

Candusso, Santiago

La libertad del espíritu en el testimonio : notas de hermenéutica filosófica y teológica en Paul Ricoeur

V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología, 2013
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Candusso, Santiago. "La libertad del espíritu en el testimonio : notas de hermenéutica filosófica y teológica en Paul Ricoeur" [en línea]. Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/libertad-espíritu-testimonio.pdf> [Fecha de consulta:]

La libertad del Espíritu en el testimonio.

Notas de hermenéutica filosófica y teológica en Paul Ricoeur.

Introducción

Me propongo poner de relieve cómo la libertad ofrecida, solicitada y ejercida, se encuentra en el corazón del fenómeno testimonial según Paul Ricoeur. Lo haré en cuatro momentos con estos títulos: relevancia filosófica del testimonio, niveles de la semántica profana y religiosa del testimonio, hermenéutica del testimonio, para concluir con unas palabras que recogen la presencia de la libertad en este recorrido. Tendré como referencia dos conocidos artículos suyos: “La hermenéutica del testimonio” y “Hermenéutica de la idea de revelación”¹.

1. Relevancia filosófica del testimonio

Ricoeur comienza afirmando que el testimonio puede ser tema importante sólo para una filosofía que reconozca lo absoluto como fuente creadora de sentido, independientemente, de que considere impugnados el argumento ontológico, las pruebas de la existencia de Dios y la onto-teología como lugares legítimos de este absoluto. Porque el testimonio resulta una cuestión para la filosofía, yo diría para el pensamiento, cuando es testimonio de un absoluto, o más precisamente, testimonio absoluto de un absoluto.

En segundo lugar, se muestra relevante si la experiencia testimonial encuentra una densidad específica, respecto a otros lugares donde encontrar el absoluto, como por ejemplo los que Kant propone: el ejemplo y el símbolo. Efectivamente, el testimonio parece dar mejor cuenta de una experiencia de absoluto.

El ejemplo se disuelve como caso de la regla, la persona se disuelve en la norma. No hay en él afirmación originaria sino una abstracción: la ley, de por sí derivada y nunca primera. Y

¹ Citaré las páginas en el cuerpo del texto, según la siguiente publicación donde ambos están incluidos. Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

lo que es más importante, lo sublime de la ejemplaridad se remite en realidad a la veneración del orden de la moralidad, que ante el mal y su imposible justificación (por la norma o por su defecto) queda desautorizada en su pretensión de ultimidad. Del reconocimiento profundo del mal, no se puede volver, no nos podemos “regenerar” dice Ricoeur, en virtud de la sublimidad del orden moral, sino por el poder de acciones, de vidas que testimonian. Que testimonian la raíz de lo injustificable extirpada, aquí y ahora.

El símbolo, por su parte, no se disuelve tan fácil, como el ejemplo en la norma: su estructura de doble sentido lo hacen inagotable, irreductiblemente significativo: nunca deja de dar qué pensar.

Pero carece –o puede carecer- de espesor histórico, su sentido importa más que su historicidad. Por ello constituye más bien una categoría de la imaginación productiva. Por el contrario, el testimonio absoluto, por su singularidad concreta, da a la verdad un resguardo sin el cual su autoridad queda en suspenso. El testimonio, cada vez singular, confiere la sanción de la realidad a ideas, ideales, maneras de ser, que el símbolo nos pinta y descubre sólo como nuestros posibles más propios. (111)

La *experiencia* del testimonio, entonces, conjuga absoluto e historia, interioridad y exterioridad y lo muestra como extraordinariamente relevante para la filosofía (y para la teología).

Pasemos entonces a explorar la *semántica* del testimonio, para enriquecer el entramado de nuestra reflexión y entrar, en un tercer momento, a la cuestión de su *hermenéutica*.

2. Semántica del testimonio

2.1. Sentidos profanos

Trataré primeramente tres niveles semánticos que encontramos en el uso profano del testimonio: el sentido cuasi empírico, el sentido cuasi jurídico y un tercer sentido que llamaré cuasi martirial.

