

LA INTELIGENCIA DE LA FE EN PAUL RICOEUR: UNA PROPUESTA DE RELACIÓN ENTRE FE Y FILOSOFÍA

*THE INTELLIGENCE OF FAITH IN PAUL RICOEUR: A PROPOSAL
FOR A RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND PHILOSOPHY*

ÁNGEL PERIS

Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación
Profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer
Universidad Católica de Valencia
Valencia/España
angel.peris@ucv.es
ORCID: 0000-0003-4579-6746

Recibido: 30/03/2023
Revisado: 19/07/2023
Aceptado: 20/09/2023

Resumen: El artículo presenta la relación entre fe y filosofía en Paul Ricoeur. Analiza la posibilidad de un diálogo entre ambas, partiendo de que las dos pretenden una interpretación de nosotros mismos y de nuestra relación con el mundo. Comienza planteando un elemento común en el método hermenéutico, tomando la fe como un lenguaje con función poética. Se justifica que, sin embargo, el lenguaje poético tiene pretensión de verdad, pero de un modo distinto: verdad como manifestación. Plantea, entonces, la desmitologización de la religión a la vez que propone un nuevo encuentro crítico con lo sagrado. Esta concepción hermenéutica de la fe permite un cambio en la idea de autoconocimiento y autonomía moral a través de la apropiación de sí mismo, entendida como toma de conciencia de los testimonios que nos constituyen. Termina relacionando esta concepción de la fe con la ética de la solicitud y la economía del don.

Palabras clave: desmitologización, economía del don, fe y filosofía, hermenéutica, manifestación, Paul Ricoeur, reconocimiento, solicitud.

Abstract: This article focuses on the relationship between faith and philosophy in Paul Ricoeur. It analyzes the possibility of a dialogue based on the fact that both seek an interpretation of ourselves and of our relationship with the world. It begins by positing a common element in the hermeneutic method, taking faith as a language with a poetic function. The article justifies

that, nevertheless, poetic language has a claim to truth, but in a different way: truth as manifestation. It then proposes the demythologization of religion while proposing a new critical encounter with the sacred. This hermeneutic conception of faith allows a change in the idea of self-knowledge and moral autonomy through the appropriation of oneself as an awareness of the testimonies that constitute us. It concludes by relating this conception of faith to the ethics of solicitude and the economy of gift.

Keywords: demythologization, economy of gift, faith and philosophy, hermeneutics, manifestation, Paul Ricoeur, recognition, solicitude.

INTRODUCCIÓN

La modernidad, para muchos¹, ha puesto en cuestión el papel de la conciencia religiosa. La reflexión filosófica racional se ha supuesto independiente de creencias, se ha deshecho de los mitos, se ha desprendido de la autoridad. El triunfo de la racionalidad científico-técnica y del interés de dominio ha concebido de manera unívoca un modelo de conocimiento aparentemente transparente. Y, por eso, la pregunta es si es posible reanudar la reflexión filosófica enriqueciéndola con el conocimiento religioso.

Este trabajo toma como punto de partida una hipótesis de Habermas²: es posible reconstruir un diálogo entre fe y filosofía que permita la cooperación entre ciudadanos seculares y religiosos. No se trata únicamente de una actitud de respeto, sino de la superación de una autoconciencia de la modernidad que suponía que la razón debía estar desprovista de supuestos religiosos. Pero esta nueva actitud ante el fenómeno religioso supone cuestionarse qué tipo de conocimiento es el que puede aportar la religión y en qué sentido o en qué medida es posible establecer una relación entre fe y filosofía sin que tengan que quedar reducida una a la otra.

Paul Ricoeur es uno de los autores que más ha contemplado en sus trabajos esa mutua relación entre fe y filosofía además de haber reflexionado con profundidad sobre ella. La propuesta de Ricoeur es la de una filosofía autónoma, pero capaz de alimentarse del mundo de la religión, lo bíblico presenta un

1 Aunque hay que advertir, como apunta J.J. GARRIDO, que la obra de pensadores como Pascal o algunos ilustrados como Gregorio Mayans muestran que hubo una modernidad e incluso una ilustración cristiana que puso gran empeño en unir fe y filosofía. Se puede consultar DELUMEAU, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1978; GUSDORF, G. *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, 1969; MESTRE, A. *Ilustración y reforma de la iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar*, Valencia, 1968; citados en GARRIDO, J. J. "Sobre la religión de los ilustrados" en *Interioridad y realidad*, Ed. Guillermo Escolar, Madrid, 2023.

2 HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006, 146.

espacio de sentido abierto al pensamiento de la filosofía. Como consecuencia, la presencia de la expresión pública de la fe en las religiones podría integrarse en las instituciones que hacen presente la voluntad de querer vivir juntos, desde creencias religiosas y no religiosas, en instituciones justas, abiertas a un pluralismo donde lo religioso no sea exclusivo ni excluyente.³

Hay, para Ricoeur, un elemento común entre Fe y filosofía, ambas pretenden una interpretación de nosotros mismos y de nuestra relación con el mundo y los otros seres humanos⁴. Comprender al hombre en su complejidad no nos permite prescindir de una parte de la experiencia, en este caso la religiosa, si somos capaces de comprenderla. Pero, desde esta relación común, es preciso marcar y respetar claramente la diferencia que no pretenda reducir una a la otra. Está claro que el ámbito de la filosofía busca una comprensión común a todos los seres humanos sin distinción de confesión religiosa. Y en esto, la fe no debe buscar un tipo de relación en la que pretenda tener respuestas últimas, como si la filosofía planteara las preguntas abiertas en la que la fe da sus propias respuestas o una pretensión de verdad autoridad por encima de la filosofía. Sin embargo, aun manteniendo esta distinción irreductible, podemos intentar un concepto de revelación y un concepto de razón que permita establecer una dialéctica entre ambos: algo parecido a una “inteligencia de la fe”⁵, es decir, plantear una propuesta sobre de qué manera puede ser entendida por medio de la inteligencia la fe, o al menos puede hacer de la fe algo, aunque sea de forma parcial, inteligible y que pueda formar parte de la riqueza con la que hacemos frente a la acción⁶.

La idea moderna de conocimiento es fácil que resulte para algunos contraria a la idea de verdad revelada que es característica del lenguaje religioso. La revelación parece presuponer dos rasgos difíciles de aceptar en la mentalidad contemporánea: cierto concepto autoritario y opaco de conocimiento, opuesto a una idea de razón autoconsciente, transparente a sí misma; y, en segundo lugar, esa imagen clásica de revelación conduciría a una conciencia heterónoma, que tiene que aceptar una norma exterior bajo la interpretación de autoridad del magisterio. Sin embargo, para Ricoeur, la idea de revelación no tiene que significar necesariamente algo opaco o autoritario. La opacidad proviene, según

3 DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Laicidad positiva de confrontación: una propuesta hermenéutico-deliberativa desde la filosofía de Paul Ricoeur”, en: SAN MARTÍN, J. y SÁNCHEZ BERNAL, J. (eds.), *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Madrid: Trotta/UNED, 2013, 544.

4 RICOEUR, Paul, “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”, en *Fe y filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, 191.

5 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”, AAVV, *La Revelation*, Brujeles, 1977, en *Fe y Filosofía*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, 137 y ss.

6 MACEIRAS, Manuel. “Dios en la filosofía de Paul Ricoeur”, en FRAIJÓ, Manuel (ed.) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994, 680 y ss.

explica⁷, de confundir tres elementos: la confesión de la fe, la interpretación que una comunidad histórica hace para sí misma y para los demás y, tercero, el cuerpo de doctrinas impuestas por el magisterio como regla de ortodoxia. Cuando la interpretación se hace desde la pretensión de ortodoxia, entonces se hace autoritaria porque impone lo que se debe creer como si fuera fijado de manera independiente de la historicidad de sus interpretaciones. Por su parte, la confesión de fe, bajo este supuesto, pierde la plasticidad y la fluidez de lo vivido. La así llamada “verdad revelada” se convierte, entonces sí, en algo ciertamente impuesto y complejo, impenetrable, difícilmente compatible con la idea de conocimiento y de razón moderna.

Por tanto, no se trata de interrumpir el discurso racional dejándolo en suspenso para completarlo con el mito o la confesión de fe, como tampoco es posible transcribir el simbolismo religioso reduciéndolo racionalmente, como si se tratara de sacar a la luz de manera definitiva y completa una enseñanza oculta, pero agotada y caduca. Paul Ricoeur propone desde los distintos trabajos de hermenéutica filosófica una tercera vía que hace posible plantear un espacio de encuentro entre religión y filosofía, que consiste en asumir que “el símbolo da que pensar”: una interpretación creadora de sentido a la vez fiel a la donación de sentido y fiel a la pretensión filosófica de comprender⁸.

Que el símbolo *da...* significa, en primer lugar, que en la comprensión de los símbolos se pueden encontrar los supuestos previos desde los que ha comenzado el pensamiento, “no hay filosofía sin supuesto previo alguno”⁹. Comprender es, entonces, reconstruir el origen desde donde volver a comenzar.

Pero no para quedarse en lo que significó, sino para recargar el lenguaje, “llenarlo de nuevo” desde las significaciones más plenas, con la esperanza de una nueva creación capaz de interpelar y proponer un sentido. Por eso dice que lo que da el símbolo es *...que pensar*. El símbolo es lo dado en el que ya está todo en modo de enigma que, sin embargo, se propone como una oferta y un reto para volverlo a pensar, porque siempre hay que volver a empezar. Un pensamiento que se deja instruir por la interpretación de los símbolos fundamentales de la conciencia para reavivar así la filosofía enriquecida con su contacto, pero a la vez, plenamente autónoma y libre en sus posibilidades.

7 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”. *op. cit.* 137 y ss.

8 RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, 482.

9 *Idem*.

1. INTERCAMBIO ENTRE FE Y FILOSOFÍA COMO DOS FORMAS DE HERMENÉUTICA

Podríamos comenzar planteando un primer intercambio metódico o formal entre fe y filosofía tomándolas como dos formas de hermenéutica que pretenden, en los dos casos, superar la mera comprensión ingenua del texto para adentrarse en una interpretación. La idea central consiste en que hay mucho que recibir y aprender de un discurso si somos capaces de enfrentarnos ante una expresión más original de la confesión de fe, un discurso no especulativo que todavía no ha sido llevado a la luz del logos filosófico. Antes de pretender la adhesión emocional y antes de la disposición de fe o no-fe, la hermenéutica filosófica pretendería el despliegue de un mundo de posibilidades implicadas en el texto. El interlocutor no es el teólogo, sino el creyente que intenta comprenderse entendiendo mejor los textos.

