

LAS PARÁBOLAS SEGÚN PAUL RICOEUR Y MICHEL HENRY

The Parables According to Paul Ricoeur and Michel Henry

ROBERTO J. WALTON*

Resumen

El recurso a otros lenguajes que caracteriza el “giro teológico” implica para Ricoeur y Henry el caso de las parábolas. Para el primero, las parábolas constituyen expresiones límites que remiten a experiencias límites de apertura. Para Henry, significan modos de acceso a las relaciones trascendentales de la Vida, que ponen de manifiesto la insuficiencia de la metáfora. El artículo explora estas significaciones a la luz de los textos evangélicos y de las obras de los filósofos mencionados, en dirección a una fenomenología de la excedencia.

Palabras clave: Parábola, Metáfora, Exceso, Límite, Vida.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Director del Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli” en la Academia Nacional de Ciencias en Buenos Aires. Investigador superior en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor de múltiples obras y traducciones dedicadas a la fenomenología. Es también miembro fundador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).
Correo electrónico: grwalton@fibertel.com.ar

Artículo recibido el 10 de marzo de 2012 y aprobado para su publicación el 28 de junio de 2012.

Abstract

To appeal to other languages is what characterizes the “Theological Turn” as far as Ricoeur and Henry use it to deal with parables. For the former, parables are liminal expressions which send you back to liminal experiences of reaching out. For the last, they mean ways of access to transcendental relations of Life, which show clearly the insufficiency of metaphors. The author explores these meanings on the light of evangelical texts and the works of the philosophers mentioned above, with a thrust toward a phenomenology of exceedance.

Key words: Parable, Metaphor, Excess, Limit, Life.

En su fenomenología hermenéutica, Paul Ricoeur analiza los géneros literarios utilizados en la Biblia. Mi primer paso será examinar el modo en que, por medio de las parábolas, se expresa en el Nuevo Testamento la lógica de la sobreabundancia o de un “algo más”. El segundo paso es mostrar cómo, según Ricoeur, el referente último del lenguaje de las parábolas es la experiencia humana en tanto implica experiencias límites. Por otro lado, en su fenomenología material, Michel Henry pone de relieve una fenomenalidad ajena a la exterioridad del mundo e inherente a la vida fenomenológica absoluta de cada uno. El tercer paso será mostrar que esta experiencia de carácter afectivo también puede calificarse de experiencia límite porque en el sí-mismo particular que yo soy no deja de advenir el eterno venir en sí mismo de la Vida absoluta. Esta relación con lo invisible es esclarecida con la mediación de las parábolas que se insertan decisivamente en el entramado filosófico de Henry. En cuarto lugar, Henry señala cómo la experiencia afectiva permite reconocer la Palabra de Dios y, por tanto, se presenta como base para su aceptación. La conclusión de estas consideraciones será un ejercicio de intersección e intercambio de acuerdo con la tesis de Ricoeur de que la composibilidad entre posiciones es la idea regulativa de toda discusión filosófica.

1. LA PARÁBOLA COMO MODO DE DISCURSO

Ricoeur (2001) se guía por la apuesta de que “siempre es posible escuchar las parábolas de Jesús de modo que nos asombremos una vez más, seamos sorprendidos, renovados, puestos en movimiento” (p. 257). El lenguaje religioso de las parábolas es un lenguaje poético si la función poética se define como “el poder de hacer corresponder la redescipción de la realidad al poder de llevar las ficciones de la imaginación a la palabra” (*Ibid.* 217). Inversamente, la función poética es el medio u órgano del lenguaje religioso. Pero el lenguaje religioso modifica el lenguaje poético por medio de procedimientos como la transgresión, la intensificación y la extravagancia que dan lugar a expresiones límites a través de las cuales funciona como un modelo de la experiencia humana. Estas expresiones límites llevan a cabo una redescipción de su referente, esto es, de lo que correlativamente Ricoeur denomina experiencias límites del ser humano.

Según Ricoeur, las parábolas están construidas en torno de una intriga que se caracteriza por el realismo de sus situaciones y de sus personajes que son pastores con sus rebaños, padres e hijos, recolectores de impuestos, etc. Son relatos profanos en que gente ordinaria hace cosas ordinarias. Se inician en el terreno de lo ordinario y se desplazan hacia una ficción que permanece cerca de lo cotidiano. Se trata de un desplazamiento metafórico que transfiere el sentido hacia situaciones existenciales. Así, las parábolas redesciben la vida a través de la ficción del relato, tienen una función heurística en virtud de esta función de refiguración, y sus referentes últimos son situaciones existenciales. Describen comportamientos excéntricos respecto de la vida cotidiana a la que por lo demás se ajustan. Ejemplos de esta extravagancia que crea sorpresa es la del padre que recibe al hijo perdido con una fiesta en la Parábola del hijo pródigo (Lc 11-32), el pastor que abandona noventa y nueve ovejas para ir en búsqueda de una en la Parábola de la oveja perdida (Lc 15 3-7; Mt 18 12-14), el anfitrión que echa al invitado mal vestido en la Parábola del banquete nupcial (Mt 22 1-10), el grano que da lugar al árbol en que anidan pájaros en la Parábola de la semilla de mostaza (Mt 13 21-32; Mc 4 30-32; Lc 13 18-19), el propietario de tierras que envía a su hijo luego de que han muerto sus sirvientes en la Parábola de los viñadores homicidas (Mt 21 33-43; Mc 12 1-11; Lc 20 9-17), etc. Parecen sustraerse a lo extraordinario la Parábola del trigo y la cizaña (Mt 13 24-30) y la Parábola

de la red (Mt 13 47-50) porque lo común es no permitir crecer juntos el trigo y la cizaña y no dejar estar juntos los peces buenos y los peces malos. Sin embargo, la extravagancia reside en no efectuar esa separación en un primer momento y referir la exclusión de lo malo a un futuro no datado.