2.1.1. Sentido cuasi empírico

En primer lugar el testimonio designa la acción de testimoniar, de contar lo visto u oído. El testigo es el agente de esta acción. Ricoeur habla de *cuasi* empírico porque el testimonio no es la percepción misma de lo contado, sino su relato. Hay una transferencia desde las cosas vistas a las cosas dichas, del acontecimiento a su narración, que tiene implicancias importantes para el plano de la comunicación: hay dos: el que da testimonio y el que lo recibe, que no tuvo acceso al acontecimiento ni lo tendrá, excepto mediado por este relato. El testimonio en cuanto narración está entonces suspendido entre la comprobación que un sujeto realiza y el crédito que el segundo le otorga. Con esta información,

uno se forma una opinión sobre la secuencia de los acontecimientos, [...] el encadenamiento de una acción, [...] los motivos de un acto, [...] el carácter de una persona, en suma, sobre el sentido de lo que ha sobrevenido. El testimonio es *aquello en lo que uno se apoya* para pensar que..., para estimar que..., en fin, para juzgar. El testimonio quiere [...] probar lo bien fundado de una aserción². (112-113)

2.1.2. Sentido cuasi jurídico

El testimonio tiene una íntima relación con una institución: la justicia, y se da y se recibe en una situación discursiva específica: el proceso. Este sentido incluye litigio, demanda y defensa, acusadores y defensores, un tribunal. Implica la resolución de un diferendo entre dos partes, que vemos bien expresado en la gramática de la acción testimonial, que no sólo *atestigua que...*, sino que *testifica en favor de...* una de las partes. Se inscribe entre el diferendo y la decisión de justicia, por lo que puede incluirse como elemento dentro de una argumentación.

Este sentido es *cuasi* jurídico porque, como se puede ya prever, estos rasgos son fácilmente analogables y transferibles a diferentes ámbitos, por lo pronto, a todas las situaciones en que una decisión requiere pasar por el proceso de confrontación entre puntos de vistas opuestos.

² p. 112-113. El *resaltado* es mío.

2.1.3. Sentido cuasi martirial

Tenemos por último, entre estos sentidos profanos del testimonio, una dimensión que se descubre cuando el énfasis pasa del *testimonio-prueba*, hacia *el testigo y su acto*. E incluso en el testigo y su acto, la atención pasa de la exactitud, e incluso de la escrupulosidad del testigo, a su veracidad, a su fidelidad. Trasciende el *testimoniar que...*, para poner en el centro en el *dar testimonio de...*, *testimoniar en favor*.

Por esas expresiones nuestro lenguaje entiende que el testigo sella su vínculo a la causa que defiende por una profesión pública de convicción, [...] por una consagración personal, que puede ir hasta el sacrificio de la propia vida [...] Ciertamente, no carece de peligro evocar ese vínculo terrible entre testigo y mártir [...] el argumento del mártir es siempre sospechoso; una causa que tiene mártires no es, necesariamente, una causa justa. Pero, precisamente, el martirio no es un argumento, y menos aún una prueba. Es un poner a prueba una situación límite. Un hombre se convierte en mártir porque antes es testigo [...] Debe ser testigo hasta el fin, lo que no puede derivarse de una reflexión puramente jurídica; pues, en un proceso, no es el testigo sino el acusado *el que arriesga su vida*. (117)

Ricoeur señala cuál es el nuevo contexto que excede la comprensión meramente jurídica del testimonio: una sociedad, la opinión común o los poderosos, que detestan ciertas causas, quizás las más justas. Estamos ante un gran arquetipo histórico, el del justo que debe morir: el servidor sufriente, el justo perseguido, Sócrates, Jesús...

Ese compromiso, ese riesgo asumido por el testigo, brota del testimonio mismo que, a su vez, ya no significa la simple narración de las cosas vistas; el testimonio es asimismo el compromiso de un corazón puro, un compromiso hasta la muerte. Pertenece al destino trágico de la verdad [...] Incluso cuando el testimonio no adopta estos sombríos colores, recibe de los confines de la muerte lo que podríamos llamar su interioridad. (117-118)

El sentido de testimonio pasó así a la atestiguación por la acción y por la muerte, y que ya no testimonia en primer lugar cosas vistas u oídas, sino una convicción, una fe, una interioridad en el escenario histórico. Desde aquel sentido cuasi empírico y cuasi jurídico,

el sentido del testimonio mantiene sin embargo un punto de referencia permanente: *el compromiso del testigo en el testimonio*.

2.2. Sentido religioso

Ricoeur trae a continuación el sentido religioso de testimonio, recogido en la tradición profética del Antiguo Testamento (AT) y en el Nuevo Testamento (NT). Reconoce una dimensión absolutamente nueva, que *irrumpe*, aunque de alguna manera conserva y exalta el sentido profano.