Para una hermenéutica filosófica, la fe no aparece como una experiencia inmediata, sino siempre como una experiencia articulada en el lenguaje¹⁰. Esta afirmación no supone que la fe se reduzca a un lenguaje que necesite interpretación y que agotara su presencia en ser esa interpretación. La experiencia religiosa - sentimiento de absoluta dependencia, confianza a pesar de todo, apertura de posibilidades-, no puede reducirse a la interpretación de un texto, no es todo lenguaje. La fe es un acto que no se deja reducir a ninguna palabra, a ninguna escritura¹¹. Y, sin embargo, a la vez que afirmamos que no todo es lenguaje, la experiencia religiosa bíblica se distingue de otras formas religiosas en que se articula en un lenguaje, lo que significa que la fe no puede separarse de un sustento interpretativo en el que se expresa la riqueza de sus posibilidades.

Esto supone, para Ricoeur¹², asumir tres presupuestos importantes: primero, que es posible, en el marco de la filosofía, entender la fe religiosa como una forma de conocimiento que se expresa como una modalidad particular de discurso más cercana a la poesía, o al menos en la que es más importante la función poética del lenguaje; segundo, que se trata en cada caso de una forma específica de discurso que tiene sentido en sí misma, puesto que permite comprenderse al hombre a sí mismo y su relación con el mundo, sin que se pueda decir lo mismo en otras modalidades de discurso; y, tercero, que tiene pretensión de verdad, aunque se trate de un tipo de verdad diferente. Es decir, que supone aceptar que cada modo de conocimiento desenvuelve sus propios criterios de verdad, de manera que la verdad no significaría únicamente adecuación,

10 RICOEUR, Paul, "La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso" en *Fe y filosofía*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, 64.

11 RICOEUR, Paul, "El sí en el espejo de las escrituras", Guifford Lectures, (conferencia IX). En: *Amor y Justicia*. Madrid: Trotta, 2011, 62.

12 RICOEUR, Paul, "La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso", *op. cit.* 52.

como es característico del positivismo científico, sino también, como propone Ricoeur para el conocimiento religioso, “manifestación”.

El lenguaje bíblico, señala Ricoeur¹³ siguiendo a Northrop Frye, presenta dos rasgos en el proceso de descentración y constitución del sí: la extrañeza del lenguaje en relación con el que hablamos hoy, y por otra, la coherencia interna. Que nos resulte extraño guarda relación con que se trata de textos que, al igual que otras formas de lenguaje antiguo, es de carácter metafórico más que argumentativo o demostrativo. El lenguaje bíblico se trata de un lenguaje más cercano a la poesía en el sentido de que no habla de una referencia física, no intenta una descripción de la realidad y, por tanto, no está sometido al criterio de verificación empírica. Además, este lenguaje tiene una completa coherencia interna en sus imágenes en forma de Gran Código, una inmensa red de correspondencias y referencias mutuas en las que las distintas historias toman significado simbólico regido por criterios puramente internos. Esta autoconstitución o autosuficiencia es importante porque nos permite entender que su función no es la característica de un lenguaje argumentativo o demostrativo; su realidad no es la referencia externa a la naturaleza como en un libro de cosmología ni el desarrollo efectivo de los acontecimientos como un libro de historia, sino el poder de suscitar en el oyente el deseo de comprenderse a sí mismo.

Precisamente porque el texto no apunta a ningún afuera, solo nos tiene a nosotros mismos como afuera, a nosotros mismos que, recibiendo el texto, nos comparamos con él, y hacemos del Libro un Espejo. En ese momento, el lenguaje, poético en sí, se convierte en kerigma *para nosotros*.¹⁴

La filosofía hermenéutica de Ricoeur parte de la idea de interpretar adentrándose en el valor simbólico de los textos. El símbolo tiene una función poética en la que se puede distinguir un sentido directo o literal de uno indirecto o figurado. El símbolo en su función poética se desconecta de la realidad para establecer un nuevo contacto con ella que ya no es la semejanza, sino un doble sentido o una “referencia desdoblada”. Se introduce de este modo, la diferencia de Frege entre dos formas de significado de los enunciados: sentido y referencia. La referencia es el valor denotativo definido por las normas del discurso descriptivo, el sentido es el objeto expresado más allá de esta primera. En el caso del discurso escrito, es posible construir formas literarias de ficción o poéticas que podrían llegar a suprimir completamente la conexión con una referencia de primer rango, pero no para suspender el sentido, sino para abrir una forma de referencia más originaria.

La tesis que defiende es que la suspensión de la referencia directa descriptiva es la condición para que “se despliegue un modo más fundamental de referencia

13 RICOEUR, Paul, “El sí en el espejo de las escrituras”, op. cit., 62.

14 *Ibidem*, 66.

que debe ser explicitado por la interpretación”¹⁵, una referencia desdoblada productora de un sentido que Ricoeur llama “metáfora viva”. Esta función no descriptiva del lenguaje no es, por tanto, sólo emocional, como parece implicar la asimilación al lenguaje poético, y tampoco tiene porqué hacer referencia a una expresión subjetiva. Se refiere a una forma de “verdad-manifestación, en el sentido de dejar ser lo que se muestra,”¹⁶ a través de la cual se expresa otra forma de relación con el mundo.

Mi tesis es que la suspensión de una referencia de primer orden, operada por la ficción y la poesía, es la condición para que sea liberada una fuerza referencial de segundo orden, que ya no se refiere al mundo de los objetos manipulables, sino a lo que Husserl designa como “*lebenswelt*” y Heidegger como “*In-der-Welt- Sein*”¹⁷

Es decir, el propósito de la hermenéutica filosófica sería interpretar el “ser en el mundo”, comprender la estructura del encontrarse en tanto que proyecto con las posibilidades del mundo. El lenguaje poético sería, entonces, un instrumento privilegiado para una nueva comprensión de la realidad cotidiana y lo mismo sería aplicado a los textos religiosos por analogía con los textos poéticos.

Considero que los textos religiosos constituyen, para la hermenéutica religiosa, una categoría de los textos poéticos. De diversas maneras, se orientan a redescubrir la existencia.¹⁸

El texto no ofrece solo un significado inmediato, sino que desvela, a través de un trabajo de reflexión, la relación con un mundo que no está inmediatamente presente, pero que interviene en lo más profundo del discurso para constituirlo: un mundo que se expresa a través de las ideas que el texto va entretejiendo y que el trabajo de reflexión tiene que hacer salir a la luz mediante la interpretación. “La reflexión es la *apropiación* de nuestro esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que testimonian este esfuerzo y de este deseo”¹⁹. Quizá más allá del lenguaje científico- tecnológico hay una experiencia humana de sentirse perdido o salvado, una experiencia de falibilidad, finitud, pero también de felicidad. Esta concepción de la riqueza del lenguaje poético constituye una provocación para el entendimiento porque supone aceptar que el lenguaje no se sitúa únicamente entre los criterios de verificación y la experiencia subjetiva u ornamental. Hay una experiencia que es irreductible a los lenguajes establecidos. Los símbolos revelan y ocultan el sentido, hablan del

15 RICOEUR, Paul, *La metáfora viva*. Madrid: Trotta/Ediciones Cristiandad, 2001, 302.

16 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, *op. cit.*, 93.

17 RICOEUR, Paul, “La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso”, *op. cit.*, 59.

18 *Ibidem*, 61.

19 RICOEUR, Paul, *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires: Megápolis, 1975, 23.

origen de la conciencia. A través de estos símbolos el hombre puede hacer filosofía sobre la libertad, la vulnerabilidad, la falibilidad o la culpa.

El lenguaje poético nos restituye la pertenencia a un orden de cosas que, siguiendo a Heidegger, es anterior a la oposición sujeto-objeto propia del discurso descriptivo. La hipótesis consiste en que a través del lenguaje poético es posible reconocer y afrontar el “estar-en-el-mundo”. El discurso poético se refiere al mundo, pero no a los objetos manipulables, “se refiere a nuestras múltiples maneras de pertenecer al mundo”.²⁰ La metáfora conserva la comprensión del ser originaria, sin pasar por el filtro deformante de la torpe conceptualización. No se trata de que el objeto figurado existe antes en la conciencia y luego sea expresado con una metáfora, como si tratara de la conciencia de un objeto definido y “paralizado”, sino que al expresarse de ese modo poético se muestra la condición relacional del ser en el mundo que nunca puede hacerse completamente explícito con otra forma de discurso.

Lo interesante es que, para Ricoeur, la metáfora tiene pretensión de verdad, aunque se trata de una manera de entender la verdad distinta de la verdad empírica. Esta manera de entender la metáfora se asemeja a la forma de verdad que tienen los modelos en las ciencias²¹. El modelo en el lenguaje científico es un instrumento que pretende, por medio de la ficción, generar una nueva interpretación, una re-descripción o descubrimiento de un aspecto escondido de la realidad. El modelo sirve para mostrar algunos rasgos de la realidad, no todos; por ejemplo, la estructura o tejido de relaciones de la realidad, de manera que podamos obtener implicaciones, aunque sea de manera hipotética. Según esta relación entre la teoría de los modelos y la metáfora, ésta podría tener una pretensión de verdad capaz de producir un sentido nuevo. La metáfora, por tanto, no tiene una función retórica de decorar el discurso, sino de redescubrir la realidad por el camino indirecto de la ficción. Esta función poética libera la que podríamos llamar referencia metafórica para expresar no lo que vemos, sino como qué lo vemos. En la metáfora se muestra el “ver como...”, en el que se expresa una relación diferente con la realidad. El símbolo, como la metáfora, permite que el pensamiento despliegue una multitud de imágenes que manifiesta el lenguaje, gracias al cual libera en la imaginación del lector un fuerte poder evocador²². De este modo, paradójicamente, a través de la ficción se expresa lo más verdadero porque se “redescribe” la realidad, demasiado sabida, bajo nuevos rasgos²³.

El lenguaje poético tiene, por tanto, un sentido de manifestación de lo real y, de esta manera, puede satisfacer la exigencia de la filosofía que se propone

20 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, *op. cit.*, 92.

21 RICOEUR, Paul, “La metáfora viva”, *op. cit.* 316 y ss.

22 FLÓREZ, Cirilo, “La última filosofía de Ricoeur”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, núm. 34, 2007, 267.

23 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”, *op. cit.* 153.

integrar el discurso poético en un conocimiento ontológico de la relación del hombre con el mundo. La referencia creativa de la metáfora apunta a la pertenencia del hombre al ser. La metáfora crea una nueva realidad, distinta de la cotidiana. Y como tal realidad no es algo subjetivo, como apunta el prejuicio positivista²⁴, alcanza al ser mismo de las cosas porque no se refiere sólo a la metáfora como un “ver como...”, sino a un “ser como...”, al nivel ontológico más radical, al mundo de la vida.