La parábola exhibe un poder metafórico que proviene de la intriga, es decir, de la estructura de la acción narrada. La refiguración específica de las parábolas difiere de la que caracteriza en general al lenguaje poético porque se realiza en dirección a lo extremo, esto es, en función de “algo más”. Esto significa que introduce en la intriga un rasgo insólito y escandaloso al jugar con el contraste entre el realismo de la historia y la extravagancia del desenlace. En lo ordinario se manifiesta lo extraordinario de modo que las parábolas remiten a lo Totalmente Otro. Introducen un elemento enigmático a través de una mezcla de normalidad y abuso. Significan el Reino de Dios por la extravagancia de lo extraordinario en lo ordinario. No dicen qué es el Reino de Dios sino a qué se asemeja. Enseñan por comparación con escenas simples de la vida cotidiana que nada tienen de misterioso u oculto. El realismo de las situaciones, personajes e intrigas acentúa la excentricidad de los modos de comportamiento con los que es comparado el Reino de los Cielos: “Este ‘derrapaje’ de la historia es el secreto del género ‘parábola’. La palabra significa el Reino precisamente por ese rasgo de extravagancia que la hace estallar fuera de su cuadro” (Ricoeur, 1976, p. 17). El elemento de sorpresa y extravagancia inherente a las parábolas pone en cuestión nuestra lógica ordinaria como lógica de la identidad y tiene su contrapartida en una lógica de la sobreabundancia o la lógica del “algo más”: “No hay parábola, en efecto, que no introduzca en la estructura misma de la intriga un rasgo no-plausible, insólito, desproporcionado, incluso escandaloso” (Ricoeur, 1994, p. 297).

Ricoeur analiza la parábola con la ayuda de los recursos de interpretación que se aplican a los proverbios y al discurso escatológico. El proverbio puede ser considerado como una máxima que orienta nuestro discernimiento y decisión. Procura tender un puente entre el punto de vista de la fe y la experiencia del hombre exterior al círculo de la fe. Se caracteriza por una intensificación por medio del uso sistemático de la paradoja y la hipérbole que procuran orientar por medio de una desorientación. La paradoja se encuentra en la figura de la inversión de la suerte: “Los últimos serán los primeros, y los primeros últimos” (Mt 20 16). Con ello se descarta

la posibilidad de un proyecto de vida coherente, es decir, de formar una totalidad continua con la propia existencia. Por su parte, la hipérbole se encuentra en la exageración que desafía la sabiduría convencional con una ruptura similar del proyecto de vida: “[...] es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos” (Mt 19 24). Así, el proverbio da lugar a una transmutación de la existencia a través de una reorientación por desorientación.

Por su parte, el discurso escatológico es un género proclamatorio que habla del fin de los tiempos para suscitar el sentimiento de inminencia de una crisis por la cual es necesario tomar una decisión urgente y cambiar la vida. Redescribe la totalidad de las relaciones temporales más allá de la interpretación literal en una subversión del cálculo del tiempo. Anuncia que el Reino de Dios está presente entre nosotros en la respuesta de Jesús a los fariseos: “El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: ‘Vedlo aquí o allá’, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros” (Lc 17 20-21). Esto significa que desarticula el marco temporal de la escatología tradicional como lectura de las cosas últimas.

Ricoeur se detiene en las semejanzas entre estos modos de discurso. Así como se transgrede la comprensión literal del orden cronológico en el discurso apocalíptico, se traspasa en el nivel narrativo la estructura de una historia en la parábola. Y del mismo modo que la paradoja y la hipérbole son utilizadas explícitamente en el proverbio, tal intensificación es utilizada implícitamente en el nivel narrativo por las parábolas en la forma de la extravagancia (Ricoeur, 2001, p. 220, 224). El remate de una parábola puede convertirse en proverbio como la inversión de los últimos y los primeros con la que concluye la Parábola de los obreros de la viña. Inversamente se puede decir que, si es puesto en intriga, un proverbio puede convertirse en el remate de una parábola. Ricoeur afirma que “un relato puede ser comprendido como parábola si puede también ser convertido en un proverbio o en un decir escatológico. La equivalencia entre parábola, proclamación y proverbio nos ayuda a romper las estructuras narrativas. Ella hace explotar la ‘clausura’ de la estructura” (*Ibid.* p. 213).

La extravagancia de las parábolas, junto con la hipérbole y la paradoja de los proverbios y la subversión del tiempo en el discurso escatológico,

son manifestaciones de una lógica del sentido que reposa sobre el uso de expresiones límites, y que produce una ruptura o estallido en dirección al Reino de Dios. Significar lo Totalmente Otro más allá de la significación inmediata es lo común a la extravagancia, la intensificación y la transgresión. El Reino de Dios es el elemento común a estos diferentes tipos de discurso que funcionan como expresiones límites: “El símbolo ‘Reino de Dios’ [...] designa el horizonte común a estos tres modos de discurso” (*Ibid.*). Según Ricoeur, en los tres modos, este símbolo, que concierne ante todo al sentido de las expresiones, es “el índice que *apunta más allá de* la estructura, más allá incluso de la dimensión metafórica, y que exige un factor correspondiente de *radicalidad* en las ‘redescripción’ de la realidad humana” (*Ibid.* p. 151).

2. LAS EXPERIENCIAS LÍMITES

El análisis de la parábola no puede detenerse en aprehender la relación entre la forma narrativa y su función metafórica sino que debe tener en cuenta la apertura de la parábola, es decir, su función como expresión límite que nos orienta hacia la experiencia límite como característica correspondiente de la experiencia humana. Estructura narrativa, proceso metafórico y expresión límite son los rasgos fundamentales de la parábola. Ricoeur habla de una metáfora límite en que la ficción es llevada al extremo, y que puede ser esclarecida estableciendo una relación con la intensificación de los proverbios y la transgresión del discurso escatológico. Con otras palabras: en tanto sugieren “algo más” en el decir y en la vida, las expresiones límites se utilizan para abrir la experiencia y hacerla estallar en dirección a experiencias que son experiencias límites de la vida. Las parábolas enseñan de una manera no-ordinaria, al modo de los proverbios, por medio de una reorientación por desorientación:

Escuchar las parábolas de Jesús, me parece, es dejar la propia imaginación abierta a las nuevas posibilidades desplegadas por la extravagancia de estos cortos dramas. Si consideramos las parábolas como una palabra dirigida más a nuestra imaginación que a nuestra voluntad, no estaremos tentados de reducirlas a simples consejos didácticos, a categorías moralizadoras. Dejaremos que su potencia poética se despliegue ella misma en nosotros (Ricoeur, 2001, p. 264).

