evaluar parcialmente la coherencia teológica de tal conversión ya que en él, como hemos visto, se considera el flujo normal de las operaciones humanas en relación con su intencionalidad trascendente. En otras palabras, el método se relaciona con la dinámica de la conversión.

⁷³ Lonergan, *Método en Teología*, 247.

Lonergan tampoco concibe el método como un recetario, es decir como “un conjunto de reglas que cualquiera, incluso un tonto, ha de seguir meticulosamente”.⁷⁴ En este orden de ideas, él no pretende que asumamos su modelo metódico como algo que debemos imitar y realizar al pie de la letra.⁷⁵ Más bien considera el modelo como un instrumento, como un marco general suficientemente razonable y articulado para orientarnos, eso sí, dentro de una realidad de por sí compleja.

El método representa una serie de conjuntos o funciones distintas, al igual que todo proceso de investigación se divide en tareas sucesivas.⁷⁶ De esta forma, el método sirve para tener ideas claras y distintas acerca de qué es lo que se está haciendo exactamente y de cómo se relacionan las diferentes operaciones en cada etapa.⁷⁷ Dichas operaciones, sucesivas y complementarias durante la investigación teológica, son denominadas por Lonergan como *las especializaciones funcionales*.

En cuanto a las relaciones entre las especializaciones funcionales nos dice Lonergan, “Las (...) especializaciones funcionales se relacionan entre sí no de una forma lógica, a la manera de premisa y conclusión, (...) sino como objetos parciales sucesivos en el proceso acumulativo que la investigación promueve del experimentar al entender, que la reflexión promueve del entender al juzgar, que la deliberación promueve del juzgar al decidir.”⁷⁸

Por otra parte, el método en teología se estructura en dos fases, cada una de ellas con cuatro especializaciones funcionales. Las de la primera fase son: Investigación de los datos, Interpretación, Historia y Dialéctica. Esta fase, denominada *recuperación de la tradición*, consiste en tomar conciencia del proceso histórico que la iglesia ha recorrido para así recopilar, seleccionar e interpretar los datos pertinentes al problema que se quiere solucionar.

⁷⁴ Lonergan, *Método en Teología*, 9.

⁷⁵ *Ibid.*, 10.

⁷⁶ *Ibid.*, 126

⁷⁷ *Ibid.*, 136.

⁷⁸ *Ibid.*, 139.

Las especializaciones funcionales de la segunda fase son: Explicitación de los fundamentos, Establecimiento de las doctrinas, Sistematización y Comunicación. Esta fase, conocida como *actualización teológica*, consiste en apropiarse con seriedad esos resultados de la primera fase, frente a los desafíos del horizonte histórico y cultural presente. En otras palabras, actualiza los contenidos de la tradición para colaborar en la construcción de la iglesia en el mundo de hoy.

Para narrar mi conversión retomaré la primera fase y, análogamente a la recuperación de la tradición cristiana, recuperaré con ella el itinerario de mi propia conversión. Sin embargo, como lo advierte Lonergan, aunque la conversión religiosa es un presupuesto que nos permite pasar de la primera a la segunda fase de la teología; ella propiamente no se produce en el contexto del quehacer teológico, sino en el contexto del hacerse creyente.⁷⁹ En consecuencia, el teólogo no puede limitarse a presentar un informe de las experiencias de lo espiritual, de su conversión, sino que está obligado a servirse de ellas para ponerse a sí mismo en cuestión.⁸⁰ Así, la consideración teológica de mi opción por la fe cristiana, sin la cual mi conversión no sería un acontecimiento teológico, se situará en el tránsito de la primera fase a la segunda,⁸¹ y esto implica que no me limitaré a narrar el proceso de mi conversión, sino que también reflexionaré teológicamente en torno a ella.

Pretendo así integrar en el testimonio las especializaciones de la primera fase, para hacerlas converger en la primera especialización funcional de la segunda: *Explicitación de los fundamentos*, de tal forma que esta especialización se constituya en el eje orientador de la narración que pretende explicitar mi horizonte personal creyente. Horizonte que a su vez determina la forma en que luego he podido ir aprehendiendo el sentido de las doctrinas cristianas.⁸²

⁷⁹ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 164.

⁸⁰ Ver Schneider, *Teología como biografía*, 26.

⁸¹ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 134.

⁸² *Ibid.*, 130.

LA PRIMERA CONVERSIÓN

Del ateísmo a la fe en Dios

... “No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies,
porque el lugar en que estás es tierra sagrada.”
Y añadió: “Yo soy el Dios de tu padre,
el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.”
(Ex 3,5-6)

2.1 La experiencia del misterio

La primera especialización funcional del método en teología de Lonergan es *Investigación de los datos*.⁸³ Ella hace referencia a la recuperación pertinente de los datos para hacerlos asequibles a la reflexión teológica. La investigación de los datos en el método está al nivel de la experiencia. Esta especialización sugiere cómo la experiencia religiosa, tanto la personal como la eclesial, debe ser el punto de origen del desarrollo teológico. Por eso, en el ámbito de este testimonio sobre mi conversión personal, intentaré recordar y narrar la experiencia trascendente que marcó el inicio de mi conversión desde el ateísmo hasta la fe cristiana.

Considerando un proceso como una sucesión de etapas, las narraciones de conversiones religiosas suelen identificar un comienzo. Este por lo general corresponde a una experiencia

⁸³ Para una mejor comprensión de esta especialización funcional, ver “Investigación de los datos”, en Lonergan, *El Método en Teología*, 145ss.

personal fundante, la cual no se olvida con facilidad y se recuerda con gran estima. Sería sin embargo un error considerar dicha experiencia como el inicio absoluto del proceso de conversión, y desconocer con ello que la presencia silenciosa de Dios siempre la antecede y la posibilita. Esto, sin embargo, no mitiga el hecho de que a partir de una ocasión particular, cuando se tiene una experiencia de tipo trascendente, la presencia de Dios se vuelve una realidad tan sonora que muchos la identifican con el inicio de su conversión.

En este orden de ideas, admito que determinar con exactitud el inicio de mi conversión no es fácil. Muchas circunstancias sirvieron como preparación para este proceso y es sumamente difícil caer en la cuenta de todas ellas. No obstante, hubo una experiencia particular a finales del año 2001 que me impactó profundamente. Una experiencia que cambió mi percepción sobre la realidad y de forma inesperada me puso en camino hacia la fe. Lamentablemente nunca he llevado un diario personal y por más que lo intento no logro recordar la fecha exacta de tal experiencia. Esto se explica dada mi resistencia al principio por aceptarla como algo real. La causa de tal resistencia ya se irá esclareciendo más adelante.

La experiencia, y la interpretación que realicé sobre ella, eventualmente causarían un cambio tan radical en mi vida que antes de hablar sobre ella y de entender sus repercusiones, esto es, el cambio de horizonte que originó, debemos comprender cuál era mi antiguo punto de vista, aquel horizonte que durante 9 años determinó mi comprensión de la realidad, y un poco del contexto dentro del cual se gestó.

2.1.1 Antecedentes

Nací en Cali Colombia el año de 1976. Aunque Colombia ha sido un país tradicionalmente católico, sin embargo, Cali, en comparación con otras ciudades o pueblos, no puede distinguirse propiamente por el fervor religioso de sus habitantes. Un fervor que suele ser

inversamente proporcional al nivel económico, y por lo tanto educativo de sus habitantes.⁸⁴

Yo tuve “la suerte” de nacer en una familia de clase media alta.

Con respecto a mi familia, una descripción breve de algunos de mis familiares puede dar una idea acerca de la influencia que tuvo en mí un medio familiar lleno de amor y religiosamente muy diverso. Mi madre y mi abuela siempre han sido Católicas devotas. Mi padre, a diferencia de ellas, ha sido muy crítico de las prácticas cristianas tradicionales y en cuanto a su creencia en la existencia de Dios, parece que para él es un asunto que sólo se puede resolver al morir y no le preocupa demasiado mientras vive. Por otra parte, mi abuelo materno, a quien siempre he amado y admirado, fue un ateo convencido, parece que hasta el final de su vida. Finalmente, pero no por ello menos importante, mi hermana menor. Me gustaría haber caído mucho antes en la cuenta de que personas con una condición tan especial como la suya nos enseñan a pensar con el corazón.⁸⁵

La fe de mi niñez se desarrolló con normalidad. No estudié en un colegio religioso, pero me gustaban las clases de religión del colegio, sobre todo disfrutaba la narración de historias bíblicas. A los 12 años celebré la primera comunión con los compañeros de mi colegio como se acostumbraba.

Crear en Dios y en su hijo Jesucristo continuaba siendo para mí algo normal, una verdad incuestionable. Sin embargo, a medida en que iba creciendo, durante mi adolescencia, el conocimiento de la historia de la iglesia y sus desaciertos me hizo desconfiar cada vez más de la institución.⁸⁶ Los argumentos críticos contra la iglesia aumentaron hasta que pude

⁸⁴ Estudié en la Universidad del Valle, una universidad pública, y aunque tuve la oportunidad de compartir con algunos compañeros de escasos recursos, reconozco que en Colombia la oportunidad de acceder a la educación pública superior para la clases más pobres es siempre menor debido, en parte, a que la probabilidad de obtener altos puntajes en las pruebas de estado, puntajes con los cuales se compite por los cupos públicos limitados, es mayor para quienes han recibido una educación escolar media en instituciones privadas donde suele ser mejor.

⁸⁵ Carolina tiene una constitución genética alternativa conocida como trisomía 21 o síndrome de Down.

⁸⁶ Aquí me refiero a la concepción que en ese entonces tenía de iglesia, la cual identificaba más que todo con el clero y el magisterio. Sólo más tarde llegué a ser consciente de la necesidad de precisar a qué se refiere exactamente el término iglesia (It: *Ecclesia*), esto es, asamblea, la comunidad de todos los cristianos.

hacer mía la frase: “Jesús sí, Iglesia no”, con la cual he comprobado que muchos jóvenes se siguen identificando en la actualidad.

Otro aspecto fundamental en mi vida es que siempre fui intelectualmente muy curioso. Mi curiosidad y asombro ante la naturaleza siempre fue manifiesto y se concretaba en el hecho de que siempre sobresalí en las materias científicas del colegio. Bueno, a excepción de las matemáticas.

En décimo grado, cuando tenía 16 años, me pareció que la visión científica del mundo era incompatible con la creencia en Dios. Encontré respaldo para tal conjetura en el hecho de que algunos de mis amigos ya no creían en Dios, pero sobre todo en que fui conociendo algunas frases filosóficas impactantes cuya interpretación realicé con la ligereza escolar propia de alguien que nunca mostró interés especial por las humanidades en el colegio y, por lo tanto, nunca estudió la obra de aquellos a quienes se les atribuían. Frases tales como “Dios es tan sólo una proyección del hombre” atribuida a Feuerbach, y “Dios ha muerto” de Nietzsche, entre otras, ocasionaron que yo comenzara a considerar la posible inexistencia de Dios.

El terreno ya estaba abonado. Fue durante la preparación de una exposición sobre Karl Marx, que al escribir en una cartelera, “La religión es el opio del pueblo”⁸⁷ y al interpretarla según mi entonces aún limitada comprensión, concluí: “Definitivamente Dios no existe. Dios es un invento para sobrellevar el sufrimiento producido tanto por otros hombres como por la vida misma sin llegar a rebelarse, en el primer caso, o a desesperarse, en el segundo. Una ficción útil y tal vez necesaria, pero al fin de cuentas una ficción”. Tal deducción ocasionó una ruptura con toda creencia religiosa en comparación con la cual mi alejamiento anterior de la Iglesia Católica había sido un juego de niños. Para ese mismo año estaba

⁸⁷ La famosa frase atribuida a Marx se incluye en el siguiente párrafo: “La miseria religiosa es a la vez la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura abrumada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación sin espíritu. La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de su verdadera felicidad.” (Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, 9-10) Hoy comprendo que Marx se refería a la superación de una vivencia inauténtica y, por lo tanto, alienante de la religión.

programada la celebración del sacramento de la confirmación que le correspondía a mi curso. Yo opté por no realizarla.

Fue un poco doloroso. Concebir al universo sin Dios significó para mí que la vida perdía algo de su magia. Sin embargo, el ateísmo era la única respuesta aceptable para un hombre razonable como yo. Debía ser valiente, las religiones al fin y al cabo sólo sirven para brindar un alivio ilusorio al hombre ante el sufrimiento y la realidad insuperable de la muerte, pensaba. Por otra parte, me sentía libre. El racionalista y ateo Iván F. Karamasov tenía razón, “si Dios no existe, todo está permitido”. No había en el cielo quien juzgase mis acciones; por lo tanto, durante esta vida, la única vida posible, yo era libre de hacer lo que quisiera. Repetía la frase de Iván con frecuencia, aunque, una vez más, nunca leí la obra *Los hermanos Karamasov* de Dovstoiesky.

La ciencia era la única capaz de brindar una explicación racional y por lo tanto, verídica del universo. Deseaba consolidar mi creencia y ampliar mi conocimiento de la génesis evolutiva del mundo material, el único real, y entonces decidí estudiar biología en la Universidad del Valle a la cual ingresé en 1997.

Muchos de los mejores estudiantes de mi grupo éramos ateos. Ello reforzó aún más la convicción de que en las disciplinas científicas como en la biología, no había lugar para Dios. Académicamente siempre fui muy competitivo y hasta soberbio. Tal soberbia intelectual sería desplazada tiempo después por la humildad de un tipo de conocimiento diferente al meramente racional.

2001, un año realmente inolvidable. Dos eventos marcaron mi vida. El primero fue presenciado por todos, me refiero al 11 de septiembre. El segundo, fue una experiencia personal.

Paradójicamente el 11 de septiembre preparó de alguna manera la experiencia que estaba por venir, sin que yo la esperase. Además de haber deplorado el asesinato de inocentes en

nombre de Dios, con lo cual reafirmé mi ateísmo, también volví a preguntarme por la razón de la persistencia de tal superstición. Así, descubrí que la pregunta acerca de Dios no estaba del todo eliminada. En mí persistía un gran interés por la imposibilidad de su existencia la cual, yo ingenuamente pensaba, la ciencia podía demostrar.

Teoría evolutiva, uno de mis cursos favoritos de biología. En él tuve la oportunidad de aproximarme a la biología desde la perspectiva histórico-filosófica bien diferente a la biotecnológica que predominaba en otras materias. Tal perspectiva ha sido invaluable para mi formación y fue crucial para mi conversión.

A finales de 2001, retomé la lectura del libro *La Vida Maravillosa* de Stephen Jay Gould,⁸⁸ un libro sobre evolución. Dos de los aspectos que aborda el libro, y que son cruciales para una correcta comprensión de la teoría evolutiva, son la crítica a la noción de progreso en evolución y la contingencia evolutiva. No había logrado comprender bien ésta última. Ante la expresión de nuestro profesor,⁸⁹ “contingencia es lo que es”, me sentí perplejo. Gould presenta en su libro dos poemas de Omar Kayyam⁹⁰ que parecían ser clave para entender tal concepto.

¿Qué hacen dos poemas en un libro de biología? Me sorprendía esta referencia a la poesía, pues en parte creo que subestimaba cualquier expresión subjetiva que, a mi parecer, no podía nunca compararse con la importancia de la objetividad científica.⁹¹ El hecho es que no recuerdo haber leído poesía antes de esta ocasión o por lo menos no con tanto interés. Los dos siguientes *robaiyyats* son un tesoro para mí.⁹²

⁸⁸ Ver Gould, *La Vida Maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*.

⁸⁹ Me refiero a Manuel Giraldo Gensini para quien mi agradecimiento nunca será suficiente.

⁹⁰ Omar Kayyam (1048-1123), matemático, astrónomo y poeta persa. El debate sobre si Kayyam fue un místico, un materialista, o un escéptico, continúa vivo. Para algunos fue un filósofo materialista, pesimista y escéptico. (Hedayat S, “Introducción”, en Kayyam, *Robaiyyat*, 18). Sin embargo, para otros era un sufí inspirado. (Ibid., 11). Lo único seguro es que tenía un pensamiento muy especial sobre la creación y el universo.

⁹¹ Para ver cómo el argumento de la objetividad se ha utilizado para imponer ciertas mentalidades sobre otras, desde la perspectiva de un biólogo, ver Maturana, *La Objetividad: Un argumento para obligar*.

⁹² *Robaiyyats* significa cuartetos en persa.

Vine a este universo ignorando por qué, como la gota
de agua que continúa su marcha por el río.
Me marcharé de él como sobre el desierto ardiente
pasa el viento. ¿Por qué vine, porqué he de irme?⁹³

Y el siguiente,

¡Querida mía! Si fuera posible que el Destino
disponer nos dejase el triste plan del mundo,
querríamos sin duda reducirlo a pedazos
para rehacerlo según los deseos de nuestro corazón.⁹⁴

¿Cuál era la relación entre la contingencia evolutiva y estos cuartetos? Sentí que ellos habían sembrado una inquietud existencial al ponerme en contacto con aquellas preguntas sobre el origen y el sentido de la vida que, si bien ya antes me había hecho en ocasiones, solía desechar con evasiva rapidez. Esta vez no quise hacerlo. Presentía que aquellas preguntas, de carácter más existencial que académico, se relacionaban con el esclarecimiento de la contingencia evolutiva y no sólo eso. Decidí leer más cuartetos.

Encontré un libro de Kayyam en la biblioteca de la universidad, y comencé a leerlo. Lo leí durante dos días, siempre en la biblioteca debido a que era un libro de referencia. El primer día no pasó nada significativo, bueno tal vez sí. Las constantes referencias de Kayyam a la embriaguez y al disfrute de esta vida antes de que la muerte nos devuelva a la tierra,⁹⁵ a lo efímero de la vida humana en comparación con la de otras criaturas “insignificantes”,⁹⁶ en definitiva, su crudo realismo,⁹⁷ me hicieron sentir simpatía con su forma de pensar, la cual

⁹³ Gould, *La Vida Maravillosa*, 39.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ [De aquel jarro de vino, que a nadie perjudica, / llena tu copa y bebe, y sírveme a mí otra, / muchacho, antes de que haga, sin prestar atención, / con tu tierra y la mía un jarro el alfarero.] Kayyam, *Robaiyyat*, 117.

⁹⁶ [Hubo una gota de agua, se acabó uniendo al mar; / hubo un poco de tierra y se igualó a la tierra; / tu llegar y partir de este mundo, ¿qué son?: / apareció una mosca y desapareció.] *Ibid.*, 97.

⁹⁷ [Seguirá mucho tiempo el mundo sin nosotros, / no quedará ninguna señal de que existimos; / si no existíamos antes y todo estaba en orden, / después no existiremos y seguirá igual todo.] *Ibid.*, 103.

quise seguir explorando. Por eso volví a sacar su libro al día siguiente, y fue entonces cuando ocurrió.

2.1.2 *La experiencia*

Los *robaiyyat*, con su combinación métrica sencilla y reducida, no me cansaban y me permitían meditar. No recuerdo cuál fue el cuarteto que detonó tal reacción, tal vez ninguno en particular, sino todos ellos. Era una tarde soleada. Las amplias ventanas del cuarto piso de la biblioteca me permitían ver los chiminangos⁹⁸ del campus universitario frente a mí. Kayyam, contingencia evolutiva, Gould, embriagarse, el universo, mi pequeñez, la muerte, la vida; cuantos pensamientos encontrados. Mi mirada se fijó en el horizonte.

¡Exploté! No encuentro otra palabra que pueda describir mejor tal sensación. Una emoción nunca antes sentida. El latir de mi corazón se incrementó, no tengo duda de ello. Mi identidad, lo que yo creía ser, suavemente comenzó a “difuminarse y a extenderse”. ¿Dónde estaba el límite, dónde? Los chiminangos, yo, ¿Dónde estaban los límites? ¡Qué libertad! ¡Qué plenitud! ¿Cómo no lo había visto antes? “Contingencia es lo que es”. No puedo entenderlo. ¡No importa! Es. Yo no soy lo que creo ser, sino lo que soy. ¿Por qué no lo vi antes si era tan obvio? La vida, la muerte ¿Dónde están los límites? ¿A dónde se fue la muerte? ¿A dónde se fue el miedo? El universo palpitaba en mi corazón.

La claridad fue abrumadora. Mi incertidumbre anterior fue aliviada por un misterio que la colmó. Me sentí integrado en la realidad como nunca, una realidad que había permanecido oculta para mí durante mucho tiempo. No puedo estar seguro de si lo que sentí durante esos minutos se debió a que entendí algo, o más bien lo entendí porque pude sentirlo. Todo ocurrió tan rápida y súbitamente y sin embargo fue tan dulce e inolvidable.

⁹⁸ *Pithecelebium dulce*, un árbol bastante extendido en el Valle del Cauca, Colombia.

Calculo que la experiencia duró aproximadamente entre 4 o 5 minutos durante los cuales cerré el libro de Kayyam⁹⁹ y me levanté de la mesa con total normalidad. Recuerdo que mientras me dirigía a la recepción para entregar el libro observaba a las otras personas en la sala de la biblioteca y me preguntaba qué me estaba pasando y si ellos podían sentirlo también. Entregué el libro y baje al primer piso, la sensación persistía. En la puerta de la biblioteca me senté en las escaleras y, mientras la intensidad de la sensación disminuía suavemente, traté de asimilar lo que acababa de ocurrirme.

Comencé a percatarme de que había vivenciado algo que realmente valía la pena. Creía que antes vivía sin temor, pero ante la ausencia de miedo que en ese momento me acompañaba, pensé, “tal vez Ghandi, Jesús, Buda, Mahoma, etc. pudieron experimentar algo similar que los llevó a vivir como vivieron”. Fue aquí cuando por primera vez, pero no sin renuencia, consideré la posibilidad de un vínculo entre lo religioso y lo que acababa de pasar. Inmediatamente sentí deseos de comunicar a otros lo que había acabado de descubrir: “No somos lo que pensamos ser, la realidad tampoco lo es. Lo que realmente es, es mucho más. Somos y estamos inmersos en un misterio fabuloso y eterno. En él la muerte es tan sólo una ilusión. Los líderes espirituales no han hecho más que señalar esta realidad.”¹⁰⁰

Pero ¿había sido yo realmente testigo de una realidad desapercibida por muchos? ¿No estaría totalmente equivocado? ¿No habría sido mi experiencia fruto de algún tipo de auto-sugestión? Las dudas comenzaron a aflorar y me restringieron el poder aceptar y comunicar plenamente lo que aparentemente había sentido y lo que creía haber descubierto. A pesar de las dudas y prevenciones, mi manera de percibir y relacionarme con el mundo y los demás no fue igual desde entonces.

⁹⁹ Suspendí la lectura del *Robaiyyat* en ese momento y no la retomé si no hasta algunos años después. En parte esta actitud la explico por mi negatividad en aceptar las implicaciones de la experiencia que acababa de vivir la cual, durante algún tiempo, me propuse olvidar.

¹⁰⁰ Según Schneider, “Todos los profetas y fundadores de religiones se caracterizan por haber tenido una experiencia singular de lo divino, que luego proceden a formular verbalmente”. (Schneider, *Teología como biografía*, 44)

Es curioso cómo la lectura de los cuartetos de Kayyam, que parecen estar empapados de tristeza, pena, inexistencia y muerte,¹⁰¹ tuvo en mí un efecto tan contrario. Sólo puedo explicar tal efecto al considerar que el escepticismo de Kayyam me despertó ante un hecho que no reconocí si no hasta ese momento. No creía en explicaciones religiosas pero, mi confianza en la ciencia y la capacidad cognitiva humana para explicar íntegramente la realidad era, hasta ese momento, desproporcionadamente firme.

Kayyam en sus cuartetos pone en evidencia la limitada comprensión humana y manifiesta cómo el enigma del universo nunca se resolverá con las creencias religiosas, pero tampoco, por medio de la racionalidad científica. El escepticismo de Kayyam es un llamado directo a la humildad intelectual que, hasta ese instante, yo había erradicado de mi vida sin tener conciencia de haberlo hecho.

Como he mencionado, a pesar de la fuerza de la experiencia y el deseo que tuve por compartirla con otros, como lo hago en este testimonio, no pude evitar que parte de mí, el antiguo hombre racionalista, se resistiera a aceptarla como algo real. En todo caso, el ateísmo que tanto había defendido estaba en riesgo y la sola posibilidad de reconocer que me había equivocado durante tantos años, era como traicionarme a mí mismo.

No, lo que había experimentado no tenía por qué estar necesariamente relacionado con lo religioso. Pudo haber sido una auto-sugestión. No obstante, durante tal experiencia sentí cómo mi búsqueda anterior por entender la realidad, y mi motivación para estudiar biología, se había integrado coherentemente. La teoría evolutiva no parecía ser incompatible, sino más bien complementaria con la realidad a la cual desperté ese día. ¿No estaban acaso los cuartetos de Kayyam en un libro sobre evolución? Por lo tanto, fue muy difícil descartar la posibilidad de que el nuevo horizonte que comenzaba a considerar fuese real. ¡Créanme, quise hacerlo!

¹⁰¹ Cfr. Hedayat Sadeq, “Introducción”, en Kayyam, *Robaiyyat*, 31.

Por primera vez desde hacía muchos años la ciencia y la religión no me parecían tan incompatibles. Fue así cómo decidí seguir ahondando en la comprensión de mi experiencia para comprobar si fue algo real o me estaba dejando engañar por una ilusión esperanzadora que, para mi “espíritu científico”, era y es inadmisibile. Inauguré entonces una búsqueda de sentido de la experiencia por medio de ciertas lecturas sobre temas relacionados tanto desde la perspectiva de la ciencia y de la filosofía, como también desde el ámbito de las religiones. Me invadió una gran sed de lectura, debido al anhelo por responder a las preguntas que surgieron como fruto de la experiencia, en otras palabras, por mi deseo de interpretarla razonablemente. Este camino interpretativo, como veremos, se constituyó en mi camino de conversión.

2.2 La interpretación de la experiencia

La segunda especialización funcional del método en teología es la *Interpretación*.¹⁰² La interpretación es la especialización funcional en la cual se pretende comprender la significación de los datos de la experiencia. Es importante señalar que Lonergan refiere gran parte de esta especialización a la búsqueda de significados de un texto. En este sentido afirma que: “Con respecto a la teoría del conocimiento y la epistemología: la interpretación es precisamente un caso particular del conocimiento, a saber, el conocimiento de lo que significa un texto.”¹⁰³

Sin embargo, la interpretación, que se relaciona con el nivel operativo humano de entender, se puede aplicar analógicamente a la “lectura” de una vivencia personal como lo fue la de la biblioteca que, en todo caso, después de haberla narrado, ahora también es un texto.

¹⁰² Para una mejor comprensión de esta especialización funcional, ver “Interpretación”, en Lonergan, *Método en Teología*, 149ss.

¹⁰³ *Ibid.*, 150.

Según Lonergan, “cuando la significación del texto no es obvia, mientras mayores son los recursos del interprete, más elevada será la probabilidad de que será capaz de enumerar todas las interpretaciones posibles y asignarles su propia medida de probabilidad.”¹⁰⁴ Mis recursos más fuertes para comenzar a interpretar la experiencia provenían de la ciencia y, sin embargo, mi antigua percepción de la misma había cambiado.

¿Qué me había ocurrido? Deseaba entenderlo. Mi antigua concepción del mundo estaba en crisis y muchas de las certezas en que antes descansaba se debilitaron a la vez que surgieron múltiples interrogantes. Así mi antigua certeza comenzaba a abrirle campo a cierto misterio que ya en ese momento percibía era algo valioso.

Las crisis surgen, de acuerdo a Schneider, “cuando fallan los modelos interpretativos, cuando las experiencias e interpretaciones conocidas hasta ahora ya no nos sirven”.¹⁰⁵ Ciertamente mis antiguas categorías interpretativas, que ahora reconozco pertenecían a un materialismo mecanicista y positivista, habían perdido su solidez y fuerza orientadora y me sentía desconcertado. Pero tal crisis fue también la oportunidad para explorar nuevos modelos científicos que abrieron para mí la posibilidad de la fe.

En este sentido, las palabras atribuidas a Louis Pasteur, “Poca ciencia aleja de Dios, mucha -probablemente- acerca a él”,¹⁰⁶ sintetizan muy bien esta parte de mi proceso de conversión.

La interpretación ha sido crucial en mi caso para el reconocimiento y la apertura al misterio porque, cómo hemos observado, la experiencia inicial que había tenido no implicó la eliminación súbita de todos los obstáculos que me impedían abrirme y aceptarlo. La *removens prohibens*, es decir, la remoción de tales obstáculos ha sido un proceso que aún

¹⁰⁴ Lonergan, *Método en Teología*, 152.

¹⁰⁵ Schneider, *Teología como Biografía*, 63.

¹⁰⁶ Incluyo la palabra -probablemente- y evito otra variante atribuida a Francis Bacon, “Poca ciencia aleja muchas veces de Dios, y mucha ciencia conduce siempre a él” por la consideración y el respeto que merecen excelentes científicos ateos.

no termina y que comenzó con la investigación de ciertos enfoques científicos que me permitieron entrar en diálogo por primera vez, y aunque de una forma muy general, con la filosofía y particularmente con la teoría del conocimiento. Este proceso está plasmado en el apartado sobre *La interpretación a la luz de la ciencia*. Posteriormente, al considerar *La interpretación a la luz de las religiones*, pude superar otra serie de obstáculos relacionados con mi aversión hacia toda categoría religiosa. Así fue cómo finalmente pude llegar a identificar al misterio experimentado con Dios.

2.2.1 *La interpretación a la luz de la ciencia*

2.2.1.1 La contingencia evolutiva

Ya he mencionado cómo la teoría evolutiva había sido y sigue siendo muy significativa en mi comprensión de la realidad. Sin embargo, creo que hasta ese instante en la biblioteca no había sido plenamente consciente de todas sus implicaciones. Tal vez este sea uno de los puntos en que concuerdo con Richard Dawkins quien, en su famoso y discutido libro, *El Gen Egoísta*, manifiesta cómo las implicaciones totales de la revolución darwiniana, a diferencia de la copernicana,¹⁰⁷ no han sido comprendidas en toda su amplitud.¹⁰⁸ En este caso me refiero particularmente a una implicación de tipo existencial que cambió mi vida.

Como evolucionista nunca dudé de mi pertenencia al reino animal. Aceptaba, sigo haciéndolo, que mi existencia dependía del proceso evolutivo que ha modelado a todas las especies extintas o vivientes. Un proceso no teleológico, constituido en parte por variaciones genéticas aleatorias que pueden eventualmente producir alguna ventaja adaptativa para el individuo en un entorno determinado y que, por selección natural, la otra

¹⁰⁷ Nicolás Copernico propuso que el Sol y no la Tierra era el centro del Universo. Parafraseando a Gould, “la relación entre el hombre y la ciencia es paradójica porque ésta ha implicado el destronamiento progresivo de lo que ha sido para él el centro. La física y la astronomía, el de la tierra; y la biología, el del hombre desde un simulacro de Dios a un simio desnudo que camina erecto.” (Gould, *La Vida Maravillosa*, 40)

¹⁰⁸ Cfr. Ursua, Nicanor. *Cerebro y Conocimiento*, 9.

noción fundamental del proceso, aumentaría las probabilidades de supervivencia y reproducción de tales individuos y así, con el tiempo, se generan nuevas especies.