2.2.1. Dimensión profética

A partir de un texto del libro de Isaías, Ricoeur puntualiza una cuádruple irrupción de sentido. 1) el testigo es *enviado* para testimoniar: por su origen, el testimonio viene de otro lugar; 2) no se testimonia sobre hechos aislados y contingentes sino *sobre el sentido global y radical de la existencia humana*: se atestigua a Yahvé; 3) el testimonio está orientado a *la proclamación y la divulgación*: un pueblo es testigo *para todos* los pueblos; 4) la proclamación compromete con palabras, pero también con acciones y en última instancia con el sacrificio de la vida. La novedad está dada en que el testimonio procede de una iniciativa absoluta: el testimonio no pertenece al testigo.

Aquí se pone de relieve el sentido jurídico asumido, en cuanto la actividad profética está inserta, y provoca, el proceso de Yahvé contra el pueblo y sus ídolos. Y también el sentido casi empírico, porque el mensaje profético puede ser confesado y atestiguado sólo allí donde una historia puede contarse, donde acontecimientos pueden ser narrados. Esto mismo se refleja en el *credo narrativo* de Israel. “No hay testigo de lo absoluto que no sea testigo de signos históricos, no hay confesor del sentido absoluto que no sea narrador de actos redentores”. (120)

2.2.2. Dimensión kerigmática

En el NT la confesión de que Jesús es el Cristo constituye el testimonio por excelencia. Esta es ante todo la confesión de un *sentido* (sentido cuasi martirial). Pero la referencia al testimonio de cosas vistas y escuchadas (sentido cuasi empírico) también juega un papel importante en el NT y resulta en una tensión, que Ricoeur describe como la tensión entre testimonio-confesión y testimonio-narración, entre el sentido y el hecho.

En Lucas el testimonio es principalmente de cosas vistas y oídas: la enseñanza, los milagros, la pasión, la resurrección de Jesús (Lc 24,48); pero mantiene un equilibrio, ya que al mismo tiempo sólo el Espíritu garantiza a los apóstoles su cualidad de testigos, en cuanto son enviados (Hch 5,32).

Pero la integración de los hechos al sentido, de la narración a la confesión, no se hace sin tensión interna; el carácter ocular del testimonio puede [...] ser extendido y dilatado bastante lejos, gracias a una extensión correspondiente de la noción de aparición [...] El cristianismo primitivo jamás percibió una diferencia fundamental [entre] los hechos y gestos de Jesús de Nazareth, las apariciones del Resucitado y las manifestaciones del Espíritu en las comunidades pentecostales [...] sino al contrario la continuidad de *una misma* manifestación [...] Es para un espíritu moderno, formado en la crítica histórica, que el contacto familiar con Jesús y el encuentro con el Resucitado son *cosas distintas*³.(122)

Juan da un lugar preponderante al testimonio, reflejado en la cantidad de vocablos que lo refieren y el lugar que tiene en su cristología, en su teología. El énfasis pasa decididamente del testimonio-narración al testimonio-confesión, y más precisamente y por debajo de este, al aspecto de testimonio-manifestación. “Nadie ha visto jamás a Dios: el Hijo único es aquel que lo hizo conocer”, exegésato (Jn 1,18).

La *exégesis* de Dios y el *testimonio* del Hijo son lo mismo. Al mismo tiempo, el testimonio dado por el discípulo se ordena, en su intención profunda, sobre el sentido teológico del testimonio-manifestación, acto crístico por excelencia. Si Juan el Bautista es testigo, no lo

³ Los *resaltados* son míos.

es como testigo de la resurrección, en el sentido de los primeros evangelistas, sino en el sentido menos histórico y más teológico de “testigo de la luz”. (123)

Refiriéndose a la escena del bautismo de Jesús, Ricoeur muestra claramente este viraje.

En cierto sentido, Juan el Bautista es un testigo ocular [...] pero lo que ha visto es un signo que designa a Jesús como el Cristo (“He visto al Espíritu, como una paloma...”); pero tal signo no es nada sin una palabra interior que diga el sentido: “aquél sobre el que verás al Espíritu descender y permanecer...”, 1,33: no se nos dice que alguien, fuera del Bautista, haya oído la palabra que daba sentido a la cosa vista. La noción de testigo ocular queda [...] profundamente trastocada por el doble tema de Cristo, testigo fiel, y del testimonio, testimonio de la luz. (123)

La casi completa interiorización del sentido de testimonio, y su paradoja, Ricoeur la muestra en otros textos más de la tradición joánica. Refiero algunos y los enlazo. El primero, cuando el Jesús joánico, en su disputa con los judíos, asume la ley hebraica de los dos testigos necesarios para probar: para validar su condición de enviado de Dios invoca en favor de sí su propio testimonio y el de Dios mismo. En el mismo sentido y de forma explícita leemos en la primera carta de Juan: “Si recibimos el testimonio de los hombres, el testimonio de Dios es más grande. Pues es el testimonio de Dios que Dios ha dado a su Hijo: el que cree en el Hijo de Dios tiene ese testimonio en él” (1Jn 5,9-10). Este testimonio que el creyente posee en sí, no es otro que el del Espíritu Santo, el Paráclito, el Espíritu de la verdad que proviene de Dios Padre, es enviado por el Hijo a sus discípulos quienes, a su vez, darán testimonio (Jn 15,26-27).

