

## **PAUL RICOEUR (1913-2005): SUS APORTES A LA TEOLOGÍA\***

### **RESUMEN**

Paul Ricoeur, recientemente fallecido, es una de las figuras más destacadas de la filosofía en los últimos cincuenta años. La forma peculiar de su pensar, que configura un raro equilibrio entre la crítica y la convicción, entre la razón y la fe, invita a rendirle un peculiar homenaje a su aporte a la teología cristiana, tanto exegética como sistemática. El estudio diacrónico de su pensamiento revela una base antropológica que, dentro del arco que va del inicial “hombre falible” al terminal “hombre capaz”, ha ido operando sucesivos desplazamientos, de una fenomenología de la voluntad a la triple hermenéutica del símbolo, del texto y de la acción. En ese arco disciplinar situamos los aportes de Ricoeur a la teología: ante todo su aporte a una hermenéutica y a una ontología bíblicas, pero además su propuesta de analogados filosóficos de la fe y de la revelación.

*Palabras clave:* fenomenología, Ricoeur, hermenéutica, Biblia.

### **ABSTRACT**

Paul Ricoeur, recently deceased, was one of the most prominent philosophers of last half century. His peculiar thought, a balance between criticism and assurance, reason and faith, invites us to honor his contribution to exegetic and systematic Christian

\* Trabajo presentado el 24-11-05 en el marco de la celebración de los noventa años de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

theology. Diacronic study of his thought reveals an anthropologic foundation which has shifted from “fallible man” at the beginning, towards “capable man” at the end. The shift went from a phenomenology of will towards a three-fold hermeneutics of symbol, text and action. Here lies his contribution to theology; in the first place, contributions concerning biblical ontology and hermeneutics and, last but not least, his proposal of a philosophical analogy of faith and revelation.

*Key words:* Phenomenology, Ricoeur, hermeneutics, Bible.

El 20 de mayo de 2005 fallecía Paul Ricoeur, siete semanas después de la muerte de su amigo Juan Pablo II, ocurrida el 2 de abril. Dos años antes el mismo Papa entregaba a Ricoeur el premio quinquenal otorgado por el *Istituto Paolo VI* con estas palabras: «Su investigación muestra cuán fecunda es la relación entre la filosofía y la teología, entre la fe y la cultura; relación que, como recordé en la Encíclica *Fides et ratio*, debe instaurarse y «estar marcada por la circularidad» (n. 73)... Por tanto, resulta muy oportuno... rendir homenaje a un filósofo que es, al mismo tiempo, un hombre de fe, comprometido en la defensa de los valores humanos y cristianos».

Sumándose a ese homenaje nuestro análisis privilegiará algunos textos de Ricoeur que apuntan a aquella circularidad de filosofía y teología.<sup>1</sup> Por “teología” entendemos las diferentes ramas de la teología cristiana,

1. De la vasta producción de Ricoeur citamos con siglas: *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, 1950 (PV 1) [*Lo voluntario y lo involuntario* (trad. J. C. Gorlier) 2 vol, Buenos Aires, 1986-1988 (VI 1,2); “Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz”, en *Esprit*, 1957 (reimpreso en L3 245-259); “Le symbole donne à penser”, *Esprit*, 27 (1959) 60-76 (SyP); *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'Homme faillible. II. La Symbolique du mal*, Paris, 1960 (PV 2) [traducido en *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969 (FC); “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique” (I) y (II), *Archivio di Filosofia* 31 (1961) 71-73 y 32 (1962) 19-34 (HSRP) [reproducido en *CI* y traducido en *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, 1976 (ISM)]; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965 (DI) [*Freud: una interpretación de la cultura*, México-Madrid-Buenos Aires-Bogotá, 1970 (Freud)]; *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969 (CI); “From existentialism to the Philosophy of Language”, *Philosophy Today* (1973) 88-96 [*Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, 1983 (EL)]; “Manifestation et Proclamation”, *AP* 43 (1974) 57s. (cf. *PLR* 73s); *La Métaphore vive*, Paris, 1975 (MV); *Herméneutique de l'idée de Révélation* en AANV, *La Révélation*, Bruxelles, 1977 (HIR); *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, Part II* Unesco, 1978 [*Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. 4 Filosofía*, Unesco, 1982] (CISCF); *Temps et récit III*, Paris, 1985 (TR 3); *Du texte à l'ac-*

tanto exegética como sistemática. En este contexto de circularidad los eventuales “aportes” o influjos, actuales o virtuales, tienen su ida y su vuelta: valen tanto para Ricoeur respecto de la teología como para ésta respecto de aquel. Pero con esto no afirmamos que él haya osado asumir la función del teólogo, aun cuando alguna vez haya dado sermones.<sup>2</sup> Su intención de “no mezclar los géneros” ha sido siempre tan firme que a nadie se le ha ocurrido reprocharle por esto, ni siquiera a D. Janicaud<sup>3</sup> quien los ha dirigido, en cambio, a eminentes fenomenólogos como E. Lévinas, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien y M. Henry. Quedando esto en claro, son indiscutibles los aportes de la hermenéutica filosófica de Ricoeur a la *hermenéutica bíblica*<sup>4</sup> mientras que es problemático su diálogo con la *teología especulativa*, aún –o, quizá, sobre todo– con los teólogos bartbianos de la Nueva Escuela de Teología de Yale.<sup>5</sup> Para Ricoeur el lenguaje teológico cristiano primario es el de la Biblia, –del que tratan la exégesis y la hermenéutica– mientras que la teología dogmática y especulativa configuran un lenguaje derivado del que prescinde metódicamente. Veremos que esta opción, arraigada desde sus años juveniles en una teología de signo barthiano (RF 14) y en la «filosofía sin absoluto» de Pierre Thévenaz (RF 29), se mantiene indeclinable hasta el final, cerrando sus últimos escritos (RF 82).

Pero esta abstención metódica de teología especulativa no significa exclusión lisa y llana.<sup>6</sup> Por el contrario, por la misma *bifocalidad* o bipo-

*tion. Essais d'herméneutique II*, Paris, 1986 (TA); *Paul Ricoeur. Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, 1985 (HA); «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie» Genève, 1986 (cf. L3, 211-233 y *PLR* 199-220) *À l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986 (EP); *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990 (SCA); *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, 1990 (PRL) *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994 (L3); *Réflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 (RF); *La Critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, 1995 (CC); *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000 (MHO); “Le destinataire de la religion: l'homme capable”, en M. OLIVETTI (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie*, Milan, 1996, 20-34; [con A. LaCocque] *Penser la Bible*, Paris, 1998 (PB); *L'Herméneutique biblique*, Paris, 2001 (Amherdt 2001); *Parcours de la reconaissance. Trois études*, Paris, 2004 (PR).

2. Cf. Sermón sobre Mt 16,25 en la Rockefeller Chapel (Universidad de Chicago), Amherdt, 2001, 266-272.

3. D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, 1990, 13.

4. Cf. F.-X. AMHERDT (ed.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique*, Paris, 2001 (sigla Amherdt 2001)

5. Cf. F.-X. AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris - Saint Maurice, 2004 (sigla Amherdt 2004).

6. Cf. J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. III Vers un paradigme herméneutique*, Paris, 2004 (sigla GREISCH Buisson III) 809

laridad de su estilo de pensar la filosofía de Ricoeur se mantiene abierta a todo lo que proviene del mundo de la fe, en un diálogo que incluye no sólo la exégesis bíblica sino también otras ramas de la teología, por lo menos la teología fundamental. Por esa bifocalidad su pensar se diferencia tanto del pensar heideggeriano, que gira en torno a un solo foco, como de la triplicidad del concepto hegeliano y, por ello, su hermenéutica configura no tanto un “círculo” como una “*elipse hermenéutica*”, según la expresión de J. Greisch (*Buisson III* 736). Entre las numerosas elipses que configura su pensar, la más global se desplaza entre los extremos de la *crítica* y de una *convicción*, sinónimo de fe, más que de sentimiento u opinión.<sup>7</sup>

De la *circularidad* y condicionamiento recíproco de ambos extremos Ricoeur daba testimonio ya antes de conocer y abrazar las tesis de la hermenéutica: «Quien antes no tiene *fuentes* no tiene luego *autonomía*» (L3, 154); «la filosofía quiere ser primera desde el ángulo del fundamento o, mejor, de la *fundación*; pero no puede serlo sino bajo condición de ser segunda desde la perspectiva de la *fuerza*, de la dotación existencial, del surgir original» (L3, 172).<sup>8</sup> Por cierto, estas tesis serán mantenidas y desarrolladas en 1978, cuando califique el método de una eventual filosofía de la religión como “*correlación*” entre filosofía y teología, cuidando de que no sea reducida al método teológico de Paul Tillich (*CISCF* 491-498. A propósito de aquella disciplina filosófica aclaro que no buscaré determinar el eventual aporte de Ricoeur a una *filosofía de la religión*, como ha hecho Greisch (*Buisson III* 735-919) ni sus indiscutibles y fundamentales aportes a la *filosofía hermenéutica*,<sup>9</sup> aunque me referiré a su discutible rechazo de la *teología filosófica*, sin intención de polemizar en regla

Y a propósito de la *filosofía* ¿qué entiende por ello Ricoeur? Por cierto, él quedó agradecido a su primer maestro, el neotomista Roland

7. Sobre la *convicción*, en cuanto fe, distinta del sentimiento y de la opinión basten estas dos citas: «Más profunda, más fuerte que el *sentimiento* de culpa, estaba la *convicción* de que la palabra del hombre viene precedida por la “Palabra de Dios...”» RF 14. «Me parece sólida la distinción... entre la atestación (ó *creencia-convicción*), en tanto modo... veritativo de la hermenéutica del sí, y la *creencia-opinión*, en el sentido dóxico» RF 81.

8. Publicado como “Philosophie et prophétisme I” en *Esprit*, 1952. Expresiones que datan de 1947 (KJ 385 y 391) motivaban este comentario: «Según Ricoeur... el papel del filósofo respecto del símbolo es comparable al que la *teología especulativa* ejerce respecto del dato revelado» G. VAN RIET en “Mythe et verité”, *RPL* (1960) 77.

9. Omitimos la abultada bibliografía sobre el tema y nos limitamos a remitir, entre los últimos trabajos, a E. SILVA ARÉVALO, “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, *TeoVida*, 46 (2005) 167-205

Dalbiez, no sólo por la iniciación a Freud sino por haberlo curado en salud del racionalismo idealista presente en Descartes y en Kant (RF 16). Sin embargo, ya desde su ingreso a la universidad, Ricoeur se alineó con la “filosofía reflexiva” francesa, surgida de aquellos dos autores, pero reelaborada por Lachelier, Lagneau y Nabert. Luego Ricoeur entiende por filosofía un pensar *reflexivo y crítico*, no reducido a gnoseología sino inclusivo de una antropología y una ética, un pensar no restringido a teoría del conocimiento sino ampliado en una *filosofía de la voluntad*, crítica del formalismo kantiano, pero concordante con su criticismo cognoscitivo. Desde esta filosofía Ricoeur elaboró su tesis de magisterio sobre el *Problema de Dios en Lachelier y Lagneau* (1933-1934), considerando llamativo «que autores tan [...] celosos de la autonomía del pensamiento filosófico le hubieran hecho a la idea de Dios, a Dios mismo, un lugar en su filosofía, me satisfizo intelectualmente, sin que ni uno ni otro de estos maestros me invitara a *amalgamar* la filosofía y la fe bíblica. Es por ello que hablé de *armisticio*, más que de *alianza*» en esta guerra intestina entre la fe y la razón (RF 15; Cf. 30). La precariedad de toda relación pacífica entre fe y razón queda elocuentemente expresada en esta metáfora del armisticio cuyo telón de fondo es una guerra que, lejos de ser superada, se cierne desde el futuro.

Sobre esta base se operó, en 1935, su encuentro con el existencialismo de Gabriel Marcel y con la fenomenología de Edmund Husserl de quien retuvo «el tema de la intencionalidad, no la exigencia de fundamento último ni la evidencia apodíctica de la autoconciencia» (RF 17). De este doble encuentro derivó su tesis doctoral sobre *Lo voluntario y lo involuntario*: «Si a Husserl le debía la metodología [...] del [...] análisis eidético, a Gabriel Marcel le debía la problemática del sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes [...] un sujeto *dueño de sí mismo y servidor de esa necesidad* figurada por el carácter, el inconsciente y la vida» (RF 24).

Decir “yo quiero” significa no sólo “yo decido un proyecto” ni sólo “yo obro y muevo mi cuerpo” sino también “yo consiento”, me someto a la necesidad que no puedo proyectar ni mover. Dueño y siervo, esta dualidad del sujeto humano ¿es, sin más, la “libertad sierva” de Lutero? Esta equivalencia quedaba suspendida por el método eidético: «...Una pura descripción pura y comprensión de lo voluntario y lo involuntario se constituyen poniendo entre paréntesis la *falta*, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la *Trascendencia*, que encierra el

origen radical de la subjetividad» (VI 1, 15). La cautividad de la libertad y su redención, la imaginación de la inocencia y la afirmación de la Trascendencia, tan ligados como el Génesis con el Apocalipsis (VI 1,42), no pueden disociarse si entendemos la falta integralmente como “pecado”, como forma de estar ante Dios (VI 1, 41). Pero la reducción eidética de ambos, falta y Trascendencia, deja al descubierto las *posibilidades fundamentales* de lo voluntario y lo involuntario a saber: «La libertad no es un acto puro, es ... actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes, y pura naturaleza» (VI 2,530). El dicho que cierra esta tesis, «querer no es crear» (VI 2, 532), apunta a la finitud de la voluntad humana, desmiente al racionalismo idealista y expone de la filosofía la creación en sentido bíblico.