Tomar como punto de partida el texto significa aceptar que el texto escrito se libera del autor, su intención, su psicología o su comprensión de sí mismo, del contexto y del destinatario original, para abrirse, así, a innumerables recontextualizaciones por la escucha y la lectura que actualizan la palabra. “Es el lector del texto el que consume el sentido”.²⁵ Por esa razón, la obra de discurso está siempre abierta a nuevas interpretaciones, en las que se recrea el acontecimiento creador original. Un texto refiere un mundo de significación que se despliega y que, sin embargo, no está en el texto directamente. El texto como “obra abierta” no se le da al lector como un objeto fijo, sino como un territorio a explorar y enriquecer activamente²⁶. El texto como obra abierta supone que tanto el lector como el texto se modifican en la lectura conforme a una experiencia viva en la que el intérprete tiene un poder creador. En consecuencia, lo importante es el efecto que toda obra suscita, la capacidad de incitar nuevas concreciones y expectativas completamente diferentes en cada momento.

2. LA VERDAD COMO MANIFESTACIÓN

El lenguaje religioso bíblico es una forma específica de lenguaje poético en el que se hace presente un discurso originario. En ese sentido, es un tipo de conocimiento que requiere el despojamiento con respecto a la pretensión de una verdad a la que se llega por un solo camino, excluyente, propio tanto de una revelación religiosa autoritaria, como de una razón aislada y autofundante.

Ese doble renunciamiento al objeto absoluto y al sujeto absoluto, es el precio a pagar para entrar en una modalidad de lenguaje radicalmente no especulativa y pre-filosófica²⁷.

Se trata de renunciar a la idea clásica de verdad como transparencia, completa y objetiva, para proponer una forma alternativa de verdad como *manifestación*, abierta a interpretaciones que se concretan históricamente. Pero significa

24 KERBS, Raúl, “Las parábolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur”. *Ideas y valores*, núm. 113, 2000, 8.

25 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, *op. cit.*, 90.

26 FLÓREZ, Cirilo, «La última filosofía de Ricoeur», *op. cit.* p. 269.

27 RICOEUR, Paul, «Nombrar a Dios», *op. cit.*, 95.

también, a la vez, superar una idea de autonomía de la razón entendida como una conciencia soberana, dueña de sí misma e independiente, en la dirección de una comprensión de la verdadera dependencia del hombre con respecto a su constitución, que no es sinónimo de heteronomía.

Pero nos preguntamos, ¿qué es lo que se manifiesta? La tesis hermenéutica consiste en afirmar que, más allá del sentido puramente textual, un texto refiere un mundo de significación que se despliega y que, sin embargo, no está en el texto directamente. Hay una referencia última, que permanece, sin embargo, directamente oculta, pero que despliega de alguna manera un significado en el que alguien dice algo a alguien sobre algo. Ese “sobre algo”, supone la referencia última de todos los textos. La “cosa” de esos textos que implican el mundo bíblico, aquello de lo que hablan en última instancia es el “nombre de Dios”. La misma palabra revelación expresa el sentido de pretensión de dirigirse a lo oculto que refieren de forma última los textos.²⁸ Nombrar nos permite hacer presente algo. Nombrar es un proceso de revelación de la identidad que se manifiesta por medio de la relación con un contexto de significación. La identidad se muestra a través de una serie de historias singulares que configuran una “identidad narrativa”.²⁹

Esta función no descriptiva del lenguaje no es sólo emocional, como parece implicar la asimilación al lenguaje poético, y tampoco tiene porqué hacer referencia a una expresión subjetiva. Se refiere a una forma de conocimiento y de “verdad-manifestación, en el sentido de dejar ser lo que se muestra.”³⁰ Pero lo que se muestra no es una cosa, sino una relación. Una relación en la que se hace presente el reconocimiento de sí mismo, una llamada que invita a una respuesta.

Lo característico es que ese lenguaje religioso originario en el que se nombra a Dios no es uniforme, sino múltiple y no proporciona un conocimiento definitivo y cerrado. Es decir, se expresa de distintas maneras y con formas complejas y tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, plegarias, himnos o escritos sapienciales.

La estructura narrativa tiene primacía en los escritos bíblicos. La narración de un drama histórico que es el relato de la liberación. En la medida en que se muestra la huella de Dios en el acontecimiento, es en la cosa contada donde Dios es nombrado. Pero la manifestación es diferente en otras formas literarias. Por ejemplo, en la profecía en la que la voz se anuncia a sí misma detrás de la voz profética o como en la forma prescriptiva de la norma.

28 *Ibidem*, 90.

29 FLÓREZ, Cirilo, “La última filosofía de Ricoeur”, *op. cit.*, 273.

30 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, *op. cit.*, 93.

De esta manera, por ejemplo, el discurso prescriptivo parece anunciar una forma de imperativo de origen heterónimo. Y aunque esto es cierto si se toma en sí mismo, en realidad, la proclamación de la ley se encuentra ligada al relato de la liberación, lo que significa que la forma normativa solo sería un aspecto abstracto cuya función última sigue siendo, si se considera como un elemento más de la revelación, mostrar el nombre de Dios. Lo mismo ocurre con la forma de los escritos de sabiduría o los himnos. La sabiduría se refiere a la condición humana en su conjunto, al sentido de la existencia pese a las contradicciones del sinsentido. Muestran, más que lo que hay que hacer, de qué manera hay que soportar el sufrimiento. En el discurso sapiencial se muestra un Dios oculto, la incomprendibilidad o el silencio, distinta de la voz profética o normativa.

Una forma análoga se presenta en la manifestación de Dios en el Nuevo Testamento. En este caso, Dios se presenta en el Reino que queda expresado sólo por parábolas sin que pueda traducirse a ninguna significación esencial que agote su sentido. El relato parabólico consiste en una estructura narrativa en la que la paradoja, las hipérbolos, el recurso a lo extraordinario y lo insólito hasta la extravagancia de expresiones límite, contrasta con el realismo de cualquier descripción hasta hacer imposible una imagen coherente. Pensemos, por ejemplo, en la aparente injusticia que supone el pago al trabajador de última hora en igual cuantía que a los que han trabajado toda la jornada, o en la terquedad del amo a enviar a su propio hijo cuando los sirvientes ya han dado muerte a varios antes que a él. La extravagancia consiste en relatar lo extraordinario a través de historias de lo cotidiano como factor creador de sorpresa, de paradoja. En este mismo sentido tendría que pensarse la narrativa más amplia del Evangelio. Por eso la pregunta ya no es qué son los milagros, como si se tratara de confrontar las respuestas tradicionales: o bien el milagro es una interrupción sobrenatural del curso de la naturaleza; o bien, el milagro es simplemente imposible y afirmar lo contrario es irracional. Sin embargo, la pregunta desde la perspectiva hermenéutica no es sobre la verdad material, sino sobre ¿qué significan? ¿Qué significado tiene que los oyentes sean desafiados y llevados a pensar lo impensable? Y hay que destacar, como apunta Gilbert Vincent, que Ricoeur se refiere a lo impensable, y no a lo imposible,³¹ porque lo importante no es juzgar un evento que se aparta de las expectativas, sino sentirse cuestionado por lo que rompe toda proporción, toda lógica. El Reino de Dios es presentado desde la expresión de situaciones límite que superan toda lógica. Lo sagrado no se entiende desde la lógica de las correspondencias entre elementos cósmicos, ritos, sino que se rompe con esa lógica para presentarse como experiencias límite en las que no hay correspondencia. Se redescubre la experiencia humana bajo

31 VINCENT, Gilbert, *La religión de Ricoeur*, Les Éditions de l'Atelier, Paris 2008, 131.

la perspectiva de lo extremo para de este modo inducir una referencia a algo más, no expresado, que incluye el sentimiento de gozo y culminación³².

De manera que Dios es nombrado diversamente en la narración que lo *cuenta*, en el profeta que *habla en Su nombre*, en la prescripción que Lo *designa* como fuente del imperativo, en la sabiduría que Lo *busca* como sentido del sinsentido, en el himno que lo *invoca* en segunda persona. Por ello el término Dios no se deja comprender como un concepto filosófico.³³

El prejuicio, en este sentido, consiste en considerar que estas formas de discurso deben ser neutralizadas para extraer su contenido teológico, como si se pudieran reducir a un lenguaje proposicional de manera definitiva. Hay que convencerse de que los géneros literarios de la Biblia no son una forma que pudiera traducirse a un contenido indiferente al vínculo literario original.

Todas esas formas se complementan de forma dialéctica. La tensión entre narración y profecía engendra una inteligencia paradójica de la historia: “solo una confesión doble y jamás apaciguada que solo la esperanza hace coexistir”³⁴. Supondría desvirtuar esta tensión intentar encontrar un orden o una representación teleológica del curso de la historia. La inteligencia de la fe no puede articularse en ningún saber, en ningún sistema. Lo mismo ocurre ante la variabilidad de la norma moral abierta por la Alianza, un dinamismo que, para Ricoeur, podemos llamar histórico, sujeto al discernimiento y la evolución de la comprensión de las normas morales. En consecuencia, la revelación prescriptiva no puede interpretarse como un código inmutable de normas y prácticas comunitarias e individuales. Es, más bien, una exigencia de perfección que interpela históricamente en la medida en que se orienta a la acción y a la dinámica de las instituciones. Algo similar se puede encontrar en los libros de la sabiduría. En el discurso de la sabiduría se expresa un arte de vivir bien como un sentido de la verdadera felicidad. Da la sensación de ser una forma de lucidez que permite traducir en pequeños consejos los mandamientos del Decálogo. Y, sin embargo, más allá de esta apariencia de simplicidad, encierran una reflexión existencial que trasciende la Ley y concierne a todo hombre desde las situaciones límite como la soledad, la muerte y el sufrimiento. No se trata de que estos consejos nos enseñen a evitar el sufrimiento o negarlo mágicamente o disimularlo bajo una ilusión. Enseña cómo sufrir el sufrimiento. La sabiduría coloca el sufrimiento en el contexto de la contradicción o desacuerdo entre justicia y felicidad: *el sufrimiento injusto*. No porque se revele el orden real que justifica el sufrimiento ni tampoco la actitud o fortaleza con la que hay que vencerlo. No es un modelo de comprensión profundo del mundo y tampoco un modelo pensado como

32 KERBS, Raúl, “Las parábolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur”, *op. cit.*, 23-25.

33 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, *op. cit.*, 98.