Esta potencia poética intenciona un mundo y nos apela a una manera de habitarlo en que nos comprendemos de otra manera. Ricoeur observa que “redescribe la realidad humana según la ‘calificación’ aportada por el símbolo ‘Reino de Dios’”, y añade que “el referente último del lenguaje parabólico (proverbial y proclamatorio) es la experiencia humana centrada en torno de *experiencias límites* que corresponderían a las *expresiones límites* del discurso religioso” (*Ibid.* p. 152). Las expresiones límites no son palabras huecas porque los seres humanos tienen experiencias límites, es decir, experiencias de lo que Karl Jaspers llama situaciones límites como la muerte, el sufrimiento, la culpa o la lucha. Ricoeur considera que no sólo estas experiencias de desamparo o catástrofe tienen un poder de ruptura con la experiencia ordinaria sino que, añade también, experiencias culminantes de plenitud como las experiencias de creación y alegría. Al poner de relieve un esclarecimiento mutuo de las expresiones límites y las experiencias límites, sostiene que el referente de la parábola, y de los proverbios y los dichos proclamatorios, es la experiencia humana interpretada a la luz de los recursos de la transgresión, la intensificación y la extravagancia. De modo que la experiencia límite a la que remite la expresión límite no deja de ser nuestra experiencia. Si no fuera así, la comprensión de sí cristiana no podría ser la comprensión de la auténtica existencia humana. Puesto que su referente último es la existencia humana en su totalidad, las parábolas no caen en un supernaturalismo.

El Reino de los Cielos es comparado con lo que sucede en el relato, pero no con personas o acciones que hacen tales o cuales cosas. Ricoeur (1982) afirma que:

el sentido de la expresión límite, sin ser significado por ninguna acción o personaje, es significado por el movimiento de *transgresión* que desvía el relato de la lógica habitual. En este sentido, el Reino de Dios no es lo que relatan las parábolas sino lo que llega “en parábolas” (p. 359).

Lo que importa no son las situaciones en cuanto tales sino la intriga o la estructura del drama cuya crisis y desenlace remiten oblicuamente al Reino de Dios, es decir, se desvían, a través de la extravagancia, hacia lo Totalmente Otro. La intriga se articula según los tres momentos del acontecimiento, la conversión y la decisión. Ricoeur ilustra esta situación con la parábola de

la perla: “También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra” (Mt 13 45). Al aludir al encuentro de un tesoro, la venta de todo el resto y la compra del tesoro, la parábola significa los tres momentos del acontecimiento, la conversión y la decisión, y, a través de ellos, se relaciona con las tres dimensiones temporales. Ante todo, el acontecimiento del encuentro en el presente es lo que convierte a la vida en algo contrario a una adquisición hecha por ingenio, trabajo, astucia o violencia. Con el acontecimiento del encuentro se tiene la experiencia del instante como el surgimiento de algo que no está a nuestra disposición, es decir, como un don no esperado. En segundo lugar, la conversión implica un cambio total en la dirección de la mirada antes de toda decisión o acción particular de índole buena. Con la venta se produce una inversión total del pasado, ya que lo que había tenido valor se convierte en algo secundario frente a lo verdaderamente significativo. Se produce un desconcierto porque ningún mercader cambiaría todos sus bienes por una perla. Por último, la decisión aparece como una conclusión respecto de la conversión. Con la compra se prolonga la nueva manera de ver las cosas en un poder de cambiarlas, es decir, en un compromiso con la acción futura eficaz. Con esta representación de las tres dimensiones temporales se figura un tiempo nuevo:

En primer lugar, el encuentro del acontecimiento, luego el cambio total del corazón, luego el obrar en función. Esta sucesión está plena de sentido. El Reino de Dios es comparado con el encadenamiento de estos tres actos: dejar que el acontecimiento alcance su plenitud, mirar en otra dirección y obrar con todas las fuerzas de acuerdo con esta nueva visión (Ricoeur, 2001, p. 259).

Todas las parábolas contienen los tres momentos, pero ponen el énfasis en uno de ellos. En la Parábola del grano de mostaza (Mt 13 31-33), el crecimiento desproporcionado orienta nuestra atención hacia el momento del descubrimiento, hacia el acontecimiento del encuentro, en tanto se refiere a lo que nos sobreviene más allá de nuestro control y de nuestros planes: “Una vez más el acontecimiento viene como un don” (*Ibid.* p. 260). En la Parábola del hijo pródigo (Lc 15 11-32), el acento está colocado en el momento de la conversión o cambio total. En la Parábola del buen samaritano (Lc 10 29-37), el énfasis se encuentra en la decisión. Esta parábola

muestra que la decisión tiene una serie de repercusiones cuando se desarrolla en su aspecto social. Pero no dejan de estar implicados los otros momentos sin los cuales la parábola deja de ser una parábola del Reino y se convierte en una alegoría de la acción caritativa, es decir, en una enseñanza moral con un llamado a hacer lo mismo. El relato se convierte en una parábola en virtud del énfasis en la compasión “sin límites”. Al poner de relieve “algo más”, lo extraordinario impide convertir el discurso religioso enteramente en discurso ético o político. Inversamente, la parábola no deja de ofrecer un ejemplo moral porque la extravagancia no es vivida en la soledad y en la impotencia sino que se asocia con una vida vivida para los otros y remite a una humanidad liberada ética y políticamente.

Las parábolas no sólo describen el Reino sino que describen indirectamente el vínculo entre el Reino y la persona de Jesús, es decir, el ministerio de Jesús como parte del Reino. En este vínculo entre la persona de Jesús y lo que ha de venir se funda la orientación futura de la escatología. La Parábola del sembrador y la Parábola del grano de mostaza sugieren que Jesús espera la venida del Reino con confianza como si se tratara de una cosecha. No obstante, queda excluida toda consideración del espacio de tiempo que resta porque Jesús da a la proximidad del Reino una significación no-cronológica. El Reino se acerca toda vez que se experimenta el desafío implicado en la enseñanza que lo anuncia. El vínculo con el futuro significa tan sólo una “tensión entre este-presente-aquí y este-futuro-allí” (*Ibid.* p. 311). Otras parábolas insisten en esta falta de significación cronológica. Ya se mencionó que, en la Parábola de la cizaña, la separación entre el trigo y la cizaña se sitúa en un futuro cualquiera. Aun cuando haya una duración en discusión como en la Parábola de los talentos (Mt 25 14-30), lo importante no es su extensión temporal sino su consideración como un período extendido de responsabilidad.