Sin embargo, hay que decirlo, este reconocimiento del testimonio de Dios mismo, el que da el Espíritu al creyente, tiene un lugar nunca completamente interior: da su testimonio *en* las obras de Jesús, y da testimonio *acerca de* Jesús.

El testimonio “sobre” la luz es testimonio sobre “alguien” [...] Por eso el testimonio-confesión puede mantenerse en el cuadro narrativo de un Evangelio, por convencional que ese cuadro haya llegado a ser: “El Verbo se ha hecho carne y ha permanecido entre nosotros y nosotros hemos *visto* su gloria” (1,14). Lucas y Juan, por diferentes que sean, coinciden

en este punto. El testimonio-confesión no podría separarse del testimonio-narración bajo pena de virar hacia la gnosis. (124-125)

Digamos finalmente algo acerca de cómo se asume el carácter jurídico aquí. Además del proceso explícito al que Jesús fue sometido por las instancias humanas, ese proceso y todo su ministerio se incluyen en el gran proceso cósmico.

La llegada del Reino y de su justicia es lo que está en juego, dentro de una contienda inmensa entre Dios y el Príncipe de este mundo [...] Desde el prólogo se plantea esta oposición dramática de cuestionar y atestiguar: “Vino a su casa y los suyos no lo recibieron”(Jn 1,11) [...] El Cristo es testigo por excelencia porque suscita la “crisis”, el juicio de las obras del mundo [...] La función del testigo se alza aquí hasta el nivel de la del Juez del Fin. El Juez es la luz. Hace la luz. (125-126)

3. Hermenéutica del testimonio

Podemos entonces ahora reseñar los análisis sobre la hermenéutica del testimonio de lo absoluto, donde Ricoeur identifica tres dialécticas: la del acontecimiento y el sentido, la del verdadero y del falso testimonio, la del testimonio de cosas vistas y testimonio de la vida. Nuestro autor propone recorrerlas según los dos polos que reconoce en mutua referencia: el histórico y el reflexivo, por lo tanto, en la exégesis histórica y en la exégesis de sí mismo.

3.1. Exégesis histórica

Respecto del acontecimiento y su sentido, Ricoeur dice que el testimonio bíblico *da* a la interpretación un contenido a interpretar, y al mismo tiempo, *reclama* una interpretación. El primer aspecto señala la *manifestación* del testimonio, su inmediatez que opera como origen. Sin este *ananké sténai*, la interpretación sería regresión infinita, perspectivismo sin comienzo ni fin. Al mismo tiempo reclama una interpretación, ya que el acontecimiento y su sentido, Jesús y Cristo, la narración y la confesión, se dan fundidos, sin distancia. Aquí Ricoeur, recurriendo a un modelo de Pierce, pone de manifiesto cómo la interpretación

concorre a la relación entre ellos, en cuanto que mediatiza esa relación: siempre está disponible otro sentido, que opera como intérprete entre el acontecimiento y su primer sentido.

La manifestación de lo absoluto en persona y actos queda indefinidamente mediatizada por medio de significaciones disponibles tomadas de una escritura previa. Por eso la Iglesia primitiva no ha dejado de interpretar el “testimonio de Cristo” –para tomar una expresión joánica- con la ayuda de Nombres y Títulos, de Figuras y Funciones, recibidos en su mayoría de la tradición hebraica, incluso de la tradición de los misterios y la gnosis. Llamando a Jesús Hijo del hombre, Mesías o Cristo, Juez, Rey, Sumo Sacerdote, Logos, la Iglesia primitiva comenzó a interpretar la relación del sentido y el acontecimiento. (129-130)

Por la segunda dialéctica, el testimonio *suscita* una *actividad crítica*, que exige dirimir entre el testigo fiel y el falso testigo, entre los testimonios del absoluto y los ídolos. El testimonio es al mismo tiempo: *manifestación-y-crisis de la apariencia*: implica el proceso hacia la decisión que resuelva la veracidad o falsedad del testigo.