34 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”, *op. cit.*, 143.

propuesta para cambiar el mundo. No hay revelación de un plan de Dios, no hay un programa o un designio, no hay finalidad y programa teleológico. Lo revelado es la posibilidad de “esperar a pesar de...”³⁵ Un sentido inalcanzable para el logos del hombre. La sabiduría encuentra un Dios oculto que se enmascara en el curso anónimo e inhumano de los acontecimientos³⁶, la incomprensibilidad o el silencio distinta de la voz profética o normativa.

En consecuencia, si las formas del discurso religioso son tan ricas y significativas, la idea de revelación no puede formularse de una forma uniforme³⁷. Dios no es sólo el referente último de las formas originarias de la fe, es además el horizonte nunca completo, lo que escapa permanentemente a cada una de las formas del discurso. Dios es, a la vez, el que se manifiesta tras las distintas formas de discurso y el que se reserva: el innombrable. Por eso la expresión “Yo soy el que soy” no se puede entender como una definición ontológica, sino que deriva en el contexto de una tradición narrativa de liberación como un secreto que se protege³⁸. Dios es nombrado en la convergencia de todos estos discursos parciales a la vez que es también el signo del inacabamiento de todos los discursos de la fe marcados por la finitud de la comprensión humana. Habría que concluir que la revelación no se deja incluir y dominar por un saber. Su idea límite es la idea de *secreto*. Lo que se revela es precisamente lo que se oculta y se reserva. Conocer el nombre de Dios sería equivalente también a quererlo dominar, de manera que Dios se volvería “cosa” disponible. Sin embargo, el innombrable expresa la idea de no dominación. Revelación significa hablar de que Dios está infinitamente por encima de los pensamientos y palabras del hombre, que nos dirige sin que comprendamos sus caminos. La revelación está entre el secreto y la mostración. En consecuencia, la revelación no puede nunca constituir un cuerpo de verdades que pueda esgrimir una institución: “disipar la opacidad masiva del concepto revelación es también destruir toda forma totalitaria de autoridad que pretendiera retener la verdad revelada.”³⁹

3. ENTRE LA DESMITOLOGIZACIÓN Y EL ENCUENTRO CRÍTICO CON LO SAGRADO.

El encuentro con el simbolismo de lo sagrado no puede dejar de ser crítico. Este paso es primordial. Para que sea posible una relación entre fe y filosofía es preciso desprenderse de una fe ingenua, pre-crítica. Tomar conciencia del mito en tanto que mito supone un movimiento de desmitificación en el que no hay

35 *Ibidem*, 147.

36 *Ibidem*, 149.

37 *Ibidem*, 152.

38 La COCQUE, André y RICOEUR, Paul, *Pensar la Biblia*. Barcelona: Herder, 2001, 337- 365.

39 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”, *op. cit.* 153.

marcha atrás, como si se pudiera volver a una nueva ingenuidad. Por eso es preciso interpretar para volver a entender. Recuperar un valor simbólico de lo sagrado requiere enfrentarse a la fe mediada racionalmente por la interpretación que asume un método hermenéutico y, a la vez, con una lectura más original y confiada: “una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica”⁴⁰. La crítica filosófica puede ayudar a clarificar y depurar lo sagrado, pero no para suprimirlo. Puede constituir un instrumento para volver a cargarlo de significado de una manera menos ingenua y, de paso, hacerlo más cercano a la reflexión no religiosa.

El lenguaje religioso no parece comprensible en nuestros días en la medida en que no parece que pueda desembarazarse de su carga de sacralidad. Se entiende “lo sagrado” como una fuerza irracional que supera a la naturaleza en poder y eficacia. De ahí la tendencia del siglo XX a desmitologizar el mensaje cristiano para hacerlo más coherente con la razón. Una tendencia que, siguiendo a Bultmann, no hay que entender sólo motivada externamente por el influjo del cientificismo, sino también internamente, como una forma de consumación de la superación con respecto a una concepción antigua de lo sagrado, intención que ya estaba presente en el Nuevo Testamento. Se trataría, entonces, de consumir la separación entre la fe y la religión, Ricoeur cita aquí a Bonhoeffer, para alcanzar un cristianismo arreligioso⁴¹.

La hermenéutica de Ricoeur comienza con una desmitologización crítica, para proponer después una fe post-crítica⁴². Ricoeur pone en práctica esta demitologización, por ejemplo, en la comprensión del mito adámico⁴³. Comprender el mito es aceptar el mito como mito, con su carácter no-histórico y, por tanto, diferenciar el mito de la historia con su peculiar concepción del espacio y el tiempo, de manera que se deja de lado la pretensión de una interpretación literal del relato. Pero eso no significa que deba entenderse la desmitologización como una pérdida en su grado de verdad con respecto a la historia, como al decir: “solo es un mito”, sino más bien al contrario, como una conquista de la función simbólica del mito gracias a la cual el mito tiene más sentido que una verdad histórica. ⁴⁴ El poder del mito como símbolo pre-filosófico consiste en que puede suscitar una especulación filosófica gracias a que en el mito se recuperan una interpretación de los símbolos fundamentales elaborados en la experiencia viva. Es preciso conservar la idea de *acontecimiento* y abandonar la idea de *hecho pasado*. Por medio de la interpretación de estos símbolos, el mito

40 RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, op. cit. 492 y ss.

41 RICOEUR, Paul, “Manifestación y proclamación”, en *Fe y Filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, op. cit. 81.

42 PEÑA, Jorge, *El mal para Paul Ricoeur*. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 211, (2009) 38.

43 RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, op. cit., 377 y ss.

44 *Ibidem*, 381.

puede entenderse como una forma del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo.

Como si el hombre sólo accediese a su propia profundidad por el camino real de la analogía, y como si la conciencia de sí, sólo pudiese expresarse, por último, a modo de enigma y requiriese no accidental, sino esencialmente, una hermenéutica⁴⁵.

Según esta propuesta, habría que encaminarse definitivamente a una forma de religión liberada de esa forma arcaica de sacralidad sobrenatural. Esta es sin duda una tendencia interesante que consiste en desprender el mito de su significado, para entender qué se quiere expresar. Esto es, interpretar para comprender y, de esta manera, volver a incorporar la donación de sentido característica del símbolo con la intención de hacerlo inteligible y racional.

Por otra parte, Ricoeur intenta distanciar la fe de una religión encerrada en un Dios que castiga y consuela, una fe que merece sobrevivir a las críticas de Freud y Nietzsche. Por tanto, un Dios que no nace del miedo, del deseo de protección o de la necesidad de consuelo⁴⁶. Se trataría de una fe que nace de una “experiencia de silencio” donde se neutralizan las preocupaciones e intereses, de manera que el entendimiento es el producto del encuentro pleno, no mediatizado, con la palabra. El silencio es la condición existencial de posibilidad de la escucha y abre a una relación con Dios en tanto palabra anterior a toda prohibición y toda acusación.

Pero a la vez que se recorre esta línea de interpretación, Ricoeur reclama un nuevo espacio para lo sagrado y señala, “el hombre no es posible sin lo sagrado”⁴⁷. Se pregunta Ricoeur: ¿Al despojarlo de todo rito no se degrada el hombre convirtiéndolo en algo manipulable? Lo sagrado está presente en el hombre de muchas maneras en la medida en que el hombre, como animal simbólico, necesita de experiencias cargadas de significación que funcionen como orientaciones de sentido. La fuerza de lo sagrado eleva la experiencia humana del nacimiento, el encuentro y compromiso, el paso del tiempo a lo largo de la vida a través de determinados ritos, la sexualidad, el compartir y la acogida o la muerte, convirtiéndolos en referentes cargados de significación que, de alguna manera, los sitúa más allá de lo cotidiano.

Lo característico de la tradición judeo-cristiana es que lo sagrado como manifestación de lo divino se expresa a través de la proclamación de la palabra. En consecuencia, la misma palabra tiene el poder de desplegar el ser que anuncia como una nueva forma de lo sagrado.

45 *Ibidem*, 11.

46 KERBS, Raúl “El silencio y la existencia discursiva de Dios en la hermenéutica del discurso religioso de Paul Ricoeur”. *Areté: Revista de Filosofía*: vol. XII, no. 2, 2000, 55.

47 RICOEUR, Paul, “Manifestación y proclamación” *op. cit.*, 82.

¿Una palabra que más que hablarla, nos resulta dirigida; una palabra que más que articularla, nos constituye – una palabra que habla – no reafirma acaso lo sagrado al mismo tiempo que lo deja abolido?⁴⁸

Por medio de la palabra el simbolismo sagrado antiguo es reinterpretado dotándolo de un nuevo significado, pero no queda abolido, sino que es reutilizado y reorientado. La palabra se apoya en la fuerza simbólica de lo sagrado como una manera de involucrar de un modo más completo al hombre. Lo sacramental es un componente de la revelación que interpela a la imaginación y al corazón, un componente más profundo, más sincero y más pleno que la palabra.

En verdad, sin el apoyo y el refuerzo de lo sagrado cósmico y vital, la palabra deviene abstracta y cerebral. Sólo la encarnación del simbolismo antiguo sin cesar de reinterpretarlo, *donde la palabra no cesa de esquematizarse*, brinda a ésta la posibilidad no sólo a la inteligencia y a la voluntad, sino también a la imaginación y al corazón, en suma, al ser humano en su integridad.⁴⁹

Por esta razón, la interpretación que aquí se propone no es una simple traducción o reducción a términos racionales o una comparación cultural de tipo explicativo que permitiera entender las intenciones escondidas en cada símbolo, aunque esta ya sea una manera de comprender. No se trata de hallar una filosofía escondida detrás del mito. Esta es una forma de comprensión que Ricoeur llama una “verdad sin creencia, una verdad a distancia”⁵⁰, una forma de intelección que no se siente concernida porque se sitúa en el terreno de la creencia neutralizada.

Ricoeur propone superar esta forma de interpretación no concernida transformando la hermenéutica en una apuesta *a partir* de los símbolos. “Apuesto que comprenderé mejor al hombre y la relación entre el ser del hombre y el ser de todos los entes, si sigo la indicación del pensamiento simbólico”.⁵¹ Una filosofía que pretende ser una interpretación creadora de sentido. Aspirar a una nueva ingenuidad desde la visión crítica que proporciona la interpretación.

Es importante señalar que en esta “apuesta” se expresa una confianza explícita en el símbolo. Es posible que se caiga en un círculo imposible de superar. Del mismo modo que para el creyente es necesario creer para comprender y, a la vez, es preciso comprender para creer; para quien quiere entender es preciso apostar como una forma de precomprensión. Por un lado, no es posible creer más que interpretando, pero a la vez la hermenéutica procede de la

48 *Ibidem*, 83.

49 *Ibidem*, 86.