Ricoeur (1976) afirma que “hay más verdad en las parábolas tomadas en conjunto que en toda nuestra teología” (p. 19)¹. Las expresiones límites

1 “Por eso no basta afirmar que las parábolas no dicen nada directo respecto del Reino de Dios. *Debemos decir en términos más positivos que, tomadas en conjunto, dicen más que cualquier teología racional.* En el momento mismo en que demandan una explicación

del lenguaje religioso, en tanto lenguaje de primer orden, constituyen una matriz, un estímulo y una estructura preconceptual prefigurada para los conceptos límites del lenguaje teológico. Estos conceptos, ya prefigurados en el lenguaje religioso, introducen “modificadores’ analógicos o negativos” (Ricoeur, 1974a, p. 24). De modo que la teología es un lenguaje de segundo orden que “une la analogía y la negación en la vía de la eminencia (Dios es como... Dios no es...)” (Ricoeur, 1994, p. 297). Por tanto, el lenguaje conceptual de la teología debe reconocer una inadecuación porque sus conceptos sólo son aproximaciones al sentido y la referencia de los símbolos religiosos. La nominación de Dios inherente a las diversas formas de discurso bíblico no puede ser convertida en conocimiento, y, por consiguiente, no permite fundar una ontología positiva: “Escuchar la predicación cristiana es para el filósofo despojarse de todo conocimiento ontoteológico” (*Ibid.* p. 289). Por tanto, el conocimiento metafísico representa una forma de *hybris* frente a la cual se requiere “el desasimiento del sí-mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía. A este desasimiento se aplica la palabra del Evangelio: ‘Quien quiera salvar su vida, la perderá’” (*Ibid.* p. 290). Según Ricoeur, la Parábola del trigo y la cizaña ilustra el desafío con el que se enfrenta la teología: Al hombre que siembra buena semilla en su campo se le pregunta por qué crece la cizaña, y su respuesta es metafórica: “Algún enemigo ha hecho esto” (Mt 13 28). Esta respuesta enigmática permite dar lugar a diferentes tipos de teologías: “Porque hay más para pensar en la respuesta dada de una manera parabólica que en cualquier tipo de teoría” (Ricoeur, 2001, p. 262).

3. LAS PARÁBOLAS Y LA VIDA

Henry subraya que Cristo recurre a la parábola, invirtiendo nuestras formas habituales de pensamiento, en virtud de la naturaleza de la realidad sobre la que quiere instruir a sus interlocutores, es decir, una Vida invisible. Si Dios no es en sí mismo nada exterior, el acceso concebido exclusivamente

teológica, comienzan a destruir las simplificaciones teológicas que intentamos colocar en su lugar” (Ricoeur, 2001, p. 261 ss).

como una relación en la exterioridad se convierte en la imposibilidad de llegar a Dios. El medio fenomenológico en el que la realidad divina puede exhibirse es una presentación primera que nada tiene que ver con la puesta a distancia en una exterioridad. Esta epifanía se encuentra en la vida de cada uno: “Acceder a Dios en la vida quiere decir acceder a él de la manera en que la vida accede a sí, fuera del mundo, en su *pathos*, según la ley de este, la ley de la experiencia de sí que es sufrimiento y gozo” (Henry, 2004a, p. 79-80). La parábola sugiere relaciones que no son ya las del mundo sino las de la vida en el doble sentido de la vida que experimentamos en nosotros mismos y de aquella que, en ella, la da a sí misma y la hace vivir. Lo hace a partir de una historia breve y concisa, que se desarrolla en el mundo, es narrada en el lenguaje del mundo, y establece una analogía entre el universo visible y el universo invisible. Una serie de acontecimientos que tiene lugar en el universo finito ha de incitarnos a concebir el universo infinito, es decir, el Reino de Dios (Henry, 2002, p. 116; 2004b, p. 132). Esta estructura analógica se expresa en la Parábola de la semilla que crece por sí sola: “El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo” (Mc 4 26-27). En la Parábola de la cizaña: “El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo” (Mt 13 24). En la Parábola del grano de mostaza: “El Reino de los Cielos es semejante a un grano de mostaza [...]” (Mt 13 31) En la Parábola de la levadura: “El Reino de lo Cielos es semejante a la levadura [...]” (Mt 13 33). Y en la Parábola del tesoro: “El Reino de los cielos es semejante a un tesoro escondido [...]” (Mt 13 44). Aun cuando no esté expresada en forma explícita, la analogía está presupuesta en la parábola porque siempre se procura, a partir de fenómenos de la experiencia cotidiana, ir hacia lo que no se conoce o sólo se ve a través de un velo. La finalidad es apartar a los hombres de los asuntos del mundo para conducirlos a lo único que importa.

La desintegración del mundo humano y de su organización social se advierte en la Parábola de los obreros de la viña que cobran lo mismo a pesar de haber comenzado a trabajar en diferentes horas del día: “Así, los últimos serán primeros y los primeros, últimos” (Mt 20 16). La misma subversión de la condición humana mediante una conmoción drástica de todas las jerarquías se encuentra en la Parábola del fariseo y el publicano: “[...] todo el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado”

(Lc 18 14). Según Henry, lejos de ser una forma de sabiduría humana, las palabras de Cristo en general, y las parábolas en particular, constituyen una crítica despiadada de la misma. No apuntan a una mejora progresiva de una naturaleza como la del hombre. No se exige la mejora del hombre sino su transformación completa. Esta transformación ha de ser tan radical que significa propiamente un cambio de naturaleza. Y la nueva naturaleza sólo puede provenir de una nueva generación o regeneración en el sentido de un nuevo nacimiento. Esto implica una ruptura de los lazos que unen desde siempre a los vivientes para sustituirlos por la discordia y el enfrentamiento aun en relación con la familia (Mt 10 34-36, Lc 12 51-53; cf. Henry, 2002, p. 32; 2004b, p. 42 ss). En la Parábola de los viñadores homicidas, la muerte del heredero proporciona a los asesinos la posesión del mundo. Según Henry, la parábola implica una crítica al humanismo según el cual “los hombres hacen del mundo y de ellos mismos su propia posesión manipulando tanto a las cosas como a ellos mismos, según las múltiples posibilidades que se les ofrecen, en el mundo y en ellos” (Henry, 2002, p. 79; 2004b, p. 93).

Según Henry, “el ‘contenido’ del cristianismo consiste en una red de relaciones trascendentales, por tanto, acósmicas e invisibles” (1996, p. 80; 2001, p. 73). Son la relación de la Vida Absoluta y el Primer Viviente, esto es de Dios y Cristo; la relación de la Vida absoluta con todos los vivientes, esto es, de Dios con los hombres; la relación del Archi-Hijo con los hijos, esto es, de Cristo con todos los vivientes; y la relación entre los hijos, esto es, de los vivientes entre ellos. Estas relaciones se expresan en parábolas.