A pesar de haber tenido ya antes de Kayyam cierta claridad conceptual sobre la evolución biológica, nunca antes había percibido con tanta lucidez las implicaciones existenciales del situarse en un marco de comprensión evolutivo en el cual las adaptaciones ya no representan *progreso* entendido en términos absolutos, es decir, en función de la supuesta superioridad de unas especies sobre otras sin ningún referente espacio-temporal, sino donde éstas representan tan sólo ventajas circunstanciales.

Precisamente, esta comprensión de la evolución es ilustrada con maestría en el libro citado de Gould. En él se expone cómo la teoría evolutiva debe describir la naturaleza de la historia y no imponerle a ella precomprensiones que no se deducen directamente de la historia evolutiva observada en el registro fósil y que más bien corresponden a simples expectativas humanas. Entre estas expectativas, la del progreso inherente al proceso evolutivo es una de las más extendidas.

En el primer capítulo del libro, hábilmente titulado: *La iconografía de una expectativa*,¹⁰⁹ Gould muestra cómo es realmente difícil desligar la idea de progreso del concepto de evolución. En parte, esto se debe a que las falsas iconografías evolutivas -piénsese en las variadas ilustraciones del ascenso lineal desde el mono hasta el hombre moderno- han ocasionado la sinonimia de estas categorías en el imaginario de la gente.¹¹⁰ Ilustraciones lineales y escalonadas han distorsionado el hecho de que “la vida es un arbusto que se ramifica copiosamente y que es continuamente podado (...) por la extinción, no una escala de progreso predecible.”¹¹¹ Igualar evolución a progreso es una “ecuación vulgar” según

¹⁰⁹ Las ilustraciones del libro son realmente esclarecedoras sobre el punto que voy a explicar, ver Gould, “La iconografía de una expectativa” En Gould, *La Vida Maravillosa*, 17ss.

¹¹⁰ *Ibid.*, 26.

¹¹¹ *Ibid.*, 31.

Gould,¹¹² porque “la evolución para los profesionales, es la adaptación a ambientes cambiantes, no progreso.”¹¹³

En este sentido no se puede considerar que las especies que han evolucionado recientemente sean mejores que las anteriores. No existe un progreso lineal desde el inicio de la vida según el cual podría justificarse la superioridad de ciertas especies sobre otras. Esto mucho menos cuando tal superioridad se establece por la supuesta mayor proximidad a un arquetipo, que en definitiva, sólo es concebido desde y con relación al ámbito humano.

Gould desafía tal actitud tradicional, la creencia en el progreso evolutivo, fundado en este caso¹¹⁴ en el descubrimiento de Burgess Shale, una localidad con registros fósiles del periodo cámbrico descubierta en la Columbia Británica en 1909.¹¹⁵

No pretendo realizar una explicación exhaustiva de cómo Gould dedujo sus afirmaciones desde los estudios paleontológicos de Burgess Shale. Para ello sugiero leer el libro. Basta con decir que Burgess Shale produjo una nueva comprensión de la vida que no se ajustaba con el relato convencional de un aumento constante de excelencia, complejidad y diversidad de las especies, un relato determinista y progresista, sino, con una narración de múltiples extinciones causadas muchas de ellas por eventos fortuitos, en las cuales las ventajas adaptativas locales de las especies no jugarían ningún papel relevante para su supervivencia.¹¹⁶

Antes de lo que pasó en la biblioteca, y en la línea de Gould, yo ya reconocía que todas las especies vivientes nos situamos en el mismo plano evolutivo. Todas somos supervivientes y por lo tanto igualmente exitosas cada una en su medio particular. La jerarquía, la escala de

¹¹² Ver Gould, *La Vida Maravillosa*, 30.

¹¹³ *Ibid.*, 28.

¹¹⁴ Gould explica con otros ejemplos la inexistencia del progreso evolutivo en otros libros, como por ejemplo con *El Pulgar del Panda*, en los se reitera su estrategia favorita de ilustrar principios generales mediante pormenores muy bien escogidos.

¹¹⁵ Ver Gould, *La Vida Maravillosa*, 9.

¹¹⁶ *Ibid.*, 20.

los seres, sólo pretendería colmar una expectativa de supuesta centralidad humana. Si desde otras perspectivas esta afirmación es discutible, biológicamente no lo es. Somos una especie más entre tantas aunque relativamente una mucho más reciente.¹¹⁷ Sobre lo anterior se pregunta Gould, “En el mundo de Darwin, todas las especies contemporáneas tienen un cierto derecho a un status igual. ¿Por qué razón, entonces, elegimos generalmente construir una ordenación de mérito implícito por supuesta complejidad, o cercanía relativa al hombre?”¹¹⁸

Aceptaba también que de progreso evolutivo sólo podríamos hablar si lográsemos determinar de antemano cierta meta hacia la cual se dirige el proceso evolutivo para luego medir la distancia relativa de cada especie hasta alcanzarla. Para muchos, obviamente, tal meta es el hombre.¹¹⁹ Sin embargo, la existencia de otras alternativas evolutivas, otras especies existentes y extintas, desmienten tal deducción. Tal expectativa teleológica sólo se explica por la persistencia del imaginario evolutivo lineal que, como ya he mencionado, es totalmente ilusorio. No existe ninguna tendencia evolutiva hacia un fin particular que garantice ya sea el surgimiento o la supervivencia de determinadas especies. Tampoco la del hombre. Sé que puede parecer extraño que tal comprensión evolutiva pueda llevar a la fe. Sin embargo lo hizo, continuemos viendo por qué.

Burguess Shale, siguiendo con Gould, ha confrontado nuestra visión tradicional acerca del progreso y la predicibilidad de la historia evolutiva con el desafío de la contingencia, un

¹¹⁷ En los gráficos evolutivos debemos situar a los organismos más antiguos y a los más recientes en el tiempo geológico. Lamentablemente, leemos el eje cronológico del pasado hasta el presente como el paso de simple a complejo, o de primitivo a avanzado. En palabras de Gould, “la localización en el tiempo se combina con el juicio sobre el valor” (Gould, *La Vida Maravillosa*, 37). Hay que decir que *Homo sapiens* ni siquiera es la última especie. Nuevas especies surgieron después. Además, la novedad en biología nunca ha sido un criterio del éxito evolutivo, sino que más bien sí lo ha sido la permanencia en el tiempo.

¹¹⁸ *Ibid.*, 38.

¹¹⁹ El principio antrópico, en su versión fuerte, puede servir para explicar la persistencia de creer que el hombre es el pináculo de la evolución ya que, tanto la cosmogénesis como la evolución biológica parecen haber confabulado para su aparición. Sin embargo, la versión débil, con la cual me identifiqué, dice que: “el universo tiene aquellas propiedades que encontramos en él no porque no podría darse otro universo, sino porque no existiríamos en otro universo esencialmente diferente” (Cfr. Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 109-110). Es decir, nuestra misma existencia fija las propiedades del universo en un marco bastante estrecho pero no por ello dirigido intencionalmente hacia el hombre.

concepto del ámbito histórico que la ciencia ha tratado poco y ante el cual se siente incómoda.¹²⁰ Todas las especies, sin importar las ventajas evolutivas que en un espacio y momento dado puedan tener, han sido y son susceptibles de extinguirse o de surgir no sólo por selección natural, sino también por contingencias históricas. Así, la contingencia es inherente al proceso evolutivo. Sin embargo, ella no nos lleva, de negar el falso determinismo, a afirmar que todo en evolución se debe al azar. La contingencia supera esa dicotomía.¹²¹

Para entender mejor la contingencia evolutiva pensemos que si fuera posible devolver el tiempo o, utilizando la famosa metáfora magnetofónica de Gould,¹²² si devolviéramos la cinta de la vida, la posibilidad de que volviera a surgir la especie humana sería tan reducida que es casi inexistente. Somos el resultado de un proceso histórico con mil accidentes afortunados. Con minúsculas alteraciones la evolución podría haber producido historias totalmente diferentes, pero igualmente inteligibles, en las cuales el hombre, al igual que otras especies, simplemente no existiría.¹²³ La evolución humana ha sido sumamente improbable dada la naturaleza contingente del proceso. Pero improbabilidad no es imposibilidad. Prueba de ello es que existimos aunque ninguna tendencia inherente de la evolución lo haya garantizado con anterioridad. En este marco evolutivo, el hombre, como especie, puede llegar a comprender de forma más realista tanto sus alcances como también sus límites.

2.2.1.2 La teoría evolucionista del conocimiento

En la biblioteca comprendí y experimenté existencialmente que el hombre es parte de la historia evolutiva contingente. En ese momento me percaté de mi propia contingencia y de sus implicaciones de una forma inusitada. Por primera vez, pude situarme evolutivamente y

¹²⁰ Ver Gould, *La Vida Maravillosa*, 10.

¹²¹ *Ibid.*, 47.

¹²² *Ibid.*, 10.

¹²³ *Ibid.*, 11.

así contemplar, frente a la realidad universal, mi pequeñez y lo efímero de mi existencia personal. Era totalmente contingente, una mosca, y sin embargo, existía. ¿No son maravillosas las moscas?

Ser consciente de mi propia contingencia implicó un cambio epistemológico total. Esto lo comprendí mejor cuando estudié la teoría evolucionista del conocimiento en el libro de Nicanor Ursua: *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*.

Pasé de considerar la realidad desde una posición realista ingenua, en la cual lo real correspondía o llegaría a corresponder exactamente con la imagen producida por la “poderosa” inteligencia humana respaldada por la ciencia; a una posición realista hipotética,¹²⁴ desde la cual, teniendo presente los límites del conocimiento humano debido a su origen evolutivo contingente,¹²⁵ se puede comprender la distancia entre la realidad y la idea que de ella podemos hacernos, a pesar de los importantes y necesarios refinamientos que el desarrollo del conocimiento científico puedan aportarle. Esta posición epistemológica me sirvió para comenzar a “entender el misterio”.

En la biblioteca experimenté la distancia entre la idea que yo tenía de mi mismo, y mi verdadero ser: “No soy lo que creo ser, sino lo que soy”. Con esto, la esperanza de alguna especie de inmortalidad renació. En definitiva, la constatación de mi propia contingencia me abrió ante el misterio que comparto con el universo.

Entender la contingencia evolutiva me llevó a descubrir una teoría del conocimiento más acorde con la realidad en la cual, como muy bien formula Ursua, “el conocimiento perfecto, es decir un conocimiento absoluto (absolutamente fundamentado y universalmente válido),

¹²⁴ El realismo hipotético se puede describir con los siguientes postulados: “existencia de un mundo real independiente de la conciencia, en parte cognoscible y explicable por medio de la razón humana pero que no deja de tener presente el carácter hipotético, es decir, conjetural y falible del conocimiento humano.” (Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 74)

¹²⁵ Como afirma la teoría evolucionista del conocimiento: Todo conocimiento fáctico es hipotético o conjetural. Todo conocimiento humano es falible y no se puede demostrar que las teorías científicas son verdaderas de manera absoluta. (Ver Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 34)

seguro, (...) no parece ser posible.”¹²⁶ ¡Oh! Kayyam, si tan sólo desistieras en tu intento por entender íntegramente el universo y comenzaras a contemplar su misterio.

Considerando la fiabilidad y veracidad del conocimiento como el ajuste entre nuestra imagen de la realidad y la realidad misma, entendí que nuestra capacidad cognitiva es suficientemente fiable, prueba de ello es que sobrevivimos,¹²⁷ pero sería un error considerar que posee una fiabilidad absoluta debido a que precisamente el sistema cognitivo, nuestro sistema sensorial, el sistema central nervioso y el cerebro, son un producto de la evolución, y por lo tanto contingentes, limitados y provisionales.¹²⁸ Podemos reconstruir una imagen adecuada de la realidad pero no una exacta. Así las cosas, incluso el conocimiento científico, que antes de la experiencia me parecía tan sólido, “no es, como se sabe, perfecto, absoluto y definitivo.”¹²⁹

La teoría evolucionista del conocimiento no niega que nuestro sistema cognitivo ha representado una ventaja adaptativa y por lo tanto es útil para la supervivencia. Sin embargo, tal supervivencia, aunque es prueba de la utilidad de nuestros órganos sensoriales, no puede utilizarse como criterio de verdad.¹³⁰ En otras palabras, la supervivencia de nuestra especie no puede garantizar la exactitud del ajuste entre nuestro sistema cognitivo y la realidad. En todo caso, otras especies sobreviven con sistemas cognitivos menos ajustados que resultan ser para ellos adecuados. No olvidemos que el criterio para el éxito evolutivo es la adecuación al medio, la *fitness* y no la verdad.¹³¹

¹²⁶ Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 47.

¹²⁷ *Ibid.*, 74

¹²⁸ *Ibid.*, 55.

¹²⁹ *Ibid.*, 81.

¹³⁰ *Ibid.*, 82.

¹³¹ La *fitness* es la adecuación adaptativa de los individuos a un medio particular que incrementa sus posibilidades de supervivencia en él. Una cognición que se ajustase perfectamente a la realidad, criterio de veracidad, podría resultar útil pero es evidentemente innecesaria en términos de supervivencia. Es así cómo la *fitness* no es, “según el representante más cualificado de la teoría evolucionista del conocimiento, G. Vollmer, garantía absoluta de que la reconstrucción interna del mundo sea siempre correcta”. (Ver Vollmer, en: Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 112)

Expresándolo de otra forma, el sistema cognitivo humano surge como resultado del proceso de adaptación y por lo tanto, refleja un cierto ajuste con el mundo real. Sin embargo, ninguna adaptación es óptima.¹³² La evolución entonces, con sus adaptaciones y selección natural, no puede garantizar la verdad absoluta de nuestro conocimiento.

Sobre este punto, es interesante constatar como Lonergan, con relación a la interpretación, recomienda que el interprete “debe entenderse a sí mismo para juzgar si su comprensión del texto es o no correcta.”¹³³ Según él, “esta evaluación de los propios puntos de vista es condición de posibilidad para una interpretación adecuada, y constituye la dimensión existencial del problema hermenéutico.”¹³⁴ Indudablemente, antes de la experiencia estaba interpretando la realidad ingenuamente. Haber examinado y asumido existencialmente mi realidad evolutiva como condición de posibilidad de todo conocimiento, ha sido sin duda fundamental en el proceso de mi conversión como apertura al misterio.

Sin dejar de maravillarme, hoy puedo decir que, en cierta forma, durante aquella tarde soleada en la biblioteca, pude “entrever” toda la teoría del conocimiento que he intentado explicar y que sólo he podido expresar después de adquirir muchas categorías conceptuales en mi intento por comprender la experiencia. Realmente fue un momento, en el que sin decir nada, con todo mi ser grité: ¡Eureka!¹³⁵ ¿Por qué no lo vi antes si era tan obvio?

La realidad dejó de ser simplemente lo que yo pudiese entender sobre ella. La realidad superaba mi entendimiento y yo era parte de ella. Experimenté y entendí que mi propia realidad me superaba a “mí” mismo. Así, durante el momento de “la explosión” fue difícil fijar el lindero exacto de mi personalidad. Sentí como si su firmeza se desvaneciera pero dulcemente, sin miedo. No sentía cómo si estuviera desapareciendo del todo, sino

¹³² No olvidemos que las adaptaciones son el fruto de procesos no dirigidos que solucionan provisionalmente el problema puesto por la interacción organismo-medio. (Ver Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 117) Pero “una adaptación, como demuestra la biología, no es nunca ideal.” (Ibid., 119)

¹³³ Lonergan, *Método en Teología*, 153.

¹³⁴ Ibid., 156.

¹³⁵ ¡Eureka! ¡Lo tengo! En referencia a la expresión legendaria de Arquímedes cuando descubrió cómo medir el volumen de objetos sólidos irregulares por medio de líquidos.

difuminándose y extendiéndome. Lo que descubrí es que “yo” también era una percepción y por lo tanto una interpretación de mi sistema cognitivo contingente,¹³⁶ pero que aún así existía, y que seguiría existiendo aún cuando dejase de ser consciente, cognitivamente hablando, de tal hecho.

Llegado este punto, es importante decir también que, al intentar comprender más la experiencia y con el objeto de ser fiel al “espíritu científico” que debe examinar todas las explicaciones posibles, he considerado la posibilidad de haber padecido algún tipo de desorden cerebral. Es bien conocida la relación establecida entre algunos desordenes cerebrales, ya sean patológicos o inducidos, con ciertas experiencias supuestamente religiosas. Sin embargo, tales desordenes, entre ellos el más conocido denominado epilepsia del lóbulo temporal izquierdo, se asocian con ciertas visiones y/o locuciones que yo no experimenté y de cuya realidad siempre he sido un gran escéptico.

Siendo honesto, debo reconocer que la alternativa de haber padecido un evento de ese tipo en la biblioteca continúa siendo posible. No obstante, que tal experiencia sólo haya ocurrido una vez hasta hoy cuando escribo este testimonio 8 años después, y que no fue un evento irracional debido precisamente a la inteligibilidad que he venido explicitando por medio de la interpretación científica, desvirtúa esta posibilidad en gran medida. Por último, creo que de haber medido experimentalmente los parámetros neurales de mi cerebro durante la experiencia, algún cambio se hubiera detectado. Sin embargo, pretender explicar totalmente este fenómeno describiendo únicamente alguna sus manifestaciones orgánicas sería incurrir en un reduccionismo absurdo.

Otro enfoque que me ayudó a confirmar que tal experiencia no se debió a un cuadro patológico y que mi interpretación de la misma no estaba del todo desatinada, fue el del libro *El Cerebro y el mito del Yo*, del neurólogo colombiano Rodolfo Llinás. Este libro,

¹³⁶ “El que toda percepción sea una interpretación de los datos de los sentidos no nos parece que sea así en la vida cotidiana, pues esa interpretación y reconstrucción -interna del “yo”- (...) se realiza de forma inconsciente.” (Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 62)

desde una perspectiva más neurofisiológica que evolutiva, por una parte muestra cómo el sistema neuro-motor y neuro-cognitivo humano efectivamente presentan una serie de limitaciones inherentes a su naturaleza¹³⁷ y, por la otra, explica cómo el “yo” es una percepción producida por el cerebro.¹³⁸

Un sistema senso-cognitivo contingente y por tanto limitado, explica porqué la percepción de la realidad es siempre un proceso selectivo y por ende, en mayor o en menor grado, reductivo. En otras palabras, el cerebro filtra aquella información que considera relevante debido a que una aprehensión total de la información en un entorno local, mucho más del universal, superaría sus posibilidades fisiológicas naturales.

En este orden de ideas, a pesar de que la información no percibida directamente por nuestros órganos senso-cognitivos siempre podrá complementarse gracias al desarrollo instrumental y al conocimiento científico, sin embargo, el conocimiento de la realidad, enriquecido o no por la ciencia, al estar condicionado por la fisiología cerebral, es un proceso inevitablemente limitado. En otras palabras, aún considerando que nuestra capacidad teórica puede contribuir a recuperar cierta información, afinando así nuestra representación del mundo, tal recuperación será siempre parcial.¹³⁹ En conclusión, no podemos pretender que la representación cerebral del mundo, o la del “yo”, coincida o llegue a coincidir en todos los detalles con el original. Hasta aquí, pues, podemos observar cómo la interpretación científica de la experiencia fue consolidando tanto mi aceptación como la apertura al misterio durante mi conversión.

¹³⁷ Con respecto a las limitaciones neuro-motoras observar cómo el flujo eléctrico neuronal es pulsátil y por lo tanto no puede controlar los movimientos de modo continuo, sino de manera intermitente. Por eso el scherzo del *Cuarteto para piano No. 8* de Schubert llega casi al límite de la capacidad de ejecución humana. ¡Una obra para verdaderos profesionales! (Ver Llinás, *El Cerebro y el mito del Yo*, 35-36)

¹³⁸ Para mayor comprensión sobre este aspecto, ver Llinás, “El sistema tálamo-cortical y la generación del “yo”, 146ss. “(...) debe entenderse, obviamente, que el yo no es algo tangible. Es tan sólo un estado mental particular, una entidad abstracta generada, a la cual llamamos el “yo” o el “sí mismo”. (Llinás, *el cerebro y el mito del yo*, 148)

¹³⁹ Ver Ursua, *Cerebro y Conocimiento*, 72.

2.2.1.3 El materialismo

Por último, mencionaré otra aproximación que me ayudó a interpretar científicamente un aspecto particular de la experiencia. Esto es el debilitamiento de la antes evidente separación entre todos los objetos materiales, “yo” incluido, y el fortalecimiento de la sensación de unidad. “¿Dónde estaban los límites?”

En relación con la interpretación científica que realicé de mi horizonte materialista anterior y su conversión, Lonergan nos dice, en la especialización funcional interpretación, “Si el interprete se interroga sobre la realidad misma, tiene que mostrarse crítico con relación a la tradición que modeló su propio espíritu”.¹⁴⁰ Debo reconocer que antes de la experiencia, durante mi ateísmo, mis interrogantes sobre la realidad se resolvían con suma simpleza: La realidad es la materia, la materia es lo real. Nunca antes, hasta que intenté interpretar y comprender las implicaciones de la experiencia que había tenido, fui realmente crítico con la tradición que modeló mi propio espíritu: el materialismo.

Durante la experiencia la realidad material simplemente dejo de parecerme tan sólida. Antes, siempre había percibido los objetos materiales como entidades suficientemente bien definidas. Por lo tanto, siempre consideré la separación entre tales objetos como una característica, tanto cognitiva como ontológicamente, bien establecida de la realidad. En consecuencia, la realidad era fragmentada. Pero en la experiencia se suscito otra alternativa. ¿No sería acaso la materia otra percepción-interpretación de mi mente? ¿No podría estar constituida la trama del universo por algo diferente a la materia? Fue entonces cuando me dispuse a corroborar tal intuición, que al comienzo me pareció era una locura.

Desde luego que ya antes reconocía conceptualmente la interacción material del universo. Conocimientos científicos básicos tanto de físico-química como de ecología entre otros, describen claramente el flujo y la transformación material. Sin embargo, creo que nunca había experimentado ese flujo, esa ligadura o conexión total hasta ese día en la biblioteca.

¹⁴⁰ Lonergan, *Método en Teología*, 157.

Paradójicamente, pienso que la realización de tal conexión fue posible gracias a que la solidez de la materia, o mejor, la de mi concepción sobre ella, decreció; ocasionando así que la conciencia de unidad se intensificara.

Para entender a qué me refería con la expresión: “la solidez de la materia, o mejor, la de mi concepción sobre ella decreció”, el libro de Gustav Wetter, *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*,¹⁴¹ resultó ser muy iluminador desde la perspectiva filosófica del materialismo.

Parte de él expone cómo muchos de los pensadores del materialismo dialéctico han utilizado la palabra “materialismo” con un sentido equívoco. Es indudable que el materialismo dialéctico, al incorporar la realidad del devenir material de la existencia en su comprensión, superó al materialismo mecanicista o metafísico con su postulación de la esencia inmutable de las cosas. A su vez, el materialismo dialéctico tiene una relación estrecha con la teoría evolutiva, relación desde la cual parecería que un evolucionista tendría que ser necesariamente un materialista. No obstante, según Wetter, al concepto “materialismo” la filosofía soviética le atribuyó equívocamente el significado que correspondería más bien al de *realismo*.¹⁴²

Para ilustrar este punto veamos la definición que da Wladimir I. Lenin del materialismo: “... el concepto de materia, como ya dijimos, teóricamente no significa otra cosa que la realidad objetiva, existente independientemente de la conciencia humana y reflejada por ella.”¹⁴³ Y refiriéndose a Federico Engels, Wetter señala cómo también él utiliza la palabra “materialismo” con un sentido equívoco pero diferente a todos los demás filósofos soviéticos. Engels también se consideraba materialista porque concebía a las ideas “materialísticamente”, es decir como reflejos de las cosas -realismo ingenuo-, pero lo que lo hacía realmente materialista era *la creencia* de que la materia era la realidad fundamental

¹⁴¹ Considero importante anotar que he leído el libro tres veces, y sólo antes de la última lectura me enteré de que Wetter fue un sacerdote jesuita. El libro no menciona nada sobre su estado de vida religiosa o sobre su fe personal.

¹⁴² Ver Wetter, *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*, 180.

¹⁴³ Lenin, *Materialismo y Empirocriticismo*, en Wetter, *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*, 228.

y única.¹⁴⁴ Gracias a Wetter pude corroborar que una cosa es afirmar que existe una realidad objetiva independiente de la conciencia y a la cual se refieren las ideas, esto es, *el realismo*, y otra muy diferente es decir que tal realidad es material en el sentido de una sustancia absolutamente definible por nuestra comprensión y externa a nuestra conciencia.¹⁴⁵

En la biblioteca también había desaparecido la sinonimia entre realismo y materialismo. Hay una realidad, sin embargo, qué sea con exactitud lo que compone tal realidad permanece en el misterio por más que a sus manifestaciones les atribuyamos nombres tales como materia, átomos o incluso energía.¹⁴⁶

No voy a referirme en detalle a la repercusión que ha tenido mi exploración en el campo teórico de la física cuántica sobre mi comprensión de la experiencia. No soy un físico y admito no estar seguro de haber comprendido acertadamente sus apasionantes pero complejas deducciones sobre la naturaleza de la realidad. Sin embargo, lo que sí puedo decir es que lo que creo haber comprendido ha ido reafirmando mi seguridad sobre la realidad de lo que sentí y entendí durante la experiencia. La física cuántica parece señalar el misterio al cual me refiero desde formulaciones hipotéticas que continúan estudiándose hoy como, por ejemplo, *el principio de incertidumbre* de Heisenberg. Este señala la imposibilidad de conocer con exactitud todas las propiedades de las partículas subatómicas que conforman la realidad. Tal limitación no se debe simplemente a una imprecisión tecnológica pasajera, sino que tal incertidumbre es una propiedad inherente a la dinámica probabilística de los elementos que conforman el universo.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Ver Wetter, *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*, 27.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ El término átomo (gr: *átomos* ; lt: *atomus*), que significa indivisible, ya desde los modelos atómicos de E. Rutherford y N. Bohr ha resultado ser inexacto por obvias razones. También hay que decir que, con respecto a los seguidores de la nueva era que se refieren a Dios en términos de “una energía”, la ecuación de la teoría especial de la relatividad de Einstein: $E = m c^2$, es una función de la equivalencia entre la energía y la materia. Esto muestra que en el fondo ellos también serían materialistas. (Ver Hawking, *Historia del tiempo*, 40)

¹⁴⁷ Ver el principio de incertidumbre de Heisenberg en Dirac, *Principios de la mecánica cuántica*, 109ss; y en Messiah, *Mecánica Cuántica*, 127ss.

Como conclusión, puedo afirmar que, primero durante la experiencia y después al corroborar lo que sentí y creí entender en ella, por medio de la interpretación a la luz de la ciencia, descrita en este apartado, se efectuó en mí una conversión intelectual. Superé el realismo ingenuo gracias a que la interpretación científica me ayudó a entender que, por más necesaria o suficiente que sea nuestra imagen del mundo para sobrevivir, no es la realidad en sí.

Ante la contingencia humana, única especie que se esfuerza por darle sentido a un universo que no necesita de él para existir -entiéndase ya sea del sentido o del hombre-, el misterio prevalece. Prevalece aún cuando pretendamos atenuarlo con palabras como materia o energía. Un misterio del cual todos participamos y que, a pesar de que a algunos les pueda parecer así, no experimenté como algo desolador, sino todo lo contrario. Un misterio que comenzaba ya a asociar más frecuente y directamente con Dios.

2.2.2 La interpretación a la luz de las religiones

La sola referencia a la palabra Dios me produjo, al comienzo, gran incomodidad. Todo lo vinculado con ella, ya fueran por ejemplo, las nociones de sagrado, espiritualidad o mística, me parecían sumamente cursis e inapropiadas para expresar tanto mi experiencia como la interpretación científica y filosófica que iba logrando sobre ella. Tal situación se debía sin duda al exilio que le impuse, durante mi ateísmo, a ese conjunto categorial. Su posterior aceptación y consecuente adopción fue un proceso paulatino de interpretación por comparación histórica que requirió de mucha humildad.

En este sentido, las siguientes palabras de Viktor Frankl, se ajustan muy bien a la situación que enfrenté durante esta etapa de mi conversión:

A decir verdad, el hombre a veces se contenta con negar solamente el nombre de Dios; con arrogancia (...) preferiría dar un nombre particular u ocultarlo a toda costa con expresiones vagas y nebulosas (...) Pues así como se requiere un poco de valentía para confesar abiertamente algo, una vez que se ha conocido, también

se requiere un poco de humildad para llamar a eso mismo con la palabra que los hombres vienen utilizando desde hace miles de años: simplemente con la palabra: Dios.¹⁴⁸

Durante esta parte de mi proceso, me pareció evidente que para poder juzgar si mi comprensión del misterio experimentado correspondía acertadamente con una realidad que podría denominar Dios, debía interpretar mi experiencia a la luz de la historia y ver en ella si otras personas habían vivido algo similar. Personas que, como ya había pensado en las escaleras de la biblioteca, tenían que ver con el ámbito de las religiones. Un ámbito que sólo pude empezar a aceptar como verdadero gracias a la interpretación científica y filosófica previa que había ido adquiriendo y en ese momento, me parecía, no lo excluían.

Relacionando esta etapa con el método en teología, Lonergan establece una correlación íntima entre el nivel operativo humano de juzgar y la especialización funcional *Historia*.¹⁴⁹ El juicio pondera si lo que se ha entendido y ha sido plasmado en ideas corresponde o no con la realidad. Tal ponderación sólo se realiza adecuadamente cuando entendemos que nuestro pasado nos constituye y condiciona nuestras ideas presentes.¹⁵⁰ Es decir, comprender y comprendernos en la historia es necesario para juzgar si nuestras ideas, por ella condicionadas, son afines o no a la realidad que quieren expresar.

Sabía que si llegaba a identificar con Dios el misterio al cual había despertado, entonces ya no podría considerarme más un ateo. Estaría ahora en el grupo de todos aquellos que durante la historia han creído en Dios. Me preguntaba si mi identidad correspondía ahora a la de un creyente. Si existía o no cierta afinidad entre mi experiencia y la de ellos.

¹⁴⁸ Frankl, *La Presencia Ignorada de Dios*, 60.

¹⁴⁹ Para una mejor comprensión de esta especialización funcional, ver “Historia” e “Historia e historiadores”, en Lonergan, *Método en teología*, 169ss.

¹⁵⁰ Esto está en estrecha relación con la Teoría Evolucionista del Conocimiento. Cfr. Lonergan, *Método en Teología*, 175.

Sobre la importancia de la historia para nuestra identidad, nos dice Lonergan, “El hombre es un ser histórico. Nuestro pasado nos constituye en lo que somos.¹⁵¹” En ese sentido un acervo de historia suficiente nos ayuda a tener identidad cuando podemos identificarnos, no sólo con las experiencias de nuestra historia personal, sino también con las experiencias que otras personas han tenido, y cuando aceptamos que los términos que ellos han utilizado para narrar tales experiencias se corresponden en alguna medida con la realidad que hemos creído entender sobre las nuestras.

