



ESCUELA DE DOCTORADO
INTERNACIONAL DE LA USC

Emilia
Castón Blanco

Tesis doctoral

La interpretación bíblica en la
obra de Paul Ricoeur.
Hermenéutica filosófica y
exégesis

Santiago de Compostela, 2022

Programa de doctorado en Filosofía



**ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA**

Tesis de doctorado:

**La interpretación bíblica en la obra de Paul Ricoeur:
Hermenéutica filosófica y exégesis**

Autora: Emilia Castón Blanco

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA



Santiago de Compostela

2022



DECLARACIÓN DE LA AUTORA DE LA TESIS

La interpretación bíblica en la obra de Paul Ricoeur: Hermenéutica filosófica y exégesis

Dna. Emilia Castón Blanco

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

- 1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
- 2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
- 3) Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
- 4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico. Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En Santiago de Compostela, 12 de julio de 2022





AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

D. **Prof. Dr. Marcelino Agís Villaverde**

En calidad de: **director/tutor**

Título de la tesis: **La interpretación bíblica en la obra de Paul Ricoeur:
Hermenéutica filosófica y exégesis**

INFORMA:

Que la presente tesis doctoral se corresponde con el trabajo realizado por Dña. Emilia Castón Blanco, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de la misma no incurre en causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 12 de julio de 2022.

Fdo.:



RESUMEN:

Esta investigación sobre la hermenéutica y la exégesis bíblica de Paul Ricoeur se realiza a través de un recorrido por su biografía y su trayectoria intelectual, desde su nacimiento en Valence (Francia) en 1913 hasta su muerte en París en 2005. Tomamos como referencia los trabajos de Paul Ricoeur sobre hermenéutica bíblica y los estudios de los principales autores que han mantenido con él un fecundo debate sobre el tema.

La estructura de la tesis se divide en seis capítulos. El capítulo I abarca la biografía de Paul Ricoeur, sus estudios, y, una vez licenciado, sus comienzos en la docencia. Si la formación del autor es importante en la configuración de su carácter, no menos lo es su participación en la II Guerra Mundial. En 1939 Ricoeur es movilizado y en 1940 cae prisionero y es llevado a un campo de prisioneros nazi. Esta experiencia le marcará personalmente y afectará a sus consideraciones filosóficas sobre la cuestión del mal.

En su evolución como filósofo influyeron el personalismo de Emmanuel Mounier; el existencialismo de Karl Jaspers y Gabriel Marcel; el psicoanálisis de Freud; y la fenomenología de Husserl. Asume la herencia hermenéutica de Schleiermacher, padre de la disciplina, y de Wilhelm Dilthey, que fue pionero en abrir los textos a la comprensión histórica, junto con Heidegger y Gadamer, las dos principales figuras del siglo XX, que coinciden en que toda comprensión ha de estar mediatizada por la interpretación.

Estudiamos en el capítulo II la cuestión del lenguaje religioso. Ricoeur profundiza en la labor de Freud y el psicoanálisis como una modalidad hermenéutica que nos abre el universo simbólico y onírico, presente en el lenguaje bíblico, así como en los relatos míticos, entre otras modalidades discursivas. Dedicamos el capítulo III al análisis del discurso bíblico y de los géneros literarios, recogiendo el debate LaCocque-Ricoeur sobre la interpretación bíblica. Para analizar la identidad religiosa realizamos una exégesis de los textos de San Pablo, con las aportaciones de otros autores, en la que apreciamos el sesgo de su particular interpretación del mensaje cristiano que marcará la línea exegética de la escuela paulina.

En el capítulo IV profundizamos en la hermenéutica filosófica y la exégesis bíblica, prestando atención a la relación entre hermenéutica y fe, estudiada por Ricoeur, así como a la cuestión de la exégesis como problema filosófico y la hermenéutica del testimonio. Tratamos en el capítulo V el tema de la interpretación mítica, simbólica y metafórica en la Biblia, desde el mito adámico, los símbolos, las nociones de pecado, culpa y perdón -construidas a través de símbolos y otras figuras del lenguaje-, y la hermenéutica metafórica de Ricoeur.

Por último, en el capítulo VI se expone la hermenéutica de la creación bíblica, también a través del arte inspirado en los textos de la Biblia a partir de la teoría hermenéutica de Ricoeur. Con esta tesis no sólo realizamos un estudio de la teoría hermenéutica y exegética de Ricoeur sino un ejercicio de aplicación actual, fieles al espíritu defendido por Ricoeur de pensar *a partir de* su obra.

RESUMO:

Esta investigación sobre a hermenéutica e a exégesis bíblica de Paul Ricoeur realízase a través dun percorrido pola súa biografía e a súa traxectoria intelectual, desde o seu nacemento en Valence (Francia) en 1913 ata a súa morte en París en 2005. Tomamos como referencia os traballos de Paul Ricoeur sobre hermenéutica bíblica e os estudos dos principais autores que mantiveron con el un fecundo debate sobre o tema.

A estrutura da tese divídese en seis capítulos. O capítulo I abarca a biografía de Paul Ricoeur, os seus estudos, e, unha vez licenciado, os seus comezos na docencia. Se a formación do autor é importante na configuración do seu carácter, non menos o é a súa participación na II Guerra Mundial. En 1939 Ricoeur é mobilizado e en 1940 cae prisioneiro e é levado a un campo de prisioneiros nazi. Esta experiencia marcará persoalmente e afectará as súas consideracións filosóficas sobre a cuestión do mal.

Na súa evolución como filósofo influíron o personalismo de Emmanuel Mounier; o existencialismo de Karl Jaspers e Gabriel Marcel; a psicanálise de Freud; e a fenomenoloxía de Husserl. Asume a herdanza hermenéutica de Schleiermacher, pai da disciplina, e de Wilhelm Dilthey, que foi pioneiro en abrir os textos á comprensión histórica, xunto con Heidegger e Gadamer, as dúas principais figuras do século XX, que coinciden en que toda comprensión ha de estar mediatizada pola interpretación.

Estudamos no capítulo II a cuestión da linguaxe relixiosa. Ricoeur profunda no labor de Freud e a psicanálise como unha modalidade hermenéutica que nos abre o universo simbólico e onírico, presente na linguaxe bíblica, así como nos relatos míticos, entre outras modalidades discursivas. Dedicamos o capítulo III á análise do discurso bíblico e dos xéneros literarios, recollendo o debate LaCocque-Ricoeur sobre a interpretación bíblica. Para analizar a identidade relixiosa realizamos unha exégesis dos textos de San Paulo, coas achegas doutros autores, na que apreciamos o rumbo da súa particular interpretación da mensaxe cristiá que marcará a liña exégetica da escola paulina.

No capítulo IV profundamos na hermenéutica filosófica e a exégesis bíblica, prestando atención á relación entre hermenéutica e fe, estudada por Ricoeur, así como á cuestión da exégesis como problema filosófico e a hermenéutica do testemuño. Tratamos no capítulo V o tema da interpretación mítica, simbólica e metafórica na Biblia, desde o mito adámico, os símbolos, as nocións de pecado, culpa e perdón -construídas a través de símbolos e outras figuras da linguaxe-, e a hermenéutica metafórica de Ricoeur.

Por último, no capítulo VI expónse a hermenéutica da creación bíblica, tamén a través da arte inspirada nos textos da Biblia a partir da teoría hermenéutica de Ricoeur. Con esta tese non só realizamos un estudo da teoría hermenéutica e exégetica de Ricoeur senón un exercicio de aplicación actual, fieis ao espírito defendido por Ricoeur de pensar *a partir* da súa obra.

ABSTRACT:

This research on Paul Ricoeur's hermeneutics and biblical exegesis is undertaken by tracing his biography and his intellectual career, from his birth in Valence (France) in 1913 to his death in Paris in 2005. Paul Ricoeur's works on biblical hermeneutics and contributions by the main authors who have had a fruitful debate on this subject with him are taken into consideration.

This dissertation is divided into six chapters. Chapter I covers Paul Ricoeur's biography, his studies, and, once he graduated, his early teaching career. If the author's education played an important role in shaping his character, his involvement in the Second World War was equally relevant. In 1939 Ricoeur was mobilised and in 1940 he was taken prisoner and sent to a Nazi prison camp. This experience left a personal mark on him and had an impact on his own philosophical reflections on the issue of evil.

His philosophical development was shaped by Emmanuel Mounier's personalism, Karl Jaspers' and Gabriel Marcel's existentialism, Freud's psychoanalysis and Husserl's phenomenology. He embraces Schleiermacher's hermeneutic heritage, father of the discipline, and that of Wilhelm Dilthey, who pioneered the process of opening up texts to a historical understanding, together with Heidegger and Gadamer, the two major figures of the 20th century, both of whom agree that all understanding must be mediated by interpretation.

In Chapter II the issue of religious language is explored. Ricoeur delves into Freud's work and psychoanalysis as a hermeneutic approach that opens up the symbolic and oneiric universe present in biblical language, as well as in mythical narratives, among other discursive modes. Chapter III is devoted to the analysis of biblical discourse and literary genres, focusing on the LaCocque-Ricoeur debate on biblical interpretation. To analyse religious identity, an exegesis of the texts of St. Paul is carried out, along with contributions by other authors, where we can perceive a bias in his particular interpretation of the Christian message, which will mark the exegetical line of the Pauline school.

In chapter IV we explore philosophical hermeneutics and biblical exegesis, paying particular attention to the relationship between hermeneutics and faith, as studied by Ricoeur, and also to the question of exegesis as a philosophical problem and to the hermeneutics of witnessing. In chapter V we address the question of mythical, symbolic and metaphorical interpretation in the Bible, starting with the Adamic myth, symbols, notions of sin, guilt and forgiveness - constructed through symbols and other figures of speech - and Ricoeur's metaphorical hermeneutics.

Lastly, in chapter VI, the hermeneutics of biblical creation is presented, also by means of art inspired by the texts of the Bible and based on Ricoeur's hermeneutic theory. This dissertation is not only a study of Ricoeur's hermeneutical and exegetical theory, but also an exercise of present-day application, faithful to the spirit advocated by Ricoeur of thinking based on his work.

DEDICATORIA:

A la memoria de mi esposo José Vizcaíno López (1953-2001). Gracias por conseguir un universo generoso lleno de amor, para nuestros hijos, Noel e Isaac, y para mí, en el cual hemos podido crecer.

AGRADECIMIENTOS:

Mis agradecimientos a mi director de Tesis, Don Marcelino Agís Villaverde, por su diligencia, generosidad y paciencia.

Gracias a mi familia, a mis amigos: Dra. Lorena López Cobas, Dr. Pablo Carou Barros y Dña. Mar Méndez Penín.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	- 10 -
A) Hipótesis y objetivos	- 10 -
B) Metodología	- 10 -
C) Estructura y proceso de investigación doctoral.....	- 11 -
D) Límites de la investigación.....	- 27 -
I. PAUL RICOEUR: VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO	- 29 -
A) El hombre y su circunstancia: biografía personal e intelectual.	- 29 -
B) Influencias filosóficas: personalismo, existencialismo y fenomenología.	- 42 -
C) La hermenéutica (textual) (1960-1990).....	- 58 -
D) El giro ético de su pensamiento (1990-2005).....	- 67 -
1. De la hermenéutica de sí mismo a la hermenéutica de lo justo: la “pequeña ética”. ..	- 72 -
E) La frontera entre Filosofía y Religión en su obra.....	- 81 -
II. EL LENGUAJE DE LA FE SEGÚN RICOEUR.....	- 107 -
A) El lenguaje religioso y la filosofía.....	- 107 -
1. El lenguaje de la fe	-108 -
B) Las ciencias humanas y el fenómeno religioso.	- 114 -
C) Reinterpretación actual del mensaje cristiano.	- 117 -
III.- 137 -EL DISCURSO BÍBLICO Y SU INTERPRETACIÓN	- 137 -
A) Naturaleza del discurso bíblico y géneros literarios.....	- 137 -
B) El debate LaCocque-Ricoeur sobre la interpretación bíblica.	- 143 -
C) La identidad religiosa y hermenéutica: Ricoeur y otros autores.	- 156 -
1. La identidad religiosa.....	- 168 -
2.- La identidad religiosa y sus influencias.	- 177 -
D) Oralidad y escritura en la Biblia.....	- 182 -

IV. HERMENÉUTICA FILOSÓFICA Y EXÉGESIS BIBLICA	- 189 -
A) Hermenéutica y fe en la Biblia.....	- 189 -
B) La exégesis bíblica como problema filosófico	- 194 -
C) Revelación, interpretación y redención.....	- 206 -
D) Hermenéutica del testimonio.....	- 216 -
V.- 228 -LA INTERPRETACIÓN MÍTICA, SIMBÓLICA Y METAFÓRICA EN LA BIBLIA	.229 -
A) Hermenéutica de mito: el mito adámico interpretado	- 228 -
B) La interpretación de los símbolos.....	- 243 -
1.- Los símbolos del mal (Baal, la serpiente).....	- 248 -
2.- El pecado y la culpa (mancha/mancilla).....	- 250 -
3. La confesión.....	- 261 -
4.- El perdón.....	- 269 -
5. La cruz.....	- 288 -
C) Hermenéutica metafórica: la “metáfora nupcial” en la Biblia.....	- 292 -
VI. ALGUNOS EJEMPLOS DE PRAXIS EXEGÉTICA.....	- 315 -
A) Hermenéutica de la creación bíblica	- 315 -
B) El precepto de “la obediencia amorosa”.....	- 326 -
C) El anuncio profético	- 340 -
D) Hermenéutica artística de la Biblia (a partir de Ricoeur).....	- 348 -
CONCLUSIONES.....	- 353 -
A) Conclusiones generales	- 363
B) Conclusiones finales (síntesis)	- 382
BIBLIOGRAFÍA	- 373 -
A) OBRAS DE PAUL RICOEUR.....	- 373 -
B) OBRAS SOBRE PAUL RICOEUR.....	- 377 -

C) BIBLIOGRAFÍA GENERAL - 380 -

ANEXO: Noticias e imágenes de la identidad religiosa y hermenéutica.....- 387 -

INTRODUCCIÓN

A) Hipótesis y objetivos

El objeto de este trabajo es el mostrar de un modo sencillo y riguroso la hermenéutica filosófica y la exégesis de Paul Ricoeur, con aportaciones de otros filósofos y diversas fuentes que enriquecen de modo interdisciplinar el discurso hermenéutico. Para este propósito son importantes las fuentes de la cultura y la tradición judeocristiana y, a su vez, la influencia cultural greco-romana, sin olvidar que otras civilizaciones orientales condicionaron el lenguaje y los mitos de la iconografía presentes en la Biblia.

Para alcanzar este objetivo, dividimos nuestra tarea en varios capítulos, con sus objetivos particulares, que iremos abordando sucesivamente. Así, nos proponemos:

- 1) Revisar la biografía de Ricoeur.
- 2) Seguir los pasos fundamentales de su trayectoria docente.
- 3) Dar cuenta de su formación, filosófica y religiosa.
- 4) Recordar sus principales aportaciones en la filosofía contemporánea.
- 5) Estudiar el lenguaje religioso, siguiendo a Ricoeur.
- 6) Analizar el discurso bíblico y sus géneros literarios, siguiendo a Ricoeur.
- 7) Profundizar en la hermenéutica filosófica y la exégesis bíblica, siguiendo a Ricoeur.

De este modo, a la ingente cantidad de publicaciones y estudios sobre la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur añadimos en la presente investigación sus aportaciones sobre exégesis bíblica, completando una panorámica completa de lo que podríamos denominar la “hermenéutica general” de Ricoeur, tomando prestada la famosa expresión de Schleiermacher para denominar a la teoría de la interpretación.