La doble posibilidad en la relación de la Vida absoluta con los vivientes ha sido descrita en la Parábola del hijo pródigo. El hijo perdido, luego de haber malgastado una parte de la hacienda del padre en un país lejano, retorna y dice: “Padre, pequé contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, [...]” (Lc 15 21). El padre le proporciona vestimentas y celebra una fiesta “porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado” (Lc 15 24). Y al hijo fiel que se enoja por este comportamiento, le dice: “Hijo, tu siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; [...]” (Lc 15 31). La conversión espiritual del Hijo en su condición verdadera de Hijo de Dios sólo es posible sobre el fondo de la condición previa de viviente nacido de la Vida. Por ser Hijo, el hijo perdido puede volver a encontrar lo que originariamente fue su condición. La condición

de viviente remite al Antes-absoluto de la Vida. Todo devenir que le pueda advenir presupone el Antes-absoluto de la Vida absoluta al que ese devenir no hace más que revenir o retornar. Por eso el Hijo puede y debe recuperar su condición. El retorno del hijo a la casa paterna, esto es, el retorno del hijo a la condición de Hijo de Dios, es posible por su condición misma de Hijo:

Volver a la vida, re-nacer, es lo que le está dado como posibilidad principal siempre presente al que ha nacido de la Vida. De este modo está implicado un re-nacimiento en todo nacimiento, y ello porque la vida nueva a la que se trata de llegar, la segunda vida, no es sino la primera, la Vida más antigua, la que vivía en el Principio, y que ha sido dada en su nacimiento trascendental a todo viviente: porque fuera de ella y sin ella no serían posible ni la vida ni los vivientes (Henry, 1996, p. 207; 2001, p. 190).

Al parecer, la vida se desdobra en la Vida absoluta que se da a sí misma en su autogeneración y en la vida finita que sólo es dada a sí misma en la autogeneración de la Vida absoluta. Es la distinción entre la autodonación de la Vida absoluta, y la vida del yo que sólo está dada a sí misma en la autodonación de aquella. Pero el desdoblamiento es sólo aparente en virtud de la inmanencia de la Vida absoluta en la vida propia y singular del yo. Si quiere renacer y salvarse, el yo debe vencer el Olvido de la Vida absoluta. El renacimiento o segundo nacimiento implica una mutación decisiva por la cual la vida propia del ego se transforma en la vida de lo Absoluto mismo. Esta mutación recibe su impulso del movimiento mismo de la Vida absoluta. No debe nada al mundo o a un saber teórico, sino que consiste en un hacer acorde con la Vida absoluta.

La Parábola del buen pastor expresa la relación trascendental entre Cristo y los vivientes, y supone la relación trascendental entre la Vida Absoluta y el Primer Viviente. Henry subraya que su “tema oculto” (1996, p. 146; 2001, p. 134; 2004a, p. 167) es la reiteración en cada ser humano de la generación del Archi-Hijo o Primer Viviente en tanto autogeneración de la Vida absoluta en virtud de que esa Ipseidad originaria o primer sí-mismo da nacimiento a todo sí-mismo viviente. Cristo no sólo interviene como el pastor de las ovejas sino que es la puerta del recinto en que se guardan: “[...] yo soy la puerta de las ovejas” (Jn 10 7). Esto significa que el acceso a todo yo concebible reside en la Ipseidad originaria sólo en virtud de la

cual es posible algo como un Sí-mismo. No tengo acceso a mí mismo y no puedo ser mí mismo si no paso por la puerta del recinto: “Cristo, puerta del recinto en que pacen las ovejas, donde los yoes trascendentales son yoes trascendentales, Cristo es su condición trascendental” (Henry, 1996, p. 146; 2001, p. 135). Si cada yo concebible se funda en la Ipseidad original del Archi-Hijo, esta relación consigo de la Vida es el pasto que alimenta y asegura el crecimiento de las ovejas: “Yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo; entrará y saldrá y encontrará pasto” (Jn 10 9). El Archi-Hijo aparece como el lugar en el cual se da el don de la Vida al viviente. El principio de inteligibilidad de la relación entre Cristo como pastor y los seres humanos como ovejas se sitúa en una dimensión acósmica e intemporal:

Ningún arquetipo mundano –ni, por consiguiente, ninguna metáfora– ofrece ya ayuda alguna para entender lo que aquí está en cuestión, a saber, la relación de los hijos con el Archi-Hijo, que sólo puede ser comprendida a la luz de la relación más original del Archi-Hijo con la Vida absoluta (Henry, 1996, p. 145; 2001, p. 134).

La ilusión trascendental de ser la fuente de los propios poderes es denunciada en la Parábola del buen pastor cuando se habla de “ladrones y salteadores” (Jn 10 8). Es el robo de ejercer un poder sin tener en cuenta que la Vida absoluta lo ha dado. Se trata de un robo permanente porque no atañe a un objeto particular sino a la misma naturaleza del poder que actúa. Esta disimulación de la Vida invisible por parte del ego libera el espacio del mundo para el ego que se preocupa por el imperio de lo visible. Ladrones y salteadores son aquellos que no reconocen aquello que en ellos los ha dado a sí mismos. Son los que entran en el recinto escalando la empalizada en lugar de pasar por la puerta: “En verdad, en verdad os digo: el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que escala por otro lado, ése es un ladrón y un salteador; pero el que entra por la puerta es pastor de las ovejas” (Jn 10 1). El yo puede, pues, relacionarse consigo mismo de dos maneras heterogéneas que se excluyen recíprocamente. Por un lado, la relación del ego consigo mismo es un cuidado de sí de modo que se lanza fuera de sí en el mundo. Por el otro, el yo se relaciona consigo mismo en la Vida como una relación generada en la Ipseidad originaria de la Vida y sólo posible por medio de ella:

La relación consigo del ego en el estar-preocupado-de-sí no sólo se opone radicalmente a la relación consigo del ego en la Ipseidad de la vida (...); determina el Sí-mismo real, el Sí-mismo absolutamente inmanente, tomado en el abrazo pático de la Vida y constituido por ella, que nunca se distancia de ella ni se descubre ante mirada alguna (Henry, 1996, p. 181; 2001, p. 167).

Frente al Sí-mismo real, el ego preocupado por el mundo es un ego fantasmagórico o irreal. La preocupación se proyecta en el afuera del mundo en que nunca se mantiene el Sí-mismo real. Rechazar la definición del hombre por la preocupación implica descartar la reducción de la fenomenalidad a la del mundo y la definición del hombre como ser-en-el-mundo. En la Vida no hay ningún lugar para una preocupación que siempre se proyecta en un afuera y que siempre se preocupa por lo que es otro. No se trata de condenar la preocupación por los bienes necesarios para la existencia, sino de descartar la reducción de la fenomenalidad a la fenomenalidad del mundo.