En otras palabras, según Lonergan, la especialización funcional historia “se esfuerza por establecer lo que realmente sucedió”,¹⁵² pero no desde la significación que podría determinar una persona particular, sino desde la significación histórica que reposa en la experiencia de muchos.¹⁵³ Entonces, en consecuencia con la pregunta que me hacía entonces de si la experiencia del misterio en la biblioteca había sido o no una experiencia de Dios, la siguiente etapa de mi interpretación consistió en comparar mi experiencia con la de muchos para constatar si había afinidad con aquellas experiencias que históricamente se han asociado con las experiencias religiosas.

Con este propósito inicié una indagación tanto de historia de las religiones como de las experiencias religiosas de sus miembros. Dicho estudio fue realizado con un espíritu crítico muy en correspondencia con lo que sugiere Lonergan, “La historia no consiste en una simple creencia otorgada a los testimonios dignos de fe, sino en descubrir lo que hasta aquí se ha experimentado pero no se ha conocido adecuadamente”.¹⁵⁴ En otras palabras, como él mismo afirma, “El historiador no sólo debe hallar testimonios, también debe examinar su credibilidad y hacer un tejido con lo que ha encontrado creíble.”¹⁵⁵

¹⁵¹ Lonergan, *Método en teología*, 175.

¹⁵² *Ibid.*, 179.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, 188.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 179.

Lo que yo había encontrado creíble era lo que había logrado entender de mi experiencia desde la ciencia, y con ese catalejo ponderé la validez que tenían las interpretaciones de otras experiencias similares a la mía, pero que fueron realizadas con categorías religiosas.

En la medida en que mi lectura de textos sobre religiones y espiritualidad en general fue avanzando, constaté lo que sobre esta especialización funcional nos dice Lonergan, “En la historia se enlazan los datos que han sido seleccionados en una vasta e intrincada red de vínculos interconectados, los cuales fueron apareciendo acumulativamente a medida que iba progresando la comprensión del investigador.”¹⁵⁶ En este sentido, poco a poco fui familiarizándome y reconociendo la correspondencia entre los términos religiosos utilizados por varias culturas para describir sus experiencias y la comprensión que yo tenía de la mía, gracias a que pude reconocer en esas palabras mi propia experiencia. Así, pude empezar a aceptar la posibilidad de que yo también había tenido una experiencia de tipo religioso.

Puedo diferenciar claramente dos etapas en la indagación histórica, mediante la cual realicé la interpretación de mi experiencia a la luz de algunas religiones. La primera, correspondió a mi interés por conocer las entonces y aún atrayentes propuestas religiosas de varias tradiciones religiosas no cristianas. Principalmente, *el sufismo, el hinduismo y el budismo*. La segunda, correspondió al interés que se fue despertando en mí, poco a poco, hacia *el cristianismo* que al principio no me llamaba para nada la atención.

Veamos ahora cómo el encuentro con ciertos personajes dentro de la historia de las religiones impulsó significativamente mi proceso de conversión.

¹⁵⁶ Lonergan, *Método en Teología*, 186.

2.2.2.1 El sufismo

He expuesto cómo tuve una experiencia excepcional mientras leía *los Robbāiyat* de Omar Kayyam. La empatía que sentí, tanto con su pensamiento como con la forma de expresarlo, me hizo desear conocer más sobre él. Encontré que a Kayyam algunos autores lo vinculan con el sufismo.¹⁵⁷ Precisamente a partir de esta expresión religiosa inicié una exploración apasionante por el mundo de algunas de las diferentes tradiciones religiosas. Nunca hasta ese momento me había sentido tan interesado por investigar las diversas tradiciones religiosas. Antes de la experiencia toda alusión a las religiones, significaba lo mismo para mí: supersticiones. Después de ella, comencé a cambiar de opinión.

El sufismo, el camino místico de la fe musulmana, una tradición que propende por la adquisición del conocimiento de Dios por medio de la experiencia y no por el simple seguimiento inercial de ciertas doctrinas establecidas, en este caso por el Islam,¹⁵⁸ me ayudó a reconocer una dimensión de las religiones que desconocía, y anteriormente nunca habría podido aceptar dado mi ateísmo. Me refiero a lo que poco a poco fui reconociendo como la dimensión mística de las religiones. Esta hace referencia a una experiencia personal de Dios anterior a cualquier formulación doctrinal, práctica moral o ritual, y fuente de las mismas religiones. En el caso del sufismo la mística queda en evidencia porque, en palabras de Chevalier, “el sufismo lleva a su más alto grado la tensión que existe entre la Ley exterior (*Sharia*), o regla de vida, y la Ley interior (*Haquica*) o Verdad de Dios, que es puesta en práctica en la vida del místico, y no tanto en sus palabras y sus ritos.”¹⁵⁹

¹⁵⁷ Ver Idries, Shah. *El Camino del Sufi*, 75.

¹⁵⁸ El sufismo es una expresión particular del Islam. Hay quienes consideran que hay que ser musulmán para ser auténticamente sufi, otros no están de acuerdo con tal afirmación. (Cfr. Chevalier, *El Sufismo*, 11)

¹⁵⁹ “La *Sharia* obliga a practicar los ritos y actos de devoción que imponen los textos sagrados, (...) en este caso el Corán, así como las tradiciones que se remontan al profeta -Mahoma- o a Dios mismo. (...) La *Haquica* es la Realidad, en la que el místico busca unificarse por medio de una realización secreta e invisible. (...) El sufi se encuentra a veces en una situación ambigua entre las fuerzas de la Regla común y la de la llamada personal.” (Chavalier, *El Sufismo*, 14)

Cuando leí sobre la experiencia mística del sufismo en términos de un instante privilegiado con sabor a eternidad,¹⁶⁰ sentí gran afinidad entre aquella descripción y lo que había sentido en la biblioteca. Por ello continué investigando acerca de esta tradición con creciente interés. Mi incursión en el sufismo implicó a su vez tener que aproximarme a diferentes categorías religiosas que para mí o bien eran del todo desconocidas o, lo que resultaba ser aún más peligroso, pensaba comprendía bien, cuando de hecho lo hacía de forma tergiversada.

Una de las categorías que más me sorprendió, dada su generalidad y la percepción errada que había tenido de ella durante tantos años, fue la de *religión*. Basta con decir que al conocer su etimología, entendí que ésta era sumamente significativa con respecto a mi propia experiencia. Religión: (lt: *re-ligare*) re-unir o vincular. La mención de reunir algo implica vincular nuevamente lo que antes estaba unido pero ahora aparece como separado. La fuerte sensación de unidad, que experimenté en la biblioteca, hace evidente que, por afinidad, desde ese momento en adelante, la palabra religión cobraba para mí sentido y valor. Es más, la palabra religión, en mi caso, comenzó a evocar la experiencia del misterio a partir de este descubrimiento.

En el sufismo encontré por primera vez elementos relacionados con la vivencia espiritual de las religiones. Descubriría en él una metáfora sobre el conocimiento de Dios que resultó para mí sumamente significativa desde mi experiencia en el buceo y mi amor por el Océano. Dicen los sufis, comparándolo con Allah, que, cuando se trata de conocer el Océano hay quienes han escuchado hablar de él pero nunca lo han visto. También hay quienes se sientan en una banca en la playa y lo observan conservando la distancia. Otros se acercan y, tímidamente, zambullen los dedos del pie en el agua. Finalmente, algunos se sumergen completamente en él.

¹⁶⁰ Ver Chevalier, *El Sufismo*, 137.

Sin importar lo iluminadora que pueda resultar la metáfora del Océano para describir experiencias similares a la que tuve en la biblioteca; a diferencia de mis inmersiones de buceo, durante las cuales siempre había conservado una percepción normal de mi *verdadera identidad*; durante aquella ocasión en la universidad sentí cómo si yo fuera una gota de lluvia que al caer en el Océano cae en la cuenta de que nunca ha sido tan sólo una gota, sino más bien agua. Que igualmente, el Océano nunca ha sido tan sólo el Océano, sino también agua. En definitiva, sentí *la unidad del Ser*.

Hoy sigo constatando cómo realmente somos y estamos sumergidos en una realidad divina.¹⁶¹ En este sentido, posteriormente encontré un pasaje en la Biblia que ha iluminado significativamente este aspecto de mi experiencia: “Porque en Dios vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28a)

En consonancia con aquella percepción extraordinaria de la propia identidad y de la realidad de Dios, vale decir que la voluntad del sufí de llegar a una relación personal y directa con Dios, se manifiesta en la práctica continua de la invocación o recuerdo de Dios (*dhikr*), por medio de la cual el sufí intenta alcanzar tal experiencia mística. Tal estado es también descrito como un anonadamiento (*faná*) en Aquel en quien se piensa y a quien se ama.¹⁶² Esta experiencia es referida con gran frecuencia en términos de *la embriaguez de Dios*, como podemos observar en las siguientes palabras de Hallaj, el sufí martirizado (858-922):

¡He estrechado con todo mi ser todo tu amor, oh santo!
Te has manifestado tanto que me parece
que no hay más que tú en mí...
Oh tú, que me has embriagado con tu amor,
no me restituyas a mí mismo
después de haberme arrebatado de mí mismo...¹⁶³

¹⁶¹ Algún tiempo después, al leer *El Medio Divino* de Teilhard de Chardin, vería aún más confirmada esta intuición.

¹⁶² Ver Chevalier, *El Sufismo*, 45.

¹⁶³ *Ibid.*, 48.

Una embriaguez sublime e inolvidable, que en ocasiones regresa a mí sutilmente como el aroma un tanto lejano de un vino antiquísimo, que alguna vez tuve la oportunidad de beber y deseo beber nuevamente. Según los sufis, es a través del aniquilamiento del yo (*faná*), de la consunción de la criatura y de su transfiguración en la eternidad divina, como conocemos a Dios.¹⁶⁴

Vemos pues, cómo gracias al sufismo empecé a sospechar la posibilidad de identificar el misterio experimentado con aquello que algunos, denominan como Allah, es decir, con Dios.¹⁶⁵ De ser así, pensé, hasta aquella tarde en la biblioteca, tan sólo había escuchado hablar sobre él, pero lo que decían no me convencía de su existencia. No obstante, la sensación que me inundó entonces fue una evidencia que superó con creces cualquier tipo de argumentación humana para demostrar su realidad. Así, creo que sin la experiencia de inmersión en el misterio divino, desde mi escepticismo yo habría rechazado cualquier intento de demostración racional sobre la existencia de Dios por más contundente que ésta hubiese sido.

También Hallaj, tiene un hermoso cuarteto acerca de la primacía de la experiencia sobre las argumentaciones a favor de la existencia de Dios:

No hay explicación entre yo y Dios,
ni prueba ni signos para convencerme.
ya irradia la aparición de Dios,
flamígera en mí, como perla irrecusable.¹⁶⁶

Entonces pude reflejar y relacionar mi experiencia personal tanto con las metáforas, los poemas, los cuentos y las explicaciones de la experiencia mística sufi. Esta hermosa tradición me ayudó a interpretar mi propia experiencia ahora desde un marco categorial religioso. En este orden de ideas, vemos cómo durante esta etapa de mi proceso pude

¹⁶⁴ Chevalier, *El Sufismo*, 46.

¹⁶⁵ *Allah* o *Alá* proviene de la misma raíz semítica de *Elohim* o *El*, denominaciones comunes para referirse a Dios en la cultura bíblica del Medio Oriente.

¹⁶⁶ Chevalier, *El Sufismo*, 13.

comenzar a incorporar conscientemente algunos de los elementos propios de una conversión religiosa, sobre cuyas particularidades se reflexionará con más detalle en el último capítulo. Junto a la religiosa, también iba aconteciendo otro tipo de conversión: la moral. Esta se fortalecía en la medida en que me encontraba anhelando vivir y ser como los sufis.

Gracias al conocimiento de la historia del sufismo en relación con la del Islam, fui encontrándome con una serie de personajes, los sufis. Comencé a sentir gran admiración hacia aquellos ascetas que gustaban de meditar en los cementerios.¹⁶⁷ Su austeridad de vida, su desapego,¹⁶⁸ su valentía -muchos murieron mártires o fueron exiliados ante las persecuciones de los doctores de la Ley islámica que los juzgaron de heréticos y traidores,¹⁶⁹ y la pasión con la cual buscaban unirse con aquello que más amaban en la vida: Dios. En definitiva, el fragor de su pasión espiritual encendió el anhelo por dedicar mi vida a esa misma búsqueda y al desearlo comencé a relativizar todos mis afectos anteriores ante aquel afecto que había colmado mi vida de sentido en la biblioteca.

Las siguientes palabras del sufí de Murcia Ibn Arabi ilustran muy bien el proceso de conversión que se iba gestando en mi interior:

Mi corazón tenía múltiples pasiones,
Pero el descubrimiento de tu amor ha hecho de ellas una sola...
Dejo a los hombres su tierra y su creencia,
Puesto que te has convertido en mi país y mi religión.¹⁷⁰

Más que la comprensión de su pensamiento, más que las palabras de su doctrina plasmada en las imágenes sutiles de su poesía erótica y báquica, fue la consideración de sus historias dramáticas de vida lo que me hizo comenzar a desear vivir cómo ellos lo hicieron, porque, parafraseando a Chevalier, “Las lecciones del sufismo se dan primero con el

¹⁶⁷ Chevalier, *El Sufismo*, 68.

¹⁶⁸ “El sufí iba usualmente vestido con una capa de lana, signo exterior de pobreza o, por lo menos de una actitud de desapego”. (Chevalier, *El Sufismo*, 9)

¹⁶⁹ Ver Chevalier, *El Sufismo*, 15.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 70.

comportamiento que observan sus adeptos”.¹⁷¹ Precisamente poder contemplar y admirar sus actitudes a través de sus historias de vida personales, me impresionó profundamente.

Abú Dharr Ghifari murió preso y en el exilio por criticar la codicia de los ricos, la hipocresía y las mentiras de los políticos más poderosos.¹⁷² Tanto Alaj como Hallaj fueron condenados al suplicio de la cruz -Jesús no fue el único- por vivir y enseñar una doctrina prohibida por los doctores de la ley: la unión mística con Allah por medio del amor.¹⁷³ Ibn Karma, quien vendió todos sus bienes y se dedicó a predicar, vivió gran parte de su vida en prisión. Mohasibi, luchaba contra los vicios de los dirigentes del Islam, contra el lujo, la lujuria, la acumulación de riquezas, las injusticias y la vanagloria de los poderosos.¹⁷⁴ Qué era en definitiva lo que llevaba a estos sufis a arriesgar su vida, me preguntaba, y comenzaba a sentir que debía ser algo por lo cual realmente valía la pena vivir.

Las alusiones que encontré en los libros de sufismo acerca de otras religiones fueron muy importantes para mi proceso posterior de indagación tanto en otras religiones como en la tradición cristiana. Por ejemplo, Ibn Arabi (1165-1241), uno de los grandes sufis nacido en Al-andaluz, la España islamizada, mencionó que entre los cristianos él había “encontrado grandes místicos que seguían las inspiraciones del corazón de Jesús”.¹⁷⁵ Por otra parte, el místico cristiano San Juan de la Cruz (1542-1591), cuyo nombre empecé a reconocer gracias a que mis lecturas sobre sufismo lo mencionaban con cierta frecuencia, pudo haber sido influenciado en su poesía por Arabi, o si no, por lo menos por la cultura literaria islámica de la península.

Es importante decir sin embargo que, al principio, sólo aquellas expresiones religiosas que podía reconocer cómo manifestaciones de la experiencia del misterio divino, es decir, aquellas tradiciones que iba asociando con la mística, atrajeron mi atención. En ese

¹⁷¹ Chevalier, *El Sufismo*, 26.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid., 34.

¹⁷⁴ Ibid., 38.

¹⁷⁵ Ibid., 23.

momento ni el judaísmo, ni el Islam, ni el cristianismo, a pesar de las alusiones a ellos desde el sufismo, presentaban interés para mí, por ser religiones que, en mi opinión, eran demasiado institucionalizadas y ritualistas. Otra tradición captó mi curiosidad entonces.

2.2.2.2 El hinduismo

Cuando al expandirse el Islam se introdujo en Persia y luego en la India, el sufismo recibió la influencia de la espiritualidad de más allá del río Indo. Las obras que explicaban la práctica y la teoría del yoga, entre ellas los *Yoga-Sutra* de Patanjali, fueron traducidos del sánscrito al persa y al árabe. Así la práctica antiquísima del yoga se introdujo en las prácticas sufis.¹⁷⁶ De esta manera, posteriormente al sufismo, comencé a interesarme por el yoga, cuya raíz sánscrita es *yug*, yugo, indica, nuevamente como con la palabra religión, la búsqueda de la unión. El yoga obviamente está relacionado con el contexto cultural y religioso de la tradición que en Occidente denominamos hinduismo.¹⁷⁷

La riqueza espiritual de la India y su influencia en la historia de la humanidad es innegable. Aún más, es evidente que la evolución religiosa de la India continúa viva aún en nuestros días.¹⁷⁸ Cuando me interesé en el yoga tenía en mente tan sólo a un personaje que asociaba con esta práctica milenaria, el Mahatma Gandhi.¹⁷⁹ Ello se debió, no tanto a un conocimiento anterior y profundo sobre su vida, sino simplemente a que había visto una película sobre él y me pareció admirable su acción política pacífica. No obstante, al ver esta película por primera vez, cuando era ateo, no pude apreciar con justicia la riqueza de la fuente espiritual de la cual Gandhi bebía y dió de beber a otros.

¹⁷⁶ Ver Chevalier, *El Sufismo*, 25.

¹⁷⁷ Hinduísmo (sáns: *Sanathana Dharma*) el *Dharma* o Ley eterna. Todas las expresiones religiosas más allá del río Indo fueron denominadas por los occidentales como Hinduismo con lo cual en ocasiones su gran diversidad es ignorada por unos ojos inadvertidos.

¹⁷⁸ Ver Arvon, *El Budismo*, 5.

¹⁷⁹ El Mahatma Gandhi, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), líder espiritual y político de la India. Su programa político de la no-violencia activa (sáns: *Satyagraha*), contribuyó enormemente a la independencia de la India del dominio británico. Murió asesinado por un musulmán fanático mientras invocaba el nombre de Rama. Tras la independencia Gandhi abogó por la constitución de la India en un estado dentro del cual pudieran convivir musulmanes e hindúes. Finalmente, éste sueño fracasó. La India se dividió y se creó el estado islámico de Pakistán.

Así, teniendo al Mahatma como referencia, me aproximé al inmenso universo religioso del hinduismo. Mi primer sentimiento fue el de un gran respeto por una tradición tan antigua. Mucho más antiguo que el Islam¹⁸⁰ e incluso que el cristianismo, el hinduismo hunde sus raíces entre los siglos XIV y X a.C. cuando nacen los poemas védicos, Los *Vedas*.¹⁸¹ No obstante, considerando que por lo general la tradición oral antecede la tradición escrita, el vedismo, como se conoce el periodo inicial del hinduismo, va mucho más atrás en la historia.

Un periodo sumamente interesante de la historia del hinduismo fue cuando el conjunto de enseñanzas védicas fueron recogidas por diferentes maestros en los *Upanishads*,¹⁸² unos textos sapienciales excepcionales compuestos durante los siglos IX y VIII a.C. Esta actividad coincidió con la finalización del periodo védico e implicó el transito hacia el brahmánico con su criticado régimen de castas.

Los *Upanishads*, un término cuya traducción se aproxima a estar sentados al lado del maestro o a una enseñanza impartida en la intimidad,¹⁸³ compendian en forma de diálogo una serie de enseñanzas transmitidas y recibidas durante las reuniones de los *Rishis* con sus discípulos para esclarecer el sentido de los Vedas. Se calcula que hay más o menos 108 *Upanishads* pero sobresalen alrededor de 13. El conjunto de enseñanzas recogidas en los *Upanishads* también se denomina *Vedanta*, es decir, “el final o la culminación del Veda.”¹⁸⁴

Interesado en el *Vedanta*, me acerqué a algunos de los pensadores y maestros espirituales de la India. Entre ellos al comentador de los *Upanishads* Shankara (788-820) quien

¹⁸⁰ Los musulmanes ubican el inicio del tiempo islámico, es decir, el año 1 con la *Hégira* o la huida que el profeta Mahoma realizó de la Meca hacia Medina, correspondiente al año 622 d.C. del calendario cristiano.

¹⁸¹ El Veda, que significa *Sabiduría* se compone de cuatro *samhitas* o partes. El *Rig-Veda*, el *Sama-Veda*, el *Yajur-Veda* y el *Atarva-Veda*. Ver Arvon, Henri, *El Budismo*, 5.

¹⁸² Maestro (sáns: *Gurú*), aquel quien disipa las tinieblas de la ignorancia o el sabio (sáns: *Rishi*).

¹⁸³ Swami Nytyabodhananda, *Actualidad de las Upanishads*, 35.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 7.

consolidó la filosofía del *Advaita-Vedanta* o el *Vedanta* no-dualista, cuya meta consiste en realizar la identidad entre el *Atman*, el alma¹⁸⁵ y *Brahman*, el Absoluto. Esta identidad es de hecho el tema central de las *Upanishads* como lo muestra el siguiente diálogo entre Uddâlaka Aruni y su hijo Svetaketu en el *Chândogya Upanishad*:

-Maestro, ¿Cómo es posible que este universo hecho de materia burda, de tierra, con todos sus nombres y formas perfectamente diferenciados, pueda emanar del *puro Ser sutil*, desprovisto de formas?

El maestro respondió:

-Tráeme una fruta de esa higuera.

-Hela aquí, maestro

-Ábrela.

-Ya está maestro.

-¿Qué ves?

-Granos muy pequeños, maestro.

-Abre uno de ellos.

-Ya está, maestro

-¿Qué ves ahora?

-Nada, maestro.

-Hijo mío, de esta esencia sutil que tú no ves, de ella, en verdad, ha salido esta enorme higuera que se yergue ante nosotros. Créeme hijo mío.¹⁸⁶

(...)

-La esencia más sutil, el alma del mundo entero, he ahí la Realidad, he ahí al *Atman*. *Tú eres Eso*, Svetaketu.¹⁸⁷

¡Tú eres Eso! (sáns: *tat tvam asi*), es una de las frases más conocidas entre los jñana yoguis o filósofos vedantinos quienes intentan realizar la unidad por medio del conocimiento y la meditación. Designando “Tú” al *Atman* y “Eso” a *Brahman* la realidad última, *tat tvam asi* se constituye en un *mantra* o expresión de conocimiento que no es una simple afirmación conceptual ni el resultado de una vivencia psicológica, sino una expresión verbal de la experiencia mística de la unidad del Ser.¹⁸⁸ “Tú eres Eso” suele complementarse en el

¹⁸⁵ “Al igual que ocurre con gran número de términos que designan conceptos filosóficos, el significado de la palabra *Atman* es matizado de forma diferente por las distintas tradiciones o corrientes espirituales de la India. En general, podría decirse que *Atman* es el Yo o Espíritu, principio y sostén de toda existencia.” (Swami Nytyabodhananda, *Actualidad de las Upanishads*, 39)

¹⁸⁶ *Chândogya Up.* 6-12-1 y 2. El énfasis es mío

¹⁸⁷ *Chândogya Up.* 6-16-13. El énfasis es mío.

¹⁸⁸ Ver Swami Nytyabonanda, *Actualidad de las Upanishads*, 41.

Vedanta con “ni eso, ni eso” (sáns: *neti neti*). Tú eres eso, pero ni una higuera, ni una de sus semillas, lo cual recuerda el carácter trascendente de *Brahman* a pesar de su inmanencia. *Atman* y *Brahman* son así la Realidad que hace posible la existencia de todas las cosas pero no podemos identificarlos con ningún objeto sensible.

El conocimiento que persiguen los yoguis no es de carácter meramente intelectual, aunque involucra el intelecto. La fidelidad de su búsqueda no es tanto doctrinal, sino experiencial. El conocimiento, tal y como lo expresa la *Mundana Upanishad*, corresponde a “lo que una vez conocido permite conocer todo lo demás” y lo que una vez conocido permite conocer todo lo demás es el Ser. Sin embargo, el Ser no puede ser “conocido”; nos convertimos en él o, más exactamente, lo realizamos.¹⁸⁹

En definitiva, como bien lo expresa Swami Nytyabhonanda:

Los videntes de las Upanishads querían llegar a comprender el sentido profundo de la vida, el sentido del universo. Iban a la conquista de una certidumbre, del conocimiento que de esta forma definían: “Conociendo eso, lo demás es conocido” o “Conociendo eso, se trasciende toda imperfección, todo deseo de conocer”, o también, “conociendo eso, se está fuera del alcance del sufrimiento”.¹⁹⁰

Así, *Brahman* no puede ser conocido. Se “conoce” en cuanto se experimenta. *Kena Upanishad* tiene unos pasajes sobre *Brahman* que pueden resultar en algo esclarecedores aun sin desvirtuar su misterio. Misterio al cual la interpretación científica también me remitía como ya hemos visto:

El ojo se revela impotente para discernirlo, el lenguaje para evocarlo, la mente para concebirlo. (...)
Eso que la palabra no puede expresar pero que da vida y potencia a la palabra, en verdad, sábelo, Eso es Brahman (...).
Eso que la mente no puede pensar, pero gracias a lo cual la mente piensa, en verdad, sábelo, Eso es Brahman (...).

¹⁸⁹ Mundana Up. 1-1-3, en Swami Nytyabhonanda, *Actualidad de las Upanishads*, 33.

¹⁹⁰ Ibid., 38.

Si piensas “conozco bien a Brahman” (...) Conoces bien poco de Ello. No conoces más que la forma perceptible por las facultades de los hombres (...) por lo tanto una forma relativa a tus percepciones y condicionada por ellas.¹⁹¹

La determinación con que los habitantes de la India han emprendido la búsqueda por alcanzar este tipo particular de conocimiento divino, esta iluminación o liberación (sáns: *moksha*) del sufrimiento producido por la ignorancia (sáns: *avidya*), me llevó una vez más a reflexionar y a anhelar vivir mi vida centrándome en esta búsqueda espiritual. No deja de impactarme que, tanto en el pasado como en el presente, algunos hindúes se han retirado solitariamente al bosque para encontrar las condiciones ideales para meditar e indagar en este misterio divino durante largos periodos, si no es de por vida.¹⁹²

Basta con mencionar que al conocer un poco más de cerca a personajes tales como Ramakrishna, Sri Aurobindo, Sri Ramana Maharishi como al mismo Mahatama Gandhi, admiré su austeridad de vida y la forma cómo dieron testimonio de aquel tesoro que guardaban en su interior y con el cual enriquecían -siguen haciéndolo- la vida de otros. Una vez más quise vivir y ser como ellos.

En la vida del Mahatma hubo un hecho que resultó significativo en mi proceso posterior de conversión hacia la fe cristiana. En alguna ocasión durante su estancia en Sudáfrica pensó en asistir a un culto cristiano.¹⁹³ Si bien no hay certeza sobre si consideró o no ser cristiano, al asistir al culto mencionado se decepcionó cuando observó el racismo que persistía incluso dentro en la iglesia en la cual lo obligaron a sentarse en las sillas destinadas para la población negra. Gandhi sin embargo veía en Jesús un ejemplo o regla de vida y sentía gran afecto hacia él.¹⁹⁴ Parece además evidente que le sirvió de inspiración, por lo menos en parte, para el principio de la no-violencia. Uno de los pasajes bíblicos que más se

¹⁹¹ Swami Nytyabodhananda, *Actualidad de las Upanishads*, 45.

¹⁹² *Ibid.*, 18.

¹⁹³ Recordemos que para Gandhi Jesucristo no era un desconocido. Además de los ingleses en la India colonial, estudió derecho en Londres y trabajó en Sudáfrica, por lo tanto, tuvo contacto con cristianos.

¹⁹⁴ Escribe Gandhi: “El espíritu del sermón de la montaña ejerce en mí casi la misma fascinación que el *Bhagavadgita*. Ese sermón es el origen de mi afecto por Jesús”. (Tamayo-Acosta, *Hacia la comunidad*, 5., 11)

relacionan con esta vía de acción es: “Si alguien te pega en una mejilla, ofrécele también la otra...” (Lc 6, 29a)

Pude entrever entonces cómo el mensaje de Jesús contenido en la Biblia era de una riqueza espiritual innegable, aunque continuaba considerando entonces que el cristianismo no era una opción válida para mí. Creo que esa fue la primera vez que reflexioné en torno a cómo el cristianismo sería una religión hermosa si los cristianos efectivamente la vivieran de corazón. Sin embargo, en ese momento, justificado además por el agravio hacia Gandhi en aquella iglesia sudafricana, seguía afirmando que si alguna vez quisiera vincularme con una comunidad religiosa, esta de seguro no sería la cristiana. ¿Cuál sería entonces? Es curioso cómo ya durante esta etapa de mi proceso comencé a preguntarme sobre la posibilidad de unirme a un grupo de personas para compartir con ellos el horizonte de vida que había descubierto he iba consolidando. Poco a poco sentí cómo esta posibilidad se convertía en una necesidad.

2.2.2.3 El budismo

Por otra parte, algunos años atrás había tenido la oportunidad de participar de unas clases de *Aikido*, un arte marcial japonés. Durante algunas de las sesiones permanecíamos sentados sobre un cojín especial en silencio. Sabía que lo que hacía era denominado meditación zen o *zazen*, pero todo el tiempo me preguntaba qué estaba haciendo y para qué servía aquello. Al leer sobre hinduismo encontré una comparación entre la experiencia mística de los rishis vedantinos, referida en términos de un relámpago que elimina la ignorancia y abre los ojos a la realidad;¹⁹⁵ con el despertar (jap: *satori*) de la tradición zen.¹⁹⁶ Nuevamente sentí afinidad entre aquella descripción del despertar en el zen y mi propia experiencia por el carácter repentino de ambas.¹⁹⁷ Entonces quise averiguar más al

¹⁹⁵ “Esta es la enseñanza en lo que a Brahman concierne: es comparable a un relámpago, a un parpadeo” (Kena Upanishad. 4-4, en Swami Nytyabodhananda, *Actualidad de las Upanishads*, 35)

¹⁹⁶ Tradición budista que inició en China, *Chan*, y posteriormente se expandió a Japón, *Zen*. Se cree que el término *Chan* proviene del sánscrito *dhyana*, que se refiere a la meditación sentada.

¹⁹⁷ Ver Swami Nytyabodhananda, *Actualidad de las Upanishads*, 43.

respecto. Mi indagación sobre el zen implicó por supuesto conocer también algo sobre budismo.

El primer libro con relación al budismo que tuve en mis manos fue *Siddharta* de Herman Hesse. Las aventuras que vivieron Siddharta y Govinda, su búsqueda, primero entre los brahmanes, luego entre los *samanas* del bosque,¹⁹⁸ y posteriormente en contacto con la naciente comunidad budista, donde conocieron a Gotama el Buda; me ayudaron a seguir corroborando, gracias a los personajes creados por Hesse, cómo ha habido quienes se han dedicado a buscar con gran ahínco algo que dé sentido profundo a sus vidas. Ellos han priorizado en sus vidas la búsqueda de aquello que es realmente fundamental, así la expresión categorial de tal búsqueda varíe de acuerdo a cada contexto religioso-cultural. Para el caso de Siddharta era: ¿Qué es *Brahman*? Una pregunta existencial que involucraba no sólo su intelecto sino todas sus facultades humanas.