B) Metodología

La religión judeocristiana nació en Palestina, geografía que servirá de nexo entre los imperios egipcio y babilónico, de ellos se hace eco la Biblia, de la cual se extraen algunos pasajes importantes para este estudio. La Biblia es la fuente de la que bebieron tanto Ricoeur, autor perteneciente a la tradición reformada francesa, como otros autores de la tradición cristiano-católica, y, por supuesto, autores judíos que hacemos comparecer en un diálogo vivo en torno a la cuestión de la exégesis.

Así pues, la metodología se basa en el estudio de las fuentes, en nuestro caso de las obras de Paul Ricoeur; de la bibliografía secundaria, las obras sobre Paul Ricoeur; y de los estudios de los teóricos de la exégesis bíblica judeo-cristiana, autores en muchos casos con los que el propio Ricoeur realiza un fructífero diálogo intelectual (Karl Barth, Emmanuel Levinas, etc.).

Con esta metodología, para alcanzar los objetivos expuestos anteriormente, en el apartado A: Hipótesis y objetivos, daremos los pasos que presentamos a continuación en el apartado C, dedicado a la estructura y al proceso de construcción de la investigación.

C) Estructura y proceso de investigación doctoral

La tesis está estructurada en seis capítulos y cuenta con una Introducción, una Conclusión, el apartado que recoge la Bibliografía utilizada y un Anexo. En el primer capítulo, “Paul Ricoeur, vida, obra y pensamiento”, muestra la interrelación entre los aspectos biográficos y creativos de Ricoeur, cuya biografía es extensa e intensa por ser fiel reflejo de los principales avatares históricos del siglo XX en Europa.

De este modo, recorreremos su periplo vital desde su nacimiento en Valence (Francia) en 1913. Su temprana orfandad, a la que se refirió en Santiago de Compostela, como una

página en blanco de su vida al perder a sus dos progenitores siendo niño¹. Su madre al poco tiempo de su nacimiento y su padre, que fallece en la batalla de Marne en septiembre 1915, como soldado en la I Guerra Mundial. El y su hermana Alice fueron acogidos y educados por los abuelos paternos en Rennes. En esta ciudad cursó sus estudios secundarios y universitarios. Como señala el propio Ricoeur en su obra autobiográfica *Réflexion faite*, en el Liceo de la ciudad citada, recibe la primera influencia filosófica a través del profesor Roland Dalbiez que introducía a sus alumnos en el arte de las cuestiones disputadas. Dalbiez familiariza a Ricoeur con una metodología basada en la problematización de los temas filosóficos, invitándole a que construya sus propios argumentos.

Se educa en el protestantismo y eso le lleva a leer la Biblia desde muy joven. Le apasiona la literatura, lee a Montaigne, Pascal, Julio Verne, Walter Scott, Dickens, Stendhal, Tolstoi, Dostoyevski, etc. Esta pasión le lleva a la licenciatura de Letras. En 1933 obtendrá la licenciatura de Filosofía en la Universidad de Rennes. En París conoce al filósofo Gabriel Marcel, que ejercerá una gran influencia en él. Su preparación académica le permite superar el examen para ejercer la docencia en la Soborna. En 1935 contrae matrimonio con Simone Lejas. De esta unión nacen cinco hijos, tres de ellos, antes de ir a la II Guerra Mundial, en la que fue prisionero de guerra en Alemania desde 1940.

Ricoeur, junto con otros prisioneros, intentaron crear un simulacro de sociedad civil libre, con el fin de mantener el espíritu erguido. Esta colaboración la realiza, entre otros, con Mikel Dufrenne, Roger Ikor y Paul André Lesort, que procuraron un ambiente

¹ Puede verse el testimonio de Ricoeur sobre este sentimiento de orfandad y su descripción como una “página en blanco” en AGÍS VILLAVERDE, M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011, págs. 25-26.

intelectual institucionalizado en el campo de prisioneros². En dicho campo de prisioneros Ricoeur inicia la traducción de *Ideen I* de Husserl. En enero de 1945 los prisioneros son trasladados a otro campo cerca de Hannover, antes de ser liberados por las tropas aliadas.

Una vez en París, con su familia, comienza su carrera universitaria como investigador del CNRS y tras defender su tesis doctoral sobre *Filosofía de la Voluntad* en 1950, es nombrado catedrático de Filosofía en la Universidad de la Soborna. Sin embargo, debido a la masificación universitaria, Ricoeur toma la decisión de incorporarse a la Universidad de París X-Nanterre, que nace como un anexo a la Soborna. Fueron muy fecundos los cursos 1966-1967 y 1967-1968, en los que Ricoeur se compromete como decano de la Facultad de Ciencias Humanas. Todo cambia en mayo de 1968 cuando los estudiantes de Nanterre inician una revuelta que traspasará los muros de la Universidad³.

Tras los acontecimientos de Nanterre, Ricoeur acepta la invitación del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Louvain. Allí permanecerá tres cursos, luego regresará a Nanterre donde se jubilará como docente en 1981, por exigencias de la legislación francesa, pero continuará como docente en Estados Unidos y Canadá.

Sus principales influencias filosóficas son el personalismo, el existencialismo y la fenomenología. Entre estas influencias destaca el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, según señala Jérôme Porée⁴. Ricoeur en su obra *La parcours de la reconnaissance*, recupera el alegato de su maestro en favor de una “fidelidad creativa”.

² RICOEUR, P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Ed. Esprit, París, 1995, pág. 20.

³ AGÍS VILLAVERDE, M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, pág. 43.

⁴ PORÉE, J. “Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créative” en V.V.A.A. *A filosofía de Paul Ricoeur*. Ariadne. Ed. Coimbra, 2006, pág. 329.

La relación de Marcel supone una amistad duradera con la persona y una cercanía con su metodología filosófica, por lo que constituye uno de sus primeros maestros.

En el año 1947 (en colaboración con Mikel Dufrenne) da a conocer su obra sobre Karl Jaspers (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*). También de forma individual en el año 1948 publica su libro *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Además, colabora en revistas de cristianismo social como *Esprit* o *Christianisme Social. Revue Sociale et internationale pour un Monde Chrétien*.

En el año 1951 Ricoeur y Merleau-Ponty participan en el Coloquio Internacional de Fenomenología en Bruselas. La conferencia que pronuncia Merleau-Ponty, con el título “Sur la Phénoménologie du Langage”, causa tal impresión en Ricoeur que va a influir en su propio trabajo filosófico, sobre todo, para abordar el problema del mal, de la voluntad mala, que, en el lenguaje teológico cristiano, se denomina *pecado*⁵.

Otra influencia importante fue la del filósofo Jean Nabert y la política de André Philip que combinaría de manera poco usual para la Izquierda en Francia, una argumentación teológica fuertemente marcada por Karl Barth.

Con *La symbolique du mal* (1960), segundo volumen de su *Filosofía de la Voluntad*, Ricoeur se ocupa de la exégesis bíblica. En ella afirma desde el comienzo que “culpabilidad no es sinónimo de falta”⁶. La dimensión del mal, de la falta, es pues interna a la afirmación de las personas humanas. Según Ricoeur, es incuestionable el hecho de que “por *radical* que sea el mal, no podría ser tan *originario* como la bondad”⁷.

⁵ RICOEUR, P. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Calmann-Lévy, París, 1995, pág. 43.

⁶ RICOEUR, P. *La symbolique du mal*. Aubier, París, 1960, pág. 255.

⁷ *Ibidem*, pág. 306.

Otra referencia filosófica, especialmente en su etapa hermenéutica, será Wilhelm Dilthey (1833-1911) uno de los pioneros en sacar a la hermenéutica del contexto limitado de la interpretación de los textos escritos y abrirla al ámbito de la comprensión histórica⁸.

Ricoeur nos ofrece una fenomenología hermenéutica liberada de su orientación crítica y romántica (Schleiermacher). Coincidirá con Heidegger y Gadamer, los dos grandes maestros alemanes, en la necesidad de que toda comprensión esté mediatizada por la interpretación. “Interpretar más para comprender mejor”, es la fórmula que propone Ricoeur, superando la dicotomía que había lastrado la hermenéutica de Dilthey.

La labor intelectual de nuestro filósofo es muy extensa. Veremos cómo, además de la hermenéutica, su obra nos brinda un giro ético de su pensamiento, así como una reflexión situada en la frontera entre Filosofía y Religión. Todo ello generará una proyección internacional de su pensamiento tanto en Europa, como en Canadá y Estados Unidos.

Comenzamos nuestra tesis con una visión panorámica de su vida, obra y pensamiento. En el capítulo II haremos un repaso a lo escrito sobre la crítica de la religión y el lenguaje de la fe. La desmitificación es la expresión de la fe adulta, del hombre moderno que escapa a las formas religiosas como evasión o como ilusión o como una serie de condicionamientos psicológicos y sociológicos. Ricoeur analiza las aportaciones de la denominada escuela de la sospecha de Marx, Nietzsche y Freud para tener un instrumento crítico que desenmascare la conciencia falsa que se plantea como el principio



⁸ RICOUER, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil, Paris, 1996, pág. 87.

de todo significado. Esta es la conciencia que debemos interrogar y la que ha creado la religión como evasión, como sueño, como dominación⁹.

El *kerigma* cristiano, muerte y resurrección de Cristo, es un acontecimiento en nuestra cultura que pide ser interpretado a través de una ruptura y una recuperación de sentido.

En el capítulo III nos ocuparemos del discurso bíblico y su interpretación. La Biblia como texto sagrado de la tradición judeocristiana, constituye el centro de la atención de la hermenéutica antigua y medieval. Como rasgos a destacar de esta hermenéutica más antigua, habría que decir que aquella se materializa en un modelo o forma de exégesis.

La hermenéutica que se nace en el siglo XIX y en los comienzos del XX surge a partir de un enfoque religioso previo, inherente a la exégesis bíblica, y, de este modo, se transformará la hermenéutica en un método aplicable al conjunto de las ciencias sociales y de las humanidades.

Lo interesante de la exégesis de Ricoeur sobre el relato del *Génesis* es la observación de que Yahvé, como figura que está más allá del límite, es presentado al mismo tiempo como el autor de un mandamiento, no motivado por su contenido (no comer del árbol), sino porque está fundado en la autoridad de quien pone límite.

Desde el punto de vista de la composición narrativa, se incluyen tres episodios: *la tentación, la transgresión y el juicio* (que a su vez se divide en tres secuencias: *ocultación, descubrimiento y publicación de sentencias*). Al final, está la expulsión del Paraíso. Para



⁹ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*. Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1978, pág. 7.

Ricoeur, la configuración del relato, en consonancia con lo que se cuenta, tiene la estructura propia de una historia primordial.

La palabra “*biblia*” tiene su origen en la raíz griega *bibl* que significa “libro”. El plural “Biblia” remite a la colección completa de los escritos sagrados de la tradición judeocristiana, agrupados en dos partes: el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento dentro de los cuales hay una gran variedad de géneros literarios y algunos de ellos se analizan en este y en otros capítulos de la tesis.

También se analiza en este capítulo el debate de LaCocque-Ricoeur, sobre la interpretación de la Biblia, en la obra *Pensar la Biblia, Estudios exegéticos y hermenéuticos*¹⁰. También en este capítulo se pasa revista al diálogo intelectual con otros autores como Von Rad, Westermann, Noth, etc.

Es muy relevante, como mostraremos en este capítulo, la forma de entender la identidad religiosa y la hermenéutica que Ricoeur aplica para explicar los fundamentos de la religión en relación con la historia, a través de la mediación de la exégesis y la hermenéutica.

Para hablar de la identidad religiosa y hermenéutica se analizan los orígenes de la civilización occidental que tienen como base la cultura grecolatina y la religión judeocristiana que ha recibido influencias de los mitos de Mesopotamia.

Una de las fuentes analizadas en la Biblia es el relato del *Génesis*, en donde se presta atención al concepto de “caída” y a la figura de Eva como culpable de la desobediencia a Dios. Que posteriormente dio pie a la configuración de una sociedad patriarcal que

¹⁰ LACOCQUE, A. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Herder, Barcelona, 2001, pág. 25.

domina todo el Antiguo Testamento e influye en el Nuevo Testamento. Éste se inauguró con María y con la concepción divina de Jesús. Los cuatro evangelistas nos hablan del Jesús histórico y de sus discípulos, entre los cuales había también mujeres. Solo ellas con María y Juan el evangelista, se quedan al pie de la Cruz en el Calvario. Los demás huyeron. Serán también las mujeres, las que encuentren el sepulcro vacío. ¿Por qué esto no se refleja en los escritos de San Pablo? Siguiendo los presupuestos de la hermenéutica de la conciencia histórica, que lleva a Ricoeur a preguntarse si es posible relatar de otra manera una misma historia y exponer lo más difícil, que es “relatar su propia historia”¹¹. Esto presupone la idea de una pluralidad de relatos, así como la de una riqueza potencial de los posibles textos no comprobados ni explorados como yacimiento de sentido de nuestro presente, al mismo tiempo que es posible la recuperación de nuestras zonas de sombra, de amnesia, de retroceso de la conciencia colectiva. No solo los textos sino también los silencios son elocuentes, como los que apreciamos en el relato de la exégesis de los escritos de Pablo. También a través de otros autores, que analizan entre otros ejemplos históricos, la figura de María Magdalena, recuperada del olvido en el que estaba debido a una interpretación sesgada.

En el IV capítulo titulado “Hermenéutica filosófica y exégesis bíblica”, retomamos los trabajos conjuntos de Paul Ricoeur y André LaCocque, que hacen un estudio sobre el Génesis 2-3 en la mencionada obra titulada *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*¹². Los estudios de la exégesis teológica de la doctrina de la Creación interesan mucho, no solo a los especialistas del pensamiento del antiguo Israel sino a los

¹¹ TAYLOR, C. “Debate con Ricoeur”, Cerisy, junio de 1995. Transcripción personal de registro. En DOSSE, F. *Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, pág. 700.

¹² LACOCQUE, A. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, pág. 51.

exégetas y fenomenólogos de la religión que estudian las culturas antiguas, y además atañe a la Teología y a la Predicación, ya que la lectura cristocéntrica influye en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento. En ambos se encuentra la historia de la Salvación. Para ello, contamos también con los estudios de otros exégetas como Gerard von Rad, Claus Westermann, Beanchamp, entre otros.

El doble movimiento de transformación de una Palabra en Escritura y de una Escritura en Palabra es que ubica al cristianismo en el corazón de los problemas de interpretación. Desde el comienzo, esta cadena palabra-escritura plantea la cuestión de distanciamiento que aparta al mensaje del locutor y de su apropiación por el lector o auditor, gracias a la mediación de la tradición.

El discurso *profético* es una voz que surge “en nombre de ...”. Así lo establece Dios: “Yahvé me dirigió la palabra así: Ve, grita, que lo oiga Jerusalén” (Jer. 2, 1). Ahí tenemos un núcleo de la idea de revelación que resulta del todo original. El propio profeta se anuncia no como quien habla en su nombre sino en nombre de otro. La revelación es la palabra de otro que está detrás de la palabra del profeta. Así el género profético se encuentra en el símbolo de Nicea, en la tercera parte consagrada al Espíritu Santo, declara: “Creemos en el Espíritu Santo (...) que habló por los profetas”¹³.

En opinión del filósofo francés, el modelo profético, separado de todo el contexto de discurso que lo enmarca y, sobre todo, del discurso narrativo tan importante para la constitución de la fe de Israel y también para la de la Iglesia cristiana de los primeros



¹³ El símbolo de Constantinopla I, año 381 d.C., es una confesión común a las Iglesias cristianas.

tiempos, corre el riesgo de encerrar la idea de revelación dentro de un concepto demasiado estrecho: el de la palabra de otro¹⁴.