La relación trascendental entre los yoes es descrita en la Parábola del buen samaritano, que, a diferencia del sacerdote y el levita no dio un rodeo sino que “practicó la misericordia” (Lc 10 37) con su prójimo, y por eso ha de “tener en herencia vida eterna” (Lc 10 25). La Parábola pone de manifiesto que las obras cuentan, y, por tanto, la afirmación de que la salvación no depende de las obras ha de entenderse en el sentido de que estas obras no provienen del poder humano sino de la raíz de este “yo puedo” (Henry, 1996, p. 210 ss, 241 ss; 2001, p. 193 ss, 222 ss). La ética cristiana consiste en una autotransformación de la vida que la reconduce a su esencia verdadera, es decir, le permite superar el olvido de su condición de Hijo a fin de recuperar a través de esta condición la Vida absoluta en la que ha nacido. Se trata de un desplazamiento que exhibe tres características: 1) reconduce de la verdad del mundo a la Verdad de la Vida; 2) relaciona la Verdad de la Vida con el poder de un hacer; y 3) ya no tiene en cuenta el poder del ego sino la Voluntad del Padre. Como consecuencia, la acción no consiste en la puesta en práctica de poderes determinados sino en la puesta en práctica del hiperpoder de la Vida absoluta que ha dado cada uno de estos poderes. Según la ética cristiana, la acción se contrapone a la acción del ego que procede supuestamente del ego mismo y se dirige tan sólo a sí

mismo por medio de una puesta entre paréntesis de la Vida absoluta. El poder del ego es reconducido al hiperpoder de la Vida absoluta en la obra de misericordia. Henry se refiere a las obras de misericordia enunciadas por la teología: alimentar al hambriento, vestir al desnudo, curar al enfermo, instruir a los ignorantes, convertir a los pecadores, consolar a los afligidos, etc. E insiste en que la obra de misericordia no implica una conformidad con un modelo exterior sino una reubicación del yo viviente en la Vida absoluta mediante un segundo nacimiento que le permite recuperar la condición de Hijo. La salvación está confiada al hacer porque el hacer lleva en sí la Vida como un presupuesto insoslayable. La oposición entre obras y palabras, que atraviesa el texto evangélico, se entiende a partir de la oposición decisiva de lo que lleva en sí la Vida y lo que está desprovisto de ella.

Otro aspecto de la relación trascendental entre los yoes se presenta en la Parábola de las ovejas y los cabritos. Puesto que es la puerta que da acceso al conjunto de los yoes trascendentales, no es posible golpear a alguien sin golpear a Cristo. Si me relaciono con el otro, me relaciono en primer lugar con Cristo: “En verdad os digo que cuanto dejásteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejásteis de hacerlo” (Mt 25 45).

4. LA POSIBILIDAD DE ESCUCHAR

En relación con las palabras de Cristo, Henry trata la cuestión de cómo sabemos nosotros que Cristo es el Verbo y que sus palabras son la Verdad. Es la cuestión de cómo podemos oír la Palabra de Cristo y saber que es la de Dios y que quien las profiere es su Verbo. Cristo se enfrenta con la incomprensión de sus oyentes, es decir, con las dificultades que tienen los hombres para oír su palabra. Según Henry, hay una parábola que se distingue del resto porque no tiene por meta la revelación progresiva del Reino de Dios. En la Parábola del sembrador, Cristo se ocupa de una posibilidad previa, esto es, la posibilidad de escuchar la Palabra de Dios. Es la posibilidad de comprender el conjunto de las parábolas mediante las cuales Cristo se esfuerza por hacernos concebir los secretos del Reino. La Parábola del sembrador contiene una reflexión de Cristo sobre las parábolas mismas, sobre su eficacia, es decir, nuestra aptitud para captar su sentido.

De su comprensión depende la comprensión de todas las demás: “Y les dice: ¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, entonces, comprenderéis todas las parábolas?” (Mc 4 13). Por eso Cristo da una explicación de la parábola en la que dice que lo que siembra el sembrador es la Palabra de Dios: “El sembrador siembra la Palabra” (Mc 4 14). “La simiente es la Palabra de Dios” (Lc 8 11). El terreno sobre el que cae la semilla es presentado como el borde del camino en que las aves la comen, el terreno pedregoso en que carece de tierra, no echa raíces, y se seca, el terreno cubierto de abrojos que ahogan su crecimiento, y la tierra buena en que se desarrolla y da frutos. Esta naturaleza variable del terreno representa las diversas maneras en que el corazón humano se comporta respecto de la Palabra de Dios. Puesto que esta Palabra forma su corazón, el hombre está predestinado a recibirla. La tierra buena es el corazón en la pureza de su condición original, es decir, la de Hijo generado en la autogeneración de la Vida. Los otros terrenos representan diversas formas del mal que desnaturalizan la condición original del corazón de modo que no tiene lugar una recepción de la Palabra de Dios.

Las parábolas nos ofrecen una visión del mal: “Las diversas parábolas referidas a este último [el mal], especialmente la Parábola del sembrador, han descrito sus diferentes modalidades” (Henry, 2002, p. 131; 2004b, p. 150). La primera de estas figuras del mal corresponde a los que oyen la Palabra de tal modo que, en el momento mismo en que la oyen, se alejan de ella, y sucede como si la palabra no hubiera sido hablada nunca: “Los que están a lo largo del camino donde se siembra la Palabra son aquellos que, en cuanto la oyen, viene Satanás y se lleva la Palabra sembrada en ellos” (Mc 4 15). En este caso, el mal no es un principio anónimo e impersonal, sino alguien que persigue como finalidad la suspensión de la salvación. Henry observa que bien podemos ser nosotros mismos.

La segunda figura del mal es la de aquellos que han recibido con alegría la Palabra de Dios, pero no la han guardado:

De igual modo, los sembrados en terreno pedregoso son los que, al oír la Palabra, al punto la reciben con alegría, pero no tienen raíz en sí mismos, sino que son inconstantes; y en cuanto se presenta una tribulación o persecución por causa de la Palabra, sucumben en seguida (Mc 4 16-17).

En este caso, los hombres son incapaces de afrontar las pruebas a que son sometidos, se escandalizan, y no se atribuyen el origen del mal. La prueba y el mal proceden de Dios que lo ha permitido. Por eso se sostiene que no es posible creer en la existencia de Dios después de Auschwitz.