Esta eidética ha configurado la base permanente de la antropología de Ricoeur. De ésta sale y a ella regresa la odisea del pensar ricoeuriano cifrada en la paradoja del hombre falible (*l'homme faillible*) y del hombre capaz (*l'homme capable*). Ambos configuran los extremos de un arco del cual la hermenéutica configura sólo el centro. El periplo de su pensar ha sido relatado por Ricoeur mismo en sucesivos balances que, adoptados como guía de nuestra exposición, determinarán su carácter diacrónico.<sup>10</sup> En aquella diacronía distinguimos tres etapas conectadas por los dos “desplazamientos” de la hermenéutica, *del símbolo al texto y del texto a la acción*.<sup>11</sup> La primera, desarrollada en las publicaciones de los años 60-75, va de una antropología del hombre falible a una *hermenéutica del símbolo* cuyo lema es «creer para comprender, comprender la creencia». La segunda, representada por los años 75-90, se desplaza de la hermenéutica del símbolo a la *hermenéutica del texto* bajo el lema «comprenderse ante el texto». Finalmente los últimos escritos desplazan la hermenéutica a los problemas de la filosofía práctica y del sujeto, desembocando en una ontología y una antropología del «hombre capaz» como sujeto moral y como destinatario de la religión. Enfocaremos estas tres etapas desde la

10. Son los antes citados, *EL* 9-18, *TA* 11-35, *CC* y, sobre todo, *RF*. Para una exposición diacrónica mucho más detallada remitimos a J. GREISCH, *Paul Ricœur: l'itinérance du sens*, Grenoble, 2001.

11. Cf. GREISCH, *Buisson III* 738 y *RF* 61. Ricoeur habla de dos “desplazamientos” de su hermenéutica «Estos desplazamientos imbricados entre sí –desplazamiento de la hermenéutica del símbolo hacia la hermenéutica del texto, pero también desplazamiento de la hermenéutica del texto hacia la *hermenéutica del actuar humano*– serían consagrados por el análisis de la función narrativa en la época de *Tiempo y narración*» (*RF* 61).

perspectiva teológica que hemos adoptado, combinando una *lectio* sumaria con *quaestiones* intercaladas en esa lectura y limitadas a los contados casos en que nos distanciamos del pensamiento de Ricoeur.

## 1. Del hombre falible a la simbólica del mal: «creer para comprender».

En el inicio de su filosofía de la voluntad, Ricoeur distinguía una eidética, una empírica y una poética. Realizada la *eidética* en su tesis doctoral, la *empírica* comportaría «una meditación sobre el régimen de la mala voluntad y... de las pasiones» mientras que la *poética* «trataría la relación de querer humano con la Trascendencia – término evidentemente jaspersiano que designaba púdicamente al dios de los filósofos» (*RF* 25).

¿Realizó Ricoeur la anunciada empírica y la poética? En su *Autobiografía intelectual* reconoce lo trunco del proyecto inicial y deplora su imprudencia:

«Este programar la obra de una vida, trazado por un filósofo debutante, era muy imprudente. Hoy lo deploro. Pues ¿qué he realizado de este bello proyecto? La *simbólica del mal* (1960) no realiza sino parcialmente el proyecto de la segunda parte... y, en cuanto a la poética de la Trascendencia, jamás la he escrito, si se espera que, bajo ese título, haya una *filosofía de la religión, a falta de una filosofía teológica*; mi preocupación, jamás atenuada, de *no mezclar los géneros me acercó* más bien a la concepción de una *filosofía sin absoluto*, que defendía mi lamentado amigo Pierre Thévenaz quien la consideraba como la expresión típica de una filosofía protestante» (*RF* 26)

Aquí llama doblemente la atención el hecho de que esa “*filosofía sin absoluto*” sea postulada por la fe protestante y, a la vez, obedezca al pretexto de “no mezclar los géneros”, es decir, la fe protestante y la filosofía. En 1956 Ricoeur distinguía entre lo “*motivado por una fe protestante...* (y lo) operado por un *método* estrictamente filosófico” (L3 252). Lo curioso del caso es que la misma distinción entre “fe y método”, empleada por Ricoeur para restringir el campo objetivo de una filosofía protestante, será invocada por la Encíclica *Fides et ratio* para defender el derecho a ampliar el campo objetivo de la “filosofía cristiana” (*FR* 76e). Como se verá mejor cuando analicemos la ponencia de 1968, *La libertad según la esperanza, la “filosofía protestante” de Thévenaz y Ricoeur se inscribe dentro de una “filosofía cristiana” pero con un signo inverso al de la filosofía católica.*

De todos modos esta paradójica filosofía protestante, que tronchaba radicalmente su proyecto de *poética de la trascendencia*, no le impidió a Ricoeur ahondar en una *simbólica del mal* que le permitió descubrir el nuevo mundo de la hermenéutica como la rica cantera de donde extraer sus mejores aportes para la teología, al menos para la teología bíblica. Estas dos decisiones no eran incompatibles para él y fueron tempranamente esbozadas, con un intervalo de tres años, en dos artículos publicados en la revista *Esprit: Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz* (1956) *Le symbole donne à penser* (1959). Comencemos por la “*pars destruens*”, el “*filosofar sin absoluto*”.

### 1.1. De la poética de la Trascendencia a la filosofía sin absoluto

Preguntamos qué es el “*filosofar sin absoluto*” comenzando por los pasajes menos oscuros del artículo sobre Thévenaz. Lo negativo y lo positivo de la tesis está enunciado así: «No hay más Dios filosófico ni teología filosófica sino una filosofía *ante Dios* que paulatinamente, al cuestionarse a sí misma, descubre que es meramente humana» (L3 246). ¿Qué entender por “una filosofía *ante Dios*”? Ricoeur responde: «Pierre Thévenaz propone y practica la conversión filosófica de una “razón absoluta *en Dios*” a una “razón humana *ante Dios*”; el “*en Dios*” de la visión en Dios según Malebranche se convierte en el “*ante Dios*” de la existencia auténtica según Kierkegaard» (L3 255).

Esta tesis podría ser compartida por nosotros si el rechazo del “*en Dios*” se limitara al ontologismo de Malebranche o al saber absoluto de Hegel, desdivinizando ese saber. Thévenaz y Ricoeur no conocen otro “*absoluto*” que lo relativo de un concepto-límite: «La desabsolutización comienza desde que el *pensar*, dejando de identificarse con el absoluto o de divinizarse, se sitúa *por referencia* al absoluto; esa referencia primera lo derriba como absoluto y lo pone como *relación*; el absoluto no es más real, separado; se ha vuelto *concepto límite*» (L3 253). Por “*límite*” ambos entienden no la frontera de una realidad inaccesible, como el Uno de Plotino, sino la idea kantiana de los *confines de lo humano* (L3 250) o bien, *la finitud humana medida por sí misma y no a partir del infinito cartesiano* (L3 253).

Sin embargo la finitud kantiana no se ordenaba a garantizar la tesis antedicha, de que «no hay más Dios filosófico [...] sino una filosofía *ante Dios*». Esta tesis no se inspiraba en la filosofía de Kant sino en una *teología protestante de la cruz* que, anunciando la muerte del dios filosófico

y de la teología filosófica «libera la inteligencia para una filosofía sin absoluto» (L3 246). En tres palabras «la “*fe protestante*” es el motivo, la “*desabsolutización*” la meta, el “*análisis reflexivo*” el camino» (L3 247). Con todo, ni Thévenaz ni este joven Ricoeur, llegaban hasta el punto de abstenerse de *nombrar a Dios en filosofía*, como ocurrirá, en cambio, con el último Ricoeur (SMCA 36). Porque, criticando la antítesis pascaliana entre el Dios de los filósofos y el Dios de los cristianos y el abuso de esta antítesis en el protestantismo, convenían ambos en que «de ningún modo se excluye que una filosofía sea posible e incluso exigida en el cuadro de la fe cristiana y que, *como toda filosofía también ella deba hablar de Dios*» (L3 256). Baste lo aquí anotado como beneficio de inventario para preguntarnos luego si una *nominación filosófica* de Dios es posible y compatible con su nominación bíblica y teológica.

### 1.2. Hacia la hermenéutica de los símbolos

¿Cómo pasó Ricoeur de una eidética de lo voluntario a la “*empírica*” de la voluntad culpable? Él se confrontaba con dos problemas, el de deslindar o despegar “*finitud*” de “*culpabilidad*”,<sup>12</sup> y el del lenguaje simbólico empleado en la confesión de la culpa.

El primer problema fue encarado en *L'homme faillible* (1960) mediante la apelación a una pascaliana “*ontología de la desproporción*” o *desequilibrio constitucional del hombre*.

«La *fragilidad* del hombre, su vulnerabilidad al mal moral, no podría ser sino una *desproporción* constitutiva entre un polo de infinitud y un polo de finitud... La *faibilidad* se había deslizado...entre los dos términos de la finitud y de la culpabilidad, de modo que la primera se inclinara hacia la segunda, sin que por ello estuviera abolida la contingencia del salto” en el mal». (RF 28s)

El segundo problema fue encarado y resuelto en su voluminosa *Symbolique du mal* (1960). En su capítulo conclusivo “*El símbolo da que pensar*”, homónimo del artículo de *Esprit*, esboza una hermenéutica del símbolo. Años más tarde Ricoeur daría su resumen

12. «Mi problema era *cómo distinguir entre finitud y culpa* ... [identificados] en el existencialismo clásico... deviniendo la culpa un caso particular de la finitud y, por esto, no susceptible de cura y perdón y, por otro lado, la finitud afectada por un sentido difuso de tristeza y desesperación a través de la culpa.» (EL 9).

«¿Por qué el lenguaje simbólico cuando tenemos que pasar de una filosofía de la finitud a una filosofía de la culpa? [...] El hecho es que tenemos un lenguaje directo para decir *propósito*, *motivo* y “*yo puedo*”, pero hablamos del mal por medio de metáforas tales como *desvío* y *vagancia*, *carga* y *cautiverio*. Más aún, estos símbolos primarios no aparecen sino cuando están encajados dentro de la *narración* intrincada del mito que nos cuenta cómo nació el mal; cómo al principio de los tiempos los dioses se pelearon; cómo el alma cayó en un cuerpo feo; o cómo un hombre primitivo fue tentado, traspasó una prohibición y se convirtió en un rebelde exilado. Parecía, por lo tanto, que una *reflexión directa* sobre uno mismo no podía ir muy lejos sin emprender un desvío, el *desvío de la hermenéutica de estos símbolos*. Tuve que introducir la dimensión hermenéutica dentro de la estructura misma del pensamiento reflexivo. En otras palabras *podía hablar de acción intencional sin lenguaje simbólico, pero no podía hablar de voluntad mala o del mal sin una hermenéutica*» (EL 10s; Cf. RF 29-32).

Este apretado resumen de casi quinientas páginas de análisis del lenguaje de la confesión (FC 235-264) expresada en los símbolos de la mancha, el pecado y la culpa (265-443) y narrada en los mitos, trágico y ético, del origen del mal (447-698) se continúa en una reflexión sobre la *dinámica de progresiva interiorización* de estos símbolos y mitos del mal. Pasaje de la exterioridad de la mancha y del ante Dios del pecado a la interioridad consciente de la culpa. Pasaje de un origen del mal ubicado fuera de la acción humana por la visión *trágica* (de la teomaquia o de la predestinación del dios malo o de la caída del alma en la cárcel del cuerpo) a su interiorización en la opción adámica en la visión *ética* y, en el interior del mito adámico, la exterioridad del símbolo de la serpiente con la interioridad del deseo adámico de ser conocedor del bien y del mal.<sup>13</sup>

Ya este primer “conflicto de hermenéuticas” hace fracasar la neutralidad de una fenomenología comparatista que, al estilo de Eliade, comprende un símbolo por otro o por un rito, transitando de uno a otro sin comprometerse con ninguno, en forma donjuanesca.<sup>14</sup> Por cierto, esta comprensión del símbolo por el símbolo es *necesaria* para romper con el pensamiento explicativo y reductor, pero es *insuficiente*, porque se limita

13. En este punto señalamos la temprana recepción del pensar de Ricoeur por parte de Juan Pablo II. En sus catequesis sobre el Génesis (Audiencia del 7-11-1979) y para explicar el peculiar lenguaje del documento Yahvista emplea “mito” en sentido no peyorativo (“no un contenido fabuloso sino un modo arcaico de expresar un contenido más profundo”) y remite a la «*contemporánea filosofía de la religión y del lenguaje*» citando en nota a Ricoeur y a Eliade.

14. «¿Es posible vivir a la vez en todos estos universos míticos? ¿Seremos unos Don Juan dispuestos a abrazarnos con todos los mitos que se crucen en nuestro camino?» FC 645, cf. 707s; cf. CI 293s e ISM 36.

a establecer *correspondencias* eludiendo la pregunta por la verdad. Si el fenomenólogo reduce la “verdad” a esa coherencia, se trata de *una verdad sin creencia*, distante, reservada, sin preguntar «¿qué hago con estos significados? ¿me los creo?» (FC 708).

En este punto preciso Ricoeur ha llegado a plantear la necesidad de una opción análoga a la fe pero diversa de ésta en cuanto fe teologal. *Análoga* en cuanto inspirada en el proceder de la teología especulativa resumido en el círculo hermenéutico anselmiano en donde el “creer para comprender” condiciona el “comprender la creencia” (FC 705). *Diversa* de la ingenuidad primera del creyente porque aquí sólo se cree con una “segunda ingenuidad”, de modo hermenéutico, es decir, *interpretando*. De este modo la hermenéutica, «conquista de la modernidad, le permite superar su olvido de lo sagrado [...] Esta ingenuidad de segundo grado pretende ser *el equivalente post-crítico de la hierofanía precrítica*» (FC 705s; Cf. CI 294 e ISM 37).