En tercer lugar encontramos la dialéctica entre testimonio de las cosas vistas y testimonio de la vida. Se trata del viraje que describí en el sentido que denominé anteriormente como quasi martirial, presente en la dimensión profética y especialmente acentuado en los textos joánicos. Encontramos una circularidad peculiar entre una *actividad* de manifestar y una *pasividad* de padecer: un testimonio que manifiesta con la propia vida, padeciendo al mismo tiempo por una doble alteridad que se impone: la del contexto histórico y la de lo testimoniado.

El testigo testimonia en favor *de algo o de alguien que lo excede*; en tal sentido, el testimonio procede de Otro; pero *el compromiso del testigo* es asimismo su testimonio; el testimonio de Cristo son las obras de Cristo, su Pasión, y el testimonio del discípulo es, analógicamente, su pasión. Se pone a girar un extraño círculo hermenéutico: el círculo de la Manifestación y de la Pasión. El martirio no prueba nada, decíamos, pero una verdad que no captura al hombre hasta el sacrificio carece de prueba. ¿Qué es lo que hace la prueba: la

manifestación o la pasión? También la hermenéutica del testimonio queda atrapada en esta espiral que no deja de pasar a distintas alturas, entre esos dos polos opuestos⁴. (130)

3.2. Exégesis de sí mismo

La primera dialéctica supone superar la idea de una autoconstitución de la conciencia en una temporalidad puramente inmanente. Dependemos para nuestra autocomprensión de acontecimientos fundantes, dependemos absolutamente de ellos ya que no *pasan* sino que *duran*, aunque siempre interpretados y susceptibles de nuevas interpretaciones, de nuevos sentidos. La segunda dialéctica supone la instancia crítica de la reflexión, en cuanto que

nos formamos una idea de lo divino cuando filtramos o cribamos los *predicados* que nos parecen más dignos de significarlo. Este cribaje tiene la forma de un proceso [...] Dos procesos y juicios se entrecruzan, descalificamos a los falsos testigos formando los predicados de lo divino y reconociendo los falsos testigos identificamos los predicados de lo divino. Este bello círculo hermenéutico es la ley de una autocomprensión. (168)

La tercera dialéctica entra como correlato fáctico de la renuncia a una conciencia soberana, porque después de declarada o decidida, hay que buscar fuera de la reflexión, en las manifestaciones históricas, los testimonios del absoluto, las señas de lo divino. Decía Nabert, uno de los maestros de Ricoeur y en quien se inspira para estos análisis: “por la aprehensión de lo divino, el despojo esencial a la experiencia mística y la conexión de lo divino con una manifestación histórica son mutuamente complementarios”.

4. La libertad del espíritu en el testimonio

En estos esbozos semánticos y hermenéuticos, ya hemos apreciado cómo la libertad está incluida y entramada en el fenómeno testimonial. En la aceptación de un testimonio

⁴ La *cursiva* es mía.

ofrecido, o en su rechazo. En la significación siempre abierta del mismo hecho testimoniado. En la decisión de dar testimonio.

Más importante aún, pudimos acercarnos a la comprensión del *alcance* de este carácter testimonial, desde el arco que va de la interioridad mística al testimonio de vida. En todo este arco lo absoluto se ofrece, libre, para ser libremente atestiguado, y para ser libremente testimoniado, tanto en el escenario público y como en el fuero íntimo. Que lo absoluto se ofrezca a sí mismo en la modalidad del testimonio, confiere al acto de reconocimiento su propio carácter absoluto, sin dejar de ser, al mismo tiempo, un acto sea revocable, finito, singular.

Este carácter testimonial, con su solicitud como instancia infranqueable, se convierte en clave epistemológica para una ontología, para una fenomenología de lo absoluto personal, lo absoluto interpersonal, lo absoluto comunitario, en los acontecimientos políticos, en la creación artística, en la experiencia religiosa.

El Dios cristiano entra, también, en este régimen: Jesucristo ofrecido a la humanidad como testigo y testimonio, realmente donado, abandonado manifiestamente en su pasión; el Espíritu divino también ofrecido, inspirador e instructor, íntimo y otro, Espíritu cuyo testimonio recuerda, crea y recrea, siempre solicitando y suscitando la respuesta libre.

La hondura y el alcance de la cuestión testimonial muestran cómo encontramos a la libertad en cada paso y en cada salto, porque ante cada paso y ante cada salto no hay garantías, sino apuesta, fe. Créditos que se autorizan con la propia vida, concediéndola como no exclusiva ni principalmente propia.

Bibliografía

BEGUÉ, M. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. Biblos, Buenos Aires, 2002.

RICOEUR, P. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

- *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México-Madrid, 1996.