La tercera figura del mal es la más generalizada:

Y otros son los sembrados entre los abrojos; son los que han oído la Palabra, pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás concupiscencias les invaden y ahogan la Palabra, y queda sin fruto (Mc 4 18-19).

Henry interpreta la tercera figura a la luz de sus reflexiones sobre el “yo puedo”, es decir, mi total impotencia respecto tanto de mis poderes como del poder fundamental que me permite desplegarlos. Son poderes que me son dados, independientemente de mi poder y mi querer, en la autodonación de la Vida absoluta. En este caso, el mal reside en considerarse el origen de los propios poderes, en tomarse como punto de partida y fin de las propias experiencias y acciones, en situarse en el centro de todo lo que adviene. El mal procede de un corazón ciego para la Verdad, es decir, sordo a la Palabra de la Vida.

Cristo no se hace ilusión alguna sobre la escucha reservada a su palabra. Como se lee en la Parábola del banquete nupcial: “Porque muchos son llamados, mas pocos escogidos” (Mt 22 14). Hay una afinidad decisiva entre la Palabra de Cristo, y en especial aquella por la que se declara el Verbo, y la palabra de vida que habla en nosotros. Una y otra son palabras de Vida. Esta afinidad no se construye progresivamente en el curso de la historia. No resulta de nuestro esfuerzo sino que lo hace posible. Es inherente a nuestro nacimiento intemporal. El que ha nacido en la vida puede escuchar la Palabra de la Vida. La posibilidad de escuchar la palabra de Dios reside en la condición de Hijo de Dios, es decir, en el nacimiento intemporal. La posibilidad de escuchar la Palabra de Dios es consustancial al hombre en virtud de que se experiencia a sí mismo y se revela a sí mismo en la autorrevelación de la Vida absoluta en su Verbo. La Palabra de Cristo es válida para todos aquellos en quienes habla de esta palabra. Nos enfrentamos con una situación singular cuyos tres momentos fundamentales son los siguientes. 1) La Vida absoluta adviene a sí y se experiencia a sí misma en

el Sí-mismo del Primer Viviente que ella genera en sí como su Verbo, de tal modo que permanece en Él como Él permanece en Ella. 2) Análogamente, cada viviente se experimenta a sí mismo en esta autorrevelación de la Vida absoluta en su Verbo de tal modo que permanece en Ella como Ella permanece en él. 3) En virtud de la inmanencia de la Vida absoluta en cada viviente, cada viviente se encuentra constituido en sí mismo como aquel que oye en él la Palabra de la Vida. La posibilidad que tiene el hombre de oír la Palabra de Dios reside en su condición de Hijo abierto a esta Palabra, y lo que en él se opone a la escucha es el mal y la libertad que le ha sido dada al mismo tiempo que la vida. La Palabra de la Vida es inaudible en el mundo. Nadie la ha escuchado jamás al modo en que se oye un ruido en el mundo. Nadie escucha su sufrimiento o dicha por medio del sentido del oído.

No se accede a la vida, a su propia vida, a la de los otros, a la de Dios, por medio de los sentidos. [...] Este silencio, sin embargo, no es el del mutismo, es aquel en el que habla la plenitud sin fisuras o quiebres de la vida (Henry, 2002, p. 134; 2004b, p. 153).

Puesto que la Palabra de la Vida nos engendra instituyéndonos en la vida, podemos saber, cuando la escuchamos, que las Sagradas Escrituras tienen un origen divino y nos dicen la Verdad. Sólo porque soy el Hijo generado en la autogeneración de la Vida, es decir, autorrevelado en su autorrevelación que es su Palabra, esta Palabra de la Vida puede decirme en efecto que soy ese Hijo, y por tanto, que es verdad lo que dicen las Escrituras. Al engendrarnos a cada instante, haciendo de nosotros Hijos, la Palabra de la Vida nos permite entender la Palabra de las Escrituras. Las Escrituras son reconocidas a partir de una verdad que llevamos ya en nosotros, es decir, la Vida inmemorial que nos ha engendrado como sus Hijos.

Ahora bien, si como Hijos trascendentales de la Vida no somos seres humanos en el mundo, surge la pregunta acerca de la función de las Sagradas Escrituras como palabra humana dirigida a los hombres perdidos en el mundo. Es la cuestión del motivo por el cual tenemos necesidad de ellas y no podemos obviarlas a pesar de esta verdad que llevamos ya en nosotros. La respuesta es que las Escrituras son necesarias porque el ser humano ha olvidado y se le debe recordar su condición de Hijo. Las Escrituras son la posibilidad de la regeneración.

5. INTERSECCIONES E INTERCAMBIOS

Respecto del discurso religioso, Ricoeur (2001) afirma que:

la lógica de este lenguaje nos invita a ir desde los rasgos distintivos que le son propios (parábolas, proverbios, proclamación, etc.) hacia los correspondientes rasgos de la experiencia, y no lo contrario; y, en segundo lugar, nos invita a ir de lo que es más característico de estos rasgos distintivos [...] a lo que llamo ahora las experiencias límites (p. 232 ss).

Las expresiones límites remiten a experiencias límites en su doble vertiente de desamparo y plenitud. Ricoeur enfatiza la noción de metáfora-límite para indicar que no basta considerar la metáfora sino que se debe añadir la función de apertura inherente a la expresión-límite. Por su parte, Henry subraya, en el caso de lo que denomina “la extraordinaria parábola del pastor y las ovejas” (2004a, p. 166), la insuficiencia de la metáfora para acceder a las relaciones trascendentales de la Vida. Además, realiza un movimiento desde la experiencia a los rasgos distintivos del discurso religioso. La autoafección de la vida, que exhibe la polaridad de sufrimiento y gozo, está en la base de todas las experiencias de desamparo y plenitud. La vida se experiencia a sí misma y por ende adviene a sí misma, es decir, se sumerge en sí misma y se apodera de sí misma en el gozo de sí. A su vez, el gozo es sufrimiento porque el ser dado a sí mismo converge con la experiencia de un padecerse a sí mismo en virtud de la imposibilidad de sustraerse a sí mismo. Los dos términos no se separan porque uno es la condición del otro. Así se muestra la raíz del carácter dual de las experiencias límites mencionadas por Ricoeur. Pero no sólo esto. Además, se pone de relieve una experiencia límite fundamental porque la autoafección arraiga en la autoafección de la Vida absoluta y es lo que permite reconocer las expresiones límites: “En el sufrimiento de lo que somos, gozamos de la esencia de la vida y de ese modo de Dios mismo” (*Ibid.* p. 80). Henry cierra en un movimiento circular el despliegue de la potencia poética de la expresión límite hacia la experiencia límite al mostrar la razón por la cual es posible el recíproco esclarecimiento de las expresiones límites del lenguaje por las experiencias límites de la vida. No subraya la intersignificación de las parábolas sino la preeminencia o suprasignificación de la Parábola del sembrador justamente porque ella alude a la Vida como terreno en que anida la posibilidad de la comprensión.