Esta *fe en sentido amplio y analógico* es entendida pascalianamente como una *apuesta*, ya sea en orden a una comprensión ontológica del hombre revelado por el símbolo (FC 710), ya sea como un “apasionado y crítico” preferir un símbolo o un mito (el mito adámico), *optando* por él como clave de lectura de los demás. En efecto, «el mito adámico, en virtud de su misma complejidad y de sus tensiones internas, confirma lo esencial de los otros mitos en grado mayor o menor y a nivel variable» (FC 649). Para Greisch no es claro saber si el que habla aquí es el filósofo o el creyente (*Buisson III* 782). Sea quien fuere el que habla, cabe acotar que aquí Ricoeur aplica una «metodología indiferenciada, *común a teólogos y filósofos*». (FC 649s; cf. 708).

El teólogo no tiene por qué que objetar esta forma de “razón ampliada”,<sup>15</sup> admitida en la *Fides et ratio*: «al *especular* sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos [...] ellos han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero *ampliando* su investigación a *nuevos ámbitos de la verdad*» (FR 76e). Pero tiene derecho a pedir coherencia a este filósofo cuando emplea “aproximaciones filosóficas” de nociones religiosas tales como “salvación”, “esperanza” (*Greisch Buisson III* 909). Si ese fuera el caso ¿por qué no se permitirá a sí mismo hablar, no sólo de “fe” y de “revelación”, sino también de *Dios* en sentido amplio y analógico? Volveremos sobre la cuestión.

15. Cf. G. VAN RIET (*Philosophie et religion*, Louvain-Paris, 1970, 53), en referencia a H. Duméry.

En la ponencia *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica* presentada en el “Coloquio Castelli” de 1961, a un año apenas de su *Simbólica del mal* así como de *Verdad y Método* de Gadamer, Ricoeur proclamaba su conversión a la hermenéutica: «Por oposición a las filosofías del punto de partida radical, ella parte de la plenitud del lenguaje y del sentido que ya están allí ... Pretende pensar, no sin supuestos sino en ellos y con todos ellos. Su tarea primaria no consiste en comenzar sino en recordar desde el seno de la palabra» (CI 283s; Cf. ISM 25s).

Pero ahora la simbólica del mal se prolongaba en una “reflexión” y “especulación” filosófica (CI 296-310; Cf. ISM 37-54 y FC710s). Si la reflexión triunfa en la visión ética del mal –donde los símbolos de la mancha y del pecado se superan en la culpa y los mitos trágicos se resuelven en el mito ético adámico– ella fracasa cuando reduce este mito a una alegoría de la libertad cautiva. Con todo, la visión “trágica” de un mal que antecede a nuestra libertad es recuperada por Agustín en su doctrina del pecado original y por Kant en la *propensio* del mal radical (CI 296-306; Cf. ISM 39-49). Por otra parte la *especulación* intenta superar la contingencia del mal en una “necesidad” que se impone a pesar del mal (como en los sistemas de Plotino y de Spinoza) o que absorbe lo injustificable del mal en un *saber* más que en un perdón (Hegel) (CI 306-309; Cf. ISM 49-53).

Así un cabal filosofar sobre el mal evitará el doble escollo del *alegorismo*, que piensa por detrás de los símbolos, y de la *gnosis*, que los fija en el plano imaginativo. Para Ricoeur eso es posible en un filosofar que, sin saber, *espera y comprende su esperanza*, un filosofar de cuño kantiano (*¿qué me está permitido esperar?*) pero situado más allá de la ética, en el horizonte cristiano de la resurrección. Esa filosofía de la esperanza, ya esbozada en la ponencia de 1961, opera con tres categorías: a) del desmentido: “a pesar del mal”; b) de la pedagogía oculta: “gracias al mal” Dios realiza el bien, como enseñaba Agustín; c) de la sobreabundancia: el “cuanto más” de Pablo (Rm 5,15ss) para quien donde abundó la culpa de Adán sobreabundó la gracia de Cristo (CI 310; ISM 53s). Acentos parecidos ofrece su ponencia de 1968, *La libertad según la esperanza* (CI 393-415 ISM 141-165),

«La libertad según la esperanza no es solo libertad para lo posible sino, más fundamentalmente, libertad para desmentir a la muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria de la muerte... La teoría del sobrante y del exceso es tanto la locura de la cruz como la sabiduría de la resurrección» (CI 407; ISM 149s). «El ‘postulado’ de la libertad debe [...] franquear no solamente la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental sino también la noche del

poder, con la crisis del mal radical. La libertad real no puede surgir sino como esperanza, más allá de ese Viernes Santo especulativo y práctico» (CI 413; ISM 163)

De mayor interés para nuestro objetivo es el modo de entender la *relación de filosofía y teología*. En efecto, al articular esta “hermenéutica de la libertad” en el doble registro del *kerigma* y de la *reflexión filosófica* ella pone en práctica (*in actu exercito*) la “elipse hermenéutica” y apunta (*in actu signato*) a su fundamento teórico, a saber, las respectivas tareas del teólogo (léase “teología bíblica”) y del filósofo (léase “filosofía cristiana”).

«La teología bíblica tiene como función *desarrollar el kerigma según su propia conceptualidad* [...] en un discurso peculiar, según la coherencia del mismo kerigma. El filósofo y aún el *filósofo cristiano* tiene una responsabilidad diferente [...] Entre la abstención y la capitulación hay una vía autónoma [...] el trabajo incesante del discurso filosófico para ponerse en *relación de proximidad con el discurso teológico*. Es un trabajar a partir del escuchar pero en la autonomía del pensar responsable [...] Si no hay más que un *logos*, el *logos* de Cristo no me exige, en cuanto filósofo, otra cosa que una puesta en obra más completa y más perfecta de la razón; nada más que la razón; pero la razón *entera*» (CI 394).

Sin olvidar estas distinciones, Ricoeur afirma decididamente una *cabal correspondencia* de una filosofía de los límites con el kerigma de la esperanza: «Una *filosofía de los límites* que es a la vez una exigencia práctica de totalización, es el correspondiente filosófico del kerigma de la esperanza, la *aproximación* filosófica más precisa de la libertad según la esperanza» (CI 403).

En suma, aquí Ricoeur nos brinda una de su más interesantes formulaciones sobre las relaciones de filosofía y teología. A ello cabrá sumar su ponencia de 1977, sobre la *Hermenéutica de la idea de Revelación*. Pero entretanto debemos atender a otras cuestiones.

### 1.3. El conflicto de las hermenéuticas

Desde la *Simbólica del mal* Ricoeur emprendió una lectura cuasi exhaustiva de Freud que culminó en 1965 con *De l'interprétation* (DI), resumido así en su *Autobiografía*:

«Bajo el título de “Lectura de Freud”, presenté la explicación freudiana como discurso mixto, que mezcla el lenguaje de la *fuerza* (pulsión, carga...etc.) y el del *sentido* (deseo, inteligibilidad, absurdo... etc.) [...] En la sección “interpretativa” de mi obra, confronté el discurso del psicoanálisis así reconstruido con el de la fenomenología, y [...] de la filosofía reflexiva, y presenté la oposición entre los dos discursos como la existente entre un movimiento regresivo, orientado hacia lo infantil, lo

arcaico, y un movimiento progresivo, orientado hacia un *telos* de plenitud significativa [...] Un “conflicto de las interpretaciones” tomaba forma bajo los rasgos de una *arqueología de la conciencia opuesta a una teleología del sentido*, estando el derecho de cada una plenamente reconocido y respetado.» (RF 36; Cf. EL 121s).<sup>16</sup>

A esta *dialéctica* entre arqueología y teleología el capítulo final del libro hace seguir una *hermenéutica* sobre los enfoques del símbolo que culmina con *La ambigüedad de lo sagrado* y *El Valor y límites de un psicoanálisis de la religión* (DI 504-525; Freud 458-483). Allí Ricoeur aclara que el sentido de lo sagrado no resulta de una extrapolación de una arqueología o de una teleología del Sí mismo sino de una nueva dimensión llamada *interpelación*, *kerigma*, *palabra* que Otro me dirige. En ella el Totalmente Otro se me acerca y se convierte en acontecimiento de palabra humana y en cuestión hermenéutica (Freud 459). Contra toda *identidad* reductora aquí se trata de reflexionar sobre las condiciones de una *analogía* entre fenómenos patológicos y fenómenos religiosos, a saber “la fantasía de la muerte del padre” ¿puede tornarse transfiguración por la que invoco a Dios como “Padre nuestro que estás en los cielos”? (Freud 474). Desde sus premisas Ricoeur concluye que, a diferencia del símbolo materno, el símbolo paterno permite crear distancia y apertura a la realidad:

«El padre [...] es diferente de cualquier objeto arcaico [...] porque desde el principio resulta ser fuente de institución y no objeto de deseo [...] Y es por esta vía [...] por la que el símbolo del padre ha podido conjugarse con el símbolo del “señor” y el del “cielo” en el sentido de una *simbólica de trascendencia ordenada, sabia y justa*, tal como la desarrolla Mircea Eliade» (Freud 474s.).

El mismo año, en *Existence et herméneutique*,<sup>17</sup> Ricoeur articulaba las tres dimensiones del símbolo en los tres sentidos en los que es transcendida la autonomía del *ego cogito*: el sentido “arqueológico” del psicoanálisis, que arraiga la conciencia en el inconsciente, por un retroceso hacia los orígenes infantiles; el “teleológico” de la fenomenología del espíritu, que proyecta la conciencia hacia su manifestación en el espíritu; el “escatológico” de una fenomenología de lo sagrado abierto a la venida del reino de Dios.

16. Acerca de este tema cabe destacar, entre nosotros, la tesis doctoral de N. CORONA (*Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, 1992) y el estudio “El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur”, en PLR 7-54.

17. En *Interpretation der Welt*, homenaje a Romano Guardini, reproducido en CI 25 y traducido en *Hermenéutica y estructuralismo* (HE) 24-30, aquí 28.

«El psicoanálisis nos proponía una regresión hacia lo arcaico; la fenomenología del espíritu nos propone un movimiento según el cual cada figura encuentra su sentido, no en la que la precede sino en la que la sigue [...] Así una *teleología del sujeto se opone a una arqueología del sujeto* [...] En el mismo horizonte ontológico habría que interrogar la fenomenología de la religión [...] En cuanto fenomenología es únicamente una descripción del rito, del mito, de la creencia, es decir, de las formas [...] por las cuales el hombre apunta a lo “sagrado” [...] Al comprenderse a sí mismo en y por los signos de lo sagrado el hombre opera el más radical despojo de sí mismo que es posible concebir [...] Éste designa simbólicamente el alfa de toda arqueología y la omega de toda teleología; de este alfa y omega el hombre no puede disponer [...]» (CI 25s; HE 28s).

Porque es *alfa* de toda arqueología y *omega* de toda teleología (Cf. CI 26) lo “sagrado” de la fenomenología de la religión pasa a ocupar el lugar del saber absoluto hegeliano sin sustituirlo; es el fin *prometido* en sus símbolos pero jamás transformado en conocimiento y gnosis (CI 327; ISM 71). El modelo más logrado de esta dialéctica del triple sentido fue aplicado por Ricoeur a la paternidad de Dios en su trabajo *La paternité: du fantasme au symbole* (CI 458-486 e ISM 213-244).<sup>18</sup> Allí la arqueología del deseo y la teleología del espíritu son coronadas por una teología bíblica en donde la figura y el nombre de Dios Padre no están en el comienzo sino en el final de un proceso de purificación que desemboca en el profetismo y culmina en la teología paulina donde «podemos decir *Ab-bá*, Padre, porque el Espíritu da testimonio de nuestra filiación (Rm 8,16). Estamos muy lejos de una religión del padre como trascendencia lejana y hostil: hay paternidad porque hay filiación, y hay filiación porque hay comunidad de espíritu» (CI 480; ISM 236s)

Con este trabajo se cierra el ciclo de estudios publicados bajo el título “*Le conflit des interprétations*”. Con él también podemos cerrar la primera etapa de la hermenéutica de Ricoeur enunciando tres resultados. 1) El principal es la hermenéutica misma en cuanto que modifica la tradición filosófica de Ricoeur. Mientras la filosofía reflexiva y la fenomenología buscaban la autocomprensión en la inmediatez y transparencia del “yo pienso” (*Cogito*), para la hermenéutica eso sólo podrá lograrse por la *mediación de los signos y de los símbolos* (TA 29ss). Más aún: «el símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está dentro del ser y no al revés» (FC 712). 2) El filosofar desde los símbolos de lo sagrado y por dentro de ellos se va aproximando al proceder especulativo de una teología germinalmente cristiana que coe-

18. Ver mi recepción en “Dios se llama Padre”, *Teología* 9 (1971) 5-29.

xiste con una “filosofía sin absoluto” que, en cuanto protestante, es paradójicamente cristiana. 3) La aproximación a una teología cabalmente bíblica y cristiana culminará en la etapa siguiente de su hermenéutica cuando, a este «comprenderse a sí mismo en y por los signos y símbolos de lo sagrado» (CI 26) seguirá el «comprenderse a sí mismo a partir del texto», del texto por antonomasia que es el de la Sagrada Escritura.