Si bien el Siddharta de Hesse es un personaje literario, Gotama o mejor Siddharta Gautama el Buda, el iluminado o el despierto, tiene un asidero histórico aunque, como es normal para este tipo de referentes religiosos, distinguir entre la leyenda y la historia es algo realmente complejo. Creación legendaria o historia real, la narración del itinerario espiritual del Buda también marcó mi proceso de conversión, veamos por qué.

Se considera que Buda vivió durante el siglo VI a.C., que pertenecía a la clase de los nobles (sáns: *kshatriyas*). Su juventud transcurrió en un ambiente protegido y lujoso.¹⁹⁹ Más o menos a los 30 años se las ingenió para escapar y salir por primera vez de su hermoso palacio para observar el mundo exterior. Afuera descubrió algo que para él había estado oculto en medio de aquella vida impuesta en la cual todo era perfecto. Siddharta observó durante su aventura a un anciano, a una persona enferma, y finalmente a un cadáver ardiendo sobre una pira funeraria. Se percató entonces de la realidad de la vejez, la

¹⁹⁸ Ascetas del bosque (sáns: *samanas* o *sadhus*) que ejercían una rigurosa disciplina corporal para dominar sus pasiones, superar la ilusión de este mundo (sáns: *Maya*) y alcanzar la liberación.

¹⁹⁹ Ver Percheron, *Buda*, 7.

enfermedad y la muerte de las cuales, dedujo, ni siquiera él estaba exento. Siddharta había descubierto el sufrimiento.

Desde entonces decidió abandonar su vida fastuosa y fácil para dedicarse a la vida ascética y contemplativa. Por medio de ella intentaba encontrar un remedio al sufrimiento que, como el mismo reconoció, tenía una presencia universal.²⁰⁰ Precisamente esta determinación del noble Siddharta me hizo ponderar nuevamente la importancia e incluso urgencia de dedicarle algún tiempo de mi vida a esta misma búsqueda, a profundizar en lo que sentí en la biblioteca y al hacerlo relativizar otros aspectos de mi vida que seguían siendo importantes pero que dejaban de ser prioritarios ante algo que comenzaba a valorar mucho más, al igual que sucedió con Siddharta en referencia con su riqueza y sueños de nobleza anteriores.

El fortalecimiento de mi experiencia espiritual, la superación del sufrimiento y de lo que después de la experiencia comencé a sentir e interpretar como *la gran ilusión de la muerte*; comenzó a acaparar toda mi atención y yo lo permitía cada vez con mayor determinación.

Siddharta después de un periodo entre los ascetas del bosque, en la cual se sometió a grandes mortificaciones, alcanzando con ellas un gran autodomínio pero, no obstante, sin encontrar lo que buscaba, finalmente abandonó a sus compañeros y comenzó a vivir más moderada que severamente. Entonces durante una meditación profunda bajo un árbol, para algunos una higuera para otros un mango, realmente no importa, Siddharta se convertiría en el Buda al lograr percibir el sentido de la existencia, la causa del dolor y el camino para liberarse de él.

Gracias a la historia de Buda pude comprender el sentido de aquellas meditaciones zen en mis sesiones de *Aikido*. Con ellas nos disponíamos a tener una experiencia de despertar, es decir, el *Satori*. Vale recordar sin embargo que, para los budistas, este tipo de experiencia

²⁰⁰ Para una mejor comprensión sobre el sufrimiento en el budismo, ver Percheron, “La doctrina del sufrimiento”, *Buda*, 64 ss.

no se tiene, ni única ni exclusivamente, durante una meditación sentada. También ocurre súbita y sorpresivamente durante el desarrollo de otras actividades. ¿Podría una de ellas ser una simple lectura en una biblioteca?

Durante la revisión que continué realizando de literatura sobre budismo encontré otro libro con uno de cuyos autores pude identificarme, porque él también había vivido un proceso de conversión desde la ciencia hacia la espiritualidad. En su caso se trataba de una conversión al budismo tibetano. Al leerlo, encontré muchas afinidades entre la descripción de su conversión y el proceso que yo sentía se estaba gestando en mi interior. Este libro precipitó aquel proceso aún más.

En *El monje y el filósofo*, Matthieu Ricard sostiene una serie de conversaciones con su padre, Jean-Francois Revel, quien es filósofo y agnóstico, en las cuales trata de explicarle el porqué del cambio de su vida, de su conversión. Matthieu es doctor en biología molecular. Tenía un futuro promisorio como científico. Había trabajado en el Instituto Pasteur durante varios años. Sin embargo, decidió abandonar la investigación científica para ir a vivir en Nepal y seguir las enseñanzas de los monjes budistas tibetanos.²⁰¹ Se hizo monje en 1979.

Matthieu tomó una decisión que, aun pudiendo parecer absurda para muchos, a mí en ese momento de mi proceso ya no me lo parecía tanto. Después de narrar cómo su interés por la vida espiritual fue creciendo, nos dice sobre su decisión radical: "... tomé una decisión de la que nunca me he arrepentido: ¡instalarme allí donde deseaba estar! (...) era un punto de inflexión en mi carrera de investigador (...) Me di cuenta de que eso era realmente lo que me apetecía hacer, y que más valía hacerlo joven que lamentar, cuando tuviera cincuenta años, no haber elegido ese camino."²⁰² Yo admiré mucho su decisión, tanto más en cuanto yo también sentía cómo mi interés por la espiritualidad crecía y que, como él, yo también era un científico, tal vez no tan importante, pero, me gustaba pensarlo, igualmente con un

²⁰¹ Ver Revel, y Ricard, *El Monje y el Filósofo*, 9-10.

²⁰² Ibid., 26.

futuro promisorio. Al igual que Matthieu yo comenzaba a considerar otras alternativas de vida además de una carrera estrictamente en el área científica.

Ante los interrogantes de su padre sobre el cambio aparentemente abrupto de vida, esto es, desde la ciencia al budismo; Matthieu le explicaba que no hay ningún abismo infranqueable entre ciencia y espiritualidad. Esto, yo también había podido dilucidarlo ya, en parte gracias a la interpretación científica de mi propia experiencia. Parafraseando a Matthieu, el espíritu científico no es otra cosa que la búsqueda de la verdad.²⁰³ Sin embargo, se hizo monje porque aunque ciencia y vida espiritual no son incompatibles, una de ellas adquirió para él mayor importancia. Sentía cómo en mi caso estaba sucediendo algo similar y, lo admito, en ese momento sentía temor por ello.

Entenderemos mejor el cambio de horizonte, al cuál Matthieu se refiere, gracias a sus palabras que, al leer, no pude hacer más que asentir con la cabeza:

La carrera científica que cursé fue el resultado de una pasión por el descubrimiento. Todo cuanto he podido hacer posteriormente no ha supuesto en absoluto el rechazo de la investigación científica que, en muchos aspectos, resulta apasionante, sino que es el resultado de comprobar que por sí misma era incapaz de resolver las cuestiones fundamentales de la existencia. En una palabra: la ciencia, por interesante que fuera, no bastaba para darle un sentido a mi existencia. Y así llegué a considerar la investigación, conforme la iba viviendo, como una dispersión sin fin en el detalle a la que de ningún modo podría consagrar mi vida entera.²⁰⁴

Matthieu invirtió cinco años de labor investigadora intentando establecer el mapa genético del cromosoma de una bacteria, lo cual, sin demeritar la importancia científica de este tipo de trabajos, muestra cómo la labor científica puede llegar a un grado de especialización tal, que una persona acaba por familiarizarse inmensamente con una pieza del rompecabezas, pero su sacrificio implica que ella no tendrá jamás alguna idea de la belleza del paisaje total. La indagación espiritual a diferencia de la científica, enfoca su atención en la

²⁰³ Ver Revel, y Ricard, *El Monje y el Filósofo*, 27

²⁰⁴ *Ibid.*, 16. El énfasis es mío.

totalidad, en *el Absoluto* y desde este punto abarcador contempla y discierne la realidad de todos los seres. En otras palabras el interés por el Absoluto es la curiosidad científica llevada a su último término. En este sentido, la conversión de Matthieu no me parecía una locura y él me llenó de valor para, por lo menos, comenzar a considerar la posibilidad de un cambio similar en mi vida.

Hasta aquí he ido narrando cómo, por una parte, a medida que iba leyendo acerca de diversas tradiciones religiosas pude encontrar elementos afines en ellas que evocaban mi propia experiencia. Así, pude empezar a incorporar categorías religiosas en la interpretación de lo que me había ocurrido en la biblioteca y de los cambios que mi vida estaba teniendo a consecuencia de ella. En ese momento ya no me parecía tan cursi hablar de espiritualidad, de mística o incluso de conversión. Podía afirmar que creía en Dios y comenzaba a tener más elementos para pensar que efectivamente creía, gracias a que había tenido un tipo de experiencia religiosa.

Por otra parte, el encuentro con ciertos personajes y el descubrimiento de ciertos valores que encarnaron en sus vidas y con los cuales asumieron sus propias búsquedas espirituales, despertaron tanto mi admiración como un gran anhelo por intentar al menos encarnar dichos valores también en mi vida. Los sufis, los yoguis, Buda, etc; encontré un sentido profundo en sus vidas que testimoniaron con el desapego, la paz, en definitiva con sus actitudes y comportamiento. Deseaba poder asimilar en mi vida el fundamento de sus vidas, permitir que mis actitudes y comportamientos fluyeran desde él. Aquel anhelo se relaciona con la conversión moral que se efectuaba en mi vida. Sobre esta, volveré a referirme más adelante.

Por último, en esta etapa de mi itinerario de conversión también sentí no querer continuar mi búsqueda del sentido y valor de mi experiencia de forma aislada. Había reconocido cómo en casi todas las tradiciones religiosas era muy frecuente el referente de un maestro, y la pertenencia a una comunidad dentro de la cual se podría compartir y brindar un servicio. Las cofradías sufis, el gurú y su *ashram*, la comunidad budista (sáns: *sangha*). La pregunta

sobre cuál sería la tradición y la comunidad más apropiadas para mí se hizo cada vez más demandante y el anhelo de pertenecer a una de ellas fue cada vez más fuerte.

Recogiendo: mi primera conversión se había consolidado. Ahora podía afirmar que tenía fe en Dios. Sin embargo, mi fe no se refería al dios de una tradición religiosa particular, sino el Dios de todas ellas. Pensaba en todo caso que la tensión que genera el reconocimiento de la universalidad de Dios y su superioridad a cualquier tipo de expresión religiosa encarnada por las diferentes comunidades religiosas, no debería constituir un inconveniente para optar por una de ellas y tener la posibilidad de dar y de recibir en ella, gracias a un compromiso de amor.

Las comunidades que entonces consideraba se insertaban en las tradiciones que ya he mencionado: el sufismo, el budismo y el hinduismo. En todas encontraba elementos que podía relacionar con mi experiencia espiritual, y sabía que en cualquiera de ellas podría proseguir mi camino de afianzamiento de la fe en Dios. Sin embargo, pronto aparecería otra posibilidad, una que creía ya haber descartado, pero que de forma inusitada pude conocer más detenidamente, y cuando lo hice me sorprendió. Me refiero al cristianismo.

LA SEGUNDA CONVERSIÓN

De la fe en Dios a la fe cristiana

*“Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?”
Él respondió: “¿Quién eres, Señor?”
Y él: “Yo soy Jesús, a quien tu persigues.”
(Hch 9,3-5)*

3.1 La interpretación a la luz del cristianismo

Podría creer que mi interés por el cristianismo se suscitó gracias a una casualidad. En realidad no deseaba leer nada referido directamente a la tradición cristiana en ese entonces. Oriente había acaparado toda mi atención; en cambio conservaba contra la iglesia y el cristianismo en general una serie de prejuicios que parecían insuperables. Aunque tiempo después caería en la cuenta de que mi rechazo hacia el cristianismo se debía principalmente a mi posición crítica ante la iglesia jerárquica; en ese momento, cuando consideraba cuál sería la comunidad más adecuada, ni el cristianismo, como una opción de fe válida, ni iglesia cristiana alguna, aparecían entre las alternativas religiosas que yo consideraba.

Deseando conocer más sobre budismo Zen, conseguí otro libro que resultó fundamental en el proceso de re-descubrir el sentido y el valor del cristianismo. *Místicos y Maestros Zen* de Thomas Merton (1915-1968). Entonces no sabía quién era el autor, lo cual resultó muy conveniente, ya que, de haber conocido que fue un monje trapense católico creo que no habría tenido interés en leerlo. El libro me pareció sumamente valioso. Presenta la experiencia de los monjes zen de una manera sumamente atractiva. Cuánto quise, mientras

lo leía, viajar a Japón y convivir en un monasterio zen durante algún tiempo para luego poder difundir la riqueza de esta bellísima tradición en Occidente.

Inesperada fue para mí la comparación que Merton efectúa en su libro entre la experiencia del zen y la de los místicos cristianos. Particularmente la de los santos y reformadores carmelitas Santa Teresa de Ávila (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591). Gracias a esta comparación comencé a comprender que también en el cristianismo ha existido y existe una tradición mística donde, como en el zen, el yoga y el sufismo; se reconoce la insuficiencia del intelecto y del lenguaje y se da el paso hacia lo inefable, hacia la experiencia del misterio divino.

El libro de Merton nuevamente me acercaría a la poesía, en este caso a la poesía mística del siglo de oro español.²⁰⁵ Esta jugó un papel en mi conversión al cristianismo, debido a que la ambigüedad y musicalidad de su lírica evocaba lo que sentí aquella tarde en la biblioteca mientras leía la poesía de Kayyam. Las palabras empleadas por Santa Teresa y San Juan sólo pueden referirse indirectamente a la experiencia de Dios. Aun así, al leerlas sentí que ellas capturaban cierto aroma, cierta sensación familiar. Esto se debe a que, en consideración con su carácter inefable, la poesía es uno de los vehículos más adecuados para expresar la sabiduría generada por la experiencia del amor de Dios. Lo anterior porque, ante una experiencia que no puede manifestarse bien con palabras normales, se hace preciso recurrir, en palabras de San Juan, “a figuras, comparaciones y semejanzas”.²⁰⁶

Los siguientes estribillos de la *Noche oscura* pueden ilustrar el uso de comparaciones y contrastes, como lo son la noche y la luz, para expresar la inefabilidad de una experiencia mística, una experiencia de unión amorosa con Dios que puede generar un proceso de conversión. “Este poema se refiere a mi experiencia y es un poema cristiano”, pensé cuando lo leí por primera vez.

²⁰⁵ El siglo de oro español, el siglo XVI.

²⁰⁶ Ver Cristóbal Cuevas, “Introducción”, en Juan de la Cruz, *Poesías Completas*, XLIV.

En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que en el corazón ardía.

Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía
adonde me esperaba
quien yo bien me sabía,
en parte donde nadie parecía.

¡Oh noche, que guiaste!
¡Oh noche, amable más que el alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado Transformada!²⁰⁷

Hasta aquí, pues, he expresado cómo la poesía mística carmelita fue mi puerta de entrada hacia la tradición mística cristiana. Desde otra perspectiva, también era evidente cómo la oración de quietud carmelita, quietud física y mental, se asemeja mucho a la meditación oriental. Tanto durante una sesión de *zazen* como en una de *raja-yoga*, predomina el silencio sobre cualquier ejercicio mental o repetición vocal, y en la oración de quietud sucedía igual. Dulce silencio que ya había comenzado a experimentar meditando diariamente pero que ahora reconocía también podía vivirse en el cristianismo.

Paulatinamente, fui leyendo algunas obras de Santa Teresa: *El Castillo Interior* o *Las Moradas* y de San Juan: *Subida al Monte Carmelo*. La poesía mística española me encantó. En ella hallé cierta reminiscencia con los cuartetos de Omar Kayyam en cuanto a nuestra limitación para “comprender” el misterio divino, como se observa en los siguientes estribillos de otro poema, nuevamente de San Juan:

²⁰⁷ Juan de la Cruz, *Poesías Completas*, 13

Entréme donde no supe,
Y quedéme no sabiendo,
Toda sciencia trascendiendo.

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

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda sciencia trascendiendo.

(...)
El que allí llega de vero
de sí mismo desfallece;
cuanto sabía primero
mucho baxo le parece;
y su sciencia tanto crece,
que se queda no sabiendo,
toda sciencia trascendiendo.²⁰⁸

Así, tanto esta poesía, como otras obras y comentarios sobre la literatura mística del siglo de oro español, me perecieron sumamente dicientes con relación a lo que había experimentado y la comprensión que iba teniendo sobre ello. De esta forma comprendí que también podría enmarcar mi experiencia dentro del cristianismo. Gracias entonces al reconocimiento de que la vivencia mística de otras tradiciones religiosas estaba también en el cristianismo, pude reconocer que también esta era una tradición auténtica. Este descubrimiento fue crucial para mí. Marcó el inicio tanto de mi interés por el cristianismo como del creciente afecto que fui sintiendo hacia la persona de Jesús.

²⁰⁸ Juan de la Cruz, *Poesías Completas*, 15

Además de Santa Teresa y de San Juan, el nombre de San Ignacio de Loyola (1491-1556) se mencionaba con cierta frecuencia en los libros sobre mística española. A diferencia de los otros dos santos, San Ignacio no se destacó tanto por sus aptitudes literarias. No obstante, el conocer que él había vivido un proceso de conversión me llevó a buscar su *Autobiografía* en la cual conocí que también él había tenido experiencias místicas y particularmente sentí una resonancia especial entre la mía y la que él tuvo en Manresa junto al río Cardoner.

[30] Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, (...) y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. 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 fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes.²⁰⁹

Pensaba, mientras los leía, que el sentido de este tipo de textos para muchos lectores podría parecer oscuro. Un cúmulo de palabras con las cuales parecería se evade el expresar clara y directamente a qué se refiere su autor. Sin embargo, para mí su sentido era cercano, familiar. Sentía que sabía a qué se referían así como sentía que sabía a qué se debía la supuesta “falta de claridad” por parte de sus autores. Lo sabía porque tanto las poesías místicas como las narraciones de experiencias como la de San Ignacio hacían en mí eco de aquella sensación inexpresable de la biblioteca.

De tal forma fui corroborando cómo la experiencia mística también era posible en el cristianismo y entonces comencé a plantearme la posibilidad de retornar a la tradición en la cual había sido bautizado. La tradición que para bien y para mal había modelado mi cultura

²⁰⁹ Ignacio de Loyola, , *Ejercicios Espirituales y Autobiografía*, 197

y por lo tanto era para mí, como latinoamericano, más cercana comparada con las demás. La decisión no la tomaría inmediatamente. No obstante, ya no podía negar la riqueza del cristianismo ni que en él también hubiera una valiosa tradición mística. Jesús, pensaba, después de todo también era el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6) aunque mi encuentro personal con él apenas iniciaba, y esto por medio de la Biblia.

Comencé a leer asiduamente la Biblia, particularmente el Nuevo Testamento. La Sagrada Escritura es un lugar de encuentro teológico privilegiado. En ella, parafraseando a Schneider, hay multiplicidad de “encuentros teológicos. (...) Todos ellos encuentros únicos e irrepetibles en los que Jesús se revela de una manera siempre nueva.”²¹⁰ Fue gracias a estos encuentros bíblicos cómo pude irme familiarizando y fascinando con la persona de Jesús. No fueron pocos los pasajes que me dejaron absorto y otros, lo reconozco, desconcertado. Mi lectura siempre fue muy crítica y no podía aceptar ciertos pasajes de forma literal aunque al interpretarlos a la luz de mi experiencia de Dios casi siempre pude encontrar en ellos un sentido profundo compatible con mi sensibilidad espiritual.

En un primer momento los pasajes evangélicos sobre el llamamiento y seguimiento de Jesús fueron muy significativos. Me gustaba imaginar que Jesús también me llamaba cuando leía sobre cómo él iba llamando a sus discípulos. Sentía que los pasajes estaban dirigidos a mí, aunque luego pensaba que era una locura. Cuando llamó a Simón-Pedro y a su hermano Andrés y luego a Santiago y a Juan, admiré la determinación con la cual lo siguieron (Mc 1,16). Cuando llamó a Felipe y a Natanael, me impliqué y pretendí que aquel “Ven y compruébalo” se dirigía también a mí (Jn 1,43). Pero especialmente al contemplar cómo, en el llamamiento de Leví-Mateo (Mc 2,14), Jesús no llamaba a los justos, sino a los pecadores, comprendí que el haberme alejado de Dios, del cristianismo, y de Jesús cuando fui ateo, no impedía, gracias a su gran misericordia, que me convirtiera ahora en otro de sus seguidores. Otras narraciones sobre conversiones como la de Zaqueo (Lc 19,1) seguirían ratificando esta posibilidad.

²¹⁰ Scheineider, *Teología como Biografía*, 67.

Además de los anteriores, encontré otros pasajes bíblicos sumamente cautivantes. Entre ellos: la mujer adúltera (Jn 8,1); el buen samaritano (Lc 10,25); la oveja perdida (Lc 15,1); el hijo pródigo (Lc 15,11); las espigas arrancadas en sábado (Mc 12,1); etc. En definitiva, todos aquellos relatos en que pude contemplar la divinidad de Jesús a través de ciertas actitudes profundamente humanas. Entre ellas, su compasión, acogida, determinación en contra de la autoridad opresora y en todas ellas su fidelidad a Dios, nuestro Padre (Lc 6,9).

Por el contrario, la lectura de los relatos de milagros no fue tan sencilla. Siempre leí estos pasajes con cierta desconfianza debido a que no sabía exactamente cómo podía o debía interpretarlos. Por ejemplo, las curaciones de ciegos (Mc 8,22; Lc 18,35; Jn 9,1), entre otras, siempre evocaron mi propia experiencia porque me parecía que se referían a mi antigua incapacidad de “ver a Dios” y a mi posterior recuperación de la visión. Ahora sé que no estaba del todo equivocado porque, coincidiendo con Juan José Tamayo, entendía los milagros como presentaciones simbólicas, corporales y típicas de la salvación de Jesús.²¹¹

Aunque más adelante ampliaré un poco más el complejo asunto de la interpretación bíblica y su importancia para mi conversión al cristianismo, bastará con decir por ahora que ya entonces intuía cómo, más allá de la espectacularidad de la narración de hechos sobrenaturales, los milagros pretenden generar actitudes de compasión y solidaridad entre los hombres con miras a su liberación integral. A través de gestos compasivos y por lo tanto milagrosos, Jesús devolvía la dignidad y la integridad a quienes habían sido privados de ellas. Integraba, sigue haciéndolo, a los marginados en la comunidad.²¹² Esta comprensión fue ocasionando que mi admiración por Jesús paulatinamente se convirtiera en un afecto especial hacia él y su causa. Una causa por la cual él había entregado su vida.

²¹¹ Ver Tamayo-Acosta, *Hacia la Comunidad*. 5., 133-134

²¹² Ibid.

Posteriormente, en relación con la lectura seguida que iba realizando del Nuevo Testamento, me encontré en los Hechos de los Apóstoles con otra curación de una ceguera que ha sido determinante en mi proceso de conversión al cristianismo. Saulo de Tarso, de cuyos ojos cayeron una especie de escamas que le impedían ver y cuando lo hicieron, recobró la vista (Hch 9,18) y se convirtió en San Pablo, apóstol de Cristo, modelo paradigmático de la conversión al cristianismo e inspiración para la mía.

Me sentí identificado con muchos elementos de la conversión de San Pablo. Saulo nació en la ciudad de Tarso aproximadamente el año 9 d.C. Era fariseo e hijo de fariseos (Hch 23,6) y fue educado tanto en la rigidez de sus doctrinas (Hch 26,5) como bajo el legado cultural helénico. Cuando el movimiento de Jesús, conocido como *el Camino*, comenzó a expandirse, Saulo persiguió a los seguidores de Cristo a muerte (Hch 22,4; Hch 26,10). En un viaje de persecución contra “la secta en Damasco”, en Saulo se comenzó a efectuar la conversión: “Sucedió que, yendo de camino, cuando estaba cerca de Damasco, de repente le rodeó una luz venida del cielo, cayó en tierra y oyó una voz que le decía: “Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?” Él respondió: “¿Quién eres, Señor?” Y él: “Yo soy Jesús, a quien tu persigues.” (Hch 9,3-5)

De manera semejante a Pablo, yo también había sido un perseguidor del cristianismo. Tuve una opinión despectiva hacia él, y esta me llevó a sentir cierto menosprecio por los cristianos. Cómo él, yo también tenía cierto nivel de formación y pensaba que el ser culto y el ser creyente, particularmente cristiano, eran dos realidades irreconciliables. Como él, yo también había tenido una experiencia, “había visto una luz” que había cambiado radicalmente mi percepción, primero sobre Dios, pero ahora también sobre el cristianismo.

Entonces relacioné la experiencia de Pablo con lo que me había ocurrido a mí en la universidad. Intuí cómo Jesucristo, su Espíritu estuvo presente también en mi experiencia. Pude hacer tal conexión debido que las palabras de Pablo rememoraban la mía. Como él, yo también había quedado en cierto sentido aturdido durante y después de la experiencia. No podía creer que durante tanto tiempo hubiera atacado al cristianismo y en general la fe en

Dios para después reconocer “abruptamente” que estaba equivocado. Tal aturdimiento fue disminuyendo en la medida en que fui viviendo un proceso de aceptación por medio de la interpretación científica y religiosa que he narrado y gracias a la cual pude ver más claro el motivo y las implicaciones de este tipo de fenómeno: *la conversión*. En definitiva, San Pablo me ayudó a sentir que, después de mi conversión a Dios, mi conversión al cristianismo no sería del todo una locura, sino algo verdadero y sensato (Hch 26,24-25).

Por último, mientras reflexionaba, no sin resistencia, sobre la inesperada posibilidad de ser cristiano, llegué a conocer a otro personaje, a otro converso, cuya historia también resultó ser una inspiración fundamental para mi decisión posterior. Su camino a la fe cristiana fue largo y a veces tortuoso, pero finalmente llegó al Dios de Jesucristo. En *Las Confesiones* de San Agustín, el obispo de Hipona, encontraría un itinerario espiritual tan profundamente inspirador y en ciertos aspectos similar al que yo estaba viviendo, que éste consolidó aún más al cristianismo como una opción válida para mi vida.

San Agustín (354-430) nació en Tagaste, norte de África. Su madre Santa Mónica era cristiana y su padre era un pagano. La madre de Agustín resultaría ser para mí reminiscencia de mi propia madre. Al igual que Santa Mónica,²¹³ sabía que mi madre oraba constantemente por mi conversión a Dios cuando yo fui ateo. Creo que esta consideración también influyó en la decisión que tomé algún tiempo después.

Mientras leía *Las Confesiones*, compartí muchas de las afirmaciones de San Agustín sobre Dios. Por ejemplo: “Y yo no sería, absolutamente no podría ser, si tú no estuvieras en mí. O, para decirlo mejor, yo no existiría si no existiera en ti, de quien todo procede, por el cual y en el cual existe todo.”²¹⁴ Me gustaba encontrar textos vinculados con la relación existencial, en ocasiones consciente y en otras no, del hombre con Dios. Tales referencias han sido sumamente iluminadoras durante mi proceso porque hoy entiendo que antes de mi conversión mi relación existencial con Dios era inconsciente, es decir, reprimida y por tanto

²¹³ Ver Agustín de Hipona, *Las Confesiones*. VI. I. 1.

²¹⁴ *Ibid.*, I. II. 2.

oculta.²¹⁵ Después de mi experiencia, Dios se constituyó literalmente en la existencia para mí como lo expresaba con maestría Agustín.

Así, la lectura de *Las Confesiones* me ayudó a ratificar, por comparación con la experiencia del obispo de Hipona, cómo mi fe en Dios también podría ser formulada desde la tradición cristiana. Por ejemplo, cuando leía: “Todo viene de ti, Señor, en quien ser y vivir son la misma cosa, pues el supremo existir es supremo vivir”,²¹⁶ yo reconocía en esas palabras al Dios fuente de la existencia que había experimentado en la biblioteca. Igualmente, creí entender a que se refería Agustín al decir que en Dios no hay nada que muera porque él vive siempre,²¹⁷ porque en esta expresión cobraba pleno sentido la pregunta que se suscitó en la biblioteca: “¿A dónde se fue la muerte?”. La respuesta ahora la encontraba en una formulación sobre Dios realizada por un cristiano.

Por otra parte, no sólo encontré coincidencias con respecto a su forma de concebir a Dios, sino también con su historia de conversión. San Agustín vivió mucho tiempo alejado de Dios, entregado a otras pasiones que él llamaba “vivir en la vanidad”.²¹⁸ Como él, yo también me había vuelto sordo a la voz de Dios.²¹⁹ Como él, yo también desprecié los consejos y las oraciones de mi madre que me parecían debilidades de una mujer creyente.²²⁰ Como él, fui creciendo en soberbia por mis buenos resultados académicos y no veía cómo los estudios eran más bien una ayuda para llegar a Dios.²²¹ Como él, yo también había perdido a un amigo muy querido en el pasado, lo cual me hizo reflexionar mucho sobre la muerte.²²²

²¹⁵ Ver Frankl, *La Presencia Ignorada de Dios*, 67.

²¹⁶ Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, I. VI. 3.

²¹⁷ *Ibid.*, I. VI. 2.

²¹⁸ *Ibid.*, II. I. 1.

²¹⁹ *Ibid.*, II. II. 1.

²²⁰ *Ibid.*, II. III. 3.

²²¹ *Ibid.*, III. III. 2.

²²² *Ibid.*, IV. IV. 1-3. Me refiero a Armando Carabalí (1978-2000), un amigo y compañero de la Universidad.

Cuando San Agustín viajó a Roma cargado de objeciones en contra de la fe Católica, se encontró con las enseñanzas del obispo Ambrosio. Sus explicaciones sobre algunos pasajes bíblicos que Agustín encontraba absurdos, le resultaron cada vez más aceptables. Agustín había interpretado literalmente estos pasajes y al hacerlo le parecían irreconciliables tanto con su formación filosófica como con el pensamiento maniqueo.²²³ Gracias a Ambrosio, las objeciones de Agustín en contra de la fe Católica se comenzaron a debilitar. En consecuencia, Agustín decidió permanecer como catecúmeno en la Iglesia Católica pero debido a sus dudas no entraría en ella sino hasta al alrededor de dos años de estudios, diálogos y reflexión.

En este punto de mi proceso, yo también iba sintiendo cómo mis objeciones en contra del cristianismo ya habían disminuido considerablemente. Sin embargo, sentía que debía seguir indagando porque aún no estaba del todo convencido de poder ser un cristiano. De todas formas me gustaba pensar, y sentía gran gozo al hacerlo, que en la biblioteca había tenido la oportunidad de experimentar al mismo Dios de Jesús. Y una vez más, pensaba que, a mi manera de ver, las palabras utilizadas por los místicos cristianos para aludir su experiencia de Dios condensaban tan bien mi propia vivencia, que la idea de volverme cristiano parecía ser cada vez menos descabellada.