Ricoeur percibe la hermenéutica del testimonio también como un problema filosófico y no solo en sus dimensiones jurídica, o incluso histórica. El vocablo no se limita a designar el relato de un testigo que refiere lo que ha visto, sino que aplica a palabras, obras, acciones e historias, una intención, una inspiración, una idea que va más allá de la experiencia y de la historia. El problema filosófico del testimonio es el problema del testimonio de lo absoluto. La cuestión solo tiene sentido si para la conciencia, lo absoluto crea sentido y esto va más allá de la crítica al argumento ontológico y a las pruebas de la existencia de Dios¹⁵.

La conjunción del momento profético “yo soy Yahvé”, con el momento histórico “soy yo, Yahvé, tu Dios, el que te ha sacado del país de Egipto, del lugar de la esclavitud” (Ex. 20, 2) es tan fundamental como la conjunción del momento profético con el momento jurídico. De esta manera, se crea una tensión ya existente en el concepto ordinario entre el juicio del juez que decide sin haber visto y la narración del testigo que ha visto. Por lo tanto, 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 redentores¹⁶.

Según Ricoeur, se puede pensar que el afán de inscribir la predicación cristiana en las categorías del relato, como narración de las cosas dichas y hechas por Jesús de Nazareth, procede de esa intención de unir testimonio-confesión al testimonio-narración.

¹⁴ RICOEUR, P. “Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu”. En *Lectures 3*. Seuil, París, 1999, pág. 292.

¹⁵ RICOEUR, P. *Fe y filosofía*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, págs. 109-110.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 120.

Los cuatro evangelistas sitúan a María Magdalena ante el sepulcro vacío como testigo de la resurrección, (Mt. 28, 1-10; Mc. 16, 1-11; Lc. 24, 1-11; Jn. 20, 1-18). En ellos el relato es similar, sin embargo, en la Primera epístola a los corintios de Pablo dice: “Porqué os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al Tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce” (1 Cor. 15, 3-6). Aquí se ignora a las mujeres y, en (1 Tim. 2, 9-15). No se les permite enseñar ...¹⁷

En el capítulo V, en el que se trata la interpretación mítica, simbólica y metafórica en la Biblia, se hace un análisis del mito adámico interpretado. El relato de la caída en la Biblia, aunque proceda de las tradiciones más antiguas que la predicación de los profetas de Israel, no obtiene su sentido, sino de una experiencia del pecado que es, a su vez, el producto de la piedad judía. La “confesión de los pecados” en el culto, la llamada profética a la “justicia” y al “derecho” son las que confieren un fundamento de sentido al mito¹⁸.

La figura de Adán, situada por el mito en el origen de la historia del mal humano, fue una figura muda para casi la totalidad de los escritores del Antiguo Testamento. Abraham, el padre de los creyentes, el antepasado fundador del pueblo escogido y la figura de Noé fueron importantes, hasta que San Pablo puso a la figura de Adán en paralelo con el segundo Adán, con Jesucristo. La desmitologización del relato de la caída se tornó más urgente debido a esa acción retroactiva de la cristología paulina sobre Adán.



¹⁷ BIBLIA DE JERUSALÉN. Desclée de Bronwer, Bilbao, 1998.

¹⁸ RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2004, pág. 183.

Defiende el filósofo francés en *Finitud y Culpabilidad* que la historia de la caída tiene la grandeza del mito, es decir, tiene más sentido que una historia verdadera. El símbolo da que pensar. El mito solo anticipa la especulación porque él ya es una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales, en los que se constituyó la conciencia de pecado anterior a aquella¹⁹.

Ricoeur en su obra *Finitud y culpabilidad* nos dice que, para pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad efectiva, de la falibilidad a la culpa, es necesario repetir dentro de nosotros mismos la confesión que la conciencia religiosa hace de él. La filosofía esta llamada a medirse con las construcciones tardías de la época agustiniana sobre el *Pecado Original*. Muchas filosofías clásicas y modernas toman como dato religioso-teológico ese supuesto concepto y reducen el problema filosófico, de la culpa a una idea de Pecado Original²⁰.

Ricoeur hace referencia a la “mancilla” como una mancha simbólica, es una forma de entender las ideas de mancilla y de pureza que se hayan podido corregir y retomar en una ética interpersonal que enfatiza los aspectos adquisitivos u oblativos de la sexualidad, en suma, la calidad de relación con el otro. Eso no quita que, debido a muchos de sus rasgos, la sexualidad mantiene el equívoco de una cuasi-materialidad de la mancilla: en último término el niño nacería impuro. Estas creencias aún existen en la actualidad, por ello, existen ritos de purificación: el Bautismo y el Matrimonio que, para la Iglesia, son sacramentos²¹.

¹⁹ *Ibíd*em, pág. 377.

²⁰ *Ibíd*em, pág. 164.

²¹ *Ibíd*em, pág. 193.

Hacemos también un análisis de los conceptos de *pecado* y de *confesión* a partir de Ricoeur y otros autores. Ricoeur es protestante y esta teología no admite que la absolución produzca como efecto la cancelación de las culpas. Para esta teología cristiana, solo la fe es necesaria para la Salvación, no reconocen que la confesión sea un sacramento, como en la celebración católica.

En la comunidad judía, en la misma época en la que comenzó la Iglesia cristiana, se practicaba la excomunión temporal a quienes habían violado la Ley, al culpable se aísla y cuando se perdona se admite de nuevo en la comunidad y en la sinagoga²².

Tratamos igualmente el concepto del *Perdón*. Desde la hermenéutica de Ricoeur y otros autores se interpreta el perdón desde el aspecto religioso, ético, filosófico y político.

Para nuestro autor es posible entender la existencia humana como una “misión”. ¿En qué sentido? En el sentido de que la existencia personal sea considerada como el resultado en cada ser humano del encuentro de su vida con otras vidas en el decurso del tiempo. Este autor define a la persona como “una unidad narrativa de una vida en el tiempo”²³.

Ricoeur califica el perdón de “supra-ético” porque considera que el perdón está por encima de la lógica de la equivalencia presidida por el sentido de la justicia, y que se sitúa, por lo tanto, en el terreno de la economía del “don”. La finalidad del perdón no es olvidar la deuda que tiene el culpable, pero al mismo tiempo debe permitir cancelar esta deuda. No se cancela, pues, el olvido. Antes, al contrario, a raíz de la memoria del mal

²² V.V.A.A. *Diccionario de Teología. Antiguo Testamento y Mariología*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, pág. 160.

²³ RICOEUR, P. *Lectures I. Autour du politique*. Seuil, París, 1991.

causado, el perdón libera a la memoria del peso de la “deuda” adquirida, precisamente recordando o dando sentido a la “deuda” reordenada y otorgándole futuro²⁴.

Nos hemos ocupado de la hermenéutica metafórica, analizando la “metáfora nupcial” en la Biblia. La misma palabra “meta-phora”, de “meta-pherein” (llevar más allá), expresa un movimiento semántico que implica un doble acto imaginativo; sobrepasar lo literal o usual (phora) y combinar elementos distanciados (diáfora). Ricoeur pone un ejemplo: “La vida es sueño”. El sueño, elemento más conocido, se transforma en (phora) y sugiere aspectos sobre otro elemento menos conocido, vida (diáfora). El sueño lo considera como “vehículo” semántico de los posibles aspectos en que puede interpretarse la vida. Él explica el proceso del fenómeno metafórico diciendo que: “La semejanza la crea el artista al ‘ver como’ una realidad mediante un enunciado metafórico”²⁵.

Para analizar la metáfora nupcial de la Biblia se hace una exégesis en el *Cantar de los Cantares*. A lo largo de la historia, la interpretación se ha hecho de forma alegórica. Actualmente, después de la exégesis contemporánea, Ricoeur ha preferido denominarla como una interpretación erótica.

Con la intención de enaltecer al *eros*, el autor o autora se atrevió a usar un lenguaje que los profetas y algunos sacerdotes habían empleado tradicionalmente para describir metafóricamente las relaciones íntimas entre Dios y el pueblo.

Ofrecemos en el capítulo VI algunos ejemplos de praxis exegética. Según Ricoeur, el tema de la creación y el tema de la redención pertenecen a una misma estructura



²⁴ RICOEUR, P. *Lo justo*. Caparrós, Madrid, 1999, pág. 195.

²⁵ RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Seuil, París, 1975, pág. 221.

compuesta²⁶. Es verdad, pero hay una trayectoria dentro de la Escritura hebrea, y esta culmina con el género sapiencial. En los Salmos 19, 150 el cosmos es el escenario de la sabiduría y del poder divino, también en Proverbios 3, 19; 8, 22; 14, 31; 20, 12. Pero incluso en este grupo de textos, la íntima conexión entre creación e historia muestra que la bondad de la creación no es “natural”, esto es, innata e intrínseca a las criaturas. Es una fuerza dinámica que actúa dentro de la historia. Lo mismo se demuestra ya en la fuente P con el uso de la palabra *tób* (bueno) para expresar la gran satisfacción del Creador. Por ello, la bondad se caracteriza como orden dentro del desorden, un orden causado por Dios que ha de ser operativo, por obra del socio humano de Dios. En Gén. 3 este orden es amenazado y hasta destruido por la “caída”²⁷. Se tratará este tema y también el precepto de la “obediencia amorosa” en la interpretación de André LaCocque, que se centra en un mandamiento del Decálogo establecido de forma apodíctica en la Biblia hebrea: “No matarás”. Ricoeur le añade como subtítulo “una obediencia amorosa” con el que pretende resumir la sorprendente idea central, tanto del alcance, como de los límites de validez de la Ley apodíctica en Israel²⁸.

En el anuncio profético se hace un análisis de quien habla. La fórmula del mensajero, “así dice YHWH”, posee un valor introductorio que generalmente le asigna su posición al comienzo del mensaje que ha de ser entregado, indicando que autoriza (en el sentido literal del término) este mensaje. Quien habla no lo hace en nombre propio, sino en nombre de Otro²⁹.

²⁶ RICOEUR, P. *Exégèse et herméneutique*. Seuil, París, 1971, pág. 69.

²⁷ LACOCQUE, A. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 27.

²⁸ *Ibidem*, pág. 127.

²⁹ *Ibidem*, pág. 180.

Al ocuparnos de Hermenéutica artística de la Biblia (a partir de Ricoeur) hacemos una hermenéutica de varios pasajes de la Biblia. Para Ricoeur, la pintura proporciona un “aumento icónico” de la realidad; la pintura metamorfosea la realidad. Tanto la pintura como la escritura se convierten en mediaciones para la transcripción de la realidad. Ricoeur recuerda otros tipos de inscripción de la realidad como jeroglíficos, pictogramas, ideogramas, ...³⁰

El filósofo francés hace una exégesis del salmo 51 de David, en *Finitud y culpabilidad*, tanto desde el sentimiento de culpabilidad, en el que el rey David reconoce su pecado y pide perdón, como en los versículos 5-6 donde reconoce su culpa, pero no tiene conciencia de pecado, pues considera el mal heredado.

La belleza de la interpretación musical que hace Gregorio Allegri de este texto bíblico está a la altura de la exégesis de Ricoeur.

Ricoeur nos habla de la función poética del lenguaje religioso, del símbolo. En las parábolas, Ricoeur muestra una manera diferente de “entender” la vida, la historia y la propia naturaleza. La parábola abandona la función visual del lenguaje para introducir la redescipción de un modo de ser no común, pero posible. La “salvación” viene a través de unos modos insospechados. En el lenguaje profano de la parábola, hallamos una reactivación de un simbolismo primario: pastor, padre, rey, etc. Son figuras escogidas debido a sus connotaciones familiares, pero también por su densidad de sentido inherente a todas las naturalezas arcaicas³¹. Así se refleja en la pintura de Rembrandt: *El regreso del hijo pródigo*, inspirado en el texto bíblico (Lc 15, 20).

USC

³⁰ RICOEUR, P. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. (Trad. Graciela Monges). Siglo XXI, México, 1999, págs. 50-55.

³¹ RICOEUR, P. *Fe y filosofía*, pág. 83.

Pena Mouriz en *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur* pone como ejemplo para explicar la metáfora equipararla a un “organismo vivo” y, en tal sentido, nos dice: “La palabra no tiene sentido propio por si sola, sino en el contexto del discurso considerando como una totalidad de sentido. En esta perspectiva, la frase, tomada como un todo, adquiere sentido de conjunto: se compara la frase como un “organismo vivo” no a un “mosaico” entre cuyas partes se produce una interanimación. Esta interanimación, podemos verla en el “Pórtico de la Gloria” del Maestro Mateo que se encuentra en la Catedral de Santiago de Compostela, inspirada en el *Apocalipsis* de Juan. La Biblia, comienza en el *Génesis* y termina con el *Apocalipsis*. La Biblia es vista como una grandiosa trama de la historia del mundo. Para Ricoeur, el *Apocalipsis* ofrece el modelo de una predicción debilitada continuamente y, sin embargo, nunca desacreditada. El fin del mundo ha suscitado una transformación cualitativa de modelo apocalíptico; de inminente, el fin se ha hecho inmanente³².

D) Límites de la investigación

La obra de Paul Ricoeur ha sido objeto de estudios desde muy diversas perspectivas: hermenéutica, fenomenología, psicoanálisis, filosofía moral y política, educación, etc. Una idea con la que abre, precisamente, la Introducción de su libro *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur* el profesor Agís, indicando que “La obra de Paul Ricoeur puede ser considerada fiel expresión de la filosofía del siglo XX y exponente paradigmático de un nuevo talante filosófico para el siglo XXI. En ella se dan cita una amplia variedad de temas y referencias filosóficas que



³² RICOEUR, P. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, Ed. S.A., México, 1995, pág. 409.

han sido objeto de reflexión y debate a lo largo de la pasada centuria y que se proyectan hacia el futuro”³³.

Por esta razón, es obligado indicar que en la presente tesis doctoral nos vamos a centrar en los aspectos hermenéutico y exegético de la obra de Ricoeur, y de sus interlocutores, tanto desde una perspectiva teórica como analizando algunos casos de práctica exegética sobre la Biblia. También nos preocuparemos de las figuras del lenguaje y su interpretación (símbolos, metáforas, etc.). La interpretación de los relatos míticos, contruidos a través de un lenguaje simbólico, común a muchas culturas y tradiciones religiosas, también ha sido objeto de estudio por su relación con el tema de la exégesis y la hermenéutica practicada por Ricoeur.

I.

PAUL RICOEUR: VIDA, OBRA Y PENSAMIENTO

A) El hombre y su circunstancia: biografía personal e intelectual.

Paul Ricoeur nació el 27 de febrero de 1913 en Valence (Francia), donde su padre era profesor de inglés en el liceo. Con solo dos años se queda huérfano, junto con su hermana Alice, de los dos progenitores: su padre Jules y su madre Florentine Faure Ricoeur. Su madre fallece poco después de su nacimiento, y su padre en septiembre de 1915, soldado de la I Guerra Mundial, cae en la batalla de Marne. La referencia que tenía de sus padres era una fotografía, por lo que eran para él eternamente jóvenes. Esta ausencia influyó mucho en su manera de ser. Así, Paul y su hermana, con una pensión de huérfanos de Guerra (*pupille de la nation*) son acogidos por sus abuelos paternos en Rennes. También se encargaba de sus cuidados y de su educación una tía soltera. En esta ciudad cursó sus estudios secundarios y universitarios. En el Liceo de la citada ciudad recibe su primera influencia filosófica a través del profesor de filosofía Roland Dalbiez, autor de un libro titulado *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne* (Desclée de Brouwer, 1936). Es el primero que le muestra la posibilidad de realizar una lectura filosófica de Freud, que Ricoeur abordaría en su libro del año 1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Ricoeur se considera deudor de este profesor y dice: “Debo a Roland Dalbiez mi preocupación ulterior por integrar la dimensión del inconsciente, y en general,

el punto de vista psicoanalítico, con una manera de pensar marcada fuertemente, sin embargo, por la tradición de la filosofía reflexiva francesa”³⁴.