## 2. Del símbolo al texto: «comprenderse ante el texto»

Ya en un balance de 1973 Ricoeur confesaba «Hoy estoy menos inclinado a limitar la hermenéutica al descubrimiento de significados ocultos en el lenguaje simbólico y preferiría vincularla al problema más general del lenguaje escrito y los textos» (EL 11). Sin embargo este giro no fue visto por él como un abandono liso y llano de la hermenéutica del símbolo y de lo sagrado. En los inicios de ese giro, en su ponencia *Manifestation et Proclamation* (1974)<sup>19</sup> buscó superar la antítesis entre “fenomenología de lo sagrado” y “hermenéutica de la proclamación” partiendo de una reformulación de la hermenéutica: «Hay hermenéutica allí donde se pone el acento sobre la palabra o la escritura... allí donde se acentúa la historicidad de la transmisión, allí donde la actividad de la interpretación está incorporada a la constitución misma de la tradición. Englobo estos tres rasgos bajo el término de “proclamación”. A una hermenéutica de la proclamación quisiera oponer una fenomenología de lo sagrado» (PLR 73). Esta oposición es construida sobre cinco notas antitéticas que, en el caso de lo sagrado, subrayan su irreductibilidad a lo lingüístico (potencia numinosa, imagen visual, repetición ritual, simbolismo cósmico, lógica de correspondencias) mientras que ocurre lo contrario en el caso de la proclamación bíblica (discurso, audición, evento irrepetible, desarraigo cósmico, lógica paradójica de las expresiones-límite). Pero, en definitiva, la antítesis “religión-fe cristiana” construida, a partir de aquí, por el “discurso iconoclasta” barthiano, se revela artificiosa cuando repasamos sus diversas notas:

«¿Es posible un cristianismo sin lo sagrado? [...] No habría proclamación si la palabra no fuera potencia, si no tuviera el poder de desplegar el ser nuevo que anuncia [...] Que la palabra y la manifestación pueden ser reconciliadas, tal es la afirmación»

19. P. RICOEUR, “Manifestation et Proclamation”, *Archivo di filosofía* 43 (1974) 57s (Cf. PLR 73).

ción central del Prólogo de Juan (Jn I,14) [...] La exégesis [...] muestra que el simbolismo cósmico no fue abolido, sino reinterpretado según las exigencias de la proclamación [...] El Gólgota deviene para los cristianos un nuevo *axis mundi* [...] Tampoco es difícil detectar, hasta en el lenguaje profano de la parábola, una reactivación de un simbolismo primario: pastor, padre, rey, etc. son figuras escogidas no sólo por sus connotaciones familiares sino también por su densidad de sentido en todas las culturas arcaicas... Este equilibrio sutil se expresa, a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana, como *dialéctica del sacramento y la predicación* [...] ¿No es entonces necesario admitir que [...] la suerte de la palabra y de su escucha está vinculada a un renacimiento de lo sagrado y de su simbolismo, más allá de su muerte...?» (PLR 94-98).

En este pasaje Ricoeur expresa admirablemente su aproximación a una teología del signo sacramental, complementaria de una teología de la palabra y contrastante con las teologías de la secularización de los sesenta. Era necesario mencionarlo ahora que pasamos a la etapa de la hermenéutica del texto. En efecto, el lema de esta etapa, “comprenderse ante el texto”, no debería anular el comprenderse por los símbolos y signos de lo sagrado, ni ser separado del comprenderse ante el rito sacramental o ante el icono de Jesucristo, Espíritu que vivifica la letra de la Escritura y Señor que descubre el velo de la Ley antigua (2Co 3,7-18). Sólo así cabe escapar a la estrechez de una hermenéutica escrituraria comparable al «ojo de la aguja por el que debería pasar el camello de la religión sin perder una o más jorobas... La conciencia religiosa se comprende ante la imagen o... ante el icono antes de exponerse al texto» (Greisch *Buisson III* 912)

### 2.1. Hacia el mundo del texto

Sin olvidar este contexto amplio es claro que el giro hacia una hermenéutica del texto orientó el pensar de Ricoeur hacia otros horizontes como el estructuralismo y la lingüística en una complejidad tal de líneas cuyo abordaje nos desviaría del objetivo que nos habíamos propuesto, es decir, la relación con la teología. En el retrospectivo *De l'interprétation* (1983) este giro hacia el texto condiciona a su vez el posterior desplazamiento hacia el sujeto, operado en *Soi même comme un autre* (1990): «Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un *Sí mismo* que es *otro* que el *Yo* que adviene a la lectura. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor ni la del lector es primera en el sentido de una *presencia originaria de sí a sí mismo*» (TA 31). Ya en el balance de 1973, él confrontaba su noción de “mundo” abierto o reve-

lado por el texto con el estructuralista “mundo” inmanente al texto y clausurado por éste:

«Para el estructuralismo, el lenguaje [...] se constituye en mundo para sí mismo. No sólo la referencia del *texto* hacia un *mundo* exterior, también sus conexiones con un *autor*, quien lo produjo intencionalmente, y con un *lector*, que lo interpreta, son excluidas por aquel [...] La clase de hermenéutica que ahora favorezco comienza con el reconocimiento de que *el significado objetivo del texto es distinto de la intención subjetiva del autor* [...] El concepto de “círculo hermenéutico” [...] se formula en nuevos términos. No procede tanto de una relación intersubjetiva, ligando la subjetividad del autor y la del lector, cuanto, más bien, como forma de una conexión *entre dos discursos*, el discurso del *texto* y el discurso de la *interpretación*. Esta conexión significa que lo que debe interpretarse en el texto es lo que dice y de lo que habla, vale decir, *la clase de mundo que abre o revela* y el acto final de apropiación es [...] la “fusión de horizontes” [...] que ocurre cuando *el mundo del lector y el del texto se funden el uno en el otro* [...]» (EL 13s)

Si en esta “fusión de horizontes” Gadamer acentuaba la *pertenencia* y *afinidad* entre el intérprete y su objeto podemos decir que Ricoeur subrayaba su *doble distancia*, entre el texto y su autor («porque una vez producido, *el texto* adquiere una cierta *autonomía* en relación a su autor») y entre el texto y sus lectores sucesivos quienes «deben respetar *el mundo del texto* en su alteridad», aun cuando «el sentido de un texto no se da plenamente si no es *actualizado* en la vivencia de lectores que se lo apropian...».20 Autónomo respecto de la intención del autor (que, con su ausencia, abandona el texto a su propia significación) y respecto del destinatario original (reemplazado por cualquier otro lector que lo “actualice”) *el texto sustituye a los interlocutores originales por el mundo al que él se refiere*. Si la hermenéutica no se reduce a buscar las intenciones de un sujeto disimulado *tras* el texto ni a describir las estructuras *en* el texto entonces lo que debe ser interpretado en un texto es el proyecto de un mundo que podríamos habitar y en el que podríamos proyectar nuestros posibles más propios. Tal es el «mundo del texto» (PLR 64s). Luego la primera tarea de la hermenéutica *biblica* no es emocionar al lector ni suscitar su decisión sino desplegar objetivamente el mundo nuevo implicado en los textos bíblicos, el Reino de Dios.

20. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993, II 20.

## 2.2. Hacia una nominación filosófica de la revelación

Este desplazarse hacia una hermenéutica «que actualiza el texto en el acto de lectura» configura «un *aporte...* para todas aquellas disciplinas (entre ellas la *teología*) que viven interpretando».21 Pero para esto ¿era menester pagar el precio de *reducir* toda exégesis a hermenéutica, todo sentido al del mundo del texto y del lector, toda cualidad reveladora al texto y a su mundo, en desmedro del autor inspirado? En el balance de 1973 Ricoeur sugería la “contribución” de la hermenéutica *general* a la hermenéutica *biblica* de este modo: «¿Cuáles son las conexiones entre *la fe y la palabra* y el *carácter revelador* que pertenece a todos los textos religiosos y aún a los textos no religiosos (tragedia, poesía, novelas, etc.)? ¿Qué es lo que se entiende por el concepto de *revelación*? ¿Cuál es la *contribución* de una teoría general del discurso y de los textos a la noción tradicional de *inspiración*?» (EL 15). Respondieron a esta pregunta varias publicaciones hechas entre 1974 y 1979.22 Habiendo ya visto alguna de ellas (*Manifestación y proclamación*), nos detendremos en los dos estudios de 1977: *Nombrar a Dios y Hermenéutica de la idea de Revelación*.23 Mientras el primero se ocupa exclusivamente de las «formas originarias» del discurso revelado en la Biblia, como otras tantas formas originarias de “nombrar a Dios”, el segundo retoma al anterior en su primera parte y, en una segunda parte, establece la *correspondencia* de ese discurso “revelado” con «algunas estructuras de interpretación de la experiencia humana» (HIR 36; PLR 179). Luego basta detenerse en este segundo estudio, el más completo, el más ilustrativo de la bipolaridad de su estilo de pensar, articulado en teología bíblica y en filosofía hermenéutica.24

21. E. SILVA ARÉVALO (citado en nota 9) 167.

22. «Los ensayos recopilados... [en] *Exegèse, Problèmes de méthode et exercices de lecture* (1975) [cf. TA 75-133], dan una idea de estas incursiones en el campo del lenguaje religioso. Si a esto se agrega “*La hermenéutica del testimonio*” (1972), “*Manifestación y proclamación*” (1974), “*Hermenéutica de la idea de Revelación*” (1977), “*Nombrar a Dios*” (1977), se ve salir a la luz progresivamente [...] la idea de un análisis del discurso bíblico que vincula la diversidad de maneras para nombrar a Dios con la de los “géneros” literarios puestos en juego en el canon bíblico» (RF 42).

23. Fueron traducidos en PLR 99-123 y 159-198.

24. Esta articulación dual, de teología bíblica y de filosofía hermenéutica, practicada ya en *La libertad según la esperanza* (ISM 141-165), fue presentada en 1978 como el “método de correlación” digno de una filosofía de la religión «y distinto de un eclecticismo perezoso por el que la correlación se queda en yuxtaposición... [así como] de un fideísmo tranquilo para el cual la “situación” (profana) no contendría nada más que cuestiones y el “mensaje” (religioso), sólo respuestas» (CISCF 499).

Su primera parte<sup>25</sup> no se distingue del primer estudio *Nombrar a Dios* a no ser por el énfasis puesto en superar la reducción unívoca de la noción de revelación al discurso *profético*, reducción de donde habría procedido el modelo autoritario de revelación. En su lugar Ricoeur propone un concepto «analógico, polisémico y polifónico de revelación». La analogía parte del *oráculo* por el cual el *profeta* habla en nombre de Dios y en primera persona. Pero luego la *narración* desplaza la inspiración del relator a los acontecimientos salvíficos relatados, generadores de sentido y donde se habla de Dios en tercera persona. Así se esboza un concepto de revelación menos “psicologizante” que el de inspiración profética. Por otra parte, de la fuerza prescriptiva de la *instrucción legal*, de la capacidad iluminadora del *dicho sapiencial* y del *pathos* lírico del *himno* procede el diverso matiz revelador de las otras formas de discurso bíblico que culmina con Dios en segunda persona, con el Tú del Salmista. En todos estos casos lo que mueve al escritor es “la fuerza de las cosas dichas” y no un dictado mecánico. Así «descubrir la dimensión objetiva de la revelación es *contribuir indirectamente a una teología no psicológica del Espíritu Santo*» (HIR 32s, PLR 176). En el contemporáneo artículo *La philosophie et la spécificité du langage religieux*<sup>26</sup> esta tesis es derivada de la noción de “mundo del texto”: «Si se da prioridad al proyecto de un mundo, el problema de la inspiración *no puede* ya plantearse en términos psicológicos. [Ella] no puede ser un estado mental que el autor proyectaría a continuación en el texto... Es necesario llegar a decir que un texto es *revelado* en la medida en que *revela un mundo*» (PLR 67)

En este punto y antes de pasar a la segunda parte nos permitimos intercalar alguna acotación y distinción teológica que nos previene de confusiones sobre el *modelo* de la inspiración bíblica y su pretendido *psicologismo*. Es verdad que la noción corriente de revelación e inspiración partió del modelo profético. Pero a mediados del siglo XX Pierre Benoit se encargó de aclarar que ese modelo no era unívoco, porque no se reducía al *oráculo* del profeta.<sup>27</sup> Por cierto en el oráculo el profeta habla en nombre de Dios y tiene conciencia de recibir de él un mensaje revelado porque el carisma del Espíritu Santo ilumina su *juicio especulativo*; pero

25. “Las expresiones originarias de la revelación” (HIR 15-34; cf. PLR 160-177).

26. Publicado originariamente en *RHPPh* (1975) y traducido en PRL 55-71

27. Ver sus *Renseignements Techniques* al *De prophetia. Somme Theologique* II lae qq 171-178 (trad. Synave-Benoît) Paris-Tournai 1947 317s; *L'inspiration*, en A. ROBERT, *Initiation biblique* 3, 1954, 6-44, esp 23-26; “Note complémentaire sur l’inspiration” en *RB* (1956) 416-422.

en el caso del hagiógrafo esto no es necesario: basta que sea iluminado su *juicio práctico* acerca de la *conveniencia* de reunir tales o cuales materiales, tales o cuales tradiciones sin que sea necesario que emita un juicio especulativo acerca de la verdad de cada uno de esos materiales de modo que *no tiene conciencia psicológica* de ser inspirado ni pone en juego la inerrancia. En consecuencia el concepto de inspiración es *analógico*, no sólo desde el punto de vista de los géneros literarios que magistralmente presenta Ricoeur sino también desde el punto de vista del *espíritu del hagiógrafo* que evita abordar Ricoeur, minimizándolo como psicologismo. Y por eso en la visión clásica *Dios inspira* no solo el texto y el mundo del texto sino *también al autor humano*. Pero aquí lo primariamente revelador no es el texto y su mundo ni el hagiógrafo sino *Dios a través de hombres elegidos por Él*, por medio de «hechos y palabras íntimamente conexos entre sí» (DV 2). Por cierto, reivindicamos al autor junto al texto y su mundo, defendemos la tradición teológica y dogmática acerca del Espíritu Santo como autor principal y acerca del hagiógrafo como autor instrumental; pero también la instancia legítima de una exégesis histórico-crítica sin caer en el objetivismo moderno pero evitando el relativismo posmoderno. Y recordamos que el replanteo de la *intentio auctoris* por parte de E. D. Hirsch<sup>28</sup> muestra que ella no es asunto cerrado y que la hermenéutica no es absoluta sino que tiene sus límites.