El camino de Agustín hacia la fe fue a la vez intelectual y moral. Él no sólo cambió su modo de pensar en la medida que iba conociendo más sobre la doctrina Católica, sino que aquello también cambió su modo de vivir. A su vez, mi conocimiento de su historia de conversión, como la de otros personajes que ya he mencionado, me ayudaría a encontrar valor en la propuesta cristiana de vida, y al hacerlo, comenzaba a interiorizarla. También el poderme sentir identificado con ciertas expresiones de fe cristianas, cómo ocurrió con la siguiente oración de Agustín, sin duda me ayudó en mi proceso de conversión al cristianismo:

²²³ San Agustín perteneció a la secta de los maniqueos durante una parte de su vida. Cfr. Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, V. XIV. 1; VI. IV. 2.

¡Tarde te amé, belleza siempre antigua y siempre nueva! Tarde te amé.
Tú estabas dentro de mí, pero yo andaba fuera de mí mismo,
y allá afuera te andaba buscando.
Me lanzaba todo deforme entre las hermosuras que tú creaste.
Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo;
me retenían lejos de ti cosas que no existirían si no existieran en ti.
Pero tú me llamaste, y más tarde me gritaste, hasta romper finalmente mi
sordera.
Con tu fulgor espléndido pusiste en fuga mi ceguera.
Tu fragancia penetra en mi respiración y ahora suspiro por ti.
Gusté tu sabor y por eso ahora tengo más hambre y más sed de ti.
Me tocaste, y con tu tacto me encendiste en tu paz.²²⁴

Hasta aquí, pues, he narrado cómo el conocimiento que adquirí sobre la experiencia de varios místicos en otras tradiciones y luego en el cristianismo, al ponderar su similitud en ciertos aspectos con la mía, primero, me llevó a ratificar la dimensión religiosa de lo que ocurrió en la biblioteca y, segundo, también me ayudó a reconocer las implicaciones morales de la vivencia mística en la historia de otros.

Esto iría efectuando un cambio fundamental en mi forma de proceder debido a que comencé a anhelar cultivar aquella dimensión mística y actuar en concordancia con ella. Si bien ya desde la biblioteca pude percibir algo de las implicaciones del egoísmo humano que nos impide salir de nosotros mismos en función de los demás; al conocer y compartir la motivación al servicio de ciertos personajes en la historia de las religiones, sentí que el deseo por salir de mí mismo para empezar a vivir con más consideración hacia los demás se incrementó "... de la misma forma que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir" (Mt 20,28).

En conclusión, puedo afirmar que, durante la interpretación religiosa que realicé, primero gracias a diversas tradiciones religiosas y después al cristianismo, se fue consolidando una conversión moral y religiosa. Así, tal y como lo propone Carl Becker, podemos observar que el valor de la historia no es solamente científico, sino moral. Ésta libera el Espíritu al

²²⁴ Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, X. XXVII.

hacer más profundas nuestras simpatías con la mentalidad y el modo de proceder de nuestros antepasados y nos hace capaces de controlar, no la sociedad, sino a nosotros mismos, y esto es algo mucho más importante. En definitiva, la historia nos ayuda a vivir más humanamente.²²⁵

3.2 En el umbral de una decisión

El cristianismo aparecía ahora como una opción válida gracias a mi aproximación a su tradición mística en el ámbito de la Iglesia Católica. Sin embargo, en ese momento de mi proceso todavía persistía una serie de consideraciones u obstáculos que me impedían ceder ante la fascinación de esta tradición religiosa y, por lo tanto, me imposibilitaban optar por ella.

De todas formas, mientras leía sobre la tradición cristiana y reflexionaba sobre la posibilidad de integrarme en la Iglesia Católica; en muchas ocasiones me encontré pensando que el objeto de tales reflexiones consistía más en probar definitivamente que una persona con mi mentalidad y espiritualidad nunca podría ser auténticamente un cristiano católico. Sin embargo, ¡Sorpresa! muchos de los impedimentos iniciales, después de un análisis más riguroso, resultaron ser tan sólo prejuicios superables.

El discernimiento detenido que finalmente me llevó de la fe en Dios a la fe cristiana, es el tipo de discernimiento que correspondería análogamente a la cuarta especialización funcional del método en teología, *Dialéctica*.²²⁶

²²⁵ Ver Carl Becker, en Lonergan, *Método en Teología*, 239.

²²⁶ Para una mejor comprensión de esta especialización funcional, ver, “Dialéctica”, en Lonergan, *Método en Teología*, 229ss.

Sobre la dialéctica en Lonergan, hay que decir que esta va más allá del estudio histórico que capta lo que ha acontecido. En la dialéctica del método no sólo apreciamos los valores que representan las personas en la historia, sino que también criticamos y reprobamos sus defectos, y durante este proceso nuestras vidas son profundamente interpeladas por sus palabras y hechos.²²⁷ En otras palabras, desde la perspectiva dialéctica de Lonergan deben hacerse evidentes los procesos de desarrollo y de decadencia de la historia humana. Gracias a ella reconocemos cómo toda tradición humana se ha forjado gracias a un proceso continuo de oposición entre la autenticidad y la inautenticidad, puesto que, parafraseando a Lonergan, “La autenticidad humana no es una cualidad pura (...) consiste más bien en un apartarse de la inautenticidad, y este apartarse nunca llega a ser una realización definitiva.”²²⁸

Así, gracias a una indagación dialéctica podemos percatarnos de que todos los procesos históricos, las religiones incluidas, tienen aspectos que se han encaminado por rutas auténticas y otros que no. De esa forma, evitamos incurrir en las generalizaciones que pueden desvirtuar las tradiciones religiosas debido a ciertos testimonios inauténticos particulares. La dialéctica, pues, nos invita a reconocer que no podemos rechazar todos los enunciados religiosos como ineficaces o falsos; sino unos cuantos. Nos recuerda también que tampoco podemos desechar como superstición toda forma de verdad religiosa, sino solamente un cierto tipo de metafísica. En conclusión, en dialéctica se cae en la cuenta de que el rechazo de una religión genuina fundado únicamente en la inautenticidad de vivencias particulares, es un error.²²⁹

En este orden de ideas, podemos ver cómo el desarrollo humano, en suma, avanza gracias a un proceso dialéctico de resolución de conflictos y, según Lonergan, es tarea de la

²²⁷ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 240.

²²⁸ *Ibid.*, 245

²²⁹ *Ibid.*, 237.

dialéctica en teología poner a la luz tales conflictos de la tradición cristiana para que mediante su consideración y posible resolución, se efectúe la conversión.²³⁰

Esta conversión no ocurre cuando, después de haber considerado los puntos conflictivos, reafirmamos con mayor criterio nuestra posición anterior, aunque aquello también es un resultado posible. Ocurre cuando eliminamos las oposiciones ridículas que nos han impedido reconocer el valor de horizontes diferentes al nuestro. Gracias al punto de vista englobante que aporta la investigación dialéctica, podemos intentar comprender las oposiciones y las relaciones de numerosos puntos de vista en conflicto entre los horizontes y sólo así es posible aceptar un nuevo horizonte cuando en él el discernimiento dialéctico va revelando una profundidad, una amplitud y una riqueza que antes eran inaccesibles debido a prejuicios que después resultan insostenibles.²³¹

¡Es verdad! No todas nuestras opiniones son razones profundas para rechazar ni la creencia en Dios, por una parte, ni al cristianismo, por otra. Nada perdemos al reconocer humildemente cuáles son los prejuicios que engendran infundadamente la sospecha y eliminamos las oposiciones inútiles para una conversión. Lonergan expresa muy bien la actitud dialéctica apropiada para una conversión:

Sólo mediante dicho discernimiento -dialéctico- puede esperar el teólogo apreciar todo lo que ha habido de inteligente, verdadero y bueno en el pasado, incluso en las vidas y en el pensamiento de sus antagonistas. Sólo mediante dicho discernimiento puede llegar a reconocer también todo lo que hubo de mala información, de incompreensión, de error y de mal, incluso en aquellos con quienes está ligado.²³²

Con respecto a mí caso de conversión, sólo mediante una reflexión seria sobre el cristianismo y los fundamentos de mi oposición hacia él, pude redescubrir su valor y sentido y reconocer que me había equivocado al menospreciarlo. Tal reconocimiento fue posible gracias a que todo mi proceso de conversión anterior había transcurrido desde el

²³⁰ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 229.

²³¹ *Ibid.*, 231.

²³² *Ibid.*, 246.

racionalismo materialista hasta el descubrimiento del valor y sentido de todas las religiones, lo cual, me permitió a su vez observar el valor y el sentido de la tradición cristiana desde una mirada de amor. Pero una cosa fue llegar a re-descubrir la belleza del cristianismo, y otra bien diferente superar los conflictos que me impedían decidirme a ser cristiano.

Consideré muchos puntos conflictivos, pero los más significativos para mí versaban sobre la historia de la iglesia, la interpretación de la Biblia y la centralidad de Cristo. La reflexión sobre estos obstáculos personales y su posterior superación obviamente fue crucial para poder finalmente optar por la fe cristiana. A continuación intentaré mostrar cómo, desde mi condición cristiana actual, pienso que pude superar tales conflictos.

3.2.1 La historia de la iglesia.

Con respecto a la historia de la Iglesia Católica,²³³ iniciaré mencionando la importancia que ha tenido en mi proceso de acceder a ella el haber podido ir reconociendo la distinción entre las diferentes realidades que conforman a la iglesia como pueblo de Dios. Esto es, la iglesia institucional o jerárquica, el magisterio, por una parte, y todos los demás fieles por la otra, pero que juntos conforman la comunidad cristiana. Aunque no se desconozca la vinculación espiritual y orgánica de estas vivencias y vinculaciones diferentes al cuerpo cristiano (Rm 12,12-30), es necesario afinar el lenguaje para emitir un juicio más realista y acertado acerca tanto de los errores como de los aciertos de los miembros de la Iglesia en la historia.

Como mencioné al comienzo de este testimonio, mi proceso de ateísmo se inició con la aversión que sentía hacia “la iglesia” y que justificaba en parte por los diversos desaciertos históricos en que ella había incurrido. Tal juicio negativo hacia “la iglesia” se arraigó

²³³ Aunque tuve la oportunidad de aproximarme a la historia de otras iglesias cuando abordé la vida de Martín Lutero (1483-1546) y la historia de la reforma protestante; sin embargo, desde el inicio me incliné más por estudiar la tradición Católica. Una de las razones fue sin duda el haber llegado a considerar que es un desafío más interesante poder ejercer el espíritu crítico y reformista desde el interior de una comunidad ya formada, y al hacerlo intentar siempre evitar la división. “...lo que Dios unió no lo separará el hombre.” (Mt 19,6) Lo anterior, incluso reconociendo que Lutero efectivamente tuvo razón en muchos puntos.

fuertemente aun sin tener una idea clara de a qué me refería con esta palabra. Por lo tanto, por una parte, criticaba indistintamente a la Iglesia Católica y a las protestantes; por la otra, tampoco consideraba diferencias significativas entre los cristianos y la institución a la cuál pertenecían. En realidad nunca antes me había preocupado por establecer cierta distinción con respecto a la participación y a la culpabilidad de los cristianos en acciones repudiables como lo fueron por ejemplo: *las cruzadas, la inquisición y la conquista de América*, entre otras; ni por reconocer que, incluso simultáneamente a estas acciones, tampoco han faltado cristianos que sí han dado un testimonio auténtico de Cristo en la iglesia.

La crítica hacia una historia manchada de opresión y de sangre, se actualizaba en la repulsión que sentía hacia todo lo relacionado con “la iglesia” y el cristianismo. ¿Cómo era posible que en nombre de Dios “la iglesia” realizara hechos atroces? era el tipo de preguntas que solía hacerme, sin percatarme, al plantearlas, que éstas eran fruto de una generalización apresurada que me llevó a deplorar cualquier iglesia cristiana durante mi ateísmo. Hoy puedo reconocer la gravedad de no haber considerado entonces las matizaciones que surgen cuando se conocen las diferentes nociones históricas y teológicas de iglesia, así como cuando se conocen los diferentes contextos históricos en los cuales han sucedido las situaciones repudiables que la involucran.

Mi concepción cambiaría cuando tuve la oportunidad de reconocer cómo no toda la historia de la Iglesia Católica había sido inauténtica. También en medio de ella ha habido destellos de luz que no se pueden desconocer y desvirtuar si es que deseamos hacernos una imagen más global del papel que ésta ha desempeñado a lo largo de la historia.

En primer lugar, durante mi aceptación de su historia, fui comprendiendo que la iglesia son las personas. En este sentido, no podemos olvidar que la ejecución de acciones reprochables, en definitiva, la negación de lo que significa seguir a Cristo tanto por parte de pontífices, prelados, sacerdotes y laicos, en el pasado y en el presente; se explica -aunque no se justifica- porque, cuando hablamos de la iglesia, nos referimos a hombres de carne y hueso y no a ángeles. Hombres como yo, en quienes se libra una lucha interna entre la

inautenticidad y la autenticidad. Como resultado de esta realidad constante, que el cristianismo tradicionalmente ha denominado *pecado*,²³⁴ la iglesia ha fluctuado entre la fidelidad a Dios y la decadencia, pero lo hace con plena confianza en que “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5,20b)

Mi anterior cerrazón ante la iglesia y su historia, poco a poco comenzaría a abrirse gracias a una serie de personajes en el seno de la misma que, con su testimonio de vida, dieron prueba del sentido y el valor de lo que significa ser auténticamente un cristiano. Además de quienes ya he nombrado, vale la pena también recordar a San Francisco de Asís (1181-1226), quien en contravía de la ostentación de las jerarquías más altas en la iglesia, dio testimonio de Cristo desde la pobreza evangélica. Así, gracias al conocimiento de las vidas de varios cristianos admirables como San Francisco, poco a poco pude ir reconociendo todo lo positivo que significaba el pertenecer a la Iglesia Católica y seguir en ella a Jesucristo, aunque ésta nunca haya sido, ni sea perfecta.

Otra objeción para ser cristiano, además de las cruzadas, la inquisición y la conquista, fue la consonada oposición histórica de la iglesia oficial al libre pensamiento ilustrado y científico, para lo cual el caso de Galileo Galilei es paradigmático. Más adelante me referiré un poco más a su caso. Basta con reiterar por ahora que el conocimiento de la historia de la iglesia me sirvió para aceptar con tranquilidad que efectivamente los cristianos, como todos los humanos, han cometido errores. La historia humana ha sido un dinamismo de autenticidad y de inautenticidad, recordemos. Y, en todo caso, tampoco podemos olvidar que el Papa Juan Pablo II ha pedido perdón en nombre de la Iglesia Católica por la condenación de Galileo.²³⁵

Recogiendo: hoy sigo aceptando que la Iglesia Católica ha cometido errores a lo largo de su historia. Pero en lugar de encontrar en tal hecho un obstáculo que me impide

²³⁴ Dinámica que San Pablo explicita magistralmente en sus epístolas, particularmente en Rom 7,14-20.

²³⁵ Con motivo de la celebración del año jubilar 2000, el papa Juan Pablo II, formalmente se disculpó por todos los errores cometidos por algunos católicos en la historia, el juicio de Galileo se consideró entre ellos.

comprometerme con ella; siento que el reconocimiento humilde de esta realidad me motiva, ya no a criticarla destructivamente desde fuera, sino a intentar ejercer una crítica informada y constructiva desde su interior. De tal forma que, al hacerlo así, asumo mi cuota de responsabilidad para que estos errores no vuelvan a ocurrir.

3.2.2 *La Biblia.*

La condenación de Galileo y su teoría de la traslación de la tierra en torno al sol sucedió en parte porque sus observaciones astronómicas no eran conformes a los enunciados de la Biblia. Así, el siguiente punto de conflicto que tuve que superar fue el de si como cristiano tendría que aceptar todos los enunciados de la Biblia literalmente aunque contradijeran las evidencias científicas.

El conflicto entre la Biblia y la ciencia moderna fue en el pasado una de las principales razones para ser ateo y sin duda, después de haber vuelto a creer en Dios, fue uno de los mayores obstáculos para considerar seriamente ser cristiano. Sin embargo, pude superar este escollo gracias a un conocimiento más profundo de la cuestión sobre la verdad bíblica dentro del contexto actual de la Iglesia Católica.

Me preguntaba, por ejemplo, si para ser cristiano tendría que aceptar que la formación de la tierra y de todos los seres que habitan en ella ocurrió en una semana cómo narra el Génesis (Gn 1,1:2,4). Esto cuando investigaciones geológicas y paleontológicas han demostrado lo absurdo de tal afirmación. En este momento de mi discernimiento, como hemos visto, ya reconocía algunos pasajes bíblicos que expresaban muy bien mi experiencia de fe, no obstante, me preocupaba que el magisterio de la Iglesia Católica pretendiera que los cristianos interpretasen cada pasaje literalmente. De haber sido así, estoy seguro de que mi segunda conversión no habría proseguido por este camino.

En primer lugar, es importante aceptar que la Iglesia Católica defendió una interpretación indiferenciada y literalista de la Biblia durante mucho tiempo. Lo hizo fundamentada en la

doctrina de *la inerrancia bíblica* desde la cual “La Biblia contiene verdades del mismo rigor en cada una de sus proposiciones, sean de ciencia naturales, historia, religión o filosofía.”²³⁶ En todo caso, entender un poco las circunstancias históricas dentro de las cuales surgió esa interpretación de la inerrancia y, sobre todo, conocer que hoy ella se refiere únicamente a la verdad salvífica de la Biblia, pudo ayudarme a sentir que podía leer la Biblia sin traicionar mi espíritu científico.

Bien importante fue en mi caso entender que la Biblia resultó de un proceso de redacción efectuado durante mucho tiempo y en un contexto cultural bien diferente al nuestro. En la mentalidad bíblica hebrea la verdad no era vista y comprendida como lo hacía la tradición helénica, forjadora de nuestra cultura occidental. Cuando la verdad israelita se concebía desde la dimensión existencial de la fidelidad de Dios; los filósofos griegos lo hacían desde la coherencia lógica, es decir, desde la correspondencia de los enunciados con la naturaleza fija e inalterable de la realidad.²³⁷ El hecho es que no pasó mucho tiempo para que la verdad bíblica en el cristianismo se empezara a considerar más helenística que semíticamente.

Cuando el cristianismo se expandió en el mundo romano de cultura helenística, tanto los judíos como los paganos ilustrados atacaron la verdad de la nueva religión. Para ello su mejor estrategia fue la demostración de los errores de la Biblia cristiana. En este contexto era natural que, durante la patrística, la apologética cristiana estableciera su defensa en excluir de la Biblia todo error mediante los mismos medios filosóficos en que se le impugnaban. Al hacerlo así, aunque muchos gentiles se convirtieron al cristianismo, se realizó el peligroso tránsito de considerar la verdad bíblica según el modelo griego. Fue entonces cuando empezó a considerarse que todos los contenidos y enunciados de la Biblia tenían una verdad lógica e histórica.²³⁸

²³⁶ Artola, *Biblia y Palabra de Dios*, 224.

²³⁷ *Ibid.*, 218-219.

²³⁸ *Ibid.*, 222.

Dentro de este horizonte, durante el medioevo, la teología escolástica subrayó grandemente la verdad absoluta de la Biblia. Todos sus enunciados representaban una verdad incontrovertible también con respecto a la realidad física a la cual se referían.²³⁹ En este contexto particular se realizó el juicio de la astronomía de Galileo.

La carta de Galileo a Cristina de Lorena puede ser interesante para entrever cuál era la opinión de Galileo con respecto a la relación entre la Biblia y la ciencia, y por otra parte, para constatar cómo, a pesar de la condena de la iglesia, por lo menos un miembro eclesiástico estaba ya de acuerdo con él.

No habiendo querido el Espíritu Santo enseñarnos si el cielo se mueve o está quieto, (...) [porque] no ha pretendido enseñarnos proposiciones semejantes, ya que quedan fuera de su intención, cual es nuestra salvación, (...) ¿Podrá, por lo tanto, ser herética una opinión que nada tiene que ver con la salvación del alma? (...) Yo diré lo que aquella persona eclesiástica en grado eminentísimo entiende -el cardenal Baronio-, que el Espíritu Santo pretende enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo.²⁴⁰

Galileo expone en esta carta algunas cuestiones sobre la interpretación de la verdad bíblica, contrapuesta a los hechos científicos, que serían después tema de discusión teológica y que los biblistas de la iglesia, no sin cierta oposición, terminaron aceptando. Me refiero al principio de diferenciación de los contenidos bíblicos y la consecuente limitación de la verdad bíblica.²⁴¹

Fue el papa León XIII quien con su encíclica de 1893 *Providentissimus Deus*, señaló cómo “el sujeto de la verdad bíblica no son todos los enunciados de la Escritura indiscriminadamente tomados, sino su intención de enseñar doctrinas conducentes a la salvación.”²⁴² Así, la verdad de la Biblia debe ser entendida en términos de su efectividad salvífica y no con respecto a su exactitud histórica o científica.

²³⁹ Ver Artola, *Biblia y Palabra de Dios*, 224.

²⁴⁰ Ver *Le Opere di Galileo*, ed. G. Barbera (Firenze 1895) V, 319, en Artola, *Biblia y Palabra de Dios*, 225.

²⁴¹ *Ibid.*, 226.

²⁴² *Ibid.*, 227.

Reafirmando y actualizando las orientaciones de León XIII, la constitución dogmática *Dei Verbum* de 1965, redactada en el Concilio más reciente de la Iglesia Católica, el Concilio Vaticano II, “realizó el mayor cambio de perspectiva que se había dado desde los primeros tiempos de la patrística. Superando el modelo griego de la verdad lógica, situaba la verdad de la Escritura en el ámbito de la efectividad de la palabra y la declaraba sencillamente una verdad que procura la salvación.”²⁴³

En definitiva, he podido verificar que el magisterio de la Iglesia Católica no impone en la actualidad una lectura literal de la Biblia a los cristianos. El magisterio mismo fomenta un estudio bíblico que incluye tanto la investigación histórica crítica de la Biblia como la aceptación del principio de los géneros literarios para dilucidar la verdad propia de los textos bíblicos previniendo la lectura fundamentalista.²⁴⁴ Así, esta Iglesia respalda una lectura crítica de la Biblia que resulta conforme con mi mentalidad científica.

3.2.3 *El cristocentrismo.*

Como debe ser evidente ahora, mi comprensión evolutiva de la realidad me ha llevado a ser sumamente crítico con la mentalidad antropocéntrica. “¿No son maravillosas las moscas?” pensaba mientras leía a Kayyam. Tal posición puede generar algunas tensiones con la tradición cristiana que, al identificar a Dios con un hombre, con Jesucristo, es eminentemente cristocéntrica y por ello parecería ser irremediabilmente antropocéntrica. Pero este también ha sido un conflicto que he podido ir superando. Lo he hecho evitando la sinonimia entre cristocentrismo y antropocentrismo.

Sobre mi dificultad para aceptar en un comienzo el cristocentrismo, entendamos lo siguiente. Antes de mi primera conversión, durante mis estudios universitarios de biología,

²⁴³ Ver Artola, *Biblia y Palabra de Dios*, 229.

²⁴⁴ Para mayor información sobre las pautas actuales de los estudios bíblicos católicos, ver. Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*.

había abandonado el horizonte antropocentrismo porque ante la teoría evolutiva resultaba, como hemos visto, insostenible. Por otra parte, aunque nunca he desconocido lo positivo que tiene la predominancia de lo humano en la cultura para el bienestar humano; no se pueden desconocer las repercusiones ecológicas desafortunadas que la desconsideración del hombre hacia otras especies ha tenido y seguirá teniendo de no cambiar este paradigma. Asumí entonces el horizonte biocentrismo pero, como luego descubrí, lo hice desde el realismo ingenuo, una episteme evidentemente antropocéntrica. Luego, mi primera conversión implicó el tránsito desde el biocentrismo al teocentrismo: “Dios se constituyó literalmente en la existencia para mí”.

Al considerar seriamente en asumir la propuesta cristiana, me preguntaba si el cristocentrismo sería compatible con mi horizonte teocentrismo. ¿Significaba ser cristocéntrico retornar al antropocentrismo que ya había dejado atrás? Si tal fuera el caso, pienso que habría rechazado la alternativa cristiana inmediatamente para volver mi mirada nuevamente hacia el hinduismo o el budismo.

La identificación de Dios con un hombre es una característica particular del cristianismo que lo hace sumamente hermoso y especial en comparación con otras tradiciones religiosas. Un Dios más humano es más cercano y compasivo. Lamentablemente, en ocasiones, la humanidad de Dios hace al cristianismo absurdamente antropocentrismo. Me explico. El riesgo de interpretar la identidad de Jesús con Dios como una validación del antropocentrismo es que al hacerlo podemos erróneamente reducir la realidad de Dios al ámbito de lo exclusivamente humano. Tal riesgo puede evitarse recordando que la realidad de Dios trasciende siempre la experiencia de lo humano aunque él se haya encarnado en un hombre, en Jesús de Nazaret, el Cristo²⁴⁵ para revelarnos su Amor.

²⁴⁵ Cristo, (gr: *Cristhus*), el ungido. En aquel tiempo ungían a los reyes con aceite lo que significaba que habían sido elegidos por Dios para dirigir a su pueblo, por lo tanto, el ungido es el elegido, y en su última y más importante acepción, el Mesías.

El cristianismo proclama la identidad entre Cristo y Dios y varios pasajes bíblicos lo anuncian así: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,9); “Todo lo que tiene el Padre es mío” (Jn 16,15); “Como tu Padre en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros” (Jn 17,21). Desde tal perspectiva, la diferencia entre ser teocéntrico y ser cristocéntrico no sería algo tan marcado después de todo, empezaba a deducir. Yo ya había reconocido al final de mi primera conversión que de alguna manera mi experiencia en la biblioteca había sido una experiencia de Dios. Ahora me preguntaba si ese Dios experimentado “en todas las cosas” podría o no coincidir con Cristo. La solución a esta pregunta llegaría gracias a la formulación del padre jesuita Teilhard de Chardin sobre el Cristo universal.²⁴⁶

Chardin ha sido fundamental para mi conversión al cristianismo porque, aunque yo no coincidiera totalmente con su interpretación evolutiva, él realizó una tarea admirable señalando la complementariedad entre religión y ciencia en un periodo de mutuas sospechas, pero particularmente porque rescató para el cristianismo una comprensión algo *sui generis* sobre Cristo, la cual enfatiza su realidad cósmica en plena concordancia con la teología paulina.²⁴⁷ Una cristología más universalista desde la cual el científico, que no pueda restringir su amor cósmico a lo netamente humano, puede iniciar un camino de amor hacia la persona de Jesús sin dejar de “verlo a él en toda la creación”. Las siguientes palabras de Teilhard expresan muy bien a qué me refiero:

Por mi parte, estoy convencido de que no hay más poderoso alimento natural para la vida religiosa que el contacto con las realidades científicas bien comprendidas (...). Nadie como el hombre inclinado sobre la Materia puede comprender hasta qué punto Cristo, por su Encarnación, es interior del Mundo, enraizado en el Mundo hasta el corazón del más pequeño átomo.²⁴⁸

²⁴⁶ También referido como el Cristo cósmico.

²⁴⁷ Ver Teilhard de Chardin, *Ciencia y Cristo*, 24.

²⁴⁸ *Ibid.*, 58.

Para Teilhard de Chardin, en la encarnación²⁴⁹ el misterio de Dios en Cristo se irradia a toda la creación. Así, Cristo es centro, pero un centro coextensivo al universo espacio-temporal.²⁵⁰ En Jesús el Dios trascendente se reveló como Amor inmanente en sus criaturas,²⁵¹ y el cristianismo ha reconocido siempre la inmanencia de Dios en nuestra realidad. Lo ha hecho al enseñar cómo la participación de los cristianos en Jesucristo, por medio del Espíritu Santo, los vincula filialmente con la realidad divina del Padre. Esto es, en el misterio de la Santísima Trinidad. Chardin, por su parte, advierte que no se puede pasar por alto cómo esa realidad divina trinitaria desde Cristo se extiende a toda la creación, lamentablemente esto ocurre con frecuencia. El Cristo universal es el Alfa y el Omega, el principio y el fin de todas las cosas. En Cristo la creación entera realiza la comunión con los humanos.²⁵²

Gracias al Cristo universal de Chardin, quien permea toda la creación, pude ratificar una vez más la presencia de Cristo aquel día en la biblioteca. Un Cristo inmanente en el universo y trascendente a mi comprensión. Un Cristo que aunque está en todo, es un misterio tan profundo que no me atrevo a identificar ni con la nada, ni con el todo, aunque tal vez sí con la unidad profunda del verdadero Amor. Un Cristo a quien yo también podría amar porque en él reconocía al Dios que ya en ese momento amaba.

Establecer la relación entre mi experiencia y Cristo solía parecerme extraño porque durante ella no tuve ninguna visión de Jesús entendida como la visión de una persona u objeto exterior. No obstante, hoy me atrevo a afirmar, que si bien no lo “vi a él”, tal vez sí pude contemplar la realidad a través de sus ojos por un instante.

²⁴⁹ Para comprender mejor su interpretación de la Encarnación, ver Chardin, “Encarnación”, 96ss. “Cristo se vuelve ante todo inmediatamente coextensivo a la enormidad espacial. (...) Cristo, (...), irradia su influencia paso a paso, sobre toda la masa de la naturaleza.” (Teilhard de Chardin, Pierre, *Como creo yo*, 97)

²⁵⁰ *Ibid.*, 98.

²⁵¹ ... “para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos.” (Jn 17,26)

²⁵² “Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios (...) en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,19-21).

La interpretación anterior está en la línea cristocéntrica del seguimiento. Un seguimiento que lamentablemente muchos asumen sólo como la adhesión y práctica de una doctrina y una moral enseñada por un líder por el cual se siente alguna admiración. Sin embargo, el seguimiento de Jesús debe ser un acto unitivo con su persona, un acto de amor. Por eso debemos pedir conocimiento interno del Señor para más amarlo y seguirlo.²⁵³ Esto es, seguir a Jesús significa conocerlo desde el corazón y no sólo doctrinalmente y así, evitar convertir al cristianismo en una simple ideología. Este conocimiento del corazón es el Amor que nos une a él. Esta perspectiva del seguimiento amoroso de Jesús es claramente expresada mediante el término *cristificación*. Cristificarnos significa asumir el reto de ser “otros Cristos” y en consecuencia, llegar a ver la realidad a través de los ojos de Jesucristo, en lugar de conformarnos con contemplarlo y seguirlo en la distancia.