50 RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, 487.

51 *Ibidem*, 488.

precomprensión de aquello mismo que trata de comprender al interpretar. Sin embargo, para Ricoeur, lo importante no es resolver esta contradicción, sino aceptar la presuposición de que la palabra es sensata, vale la pena sondearla y que puede tener importancia al transferirla a la vida.⁵² Gracias a este círculo de la hermenéutica, al hacer críticamente explícita la precomprensión, es posible superar la modernidad en tanto que olvido de lo sagrado, posibilitando una nueva relación con lo sagrado, distinta eso sí, de la concepción precrítica de la creencia.

Es precisamente al acelerar el movimiento de la “desmitologización”, cuando la hermenéutica moderna saca a la luz la dimensión del símbolo en su calidad de signo originario de lo sagrado; así es como contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es pues una de las vías de su rejuvenecimiento.⁵³

Lo explica a partir de una comparación con Kant. Si para Kant la deducción trascendental de un concepto permite entenderlo como una condición constitutiva que hace posible el conocimiento de objetos, Ricoeur, por su parte, entiende que interpretar determinados símbolos puede permitir entenderlos, de modo análogo, como la expresión originaria de la condición constitutiva de la experiencia humana. Una posibilidad de descifrar al hombre a partir de los símbolos míticos y religiosos. El símbolo, utilizado como detector de la realidad humana utilizado por su poder de suscitar, esclarecer y ordenar la confesión.

Pero lo importante es que esta reflexión no termina en una conciencia de sí. El símbolo es una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado que se convierte en una llamada a situarse mejor en el ser, es decir, la filosofía guiada por los símbolos tiene como tarea una transformación cualitativa de la conciencia.

4. LA APROPIACIÓN DE SÍ MISMO COMO TOMA DE CONCIENCIA DE LOS TESTIMONIOS QUE LE CONSTITUYEN

Al tiempo que se manifiesta y oculta el nombre de Dios, frente a la autofundación de la conciencia propia de la modernidad, Ricoeur defiende la idea de un sujeto pensante conformado por la palabra a través de un conjunto de mediaciones. Toda reflexión es mediata. No hay autoconciencia inmediata⁵⁴. El “yo pienso” necesita ser mediatizado por representaciones, instituciones, acciones que le dan su contenido. El esfuerzo por existir y nuestro deseo de ser requiere *apropiarse* de obras que atestiguan ese mismo esfuerzo y ese mismo

52 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, *op. cit.*, 87.

53 RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, 484.

54 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”, *op. cit.*, 161.

deseo. Por el concepto de *apropiación* se entiende “el acto de comprenderse a sí mismo ante el texto”. Comprenderse ante el texto no significa comprender a la manera finita del sujeto, sino exponerse al texto y recibir de él una proposición de existencia de manera que el sí mismo quede constituido por la cosa del texto. En consecuencia, este momento de reflexión debe convertirse en la interpretación de los presupuestos y resultados de las distintas propuestas de comprensión del hombre.

La idea de una reflexión autónoma como principio ha sido cuestionada, siguiendo en este caso a Gadamer, a favor de la idea de *pertenencia*⁵⁵ a un mundo, a una cultura o una tradición, *pertenencia* que confiere a la conciencia un carácter eminentemente histórico. Por tanto, la conciencia no es primera, es la respuesta a una experiencia que nos constituye como sujetos.

La idea de revelación viene a cuestionar esta fortaleza de la conciencia introduciendo la dimensión de la contingencia histórica. La idea moderna de autonomía suponía no hacer depender el itinerario de desarrollo de la conciencia de la contingencia de acontecimientos históricos exteriores a ésta, como si fuera posible una conciencia absoluta ahistórica. Para Ricoeur, sin embargo, la categoría de *testimonio* introduce en la reflexión filosófica una concreción que se esfuerza en alcanzar la afirmación originaria que me constituye a partir de una verdad que es exterior al sujeto, existente en la historia⁵⁶. La conciencia acepta ser conducida por la interpretación del testimonio de vida, que es compromiso y riesgo.

Ricoeur describe una dialéctica de autocomprensión que obliga a renunciar a la autoconstitución de la conciencia. La existencia consiste en ser llevados por los acontecimientos que nos ocurren.

...tales encuentros enteramente fortuitos, tales dramas, tales dichas, tales desdichas que, como dijimos, han cambiado el curso de nuestra existencia. La tarea de comprendernos a través de ellos es la tarea de transformar el azar en destino.⁵⁷

Esto tampoco significa que se anule completamente la autonomía reducida a una conciencia derivada. El testimonio recibido es cribado críticamente a través de un proceso en el que filtramos aquellos significados que nos parecen más significativos. Nuestra idea de la justicia o de la bondad, por ejemplo, va conformándose con el testimonio de palabra y de vida de algunos seres excepcionales – no necesariamente célebres –, que atestiguan por su excelencia ese mismo camino. La formación de la conciencia se reconoce, entonces, como esencialmente histórica a través del testimonio cuyo sentido jamás se agota. A

55 *Ibidem*, 162.

56 VINCENT, Gilbert, *La religión de Ricoeur*, Les Éditions de l'Atelier, Paris 2008, 105 y ss. y 113 y ss.

57 RICOEUR, Paul, “Hermenéutica de la idea de revelación”, *op. cit.*, 167.

través de ese testimonio histórico la imaginación es capaz de “presentar”, sin que pueda agotarse completamente en el lenguaje inteligible, la afirmación originaria, un poder del *pensar más*: “la imaginación da mucho que pensar” sin que pueda adecuársele a un pensar determinado.

Y lo mismo podemos decir de nuestra existencia colectiva. La narración forma parte de la narración constitutiva de una identidad como pueblo y de la narración constitutiva como persona que se reconoce a sí misma en esa historia narrada. La narración constitutiva de la relación con lo sagrado, sin que deba entenderse como fundamentalismo arbitrario o irracional, es un elemento constitutivo de la identidad, como palabra fundacional, como búsqueda del fundamento. El lector y la comunidad se comprende a sí misma interpretando los textos que fundan su identidad, conscientes de que esa interpretación tiene siempre un carácter finito e histórico.

No se trata de acontecimientos que pasan, sino de acontecimientos que duran y que en sí mismos son acontecimientos-signos. Comprendernos es seguir atestiguan-dolos, dando testimonio de ellos.⁵⁸

Se produce, por tanto, una dependencia de la conciencia con respecto a un *testimonio*, sin que ello nos tenga que llevar a hablar de heteronomía. Esta dependencia es el lugar en el que es posible entender la idea de revelación en la filosofía. Dependencia no significa una voluntad que se somete, sino una imaginación que se abre a nuevas incitaciones. El testimonio histórico se dirige a nuestra imaginación, es aquella parte de nosotros que responde al texto en cuanto que poema y sale al encuentro de la revelación, no como una imposición, sino como una llamada no coactiva.

La hipótesis de Ricoeur consiste en que el *sí* se comprende mostrándose en el espejo que le ofrece el Libro⁵⁹. Lo explica a través del juego entre dos conceptos “configuración” y “refiguración”. Se trata de mostrar de qué manera la configuración, entendida como la organización interna del discurso narrativo, es capaz de refigurar el *sí*, entendido como la transformación ejercida por el discurso en el oyente. Una transformación que incita o invita a una respuesta.

Surge así uno de los rasgos característicos del discurso de conocimiento religioso. Su propósito es mostrar la dialéctica de un diálogo en el que la manifestación de Dios se convierte en una *llamada* que reclama una respuesta del hombre. Al Dios que salva en los grandes relatos del Éxodo, corresponde una confesión de alabanza; al Dios que bendice propio de los relatos de la Tierra prometida, le corresponde un alma que bendice ella misma y da gracias por la generosidad; al Dios que juzga, le corresponde una actitud de arrepentimiento; y

58 *Ibidem*, 168.

59 RICOEUR, Paul, “El *sí* en el espejo de las escrituras”, *op. cit.*, 60.

por último a la palabra de condena junto al arrepentimiento, le acompaña una respuesta de confianza y de esperanza, Dios misericordioso que sufre por el hombre y perdona⁶⁰.

5. LA HERMENÉUTICA DE RICOEUR SE ENMARCA EN UNA ÉTICA DE LA SOLICITUD

La comprensión que se propone Ricoeur no es únicamente cognoscitiva o intelectual. Hasta ahora se trataría de una mera justificación del símbolo por su capacidad de revelar a los hombres la conciencia de sí. Sin embargo, la función de la filosofía es la transformación cualitativa de la conciencia reflexiva, no un mero conocerse a sí mismo intelectual. Es una llamada a “situarse mejor en el ser”⁶¹. Es decir, el símbolo interpela e invita a crear estructuras de existencia.⁶²

Para Ricoeur, interpretar el lenguaje bíblico como una forma específica de lenguaje poético le permite destacar su fuerza y potencialidad transformadora. Lo resume en tres puntos⁶³: 1) El lenguaje poético rompe creativamente la significación del lenguaje cotidiano; 2) lejos de centrarse en un juego del lenguaje por sí mismo, abre un mundo nuevo que es la cosa del texto; 3) El mundo del texto que se abre incita al lector a comprenderse a sí mismo y a desplegar sus posibilidades en el mundo.

Se presenta, de este modo, lo que Ricoeur llama la transición de la poética a la política como transferencia práctica de los textos a la vida⁶⁴. Una transferencia que no es exterior a los textos, porque la comprensión del texto no es únicamente intelectual. Forma parte de la esencia de la poética mostrar una forma de estar en el mundo, de relación con el mundo, el “rehacer” el mundo. Comprender el texto es comprenderse como agente transformador ante el mundo de posibilidades que despliega. De forma análoga a la expresión bíblica de las parábolas en expresiones límite, la fuerza transformadora invita a experiencias límite. No se trata de que se puedan derivar directamente algún tipo de conducta, programa o acción concreta. Se trata, más bien, de una suspensión o cuestionamiento ético y político de la experiencia cotidiana desde la creatividad de liberación que impulsan esas experiencias límite.

La misma distancia poética respecto del mundo de la realidad cotidiana proyecta, como ruptura, una realidad abierta de lo posible que tiene componentes antropológicos, personales, éticos o comunitarios. De este modo, la filosofía de

60 *Ibidem* 73.

61 RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad*, *op. cit.*, 489.

62 DOMINGO MORATALLA, Tomás, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad” *Pensamiento*, vol. 62 (2006), núm. 233, 203-230.

63 RICOEUR, Paul, “Nombrar a Dios”, *op. cit.*, 103.

64 *Ibidem*, 105.

Ricoeur se esfuerza por articular una concepción de la hermenéutica que haría hincapié en la importancia de reconstruir el peso del pasado constituyente junto con otra que hace el hincapié en la fuerza de transformación crítica de la realidad⁶⁵. La reconstrucción de sentido del texto hace referencia a un mundo fuera de él.