En la segunda parte del estudio<sup>29</sup> Ricoeur presenta las dos caras, objetiva y subjetiva, de su filosofía hermenéutica: «Buscaré en experiencias más fundamentales que toda articulación ontoteológica los rasgos de una *verdad* capaz de decirse en términos de *manifestación* y no de verificación y los rasgos de una *autocomprensión* en donde el sujeto se haya *despojado de la arrogancia* de la conciencia» (HIR 35; PLR 179). Pero antes de pasar a un desarrollo de su tesis descarta dos caminos. El de «una teología racional que otros filósofos que respeto creen practicable», no es necesario para establecer esa homología porque «me parece que la palabra “Dios” pertenece primeramente a las expresiones preteológicas de la fe... *Las experiencias de manifestación y dependencia no necesitan referir-*

28. «Eliminar el autor original como aquel que determina la significación, quiere decir que se rechaza el único principio que constriñe y que puede dar una validez a una interpretación» E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven and London, Yale University Press, 1971, 5. «Las significaciones pueden variar a través de la historia, pero los significados permanecen constantes. Los autores ponen los significados pero las significaciones las ponen los lectores [...]», *ibidem* 87, cf. 89 (Tomamos estas citas de Silva Arévalo 198).

29. “La respuesta de una filosofía hermenéutica” (HIR 34-54; cf. PLR 178-198).

se a Dios –todavía menos, probarlo– para mantenerse en resonancia con los únicos modos de experiencia y de expresión que originariamente significan a Dios» (HIR 35; PLR 179). Retendremos esta opinión para ocuparnos de ella más adelante. En cuanto al segundo camino a evitar, el de la correlación de un «existencialismo de la miseria donde la filosofía proporcionaría las cuestiones y la religión las respuestas», merece la observación, válida aún para quien no es marxista, de que «esta filosofía de la miseria es la miseria de la filosofía».

Desechados estos dos caminos Ricoeur se vuelve hacia «algunas estructuras de interpretación de la experiencia humana para discernir allí rasgos a través de los cuales algo se deja comprender por la idea de revelación en un sentido arreligioso de la palabra» (HIR 36; PLR 179). Las dos caras de la tesis inicial son ahora presentadas bajo la forma de respuesta a las dos objeciones que filosofías racionalistas han elevado contra la idea de revelación: ella contradice la total transparencia objetiva de la verdad (a) y la total autonomía del sujeto (b).

a) La pretensión de *transparencia objetiva*, común a todas las filosofías del *Cogito*, es conectada por Ricoeur con un concepto de verdad reducida a la “adecuación” o a la “verificación empírica”. Por cierto cabe objetar que la teoría realista clásica de la verdad como “adecuación de la inteligencia a la realidad” sea confundida con la teoría empirista y su criterio de verificación o de falsificación. De todos modos Ricoeur impugna ambas teorías, proponiendo sustituirlas por el concepto de *verdad como manifestación y como revelación*. Es en la “función poética del discurso” donde descubre ciertos rasgos que se pueden corresponder con el llamado no coactivo de la revelación bíblica justamente porque allí lo que debe ser comprendido es el “mundo del texto” y no la presunta intención de su autor ni las estructuras inmanentes del texto.

«Definiré la *función poética* ante todo negativamente [...] como lo inverso de la función referencial estrictamente *descriptiva* y, luego, positivamente, como liberación de lo que, en otro trabajo, llamo la *referencia metafórica*. En efecto, por esta no decimos *lo que son* las cosas sino *como qué las vemos* nosotros [...] Es esta función poética la que encierra una dimensión de revelación en un sentido *no religioso, no teísta, no bíblico* de la palabra – pero en un sentido capaz de entrar en *resonancia* con tal o cual aspecto de la revelación bíblica [...] ¿Por qué llamarlo *revelante*? En cuanto que [...] la función poética encarna un concepto de *verdad* que escapa tanto a la definición por la *adecuación* como a la criteriológica de la falsificación y de la *verificación*. Aquí verdad no dice más verificación sino manifestación, es decir, dejar ser a eso que se muestra [...] En este sentido de manifestación el len-

guaje en su función poética es la sede de una revelación [...] Así es el sentido arreligioso de la revelación el que nos *ayuda a restaurar* en toda su dignidad el concepto de revelación bíblica» (HIR 40s PLR 183s)

En suma, la función poética *suspende la referencia descriptiva* de objetos y deja de lado la noción de verdad como adecuación, como pretensión de decir lo que las cosas son sobre la base de la verificación o falsificación empírica (HIR 39; PLR 182). Al poner entre paréntesis la referencia descriptiva no por ello la poesía se encierra en la subjetividad. Por el contrario, el lenguaje poético, «el más inclinado a celebrarse a sí mismo... es el más disponible para intentar decir el secreto de las cosas... [y] contribuye a la “redescripción” de lo real» (RF 47; cf. HIR 40; PLR 182s).<sup>30</sup> Así la «función poética del discurso» abre al mundo del texto *liberando la referencia metafórica* la cual dice no *lo que las cosas son sino como qué las vemos*. De este modo, gracias a la “referencia desdoblada” de la metáfora «emerge la Atlántida sumergida bajo nuestras redes de objetos sometidos al dominio de nuestra preocupación» (*ibidem*). Aquí “verdad” no significa verificación sino manifestación.

Esta manifestación es aquella “revelación” entendida en sentido arreligioso. Ella constituye tan sólo *un analogado* que nos ayuda a asimilar el concepto de revelación bíblica sin que «de los caracteres generales de la función poética se *derive* el rasgo específico del lenguaje religioso, a saber, que el referente “Dios” circule por la profecía, el relato... coordinando estos discursos diversos y parciales y dándole... un índice de insuficiencia» (HIR 41s; PLR 185s). En consecuencia no se trata de “derivación” sino más bien de “homología” paradójal (Amherdt 540); se trata tan sólo *un analogado inferior* que permite “aproximarse” al concepto de revelación sin por ello incluir el rasgo religioso de la referencia a Dios; un analogado cuyas diferencias del concepto cristiano el teólogo deberá señalar, pero que permite entender una autofundamentación de la religión, análoga a la autofundamentación de la fe en el *lumen fidei*, independiente tanto de la teología natural como de la argumentación apologetica.

b) Pero para pensar la autofundamentación de la religión en una revelación ante la cual la conciencia del sujeto se despoja de su arrogancia y autonomía es menester dar el paso decisivo de la *hermenéutica del testimonio* (Cf. HIR 46; cf. PLR 190). Allí en donde la fenomenología hussserliana se

30. Sobre este punto ver las aclaraciones hechas por Ricoeur en RF 48.

afirmaba como origen del sentido,<sup>31</sup> la hermenéutica comienza a operar el “despojo” de esta pretensión de la conciencia mediante tres tesis: 1) el *Co-gito* no goza de evidencia inmediata sino que está mediatizado por un universo de signos y símbolos; 2) El momento de pertenencia a un mundo y a una tradición cultural es siempre previo al distanciamiento de la conciencia reflexiva; 3) el correlato del mundo del texto o el “comprenderse ante el texto” es todo lo contrario de una “constitución” cuya clave poseería el sujeto. Pero es la categoría del *testimonio* la que acaba por dismantelar totalmente aquella pretensión de autonomía.<sup>32</sup> Mejor que el símbolo o que el ejemplo el testimonio muestra a la conciencia como dependiente de acontecimientos exteriores a ella y coloca a la reflexión ante la paradoja de dar un valor absoluto a un momento contingente de la historia.

Antes, en su hermenéutica del símbolo (cf. 1.2), Ricoeur había presentado un analogado filosófico de la *fe*, entendida como apuesta por un sentido más pleno; ahora, en su hermenéutica del texto (2.2), Ricoeur nos presenta un analogado filosófico de la revelación, entendida como manifestación del mundo del texto. En un momento ulterior (cf. 3.4) nos preguntaremos si, en coherencia con estos dos analogados filosóficos, el de la “fe” como apuesta y el de la “revelación” como manifestación, no cabría postular, además, un analogado filosófico de “Dios” entendido como Principio de todo, Diferente de todo, Eminencia omniabarcante.

### 2.3. La recepción de la “New Yale Theology School”

F.-X. Amherdt consagra a este tema dos capítulos (465-590) de su voluminosa tesis. Baste aquí un brevísimo resumen. Pretendiendo ser barthianos más coherentes que Ricoeur, Hans Frei y otros de sus colegas de la Universidad de Yale lo critican por no dejarse guiar por el texto bíblico sino por una teoría filosófica previa a la interpretación textual (Amherdt 2004, 474s). Para T.K. Vanhoozer Ricoeur renovaría, en el nivel literario, lo que Barth consideraba, en el nivel metafísico, como el funesto error de la “*analogía entis*”: «Así como la naturaleza revela al Creador,

31. Aquí ve Ricoeur el ateísmo virtual del idealismo husserliano: «La pretensión de la conciencia de constituirse a sí misma es el obstáculo más formidable de la idea de revelación. Al respecto el idealismo trascendental de un Husserl contiene en potencia las mismas consecuencias ateas que el idealismo de la conciencia de un Feuerbach. En efecto, si la conciencia se pone a sí misma entonces ella debe ser el sujeto mientras que lo divino debe ser el predicado» (PLR 190).

32. Para esta hermenéutica del testimonio cf. PLR 190-197 y 125-157.

también los relatos revelan la dimensión religiosa de la experiencia humana y emiten signos hacia el mundo como creación».<sup>33</sup> Las principales tesis de esta escuela son: 1) el intra-textualismo, que rechaza toda instancia fundante que no sea la Biblia (G. Lindbeck, P.Holmer, H.Frei); 2) la lectura literal de la Biblia (H. Frei); 3) la teología como “gramática de la fe”, limitada a regular su lenguaje (P.Holmer); 4) el rechazo de todo “fundacionalismo” en nombre de la idea de Revelación (R.Thiemann). En consecuencia estos autores dirigen a Ricoeur los siguientes reproches: 1) su fundacionalismo *liberal*, dirigido a “descubrir principios y estructuras universales –si no metafísicas, al menos existenciales, fenomenológicas o hermenéuticas” (Lindbeck), es decir, los tres momentos de la filosofía de Ricoeur; 2) la no-especificidad de la hermenéutica bíblica, sometida a la hermenéutica filosófica; 3) la reducción *antropológica* del referente de los textos bíblicos, sobre todo las parábolas y los relatos, de modo que la verdad bíblica no dependa más de lo que aconteció a Israel o a Jesús sino de su capacidad de revelar la verdad de la condición humana, como sostiene la teología de la correlación del católico D. Tracy; 4) la pérdida del acceso directo al sentido *literal* de la Biblia, reemplazado por el mundo del texto “ideal”, como mundo de “una verdad posible” (cf. Amherdt 2004 475-506)

Ahora bien, Amherdt ha mostrado que muchos de esos reproches 1) conciernen menos a Ricoeur que a los teólogos liberales (como D.Tracy y S.Ogden), 2) que Ricoeur está más cerca de la “narratología” de la Escuela de Yale que de la “teología de la correlación” de los liberales y, 3) finalmente, que el mismo Ricoeur puede servir de árbitro en el conflicto de interpretaciones entre estos dos grupos de teólogos (526-590). Pero concede que otros reproches de los barthianos de Yale y de otros críticos como W. Jeanrond no han tenido respuesta satisfactoria por parte de Ricoeur y permanecen como “cuestiones abiertas” (591-619). Entre ellas las dudas acerca del papel referencial de Cristo: ¿es mero símbolo o acontecimiento del Reino de Dios?<sup>34</sup> Su resurrección ¿es acontecimiento objetivo o transformación hegeliana en la comunidad cristiana?<sup>35</sup> Nuestra futura resurrección ¿es mera «prolongación horizontal en el otro que me sobrevive y,

33. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Cambridge, 1990, 181.

34. «...la palabra “Cristo”. A la doble función de la palabra “Dios” –reunir y abrir– agrega el poder de *incorporar todas las significaciones religiosas en un símbolo único*, el del amor sacrificial más fuerte que la muerte» (PLR 69).

35. «Quizá bajo la presión del filósofo que hay en mí, estoy tentado de seguir a Hegel, comprendiendo la resurrección como *resurrección en la comunidad cristiana*, convertida en el cuerpo viviente de Cristo» (CC 230).

vertical, en la “memoria de Dios”»?<sup>36</sup> La inspiración bíblica, ¿es obra del Espíritu Santo o mera autoridad del texto?<sup>37</sup> En estos casos en los que Ricoeur procede por “convicción” más que “críticamente” ¿habla como filósofo o como teólogo? Aunque cabe inferir lo segundo, los textos no son tan tajantes. Pero entonces ¿cómo compaginar ambos discursos?