En conclusión, el cristocentrismo, considerado desde el ámbito del Cristo universal de Chardin, y desde la perspectiva de la cristificación, no riñe con una espiritualidad que, como la mía, pretende “ver a Dios en todas las cosas”.²⁵⁴

Hasta aquí podemos ratificar cómo la primera fase del método en teología de Lonergan, referida a la recuperación de la tradición, en mi caso de una tradición personal, me ha servido para narrar la historia de un proceso interpretativo con el cuál pude ir superando diversos obstáculos que me impedían aceptar tanto la existencia de Dios como la autenticidad religiosa del cristianismo. Vimos cómo tal proceso fue posible gracias a una experiencia personal de Dios, interpretada, primero, científica y luego, religiosamente. El reconocimiento de la realidad de Dios y posteriormente, la del valor y el sentido del

²⁵³ En el [104] de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio está esta petición, “(...) será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga.” (Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 54)

²⁵⁴ Este lema puede considerarse como *Leit-motiv* de la espiritualidad ignaciana. La invitación de San Ignacio a contemplar a Dios en todas las cosas es constante. En el [288] de la tercera parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús, “(...) Y sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor” (*Constituciones*, 119) Y también en el [235] de los Ejercicios Espirituales, “(...) mirar cómo Dios habita en la criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender”. (Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 98)

cristianismo, como lo sugiere el método, efectivamente me puso en *el umbral de una decisión*.²⁵⁵

3.3 Fundamentos de la confirmación

Durante 3 años medité sobre los cambios que había tenido mi vida desde aquella experiencia en la biblioteca. Mi transformación había sido notable. Ya no veía la realidad de la misma forma. Después de considerarla durante muchos años únicamente a través del ojo analítico del científico, ahora me permitía contemplarla desde la dimensión más afectiva de mí ser. Si bien al principio me expresaba sobre la experiencia solamente en términos de un misterio o de un sentimiento de unidad muy fuerte, poco a poco fui reconociendo, sin sentirme tan cursi como al principio, que esa sensación fue una experiencia del amor de Dios, del amor de Cristo presente en todas las criaturas.

En retrospectiva, ahora puedo observar cómo esa experiencia efectuó en mí una conversión tanto intelectual, como moral y religiosa.²⁵⁶ Había superado el realismo ingenuo que me impedía apreciar el misterio. También deseaba empezar a vivir como quienes dedicaron sus vidas a la búsqueda ese misterio que es Dios. Ello se debía a que compartía su motivación e interés último, es decir, me sentía enamorado de Dios.²⁵⁷

Había experimentado lo que ahora reconozco como el amor de Dios derramado en mi corazón por el Espíritu Santo. Dicho amor transformó mi corazón racionalista de piedra y me capacitó para salir de mi propio egoísmo al inundarme con el deseo de servir a quienes, desde ese momento entendía, eran mis hermanos.²⁵⁸

²⁵⁵ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 134.

²⁵⁶ *Ibid.*, 231

²⁵⁷ *Ibid.*, 234.

²⁵⁸ *Ibid.*, 234.

Realmente al reflexionar en torno a mi proceso de conversión he podido constatar las palabras de Lonergan: “La conversión religiosa transforma a la persona en un ser enamorado. (...) toda prosecución humana de la verdad y del bien se ve incluida y favorecida en un contexto y en un proyecto de dimensiones cósmicas, y se acrecienta al mismo tiempo en el hombre el poder del amor”.²⁵⁹ Sólo faltaba una cosa, vincularme con una comunidad en la cual pudiera encarnar ese amor y la sed de servicio consecuente. Las oposiciones que argüía para no ser cristiano habían disminuido. Mi decisión era casi inminente.

Esta última etapa de la narración de conversión se realizará en correspondencia con la quinta especialización funcional del método, esta es, *Explicitación de los fundamentos*.²⁶⁰ Debo recordar, sin embargo, que todo el testimonio, al no ser otra cosa que una reflexión y narración de mi itinerario de fe, siempre ha estado relacionado con esta especialización. Las especializaciones funcionales de la primera fase han ido esclareciendo el camino que hizo posible la decisión que a continuación explicitaré.

Según Lonergan, en referencia al método en teología, al explicitar teológicamente los fundamentos de la fe, se efectúa el tránsito de la primera fase, la recuperación de la tradición, a la segunda, la actualización teológica. Sobre este tránsito nos dice Lonergan:

(...) esta decisión no es primariamente un acontecimiento teológico, sino un acontecimiento religioso: pertenece a un nivel anterior y más espontáneo sobre el cual la teología reflexiona a fin de esclarecerlo y objetivarlo, pero este nivel no se integra explícitamente en la teología sino cuando ésta reflexiona sobre él y lo objetiviza ejerciendo su quinta función, la explicitación de los fundamentos.²⁶¹

Espero haber posibilitado dicha integración gracias a la narración que he ido explicitando por medio de las analogías entre las especializaciones funcionales de la primera fase del

²⁵⁹ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 236.

²⁶⁰ Para una mejor comprensión de esta especialización funcional, ver “Explicitación de los fundamentos”, en Lonergan, *Método en Teología*, 261ss.

²⁶¹ *Ibid.*, 134.

método de Lonergan y ciertas etapas de mi proceso de conversión. Sin embargo, es precisamente en la perspectiva de *Explicitación de los fundamentos* cuando mi testimonio adquiere la dimensión de actualización teológica propia de la segunda fase. Actualización que desarrollaré con mucho más detalle en el último capítulo.

Sin más preámbulos, veamos cómo se concretó finalmente mi decisión por un horizonte de vida compartido por muchas personas de quienes yo, durante mucho tiempo, pensé que estaban en un error. Al final, yo también decidí ser cristiano.

3.3.1 *La confirmación*

Celebré el sacramento de mi confirmación a los 27 años de edad. Tal vez ni el 11 de junio de 2004 ni la parroquia Cristo Eucaristía en Montebello Cali sean trascendentes para la historia. Para la mía, sí lo son.

Ese día retorné voluntaria y críticamente a una comunidad numerosa de hermanos que comparten una tradición religiosa milenaria que ha modelado, para bien o para mal, la cultura occidental. Una tradición hermosa porque nos refiere a Jesucristo, pero imperfecta porque ha estado constituida por personas imperfectas como yo. Una tradición sobre la cual deseaba ahora yo influir, comprometida y responsablemente, desde mi propia experiencia del amor de Dios. Ese día me uní a la tradición de una comunidad que ha luchado por ser fiel al mensaje de Jesucristo y que por lo tanto puede ayudarme a seguir confirmando mi fe en Dios. Una comunidad que puede ayudarme a enamorarme más de Jesucristo a quien debo admitir sólo hasta ese momento había empezado a conocer.

No fue fácil. Entre las alternativas religiosas que había considerado, elegí la menos popular. El deseo de ingresar a un grupo religioso algo exótico y hermético siempre estuvo presente. El hacerlo sin duda me habría convertido en una persona más interesante para los hoy numerosos críticos de la Iglesia Católica y del cristianismo y/o para los abundantes exploradores de otras corrientes espirituales. Lo increíble es que como ellos, yo nunca

renuncié a ese espíritu crítico frente a la Iglesia, ni dejé de admirar y estudiar otras alternativas religiosas.²⁶² Simplemente opté por ejercer ese espíritu crítico y libre constructiva, ilustrada y comprometidamente desde el interior de la propia comunidad cristiana.

Un aspecto que puede servir para iluminar en parte y desde una perspectiva social la comprensión de mi opción por el cristianismo, tiene que ver con una consideración de tipo contextual. Siempre me he sentido libre de pertenecer a la tradición religiosa que desee, como ya he comentado, pienso que todas pueden ser salvíficas. No obstante, otras religiones son, en mayor o en menor grado, tan ajenas a la mayoría de personas de mi país que, con ellos, con personas como mi madre y mi abuela, sería muy difícil compartir mi experiencia de Dios en términos comprensibles y por lo tanto efectivos.

¿Quiere decir entonces que con la confirmación asumí la mentalidad y las prácticas populares entre muchos cristianos como, por ejemplo, el rosario diario o las numerosas novenas para obtener favores de Dios? No. Empecé eso sí, a ser más respetuoso con ellas, ya que no se puede negar del todo la posibilidad de que estas puedan servir para acceder a la experiencia del misterio de Dios. No soy tan ingenuo, no desconozco que en el cristianismo, como sucede en cualquier religión, persisten ciertas supersticiones. Pero el proceso de superación de las supersticiones permite la vivencia a “con-ciencia” de un cristianismo despojado de temores irracionales que pueden haberse arraigado en ciertos cristianos, esto es, un cristianismo lleno de la alegría propia del Espíritu.

Indudablemente, la vivencia supersticiosa, triste y temerosa del cristianismo se debe a que el mensaje de Jesucristo no ha sido comprendido en su totalidad. Es indiscutible la riqueza espiritual de Sidharta el Buda, de Gandhi o de Bahá'u'lláh,²⁶³ entre otros; sin embargo, la

²⁶² Prueba de ello es que durante mis estudios de teología en la Pontificia Universidad Javeriana cursé un seminario excelente sobre religiones comparadas en el cual pude comprobar la importancia que hoy se le da al diálogo interreligioso desde el cristianismo.

²⁶³ Fundador de la Fe Baha'í, una religión encantadora y muy promisoriosa y de la cuál he conocido a algunos seguidores que estimo mucho.

de Jesús también es maravillosa. Al constatar cómo hoy *la Buena Nueva* de Jesucristo ha sido olvidada por una cultura secularista y es aún incomprendida por tantos cristianos, siento compasión por él y deseos de adherirme a su causa inconclusa. Fue así cómo la debilidad actual del cristianismo, paradójicamente, fue un motivo de fortaleza en mi confirmación como cristiano. “(...) Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza” (2Co 12,9).

Por último, como ya lo explicité considerablemente, opté por ser cristiano al comprobar que el cristianismo también es una religión mística, a pesar de que muchos de los mismos cristianos parecen olvidarlo. Las prácticas cristianas sólo cobran sentido cuando son referidas al misterio de Dios presente en las personas y en la creación. Gracias a esta constatación confié en que también siendo cristiano podría profundizar en el misterio de amor que experimenté aquel día en la biblioteca. Estoy completamente de acuerdo con la sentencia del jesuita Karl Rahner, “el cristiano del futuro, será místico o no será”.²⁶⁴ Sin embargo, pienso que si la fe cristiana no hubiera sido siempre mística, yo nunca hubiera querido ser cristiano.

El Padre que confirmó la presencia del Espíritu de Cristo en mí durante el día de mi confirmación me expresó que, “la confirmación no es el fin de tu proceso de conversión, sino su inicio”.²⁶⁵ Tenía razón. La historia de mi amor con Jesucristo apenas comenzaba y ha de proseguir eternamente.

Algún tiempo después de mi confirmación, ingresé a la Compañía de Jesús para ser un jesuita hermano. No obstante, durante esta otra historia, siempre he considerado que lo más importante es que ya soy un cristiano.

²⁶⁴ Considero importante referenciar aquí la sentencia en su totalidad y así permitirle al lector inferir la importancia que ella tiene para esta investigación. Al referirse a las perspectivas de la espiritualidad cristiana del futuro, Rahner afirma que, “cabría decir que el cristiano del futuro o será un «místico», es decir, una persona que ha «experimentado» algo, o no será cristiano”. (Rahner, *Escritos de teología*, Vol VII, 25)

²⁶⁵ La ceremonia de mi confirmación la presidió el padre Nelson Rodrigo Orozco G., una gran persona con un gran sentido del humor. Conocer a cristianos alegres sin duda me ayudó a reafirmar mi decisión.

REFLEXIONES SOBRE LA NARRACIÓN

La verificación fenomenológica y teologal

*En todo caso, la razón no debe ser descalificada
en un discurso significativo sobre el misterio;
pero la lógica debe ser complementada
por otra forma de conciencia, una más participativa,
que tiene que ver con los atajos del corazón.*
Louis Roy, O.P. 155, 2001

Después de narrar la conversión acontecida, y de desarrollar brevemente algunos contenidos interpretativos que fueron significativos en mi proceso; ha llegado el momento de “actualizar” una reflexión sobre ella. Es el momento de la conversión reflexionada tanto filosófica como teológicamente.

En relación con el método en teología, repitamos lo que nos dice Lonergan, “Considero la conversión religiosa como un presupuesto que nos permite pasar de la primera a la segunda fase de la teología, pero la conversión se produce no en el contexto del quehacer teológico, sino en el contexto del hacerse creyente.”²⁶⁶ Sin embargo, no olvidemos que durante la explicitación narrada de mi horizonte creyente me he ubicado en la especialización funcional *Explicitación de los fundamentos* del método. En ella, cómo hemos visto, es posible transitar de la recuperación que he hecho de mi proceso de “hacerme creyente”, el cual corresponde a la primera fase del método; a la segunda, que corresponde al “quehacer teológico”.

²⁶⁶ Lonergan, *Método en Teología*, 164.

En este orden de ideas, observaremos ahora cómo un análisis de las correspondencias entre la narración de mi conversión y los estudios sistemáticos de este fenómeno, enmarcados tanto en la filosofía de la religión como en la teología, puede arrojar alguna luz para validar la legitimidad de lo que ha sido mi propia experiencia.

4.1 Verificación de índole fenomenológica

La aproximación filosófica tiene en cuenta consideraciones sobre la conversión que las narraciones sobre casos particulares no pueden.²⁶⁷ Así en el ámbito de la filosofía de la religión podemos encontrar formulaciones sobre el entendimiento clásico del interés humano por el misterio.

En el libro *Transcendent Experiences: Phenomenology and critique* del dominico Louis Roy, un gran conocedor del pensamiento de Lonergan, se ofrece un cúmulo de elementos circunscritos al pensamiento de varios autores en el área de la filosofía de la religión que pueden ser en general aplicados como criterios de discernimiento para probar la validez de una experiencia trascendente. En otras palabras, Roy nos provee con algunas razones para explicar porqué, al considerar una experiencia trascendente particular, podríamos afirmar que no se trata de una ilusión.²⁶⁸

Antes de abordar la fenomenología propuesta por Roy para describir las experiencias trascendentes, es importante mencionar que Roy a diferencia de Lonergan realiza una distinción entre la experiencia trascendente y la transformación personal que algunas veces aquella ocasiona: la conversión. Roy considera entonces que la conversión es más bien una respuesta que puede generarse a partir de una experiencia trascendente. Una de

²⁶⁷ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 184.

²⁶⁸ *Ibid.*, xi.

las razones más convincentes para establecer dicha distinción es que, mientras la experiencia es transitoria; la conversión tiene la cualidad de una mayor permanencia.²⁶⁹

4.1.1 *La experiencia trascendente*

Además de diferenciar la experiencia trascendente de la conversión, Roy también diferencia las experiencias trascendentes de las religiosas, en cuanto que las últimas se refieren a un espectro extenso de hechos religiosos que no necesariamente se relacionan con las características del fenómeno que describiremos enseguida.

La experiencia trascendente podría ser caracterizada como un evento en el cual las personas tienen la impresión de estar en contacto con algo infinito e ilimitado que yace más allá de su control normal, poder o entendimiento. Estas experiencias pueden ser estimadas positivamente por quienes las viven, pero también pueden ser por ellos mismos menospreciadas al considerar que son fenómenos puramente subjetivos sin ninguna relación con la realidad.²⁷⁰

Roy, en consonancia con el análisis de la intencionalidad de las operaciones humanas propuesto por Lonergan, considera que la intencionalidad es una capacidad inter-subjetiva para llegar a lo que existe. Ante la pregunta, pues, de si es posible para el hombre experimentar el infinito, la intencionalidad se constituye en una evidencia para ello. Cuando el hombre siente que está en presencia del misterio infinito, efectivamente encuentra una realidad.²⁷¹ Por lo tanto, la experiencia trascendente esta posibilitada por la intencionalidad humana, y consiste, según Roy, en “la aprehensión del infinito a través del sentimiento, en una circunstancia particular”.²⁷² En definitiva, podemos afirmar que la experiencia trascendente no es una ilusión.

²⁶⁹ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 140.

²⁷⁰ *Ibid.*, xi.

²⁷¹ Una antropología, que considera la apertura del hombre al infinito, tal y como la propone Lonergan y la sigue Roy, es una antropología trascendental. Ver Roy, *Transcendent Experiences*, xii.

²⁷² *Ibid.*, 4.

En las experiencias trascendentes, se descubre como novedad una dimensión extraordinaria de la realidad, un dominio incircunscrito de la realidad hacia el cual uno se siente abierto. Tal sensación ha sido identificada de diversas formas por diferentes autores: el sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher), la conciencia cósmica (Bucke), la experiencia religiosa (James), la sensación de lo numinoso (Otto), la experiencia de la trascendencia (Rahner), la experiencia culmen (Maslow), la dimensión última (Gilkey), la señal de la trascendencia (Berger), la experiencia extática (Tracy), etc.²⁷³ Ellos a su vez han elaborado fenomenologías y tipologías que dan una descripción de las características recurrentes de las experiencias trascendentes, por una parte, y clasifican tales experiencias, por la otra.

Muchos de los análisis fenomenológicos se basan en narraciones como la que he realizado. En ellos se expone cómo las narraciones que involucran experiencias trascendentes, aunque presenten algunas diferencias cómo veremos más adelante al abordar las tipologías; también suelen compartir algunas características.²⁷⁴ En este sentido, se ha observado que el “despertar” producido por las experiencias trascendentes suele resultar de un vacío o de una gran satisfacción anterior; que usualmente está precedido por un periodo de cavilación en torno a algún asunto preocupante. En definitiva, que lo antecede una situación psicológica y existencial especial la cual dispara el fenómeno en una ocasión específica. También se ha observado cómo tal experiencia esta condicionada y es canalizada por un marco de referencia interpretativo y emocional, y que, finalmente, de ella podría seguirse un cambio significativo en la vida.²⁷⁵

Estas características recurrentes en muchos relatos de experiencias trascendentes y de conversiones, le han permitido a Roy desarrollar una fenomenología de la experiencia trascendente que pretende referirse obviamente a experiencias auténticas. Veremos cómo

²⁷³ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 3.

²⁷⁴ *Ibid.*, 14.

²⁷⁵ *Ibid.*, 4.

esta fenomenología se ajusta significativamente bien a la experiencia plasmada en mi propia narración.

Roy distingue seis elementos involucrados en la experiencia trascendente: la preparación, la ocasión, el sentimiento, el descubrimiento, la interpretación y el fruto.²⁷⁶

4.1.1.1 La preparación

El primer elemento corresponde a la situación cognitiva y afectiva o a la psicológica y existencial de la persona que condiciona su experiencia próxima.²⁷⁷ Con respecto a mi narración, en *Antecedentes* desarrollé alguna información referente a mi estilo de vida, intereses, problemas, y puntos de vista con respecto a la religión durante el tiempo cuando me consideré ateo. Obviamente, la pregunta persistente sobre la existencia de Dios y las posibilidades de la ciencia para resolverla, sirvió como fermento en relación a lo que experimenté en la biblioteca. Considero que los ocho años de ateísmo fueron una especie de preparación a largo plazo. En el corto plazo, la tensión que generó mi anhelo por comprender la contingencia evolutiva y su relación con las preguntas suscitadas por los cuartetos de Kayyam, en otras palabras, la situación existencial que esto generó, sin duda me predispuso con la suficiente apertura mental para lo que estaba por venir.

4.1.1.2 La ocasión

El segundo elemento indica aquello que dispara la experiencia. Puede ser una acción, una persona, la vista de un paisaje o la contemplación de una obra de arte. Puede ser un sueño, una frase que se escucha, algún evento traumático, buenas o malas noticias. Es el factor precipitante que súbitamente libera la tensión y permite el surgimiento de un sentimiento

²⁷⁶ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 5.

²⁷⁷ *Ibid.*, 5.

increíblemente novedoso.²⁷⁸ En la sección sobre *La experiencia* describí cómo mientras leía la poesía de Kayyam en mi universidad algo inusitado y maravilloso sucedió. En mi caso podríamos atribuir la ocasión al momento cuando múltiples pensamientos y sentimientos afloraron inspirados por los cuartetos, mientras yo, desprevenidamente, contemplaba los chiminangos a través de los ventanales de la biblioteca.

4.1.1.3 El sentimiento

El tercer elemento en la fenomenología de Roy yace en el núcleo de la experiencia trascendente. Con relación al sentimiento, Roy establece una analogía con la descripción que hace el fenomenólogo francés Mikel Dufrene del sentimiento estético. Dufrene explica cómo el sentimiento estético va más allá de la mera presencia del objeto percibido, porque el sujeto experimentador penetra en la intimidad y profundidad del objeto. Tal penetración requiere compromiso, interioridad y comunión. Este sentimiento es posible gracias a que un don mutuo es intercambiado entre el sujeto y el objeto, el don del amor.²⁷⁹ Sin embargo, no podemos olvidar que el sentimiento estético se diferencia del trascendente en cuanto el segundo es la impresión de estar en contacto con algo que, valga la redundancia, absolutamente nos trasciende.²⁸⁰ Y lo trascendente es aquello que supera absolutamente el universo de seres finitos, no en cuánto a tamaño y a poder, sino en términos de significado, verdad y valor, en una palabra, en cuanto al *Ser*.²⁸¹

Este sentimiento, en palabras de Roy, “tiene la propiedad especial de capacitarnos para sugerir la presencia de una realidad ilimitada, llámese vida, luz, amor, cosmos, etc.”²⁸² Otra de sus características es que, aunque no siempre se experimente abrumadoramente, la sensación de abrimos al infinito, no pasa desapercibida. La “explosión”, la plenitud y la libertad que sentí durante mi propia experiencia, como lo he manifestado, no pasó

²⁷⁸ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 5.

²⁷⁹ Mikel Dufrene, en Roy, *Transcendent Experiences*, 6.

²⁸⁰ *Ibid.*, 7.

²⁸¹ *Ibid.*, 156.

²⁸² *Ibid.*, 7.

desapercibida para mí. Prueba de ello es el interés, la dedicación y el anhelo con que sigo recordando lo que sentí.

Con respecto al sentimiento Roy menciona además que quienes han tenido una experiencia trascendente frecuentemente expresan el haber experimentado cierta sensación de seguridad ontológica que se deriva del hecho de sentirse conectados con su origen y destino. Y también que, cuando tales experiencias son percibidas como algo supremamente bueno e incondicional, la persona tiene una sensación de plenitud.²⁸³ Cómo puede corroborarse en la narración, cuando me referí a la plenitud y a la fuerte sensación de unidad que experimenté, me siento muy identificado con estas palabras.

4.1.1.4 El descubrimiento

El sentimiento se relaciona íntimamente con el descubrimiento. Como el sentimiento, el descubrimiento también constituye el núcleo de la experiencia trascendente hasta el punto de que este elemento pueda presentarse también como un sentimiento-descubrimiento o un descubrimiento-sentimiento, ya que, estos son dos lados del mismo suceso. En este elemento se puede observar la influencia recíproca entre la inteligencia y la afectividad en la experiencia trascendente.²⁸⁴

Muchas narraciones expresan cómo el descubrimiento es percibido como un asunto de importancia cósmica debido a su significado irrestricto o trascendente. Por ende, los autores de estas narraciones no se atreven a reducir el descubrimiento a una idea u objeto conceptuable, sino que prefieren hablar de una dimensión o presencia indefinible, esto es, del *misterio*.²⁸⁵ Vimos cómo también yo, durante el itinerario de mi conversión, al principio encontré en la categoría misterio un término apropiado para señalar aquello que había sentido y descubierto en la biblioteca. Vimos también cómo luego pude ir incorporando y

²⁸³ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 154.

²⁸⁴ *Ibid.*, 164.

²⁸⁵ *Ibid.*, 7.

relacionando otras categorías con él. Sin embargo, creo que ninguna de ellas puede suplantar la realidad y profundidad de su sentido.

Hacer hincapié en el carácter misterioso del descubrimiento nunca sobra. Este no corresponde a un conocimiento transmitido por una visión o una audición -más adelante consideraremos la relación de esto con la categoría teológica de revelación. Consiste más bien en caer en la cuenta de la relación con un desconocido excepcional que no es finito, sino infinito. Por esta razón las aseveraciones sobre el misterio son en su mayor parte negativas.²⁸⁶

Entendemos entonces por qué el descubrimiento, aunque se refiere a la dimensión noética de la experiencia, no se relaciona con un conocimiento propiamente reflexivo. Este elemento de la experiencia trascendente puede ser más bien descrito como un descubrimiento afectivo o un sentimiento cognitivo.²⁸⁷ Ahora puedo comprender aquella sensación extraña que describí en la narración cuando expresé que, con respecto a mi experiencia, no podía estar seguro de si lo que sentí durante esos minutos se debió a que entendí algo, o más bien lo entendí porque pude sentirlo.

Recordemos nuevamente mi descubrimiento: “No somos lo que pensamos ser, la realidad tampoco lo es. Lo que realmente es, es mucho más. Somos y estamos inmersos en un misterio fabuloso y eterno. En él la muerte es tan sólo una ilusión”. No obstante, es necesario tener presente que las experiencias trascendentes en sí mismas no pueden resolver la pregunta de qué o quién es aquel misterio fabuloso y eterno que ha sido atisbado en ella. Para ello se requiere de una inquisición que va más allá del descubrimiento.²⁸⁸

²⁸⁶ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 166.

²⁸⁷ *Ibid.*, 164.

²⁸⁸ *Ibid.*, 184.

4.1.1.5 La interpretación

La interpretación puede ser dividida en dos etapas. Después de la experiencia trascendente hay alguna conciencia de lo que acabó de ocurrir. Tenemos una idea elemental en la cual articulamos algunas nociones para referirnos tanto al sentimiento como al descubrimiento. Posteriormente, comenzamos a reflexionar y a investigar con mayor profundidad debido a que queremos entender lo que ha pasado. Durante esta segunda etapa el pensamiento se sobrepone al estupor de la experiencia e incluso cuestiona su verdad o validez, de tal forma que eventualmente puede llegar a estimar y a ratificar lo que ha ocurrido, aunque esto lo haga con palabras bien diferentes a las que utilizó inicialmente para expresar el descubrimiento.²⁸⁹

Con respecto al peligro de hipostatización durante la interpretación, Roy argumenta que la interpretación, lejos de distanciarse de la verdad de la experiencia trascendente, puede alcanzar una verdad más profunda durante su desarrollo hermenéutico. Aunque la conceptualización y el lenguaje sí condicionan la experiencia, no la determinan. Es condicionada en tanto su significado proviene del conjunto de ideas disponibles al individuo; pero no es determinada porque, gracias a la capacidad de reflexión crítica humana, siempre hay cierta libertad para revisar y reconsiderar la experiencia y reinterpretarla.²⁹⁰

La correspondencia entre este elemento de la fenomenología de Roy y mi narración es evidente. Gran parte de mi narración ha consistido en la explicitación de los pormenores de la interpretación que realicé de mi experiencia. Primero, mediante la interpretación científica con la cual pude ratificar la apertura al misterio, valiéndome principalmente de la teoría evolucionista del conocimiento y de otros enfoques científicos y filosóficos. Segundo, por medio de la interpretación de mi experiencia en referencia a algunas

²⁸⁹ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 8.

²⁹⁰ *Ibid.*, 171.

religiones no cristianas y al cristianismo, lo cual respectivamente posibilitó que pudiera primero identificar aquel misterio con Dios y, posteriormente, con el Dios de Jesucristo.

Tal y como lo sugiere Roy, al ir pasando el tiempo y mientras la interpretación científica, filosófica y religiosa de mi experiencia avanzaba, pude lentamente ir reconsiderando la interpretación de mi experiencia para finalmente ver lo que me había ocurrido con una nueva luz. La luz de la conversión cristiana.²⁹¹

4.1.1.6 El fruto

La conversión se relaciona con el sexto y último elemento: el fruto. Este es, en términos generales, el beneficio que la persona obtiene de la experiencia trascendente en relación a, por ejemplo, la sabiduría y la motivación, pero también puede consistir en una transformación personal tanto a corto como a largo plazo: *la conversión*.²⁹²

Antes de pasar nuevamente a analizar algunas características particulares en torno a los tipos de conversión desde la perspectiva de Lonergan, es importante decir algo respecto a la tipología de las experiencias trascendentes de Roy. Este autor reconoce cuatro tipos diferentes de experiencias las cuales caracteriza en razón a las diferencias en la ocasión, es decir, el segundo elemento de su fenomenología. Estas diferencias orientan al sujeto experimentador hacia aspectos particulares de la realidad.

La clasificación tipológica de las experiencias en: *estéticas, ontológicas, éticas e interpersonales*; consiste entonces en que cada una de ellas contiene una orientación diferente de la intencionalidad humana y, por lo tanto, produce un tipo particular de respuesta o descubrimiento hecho a través del sentimiento.²⁹³

²⁹¹ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 8.

²⁹² *Ibid.*, 8.

²⁹³ *Ibid.*, 9.

Por ejemplo, las experiencias estéticas suelen acontecer durante algún tipo de contacto con la naturaleza y suelen involucrar por parte del sujeto la sensación de ser parte de la totalidad englobante. Las ontológicas suelen producirse gracias a una pregunta de tipo intelectual que, al superarse, hace surgir la sensación de certidumbre de estar enraizados en un ser que yace más allá de la contingencia y de la nada. Las éticas, consisten en la aprensión de un valor como la justicia, la solidaridad, etc. Y, finalmente, las interpersonales involucran la sensación de una presencia especial y la certeza de su amor.²⁹⁴

En todo caso Roy nos advierte que, si bien los cuatro tipos básicos de experiencias son diferentes, estas pueden compartir ciertas características. La principal diferencia se debe, entonces, a la ocasión que dispara la experiencia, pero de hecho una experiencia particular puede tener características que corresponden a varios tipos.²⁹⁵

Con respecto a esta tipología, podría pensarse que mi experiencia en la biblioteca corresponde predominantemente al tipo ontológico debido, por una parte, a la pregunta intelectual sobre la contingencia evolutiva que me llevó a leer el libro de Kayyam. Y también porque en ella estuvo presente la sensación de unidad en un Ser más allá de la contingencia y de la nada. Sin embargo, el contacto con la naturaleza, manifiesto en la contemplación de los chiminangos a través de los ventanales durante la experiencia, justifica incluir también a mi experiencia dentro de las experiencias de tipo estético. En contraste con los tipos anteriores, pienso que no llegué a percibir las características que Roy le atribuye a las experiencias éticas y a las interpersonales de forma inmediata, sino a través del proceso de interpretación con el cuál pude ir identificando las características de estos tipos dentro del ámbito de las repercusiones de mi experiencia.

La conclusión, en referencia a la fenomenología de la experiencia trascendente formulada por Roy, es, en una palabra, confirmatoria. Tal y como él describe la experiencia trascendente, mi experiencia en la biblioteca corresponde a una experiencia profunda que

²⁹⁴ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 9-10.

²⁹⁵ *Ibid.*, 14.

ha arrojado luz sobre la totalidad de mi vida.²⁹⁶ En la narración que he realizado sobre mi experiencia y su interpretación se pueden reconocer fácilmente los seis elementos que caracterizan numerosas narraciones sobre el tipo de experiencias que Roy, entre otros autores,²⁹⁷ considera son auténticas. Por lo tanto, la fenomenología de Roy ha sido útil como criterio de validación para la autenticidad de mi propia experiencia trascendente.