Ricoeur plantea, de esta manera, el “sí comisionado”⁶⁶ como respuesta que surge ante la llamada del texto. Un envío del yo que nunca es de un yo aislado o absoluto, sino que en él se marca su carácter relacional⁶⁷, el “sí que responde” o el sí “responsivo” ante una misión compartida: “*co-misio*”. Se quiere expresar de este modo con la idea de “responsividad”, la condición antropológica o constitutiva del sí capaz de respuesta que podríamos considerar anterior a la responsabilidad.

Al explicar esta condición última del “sí mismo”, Ricoeur toma como punto de partida la estructura dialogal de los relatos de llamada de *vocación profética* ante los que el hombre da una respuesta de tipo estrictamente personal. Aquí el individuo ya no es reclamado como miembro de una comunidad, sino como excepción, en primera persona. La confrontación con la llamada le saca de sí mismo y de su cotidianeidad, le descentra, para enviarle a una misión que le supera y ante la que solo cabe una respuesta: “Heme aquí”. El par constituido por la llamada-envío es una propuesta personal que individualiza, destacando así la soledad de la llamada, a la vez que religa con la comunidad, le vincula de nuevo al pueblo⁶⁸. La llamada vincula en la medida en que forma parte de un proceso en el marco de una tradición comunitaria.

La conciencia es la expresión interiorizada del sí responsivo como la relación entre la llamada y la respuesta del hombre. Ricoeur se esfuerza por situar el testimonio de la conciencia lo más lejos posible de la idea de la conciencia como juez, como sentimiento de culpa, asumiendo la idea nietzscheana de conciencia como capacidad de hacer promesas.

En la estructura de la conciencia destaca dos rasgos: la conciencia es una voz en la que el cuidado se dirige a sí mismo; y, en segundo lugar, en la conciencia predomina la idea del testimonio e individuación sobre la idea de juicio y de acusación⁶⁹.

En primer lugar, el fenómeno de la conciencia se debe incluir en un concepto más amplio de *testimonio*. La conciencia da testimonio, siguiendo ahora a

65 FLÓREZ, Cirilo. “Racionalidad y acción: Paul Ricoeur”, *Contextos*, nº 1, 1983, 21-38.

66 ROCEUR, Paul, “El sí comisionado”, Gifford Lectures (conferencia X), en: *Amor y justicia*, Madrid: Trotta, 81-108.

67 DOMINGO MORATALLA, Tomás, «Introducción», a *Amor y Justicia*. Madrid: Trotta, 2011, 20-21.

68 ROCEUR, Paul. “El sí comisionado”, *op. cit.*, 87.

69 *Ibidem*, 94.

Heidegger, no de una voluntad externa, sino de “poder ser sí mismo”. El sí es arrancado del anonimato impersonal de lo que “se” dice, “se” hace, gracias a la llamada por la que el sí es llevado ante sus posibilidades. Pero quien llama no es otro que el propio sí mismo que reclama su cuidado. La llamada viene *de mí*, pero *sobre mí*⁷⁰. Y de este modo, con Heidegger, se sitúa más allá de la oposición entre autonomía y heteronomía. No es la heteronomía porque quien apela no es externo, sino el existente mismo capaz de proyectos desde sus posibilidades; pero tampoco es autonomía, puesto que el sujeto no es señor de sí mismo y no podría planificar la llamada al poder-ser como un plan de dominio controlado y autofundado, desde la nada.

En segundo lugar, junto con esta idea de la conciencia como cuidado de sí mismo, Ricoeur destaca que la conciencia es la atestación de que puedo ser yo mismo como promesa, pero no solo de un modo formal como pura independencia y dominio de sí, sino también como exigencia de justicia, como estar en deuda, sin que eso signifique culpa, sino como obligación de decidirse, respuesta a una llamada, ante la realidad desde una interpretación del bien. El poder hacer promesas es una de las capacidades en que consiste el reconocimiento y, para Ricoeur, una de las claves de la identidad. La capacidad de hacer promesas implica, a la vez, al otro que confía en mi fidelidad y mi respuesta.

De esta manera, la estructura que destaca la confrontación entre una conciencia autónoma y la obediencia de la fe se supera. La fe no consiste en defender que Dios es quien habla en la conciencia y el hombre obedece. En la medida en que el sí mismo es capaz de juzgar e interpretar el simbolismo, tiene la capacidad de responder en conciencia responsablemente ante la Escritura. “Este discernimiento es una interpretación” La síntesis no está dada, es siempre un riesgo.

La idea de conciencia como respuesta responsable a una llamada a ser sí mismo se enmarca en la propuesta ética de Ricoeur. Ricoeur⁷¹ propone una ética basada en una reformulación de la idea aristotélica de una “vida buena”. El propio Ricoeur formula como principio ético tender a “la vida buena”, “con y para el otro” en “instituciones justas”.⁷²

Ricoeur quiere alejarse de ese sentido de obligación moral que nace de afuera, de un deber anterior a mi libertad. Lo que me exige o impele no es algo exterior a mí, sino mi propio deseo de ser yo mismo, de permanecer y desarrollar mi ser. Mi propio reconocimiento de mi ser, mi ser sí mismo o si prefieren, la estima de sí es lo que me incita al otro. La estima de sí no significa un repliegue hacia el propio bienestar, sino que, más bien al contrario, despliega una

70 *Ibidem*, 103.

71 PERIS, Ángel. “Vulnerabilidad y solicitud”, *Anales Valentinus. Nueva Serie*, VII/14 (2020) 347-362.

72 RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, 176 y ss.

dimensión específica que es la solicitud. Nos dice: “La estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”⁷³.

¿De dónde nace esta inclinación? Para Ricoeur, del dialogo de dos tradiciones: la amistad de Aristóteles y el reclamo del rostro del Otro en E. Lévinas. La amistad entendida como virtud ética, antes que una disposición psicológica, es una necesidad del hombre, que nace para dar respuesta a su carencia⁷⁴. La posesión de amigos parece constituir el mayor de los bienes, pero no solo en el sentido en el que le falte algo externo que el amigo le puede dar, sino en el sentido de una carencia del sí con su propia existencia: la actualización de una potencia que debe realizarse.⁷⁵ La amistad que aquí planteamos está orientada al bien y no tiene por tanto una referencia egológica. Es una relación mutua de reciprocidad según la cual cada uno ama al otro *por ser quien es*, y no según el provecho útil esperado o por el agrado que proporcione su trato. La amistad supone el intercambio recíproco entre hombres que se estiman mutuamente y que tienen el deseo de vivir juntos. El segundo referente de Ricoeur es, como decimos, E. Lévinas para quien la iniciativa descansa en el otro que me reclama, la conminación del otro vulnerable. Para Lévinas, la exterioridad, la alteridad, la llamada procedente del otro tiene primacía sobre el sí mismo. Pero esta iniciativa no instauro, según Ricoeur, ninguna relación, puesto que representa una exterioridad absoluta. Del hecho de que el otro sea vulnerable no tiene porqué surgir una obligación moral puesto que estaría fundada en la disimetría de la conminación.

La solicitud es la respuesta espontánea a la estima por el otro y por esa razón, según Ricoeur, no puede quedar reducida a un “deber”. En el marco de la estima de sí, entendida como el momento reflexivo del deseo de vida buena, la solicitud es la respuesta a la necesidad de amigos que permite que la amistad sea recíproca. Esta reciprocidad significa que cada sujeto puede ser intercambiable en sus funciones y sus carencias, pero es insustituible como persona. Cada persona es irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima, y la traslación hacia nosotros mismos de esa experiencia es la que nos hace sentir irremplazable también nuestra propia vida.

Por eso, la respuesta de Ricoeur no parte del reclamo externo, sino de un acto íntimo de bondad entendida como una orientación de la persona hacia el otro. Un sentido ético que sería anterior a las normas y a la obediencia al deber moral. Se trata de una “espontaneidad benévola” ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la vida buena.⁷⁶ Es querer ser lo que soy lo que me empuja, mi propio reconocimiento, y no el cumplimiento de las normas y la obediencia al

73 *Ibidem*, 186.

74 VAN SEVENANT, Ann, *Philosophie de la sollicitude*. Paris, Vrin, 2001, 61 y ss.

75 RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, *op. cit.* 192.

76 *Ibidem*, 198.

deber moral. Vemos ahora cómo el testimonio que me constituye se convierte en una llamada que reclama la respuesta.

6. REORIENTAR DESORIENTANDO. LA ECONOMÍA DEL DON.

La filosofía es autónoma, pero se alimenta de toda la realidad y contenido que se hace presente en el sujeto a través de distintos tipos de mediación: ciencia, arte o religión dan que pensar. Se refiere a la propuesta de verdad del discurso religioso elevada por el discurso filosófico a una pretensión que va más allá de lo religioso, que ya no es exclusiva de una confesión, sino que tiene pretensión de universalidad.

El análisis filosófico de la religión constata una nueva antropología del “hombre capaz” en contraste con la imagen de la miseria humana y la vulnerabilidad. El reconocimiento de sí nos conduce al despliegue de todo un conjunto de capacidades que cada uno puede ejercer con certeza y confianza. Pero el reconocimiento mutuo necesita superar la diferencia entre el uno y el otro, superar una forma de reconocimiento basado en la oposición y la competencia.

La idea de “los estados de paz” expresa, para Ricoeur,⁷⁷ la posibilidad de encontrar un fundamento moral del reconocimiento mutuo en un principio distinto del miedo, que no se base en la desconfianza que parece implícita en todo contrato desde Hobbes. Hegel, para superar el contractualismo, había intentado un vínculo comunitario más allá de la meramente abstracta que es propia de la sociedad civil, en la idea del Estado. Sin embargo, el reconocimiento, así entendido, sería siempre el resultado de una lucha: es decir, que el deseo de reconocimiento sería arrancado o reclamado a partir de las experiencias negativas de desprecio. Pero entonces, la lucha por el reconocimiento nos conduciría a una experiencia de “conciencia insatisfecha” de la civilización, en forma de una reivindicación sin límite, un reconocimiento siempre incompleto por definición. Para enfrentarse a este fundamento basado en la idea de una desdicha infinita y a la idea de la lucha, Ricoeur propone, como alternativa, la experiencia de reconocimiento mutuo que es posible encontrar en determinados ejemplos a través del *don*, como una forma de mediación simbólica alejada tanto del orden jurídico como de los intercambios comerciales⁷⁸.

Para poder desarrollar este análisis, Ricoeur parte de la comparación de tres conceptos similares en la cultura filosófico-simbólica: la *philia* en el sentido de

77 RICOEUR, Paul, “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don”, en AGÍS VILLAVARDE, Marcelino, et. al., (eds.) *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur*, Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2003.