#### 2.4. La recepción de la teología católica

La exposición más completa de la recepción teológica de la teoría hermenéutica de Ricoeur se encuentra en la monografía doctoral de F.-X. Amherdt. Sus conclusiones son sintetizadas en trece tesis sobre la hermenéutica como complemento de la exégesis (tesis 1), como trabajo del texto (tesis 2-6) y como trabajo de interpretación (tesis 7-12), finalmente, sobre las “cuestiones abiertas” (tesis 13). Aquí nos resulta imposible dar cuenta de la apretada síntesis ofrecida en la treintena de páginas del capítulo conclusivo (cf. Amherdt (2004, 621-649). Pero el mismo autor nos abre a una solución más sencilla al hacer corresponder los enunciados de aquellas tesis con las frases del capítulo *Hermenéuticas filosóficas* del documento de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.<sup>38</sup> Tras evocar los orígenes de la hermenéutica filosófica en F. Schleiermacher, W. Dilthey y M. Heidegger este documento se concentra en tres autores que la han aplicado a la Escritura: R. Bultmann, H. G. Gadamer y P. Ricoeur. De ellos, pero sobre todo de Ricoeur, tratan el párrafo 1 sobre *Perspectivas modernas* y el 2, sobre la *Utilidad [de la hermenéutica] para la exégesis*. De Ricoeur el documento retiene expresamente el haber subrayado la doble distancia entre el texto y su autor y entre el texto y su lector,<sup>39</sup> la complementariedad de explicación exegética y com-

36. «La resurrección es el hecho de que la vida es más fuerte que la muerte en cuanto que horizontalmente se prolonga en el otro que me sobrevive y, verticalmente, se trasciende en la “memoria de Dios”» (CC 242s)

37. «Yo estoy de acuerdo con aquellos teólogos exégetas que dicen que los textos [canónicos] se llaman inspirados porque tienen autoridad y no a la inversa. Por lo demás la idea de “inspiración” es una *interpretación psicologizante de la autoridad canónica*» (CC 217).

38. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993, II 20.

39. «Del pensamiento hermenéutico de Ricoeur se debe retener primeramente el poner de relieve *la función de la distancia* como preámbulo necesario para una justa apropiación del texto. Una primera distancia existe *entre el texto y su autor*, porque, una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, comienza una carrera de sentido. Otra distancia existe *entre el texto y sus lectores sucesivos*. Estos deben respetar *el mundo del texto* en su alteridad...» (*ibidem*). Cf. *La fonction herméneutique de la distanciation* en TA 111-112.

preñión hermenéutica<sup>40</sup> la aptitud del lenguaje simbólico para designar la realidad trascendente y la dimensión profunda de la persona humana.<sup>41</sup> Por otra parte, al referirse los relatos bíblicos a acontecimientos *interpretados*, la comprensión de su sentido supera tanto el objetivismo positivista como el subjetivismo romántico.<sup>42</sup> Finalmente esos acontecimientos salvíficos y, sobre todo su cumplimiento en la persona de Jesucristo hacen de la hermenéutica bíblica un caso único y singular, no un caso particular más de la hermenéutica general.<sup>43</sup>

Es en este terreno de la hermenéutica en donde se debe situar el principal aporte de Ricoeur a la teología entendida, sea como exégesis y hermenéutica de la Biblia, sea como teología fundamental.

### 3. Del texto a la acción: hacia el «hombre capaz»

#### 3.1 Del texto a la acción

La última etapa del pensamiento de Ricoeur va del texto a la acción pero pasando por la *mediación del relato*. En su *Autobiografía* (RF 52)

40. «Los métodos de análisis literario e histórico son pues necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es *actualizado* en la vivencia de lectores que se lo apropian. A partir de su situación estos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto. El conocimiento bíblico no debe detenerse en el lenguaje, sino alcanzar la realidad de la cual habla el texto.» (*ibidem*).

41. «El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que “*da que pensar*”, un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que *procura alcanzar una realidad trascendente* y que, al mismo tiempo, *despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser*» (*ibidem*). Cf. el final de PV 2 o FC.

42. «La hermenéutica contemporánea es una sana *reacción al positivismo histórico* y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. Por una parte, los acontecimientos relatados en la Biblia son *acontecimiento interpretados*. Por otra parte, toda exégesis de los relatos de esos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exegeta... Una auténtica interpretación de la Escritura es aceptación de un sentido presente en los acontecimientos, y de modo supremo, en la persona de Jesucristo. Este sentido se expresa *en los textos*. Para evitar el subjetivismo, una buena actualización debe estar fundada sobre el estudio del texto, y los presupuestos de lectura deben ser constantemente sometidos a la verificación por el texto» *ibidem*.

43. «La hermenéutica bíblica, si por una parte pertenece al ámbito de la hermenéutica general de todo texto literario e histórico, por otra es un caso único de esta hermenéutica. Sus características específicas le vienen de su objeto. Los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo dan sentido a toda la historia humana. Las interpretaciones históricas nuevas no podrán sino descubrir y desarrollar estas riquezas de sentido. El relato bíblico de estos acontecimientos no puede ser plenamente comprendido solamente por la razón...» (*ibidem*).

Ricoeur veía los orígenes de este giro en el importante artículo de 1977 “*Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l’action et la théorie de l’histoire.*”<sup>44</sup> El dualismo entre el “explicar” y el “comprender”, que había opuesto dilemáticamente las ciencias de la naturaleza a las del espíritu, es superado aquí en una unidad dialéctica que concibe estas ciencias como momentos metódico y especulativo de un mismo género disciplinar. Ricoeur ilustra esta tesis en el triple campo de la teoría del texto, de la acción y de la historia. En una teoría del texto la comprensión hermenéutica requiere la explicación semiológica, de modo que la escucha inteligente pasa por la lectura del texto y por sus códigos (HA 77-81). En una teoría de la acción son inseparables aunque irreductibles la intención y la ejecución, el motivo y la intervención causal; por otra parte, «la acción, al igual que un texto, es una obra abierta, dirigida a una sucesión indefinida de posibles “lectores”» (HA 81-88). Finalmente en una teoría de la historia el juego entre explicación y comprensión regresa a propósito del relato verídico de las acciones de los hombres del pasado (HA 88-92). En la visión retrospectiva de su *Autobiografía* Ricoeur resume así aquella tríada: «bajo la égida de la misma dialéctica se encontraban reunidas tres problemáticas: la del texto, que procedía por extensión de mi interés anterior por el lenguaje; la de la acción, elaborada durante los años de Lovaina; la de la historia, que estaba destinada a desarrollos más amplios en el marco de la teoría del relato. La acción ocupaba la posición media entre el texto y la historia» (RF 52). Pero más adelante, vista la tríada desde sus fundamentos y no sólo desde sus orígenes, Ricoeur subraya el papel mediador del relato: «El relato constituía al respecto una encrucijada entre las tres categorías mencionadas: es en el nivel textual donde opera la composición narrativa; es la acción humana lo que el relato imita; finalmente, es una historia lo que el relato narra» (RF 70s).

De hecho la trilogía *Tiempo y narración* (1983-1985) configuró, por una parte, un “salto” respecto de los estudios posteriores a *La metáfora viva* (RF 69) pero, por otra parte, preparó el camino a la hermenéutica de la acción y del sujeto desarrollada en las *Gifford Lectures* de 1986. En 1990 estas lecciones fueron publicadas con el título: «Sí mismo como

44. *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977). Traducido en HA 75-93. Para antecedentes más remotos habría que examinar sus cursos sobre *La semántica de la acción* dictados en Lovaina desde 1971.

Otro» (*Soi-même comme un autre*),<sup>45</sup> aun cuando habían sido tituladas originalmente como «Sobre el Sí mismo. La cuestión de la identidad personal» (*On Selfhood. The Question of Personal Identity*). Es significativo que Ricoeur se haya demorado casi un año en redactar las conclusiones de *Tiempo y narración*, justamente las que comienzan con las tesis sobre la identidad narrativa (RF 75). En estas tesis Ricoeur reconoció un apoyo para plantear la cuestión de la ipseidad o identidad del Sí mismo (cf. SCA 12s), identidad desdoblada en «la identidad-mismidad del *idem*, referida a los rasgos objetivos u objetivados del sujeto parlante y actuante, y la identidad-ipseidad del *ipse*, propia de un sujeto capaz de designarse a sí mismo como autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial y no inmutable, pero responsable de su decir y de su hacer... Se tendía así un puente entre *Tiempo y narración* y las *Gifford Lectures*» (RF 76s).

En *Soi-même comme un autre* Ricoeur organiza los estudios I-IX en cuatro subgrupos que responden a las cuestiones “¿quién habla?”, “¿quién hace?”, “¿quién narra?”, “¿quién es responsable de sus actos?” (SCA 28). A la primera cuestión responden los estudios I-II con el doble acercamiento, semántico y pragmático, de la filosofía del lenguaje. A la segunda cuestión responden los estudios III-IV con una filosofía de la acción y del agente. A la tercera cuestión responden los estudios V-VI con una filosofía del sujeto desdoblado en el *idem* y en el *ipse* de la identidad narrativa. A la cuarta cuestión responden los estudios VII-IX con una filosofía práctica que engloba la bondad de la ética, la obligatoriedad de la moral y la convicción de la sabiduría práctica (SCA 28-30). La secuencia teleológica de estas cuestiones permite ver su culminación en esta convicción entendida como «confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse como personaje de relato, en el poder responder a la acusación con el acusativo “heme aquí!”, según la expresión cara a Lévinas» (SCA 34s).<sup>46</sup>

45. Abreviado en el texto como *Soi-même* y en las citas como SCA. Para elegir este título Ricoeur se inspiró en la frase final del *Diario de un cura rural* de Bernanos: «Odiarse es más fácil de lo que se cree. La gracia consiste en olvidarse. Pero si todo orgullo estuviera muerto en nosotros, la gracia de las gracias consistiría en amarse humildemente a sí mismo, como cualquiera de los pacientes miembros de Jesucristo» (SCA 36 nota 3).

46. Ricoeur reconoce que en este interés por una hermenéutica de la acción resurgía su investigación inicial sobre la voluntad, aunque con la diferencia de que «la voluntad se define primero por su intención... [en cambio] la acción por su realización, es decir, por su inserción en el curso de las cosas y su manifestación pública. A esto se agrega la segunda diferencia: la voluntad puede ser solitaria (de hecho, el problema del antagonismo con otras voluntades no está en absoluto considerado en *Lo voluntario y lo involuntario*), no la acción, que implica interacción e inserción en instituciones y relaciones de cooperación o e competencia.» (RF 52).

### 3.2 Hacia una antropología del “hombre capaz”

En un artículo de 1994, anexo a su *Autobiografía* de 1995,<sup>47</sup> Ricoeur conectaba aquellas cuatro capacidades de *Soi-même* con una fenomenología del “hombre capaz” como sujeto moral. En efecto, «podría decirse que es siempre en tanto *hombre capaz* que el sujeto del actuar revela ser accesible a una calificación moral; todos los análisis anteriores ubicados bajo la égida de la pregunta ¿quién? -¿quién habla?, ¿quién hace?, ¿quién narra?, ¿quién es responsable de sus actos? pueden ser reformulados en el vocabulario de la capacidad: capacidad para designarse como locutor, capacidad de reconocerse como autor de sus acciones, capacidad de identificarse como personaje de un relato de vida, capacidad de imputarse la responsabilidad de sus propios actos» (RF 110). Desde entonces Ricoeur ha venido invocando una “fenomenología del hombre capaz” en artículos y libros, y ensayó un desarrollo en *Parcours de la reconnaissance* (PR), el último libro que publicó en vida.<sup>48</sup> Gracias a éstos la originaria lista de las capacidades de decir, de hacer, de narrar, de imputarse (PR 148-177) se amplía en el poder de recordar y de prometer (PR 179-214), en el poder de reconocer “derechos” (PR 215ss). A estas capacidades podemos sumar, con J. Greisch, las evocadas en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, (MHO) en donde el poder recordar no se agota en la “memoria desdichada” sino que incluye la “memoria dichosa” (MHO 178), pero también el poder olvidar (MHO 536-587) y, por difícil que fuere, también el poder perdonar (MHO 593-656); en estas capacidades ve Greisch otras tantas figuras del poder de reconciliación.<sup>49</sup> Ahora bien, esas “capacidades” conciernen no solo al sujeto práctico sino también al sujeto religioso, como lo reconocía en “Le soi au miroir des Écritures” penúltimo estudio de las *Gifford Lectures* en su versión originaria.<sup>50</sup> O habría que decir, más enfáticamente, que conciernen no tanto al sujeto moral como al “destinatario de la religión” como lo subraya el artículo homónimo presentado en el Coloquio acerca de “La filosofía de la religión entre ética y ontolo-

47. “De la métaphysique à la morale,” *Revue de métaphysique et de morale* (1994) incluido en RF 85-115

48. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, 2004, 119, 122, 148-177, 179. Cf. L3 271.

49. GREISCH, *Buisson III* 876s. Por cierto, Ricoeur tiende a evitar el vocablo por sus connotaciones hegelianas.

50. «Ricoeur y montre que les différents visages du soi qu'il avait dégagés dans la partie descriptive de son investigation se retrouvent, intensifiés et transformés, dans le sujet religieux. Le soi religieux est, lui aussi, quelqu'un dont on parle, quelqu'un qui agit, qui parle à son tour, qui se considère comme responsable de ce qu'il a fait et qui se raconte»: GREISCH, *Buisson III* 866.

gía”.<sup>51</sup> Allí Ricoeur sostendrá que «capacidad pertenece a un tipo de discurso... que no se deja incluir en ninguna de las fórmulas de evaluación moral...[y que] reabre el debate entre ética y ontología» (20).