Dalbiez introducía a sus alumnos en el “arte de las cuestiones disputadas”. Como recordaba Ricoeur,

(...) se acometía por último, en clase de filosofía a las doctrinas mismas, a sus principios, a sus razones, a sus conflictos”. Su formación era neo-tomista, argumentaba a la manera de los escolásticos del siglo XIV, más bien que a la del propio Tomás de Aquino. Dalbiez además familiariza a Ricoeur con una metodología basada en la problematización de los temas filosóficos, invitando a que cada estudiante construya sus propios argumentos. Su consejo siguiendo a Dalbiez era: “Cuando un problema os preocupe, os angustie, o dé miedo, no intentéis rodear el obstáculo, abordarlo de frente”³⁵.

Ricoeur era un gran lector. Seguía las lecturas recomendadas por sus profesores y también otros libros de ensayo: Montaigne, Pascal, etc. Su curiosidad le lleva a leer también autores literarios como Julio Verne, Walter Scott, Dickens, Stendhal, Flaubert, Tolstoi, Dostoyevski, y otros géneros literarios (teatro, poesía) que Ricoeur halla en las librerías.

Tanto el protestantismo en el que se educa y que le hace leer la Biblia desde muy joven, como su pasión por la literatura le llevan a optar por una licenciatura de Letras. Pero, en opinión de sus profesores, sus disertaciones eran “demasiado filosóficas” y al cabo de un semestre cambia de opinión e intenta ingresar en la Escuela Normal Superior.

³⁴ RICOEUR, P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, pág. 13.

³⁵ AGÍS VILLAVERDE, M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, pág. 27.

Sin embargo, su escasa formación filosófica no le permite pasar el examen de ingreso. Cursa entonces la licenciatura de Filosofía en la Universidad de Rennes, y la obtiene en el año 1933. Al año siguiente defenderá con éxito su memoria de licenciatura (Diplôme d'études supérieures), titulada *El método reflexivo aplicado al problema de Dios en la obra de Lachelier y Lagneau*. Obtiene después una beca, gracias a su condición de huérfano de Guerra, para preparar la agregación a la Sorbona durante el curso 1934-35. Su estancia en París le permite visitar en su casa a Gabriel Marcel, que también le influyó filosóficamente. Y en 1935, con el número dos de su promoción, supera el examen para ser docente en la Sorbona. Ya había dado clases anteriormente entre 1933 y 1934 de filosofía en el Liceo de Saint-Brieuc, localidad bretona situada entre las ciudades de Rennes y Brest. En 1935, contrae matrimonio con Simone Lejas, una amiga de la infancia y del círculo protestante de Rennes. El matrimonio tendrá cinco hijos, tres antes de la Guerra y dos más tras los años de cautiverio de Ricoeur en Alemania como prisionero de Guerra.

El matrimonio se traslada a Colmar, ciudad de Alsacia, fronteriza con Alemania. Se incorpora como profesor en el Liceo de Colmar, en donde permanece hasta 1936. La cercanía con Alemania le permite estudiar alemán que perfeccionará gracias a una beca de estudios en el verano de 1939 en Múnich.

En 1936 conoce a André Philip, diputado socialista y a partir de este mismo año profesor de la Facultad de Derecho de Lyon. André Philip se oponía al anticlericalismo del partido socialista en aquella época, comprometiéndose públicamente con el protestantismo. Influirá en Ricoeur hasta el punto de que desplaza a la atracción que ejercía en él el personalismo de Mounier: “La concepción del compromiso formulada por Mounier -dice Ricoeur- permitía ciertamente una articulación flexible, sin separación ni

confusión entre, digamos, el pensamiento y la acción. Pero la forma política que André Philip daba al compromiso me parecía más franca y más neta. A esto se añadía el hecho de que André Philip conjugaba, de manera inusual, en la izquierda francesa, una argumentación teológica fuertemente marcada por Karl Barth y la competencia de un buen economista de convicción socialista”³⁶.

Entre los años 1936-1937, Ricoeur tiene que hacer el Servicio Militar. Esto supone para él una interrupción en su trabajo intelectual. Una vez concluido, regresa a Bretaña como profesor en el Liceo de Lorient, donde permanecerá hasta el comienzo de la II Guerra Mundial en 1939. Aunque la guerra lo coge precisamente en Alemania, debido a su interés por perfeccionar su idioma y por la filosofía. “Fue durante los cuatro años que precedieron a la guerra cuando aprendí alemán, proseguí la lectura de Husserl y comencé la de *Sein und Zeit* (¡el libro principal de Heidegger quedaría sin traducción francesa durante decenios!)”³⁷. Una estancia de estudios en Alemania que para él y para otros compatriotas termina súbitamente tras la firma del pacto germano-soviético, que las autoridades consulares francesas interpretan como una declaración de guerra. Ricoeur, como oficial en la reserva, es movilizado, incorporándose al regimiento bretón en Saint-Malo. En mayo de 1940, en una ofensiva del ejército alemán sobre territorio francés, Ricoeur y sus hombres son hechos prisioneros, y como tales son trasladados a distintos campos en la región de Pomerania Oriental, muy cerca del Báltico: “Fue la ocasión - afirmar Ricoeur- de una experiencia humana extraordinaria: vida cotidiana interminable



³⁶ RICOEUR, P. *Réflexion faite*, pág. 19.

³⁷ *Ibidem*, pág. 20.

compartida con millares de hombres, cultivo de amistades intensas, ritmo regular de una enseñanza improvisada, lectura ininterrumpida de libros disponibles en el campo”³⁸.

Los prisioneros intentaron crear un simulacro de sociedad civil libre, con el fin de superar cualquier sentimiento de derrota y demostrar que el espíritu permanecía erguido. En colaboración con Mikel Dufrenne, Roger Ikor y Paul André Lesort, entre otros, intentaron crear un ambiente intelectual institucionalizado:

Es ahí -relata F. Dosse-, en las habitaciones más restringidas de ocho o quince personas, en donde se va a constituir la famosa *Stube* (habitación) de los filósofos, en mayo de 1942. En el bloque 3, la habitación 205 alberga en efecto a tres filósofos, Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne y Fernand Langrand, así como al anglicista Jean Chevalier, el físico Savinas, el escritor Roger Ikor y el agregado en Letras Jacques Debiez. El único no universitario es el escritor Paul André Lesort³⁹.

Reunieron los libros que hallaron en el campo de prisioneros e iniciaron una serie de programas de estudio, cursos, exámenes. Impartieron clases regulares de filosofía, organizaron conferencias, como la pronunciada por el subteniente Ricoeur sobre Nietzsche, expurgada de los aspectos tendenciosos introducidos por los nazis. Otra conferencia sobre la estética sería realizada por Dufrenne, quien defendería su tesis sobre esta temática en 1952. Teniendo en cuenta que los soldados presos pasaban de tres mil, no es difícil imaginar cómo se gestó la biblioteca inicial. Algunos libros los llevaban los soldados en sus petates, otros llegaron a través de envíos de familiares y de la Cruz Roja,



³⁸ Ídem.

³⁹ DOSSE, F. *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie*. Ed. La Découverte, París, 2001, pág. 73.

por ejemplo, los de Jaspers y Husserl, autores que eran mal vistos por el régimen nazi y que sufrieron sus consecuencias. Así, nació una “Biblioteca Universitaria” y “se ponía - según cuenta Ricoeur- mucho cuidado en los préstamos para que todos los libros circularan”⁴⁰.

En el campo de prisioneros, Ricoeur también inicia la traducción de *Ideen I* de Husserl. Cuenta que al final de su cautiverio durante el invierno de 1944-1945, el campo de prisioneros fue trasladado más al oeste, y el trayecto se hizo a pie:

Arrastrábamos en nuestros trineos de madera, sobre el hielo, nuestros petates y los libros que intentábamos salvar. Al cabo de tres días de marcha comenzó el deshielo. Lo perdimos todo, porque no logramos llevar con nosotros lo que habíamos logrado arrastrar. Unos cuantos amigos, entre ellos estaban Dufrenne, Ikor y Lesort, nos dijimos que no iríamos más lejos. Quisimos salvar cierto número de cosas: nuestros papeles, en especial⁴¹

. Una patrulla de soldados de la SS detiene al grupo y lo envía a la prisión de Stettin. Allí estarán varias semanas y Ricoeur aprovecha para seguir trabajando en la traducción de Husserl. En enero de 1945, los prisioneros son trasladados a un campo más al oeste, cerca de Hannover. “Poco a poco los guardianes iban desapareciendo, vistiéndose con la ropa de los prisioneros o escondiéndose, pues temían ser hechos prisioneros por los rusos. Y, un hermoso día ¡dejó de haber guardianes! Continuamos entonces nuestra marcha



⁴⁰ RICOEUR, P. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, pág. 32.

⁴¹ *Ibidem*, pág. 32

hacia el oeste, hasta acabar encontrándonos con los canadienses. Es de esta manera cómo fuimos liberados”⁴².

Una vez en París, tras encontrarse con su familia, la primera visita que realiza Ricoeur es a Gabriel Marcel, que lo recibe como un padre. Este autor será para él una gran influencia filosófica.

Comienza su carrera universitaria como investigador del CNRS y, tras defender su tesis en 1950 sobre *Filosofía de la Voluntad*, es nombrado catedrático de Filosofía en la Universidad de la Sorbona. A pesar de su buena posición, la masificación universitaria, en detrimento de la calidad de la enseñanza, llevaron a Ricoeur a tomar la decisión de incorporarse a la Universidad de París X-Nanterre, que nace como un anexo a la Sorbona. También se incorporaron a esta Universidad profesores procedentes de otras provincias francesas. Mikel Dufrenne, amigo de Ricoeur, y otros profesores que no habían obtenido su agregación por las circunstancias previas a la II Guerra Mundial, o bien por poseer una titulación eclesiástica. Además, se contrató un cierto número de profesores que habían sido expulsados de Argelia, y que fueron acogidos en Nanterre. Con esta diversidad se pone en marcha la nueva Universidad. Ricoeur considera muy fecundos los dos primeros cursos, 1966-1967 y 1967-1968. Su número reducido de estudiantes permitía conocerlos y seguir su evolución. Además, Ricoeur recupera la idea de una comunidad entre estudiantes y profesores. Pero todo cambia en mayo de 1968 cuando los estudiantes de Nanterre inician una revuelta que pronto traspasará los muros de la Universidad. Según Ricoeur, comenzó por razones ajenas a la enseñanza. Él será director del Departamento de Filosofía y más tarde decano de la Facultad de Ciencias Humanas, la máxima autoridad



⁴² Ibidem, pág. 32.

académica en la Facultad, que abogaba por un diálogo entre estamentos, que finalmente no dio resultado. Los estudiantes contaron con apoyos externos como los sindicatos, mejor organizados y más experimentados para la lucha en las calles⁴³.

La revuelta estudiantil no llegó a ser una revolución social, con la llegada del General de Gaulle el 31 de mayo de 1968. Lo que parecía un proyecto político se desvaneció y se quedó en un intento de sabotaje a la institución.

En 1969, cuando Ricoeur es elegido decano de la Facultad, aún había protestas. El ministro de Educación ordena que la policía entre en el campus, y este gesto es interpretado por los estudiantes como fruto de la petición del decano, aunque no fue así. Es más, Ricoeur intenta dialogar con los estudiantes y no lo consigue. El resultado es una batalla campal entre la policía y los estudiantes, que durará tres días, Ricoeur dimite ocho días más tarde. Su reflexión posterior analizando los hechos y sus causas tiene un indudable valor filosófico, y condicionará la perspectiva del filósofo sobre la política.

Tras los acontecimientos de Nanterre, Ricoeur acepta ir al Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Louvain. En ella permanecerá tres cursos académicos y luego regresará a Nanterre, convertida ya en la Universidad de París-X. Allí se jubilará como docente en el año 1981 por exigencias de la legislación francesa. No obstante, Ricoeur continuará su labor docente en Estados Unidos, primero en Chicago y más tarde en Canadá, en las Universidades de Montreal y Toronto. Estará además en el *Union Seminary* de Nueva York, Yale University, el *Research National Center* de Carolina del Norte y en la *Texas Christian University*.



⁴³ Cf. AGÍS VILLAYERDE, M. *Conocimiento y razón práctica*, pág. 43.

En 1967 fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de Chicago, junto con otros grandes intelectuales: Raymond Aron y Claude Lévi-Strauss y ese mismo año la *Divinity School* lo elige para sustituir en la cátedra John Nuveen al filósofo y teólogo Paul Tillich. Con la Universidad de Chicago colaborará hasta 1990.

Los cursos en Norteamérica serán los inspiradores de sus obras más destacadas, por ejemplo; *La Métaphore vive* (1975) conocida por sus alumnos de la Universidad de Toronto, pues fue impartida como curso universitario; o, las cuatro conferencias que pronuncia en Princeton en 1971, recogidas en 1986 en su segundo volumen de ensayos hermenéuticos titulado *Du texte à l'action* (Seuil, París. 1986). También en el *National Humanity Center* de Carolina del Norte, comenzará su trilogía *Temps et Récit*, que procede como otras obras suyas de sus lecciones universitarias, en este caso, de la Universidad de Missouri-Columbia en 1978, y en las pronunciadas al año siguiente en la *Taylor Institution* (St. Giles)⁴⁴.

Ricoeur es invitado a la Universidad de Chicago, según él mismo ha afirmado, como “portavoz de lo que en Estados Unidos suele llamarse ‘filosofía continental’ que abarca desde Kant y el idealismo alemán hasta Levinas y Derrida, pasando por Nietzsche, Husserl y Heidegger”⁴⁵.

La mayoría de las universidades norteamericanas tenían por lo general más proximidad con la tradición filosófica anglosajona, que a principios del siglo XX recibe una fuerte influencia del neopositivismo y de las llamadas filosofías del lenguaje. Ricoeur tratará de conciliar la filosofía de tradición continental con la anglosajona, en obras como



⁴⁴ Cf. DOSSE, F. *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie*, pág. 512.

⁴⁵ Cf. RICOEUR, P. *La critique et la conviction*, pág. 72.

El discurso y la acción, entre otras. Se trata de culturas filosóficas muy distintas tanto por su origen, como por los temas que desarrollan. El corazón de la filosofía de Ricoeur es francoalemán, reconociendo la impronta que deja en su pensamiento la denominada “filosofía reflexiva”, así como el existencialismo: Desde Gabriel Marcel a Karl Jaspers, pasando por Mounier. Recibe, además, influencias de la fenomenología husserliana, tras haber traducido *Ideen I*, una influencia apreciable en su primer volumen de *Filosofía de la Voluntad*. En esta época de los cincuenta aparecerán además un conjunto de trabajos dedicados a la fenomenología. Trabajos que después serán recogidos en el volumen *À l'école de la Phénoménologie*⁴⁶.

En el curso 1968-69 participa en común en un seminario con el historiador, filósofo y fenomenólogo de las religiones Mircea Eliade. A Ricoeur le gustaban los seminarios porque después de la exposición se podía debatir. Los estudiantes también podían intervenir e interpelar al profesor sobre cualquier aspecto relacionado con la exposición.