4.1.2 *La conversión*

Vimos que el último elemento según la fenomenología de la experiencia trascendente expuesta por Roy es el fruto o *la conversión*. Mientras en el libro citado de Roy no se desarrolla esta noción mucho más allá de mencionar que ella corresponde a la transformación que suele desencadenar la experiencia trascendente en la vida de la persona; en Lonergan sí encontramos un desarrollo más detallado sobre este fenómeno.

Sobre la conversión pueden hacerse y se han hecho numerosas afirmaciones. Usualmente se asocia con los inicios de la pertenencia a una iglesia o a cierta religión. Sin embargo, estas manifestaciones exteriores no pueden garantizar completamente la autenticidad de la conversión. Por ello, debería tomarse en cuenta la conexión orgánica entre la inclinación a unirse a una comunidad de fe específica, como es la cristiana, y la coherencia interna de la decisión de creer. Veamos cómo Lonergan integra ambos aspectos desde el campo de la interioridad.

Lonergan considera la conversión como un largo proceso mediante el cual el hombre va superando sesgos intelectuales, morales y religiosos que le impiden desarrollarse plenamente. En este sentido, conversión es una noción íntimamente ligada con la

²⁹⁶ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 154.

²⁹⁷ William James utilizó fuentes narrativas y en base a ellas descubrió características impactantes que de alguna manera también pueden observarse en mi narración y que pueden sintetizarse en sus cuatro marcas del misticismo: la inefabilidad, la cualidad noética, la transitoriedad y la pasividad. Roy además expresa cómo la documentación de James sobre narraciones de experiencias religiosas supera lo poco que Kant, Schleiermacher y Hegel tuvieron que decir sobre ellas. (Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 103)

intencionalidad de la auto-trascendencia humana. Sin embargo, Lonergan no desconoce que este proceso, aunque íntimo y personal, también tiene incidencia en los ámbitos comunitario y social. Así, sobre la dimensión comunitaria de la conversión, Lonergan reconoce que efectivamente la conversión implica más que un cambio de horizonte personal porque ella “puede significar que uno comienza a pertenecer a un grupo social diferente o, si el grupo permanece siendo el mismo, que se comienza a pertenecer a él de una manera nueva”.²⁹⁸

La categoría de conversión es por otra parte tan nuclear a la vivencia de la religión que Lonergan manifiesta cómo la religión, en sí misma, es una especie de conversión o por lo menos debería serlo. En sus palabras, “religión es conversión en su preparación, en su ocurrencia, en su desarrollo y en sus consecuencias.”²⁹⁹

En la línea tomista, Lonergan considera que la conversión no sólo es producida por instancia de la *gracia operante*, la cual Roy relaciona con la pasividad de la experiencia trascendente, sino que también involucra la *gracia cooperante* para su concreción efectiva. La conversión religiosa para Lonergan corresponde entonces al estado dinámico de estar-enamorado de Dios establecido en algún momento y cuyo resultado consiste en un cambio de dirección.³⁰⁰ El establecimiento de tal estado dinámico corresponde al evento de la experiencia trascendente de Roy. La conversión requiere sin embargo del consentimiento humano y de cierto estado de permanencia que la diferencian tanto de la pasividad como de la transitoriedad de la experiencia trascendente.³⁰¹ Observamos así cómo, para Lonergan, la conversión no acontece como un evento único, sino que es un proceso en marcha que

²⁹⁸ Lonergan, *Método en Teología*, 263.

²⁹⁹ Lonergan, *Lonergan B. 1974. A Second Collection*, 57.

³⁰⁰ “Puede advertirse que este estado dinámico (el estado dinámico de estar-enamorado de Dios) es en sí mismo *gracia operativa*, pero el mismo estado en cuanto principio de los actos de amor, esperanza, fe, arrepentimiento, etc., es también *gracia cooperativa*. Puede añadirse que para que la conversión no sea un cambio demasiado violento que rompa la continuidad psicológica, el estado dinámico puede ser precedido por disposiciones transitorias semejantes y que son al mismo tiempo operativas y cooperativas. Asimismo una vez el estado dinámico ha sido establecido, es completado aún y desarrollado por ulteriores gracias adicionales.” (Lonergan, *Método en Teología*, 109)

³⁰¹ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 140.

involucra una confrontación radical en la cual la persona repudia rasgos característicos de su antigua percepción de la realidad y se enamora cada vez más de Dios.

En todo caso, no se puede deducir que, por el hecho de ser un proceso en marcha, la conversión equivale a un cambio normal. Esta es una transformación radical que involucra el proceso de enamorarse de Dios y del cual se sigue, en todos los niveles de la vida, una serie de cambios y desarrollos interconectados. Aquí vemos cómo la conversión religiosa planteada por Lonergan es multidimensional en tanto que una relación diferente con Dios trae consigo cambios que son personales, sociales, morales e intelectuales.

La conversión nos abre a un horizonte diferente y nos concede una clase de plenitud. Enamorarse de Dios “desmantela y deroga el horizonte dentro del cual nuestro conocimiento y elecciones ocurrían, y establece un nuevo horizonte dentro del cual el amor de Dios transvalora nuestros valores y los ojos de ese amor transforman nuestro conocimiento.”³⁰²

Encontramos que Lonergan postula tres niveles, perspectivas u horizontes básicos que caracterizan la conversión. Estos niveles de conversión son el intelectual, el moral y el religioso. Otros autores también han desarrollado otros niveles que se deducen de la propuesta de Lonergan como lo es, por ejemplo, la conversión afectiva que esta íntimamente ligada a la religiosa.³⁰³

Una descripción provisional de los tres niveles de conversión sería así: la conversión intelectual es el descubrimiento de nosotros mismos como sujetos cognoscentes; la conversión moral es optar por el valor como un criterio para hacer decisiones; y la conversión religiosa consiste en el estado dinámico de enamoramiento de Dios. Estas

³⁰² Lonergan, *Lonergan B. 1974. A Second Collection*. 172.

³⁰³ Además de la conversión intelectual, la religiosa y la moral, otros autores han extendido el análisis de las conversiones en continuidad con el trabajo de Lonergan. Robert Doran y Bernard Tyrrel han desarrollado y escrito largamente acerca de la conversión psicológica. Donald Gelpi ha postulado una teoría sobre la conversión afectiva enraizada en las psicologías de Jung y Carl Rogers.

conversiones suelen involucrar dos estadios básicos: *la conversión repentina* y *la conversión en marcha* que, como vimos, se relacionan con la dinámica tomista de la gracia.

Con respecto a estos estadios, y en relación con el tiempo que toma la conversión, Arthur Koestler, el escritor húngaro que ha narrado la experiencia de su conversión que inició cuando estaba preso en una cárcel española durante el régimen fascista de Franco,³⁰⁴ piensa que los anteriores estadios han sido presentados erróneamente como contrapuestos. Sobre si la conversión es un evento repentino o un proceso largo, Koestler estima que, si por un lado una persona puede tener una iluminación súbita que cambia radicalmente su forma de ver la vida; por el otro, se requiere de años para que este *insight* original llegue a marcar una diferencia en su forma de pensar y de actuar.³⁰⁵

Con respecto nuevamente a los tres tipos de conversión, reconocemos que, aunque hacen parte del mismo proceso de conversión, existen ciertas características particulares que justifican su distinción. Así, al hablar de las relaciones entre los niveles de conversión, Lonergan esclarece que mientras que cada uno de los tres está relacionado con los otros dos, no obstante, cada uno constituye un tipo diferente de acontecimiento y tiene que ser considerado en sí mismo antes de ser puesto en relación con los demás.³⁰⁶

En relación con lo anterior, Lonergan señala cómo a pesar de que la conversión religiosa eleva la conversión moral, y la conversión moral eleva la intelectual, no se debe inferir que se dé primero la conversión intelectual, luego la moral, y finalmente la religiosa. Más bien Lonergan sugiere lo contrario, que la conversión religiosa acontece primero, es seguida por la conversión moral y luego, en algunas ocasiones, por la conversión intelectual. Esto lo podemos deducir de sus siguientes palabras:

Desde el punto de vista de la causalidad, se podría decir que lo primero es el don que Dios hace de su amor. Este amor hace posible enseguida una mirada nueva

³⁰⁴ Ver Koestler, *The Invisible Writting*.

³⁰⁵ Ver Roy, *Transcendent Experiences*, 20.

³⁰⁶ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 231-232.

que descubre los valores en todo su esplendor, mientras la fuerza del mismo amor los realiza; en esto consiste la conversión moral. Finalmente, entre los valores descubiertos por la mirada del amor está el valor de creer en las verdades enseñadas por la tradición religiosa, y en dicha tradición y creencia se hallan los gérmenes de la conversión intelectual.³⁰⁷

De todas formas el orden de las conversiones sugerido por Lonergan es muy discutido. Él mismo incluso llega a afirmar en este sentido que estos tres tipos de conversiones no pueden considerarse como “un conjunto de proposiciones enunciadas por un teólogo, sino un cambio fundamental y decisivo en la realidad humana del teólogo.”³⁰⁸ Sin embargo, es un hecho que Lonergan suele referirse primero a la conversión intelectual. En el *Método en Teología* Lonergan no llega a analizar la conversión religiosa y la moral, sin antes haber analizado la conversión intelectual al considerar los diferentes niveles de consciencia e intencionalidad.³⁰⁹

Ahora, pues, procedamos a analizar las correspondencias entre la narración de mi conversión y los niveles de conversión propuestos por Lonergan, empezando por la conversión intelectual y luego pasando a las íntimamente ligadas, religiosa y moral. Al hacerlo, observemos las coincidencias que eventualmente validan la legitimidad que mi proceso de conversión ha tenido hasta ahora.

4.1.2.1 La conversión intelectual

Esta conversión puede ser vista cómo la superación del sesgo intelectual, entendido como una aberración del entendimiento que impide el desarrollo humano, la realización de su auto-trascendencia.

No parece que la conversión intelectual ocurra espontáneamente. Ella suele estar asociada a un proceso que puede ser ocasionado por la indagación personal o por la investigación

³⁰⁷ Lonergan, *Método en Teología*, 236-237.

³⁰⁸ *Ibid.*, 264.

³⁰⁹ *Ibid.*, 14-20.

científica o filosófica. En palabras de Lonergan, la conversión intelectual “ocurre solamente en la medida en que un hombre descubre lo que hay de inauténtico en sí mismo y sale de ello; en la medida en que descubre lo que es la plenitud de la autenticidad humana y la abraza con todo su ser.”³¹⁰

A lo que Lonergan se refiere como conversión intelectual es al reconocimiento de que la estructura dinámica del conocimiento y la elección humana comprende un grupo de operaciones, las cuales son experimentar, entender, juzgar y decidir. En este sentido, el término conversión intelectual resulta conveniente para señalar las concepciones erróneas que tenemos sobre el conocimiento y que deben ser corregidas.

Con base en la afirmación anterior, Lonergan define la conversión intelectual como “una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso que se refiere a la realidad, a la objetividad y al conocimiento humano.”³¹¹ El mito al cual Lonergan se refiere es aquel del *realismo ingenuo* que considera el acto de conocer semejante al de la visión ocular. Este mito pasa por alto la distinción entre el mundo de la inmediatez y nuestro mundo mediado por la significación. En el mundo mediado por el significado, conocer no es tan solo ver, sino experimentar, entender, juzgar y decidir.³¹² Así, la conversión intelectual ayuda a que el sujeto renuncie a filosofías e ideas falsas que le impiden descubrirse, de manera realista, como sujeto cognoscente.³¹³

El itinerario que presento de mi conversión claramente hace alusión a un proceso de conversión intelectual. Este comenzó gracias al descubrimiento-sentimiento que entreví en la biblioteca y posteriormente pude consolidar con la interpretación que hice sobre él con ayuda de la teoría científica. Mi conversión intelectual consistió en la superación de la ingenuidad con que entendía qué era la realidad y la capacidad humana para aprenderla. En la sección correspondiente a la *Interpretación científica* describí cómo el entender la

³¹⁰ Lonergan, *Método en Teología*, 265.

³¹¹ *Ibid.*, 232.

³¹² *Ibid.*, 232.

³¹³ *Ibid.*, 264.

contingencia evolutiva, la teoría evolucionista del conocimiento, la crítica al materialismo filosófico y un poco de la teoría cuántica; me ayudó a renunciar a varias ideas pertenecientes al mito del realismo ingenuo sobre el cual nos advierte Lonergan.

4.1.2.2 La conversión religiosa

Es innegable que la conversión religiosa establece el paradigma para la comprensión común de lo que son las conversiones. No obstante, ella en particular consiste en un enamorarse ultramundano, en vislumbrar la cuestión última que suele traducirse en “una entrega total y permanente de sí mismo, sin condiciones, ni cualificaciones, ni reservas.”³¹⁴

Enamorarnos transforma nuestro horizonte, nuestro mundo, nuestro propio ser, transforma todos nuestros descubrimientos, decisiones y obras. Pero mientras que todo amor es auto-entrega, estar enamorados de Dios debe ser entendido como estar enamorados de forma irrestricta.

La auto-trascendencia y el don del amor de Dios constituyen la piedra angular del análisis de Lonergan sobre la experiencia religiosa. Según él, nuestra capacidad de auto-trascendencia “encuentra su plenitud (...) cuando la conversión religiosa transforma al sujeto existencial en un sujeto enamorado, aprehendido, cautivado, poseído, dominado por un amor total y por eso ultramundano.”³¹⁵ Por otra parte, la conversión religiosa es el don del amor de Dios, es decir, de su gracia. Como hemos visto, y a riesgo de ser repetitivo, Lonergan reconoce la distinción que se ha hecho entre la gracia operante y la cooperante. *La gracia operante* es el don del amor de Dios que ha sido derramado en nuestros corazones (Rm 5,5) y que posibilita la conversión religiosa. *La gracia cooperante* corresponde al libre esfuerzo humano por responder por medio de buenas obras.

³¹⁴ Lonergan, *Método en Teología*, 234.

³¹⁵ *Ibid.*, 236.

Así, observamos cómo la conversión religiosa no es simplemente el proceso de ingresar en una religión, en otras palabras, de volverse un sufí, un hindú, un budista o un cristiano, sino una reorientación radical de la propia vida hacia Dios por amor. Es enamorarse cada vez más de él.

Ya en la sección *Fundamentos de la confirmación* manifesté cómo la transformación que había suscitado aquella experiencia en la biblioteca no sólo significó que tuviera otra comprensión sobre la realidad, la conversión intelectual, sino que mi relación afectiva con ella cambió considerablemente. Fue notoria la sensibilidad que despertó aquella experiencia. Siempre había sentido afecto por la naturaleza, por mis amigos y por mis familiares más queridos; sin embargo, desde ese momento comencé a percibir una dimensión sagrada en todo, lo cual me permitió amar desde una instancia más profunda de mi ser. Desde entonces amo la vida entrañable y eternamente.

La maduración de este amor, ha tenido varias etapas. Como lo he narrado, al principio expresé lo que sentía en términos de una fascinación por el misterio descubierto. Después, al conocer algunas historias paralelas en el ámbito religioso, fui permitiéndome utilizar la palabra amor para referirme a lo que sentía hacia aquella dimensión englobante y real que empecé a reconocer como sagrada. Asimismo, cuando identifiqué aquella dimensión con la presencia de Dios, sentí efectivamente que mi proceso había correspondido al de un enamoramiento con un Ser hasta entonces desconocido. Pude reconocer así que me había enamorado de Dios y en él podía amar con más intensidad, todas las cosas que siempre había querido. Finalmente, gracias a que pude ir reconociendo en las palabras y en los hechos de Jesús al mismo Dios, también fue posible para mí empezar a canalizar aquel amor ultramundano hacia Jesucristo e, inspirado por su compasión, en el anhelo de servir amorosamente al prójimo y a toda la creación, donde él efectivamente habita. Dicho anhelo evidentemente se vincula con el nivel de la conversión moral.

4.1.2.3 La conversión moral

La conversión religiosa y la moral están en mutua relación. Vimos ya cómo Lonergan señala que la conversión religiosa fomenta la conversión moral. Para Lonergan, la conversión moral cambia el criterio de nuestras decisiones y opciones desde la búsqueda de las propias satisfacciones hacia los valores. “Consistirá entonces en optar por lo verdaderamente bueno, y aun por el valor contra la satisfacción, cuando el valor y la satisfacción entran en conflicto.”³¹⁶ El valor en lugar de la auto-satisfacción se establece entonces como un criterio orientador en nuestras relaciones con los demás. Así, el llamado evangélico de servicio amoroso al prójimo, una de las exigencias del amor a Dios, se constituye en criterio de la auténtica conversión moral.

Además de los actos de amor particulares, existe un estado de enamoramiento que se constituye en fuente de todas nuestras acciones.³¹⁷ Este amor transforma al individuo de una conciencia egoísta a una conciencia solidaria en la cual el sujeto empieza preocuparse y a actuar intentando procurar el bien de los demás. Observamos entonces cómo la conversión moral eleva al sujeto desde el nivel existencial de la trascendencia cognitiva al nivel existencial de la trascendencia moral.

En este sentido, la conversión moral puede ser vista como la superación del sesgo individualista que impide el desarrollo auto-trascendente de la persona. Este sesgo corresponde al egoísmo que a su vez resulta de un desarrollo incompleto de la inteligencia, lo cual necesariamente repercute en una exclusión del correcto entendimiento de los valores.

En la narración de mi experiencia vimos cómo una vez descubierta y reconocida tanto afectiva como cognitivamente, la unidad de todos los seres en el misterio; mi relación con las personas y la naturaleza en general no volvió a ser igual. Comencé a sentir que podía

³¹⁶ Lonergan, *Método en Teología*, 234.

³¹⁷ *Ibid.*, 38.

compartir su sufrimiento y su alegría porque la separación entre nosotros ya no era tan contundente como antes me parecía. Pude encontrar también referencias a la compasión que sentía en las historias de otros que tuvieron experiencias trascendentes semejantes y estas a su vez me sirvieron de inspiración al poder contemplar en ellas las consecuencias prácticas que en la vida de aquellos personajes, los místicos, ha tenido y tiene la realización óptica de la unidad.

Debo reconocer que, durante el tiempo en que fui ateo, mis intereses solían circunscribirse a la búsqueda de mi propio bienestar y a la de mi círculo cercano de amigos y familiares. Ahora, después de la experiencia, ya no puedo entender la búsqueda humana de la felicidad sin reconocer el compromiso que implica anhelar compartir dicha felicidad con los demás. Mientras contemplaba el sentimiento interior que movió a los personajes referidos en la narración para entregar sus vidas en servicio a los demás, el deseo de superar mi propio egoísmo se fue consolidando. En este orden de ideas también puedo afirmar que la conversión moral ha estado y sigue estando presente en mi proceso.

Recogiendo: la conclusión en referencia a la descripción que hace Lonergan de la conversión es confirmatoria, al igual que lo fue la de la fenomenología de la experiencia trascendente de Roy. Al comparar mi narración con los tres niveles de conversión: el intelectual, el moral y el religioso, se pueden observar algunas correspondencias significativas. Por lo tanto, el análisis que hemos desarrollado en este apartado también sirve para validar la autenticidad que mi proceso de conversión ha tenido hasta el momento.

Por último, debemos reconocer como crucial para el propósito de esta investigación el hecho de que las siguientes palabras de Lonergan claramente sintetizan y, por ende, corroboran la validez de lo que, como ya hemos analizado, ha sido mi propia experiencia de conversión: “La conversión es por lo general un proceso lento de maduración que consiste

en descubrir, para sí mismo y en sí mismo, lo que significa ser inteligente, ser razonable, ser responsable y amar.”³¹⁸

4.2 Verificación de índole teologal

Hasta aquí, hemos considerado la conversión predominantemente en relación con el ámbito filosófico-religioso. Aunque ya hemos establecido en varias ocasiones cómo la intención originante de esta investigación ha sido siempre teológica o teologal, en el sentido de que se reconoce el origen divino de los sucesos que dieron pie a mi conversión; ahora es momento de reflexionar sobre mi narración en el ámbito específicamente teológico. Es cierto que con la conversión, al ser un tema “fronterizo”, los límites entre teología y filosofía aparecen difusos,³¹⁹ no obstante, una investigación que no aborde categorías estrictamente teológicas estaría circunscrita más directamente a la filosofía de la religión. La especificidad de la teología cristiana consiste en presuponer la fe en el Dios de Jesucristo, y en intentar ir más allá de la descripción y la clasificación de las experiencias de conversión, todo esto a la luz de la Tradición cristiana.

Como el objeto de esta investigación es una conversión a la fe cristiana, la cual no he pretendido presentar como un hecho consumado, sino más bien como mi acceso a esta tradición, es pertinente introducir aquí algunas perspectivas doctrinales. No olvidemos en todo caso que, con respecto al método en teología de Lonergan, un estudio de carácter estrictamente doctrinal sobre la conversión guarda relación con el *Establecimiento de las doctrinas*, es decir, la sexta especialización funcional del método. En cambio, esta investigación, cuyo eje es la quinta especialización: *Explicitación de los fundamentos*, sólo pretende ejemplificar cómo desde el horizonte creyente explicitado en la narración ha sido

³¹⁸ Lonergan, *Método en teología*, 246.

³¹⁹ Para observar cómo ciertos filósofos y teólogos dentro del área de la teología fundamental intentan romper con la dualidad, aparentemente irreconciliable, entre teología-filosofía, remitirse al texto de Olvani Sánchez sobre la teología de la revelación de Andrés Torres Queiruga: *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, 31.

posible para mí aprehender el sentido de *las doctrinas cristianas*.³²⁰ No se trata entonces ahora de desarrollar a fondo el legado de la tradición cristiana sobre la conversión, sino de re-considerar algunas doctrinas significativas de cara a mi propia experiencia.

En este sentido, este trabajo sigue la línea sugerida por el teólogo gallego Andrés Torres Queiruga quien sugiere que, con respecto al tratamiento de temas teológicos fundamentales, debe desarrollarse una comprensión elaborada “desde abajo”. Así el teólogo debería, parafraseando a Queiruga, “intentar descubrir la experiencia de base e ir construyendo a partir de ella la comprensión y, ulteriormente la teoría.”³²¹ Tal sugerencia surge a raíz de la preocupación por “la tendencia a no juzgar ya sobre la realidad, sino sobre la capa conceptual que la recubre.”³²² Así, este trabajo teológico “desde abajo”, con su base y énfasis en una experiencia fundante personal, puede representar para la teología un cuestionamiento correctivo básico al confrontar si tal o cual doctrina relacionada con la conversión da o no cuenta de una experiencia personal que, como ya afirmamos anteriormente, parece ser auténtica.³²³

También la perspectiva particular de esta investigación corresponde a lo que Schneider denomina una teología orgánica porque se parte “de lo sucedido y no de lo ordenado con posterioridad en forma sistemática.”³²⁴ Esta es la forma de hacer teología que sugiere Lonergan cuando afirma que para la actualización teológica, la segunda fase del método, se debe partir de la reflexión sobre la conversión auténtica del horizonte dentro del cual el teólogo aprehenderá las doctrinas.³²⁵ Este paradigma difiere de la antigua teología fundamental que partía de una presuposición teológica, la autenticidad del teólogo, y presentaba un conjunto de doctrinas para ser aprehendidas.³²⁶

³²⁰ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 130.

³²¹ Torres Queiruga, A, en Olvani, *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, 53.

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

³²⁴ Schneider, *Teología como Biografía*, 40.

³²⁵ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 134.

³²⁶ Ibid., 130.

Por otra parte, Lonergan indica cómo le corresponde al teólogo que trabaja en *Explicitación de los fundamentos* determinar en concreto cuáles categorías generales y especiales ha de asumir para su trabajo de investigación.³²⁷ La diferencia entre ambos tipos de categorías consiste en que mientras las primeras corresponden al ámbito de las ciencias humanas y por lo tanto se relacionan con el fundamento antropológico; las últimas implican una dimensión trascendente y una tradición religiosa concreta.³²⁸ Son estas últimas las que han sido consideradas tradicionalmente como teológicas. Veamos ahora cómo algunas categorías religiosas propuestas por Lonergan pueden sustentar teológicamente mi proceso de conversión a la fe cristiana y así constituirse en criterio teológico de verificación. Estas categorías son: *la experiencia religiosa, la dialéctica del desarrollo religioso, la fe, la creencia religiosa y la Palabra.*³²⁹

4.2.1 *La experiencia religiosa*

La experiencia religiosa según Lonergan se refiere al estado dinámico de estar-enamorados de Dios, el cual, a diferencia de otros amores, consiste en un “estár-enamorado sin límites o cualificaciones, o condiciones o reservas”.³³⁰ La realización de tal estado, la conciencia de estar-enamorado, en cuanto ha sido realizada plenamente, implica al parecer de Lonergan una conversión. Esto porque estar-enamorados de Dios “es un estado dinámico y consciente de amor, alegría, paz, que se manifiesta en actos de benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, auto-control (Gal 5, 22)”³³¹; y porque, como más adelante afirma al hablar sobre la unidad de la fe, “la raíz y el fundamento de la unidad consiste en enamorarse de Dios (...). La acogida de este don -el amor de Dios- constituye la conversión religiosa, y lleva a la conversión moral y aun a la intelectual.”³³²

³²⁷ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 284.

³²⁸ *Ibid.*, 281.

³²⁹ Para una exposición más completa, ver, “Religión”, en Lonergan, *Método en Teología*, 103ss.

³³⁰ *Ibid.*, 107.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*, 316.

Vale decir que un amor de origen y alcances ultramundanos no se refiere solamente a un tipo de atracción, sino más bien, a una fascinación que nos lleva a sentir que a Dios pertenecemos y por él somos poseídos.³³³ La realización de este don del amor de Dios es ya en sí misma una experiencia que Lonergan equipara con la de lo santo en Rudolf Otto, con la del ser dominado por el interés último en Paul Tillich y con la consolación sin causa precedente de San Ignacio de Loyola.³³⁴ Dicha experiencia sin embargo no es producto de nuestro conocimiento, esfuerzo o elección.³³⁵ En ese sentido, sólo quienes aceptan el factor de la gracia pueden afirmar que el origen de la experiencia religiosa de un amor irrestricto, íntimamente ligada a la conversión, radica en Dios. Así, la génesis de una conversión a la fe cristiana no podría ser entendida adecuadamente si no se toma en cuenta el obrar de la gracia.

Hemos visto ya cómo en las experiencias de conversión hay una distinción -no una separación- entre *la gracia operante* y *la gracia cooperante*. Esta distinción respectivamente se refiere a la experiencia que desencadena la conversión, por una parte, y a la conversión propiamente dicha, por el otro. Mientras por una parte *la gracia operante* pone el acento en la iniciativa que Dios tiene para auto-comunicarse constantemente a sí mismo en el don de su propio amor, el cual es excepcionalmente percibido durante una experiencia trascendente en la cual podemos llegar a reconocer que por la gracia de Dios somos lo que somos (1Cor 15,10); por otra parte, *la gracia cooperante* hace referencia a la posibilidad que tiene el hombre de valorar y de responder en consecuencia con ese don, la cual sin embargo, no olvidemos, tampoco deja de ser también gracia y don de Dios.

En relación con *la gracia*, una interpretación eminentemente teológica de la experiencia trascendente entrevé cómo durante ésta el espíritu humano es elevado por el Espíritu Santo y establecido en una relación que consiste en el gozo directo de la presencia de Dios y del compartir su vida divina. Así, observamos cómo una comprensión teologal de *la gracia*

³³³ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 108.

³³⁴ Ibid.

³³⁵ Ibid., 107.

significa en definitiva atribuirle a la iniciativa de Dios la experiencia que dispara y posibilita la conversión.

En su caso, el citado Arthur Koestler observó que las experiencias trascendentes se repitieron varias veces pero siempre acontecieron como un regalo porque estas nunca pudieron ser inducidas voluntariamente.³³⁶ En este sentido, y ahora con relación a mi propia experiencia, también he podido aceptar la gratuidad de tales experiencias y la imposibilidad de inducir las. Como mencioné en la narración, la intensidad con la cual viví aquella experiencia en la biblioteca sólo ha ocurrido una vez. He aprendido a vivir agradeciendo aquella única experiencia como un don invaluable de Dios para mi vida, pero sin dejar de anhelar profundamente volver a tenerla. De esta forma he podido identificar la acción de *la gracia operante* en el origen de mi proceso de conversión y así he encontrado sentido y valor en esta doctrina cristiana.

Ahora bien, si *la gracia operante* da razón de la donación perpetua de Dios por amor, *la gracia cooperante* manifiesta expresamente la relación entre la gracia divina y la libertad humana. La recepción de la gracia infundida por Dios depende del libre consentimiento del hombre. Esta constatación se refiere obviamente a *la doctrina del libre albedrío*. Claramente expresaba San Agustín con respecto a la dinámica de la gracia, “Quién te creó sin ti, no te justificará sin ti.”³³⁷ Con estas palabras el santo señala lo que veíamos en la fenomenología de la experiencia trascendente de Roy: la conversión no se impone. Algunos menosprecian la oferta de la gracia divina; otros no. “Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (Ap 3, 20)

De cara a mi conversión expresé también cómo en ocasiones estuve tentado a evadir el horizonte que aquella experiencia en la biblioteca había abierto para mí. Vimos cómo sentí cierta incomodidad cuando consideraba que tal vez me había equivocado durante aquellos

³³⁶ Cfr., Koestler en Roy, *Transcendent Experiences*, 19.

³³⁷ Agustín de Hipona, *Sermón* 169, 11, 13.

años cuando fui ateo. Aquello era como traicionarme a mí mismo. Tal vez habría sido más fácil para mí si me hubiese conformado con explicar la experiencia en términos de una auto-sugestión fantásica sin relación alguna con la realidad, un delirio de inmortalidad. De haber sido así, tal vez hubiese podido continuar mi camino como si nada hubiese ocurrido, es decir, no habría tenido que aceptar las implicaciones que el reconocimiento de tal realidad conlleva.

No fue así. En todo caso el valor que percibí en ese descubrimiento-sentimiento no me facilitó -digo no me facilitó y no, no me permitió- dejar de pensar en el significado que tendría lo que había acontecido para mi vida si pudiese llegar a ratificar su realidad. En este sentido la doctrina de *la gracia cooperante*, da razón del proceso interpretativo que asumí activa y libremente después de la experiencia en la biblioteca y que he plasmado en la narración. Así también esta doctrina esclarece el sentido de mi proceso de conversión, y por lo tanto tiene también sentido y valor para mí.

4.2.2 *La dialéctica del desarrollo religioso*

Hemos aludido ya al hablar sobre la historia de la iglesia cómo el desarrollo religioso no consiste simplemente en el despliegue histórico de las consecuencias positivas del estado dinámico de estar-enamorados de Dios. Las religiones pueden tener aspectos que se han encaminado por rutas auténticas las cuales coincidirían con aquel estado, pero también pueden tener otros que no. Así como la religión genuina se descubre y se realiza al superar las variadas trampas de la aberración religiosa, la realización personal de la auto-transcendencia se logra apartándonos de la dinámica de inautenticidad o de decadencia cuya raíz última la tradición cristiana ha denominado como pecado y cuya realidad reconoce presente en nuestros procesos humanos colectivos y personales.³³⁸

³³⁸ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 111.