### 3.3. El final de la filosofía de Ricoeur

#### a) De la hermenéutica de la acción a la ontología del acto

De hecho el momento ético o moral no es la culminación de *Soi-même*. En el apartado “Ipseidad y ontología” de su último estudio (“¿Hacia qué ontología?”) Ricoeur fundamentaba su hermenéutica de la acción en una ontología del acto (SCA 351-367). Allí Ricoeur seguía a R. Brague cuando éste llama la atención sobre un fragmento de la *Metafísica* de Aristóteles (Θ 6 1048b 18-35) donde la noción de acto se disocia abiertamente de la noción de movimiento y se ajusta a la noción de acción, entendida como *praxis* (356s). En cambio no veía convincente la reducción, hecha por Brague, del acto aristotélico a la “facticidad” heideggeriana: ésta atenúa el arraigo del acto en el ser, arraigo que Ricoeur concibe como “fondo a la vez efectivo y potente” (364). Por el contrario sostenía que «Spinoza ha sido el único que supo articular el *conatus* sobre ese fondo de ser efectivo y potente que él llama *essentia actuosa*» (367).

De esta tesis no se desdecía en su *Autobiografía* aun cuando en ella no oculte alguna autocrítica:

«me parece plausible el acercamiento que hago entre el actuar, en el sentido fenomenológico, y el acto de ser en el plano ontológico, pero no estoy seguro de que la distinción aristotélica entre potencia y acto esté lo suficientemente abierta a las reinterpretaciones contemporáneas (sobre todo post-heideggerianas) para introducir a la ontología buscada. Además, puede reprochársele a esta sección no lograr sino una suerte de *collage* que yuxtapone a un Aristóteles post-heideggeriano y un Spinoza llamado presurosamente en auxilio. Sin embargo, sigo oyendo resonar en mi cabeza las palabras *energeia* y *conatus*, con sus fraternas armonías» (RF 81s)

#### b) De la hermenéutica bíblica al “discurso filosófico autónomo”

En su *Autobiografía* Ricoeur nos confía que, en su versión original, las *Gifford Lectures* no concluían en un estudio sobre la ontología del acto sino en dos estudios de hermenéutica bíblica. «Para respetar la exigen-

51. “Le destinataire de la religion: l'homme capable”, *Archivio di filosofia* 64 (1996) 19-34.

cia de los fundadores de esta célebre serie, que impone a los conferencistas pronunciarse sobre la noción de “teología natural”, agregué a las ocho conferencias filosóficas dos estudios en el estilo de mi hermenéutica bíblica...» (RF 78).<sup>52</sup> Su estrategia de aquel momento, de responder con la hermenéutica bíblica a la cuestión de la “teología natural”, reafirma su vieja impermeabilidad a esta cuestión. Pero, a diferencia de este proceder, coherente con el equilibrio entre crítica y convicción que vimos en varios de sus trabajos anteriores, *Soi-même* concluye con una tensión y hasta disonancia que rompe ese equilibrio. Ante todo, por haber suprimido esas dos conferencias finales «para permanecer fiel al antiguo pacto en virtud del cual las fuentes no filosóficas de mis *convicciones* no se mezclarían con los *argumentos* de mi discurso filosófico» (RF 78s). Pero, sobre todo, por el «giro agnóstico de las últimas líneas, donde declaro que no puedo decir *en tanto filósofo* de dónde viene la voz de la conciencia –¡esa expresión última de la alteridad que acecha a la ipseidad!– ¿viene de una persona otra que puedo “encarar”, de mis ancestros, de un dios muerto o de un dios vivo, pero tan ausente en nuestra vida como lo está el pasado en toda historia reconstruida, o incluso de algún lugar vacío? Con esta aporía de lo Otro, no sólo me parece que el discurso filosófico alcanza su término; también siento la exhortación a abordar de frente, si el tiempo me es dado... la cuestión de la *relación conflictiva-consensual entre mi filosofía sin absoluto y mi fe bíblica más nutrida de exégesis que de teología*» (RF 82). De este modo la *Autobiografía* se cierra sin desdecirse en un ápice del final de *Soi-même*: «Quizá el filósofo en cuanto filósofo debe reconocer que no sabe y que *no puede decir* si este Otro, fuente de la intimación, es otro [...] o Dios –Dios viviente, Dios ausente– o un lugar vacío. El discurso filosófico se detiene ante esta aporía del Otro» (SCA 409). En resumidas cuentas, el “poder decir” del “hombre capaz” ha queda vedado al filósofo quien tropieza, al menos por lo que concierne a Dios, con un límite infranqueable.

52. Ricoeur se refería a “Palabra y escritura en el discurso bíblico” y a “El sujeto convocado. En la escuela de los relatos de vocación profética”. La penúltima conferencia fue publicada en la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, janvier-mars 1993 (y, en parte, como “Phénoménologie de la religion”, en *Lectures* 3, 263-271); tuvo un desarrollo ulterior, publicado como “L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique” en *Archivio di Filosofia*, 1992 y en *Lectures* 3, 307-326. La última conferencia “Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique” había sido publicada antes, en la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, octobre-décembre 1988, 89-98.

### 3.4. ¿La nominación efectiva de Dios?

#### a) El veto a su nominación filosófica

Con esta postura final de *Soi-même* (409) se correspondía su declaración inicial: «La razón primera de esta exclusión que sé discutible y quizá lamentable responde al cuidado de mantener, hasta la última línea, un discurso filosófico autónomo... Se observará que este ascetismo... conduce a un tipo de filosofía de la que está *ausente la nominación efectiva* de Dios y en donde la cuestión de Dios, en cuanto cuestión filosófica, se mantiene en un suspenso que puede llamarse agnóstico...» (SCA 36). Esta estricta abstinencia de toda incursión en el campo de la teología filosófica ha suscitado la primera de las “cuestiones” planteadas a Ricoeur por Jean Greisch: «Este suspenso agnóstico respecto de la cuestión filosófica de Dios ¿serviría a los intereses de la teología revelada? Si tal fuera el caso Ricoeur sería un pionero del “giro teológico” de la fenomenología francesa, denunciado por Dominique Janicaud» (*Buisson* III 909s). Por cierto, esta hipótesis maliciosa es prontamente descartada por aquel indiscutible seguidor de Ricoeur, salvo en el rechazo de la teología filosófica.

Por nuestra parte nos llama la atención la coyuntura de este suspenso “agnóstico” de la “cuestión de Dios”, justamente cuando Ricoeur mejoraba las bases de su acceso, es decir cuando su filosofar se abría a la metafísica del acto por la vivencia de la acción (SCA 351-367). Sin embargo este proceder trunco, este quedarse a mitad camino en el último estudio de *Soi-même*, mantenía una curiosa correspondencia con el último estudio de *La métaphore vive*. Justamente allí, cuando con Santo Tomás reconocía «la necesidad de pensar a la *causalidad* como *analógica*», Ricoeur finalizaba rehusando todo uso teológico de la causalidad «bajo los golpes conjugados de la física galileica y de la crítica (empirista) de Hume» (MV 352s; cf. *cast.* 416s). Por otra parte tampoco debemos olvidar que, apenas dos años después, Ricoeur se había vedado referir a Dios las experiencias de manifestación y dependencia (Cf. *HIR* 35).

¿Qué pensar de ese proceder? Concedemos que la fundamentación metafísica no es *necesaria* para encontrar “resonancias” analógicas de Dios en aquellas experiencias. Pero sostenemos que ella es *posible*, si es que cabe un discurso acerca del *Principio* último y una analogía entre éste y el *Dios* nombrado en la religión. Ahora bien, parece que Ricoeur se abstiene de pronunciarse sobre aquel discurso justamente porque cuestiona esta

analogía, desembocando en la completa equivocidad de la palabra “Dios” en filosofía. Por cierto, debemos convenir en que la palabra “Dios” pertenece originariamente al registro de la religión y no al de la metafísica. Pero este hecho lingüístico ¿impide que el creyente o que el mismo fenomenólogo de la religión encuentren una correspondencia analógica, una homología (Cf. *HIR* 35,42), una consonancia y resonancia entre ambos registros? J. Greisch nos asegura que, para Ricoeur «el filósofo puede acercarse al dominio de la fe religiosa ubicando “aproximaciones filosóficas” de nociones religiosas tales como “salvación”, “esperanza”, etc.» (*Buisson* III 910). Hemos visto que, de hecho, Ricoeur no vaciló en usar las palabras “fe” y, sobre todo, “revelación”, no sólo como analogado remoto sino nada menos que en «un sentido arreligioso que nos ayuda a restaurar en toda su dignidad el concepto de revelación bíblica» (*HIR* 42). Entonces ¿por qué evita proceder así en el caso de la palabra “Dios”?

No corresponde a la metafísica pero sí a una teología filosófica de cuño metafísico determinar un analogado del contenido religioso (Dios), estableciendo su existencia, su diferencia de todo ente mundano y, por vía de eminencia, su ser personal y espiritual. La teología filosófica comenzó justamente cuando el Principio metafísico recibió el nombre religioso de *Dios*.<sup>53</sup> Desde entonces data la «relación» de identidad y diferencia entre religión y filosofía, evidenciando un frágil equilibrio entre los extremos de la separación y de la confusión, buscando preservar la “diferencia fenomenológica”<sup>54</sup> en una correspondencia analógica entre el Principio y *Dios*. Ahora bien, así como «el ser se dice de muchas maneras» (Aristóteles, *Metafísica* IV,1 1003a 32) aunque en referencia a un analogado principal (sea cual fuere, esencia, subsistente o acto de ser), también Dios puede ser dicho de muchas maneras aun cuando el analogado principal de este «Dios» polisémico fuera el “Dios bíblico” o el “Dios cristiano”. En el diálogo interreligioso el concilio Vaticano II no tuvo inconveniente en poner al Dios

53. Este proceso se inicia ya cuando Anaximandro dijo del Principio inmortal e indestructible «esto es lo divino (*tó theïon*)» (*Testimonio* 15: Diels-Kranz 1,85) mientras que Aristóteles, habiendo concluido en un Principio personal viviente, eterno y bienaventurado, pensar excelente y providente, se creyó autorizado para afirmar: «esto es el dios (*hó theós*)» (*Metafísica* XII,7 1072b 20ss y 9 1074b 15ss). Con esta identificación no sólo oponía el Dios de su filosofía a los dioses de la religión popular griega sino que ponía las bases de la “ciencia buscada” por su metafísica: la «filosofía teológica» (*Metafísica* VI 1, 1026a 18s).

54. Cf. R. FERRARA, “Religión y filosofía” en F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (ed.), *El estudio de la religión* (EIR), Madrid, 2002, 195. Con distinto matiz empleamos esta expresión de E. BRITO, “La différence phénoméno-logique du Mystère absolu et du Dieu divin”, *RTL* (2001) 353ss. y de B. WELTE, *Filosofía de la religión*, Barcelona, 1982, 76.

cristiano en correspondencia con aquel «poder misterioso presente en la marcha de los acontecimientos de la vida humana» que, desde las culturas más arcaicas fue reconocido como «Ser Supremo» e incluso como «Padre» (NA 2). En el encuentro de Asís Juan Pablo II no tuvo inconvenientes en referirse a Dios como “Realidad última”, “Poder supremo” y “Ser absoluto” sin peligro de borrar la diversidad en las concepciones de Dios por parte de los participantes de ese encuentro. El peligro en cambio, amenazaba a la fórmula «única realidad divina» empleada por el “teocentrismo”, pluralista denunciado por *RMi* 17, justamente porque no sólo afirmaba una identidad *unívoca* de la “Realidad última” (Cf. *CR* 16) sino, además, la incognoscibilidad de cualquier otro contenido referido a Dios, más allá de esta definición nominal y de su empleo unívoco, cuando es claro que ella es análoga, referida a contenidos esencialmente diversos.<sup>55</sup>

#### b) Su lugar en una ontología bíblica

El veto a la nominación filosófica de Dios no es la última palabra en la obra de Ricoeur, aun cuando lo haya sido en *Soi-même* y en su *Autobiografía*. Sin perjuicio de ambos Ricoeur sostenía en 1993 que «la instauración de un sí mismo por la mediación de las Escrituras y la aplicación a sí mismo de las múltiples figuras de la nominación de Dios acontecen en el nivel de nuestra capacidad más fundamental de actuar. Es el *Homo capax*, el Hombre capaz que es interpelado y restaurado» (*L3* 271 nota). Vuelto oyente de la revelación bíblica y de la predicación cristiana Ri-

55. Por lo que atañe a Santo Tomás, éste jamás desarrolló una teología filosófica *separada* de la metafísica: ambas disciplinas quedaban subsumidas dentro de su teología especulativa y eran ordenadas por ésta a la comprensión del Dios revelado en la Biblia. Leído en este contexto el final de cada una de las célebres “cinco vías” (*ST* I q2 a3 c) se descompone en dos proposiciones de distinto alcance: mientras la primera expresa una conclusión metafísica *autónoma*, referida al ser (“luego existe...”), la segunda denota una identificación fenomenológica *dependiente del lenguaje religioso*, referida al decir, a saber, el “y a esto llaman todos” [no todos los hombres sino todos los universitarios aristotélicos] de las dos primeras vías, o el “llamamos nosotros” [los creacionistas cristianos, judíos y musulmanes] de las dos últimas vías. Esta no resulta de ninguna deducción metafísica sino de una *comprensión* (histórica, fenomenológica o religiosa), *común* al teólogo y al filósofo; además es simple *correspondencia analógica* y no unívoca reducción del misterio divino al primer Principio metafísico. Con razón Gilson ha criticado el supuesto corriente, hasta en los mismos neotomistas, de que la noción de teología excluiría la de filosofía (E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, 106s). La exclusión, legítima para una filosofía que se impone límites o que los encuentra ya dados (y esto vale para Ricoeur) no es válida desde la perspectiva de la teología, que no se delimita por la “filosofía” o la “no-teología” sino tan sólo por lo *revelable*, es decir, por todo aquello que, aun sin dejar de ser asequible a la razón, es digno de ser revelado por su conexión con el fin de la revelación: la *salvación* del hombre (E. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d’Aquin* 5, Paris, 1947, 17-41).