78 RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005, 227 y ss.

Aristóteles, el *eros* en el sentido platónico y el *agape* en el sentido bíblico, centrándose finalmente en la diferencia entre el *agape* y la justicia.

Propone una relación dialéctica entre amor y justicia que parte del reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos, a la vez que busca una mediación entre ellos. Por un lado, el amor se expresa en un lenguaje que es completamente extraño y distante del juicio moral. En primer lugar, porque el amor es un discurso de alabanza exaltado poéticamente diferente del discurso racional de los principios; se presenta, en segundo lugar, en una expresión contradictoria con el imperativo, resulta extraño que se pueda ordenar y universalizar el amor como un mandato. “Es por su proximidad entre el mandamiento “¡Ámame!” y el canto de alabanza por lo que el mandamiento del amor se revela irreductible, en su carácter ético al imperativo moral”⁷⁹. Y, por último, el amor se presenta siempre ligado a la metáfora y, por tanto, moviliza toda una carga variada de afectos que por analogía pueden significarse mutuamente.

Por otro lado, los rasgos del discurso de la justicia son claramente opuestos a los del amor. Ni las circunstancias ni los argumentos ni el formalismo característico de la justicia, propia del aparato judicial, son los del amor. Aunque la frontera del ideal de justicia distributiva es más difícil de trazar. La justicia distributiva pretende vincular lo *justo* con lo *igual*: tratar de forma semejante los casos semejantes y de forma proporcional las diferencias cuando son significativas o, siguiendo la versión de Rawls, compensar al desfavorecido disminuyendo la desventaja. Este ideal de justicia que combina el principio de distribución y de igualdad confiere una base moral a la práctica social de la justicia como regulación de conflictos, manteniendo los límites de la libertad y de las pretensiones legítimas de sus miembros en la igualdad de derechos y el reparto proporcional de ventajas que permitan tener igualdad de oportunidades. Esta manera de entender la justicia es una fuente de cohesión social subordinada al mutuo desinterés.⁸⁰ Un *interés desinteresado*, siguiendo de nuevo a Rawls, que, sin embargo, desde el punto de vista de Ricoeur, no permite alcanzar un verdadero reconocimiento mutuo.

Lo interesante en nuestro análisis de la relación entre filosofía y religión es que Ricoeur encuentra el paradigma de la tensión existente entre amor y justicia al presentarse yuxtapuestos. Por un lado, una forma de regla de Oro de equivalencia y reciprocidad: “lo que queráis que os hagan los hombres, hacedlo vosotros igualmente” (*Lucas 6, 31*) como expresión del ideal de justicia. Por otro lado, el mandamiento del amor a los enemigos desborda toda ética, de acuerdo con una *economía del don* en la que el hombre, en tanto que criatura, se encuentra interpelado al cuidado de todo y de todos. La paradoja consiste en que

79 RICOEUR, Paul. “Amor y justicia”, en: *Amor y justicia*, op. cit., 38.

80 *Ibidem*, 45.

esta lógica de la sobreabundancia se opone a la lógica de la equivalencia y la reciprocidad, incluso parece abolirla.

Sin embargo, para Ricoeur, es posible establecer un puente entre amor y justicia precisamente en el don. No se trata de suprimir la justicia distributiva por un principio que aboliera la regla de la equivalencia convirtiéndola, en el extremo, en algo incluso contrario a la moral o la justicia. El mandamiento del amor no abole la Regla de Oro, sino que la reinterpreta en el sentido de generosidad. Se trata más bien, de resituar la regla de justicia expresada en la Regla de Oro, alejándola de interpretaciones utilitarias e interesadas como “yo doy *para que tu des*”, presentando una interpretación completamente distinta en la fórmula: “... *porque te ha sido dado, da a su vez*”⁸¹ El “*porque te ha sido dado*” de la economía del don corrige lo que podría interpretarse como mera contraprestación limitada a los intereses, para referir la fuerza de la justicia desinteresada. Como me ha sido dado, doy a su vez, pero no porque haya obligación con respecto al donante; el gesto de dar es una invitación a una generosidad semejante (religación). Es, paradójicamente, la no espera de reciprocidad, la que se constituye en el fundamento de reciprocidad. Por tanto, no se trata de confundir amor y justicia y eliminar el contraste entre dos lógicas. La justicia es el medio necesario del amor, precisamente porque el amor no se encuentra en el terreno de la moral y, sin embargo, “reorienta desorientando”, es decir, interpela para corregir o rectificar la regla de justicia en un sentido opuesto a la tendencia utilitaria⁸².

La tarea de la filosofía es buscar el equilibrio inestable entre dos lógicas distintas: la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la equivalencia, de manera que pueda incorporarse progresivamente mayor compasión y generosidad en las instituciones y en las situaciones concretas. La poética del amor puede aportar algo a la justicia sin llegar tampoco a confundirse con ella, permitiendo lo que Ricoeur llama “la invención de comportamientos responsables”⁸³.

El don es el acto de reconocimiento mutuo no violento que se aparta de la economía del intercambio mercantil. La generosidad presente en el primer don, que no tiene en cuenta la obligación de intercambio: generosidad liberada de las reglas de equivalencia que rigen la justicia. En el don, lo importante no es la cosa dada que tiene un equivalente que haya que devolver, sino que el don es el sustituto de aquel que se da a sí mismo. En realidad, lo importante no es la cosa dada, sino la relación que establece entre las personas: una relación de reconocimiento mutuo simbólico. El intercambio de dones desde la gratuidad y la gratitud de los “estados de paz”, sustituye la lógica mercantil de las sociedades modernas. Doy porque me ha sido dado.

81 *Ibidem*, 48.

82 *Ibidem*, 53.

83 *Ibidem*, 46.

Se manifiesta así, el testimonio de lo que soy, del que nace como decíamos, una propuesta moral surgida como respuesta al cuidado de ser sí mismo y la atestación como promesa de mi ser hacia el otro. No de una obligación o deber externo. Algo desinteresado y gratuito que no requiere restitución es lo que llamamos un don. La donación que se desmarca del sentido estoico y moralizante de los favores erigidos en deberes. Esa forma de ofrecimiento nos fascina siempre: por su anticipación como don inicial con lo que comienza un proceso; nos fascina que el ofrecer es un arriesgar, nos rompe los esquemas su dar de sí al dar una simple cosa. Para Ricoeur la respuesta es la gratitud⁸⁴ como la última forma de reconocimiento. Reconocimiento y gratitud comparten significado: reconocer significa mostrar gratitud por alguien.

Lo importante es darse cuenta de que en Ricoeur, gracias a la consideración hermenéutica del conocimiento religioso y el simbolismo, se completa la ruptura con el modelo de racionalidad científico-técnico y de dominio característico de la modernidad: frente a la verdad positiva, la verdad manifestación; frente a la conciencia autofundada, la conciencia como testimonio; frente a la obligación moral del deber, el deseo de ser sí mismo; frente a la razón de dominio y confrontación, la solicitud y la gratuidad.

CONCLUSIONES

Para Ricoeur, filosofía y religión son dos formas distintas de conocimiento que coinciden en buscar la comprensión del hombre. Hay, por tanto, una hipótesis de partida importante para nuestro trabajo: hay otras maneras de pensar distintas de las que se fundan en la filosofía griega, cartesiana, kantiana, hegeliana, etc; formas de pensar que podrían incluir el simbolismo de los grandes textos religiosos de la India, de la tradición budista o la cristiana⁸⁵. La filosofía no puede ignorar esta forma de aproximación al mundo que es el lenguaje simbólico, no puede prescindir de una riqueza acumulada en la tradición y que, de hecho, ya está presente en la filosofía desde que la religión se fusionó con la filosofía antigua. Es posible encontrar en las respectivas tradiciones recursos dialógicos que en muchas ocasiones han sido olvidados. Sin esta escucha, la filosofía quedaría incompleta, renunciaría a posibilidades reales que no se pueden recorrer por otro camino, no son sustituibles.

El propósito de Ricoeur consiste, por tanto, en sacar a la luz las posibilidades que la riqueza simbólica contenida en la religión ofrece a la reflexión no religiosa, no confesional. No para imponer una corrección, sino para sugerir una nueva posibilidad de pensamiento. Con esto, la filosofía no debe dejar de ser filosofía. No se trata de sumar a la filosofía el mito, porque la filosofía no puede

84 RICOEUR, Paul, *Caminos de reconocimiento*. op. cit. 239 y ss.

85 RICOEUR, Paul, *Pensar la Biblia*, op. cit. 18 y ss.

renunciar a comprender; y tampoco se trata de traducir o sacar a la luz un contenido filosófico escondido, pero agotado. Se trata de dejarse interrogar, tomar el simbolismo como un punto de partida: “pensar a partir de los símbolos”, porque se parte de la confianza de que en ellos se expresa una experiencia original, constitutiva del yo. Se necesita una interpretación de los símbolos que deje que éstos la instruyan, pero, a partir de ahí, que promueva el sentido desde la responsabilidad del pensamiento. El objetivo es reavivar la filosofía al ponerla en contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia.

El punto de partida de la relación entre filosofía y religión se encuentra, para Ricoeur, en la hermenéutica filosófica. El discurso escrito necesita interpretación. Desde esta comprensión hermenéutica, el lenguaje religioso es, para Ricoeur, una forma específica de lenguaje poético en la que la función metafórica es la forma de significado más característica. Esto significa que lo dicho se separa del autor del texto abriéndose a nuevas recontextualizaciones que aporta el lector desde su propio bagaje cultural, sus prejuicios y vivencias concretas históricas y particulares. Al destruir el significado literal, la metáfora permite al lector reinterpretar el mundo. La “metáfora viva” abre la realidad a un modo de ser posible en el que se “manifiesta” una forma de verdad, un modo de relación con el mundo. El texto abre, así, nuevas posibilidades de comprender la realidad y mejor aún, abre nuevas posibilidades de ser, el ser de otro modo, respecto a la manera ordinaria de entender las cosas.