El proceso de apartarse de la inautenticidad humana es posibilitado por la gracia que analizamos en el apartado anterior y evidentemente se relaciona con la conversión. Primero con la conversión intelectual porque, en palabras de Lonergan, “nuestro progreso en el entender es (...) la eliminación de inadvertencias y falsedades. Nuestro progreso en la verdad es también la corrección de equivocaciones y de errores”.³³⁹ Y también con la conversión moral, debido a que, “nuestro desarrollo moral se logra a través del arrepentimiento de nuestros pecados”.³⁴⁰

Observamos cómo el reconocimiento del pecado se constituye así en un elemento crucial para la dialéctica del desarrollo religioso. En la narración de mi experiencia mostré cómo al abrirme a la trascendencia a partir de mi experiencia comencé a superar ciertos sesgos intelectuales, *el realismo ingenuo*, y también morales, *un individualismo marcado* antes de mi experiencia de unión. Sólo entonces pude comenzar a reconocer la realidad del pecado y la de la gracia que fue capacitándome para salir de mi propio egoísmo al inundarme con el deseo de servir a mis hermanos.

El reconocimiento humilde de la realidad a la cual se refiere la doctrina cristiana del pecado, tiene ahora sentido y valor en referencia con mi propia experiencia porque me ayuda a tener presente que la autenticidad humana nunca es una posesión pura, serena o segura, y que en consecuencia debo cultivar y mantener una actitud vigilante y orante para no ceder ante su influjo contante. Así en definitiva, como ya he mencionado en repetidas ocasiones, mi conversión aunque puede considerarse legítima al representar un avance por apartarme de la falsedad y del pecado, sin embargo no es un hecho consumado, sino un proceso en desarrollo. Lonergan sobre este aspecto afirma que el hombre debe aprender con humildad que el desarrollo religioso es dialéctico y que por lo tanto la tarea del arrepentimiento y de la conversión dura toda la vida.³⁴¹

³³⁹ Lonergan, *Método en Teología*, 111.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid, 118.

4.2.3 *La fe*

A diferencia del conocimiento fáctico que se obtiene por las actividades de experimentar, entender y juzgar, la fe es para Lonergan el tipo de conocimiento que se obtiene por el discernimiento del valor y los juicios de valor de una persona enamorada de Dios. En otras palabras, “fe es el conocimiento nacido del amor religioso”.³⁴²

Como conocimiento valorativo que nace del amor religioso, la fe se constituye por una parte, en posibilidad real de apropiación y verificación de una Tradición religiosa como es la cristiana. También produce una visión y valoración específicamente teologal de nuestras realidades humanas, y así mismo, una respuesta comportamental por parte del sujeto que ha sido inundado con este amor-conocimiento ultramundano.

La fe añade la aprehensión del valor trascendente a nuestra aprehensión habitual de valores vitales, sociales, culturales y personales. Esto ocurre cuando el amor de Dios inunda nuestros corazones y así ella misma es don de Dios.³⁴³ Sin la aprehensión del valor trascendente que aconteció para mí en la biblioteca, mi conversión desde el ateísmo no habría sido posible. Gracias a esa experiencia comencé a ser consciente del impulso humano hacia la trascendencia e inicié mi apertura a esta realidad. Observo un paralelismo significativo entre el sentimiento-descubrimiento de la fenomenología de Roy y el amor-conocimiento de la fe en Lonergan. No obstante, parece que mientras el primero hace referencia al momento de la experiencia trascendente; con la fe Lonergan señala la impronta que tal experiencia deja en el espíritu humano cuando queda enamorado.

Como he descrito en la narración, esta condición existencial de apertura a la trascendencia y de estar-enamorado o fascinado por el misterio, esto es, de percibir la realidad con el ojo del amor divino,³⁴⁴ me permitió comenzar un proceso de descubrimiento y apropiación del valor de las tradiciones religiosas no cristianas y posteriormente del cristianismo. La

³⁴² Lonergan, *Método en Teología*, 116.

³⁴³ *Ibid.*, 116.

³⁴⁴ *Ibid.*, 118.

realización afectiva y unitiva de una realidad que no es irracional pero que sí supera la contingente razón humana, me ayudó a encontrar sentido en muchas afirmaciones de las tradiciones religiosas mencionadas, lo cual anteriormente me resultaba imposible.

Con respecto a la visión y valoración teológica que se efectúa sobre la realidad humana desde el amor-conocimiento de la fe, reconozco que antes de mi conversión mi visión se circunscribía al ámbito de lo que las ciencias fácticas pudiesen afirmar sobre la naturaleza humana. Después de la experiencia y de su interpretación, pude aceptar la dimensión divina inherente a nuestra condición. Este proceso sin duda no habría podido acontecer sin la fe.

En relación con lo anterior, Lonergan, al hablar del valor originante y terminal que lo envuelve todo y se percibe gracias a la fe, afirma que, “mientras que antes una explicación del bien humano relacionaba a los hombres entre sí y con la naturaleza, ahora el interés humano llega más allá del mundo del hombre: llega a Dios y al mundo de Dios”.³⁴⁵ En este sentido, vimos cómo durante el proceso de mi conversión aconteció una relativización de todos los afectos e intereses que antes priorizaba en mi vida y así fui concediéndole cada vez más espacio a la búsqueda espiritual. La fe en definitiva y al parecer de Lonergan pone todos los demás valores a la luz y a la sombra del valor trascendente. A la sombra, porque el valor trascendente es supremo e incomparable. A la luz, porque dicho valor se vincula con todos los demás valores anteriores y los engrandece.³⁴⁶

La percepción cognitiva y afectiva del valor trascendente, la fe, estimula a su vez una respuesta comportamental por parte del sujeto ayudándolo a afrontar el desafío de la decadencia humana, en otras palabras, a apartarse del pecado. Así, esta virtud teológica pone los esfuerzos humanos en construir un universo más fraternal y fortifica todas nuestras empresas con la confianza inyectada por la revelación de la significación última de la realización humana implícita en la experiencia religiosa.³⁴⁷ En este sentido la fe también

³⁴⁵ Lonergan, *Método en Teología*, 117.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid, 118.

implica un llamado, un compromiso que, en el caso de mi conversión, yo opté por asumir dentro de una Tradición y una comunidad concreta: la católica.

4.2.4 *La creencia religiosa*

Ya he mencionado que sin la fe no habría podido hallar sentido en muchas afirmaciones de las tradiciones religiosas que exploré. Esto porque, como bien lo afirma Lonergan, “entre los valores que percibe la fe se encuentra el valor de creer en la palabra de la religión”.³⁴⁸ Creer en la palabra de la religión supone aceptar los juicios de hecho y los juicios de valor que propone la religión, sin pretender que la fe implique que este proceso se realice acriticamente, pero reconociendo que sin ella no sería posible.

La aceptación paulatina por mi parte de las creencias o expresiones doctrinales de la tradición cristiana e incluso de las que asumí de otras tradiciones religiosas, fue posible gracias a la constatación de que la experiencia religiosa tiene una expresión comunitaria. En palabras de Lonergan, “la comunidad invita a la expresión y la expresión puede cambiar”.³⁴⁹ La experiencia religiosa perdura y se actualiza en la expresión religiosa de la comunidad. A medida que pasa el tiempo y unas generaciones reemplazan a otras, la expresión se hace tradicional y surgen las tradiciones religiosas que fomentan el desarrollo religioso en las dimensiones personal, social y cultural.³⁵⁰

De cara a la narración, puede observarse cómo encontré sentido en muchas creencias religiosas pertenecientes a diversas tradiciones gracias a la corroboración que fui efectuando entre su expresión de la experiencia religiosa y la experiencia trascendente que tuve en la biblioteca. En la medida en que estas creencias daban razón, o mejor aún, parecían señalar el sentimiento-descubrimiento de mi propia experiencia, yo las encontraba válidas y valiosas. Lo anterior, sin embargo, y a riesgo de ser repetitivo, obviamente no

³⁴⁸ Lonergan, *Método en Teología*, 118.

³⁴⁹ *Ibid.*, 119.

³⁵⁰ *Ibid.*

habría podido suceder sin la percepción del valor trascendente, sin la fe. Este es el proceso que ahora prosigue en el ámbito de las doctrinas de la tradición cristiana de las cuales he comenzado a apropiarme y sin duda constituye una parte fundamental en mi proceso actual de conversión a la fe cristiana.

Por último, concuerdo con Lonergan cuando, al referirse a las distintas religiones con base en una experiencia religiosa genuina, reconoce que las creencias religiosas pueden ser diferentes pero detrás de ellas hay una unidad más profunda porque todas proceden de la fe, que es el ojo del amor religioso, un ojo que puede percibir las auto-revelaciones de Dios,³⁵¹ su Palabra.

4.2.5 *La Palabra*

La Palabra es entendida por Lonergan en un sentido doble. Primero, como auto-comunicación interpersonal de Dios mismo en la experiencia religiosa, y más aún en la conversión religiosa; y segundo, como Palabra histórica de Dios en el proceso de revelación, que en el ámbito de la tradición cristiana desemboca y culmina en la persona y obra de Jesucristo.

Al primer caso Lonergan lo denomina *palabra interior* porque este consiste en el don que Dios hace de su amor. Al segundo lo llama *palabra exterior* en referencia a la articulación de la experiencia religiosa en la tradición religiosa que, como en la cristiana, afirma que Dios ha hablado.³⁵² Mientras la palabra interior pertenece al mundo de la inmediatez, a la experiencia no-mediada del misterio de amor ultramundano; la palabra exterior está históricamente condicionada por la cultura desde la cual se pronuncia, no obstante ambas revelan la misma realidad divina.³⁵³ Por último, mientras la palabra interior gravita en el

³⁵¹ Lonergan, *Método en Teología*, 120.

³⁵² *Ibid.*, 119.

³⁵³ *Ibid.*, 113.

ámbito personal o subjetivo de la revelación; la palabra exterior lo hace en el ámbito histórico y social.

Si consideramos mi propia conversión como un acontecer revelatorio, podemos diferenciar en ella dos pasos que me llevaron primero a “caer en la cuenta”³⁵⁴ de la realidad de Dios gracias a la palabra interior que escuché en la biblioteca; y posteriormente, a la aceptación de la palabra exterior de una tradición concreta como es la cristiana.

Con respecto a la dimensión interior de *la revelación*, el teólogo luterano Paul Tillich hace la siguiente definición en la tesis número cinco de su *Dogmatik*: “Revelación es la irrupción de lo Incondicionado en lo condicionado. No es ni la realización ni la destrucción de las formas condicionadas, sino su *conmoción y conversión*.”³⁵⁵

En esta definición podemos relacionar claramente por lo menos dos aspectos de la revelación con la fenomenología de la experiencia trascendente de Roy: La revelación es la irrupción de algo que *conmociona* las formas condicionadas o finitas, esto es, el sentimiento-descubrimiento, y que las *convierte*, lo cuál equivale al fruto en Roy. Es evidente que la formulación de la revelación de Tillich es muy apropiada para referirme al proceso que he vivido.

La palabra que Tillich utiliza para describir la forma cómo la revelación es percibida en primera instancia es *Erschütterung*. Esta palabra significa “conmoción”, “sacudida”, “temblor”, etc. Ella denota el sentimiento con el cual se descubre, valga la redundancia, la novedad del misterio. Este desvelamiento novedoso del misterio no puede entenderse en el sentido de recibir algún contenido conceptual que no se podía comprender o no se conocía antes del evento. Tal comprensión anularía el carácter místico de la realidad descubierta. Por el contrario, la revelación por la palabra interior salvaguarda dicho carácter. Es un

³⁵⁴ La Revelación en Torres Queiruga consiste en un “caer en la cuenta” de la presencia amorosa y constante de Dios en el mundo. La palabra interior supera la sordera que nos impide escuchar su llamado. Ver Sánchez, *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, 69.

³⁵⁵ Tillich, *Dogmatik*, 41.

desvelamiento entonces en cuanto que *el velo* que impedía reconocer las fronteras de nuestro entendimiento y la hondura inagotable de la realidad, es removido.

En cuanto a este aspecto de la revelación como desvelamiento del misterio, nos dice Tillich en su obra culmen *Teología Sistemática*:

Tradicionalmente se ha usado la palabra revelación para significar la manifestación de algo oculto que no se puede alcanzar por las vías ordinarias del conocimiento. (...) Una revelación es una manifestación especial y extraordinaria que levanta el velo de algo que está oculto de una manera especial y extraordinaria. Con frecuencia, a este carácter oculto se le llama misterio (...). Todo lo que es esencialmente misterioso no puede perder su carácter de misterio, ni siquiera cuando es revelado.³⁵⁶

Las correspondencias entre el horizonte interior de la revelación, *la palabra interior*, y mi experiencia en la biblioteca son innegables. En consecuencia, considero que la doctrina de la revelación entendida desde la perspectiva de la palabra interior, es decir, como la donación de Dios mismo por su amor,³⁵⁷ se adecua perfectamente a la experiencia que aconteció en la biblioteca y a la cual nos referimos desde el ámbito filosófico como una experiencia trascendente.

Sin embargo, hemos visto cómo la revelación no se queda únicamente en la conmoción ante el misterio que se origina, siguiendo a Tillich, “cuando la razón se ve conducida, más allá de sí misma, a su *fondo y abismo*, a lo que precede a la razón, al hecho de que el ser es y el no ser no es, al hecho original de que hay algo y no nada.”³⁵⁸ No. El acontecer revelatorio no termina en dicha conmoción porque cuando el hombre reconoce en *el fondo del ser* el origen y el sustento de su existencia, entonces anhela volverse (*Umwendung*), convertirse a él. Descubrir aquel fondo produce un descentramiento en el hombre que reconoce su *dependencia liberadora*. Así, la revelación también es *la irrupción de algo que*

³⁵⁶ Tillich, *Teología Sistemática* TI. 108-109.

³⁵⁷ En este sentido la Constitución Dogmática *Dei Verbum* al referirse a la Revelación, concuerda con Lonergan al afirmar que, “Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad”. (Constitución dogmática del Concilio Vaticano II. *Dei Verbum* n.2)

³⁵⁸ Tillich, *Teología Sistemática* TI. 147.

convierte, que descentra, que transforma al hombre que se deja seducir. En este orden de ideas, la conversión se refiere al proceso de reconocimiento, aceptación y apropiación de la revelación por parte del sujeto, y esto tiene implicaciones históricas. Así, la palabra interior se articula en la palabra exterior.

Propio de la religión de Israel y del cristianismo ha sido considerar cómo hay un ingreso personal de Dios mismo en la historia, una comunicación de Dios a su pueblo, el advenimiento de la palabra de Dios al mundo de la expresión religiosa. Esta dimensión histórica de la revelación cristiana queda claramente expresada en el primer capítulo de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II que trata sobre *La Revelación en sí misma*.

(...) Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad profunda acerca de Dios y de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación.³⁵⁹

La palabra exterior tiene un papel constitutivo. Si la experiencia de estar-enamorados de Dios no es objetivada, tal vez después de los años esta llegue a ser menos total y la experiencia del misterio deje de despertar la admiración que une voluntades y forma comunidad.³⁶⁰ Como afirma Lonergan: “se necesita la palabra -la palabra de la tradición que ha acumulado sabiduría religiosa, la palabra de confraternidad que une a los que participan del mismo don del amor de Dios, la palabra del Evangelio que anuncia que Dios nos amó primero y que en la plenitud de los tiempos nos reveló ese amor en Cristo crucificado, muerto y resucitado.”³⁶¹

³⁵⁹ Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II. *Dei Verbum* n.2.

³⁶⁰ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 114.

³⁶¹ Ibid.

Así observamos cómo además del primer momento de revelación subjetiva, el proceso de aceptación y apropiación de la revelación legada por una religión particular, constituye el segundo momento del proceso del acontecer de la revelación, esto es la aceptación de la revelación en el ámbito de una tradición.

Torres Queiruga introduce una categoría mediadora que puede ayudarnos a comprender la dinámica de ofrecimiento y apropiación de la revelación en tanto esta no se experimenta como una imposición.³⁶² Es más bien un ofrecimiento que puede ser apropiado o no en consideración a la libertad del sujeto. Esta categoría es *la mayéutica histórica*.

La mayéutica, por la cual, en el ámbito socrático, un maestro ayuda al hombre a “caer en la cuenta” del conocimiento por sí mismo, y no por la adquisición o imposición de datos externos; permite, en relación con la revelación, salvar la gratuidad del don de Dios en la revelación y la libertad del hombre que se la apropia. El uso de la categoría mayéutica para referirse a la revelación implica tener conciencia de la necesidad de una palabra externa, es decir, la iniciativa de Dios en el acontecer revelatorio, y también considera el papel activo del hombre que escucha y se apropia de dicha palabra.³⁶³

Así, la mayéutica, como bien lo reconoce Sánchez en la teología de Queiruga, “hace patente la profundidad humana de lo revelado”.³⁶⁴ Además, es una mayéutica histórica porque el carácter novedoso de la revelación es tan fuerte que inaugura un horizonte de sentido y de vida en quien la acoge. Así, la revelación implica entonces una conversión, un “nuevo nacimiento”.³⁶⁵ “Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; los nacido del Espíritu, es espíritu. (...) ¡Tenéis que nacer de lo alto!” (Jn 3,3-7)

³⁶² Ver Sánchez, *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, 77.

³⁶³ Ibid., 78.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ibid., 81.

Para terminar vimos ya cómo la revelación cristiana desemboca y culmina en la persona de Jesucristo. La aceptación de la Palabra, no consiste entonces en simple aceptación de las doctrinas cristianas, o, expresado de otra forma, tal apropiación no será genuina sin la experiencia de amor que implica el encuentro personal con Jesucristo. En este sentido enamorarse de Jesucristo sintetiza, como hemos observado con Lonergan, lo que significa la conversión cristiana. Con respecto a mi propia experiencia, creo haber podido describir y verificar la legitimidad del camino que me ha llevado a conocer y a empezar a amar a Jesucristo, sin embargo, bien sé que hasta aquí sólo he considerado el inicio de mi conversión a la fe cristiana. El camino prosigue.

Recogiendo: las categorías teológicas presentadas por Lonergan que aquí consideramos en relación con mi experiencia de conversión, iluminan significativamente y considerablemente la interpretación que hasta ahora había realizado de cara a mi propio proceso. Esto posibilita que, por una parte, desde mi horizonte creyente, yo pueda aprehenderlas legítimamente; y por otra, que hayan servido como criterios para completar desde un enfoque específicamente teológico el análisis que ya habíamos desarrollado desde la perspectiva filosófico-religiosa.

Para finalizar, es evidente que con esta investigación, más que haber desarrollado extensamente el horizonte doctrinal de la conversión y de las categorías relacionadas con él; se ha abierto un enfoque sugerente desde el cual se motivan futuras exploraciones doctrinales a partir de experiencias personales de fe.

CONCLUSIÓN

La realización de esta investigación sobre el acontecer de mi propia conversión del ateísmo a la fe cristiana sin duda se inserta en el proceso de fe que comenzó, hasta cierto punto de forma inusitada, aquella tarde en la biblioteca. Desde entonces me he preguntado por la posibilidad de validar lo que creí sentir y entender durante aquel momento excepcional. El itinerario de mi búsqueda no ha concluido, sin embargo la indagación teológica aquí emprendida ha sido un paso muy significativo. Pienso que con ella, y gracias a Dios, he logrado consolidar aún más la autenticidad de mi conversión e identidad cristiana, aunque con ello no haya hecho más que asumir con la debida seriedad una tarea propia de todos los cristianos.

Vimos cómo la conversión involucra un rango muy amplio de realidades, desde la entrada a una religión o iglesia particular hasta el sentimiento de “volver a nacer”. Aceptando que mi re-ingreso a la Iglesia Católica es un hecho externamente constatable pero reconociendo que esta decisión sólo fue posible gracias a un itinerario personal de fe; el método en teología de Lonergan me ha permitido explicitar y, posteriormente, validar la coherencia interna de las motivaciones de mi opción creyente y cristiana en una narración. Gracias a ella pude también, finalmente, corroborar las correspondencias entre mi conversión y la reflexión que sobre este fenómeno se ha desarrollado tanto filosófica como teológicamente.

En conclusión, gracias a esta investigación he podido establecer una serie de argumentos para afirmar que mi conversión ha sido auténtica hasta ahora. He podido clarificar cómo ella ha consistido primordialmente en la apropiación de la revelación que experimenté por gracia de Dios y que, al reconocerla después también en Jesucristo, finalmente, me llevó a comprometerme libremente con su iglesia para brindar en ella un servicio amoroso.

Para finalizar, la síntesis de mi fe en el siguiente credo personal:

Creo en Dios Padre, no en las representaciones que el hombre pueda hacerse de él, sino en quien es Padre y Madre de todas ellas.³⁶⁶

Creo en Jesucristo, su hijo, quien al ser realmente humano y uno con el Padre dignificó la humanidad y junto a ella a toda la creación. Creo en el Amor que encarnó, poder de su resurrección, plenitud de nuestras vidas y victoria sobre la muerte.

Creo en el Espíritu Santo, misterio de comunión profunda y fraterna entre todas las criaturas.

Creo en la vida eterna, perpetuidad de nuestra existencia espiritual. Vida trascendente e inmanente, misterio de la realidad.

Creo que todas las religiones son salvíficas cuando su vivencia es realmente liberadora y no se constituyen para sus fieles en algo alienante o destructivo.

Creo en la Iglesia Católica que con espíritu misericorde y universalista, puede acoger hoy en su seno a personas con una fe como la mía.

Creo, en definitiva, que puedo ser auténticamente un biólogo y un cristiano católico.

Amén

³⁶⁶ No he encontrado mejores palabras para expresar este punto que las de Víctor Frankl, “En realidad, Dios no es una “imagen del padre”, sino el padre de una imagen de Dios. Para nosotros -los cristianos- no es el padre el prototipo o imagen ideal de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda “paternidad”. El padre sólo es el primero ontogenética, biológica y biográficamente; pero Dios es el primero ontológicamente.” (Frankl, *La Presencia Ignorada de Dios*, 63-64)

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona. *Las Confesiones*. Bogotá: Esquilo, 2000.

Artola, Antonio M, y Sánchez, José M. *Biblia y Palabra de Dios*. Navarra: Verbo Divino, 1992.

Arvon, Henri. *El Budismo*. México: Publicaciones Cruz, S.A, 1991.

Collins, Francis. *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe Francis S. Collins*. Madrid: Temas de Hoy, 2007.

Chevalier, Jean. *El Sufismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Codina, Víctor. "Lo pneumático en la teología." En *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a K. Rahner*, editado por Universidad Pontificia de Comillas, 115-132. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

Dawkins, Richard. *El gen egoísta: Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona: Labor, 1979.

_____. *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.

Dirac, Paul A. M. *Principios de mecánica cuántica*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1967.

Frankl, Víktor E. *La presencia ignorada de Dios: Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder, 2002.

Gould, Stephen J. *La Vida Maravillosa: Burgess Shale y la naturaleza de la historia*. Barcelona: Crítica, 1999.

Gusdorf, George. "Condiciones y límites de la autobiografía." *La autobiografía y sus problemas teóricos, Suplementos Anthropos* 29 (1991): 9-18.

Hawking, Stephen W. *Historia del Tiempo: Del Big Bang a los agujeros negros*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1992.

Hesse, Hermann. *Sidharta*. México: Compañía General de Ediciones y Libros y Revistas, 1975.

Ignacio de Loyola. *Ejercicios Espirituales y Autobiografía*. Bilbao: Mensajero, 1983.

Juan de la Cruz. *Poesías Completas*. Barcelona: Bruguera, 1981.

_____. *Obras Completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1980.

Kayyam, Omar. *Robaiyyat*. Madrid: Ediciones Hiparión, 2005.

Lagos-Pope, Maria I. "El testimonio creativo de *hasta no verte Jesús mío*." *Revista Iberoamericana* 150 (1990): 243-253.

Lois, Julio. *Teología de la liberación. Opción por lo pobres*. Madrid: Iepala, 1986.

Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.

_____. Ryan, William & Tyrell, Bernard ed. *Lonergan B. 1974. A Second Collection*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.

Llinás, Rodolfo R. *El cerebro y el mito del yo: El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Norma, 2003.

Marx, Karl. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968.

Maturana, Humberto. *La Objetividad: Un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen Ediciones, 2002.

Merton, Thomas. *Místicos y maestros zen: Ensayos sobre el misticismo oriental y occidental*. Buenos Aires: Lumen, 2001.

Messiah, Albert. *Mecánica Cuántica*, Tomo I. Madrid: Editorial Tecnos, 1965.

Nueva Biblia de Jerusalén: Revisada y aumentada. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1998.

Percheron, Maurice. *Buda*. Barcelona: Salvat Editores, 1985.

Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: PPC, 1994.

Rahner, Karl. *Escritos de teología*, Vol. VII. Madrid: Taurus, 1969.

Randall, Margaret. “¿Qué es, y cómo se hace un testimonio?” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* XVIII 36 (1992): 21-45.

Revel, Jean-Francois, y Ricard, Matthieu. *El Monje y el Filósofo*. Barcelona: Ediciones Urano, 1998.

Roy, O.P. Louis. *Transcendent experiences: Phenomenology and critique*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Roux de, Rodolfo. *Teología y Método*. Documento de la clase: Problemas en teología sistemática. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, s.n.p.i.

de Firmes, Stefano y Goffi, Tullio. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Roma: Ediciones Paulinas, 1991.

Tamayo-Acosta, Juan J. *Hacia la Comunidad: 5. Por eso lo mataron, El horizonte ético de Jesús de Nazaret*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Ciencia y Cristo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1968.

_____. *Como yo creo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1970.

Teresa de Ávila. *Las Moradas o el Castillo Interior*. Buenos Aires: Hachette, 1944.

Tillich, Paul. *Dogmatik. Marburger Vorlesung von 1925*. Düsseldorf: Patmos, 1986.

_____. *Teología Sistemática Tomo I*. Salamanca: Sígueme, 1982.

Sánchez, Olvani F. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.

Schneider, Michael. *Teología como Biografía: Una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

Shah, Idries. *El Camino del Sufí*. Barcelona: Paidós, 2001.

Swami, Nytyabodhananda. *Actualidad de las Upanishads*. Barcelona: Cairós, 1985.

Ursua, Nicanor. *Cerebro y Conocimiento: Un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Wetter, Gustav A. *Filosofía y Ciencia en la Unión Soviética*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.

ANEXO 1

COLECCIONES DE RELATOS DE CONVERSIÓN

Allitt, Patrick. *Catholic Converts, British and American Intellectuals turn to Rome*. New York: Cornell University Press, 1997.

Arranz, Clemente. *Grandes Conversos de la Historia*. Madrid: Verdad y Vida, 2005.

Aventuras del alma, en busca de la fe; veinticuatro experiencias personales. Madrid: Palabra, 1993.

Connor, Charles, *Classic Catholic Converts*. New York: Ignatius Press, 2003.

Cristianismo i Justícia, comp. *Por qué volví a la fe: Cuatro Testimonios*. En *Cristianismo i Justícia*, Barcelona: Fundación Luís Espinal 159 (2009)

Gugelot, Frédéric. *La conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935*. Paris: Ediciones CNRS, 1998.

Lamping, Severin. *Hombres que vuelven a la Iglesia*. Madrid: Ediciones y publicaciones españolas, 1945.

Lelotte, Fernand. *Convertidos del siglo XX*. Madrid: Studium 1956.

Moeller, Charles. *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Madrid: Editorial Gredos, 1961.

Nedoncelle, Maurice, y Girault, R. *Testimonios de la Fe, Relatos de conversiones*. Madrid: Rialp, 1960.

O'Brien, John A. *Rutas hacia Roma: Relatos íntimos personales de convertidos a la fe católica*. Madrid: Razón y Fe, 1964.

Oddo, Gilbert L. *Y volvieron al Redil: La odisea de 15 convertidos*. Madrid: Studium, 1957.

Österreicher, John M. *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*. Madrid: Aguilar, 1961.

Pearce, Joseph. *Escritores conversos: La inspiración espiritual en una época de incredulidad*. Madrid: Palabra, 2006.

Pujol, Carlos. *Siete escritores conversos*. Madrid: Palabra, 1994.

Vázquez, José L. *Carlos de Foucauld y convertidos del siglo XX*. Madrid: Edibesa, 2009.

ANEXO 2

ALGUNOS TESTIMONIOS AUTOBIOGRÁFICOS

Agustín de Hipona. *Las Confesiones*. En *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1947.

Borghese, Alessandra. *Con ojos nuevos*. Madrid: Palabra, 2006.

Bouyer, Louis. *Du protestantisme à l'Église*, Paris: Cerf, 1959.

Carrel, Alexis. *Viaje a Lourdes, seguido de fragmentos del diario y meditaciones*. Barcelona: Iberia, 1957.

Chesterton, Gilbert K. *Autobiografía*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939.

Day, Dorothy. *La larga soledad. Autobiografía*. Santander: Sal Terrae, 2000.

Dulles, Avery R. *Testimonio de la gracia*. Barcelona: Planeta, 1963.

Frossard, André. *Dios existe y yo me lo encontré*. Madrid: Rialp, 2001.

García Morente, Manuel. *El Hecho Extraordinario*. Madrid: Rialp, 1996.

Goricheva, Tatiana, ed. *Nosotros soviéticos conversos*. Madrid: Encuentro, 1986.

_____. *Hablar de Dios resulta peligroso*. Herder, Barcelona 1988.

Guinness, Alec. *Memorias*. Madrid: Espasa Calpe, 1987.

Hahn, Scott y Kimberly. *Roma, dulce hogar*. Madrid: Rialp, 2003.

Laun, Hellmut. *Cómo encontré a Dios*. Madrid: Rialp, 1986.

Lewis, Clive S. *Cautivado por la alegría*. Madrid: Encuentro, 2002.

- Lustiger, J. M. *La elección de Dios*. Madrid: Planeta, 1989.
- Maritain, Raissa. *Las Grandes Amistades*. Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brouwer, 1950.
- Matláy, Janne H. *El amor escondido: la búsqueda del sentido de la vida*. Barcelona: Belacqua, 2002.
- Merton, Thomas. *La montaña de los siete círculos*. Madrid: Edhasa, 1981.
- Mondadori, Leonardo y Vittorio, Messori. *La Conversión: Una historia personal*. Barcelona: Grijalbo, 2004.
- Muggeridge, Malcolm. *Conversión: Un viaje espiritual*. Madrid: Rialp, 1991.
- Nagain, Paul (Takashi). *Les Cloches de Nagasaki*. París: Casterman, 1953.
- Nathanson, Bernard. *La mano de dios. Autobiografía y conversión*. Madrid: Palabra, 1997.
- Newman, J. Henry. *Apologia pro Vita Sua: Historia de mis ideas religiosas*. Madrid: Encuentro, 1997.
- Seewald, Peter. *Mi Vuelta a Dios. Cuando comencé a pensar de nuevo en Dios*. Madrid: Palabra, 2006.
- Stein, santa Edith. “*Autobiografía*”, *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: El Carmen, 2002.
- Stern, Karl, ed. *Le Buisson Ardent*. París: du Seuil, 1951.
- Zolli, Eugenio (Israel). *Mi encuentro con Cristo*. Madrid: Rialp 1947.