coeur no duda en referirse a la nominación de Dios y a la polisemia de sus “múltiples figuras”; más aún, no vacila en considerar esta nominación en el espacio comprendido «entre filosofía y teología» o en «el círculo famoso del creer para comprender y del comprender para creer».<sup>56</sup>

En correspondencia con esta premisa su trabajo “*Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?*”<sup>57</sup> pregunta por las fuentes bíblicas de la nominación anselmiana de Dios, a saber «¿qué dinamismo lleva de la invocación [bíblica] al argumento [anselmiano]?» (L3 333). En la Biblia la invocación, nominación y afirmación de existencia por parte del hombre es precedida por una autopresentación de Dios mismo, cuya formulación más breve es: «Yo [soy] Yahveh» (Lv 18,5.21). Aquí «la iniciativa pertenece a Aquel Yo que se anuncia como fuente de historia y de ética» y como fundamento de la invocación (335s). De la nominación “apelativa” de Dios (El Shaddai, YHWH) cabe distinguir la nominación “predicativa” que es, por excelencia, el “Único” de Dt 6,4: «Yahveh nuestro Dios [es] el único Yahveh» (333s). Aquí ve Ricoeur, la fuente remota de los Nombres anselmianos de *Proslogion* 2 y 15 (I “*credimus te esse Id quo maius cogitari nequit*” y II “*ergo es Maius quam cogitari nequit*”). Sólo con esta diferencia, que la autopresentación no es argumentación sino autoatención que no disocia el ser-cópula del ser tomado absolutamente. Aquí la cuestión ontológica no se plantea como cuestión crítica. Del hecho de que en Ex 3,14 la nominación predicativa de Dios se conjugue en primera persona (Yo soy *el que soy*)<sup>58</sup> y no en el infinitivo “ser” empleado por el argumento anselmiano Ricoeur infiere que éste ha interpretado en términos de ontología griega el original hebraico (338s). Sin embargo él mismo admite que aquella fórmula *excede* el contexto original de pregunta/respuesta, creando «una situación hermenéutica excepcional, a saber, la apertura a una pluralidad de interpretaciones acerca del mismo verbo “ser”» (340). En virtud de este exceso conviene mantener, sin descarte alternativo, los dos extremos interpretativos de la garantía de la misión

56. Cf. L3 281. Se trata del artículo “Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu”, publicado originariamente en *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1977, y reproducido luego en L3 281-305.

57. Publicado originalmente en *Archivio di Filosofia*, 1990, fue reproducido en L3 327-353 (versión citada en el texto).

58. Esta traducción del v. 14 responde al original hebreo y a la Vulgata, a diferencia de los LXX que traducen en tercera persona: “Yo soy *el que es*”. Pero Ricoeur no repara en el hecho de que la primera persona (*soy*) del hebreo *éhyéh* del v. 14 pasa a equivaler, en el v. 15, a la tercera persona (*El que es*) del arameo *Yhwh*.

mosaica y de la reserva y ocultamiento del nombre solicitado por el pueblo (341). Pero las fuentes del argumento anselmiano no se agotan en estas figuras de la autopresentación-autoatención de Dios. Su otra vertiente son las figuras de la autopresentación-cuestionamiento de Dios que pasan por la objeción, la queja y lamentación hasta culminar en la negación del insensato: «No, no hay Dios» (Sal 14[13],1). En Job la paradoja de un Dios llamado por el hombre para rendirle cuentas no encuentra respuesta en un discurso sapiencial cuyo ápice es la palabra del insensato, sino la obediencia práctica, acorralada entre la sumisión muda y la disputa abierta (351ss).

Este trabajo fue luego completado por dos magníficos estudios de hermenéutica bíblica.

El primero de ellos, titulado originariamente *D'un Testament à l'autre: essai d'herméneutique biblique*<sup>59</sup> agregaba a la interpretación del veterotestamentario «Yo soy *el que soy*» la correspondiente al neotestamentario «Dios es amor» (1 Jn 4,8). En cuanto al texto veterotestamentario resumía en tres etapas el trabajo de 1990, presentando con mayor claridad su resultado: el dilema de la doble aproximación al texto de Ex 3,14, la exegética que impide hipostasiar el triple “soy” y la teológica que subraya su *exceso* respecto del contexto y abre el verbo “ser” a una pluralidad de interpretaciones que no sólo sobrepasan la clausura de la ontología griega sino que, en cuanto “historia de sus efectos” (*Wirkungsgeschichte*), ya son inseparables del significado originario y deben ser mantenidas en su polisemia (355-357). En cuanto al texto neotestamentario la interpretación también era distribuida en tres etapas que subrayaban, respectivamente, la sobreabundancia del amor divino, el carácter extático que le permite volcarse hacia el otro sin perderse a sí mismo, el carácter narrativo del gesto de amor que culmina en el evento histórico de la cruz (358-363). Pero lo más novedoso e inesperado de este trabajo reside en la intención de que sus conclusiones sirvan «para beneficio de una filosofía teológica o de una teología filosófica» (363). En primer lugar, «de las interpretaciones de Ex 3,14 y de 1 Jn 4,8 resulta que el modo especulativo y sapiencial *no viene impuesto de fuera* a unas afirmaciones limitadas al modo figurativo sino ya es constitutivo de lo que podría llamarse su dimensión sapiencial»: un au-

59. Publicado originariamente en los volúmenes colectivos *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Genève 1991 y *Teologia rationale, filosofia della religione, linguaggio su Dio* (coll. *Dialogo di filosofia*, 9) Roma 1992, 397-409 de donde fue reproducido en 1994 por L3 355-366 (versión citada en el texto).

téntico pensar especulativo está *implicado* en la nominación de Dios, en su pasaje del nombre apelativo al nombre predicativo (364). Por otra parte, esas interpretaciones «dejan lugar para la hipótesis de una *ontología sui generis* donde el verbo “ser”... impide separar *manifestación de sí* en un sentido “ontológico” e *intimación* en sentido ético» (365). Finalmente, «si se puede escribir “Dios es amor”, acentuando el predicado, también se puede escribir “Dios es amor” para afirmar que Él lo es verdaderamente. Es esta *vehemencia ontológica* la que es comunicada a la interpretación dialéctica...» (*ibidem*). Así la ontología perdida en el discurso filosófico es recuperada por Ricoeur en la hermenéutica bíblica y transformada, quizá por única vez, en “teología filosófica”.<sup>60</sup>

Esta “ontología bíblica” (365) se consolida en el magistral estudio en el que Ricoeur discute el texto de Ex 3,14 con el exegeta A. LaCocque: *De l'interprétation à la traduction*.<sup>61</sup> Invirtiendo la perspectiva del exegeta Ricoeur busca rehabilitar el «verdadero evento del pensamiento» (335) configurado por la traducción de los Setenta y por las innumerables especulaciones filosófico-teológicas que ella ha suscitado, contribuyendo a forjar «la identidad intelectual y espiritual del Occidente cristiano» (336). Ricoeur trata de mostrar bajo qué condiciones la llamada “lectura ontológica” de Ex 3,14 puede comprenderse «si no como legítima, al menos como plausible», pese a «la desconfianza cuasi profesional de los exegetas al respecto» (337). Retomando la argumentación empleada en los dos trabajos precedentes Ricoeur distingue entre la lectura minimizante de LaCocque y la “amplificadora” practicada por él mismo: la primera atiende al estuche más que a la joya misma, a saber el triple *'ehyéh* del versículo 14, mientras que la segunda muestra que su sentido sobrepasa tanto su función como su contexto, configurando una situación hermenéutica excepcional que posibilita una pluralidad de interpretaciones del verbo empleado en ella, incluida la traducción de los Setenta (342s). Ricoeur sostiene que el griego *einai* injertado en el *'ehyéh* hebraico potenciaba su polisemia y estaba lejos de configurar una lamentable contaminación. «El verbo griego *einai* (con el latino *esse*) no aportaba la universalidad de una noción indiscutible sino la equivocidad de una noción de la que Aristó-

60. Cabría preguntarse si este “*hapax legomenon*”, que parece contradecirse con la tenaz reserva de Ricoeur respecto de la teología filosófica, no respondería al contexto de las *Gifford Lectures* que imponían a los conferencistas «pronunciarse sobre la noción de “teología natural”» (RF 78).

61. Publicado en A. LACOCQUE - P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, 1998, 335-372 (paginación citada en el texto).

teles había dicho que “se dice de diversos modos”» (346). Luego, «¿por qué no suponer que Ex 3,14 haya invitado a agregar a la rica polisemia del verbo “ser”, explorada por los griegos y por sus herederos musulmanes, judíos y cristianos, una región inédita de significación?» (347). Desde aquí Ricoeur procede a reivindicar la tradición arraigada en aquella traducción de los Setenta, particularmente la de cuño patrístico (347-355) y medieval (355-363) para concluir planteando «la cuestión de fondo: la convergencia sin fusión entre el versículo bíblico y la ontología heredada de la los Griegos –con su correctivo apofático– ¿representa una aberración intelectual, como hoy suele decirse con frecuencia tanto en campo teológico como filosófico?» (360).

Si en su contingencia aquella convergencia entre Dios y el Ser pudo ser llamada un acontecimiento del pensar también debe serlo su cuestionamiento por M. Heidegger (Ser sin Dios u ontología sin teología), E. Lévinas (ética sin ontología) y J. L. Marion (Dios sin el Ser). Ahora bien Ricoeur sostiene que Heidegger ha ignorado, por un lado, la presión y torsión ejercida sobre la ontología por el apofatismo de los padres y por la trascendencia tomista del Acto de Ser respecto de los entes y del *ens commune* mientras que, por otro lado, ha convertido en acontecimiento del pensar la muerte de Dios proclamada por Nietzsche (364-367). Por su parte Marion se limita a criticar, como representaciones idolátricas, ciertos nombres divinos como el de Ser, pero no en beneficio de un nuevo pensar del Ser sino de un retorno a la tradición joánica de Dios como amor. A esto Ricoeur responde dudando que ese retorno pueda ahorrarse el rodeo que pasa por Ex 3,14 y sostiene que «el pensar según el amor no exige un nuevo “sacrificio del entendimiento” sino, más bien, *otra razón*» o un nuevo pacto con la razón occidental que, en caso de no darse y de declararse totalmente ajeno al pensar griego y a la metafísica del Ser, el pensar judío y cristiano se despoja de su tendencia a la universalidad y se expone a la marginalización a la que los relega Heidegger (367-369).

Desde aquí Ricoeur concluye desglosando en tres cuestiones o, más bien proposiciones,<sup>62</sup> la pregunta acerca de la suerte de Ex 3,14 en esta aventura postnietzscheana:

1. La teología del amor ¿ha eclipsado el *shemá* deuteronomico? Ricoeur lo niega al sostener que para llegar a la proposición «Dios es amor»

62. Greisch considera estas cuestiones como «proposiciones de una gran fecundidad heurística» (*Buisson III* 855).

se debe pasar por «Dios es uno» y que «la declaración de Juan despliega, con los recursos de la metáfora, de la dialéctica y de la narratividad, la proclamación del Éxodo y del Deuteronomio» como lo había mostrado en su estudio precedente (369).

2. La exégesis de Ex 3,14 ¿desautoriza toda conexión entre el 'eyeh hebraico y el *einai* griego? Ricoeur lo niega no sólo por la polisemia del verbo griego sino, además, para no malograr el eventual enriquecimiento que la aportaría a esa polisemia un eventual modo nuevo de pensar el ser (370).

3. ¿Se puede traducir Ex 3,14 sin recurrir al verbo ser? Ricoeur no lo cree plausible, pese a las traducciones alternativas que han sido propuestas, como las alemanas *dasein* y *werden* que representan, más que una ruptura completa, una extensión extrema de la polisemia. Luego, en lugar de eliminar el verbo "ser" de la traducción hay que encarar el desafío de pensarlo de otro modo.

\* \* \* \* \*

Como lo evidencian los últimos trabajos que acabamos de examinar, en ellos Ricoeur ha avanzado no sólo de la hermenéutica a la ontología sino, además, de la hermenéutica bíblica a una ontología bíblica. Por cierto, quedan cuestiones pendientes. Pero en este punto preferimos cerrar nuestra evocación de Ricoeur empleando las palabras con las que él despidió a su amigo Pierre Thévenaz: «Nuestro amigo no responde más a las cuestiones que le planteamos pero su obra sigue viviendo extraordinariamente por las cuestiones que ella nos plantea para que, por parte nuestra, filosofemos con un rigor digno de él» (L3 259). A esto tan sólo me atrevería a agregar: «y para que pensemos nuestra fe con un rigor no menor al que nos ha acostumbrado este filósofo que es, a la vez, hombre de fe».

RICARDO FERRARA  
12-12-2005

## SOBRE LA DIMENSIÓN ACADÉMICA DE LA VOCACIÓN TEOLÓGICA

### RESUMEN

El autor pasa revista a tres perspectivas que configuran la dimensión académica de la vocación teológica: vocación de búsqueda, vocación a la verdad en la fe católica, vocación a la verdad en un mundo pluralista.

Luego considera la situación latinoamericana en términos de déficit contemplativo y reflexivo de nuestra iglesia, que se manifiesta en la carencia de una tradición monástica y filosófica consolidada.

*Palabras clave:* vocación, pluralismo, Latinoamérica, teología, académico.

### ABSTRACT

According to the author, the academic aspect of theological vocation is the sum of a) a research vocation; b) a vocation towards truth in catholic faith; c) a vocation towards truth in a pluralist world.

He later considers Latin American situation in terms of a contemplative and reflexive deficit in our Church, shown by the lack of a monastic and philosophical tradition.

*Key words:* vocation, pluralism, Latin America, theology, academic.