En la actualidad, Ricoeur es reconocido internacionalmente como uno de los autores clásicos de la filosofía contemporánea. Sus obras se han incorporado a los programas universitarios y han sido traducidas a diversas lenguas. Pero no fue hasta los años ochenta cuando le llegó el reconocimiento general, pues era más conocido en el extranjero que en su propio país.

Oliver Mongin alude a este hecho en la introducción de su libro *Paul Ricoeur*, aparecido en las *Éditions du Seuil*, en 1994, presentando un variado conjunto de razones a modo de crítica, porque se dice que su obra presenta dificultades internas que no favorecen una visión de conjunto, y además muchos de sus escritos se han convertido en

⁴⁶ RICOEUR, P. *A' l'école de la Phénoménologie*. Vrin, París, 1986.

“manuales” universitarios, y han exigido del lector un conocimiento previo de la filosofía contemporánea, tanto continental como anglosajona. “Muchos profesionales de la filosofía -según Olivier Mongin- continúan reprochándole implícitamente a Ricoeur que sea lector, más que un creador de conceptos originales, cuando no ven insidiosamente en su obra una teología enmascarada”⁴⁷.

Según Marcelino Agís, la polémica surgida con la publicación de su obra, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), criticada por Lacan entre otros autores, surge de no haber comprendido que el problema central del libro es, tal como muestra su título, el problema de la interpretación. Un problema común al psicoanálisis y a la hermenéutica, que Ricoeur tratará desde el punto de vista filosófico, no psicoanalítico. En este sentido, la publicación, cuatro años después, de *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* expone su opción filosófica. La vía elegida es la hermenéutica filosófica, una propuesta que, compartiendo la dimensión gnoseológica y ontológica de la filosofía de Martin Heidegger, se desarrollará a través de una “vía larga” cuyo epicentro son los problemas del lenguaje y de la semántica filosófica. En distintos lugares Ricoeur subraya el hecho de que *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y Narración* (1983-1985) son obras gemelas, concebidas para responder, cada una por un camino distinto, al problema de la innovación semántica⁴⁸.

En el año 1990 publica la obra *Soi-même comme un autre*. En el capítulo titulado “Lo trágico de la acción” recuerda a su hijo Olivier que se suicida en 1986⁴⁹. Le siguen *Le*

⁴⁷ MONGIN, O. *Paul Ricoeur*. Éditions du Seuil, París, 1994, pág. 28.

⁴⁸ Cf. AGÍS VILLAVARDE, M, *Conocimiento y razón práctica*, págs. 50-51.

⁴⁹ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Seuil, París, 1990, pág. 281.

juste (1995), *La mémoire, l'histoire l'oubli* (2000). Esto supone un acontecimiento que no pasa desapercibido, ni para especialistas ni, en general, para el público culto de su país.

De los numerosos premios recibidos se pueden destacar dos. El premio Balzan de Filosofía, que recibe en el año 1999 en Suiza, y el Premio John Kluge de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, que recibe en Washington en el 2004 por su trayectoria destacada en el ámbito de las Ciencias Humanas. Un premio que intenta, según han declarado sus promotores, suplir la carencia de un Premio Nobel otorgado a la investigación de Humanidades, específicamente en las áreas de antropología, crítica de las artes y literatura, historia, lingüística, filosofía, ciencias políticas, psicología, religión y sociología. Premio que Ricoeur compartió con el historiador norteamericano Jaroslav Pelikan, que estaba dotado entonces con un millón de dólares⁵⁰.

Con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa viene a la Universidad de Santiago de Compostela en el año 1996 y pronuncia la conferencia "*Justice et vérité*", en la que se hacía eco de lo expuesto en su libro *Le Juste*. Y, en su discurso, hacía un alegato de la necesidad de la filosofía actual de dialogar con la Ciencia⁵¹. Esta problemática vuelve a estar presente en su libro *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (París, 1998), en donde dialoga con J. P. Changeux, profesor del Collège de France y del Instituto Pasteur sobre la ciencia y sus resultados, manteniendo un debate que se adentra en los aspectos morales y normativos de la investigación científica, así como en la orientación de sus proyectos y en la repercusión de sus logros.

Ricoeur, que había inaugurado en 1993 los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago y que había presidido un año antes el tribunal de tesis doctoral

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 52.

⁵¹ RICOEUR, P. *Discurso de Investidura como Doctor Honoris Causa*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1996, págs. 11-15.

de un joven Marcelino Agís, volvería a la Universidad de Santiago de Compostela con motivo de participar en el Simposio Internacional “Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Ricoeur”, celebrado en noviembre de 2003, en el marco de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. Encuentros organizados por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía que él presidía con carácter honorario. Pronunció la conferencia inaugural titulada “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don”⁵². Colaboró en el libro del profesor Carlos Baliñas Fernández patrocinado por la Xunta de Galicia, con el trabajo “Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce, selon Marcel Henaff” que se publicaría en 2006, al año siguiente de su fallecimiento⁵³.

⁵² RICOEUR, P. “La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don”, en AGÍS VILLAVARDE, M. et al. (eds.): *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2005.

⁵³ RICOEUR, P. “Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce, selon Marcel Henaff” en AGÍS VILLAVARDE, M. et al, (eds): *A tarefa do pensar. Homenaxe o profesor Carlos Baliñas Fernández*. Sementeira, Noia, (A Coruña), 2006.

B) Influencias filosóficas: personalismo, existencialismo y fenomenología.

Gabriel Marcel será una gran influencia como muestra Jérôme Porée⁵⁴ en determinados postulados filosóficos de Ricoeur. Así, su última obra, *Le parcours de la reconnaissance*, Ricoeur recupera el alegato de su maestro en favor de una “fidelidad creativa”. Una evolución que, además de mostrar una relación duradera con la persona y el pensamiento de quien fue uno de sus primeros maestros, también produjo el reencuentro con André Philip, miembro del gobierno francés en ese momento. Y este amigo es el que le envía al Collège Cévenol, colegio protestante de Chambon-sur-Lignon. Un centro que había realizado importantes tareas durante la guerra, al poner a salvo a muchos niños judíos, siempre a través de una resistencia no-violenta. Este colegio situado en la región montañosa del Alto Loira le permitió reincorporarse a la vida familiar y profesional con gran tranquilidad⁵⁵. En este colegio Ricoeur se relaciona con los cuáqueros y son estos los que le invitan por primera vez a Estados Unidos, en el año 1954. Ricoeur reflexiona y revisa críticamente sus posiciones pacifistas anteriores a la guerra, pero al mismo tiempo rinde homenaje filosófico a la no-violencia practicada por los cuáqueros, publicando en 1949 en un artículo titulado “L’homme non violent et sa présence à l’histoire”⁵⁶. En el año 1948 abandona el citado colegio tras ser nombrado profesor contratado de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo (Maître de Conférences) aunque seguirá comprometido con la marcha del colegio Cévenol, formando parte de su consejo de administración.

⁵⁴ PORÉE, J. “Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créatrice”, pág. 329.

⁵⁵ Cf. DOSSE, F. *Paul Ricoeur: Le sens d’une vie*, pág. 99.

⁵⁶ AGÍS, M. *Conocimiento y razón práctica*, pág. 34.

En el año 1947 da a conocer su obra, en colaboración con Mikel Dufrenne, sobre Karl Jaspers (*Karls Jaspers et la philosophie de l'existence*)⁵⁷. También, ya de forma individual, publica, en el año 1948, su libro sobre una filosofía comparada en la que nos expone dos principales herencias existencialistas: las filosofías de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers con el título: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Son sus primeras aportaciones netamente filosóficas, en paralelo a las publicaciones que venía realizando en revistas como *Cristianismo Social* o como la revista *Esprit*. Y en este mismo año presentará una comunicación en el XXX Congreso Nacional de Toulouse sobre “La experiencia psicológica de la libertad” y al siguiente año publica su primer artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de la que llegaría a ser su director, sobre uno de sus temas predilectos, que habría de abrir y cerrar su producción filosófica: el problema de la historia, que aparece en el título “L’histoire et le sens de l’histoire” (1949). Esta doble matriz, cristiana y filosófica, del pensamiento de Ricoeur va a estar presente en toda su obra, aunque sin mezclar ambos ámbitos.

Ricoeur está en la Universidad de Estrasburgo en el departamento de filosofía junto con George Gusdorf. Les piden a ambos que pongan en marcha un círculo filosófico en el que la discusión y el intercambio de ideas fuera constante. La cercanía con Alemania le permite conocer a Karl Jaspers. Y en esta etapa publica la traducción de *Ideen I (Idées directrices pour une phénoménologie)* en la editorial Gallimard, que aparece en 1950, el mismo año en el que defiende su Tesis Doctoral sobre *La filosofía de la Voluntad*.

En el año 1951, Ricoeur y Merleau-Ponty participan en el Coloquio Internacional de Fenomenología, organizado en Bruselas por el padre Van Breda, director de los Archivos de Husserl. La conferencia que pronuncia Merleau-Ponty con el título “Sur la Phénoménologie du Langage” causa gran impresión en Ricoeur, hasta influir en su propio trabajo filosófico.

Como, en mi opinión -dice Ricoeur- estaba perfectamente acotado el campo de análisis fenomenológico de la percepción y sus mecanismos, solo me quedaba abierto (o al menos eso creía en esa época) el terreno práctico. Emprendía así unas investigaciones que iban a encontrar desarrollo posterior en el momento de abordar el problema del Mal, de la voluntad malvada. De eso que, en el lenguaje teológico, se conoce como *pecado*⁵⁸.

Hasta entonces, Ricoeur había tenido en cuenta a la fenomenología como una vertiente representativa de la intencionalidad y de todo el ámbito práctico de las emociones, de los sentimientos, del sufrimiento que no había sido plenamente desarrollado. Temas como los de proyecto y motivación, como el de lo voluntario y lo involuntario, entre otros, que desarrollará en su *Filosofía de la Voluntad*, un libro que caracteriza el tránsito desde la herencia existencialista de Gabriel Marcel hacia la sistematicidad metodológica de la fenomenología de Husserl. Así lo reconoce Ricoeur: “Si bien es a Husserl a quien le debo la metodología designada por el término de análisis eidético, es a Gabriel Marcel al que le debo la problemática de un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes: en suma, de un sujeto

⁵⁸ Cf. RICOEUR, P. *La critique et la conviction*, pág. 43.

dueño de sí y servidor de esta necesidad configurada por el carácter, el inconsciente y la vida”⁵⁹.

En el año 1956 Ricoeur deja la Universidad de Estrasburgo para incorporarse a la Universidad de la Sorbona. Sobre esta Universidad Ricoeur declara que,

(...) el departamento de filosofía de la Sorbona se caracteriza por su brillantez: allí estaban Aron, Gurvitch, Jankélévitch, Wahl, Gouhier, Canguilhem, Bachelard; y es cierto que también mis clases me brindaron grandes satisfacciones; las aulas estaban siempre llenas, los estudiantes tenían que sentarse en el alféizar de las ventanas para asistir a los cursos sobre Freud, Nietzsche o Spinoza, entre los años 1956 y 1965⁶⁰.

Ricoeur tuvo que notar el cambio cuando se traslada a París X-Nanterre, donde los estudiantes no pasaban de una veintena por aula. Se aprecia también que la universidad en la década de los sesenta estaba masificada y Ricoeur no podía conocer de manera individual a sus estudiantes, esto le hace sentirse incómodo. Sus críticas y su visión de la nueva universidad serán expuestas en un número monográfico de la Revista *Esprit* que dirige en el año 1965. En este texto reivindica un nuevo estilo para una nueva universidad. Este texto se puede encontrar en el libro recopilatorio *Lectures I*⁶¹.

El filósofo se quejaba, además, de que no tenía lugares de encuentro con los demás colegas, solo en determinadas ocasiones, como las asambleas generales del departamento. Aunque Ricoeur y Derrida coincidieron, casi no existió colaboración entre ambos,

⁵⁹ Cf. RICOEUR, P. *Réflexion faite*, pág. 24.

⁶⁰ Cf. RICOEUR, P. *La critique...*, págs. 44-45.

⁶¹ RICOEUR, P. *Lectures I. Autour du politique*, págs. 368-397.

excepto en una colaboración de la traducción crítica que Derrida publica en 1962 de *El origen de la Geometría de Husserl* y en el seminario sobre fenomenología, cuya dirección compartieron ambos filósofos hasta la marcha de Derrida a la *École Normale Supérieure* en 1966. Sobre este seminario nos habla Ricoeur en su escrito autobiográfico *Réflexion faite*, afirmando que colmaba todos sus deseos, no solo por compartir la tarea con Derrida, sino “por los excelentes estudiantes extranjeros que lo frecuentaban y contribuían a su buena marcha; yo ensayaba allí los temas de mi investigación, lo que hizo que este seminario de fenomenología se extendiera a la hermenéutica y a la filosofía del lenguaje”⁶².

Ricoeur posee dos raíces formativas: su educación protestante y su formación filosófica, que tratará de situar en órdenes distintos para evitar interferencias. En todo caso, analiza la obra de filósofos de tradición protestante. El padre de la hermenéutica, Friedrich Schleiermacher, había estudiado el sentimiento de dependencia absoluta que desempeña la noción de pecado. Más profundo y fuerte que el sentimiento de culpa era la convicción de que la palabra del hombre había sido precedida por la “palabra de Dios”, orientación en la que influye la obra de Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* y la teología de Karl Barth *Die Kirchliche Dogmatik* y los primeros comentarios de la *Epístola a los Romanos*. Ricoeur estaba inclinado a seguir tanto una dirección como la otra.

Otra influencia importante, sobre todo en los años 50 y 60, fue la de Jean Nabert, que publicó en 1924 *L'Expérience intérieure de la liberté*. Y a través de Gabriel Marcel se familiarizó con temas que en muchos aspectos se parecían o semejaban a los encontrados



⁶² Cf. RICOEUR, P. *Réflexion faite*, pág. 43.

en Karl Jaspers en su obra titulada *Recherches Philosophiques* (1932-33). Entre sus referencias está Jean Hering, de la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo, y, por supuesto, el filósofo personalista Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*. Además, le influyó la política de André Philip, que combinaría de manera poco usual para la Izquierda en Francia una argumentación teológica fuertemente marcada por Karl Barth y la competencia de un buen economista de convicciones socialistas.

El joven Ricoeur estuvo también fuertemente influenciado por la lectura de *Filosofía* de Karl Jaspers (1932). Más tarde realizaría un ejercicio de filosofía comparada entre las filosofías existencialistas de Karl Jaspers y Gabriel Marcel, en la obra dedicada a ambos filósofos, titulada *Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe* (1947). También le influye la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty. En *L'homme faillible* habla, utilizando palabras de Pascal, de la ontología de la desproporción, e inicia una antropología filosófica en *La Symbolique du mal* (1960) en la que la hermenéutica emerge como vía para la interpretación mítico-simbólica. Así Ricoeur llega a la exégesis bíblica. Para él es importante cualquier reflexión sobre el estatuto de un sujeto que es invitado a autoexaminarse⁶³.

La hermenéutica que se forma en el siglo XIX e incluso en los comienzos del XX, se expande a partir de un previo y estrecho enfoque religioso, y transforma la hermenéutica en un método que va a determinar la forma de las ciencias humanas sociales (*Geisteswissenschaften*). Es una época en que las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) se consideran como único modelo de todo saber científico.



⁶³ RICOEUR, P. *Da Metafísica a Moral*. Instituto PIAGET, Lisboa, 1997, (Traducción Silvia Menezes).