Esta manera de entender el lenguaje religioso tiene repercusiones y exigencias tanto para la religión como para la filosofía. En primer lugar, para la filosofía y el mundo no creyente, enfrentarse a los textos y al lenguaje religioso, supone confrontar la imagen común y filosófica de la realidad con la manifestación de formas de relación con un mundo original que reinterpretan, desorientan e incitan una respuesta nueva; siempre, claro está, que el lector intérprete sea susceptible porque asume como precomprensión que hay algo importante y exclusivo que entender en esos textos. La exigencia consiste en superar el orgullo de la pretensión de certeza autosuficiente de la razón filosófica. Se amplía, de este modo, el propio discurso, hasta comprender a ese otro que desde el comienzo de la modernidad parecía ser únicamente fruto de un miedo irracional. Y, en segundo lugar, supone consecuencias y exigencias también para la religión, porque la concepción poética del lenguaje bíblico no anula la verdad del lenguaje religioso, como podría pensarse, como si su mensaje fuera sólo metafórico, solo poético, sino al revés, se abre a la posibilidad de una verdad cuyo criterio de verificación es no descriptiva, no empírica positiva, su narración no es solo histórica. Pero, a cambio, exige una toma de conciencia no ingenua del simbolismo contenido en el lenguaje religioso, que pasa por el filtro de la desmitologización. Una fe que reclama de la inteligencia para reincorporar el encuentro con lo sagrado desde el silencio de una conciencia despojada del miedo, la necesidad de consuelo o el interés. Frente a la idea de “experiencia” religiosa, que va unida a

la inmediatez que se nos escapa y al intuicionismo, Ricoeur defiende la mediación a través de la escritura, una experiencia que puede ser contada y que requiere ser pensada. Que el creyente asuma la condición simbólica de su creencia supone un trabajo de distanciamiento crítico que, muchas veces, puede ganar al medirse con las explicaciones que otros hacen de su creencia. Una doble tarea de interpelación de quienes están dialógicamente comprometidos con una tarea de constante clarificación de sus convicciones originales.

La verdad expresada en el texto transforma también la idea de autonomía característica de la Modernidad, porque la revelación no es una imposición de autoridad externa al sujeto, sino que me constituye. La conciencia del sujeto es autónoma, pero no autofundada. La comprensión de sí mismo, individual y colectiva, está en deuda y es resultado de la verdad manifestada históricamente como testimonios de vida. Pensar a partir del símbolo permite acabar con el privilegio de la reflexión pretendidamente pura, porque en el símbolo se muestra lo más profundo del ser del hombre en el mundo. El encuentro con lo sagrado expresa la riqueza de las dimensiones del hombre, mucho más que racional. Una verdad del corazón cercana al sentido de Pascal, al tiempo que se aproxima a una razón poética. La tarea consiste, entonces, en elaborar conceptos existenciales, es decir, no solo una interpretación racional que permita la comprensión, sino una estructura de la existencia del ser del hombre.

La conciencia da testimonio de la voluntad de ser sí mismo confrontado con el Libro. En él hay enseñanzas constitutivas que requieren interpretación, discernimiento. Su requerimiento no es lineal ni único, no es aplicable directamente, como un mandato de revelación absoluto fuera de la historia, desde fuera del sujeto. Su enseñanza es simbólica, en diálogo con otras tradiciones, confrontada a sus propias contradicciones y limitaciones. Su mandato no surge de afuera, sino esta vez en referencia a Spinoza, en la voluntad de permanecer en su ser, en ser sí mismo.

Se completa de este modo lo que Ricoeur, siguiendo a Kant, es la tarea de la religión. La tarea de la religión es restaurar en la disposición fundamental del sujeto moral su capacidad de obrar según el deber. Pero teniendo en cuenta que la relación entre religión y filosofía no puede ser de dominación, sino como una “justificación de querer vivir juntos en instituciones justas”.

Y en este sentido Ricoeur propone una relación que llama de economía del don entre Amor y Justicia. Cuando la filosofía se nutre de la economía del don como categoría de existencia, es decir como capacidad responsiva constitutiva del hombre, se abre a una responsabilidad de donación solícita que realiza el reconocimiento mutuo.

En última instancia la reflexión sobre la relación entre filosofía y religión en Ricoeur es una invitación a la interpretación entendida como una traducción siempre incompleta, solo buscada, conforme a lo que llama una “hospitalidad

lingüística”: aprendo a habitar en lengua extranjera y la recibo en mí. Y, del mismo modo, el pensamiento racional se abre a la hospitalidad de la convicción, aprendo también a habitar en un terreno intraducible desde la apertura a la convicción de lo sagrado y el diálogo entre las distintas concepciones religiosas, abrirse a la palabra del otro... para hacer familiar lo extraño.⁸⁶ La traducción expresa un encuentro y un diálogo entre diferentes, la traducción es una forma de reconocimiento. Hacemos presente el relato constitutivo de encuentro con lo sagrado.

Lo que está en juego, en última instancia, es la misma idea de laicidad. Frente a una concepción estrecha que se limita a pensar en los límites institucionales de ciudadanía, Ricoeur propone una forma de relación que no se conforma con buscar el mínimo común, sino que propone una concepción generosa de la laicidad basada en la acogida y el reconocimiento. Si aceptamos que no hay pensamiento sin supuestos previos, la posibilidad de un diálogo enriquecedor entre concepciones creyentes y no creyentes, no pasa por renunciar a las creencias, sino en profundizar en ellas. Es profundizando en las fuentes constitutivas como podemos encontrar los impulsos originarios, el lenguaje común en el que es posible el reconocimiento mutuo. Pero para que sea comprensible ha de ofrecerse al pensamiento. La presencia pública de las religiones es una forma de inclusión que manifiesta la voluntad de vivir juntos en instituciones justas siempre que ni lo religioso, ni lo dogmático antirreligioso tengan pretensiones excluyentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DOMINGO MORATALLA, Agustín (2010). “La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur”. *Pensamiento*, vol. 66, no. 250: pp. 909-937.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás (2006). “Del sí mismo reconocido a los estados de paz”. *Pensamiento*, vol. 62, no. 233: pp. 203-230.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás (2011). “Introducción”. En: *Amor y Justicia*. Madrid: Trotta: pp. 9-25.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás (2013). “Laicidad positiva de confrontación: una propuesta hermenéutico-deliberativa desde la filosofía de Paul Ricoeur”. En: *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*. Editado por Javier San Martín y Sánchez, Madrid: Ed. Trotta/UNED: pp. 525-548.
- FLÓREZ, Cirilo (1983). “Racionalidad y acción: Paul Ricoeur”. *Contextos*, no. 1: pp. 21-38.
- FLÓREZ, Cirilo (2007). “La última filosofía de Ricoeur”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, no 34: pp. 263-296.

86 DOMINGO MORATALLA, Agustín, *op. cit.*, 929.

- GARRIDO, J. J. (2023) "Sobre la religión de los ilustrados" en *Interioridad y realidad. Estudios sobre la tradición filosófica occidental*, Madrid, Ed. Guillermo Escolar, 2023.
- HABERMAS, Jürgen (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag. [trad. cast: *Entre naturalismo y religión*. Trad: Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco J. Gil, José L. López, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco. Barcelona: Ed. Paidós, 2005].
- KERBS, Raúl (2000). "El silencio y la existencia discursiva de Dios en la hermenéutica del discurso religioso de Paul Ricoeur". *Areté: Revista de Filosofía*: vol. XII, núm. 2, 2000, pp. 51-62.
- KERBS, Raúl (2000). "Las parábolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur". *Ideas y valores*, núm. 113, pp. 3-27.
- LA COCQUE, André y RICOEUR, Paul (1998) *Thinking Biblically*. Chicago, Illinois. [Trad.: *Pensar la Biblia*, trad: Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2001].
- MACEIRAS, Manuel (1994). "Dios en la filosofía de Paul Ricoeur", en FRAIJÓ, Manuel (ed.) *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994, (2010), 680 y ss.
- PEÑA, Jorge, (2009) *El mal para Paul Ricoeur*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 211.
- PERIS, Ángel (2020). "Vulnerabilidad y solicitud". *Anales Valentinus. Nueva Serie*, VII/14: pp. 347-362.
- RICOEUR, Paul (1974). "Manifestación y proclamación" en *Archivo di Filosofia (Il Sacro Studio e Recherche)* no. 44, [Trad.: Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, en *Fe y Filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 65-86].
- RICOEUR, Paul (1975) *La métaphore vive* Paris: Éditions du Seuil. [Trad.: *La metáfora viva*, Agustín Neira Calvo, Madrid: Trotta/Ediciones cristiandad, 2001].
- RICOEUR, Paul (1975). "La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso", *Reviue d'histoire et de philosophie religieuses (Hommage a Pierre Burgelin)* núm. 55 [Trad.: Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, en *Fe y Filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 51-64].
- RICOEUR, Paul (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megápolis.
- RICOEUR, Paul (1977). "Hermenéutica de la idea de revelación". En: *AAVV, La Revelation, Bruxelles*, [Trad.: Ricardo Ferrara en: *Fe y Filosofía*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 137-170].
- RICOEUR, Paul (1977). "Nombrar a Dios". En: *Études theologiques et religieuses*, núm. 52, [Trad: Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué, en *Fe y Filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 87-108].
- RICOEUR, Paul (1988). *Philosophie de la volanté II. Finitude et culpabilité*, [Trad.: *Finitud y culpabilidad*, trad: Cristina Peretti, Julio Díaz Galán, Carolina Meloni. Madrid: Trotta, 2004].
- RICOEUR, Paul (1989). "El sí en el espejo de las escrituras", *Gifford Lectures* (Conferencia IX). En: *Amour et justice*. Editado por Jean Louis Schlegel. [Trad.: *Amor y Justicia*. de Tomás Domingo, Madrid: Trotta, 2011, pp. 55-79].
- RICOEUR, Paul (1989). "El sí comisionado", *Gifford Lectures* (conferencia X) En: *Amour et justice*. Editado por Jean Louis Schlegel. [Trad.: *Amor y Justicia*. de Tomás Domingo, Madrid: Trotta, 2011, pp. 81-108].

- RICOEUR, Paul (1989). “*Amour et justice*”, En: *Amour et justice*. Editado por Jean Louis Schlegel. [Trad.: *Amor y Justicia*. de Tomás Domingo, Madrid: Trotta, 2011, pp. 33-54].
- RICOEUR, Paul (1990). “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”. En: *Fe y filosofía*, [trad: Nestor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué] Buenos Aires, Prometeo, 2008, 191-197.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil. [trad.: *Sí mismo como otro*. Trad: Agustín Neira Calvo y M^a Cristina Alas de Tolivar. Madrid, Siglo XXI, 1996].
- RICOEUR, Paul, (2003) “La lutte pour la reconnaissance et l’*économie du don*”, en AGÍS VILLAVARDE, Marcelino. et. al. (eds.) *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur*, Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2003.
- RICOEUR, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. [Trad.: Agustín Neira, *Caminos del Reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005].
- VAN SEVENANT, Ann, (2001). *Philosophie de la sollicitude*. Paris: Vrin.
- VINCENT, Gilbert, (2008). *La religión de Ricoeur*, Paris: Les Éditions de l’Atelier/Éditions Ouvrières.