Ricoeur (1994) señala que escuchar la predicación cristiana implica que el pensamiento no se orienta a lo universal y necesario sino que “*se enlaza de manera contingente a acontecimientos singulares y a textos particulares que los relatan*” (p. 282). Implica una presuposición por la que nos mantenemos en el círculo del comprender para creer y del creer para comprender: “Supongo que esta palabra tiene sentido, que vale la pena ser sondeada, y que su examen puede acompañar y conducir la transferencia del texto a la vida en que ella se verificará globalmente” (*Ibid.* p. 281). Esta presuposición encierra la esperanza de que “por la transferencia del texto a la vida, lo que he arriesgado me será devuelto centuplicado en las formas de un acrecentamiento de inteligencia, valentía y alegría” (*Ibid.*). Es la esperanza de que

una vez entrado en el movimiento de la inteligencia de la fe, descubriré la razón misma de esta contingencia, si es verdad que el acrecentamiento de inteligencia que yo espero está indisolublemente ligado a los testimonios siempre contingentes, rendidos por ciertos actos, por ciertas vidas, por ciertos seres, a la verdad (*Ibid.* p. 282).

Por su lado, Henry ofrece una base para ese “azar transformado en destino por medio de una elección continua” (Ricoeur, 1995, p. 219). Ahonda la idea de una transferencia del texto a la vida de tal modo que el momento de contingencia mencionado por Ricoeur se desvanece ante una necesidad inherente a la vida que convierte al sí-mismo tanto en discípulo contingente del texto como en discípulo necesario de la Vida. El “yo puedo” depende de la Vida absoluta de modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son sólo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada. Su ejercicio es contingente, pero su existencia depende del “don gratuito”, “el don más original de la vida” (Henry, 1996, p. 253, 264; 2001, p. 231, 241; 2000, p. 253).

Según Ricoeur (1986), “la temática de la fe escapa a una hermenéutica y atesta que esta no es ni la primera ni la última palabra” (p. 130). Múltiples intentos de determinar lo que se entiende por la fe –su caracterización como “preocupación última” (Tillich), “sentimiento de dependencia absoluta” (Schleiermacher), “sentimiento de ser precedido en el orden de la palabra, del amor y de la existencia” (Rosenzweig), “sentimiento de confianza incondicional” (Bultmann)–, que Ricoeur resume en la fórmula “sentimiento

de pertenecer a la economía del don”, describen un sentimiento que se sustrae a la esfera de la objetivación y la dominación del sentido por parte del sujeto, es decir, a “la intencionalidad prisionera de su limitación representativa” (*Ibid.* p. 263). Se trata de un ser afectado de un modo absoluto en un sentimiento que está separado de toda relación intencional con el mundo. Concierne a una estructura de la existencia que es previa al lenguaje y configura su raíz ontológica en tanto asegura una apertura al ser: “El lenguaje, si debe ser una mediación, no puede ser el punto de partida; sobreviene en un proceso de existencia que lo precede y lo envuelve” (Ricoeur, 1968, p. 315). Y en esta mediación hacia lo Totalmente Otro, el lenguaje requiere el recurso a símbolos y metáforas que escapan a una primera referencia directa al mundo en favor de la referencia indirecta de un sentido segundo que sólo puede ser alcanzado a través del primero. Esta cuestión es resuelta por Henry mediante una teoría de la dualidad de la aparición que contrasta con el monismo de la manifestación al que ha limitado a la filosofía. Henry no se despoja de todo conocimiento ontoteológico contraponiendo el arraigo en la tradición cristiana con su estructura llamado-respuesta a la autonomía de la reflexión filosófica con su estructura pregunta-respuesta. Antes bien, explicita un saber que tiene una dimensión ontoteológica porque se asocia con un acceso a Dios a través de otro modo de manifestación del ser, y, además, participa de la estructura llamado-respuesta porque responde a la autoafección de la vida.

Al analizar la polaridad entre lo sagrado y la proclamación que exhibe la esfera religiosa, Ricoeur destaca que el cristianismo introduce, más allá de lo sagrado, una dimensión adicional que atañe a la proclamación, su transmisión y su interpretación. Pero no hay aquí oposición. La reconciliación entre palabra y manifestación constituye para Ricoeur la afirmación central del Prólogo del Evangelio de San Juan: “Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros y hemos contemplado su gloria” (Jn 1 14). Ricoeur sostiene que, sin el sostén de “lo sagrado cósmico y vital” (1974b, p. 76), la palabra se vuelve abstracta porque apela solamente a la inteligencia y a la voluntad y no a la imaginación o al sentimiento, es decir, al ser humano en su integridad. El régimen de la manifestación no desaparece sino que se transforma con la proclamación, y esto se extiende a las parábolas:

Tampoco es difícil detectar, hasta en el lenguaje profano de la parábola, una reactivación de un simbolismo primario: pastor, padre, rey, etc., son figuras explícitamente elegidas en razón de sus connotaciones familiares, pero también de su densidad de sentido en todas las culturas arcaicas (*Ibid.* p. 75).

Respecto de Henry, con un énfasis en lo vital pero acósmico, podemos hablar de una densidad de sentido en virtud de lo arcaico entendido no como lo anterior en el tiempo del mundo sino como el Antes-absoluto del origen en la Vida eterna.

REFERENCIAS

- Henry, Michel. (1996). *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil
- _____. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2001). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2002). *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (2004a). *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2004b). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, Paul. (1968). Contributions d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. *Revue de théologie et de philosophie*, 18 (5/6).
- _____. (1974a). La philosophie et la especificité du langage religieux. *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, LIV.
- _____. (1974b). Manifestation et proclamation. *Archivio di Filosofia*, 44 (2/3).
- _____. (1976). Le 'Royaume' dans les paraboles de Jesus. *Études théologiques et religieuses*, 51 (1).

- _____. (1982). La Bible et l'imagination. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62 (4).
- _____. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Éditions du Seuil.
- _____. (1995). *La critique et la conviction* (Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay). Paris: Calmann-Lévy.
- _____. (2001). *L'herméneutique biblique*. Paris: Éditions du Cerf.