Este replanteamiento metodológico se lo debemos a Wilhelm Dilthey (1833-1911), pensador historicista heredero de Schleiermacher. Dilthey representa, junto a Schleiermacher, el primer estadio de la nueva hermenéutica que se opone a la tradicional concepción de la hermenéutica como *ars interpretandi*. No es la hermenéutica en sí misma, en tanto que interpretación de textos, la que despierta interés de Dilthey. A la par de su reflexión filosófica, a Dilthey le preocupó, además, el problema de la inteligibilidad de lo histórico en tanto que tal, y para ello propuso una reforma epistemológica. Desde sus consideraciones “la única manera de hacer justicia al conocimiento histórico parecía ser, darle una dimensión científica, comparable a aquella que las Ciencias de la Naturaleza habían conquistado”⁶⁴. Sobre este fondo es donde hay que ubicar la pregunta por el conocimiento histórico, o por plantearla en sus propios términos, la pregunta acerca de “¿cómo son posibles las Ciencias del Espíritu?”⁶⁵. Cuestión que nos conduce a la gran oposición, que atraviesa toda la obra de Dilthey, entre la *explicación* de la naturaleza y la *compresión* del espíritu.

Según Ricoeur, lo que las ciencias de espíritu tratan de comprender es el espíritu humano, esto es, a la persona, considerando sus relaciones sociales y su propia individualidad, sus *vivencias*. Por ello, las ciencias del espíritu requieren como ciencia fundamental la psicología, ciencia del individuo actuante en la sociedad y en la historia. En las relaciones interpersonales, los símbolos culturales, la filosofía, el arte, la religión se edifican sobre esta base.

⁶⁴ RICOEUR, P. “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”. En *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. Seuil, París, 1986, pág. 82.

⁶⁵ AGÍS VILLAVARDE, M. *Historia de la Hermenéutica. Devenir y Actualidad de la Filosofía y de la Interpretación*. Editorial Sínderesis, Madrid, 2020, pág. 171.

Dilthey asevera que todo sujeto se encuentra en su mundo interior y también en las manifestaciones exteriores y, hasta cierto punto objetivas, del espíritu: la cultura y la sociedad. Vivir significa precisamente mediar en el mundo interno con el espíritu objetivado del mundo externo. Vivir es interpretar el propio mundo interior y sus objetivaciones codificadas, esto es, dar sentido a las expresiones del espíritu. La vida misma tiene estructura hermenéutica. Es de esta forma cómo la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu⁶⁶. Ricoeur en su lectura de Dilthey concluye que el tránsito de la vida al texto es la condición de posibilidad de interpretación⁶⁷.

Un tema que será retomado por Heidegger en *Ser y tiempo*. En dicha obra distingue entre el modo y la manera de cómo algo se interpreta y se comprende (hermenéuticamente), en atención al modo y manera cómo algo se relata y se dice (de modo apofántico)⁶⁸. También Husserl se había ocupado de estos aspectos. Primero, en la forma del significado o del sentido mediante los cuales una expresión significativa o una intención de significado indica el objetivo en cuestión y eventualmente lo hace cognoscible como hecho real. Y, al revés, el acto intencional se determina como vivencia que, de cualquier modo, se refiere a algo. Esta doble estructura es aplicable directa o indirectamente a todas las vivencias de la conciencia. La doctrina husserliana de la intencionalidad socava el dualismo moderno del interior y el exterior, del vivir inmanente y de la realidad trascendental.

⁶⁶ DILTHEY, W. "Esbozos para una crítica de la razón histórica" en W. Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la Hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. A. Gómez Ramos. Ed. Istmo, Madrid, 2000, págs. 121-122.

⁶⁷ RICOEUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, pág. 87.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Fondo de cultura económica, Madrid, 2000, pág. 161.

En la medida en que alguien vive o experimenta algo, se encuentra en sí mismo con otro, se halla fuera de sí mismo, se sobrepasa a sí mismo. La reflexividad del yo no logra alcanzar la inteligibilidad última del sentido intencional de los actos noéticos y con ello su fenomenología termina por abocar a un idealismo⁶⁹.

Ricoeur desarrolla una fenomenología hermenéutica liberada de sus barreras idealistas. El filósofo francés coincide con Heidegger y Gadamer en la necesidad de que toda comprensión ha de estar mediatizada por una interpretación, descartando de esta forma la exigencia husserliana del retorno a la intuición. Para nuestro autor, la comprensión ontológica queda sujeta a la interpretación hermenéutica. Esta añade a la fenomenología la necesidad de un gran rodeo a través de los signos, símbolos y textos de nuestra cultura⁷⁰.

La cuestión no es la de definir a la hermenéutica como una investigación acerca de las intenciones psicológicas que se ocultarían bajo el texto, sino la explicación del ser en el mundo, mostrado por el texto⁷¹.

La hermenéutica solo se convierte en filosofía de la interpretación cuando superando las condiciones de posibilidad de la exégesis y de la filosofía, más allá incluso de la teoría del texto en general, se dirige a la condición lingüística de toda experiencia⁷². La experiencia tiene una dimensión lingüística y esta dimensión imprime y reconoce en toda experiencia una filosofía de la hermenéutica, sin embargo, no debe comenzar por una

⁶⁹ SARTRE, J.-P. *La transcendencia del Ego*. Ed. Calden. S.R.L, Buenos Aires, 1968, págs. 20-32.

⁷⁰ AGÍS VILLAVARDE, M. "Ricoeur, Paul" en A. ORTIZ-OSÉS y P. LANCEROS (Dir.). *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para ciencias humanas*. Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, págs. 728-730.


⁷¹ SIMMS, K. *Paul Ricoeur*. Routledge. London and New York, 2003, pág. 39.

⁷² RICOEUR, P. "Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl" en RICOEUR, P. *Du texte a l'action Essais d'herméneutique*", pág. 56

dimensión lingüística. Para empezar, ha de decir lo que llega al lenguaje. Por ello la filosofía también se manifiesta por la experiencia del arte que no es necesariamente lingüística. Aquí Ricoeur conecta con Heidegger de *El origen de la obra de arte* (1935-1936). Así lo refleja Vattimo⁷³. Textos, documentos y expresiones artísticas solo representan una mediación, entre otras. El juego de la distancia y de la proximidad, que constituye la conexión histórica, es algo que llega al lenguaje y no algo que este produce.

Fidalgo Benayas fundamenta su tesis en el hecho de que Ricoeur:

1. Inserta su analítica de la condición humana en el esquema teológico de la inocencia primordial, de la caída y de la redención⁷⁴.
2. La noción de culpabilidad aparece como el resultado de un proceso: se manifiesta como la toma de conciencia de la culpa.
3. La confesión de culpabilidad será la culminación de todo el simbolismo religioso.
4. El mito adámico representará esa culminación.
5. Comprender el sentido de la “Redención” o “Salvación” sería la superación de una libertad que se habría hecho esclava del pecado y que sigue haciéndose; y, por tanto, continúa, operándose la redención, que tendría su culminación escatológica. Entiende Ricoeur que para lograr una hermenéutica sólida, según la perspectiva adoptada, solo la inmanencia o la arqueología del sujeto, y la trascendencia del sujeto o lo teleológico, será el sentido ofrecido por cada hermenéutica particular; un sentido regresivo o progresivo de la concepción del sujeto humano.

 ⁷³ VATTIMO, G. “Verdad y retórica en la ontología hermenéutica” en Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1986, págs. 126- 127.

⁷⁴ FIDALGO BENAYAS, L. *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Ricoeur*. Secretariado de publicaciones e Intercambio científico, Universidad de Valladolid, 1996, pág. 10.

6. La hermenéutica de Freud ofrece un sentido regresivo arcaico. Pues su psicoanálisis solo puede encontrar lo que busca; lo estructural y lo arqueológico.
7. Para el sentido progresivo considera modélico la orientación hegeliana de la *Fenomenología del Espíritu*, que siempre va más allá de cada paso conquistado, y es el interrogante de otro ulterior⁷⁵. Esta hermenéutica refleja el modo de ser del ente humano: siempre en tensión entre lo que es y lo que todavía no es: un ser en devenir, que se está haciendo, conforme a su condición ontológico-existencial; un ser en tensión entre un “yo” y un “todavía no yo”. Un ser abierto a la trascendencia. La convergencia no anula los puntos de vista, las distintas hermenéuticas no son excluyentes, sino complementarias. Cada una aporta un punto de vista a la comprensión total.
8. Con el estudio del concepto de interpretación freudiano, Ricoeur analiza el enfrentamiento de dos concepciones distintas de la hermenéutica: una restauradora y amplificadora de sentido, y otra reductora de ese sentido o de la “sospecha” que se les atribuye a Nietzsche, Marx y Freud. Se refiere sobre todo al simbolismo religioso, porque Freud desconfía de lo que llama “ilusiones de la conciencia, historias irreales”⁷⁶.

Frente a la hermenéutica de la “sospecha”, Ricoeur presenta una hermenéutica de la “restauración de sentido”, y a la doble contestación del psicoanálisis y del estructuralismo, responde con una concepción abierta y dinámica del símbolo y del lenguaje. Freud considera que la interpretación implica una perspectiva “reduccionista”.

Ricoeur completa esta hermenéutica reduccionista con otra hermenéutica de “promoción



⁷⁵ Cf. RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations*, Seuil, París, 1969, pág. 18.

⁷⁶ FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. Alianza, Madrid, 1966, págs. 55-140.

de sentido” a la que llama la hermenéutica de la “escucha” porque considera los mitos como una exploración de nuestra relación con los seres y con el ser⁷⁷.

El ser humano según Ricoeur es un “ser-interpretado”, pero no interpretado como una substancia, como un ser-acabado y totalmente “presente”, sino como un ser activo, dinámico en su hacerse y en su quehacer ontológico-existencial, que hay que captar a través de sus actos, de sus circunstancias y de su condición ontológica, específica de su género y de su especie. Así, la hermenéutica de Ricoeur no solo hace referencia al conocimiento, también abarca todas las dimensiones del ser humano. Esta convicción ontológica la comparte con Heidegger y Gadamer, considerando que primero es el ser y después el comprender⁷⁸.

Hay también en el pensamiento de Ricoeur una importante dimensión existencial. Ya hemos hablado de la influencia existencialista que hallamos en el libro en el que compara a Gabriel Marcel y Karl Jaspers, subtulado *Philosophie du Mystère et philosophie du paradoxe* (1947). En ambos filósofos aprecia una dimensión existencial al considerar la persona humana, una de las tempranas preocupaciones de Ricoeur. Además, tratará de completar la arqueología del sujeto desarrollada por Freud mediante una teología que madura inspirado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Este anuncia la polaridad teológica contrapuesta a la arqueología freudiana. Sin embargo, Ricoeur no acepta la visión final de Hegel porque no es posible para él ningún saber absoluto, ya que el mal nos veta tal posibilidad. A Ricoeur lo que le interesa es encontrar una comprensión unitaria del sujeto.



⁷⁷ RICOEUR, P. *De l'interprétation. Essai sus Freud*. Seuil, París 1965.

⁷⁸ Cf. RICOEUR, P. *Réflexion faite*, págs. 38-55.

En una conversación mantenida con F. Azouvi y M. de Launay en 1995 comenta:

(...) ahora me reprocharía el basarme exclusivamente en los textos más teóricos de Freud (en el cap. VII de la *Interpretación de los sueños*, en los escritos de *Metapsicología*, así como en *El yo y el ello*), y no haberme ocupado suficientemente de la terapia como tal: el deseo que se expresa por medio de la palabra, la relación con el otro y con los otros más cercanos, la mediación del relato, la obsesión repetitiva, el proceso del duelo. Sin embargo, preferí ocuparme del análisis de los conceptos⁷⁹.

En *La memoria, la historia, el olvido* (2000), Ricoeur articula de manera semejante la fenomenología de la memoria con una reflexión hermenéutica que se enfoca en la condición histórica, la explicación y comprensión de las obras humanas⁸⁰. Trata de establecer las condiciones de validez de los diversos métodos articulados. Es la hermenéutica definida como una “técnica general de interpretación” que comprende en el rigor de la interpretación a los signos humanos, ya sean símbolos, textos o cuasi-textos (acciones). En cuanto a tal, la hermenéutica se presenta como una reflexión distanciada y crítica sobre las operaciones de explicación y de comprensión que están en juego en la interpretación común o especializada, de las obras de la cultura.

En la *presentación* de la obra de recopilación de Ricoeur *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*⁸¹, hecha por Daniel Frey, nos dice que la hermenéutica aparece en la obra de Ricoeur como un *método* filosófico adaptado a ciertos objetos cuya naturaleza es el lenguaje, y que designa el estilo mismo de su filosofía, en la medida en que esta se da

⁷⁹ RICOEUR, P. “Crítica y convicción” en *Le conflit des interprétations*, pág. 40.

⁸⁰ RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta, Madrid, 2003.

⁸¹ RICOEUR, P. *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*. Siglo XXI Eds., México, 2012, pág. 8.

como tarea de conocer el sujeto. Pero este último, así lo recuerda el filósofo en *Réflexion faite* “no se conoce a sí mismo directamente, sino solamente a través de los signos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas”⁸².

En “Muere el personalismo, vuelve la persona” Ricoeur manifiesta que la persona es el *foco* de una *actitud* a la que pueden corresponder categorías múltiples y el trabajo de pensamiento digno de ser llamado filosofía⁸³. Y en “Aproximaciones a la persona” también nos aclara que el *compromiso* no es una propiedad sino un criterio de la persona, este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de convocarme, si no es identificándome con una *causa* que me supere. Y sobre la *convicción* nos dice que es la réplica a la crisis; “mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo, una fidelidad en la dirección elegida”⁸⁴.

Ricoeur nombra cuatro estratos de lo que podría constituir una fenomenología hermenéutica de la persona: lenguaje, acción, narración y vida ética. Así nos expone que cuando nosotros hablamos (yo hablo, tú hablas, él habla) nadie inventa el lenguaje. Ese proceso lo pone en movimiento en el momento en que se toma la palabra y eso es asumir el lenguaje como institución, precediéndome y autorizándome de alguna manera a hablar. La correlación entre el lenguaje como institución y el discurso como locución y alocución constituye un modelo insuperable para toda relación entre instituciones de todos los géneros (político, judicial, económico, etc.) y las interrelaciones humanas. Por lengua,

⁸² Cf. RICOEUR, P. *Réflexion faite*, pág. 30.

⁸³ RICOEUR, P. “Meurt le personalisme, revient la personne” (1983), en *Lectures 2*. Seuil, París, 1992.

⁸⁴ RICOEUR, P. “Approches de la personne”. *Esprit*. N° 160, 1990, págs. 115.

hay que entender no solamente las reglas que presiden la constitución de los sistemas fonológicos, lexicales, sintácticos, estilísticos, etc. sino también la acumulación de las “cosas dichas” antes que nosotros.

Sobre la *promesa* Ricoeur nos dice que es un acto de discurso entre nosotros. Implica simplemente la regla constitutiva según la cual decir “yo prometo”, es colocarse bajo la obligación de hacer algo. Ricoeur se pregunta qué es lo que me obliga a mantener mi promesa. Y responde tres cosas: por una parte, mantener la promesa es mantenerse a sí mismo en la identidad de aquel que me lo ha dicho. Este mantenimiento de sí anuncia la estima de sí. Por otra parte, siempre hay alguien a quien se promete, y ese alguien cuenta conmigo, por lo que yo me siento a mí mismo vinculado. Y sobre la acción nos dice que esta es intencional en la medida en que la cuestión por la que recibe la respuesta, no una causa física, sino un motivo psicológico”⁸⁵.

En cuanto a la dimensión narrativa, es, en efecto, en el desarrollo de la historia contada donde se juega la dialéctica de la identidad personal (*idem e ipse*): la mismidad y la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona. El instrumento de esta dialéctica es la construcción de la trama que de un puñado de acontecimientos y de incidencias, extrae la unidad de una historia. La historia de mi vida, puntualiza Ricoeur, es un seguimiento de la historia de otras vidas humanas, comenzado por mis progenitores, y continuando por los hermanos, amigos y también los enemigos. La acción en cuanto interacción tiene su reflejo en este concepto de entrecruzamiento de historias. Finalmente, el elemento de alteridad está vinculado al papel de la ficción en la construcción de nuestra



⁸⁵ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 143.

propia identidad. El *éthos* de la persona acompañado por la terna: estima de sí, solicitud por el otro, deseo de vivir en instituciones justas⁸⁶.

⁸⁶ RICOEUR, P. *Amor y Justicia*, (Trad. T. Domingo Moratalla), Caparrós Ed., Madrid. 1993, págs. 115.

C) La hermenéutica (textual) (1960-1990)

En una sociedad plural como la nuestra, Ricoeur se pregunta dónde buscar las reglas de un posible acuerdo entre esta multiplicidad y contesta que “en el interior mismo de la práctica lingüística”⁸⁷. Para este autor todas las relaciones humanas pasan por el discurso. La amenaza de la violencia, en la que él ha justificado la transición de una moral del bien, a una moral de la obligación, le lleva a buscar la transferencia de la palabra, donde se encuentra la respuesta humana a la violencia. La cuestión está en pasar del hecho de la mediación lingüística, de la argumentación, a la ética del discurso cuyo horizonte es el consenso.

En mi opinión, Ricoeur está en lo cierto, siempre y cuando el diálogo se mantenga entre personas libres con opciones políticas diferentes e incluso religiones diversas. Pero ¿qué ocurre cuando el interlocutor no admite más razón que la suya?

Uno de los rasgos más interesantes de la retórica es su carácter argumentativo. En este sentido, la retórica entra en juego siempre que se presenta la necesidad de elegir entre discursos enfrentados en una situación conflictiva. Así, la argumentación progresivamente puede conquistar todo el dominio de la razón práctica, en el que convenientemente requiere de deliberación, ya se trate de la moral, del derecho, de la política o de todo el ámbito de la filosofía⁸⁸.

Ricoeur entiende la hermenéutica como el arte de interpretar los textos en un contexto distinto al de su autor y al auditorio inicial con el fin de descubrir nuevas dimensiones de la realidad, se fija en la hermenéutica como arte específico desde el momento en el que

⁸⁷ RICOEUR, P. “*Universel et historique*”. En *Magazine littéraire* (2000). Núm. 390, págs 37-49 (Texto que después se recogerá en su libro *Le Juste 2*).

⁸⁸ RICOEUR, P. “*Rhétorique, poétique, herméneutique*” en RICOEUR, P. *Lectures 2*, pág. 479.

la distancia geográfica, histórica y cultural que separa al texto de nosotros, provoca una situación de comprensión inadecuada que solo puede superarse mediante una lectura plural. Lo que el autor quiso decir y lo que el texto significa pasarán a tener destinos distintos⁸⁹. Para Ricoeur la tarea de la interpretación debe distinguirse y a la vez relacionarla con la retórica y la poética. En su opinión, el triple origen de la disciplina hermenéutica (el canon bíblico, el canon clásico y el canon jurídico) permite relacionarla con otras disciplinas. Por ello, al igual que la retórica, la hermenéutica incluye también fases argumentativas, en la medida en que siempre se necesita “explicar más para comprender mejor”, y también en la medida en que necesita decidir entre interpretaciones rivales e incluso entre tradiciones enfrentadas.

Dentro de la libertad de la hermenéutica, la interpretación, a diferencia de la argumentación, no consiste en hacer que prevalezca una opinión sobre otra, sino en posibilitar que un texto signifique tanto como sea posible y de este modo dé “que pensar” según la expresión que el filósofo francés atribuye a Kant⁹⁰. Ricoeur considera la hermenéutica más cerca de la poética que de la retórica, ya que el proyecto de la poética consiste más en despertar la imaginación que en persuadir y, en este sentido, también la hermenéutica recurre a la imaginación creadora.

En el ámbito de la exégesis bíblica y de la filología clásica es donde se ha formado la idea de interpretación en tanto que distinta de las de la comprensión y explicación: la interpretación de nuestra cultura occidental judeocristiana. El primero fue el canon del texto bíblico. En principio era la primera hermenéutica cristiana, la encargada de la

⁸⁹ RICOEUR, P. “*Rhétorique, poétique, herméneutique*”, pág. 487.

⁹⁰ RICOEUR, P. “*Le symbole donne à penser*” en RICOEUR, P. *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et culpabilité*, págs. 480-481.

interpretación de los acontecimientos, personajes e instituciones de la Biblia hebrea, en los términos de proclamación de la Nueva Alianza. Después los Padres griegos, y toda la hermenéutica medieval, establecieron cuatro niveles de lectura de la Escritura: literal o histórico, tropológico o moral, alegórico o simbólico, anagógico y místico⁹¹. Y con la modernidad, surgió una nueva hermenéutica bíblica con la incorporación de las ciencias filosóficas clásicas a la antigua exégesis. En este estado, la exégesis alcanzó su auténtico nivel hermenéutico, con la tarea de transferir a una situación cultural moderna el sentido esencial que los textos pudieron asumir en una situación cultural que ya no era la nuestra.⁹² Según Ricoeur, la problemática común a la exégesis y a la filología se debe a la especial relación entre el texto y el contexto, que hace que el sentido de un texto pueda independizarse de su contexto inicial para “recontextualizarse” en una situación cultural nueva.

La Biblia, como primer texto sagrado, constituye el centro de atención de la hermenéutica antigua y medieval. Según estos modelos de interpretación, la presuposición de que algunos significados no obvios deberán ser recuperados, revelados, expuestos, así como la tradición escogida que, en cierto sentido, es privilegiada y que circunda al texto sagrado. Como rasgos relevantes de esta hermenéutica más antigua, habría que decir que aquella se materializa en un modelo o forma de exégesis. En este sentido, las hermenéuticas bíblicas en cierta medida quedan en la distancia, tanto respecto de la filosofía como de la teología. Así, mientras que los filósofos y los teólogos más bien informan los principios de la interpretación, en la hermenéutica bíblica, tal modo de informar es indirecto. La hermenéutica bíblica tendió a enfatizar la cultura judeocristiana

⁹¹ Cf. AGÍS VILLAVERDE, M. *Historia de la Hermenéutica*, págs. 10 y 55. (Sobre los sentidos de la interpretación bíblica en la Edad Media)

⁹² RICOEUR, P. “Rhétorique, poétique, herméneutique”, pág. 488.

en detrimento de la cultura surgida de las raíces griegas y helenísticas de esa doble tradición, pudiendo ser interpretada la historia filosófica y teológica del Occidente europeo como una combinación, o, incluso, como una disputa entre raíces griegas y helénicas con las judías y cristianas. Esto hizo posible un enfoque más histórico centrado de la hermenéutica. Estas hermenéuticas tenían una doble limitación: en primer lugar, cada una de ellas se desarrollaba de forma independiente de las demás; en segundo lugar, cada una de ellas consistía en un conjunto heterogéneo de reglas sacadas de la práctica sin ningún tipo de sistematización⁹³.

Ricoeur nos habla de la problemática hermenéutica al tratar el tema de la dialéctica entre comprender y explicar. Nos recuerda que la noción del texto había surgido como uno de los “lugares” donde se despliega esta dialéctica junto a la teoría de la acción y de la historia⁹⁴. Nos mostrará cómo historia y acción se hallan incluidas en la teoría del texto, precisamente gracias a la mediación de la noción de *mundo del texto*. Ricoeur hace tres observaciones:

- a) El discurso implica una *actividad sintética* en la que se insertan las diversas modalidades de innovación semántica; el discurso articula un sujeto de discurso, un código metalingüístico, una referencia extralingüística y un interlocutor. Se resume así: “alguien dice algo a alguien sobre algo”⁹⁵ según reglas comunes; con otras palabras: un “locutor”, un “decir”, un “dicho” (o

⁹³ BENGOA RUÍZ DE ARZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder. Barcelona, 1992, pág. 88

⁹⁴ RICOEUR, P. *Hermenéutica, Escritos y Conferencias 2*. Editorial Trotta, Madrid, 1917, pág. 30.

⁹⁵ RICOEUR, P. *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*. Trad. Corona, FCE, Buenos Aires, 2001, pág. 111.


sentido), un “mundo” (o referente), unas reglas (fonológicas, lexicales, sintácticas), y una “alocución”.

- b) Una segunda presuposición de la noción de texto se refiere a la distinción entre uso *oral* y uso *escrito* del discurso. El paso del habla a la escritura significa mucho más que un simple fenómeno de fijación, aplicado a un discurso que se hubiera podido decir oralmente. Existe realmente escritura cuando el discurso producido no se ha pronunciado nunca oralmente y, sobre todo, no se hubiera podido pronunciar. La escritura se anuncia como imposibilidad del habla; con la escritura nace un nuevo instrumento de pensamiento y de discurso⁹⁶.

Primera consecuencia: surge una alternativa que abre camino a lo que el historiador y crítico literario Starobinski llama “la fábula de la crítica”: por una parte, el fenómeno de la inscripción da una autoridad especial a la cosa escrita; por otra, la distancia abierta de este modo con el habla viva engendra una sospecha y una pregunta: ¿Cómo ha podido producirse semejante efecto de sentido? En una palabra, se abre un conflicto *entre autoridad y génesis*⁹⁷.

Segunda consecuencia: por el solo hecho de que el discurso está escrito, es portador de una historia que ya no es la de su autor. Ricoeur nos hace comprender esta paradoja: el sentido de lo que se escribió es ya distinto de las intenciones eventuales de su autor y así se sustrae a cualquier crítica psicologizante. Lo que se puede llamar *la autonomía semántica del texto* hace que este despliegue una historia distinta de la de su autor. Esta autonomía es

triple: “Merced a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía

 ⁹⁶ RICOEUR, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pág. 111.

⁹⁷ RICOEUR, P. *Escritos y conferencias 2*, pág. 30.

semántica: con relación a la intención del hablante, a la recepción con el oyente primitivo y a las circunstancias económicas, sociales, culturales de su producción”⁹⁸. La ambigüedad de la noción de significación refleja esta situación. Significar puede querer decir lo que significa el texto, o lo que quiso decir el autor. Esta disyunción entre decir y significar constituye ya un fenómeno de producción, una creación. Por el mero hecho de que el texto esté abierto, en palabras de Gadamer, a quien sabe leer, supone que el autor del discurso oral cede el sitio a un lector invisible y, en definitiva, a un auditorio ilimitado e indeterminado. Aquí comienza la aventura desconocida del texto⁹⁹.

- c) La tercera presuposición de la idea del texto, común a la palabra oral y a la escritura, pero desarrollada al extremo, concierne a la *composición*. Texto, que significa también textura, hace del texto una obra cuando el autor inicia la escritura, comienza a componer de un modo distinto a como lo haría en un intercambio de palabras inherente a la relación dialogal. La autonomía semántica de la escritura abre el camino a una búsqueda de reglas de composición que el rápido intercambio de respuestas y preguntas de la conversación no permite desarrollar. La *obra* tiene sus reglas específicas de composición y hacen de ella un relato, un poema, un ensayo, etc. Y este problema de composición no proviene de la lingüística, cuya unidad es la *frase*, sino de la poética que tiene por objeto los modos de composición de un discurso, de ordinario escrito, cuyas unidades son más amplias que la frase.

⁹⁸ Cf. RICOEUR, P. *Du texte à l'action*, pág. 31.

⁹⁹ GADAMER. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1997, pág 471.

Este fenómeno de textura, de composición, abre una serie de alternativas nuevas: no entre la autoridad y la génesis sino entre la consistencia del texto, como una cosa muy estructurada, y la apertura del texto respecto al mundo y al lector. Es el problema de la dialéctica del sentido y de la referencia, por una parte, y de la escritura y la lectura, por otra¹⁰⁰.

En *La metáfora viva* y en *Tiempo y narración* Ricoeur elaboró la noción de mundo del texto, continuando una reflexión sobre la función referencial de los discursos no *descriptivos*, como los *poemas* y los *relatos*¹⁰¹. Para él, la literatura saca a la luz un importante enigma del lenguaje. La lucha en su interior entre dos orientaciones divergentes que están presentes ya en el lenguaje ordinario, pero que solo se hacen manifiestas en el nivel de las grandes unidades de composición: los textos y las obras¹⁰². Por un lado, el lenguaje parece exiliarse fuera del mundo, encerrarse en su actividad estructuradora y, finalmente, enaltecerse a sí mismo en una soledad gloriosa: el estatuto literario del lenguaje ilustra la primera orientación. Después de los trabajos de Jakobson, Ricoeur afirma que el primer tiempo de la referencia poética o literaria es aquel en el que el discurso poético rompe con lo real descrito por el lenguaje cotidiano: “El propio lenguaje se celebra a sí mismo en el juego del sonido y del sentido”. Pero se aleja de Jakobson cuando afirma que “existe un segundo tiempo de la referencia que lleva a lo real”¹⁰³.

¹⁰⁰ RICOEUR, P. “La fonction herméneutique de la distanciation” en *Du texte à l’action*, págs. 107-110.

¹⁰¹ RICOEUR, P. *La metáfora viva*. Trotta, Madrid, 2001, pág. 293.

¹⁰² RICOEUR, P. “Autocomprensión e historia”, en CALVO MARTÍNEZ, T., ÁVILA CRESPO, R. (eds.) *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Anthropos, Barcelona, 1991, pág. 21 y ss.

¹⁰³ RICOEUR, P. “De l’interprétation” en *Du texte à l’action*, págs. 24, 170, 173.

Por otro lado, al contrario de su tendencia centrífuga, el lenguaje literario parece capaz de aumentar el poder de descubrir y de transformar la realidad, cuanto más se aleja de la función descriptiva del lenguaje ordinario de la conversación. Esta doble pulsación podía percibirse mediante una simple reflexión sobre la relación entre signo y cosa. Al no ser el signo la cosa, sufre un exilio potencial; y, no obstante, no hay nada como un mundo de signos: el signo existe más bien por relación al mundo. En el lenguaje ordinario esta doble pulsión – fuera del mundo, hacia el mundo – se ejerce sin problema. La referencia compensa siempre el distanciamiento del sentido; es el principio de un funcionamiento de cualquier discurso directamente descriptivo. No ocurre lo mismo con la *literalidad*, con el genio del lenguaje literario. De algún modo, al discurso lo conforta y consolida en su exilio la misma actividad compositiva que proporciona al texto una existencia autónoma, se diría que posee un poder de subsistencia fuera del mundo. Por tanto, contra este exilio glorioso se ejerce la pulsión inversa que, según Gustave Guillaume, “reintegra el lenguaje al universo”¹⁰⁴.

La teoría del relato pone al descubierto un fenómeno semejante: la configuración de la trama. Se trata también una síntesis de lo heterogéneo, ya que la disposición de los hechos en una historia contada extrae de una brizna de acontecimientos un relato unificado. O bien porque la trama combina al tiempo intenciones, causas y azar, o bien porque la trama extrae una configuración temporal de una sucesión de eventos discretos¹⁰⁵. El acto configurante de la trama deviene así lo simétrico de lo que Ricoeur llamó la “extraña” predicación de la operación metafórica.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cf. RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, pág. 91.

¹⁰⁵ RICOEUR, P. *Tiempo y narración II. La configuración del tiempo en el relato de ficción*, págs. 118-119.

¹⁰⁶ Cf. RICOEUR, P. *De l'interprétation* en *Du texte à l'action*, pág. 20.

Ricoeur y sus reflexiones sobre el *mundo del texto* proceden de este análisis sobre la innovación semántica que actúa en el discurso poético, gracias a la metáfora, y en el discurso narrativo, sobre la base de la trama. La contrapartida de la innovación semántica llega a su culmen en la poesía y en el arte narrativo. Es el mayor poder de *abrir* el lenguaje al mundo, como si la creatividad en el lenguaje expresase al mismo tiempo un excedente de referencialidad¹⁰⁷.

¹⁰⁷ RICOEUR, P. *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, pág. 35.

D) El giro ético de su pensamiento (1990-2005)

Tenemos la fortuna de contar con una visión general del pensamiento de Ricoeur a través de sus autobiografías intelectuales. Hay escritos en los que el filósofo francés hace una reflexión de su trayectoria. Entre ellas podemos destacar su obra *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*; o también el libro de conversaciones con F. Azouvi y Marc de Launay, publicado con el título de *La critique et la conviction*; y, por supuesto, el capítulo integrado en las actas del Simposio que la Universidad de Granada le dedicó, publicado en francés y español con el título de *Autocomprensión e historia*¹⁰⁸. En este último, Ricoeur reflexiona, con la perspectiva de varias décadas, sobre las influencias que recibe en sus primeros años de búsqueda filosófica, con su admiración a Gabriel Marcel, a quien él une la figura de Emmanuel Mounier; y la otra influencia de Edmund Husserl. Los primeros le encaminan hacia la búsqueda existencialista, hacia la problemática del compromiso, el segundo hacia la fenomenología¹⁰⁹. Con Gabriel Marcel tuvo una relación profunda, tanto desde la filosofía y su forma de practicarla, como a nivel personal, desde 1934-35, año de la agregación en la Soborna. Fueron célebres los denominados *soirées du vendredi*: todos los viernes acudía a casa de Gabriel Marcel para hablar de filosofía. Con Marcel el pensamiento era algo vivo: “Creo que esto es lo que yo le debo fundamentalmente: intentar hacer filosofía y hacerla en una situación polémica asumida”¹¹⁰. No obstante, también marca la diferencia con respecto a la metodología de Marcel, en cuya obra detecta una cierta carencia en lo relativo a su estructura conceptual.

¹⁰⁸ RICOEUR, P. “Auto-compréhension et histoire” en CALVO MARTÍNEZ, T. y ÁVILA CRESPO, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, pág. 10.

¹⁰⁹ SIRGADO GANHO, M. de Lourdes: “Paul Ricoeur e Gabriel Marcel” en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, enero-marzo 1990, págs. 169-179.

¹¹⁰ RICOEUR, P. *La critique et la conviction*, págs. 41-42.

De tal manera que, aún compartiendo sus convicciones profundas, se aleja de esa forma tan típica que tiene Marcel de deslizarse de un concepto a otro, de una idea a otra, como si se tratase de un conjunto de variaciones que proceden en función de asonancias y disonancias¹¹¹.

Husserl, según manifiesta Ricoeur, representa para él la rigurosidad intelectual y reflexiva, los análisis minuciosos y las complejas articulaciones dentro del ámbito fenomenológico. La polaridad, inherente a la urdimbre de influencias, aceptada e incluso buscada por el filósofo francés, es creativa, y a ella concede el calificativo de “dinamismo propulsor de toda mi obra”. Esta actitud de negarse a reconocer a un solo maestro o a seguir una única escuela marca toda su carrera intelectual. Es preciso reconocer, como ya hemos indicado, la gran influencia del pensamiento de Jean Nabert en la filosofía de Ricoeur. Tal y como ha señalado P. Colin, entre los maestros de Ricoeur, Nabert ocupa un lugar singular, hasta el punto de que “es como si su propio trabajo no fuese auténticamente filosófico más que por fidelidad a las líneas filosóficas trazadas por Nabert”¹¹². Este autor representa una referencia y la “religación” del pensamiento de Ricoeur a la filosofía reflexiva.

Nuestro filósofo confronta siempre a distintos autores, seleccionados por diferentes razones, para conseguir una línea propia que es lo que, en definitiva, configura esa originalidad suya, situado entre lo erudito y lo crítico. Su estilo de filosofar inaugura con un nuevo modelo hermenéutico renovado y fructífero¹¹³.

¹¹¹ RICOEUR, P. *La critique et la conviction*, pág. 43.

¹¹² COLIN, P. “Herméneutique et philosophie réflexive”, en GREISCH, J. y KEARNY, R. *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*; Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle; Cerf, París, 1991, págs. 16 ss.

¹¹³ AGÍS VILLAVERDE, M. *Conocimiento y razón práctica*, pág. 16.

Sobre este aspecto nos dice Ricoeur que: “Si pongo tan fuerte el acento sobre esta estructura polémica de las influencias que yo he sufrido y escogido, es porque, veo en ello el origen de un estilo que permaneció constante a lo largo de mi desarrollo; yo me encuentro siempre combatiendo en dos frentes o reconciliando adversarios recalcitrantes en el diálogo. Estos frentes variaron según las épocas y estos adversarios se fueron sustituyendo de acuerdo con el cambio del paisaje filosófico”¹¹⁴.

Realizará en “Autocomprensión e historia” una descripción de dichos frentes en los que se debate su pensamiento avanzando cronológicamente. En primer lugar, el existencialismo se opone al neo-kantismo, por su carácter de nuevo racionalismo; luego se enfrenta al estructuralismo contra la filosofía del sujeto, en una etapa que podemos considerar media; a continuación su pensamiento detecta la inflación de la filosofía del lenguaje, frente a la defensa de lo vivido de la acción. Muy cerca de esta se produce la siguiente, en la que se enfrentan postulados de la filosofía analítica y de la hermenéutica filosófica; deconstruccionismo y filosofía de la argumentación, y últimamente asistimos a un debate entre hermenéutica y filosofía práctica¹¹⁵.

De acuerdo con este esquema, fiel a su propia perspectiva sobre sí mismo, existe un último frente en el que se reúne hermenéutica y filosofía práctica a partir de los años noventa, tras la publicación de *Soi-même comme un autre*, una obra que marca un punto de inflexión en el amplio periodo dedicado a cuestiones hermenéuticas, aunque sin abandonarlas del todo. En dicha obra explica las dos formas fundamentales de introducir el punto de vista hermenéutico: en primer lugar, aplicando el concepto de círculo hermenéutico al binomio “objetivo ético de vida buena” y “nuestras elecciones

¹¹⁴ RICOEUR, P. “Auto-compréhension et histoire”, pág. 10.

¹¹⁵ AGÍS VILLAVARDE, M. *Conocimiento y razón práctica*, pág. 17.

particulares”, para cumplir dicho objetivo; y, en segundo lugar, consiguiendo que la interpretación sea para el agente un interpretarse a sí mismo, de tal manera que la interpretación de sí se convierte en estima de sí”¹¹⁶.

Tras el giro que supone la publicación de *Soi-même comme un autre* y los escritos posteriores entre ellos *Le juste* (1995), el autor nos lleva desde esta filosofía práctica, tanto el ámbito del tema de Filosofía Moral, como el ámbito temático de lo justo, desde la óptica de lo judicial.

Ricoeur va a defender la primacía de la ética sobre la moral, de la intencionalidad sobre la norma, desarrollando una estructura ternaria que presenta en su definición del *éthos* o intencionalidad ética: “deseo de una vida realizada, con y para otros, en instituciones justas”¹¹⁷. En estos tres términos se concentra la constitución ética de la persona.

En primer lugar, la ética se inscribe en la profundidad del deseo. Está emparentada con lo que Aristóteles denominó “vida buena”, y depende del fin último de la acción. Aristóteles busca en la “praxis” el anclaje fundamental del objetivo de la ‘vida buena’ tal y como se puede comprobar leyendo las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco*¹¹⁸. Lo que cada uno entienda por “vida buena” o “vida realizada” depende del conjunto de ideales y sueños que persiga y de la continua hermenéutica que cada uno haga de sí mismo y de sus acciones. Este es uno de los puntos en los que confluyen los caminos de la ética y de la hermenéutica, descritos por Ricoeur de la siguiente manera: “es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo, donde se prosigue la búsqueda de

¹¹⁶ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, págs. 210-211.

¹¹⁷ RICOEUR, P. *Amor y Justicia*, pág. 107.

¹¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómano*. I. 1, 1094 a 1-3.

adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas” para añadir un poco más adelante que “en el plano ético la interpretación de sí se convierte en estima de sí”¹¹⁹.

En segundo término, Ricoeur denominará *solicitud* a “este movimiento de sí hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro” un movimiento que implica el reconocimiento del otro. “Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud”¹²⁰.

El tercer y último término contenido en la definición es el que hace referencia a una vida en “instituciones justas”. Ahora el otro es un “frente a mi sin rostro”, un cada uno que demanda una distribución justa. Distribución que no solamente hace referencia a bienes y mercancías, sino también a derechos y deberes, obligaciones y cargas, responsabilidades y deberes, etc.

El problema de la justicia – dice Ricoeur – se convierte en un problema ético difícil desde el momento en que ninguna sociedad ha podido conseguir, ni dejar de proponerse, una distribución igual, no solamente incluso con los bienes y beneficios, sino también con cargas y responsabilidades. Es a este problema de la justicia en un reparto desigual al que se aplica muy exactamente la idea de justicia distributiva desde Aristóteles¹²¹.

¹¹⁹ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 185.

¹²⁰ RICOEUR, P. *Amor y Justicia*, pág. 108.

¹²¹ *Ibidem*, pág. 109.

En la esfera de esta justicia distributiva, regulada por el ideal de una igualdad proporcional, se integra también a la persona, en la medida en que la justicia distributiva intenta siempre igualar dos relaciones, entre una persona y un mérito¹²².

1. De la hermenéutica de sí mismo a la hermenéutica de lo justo: la “pequeña ética”.

Según Ricoeur, la actualidad multiplica los casos de conciencia difíciles de dirimir. En el dominio del medio ambiente, las condiciones de rentabilidad a corto plazo y el imperativo de preservación de un equilibrio ecológico están con frecuencia en contradicción y, como lo destacó Hans Jonas, se ubican en una escala que renueva la cuestión de la responsabilidad de la preservación del espacio habitable. Las mutaciones propias de las ciencias de la vida y el dominio progresivo de la reproducción humana bajo sus diversas formas, las de la contracepción, de la inseminación artificial y de la fecundación *in vitro*, así como los progresos alcanzados en el dominio genético suscitan “un cambio de alcance del actuar humano” que afecta a “la base de la identidad personal”¹²³. Este cambio de escala de las intervenciones humanas hacia un mayor dominio precisa de forma apremiante una nueva ética, Ricoeur lo concibe, con Jacques Testart, como el ejercicio necesario de la medida, de la discreción, y se hace eco de la noción aristotélica de juicio prudencial¹²⁴. Sin embargo, lejos de proponer la implementación de autoridades éticas que impongan sus soluciones, Ricoeur ve el conflicto de las interpretaciones suscitado por estas elecciones delicadas como un medio

¹²² RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 211.

¹²³ RICOEUR, P. “Epílogo” en LENOIR, F. *Le temps de la responsabilité, Entretiens sur l'éthique*, Fayad, París, 1991, pág. 252.

¹²⁴ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, págs. 678-679.

para vivificar la democracia en su lugar central, la política, la única capaz de aportar respuestas a estas preguntas respetando las diferencias.

En una sesión del Centro Protestante de l'Ouest, en julio de 1983 sobre "Ética y política" Ricoeur disocia ética y moral¹²⁵. A esta distinción nuestro autor añade una asimetría a favor de la intención ética, otorgando a la ley moral un estatuto derivado, segundo. A partir de este momento, implementa la triada del yo, tú, él, que retomará en *Si mismo como otro*. Partiendo de la libertad en primera persona que se plantea a sí misma, el "yo quiero" o "yo puedo" del *hombre capaz* de actuar marca el camino de una ética que es la "odisea de la libertad a través del mundo de las obras"¹²⁶.

Esta voluntad, según Ricoeur, no tropieza inmediatamente con la norma, con lo prohibido. Se despliega y solo atraviesa lo negativo bajo la forma del carácter incompleto que se experimenta entre el deseo de ser y su efectuación. La entrada en la ética solo interviene verdaderamente con el encuentro de otro que ella requiere. En este estadio, la experiencia de la negatividad es constitutiva y, como lo mostró Hegel, ella puede incluso ser fuente de violencia grave¹²⁷. La regla y la norma, como mediaciones indispensables, solo intervienen en segundo plano para regular la intersubjetividad. El tercer polo, neutro, está constituido por la transformación de la relación en contrato generador de instituciones. Solo al término de este proceso nos enfrentamos con la moral considerada como capacidad para elaborar leyes e imperativos que tienen como función establecer la distinción entre el bien y el mal. Prevalece entonces la negativa: "No matarás", y la ley

¹²⁵ RICOEUR, P. "Fondements de l'éthique" en *Cahiers du CPO*, reproducida en *Autres Temps*, núm. 3, noviembre de 1984, págs. 61-71.

¹²⁶ *Ibiden*, pág. 63.

¹²⁷ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 679.

ha llegado a su estadio terminal, considerada durante demasiado tiempo como fundamento en la tradición kantiana¹²⁸.

Esta triada constituye la estructura de lo que Ricoeur califica como su “Pequeña ética” (*Petite Éthique*), que desarrolla en *Sí mismo como otro*. Ella distingue sus tres dimensiones: la del deseo de cumplimiento, “El sí mismo (*soi*) y la perspectiva ética” (Séptimo estudio); la de la necesaria prohibición, de la prescripción, “El sí mismo (*soi*) y la forma moral” (octavo estudio), y, finalmente, el momento de la ética concreta, de las elecciones cotidianas, “El sí mismo (*soi*) y la sabiduría práctica de la convicción” (noveno estudio). Pone en relación dialéctica dos trinomios enredados: a la ética dividida entre la preocupación por sí mismo (*soi*), por otro y por la institución, corresponde otro tema: la ética, la moral y la sabiduría práctica, que atraviesa cada uno de los componentes de la primera terna. Con cuidado de no disolver la política en el todo ético, la dialectización de la ética como fundamento de la moral vuelve a tomar distancias con las posiciones kantianas de la *Crítica de la razón práctica*, que pasan directamente del nivel del entendimiento al de la norma, de la constitución de una moral erigida como fundamento de la razón práctica, siendo que ella no es sino su estadio terminal, el de un largo proceso que se arraiga en la perspectiva ética¹²⁹. Ricoeur se aparta así de Kant en este plano del formalismo y le opone la fuerza de las convicciones, de los deseos, la vehemencia ontológica que ubica en el deseo de cada uno, de una vida buena que no puede ser sino singular, a la manera del proyecto del *telos* aristotélico¹³⁰.

¹²⁸ Ibidem, pág. 679.

¹²⁹ Ibidem, pág. 680.

¹³⁰ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 206.

Según escribe Ricoeur, “Kant dirigía su estrategia de depuración contra la inclinación, la búsqueda del placer o de la felicidad (todas las modalidades afectivas confundidas)”¹³¹. Con la preocupación por no excluir nada, Ricoeur quiere acoger en el campo de la filosofía a todas las expresiones de la sensibilidad humana, todo lo que pertenece al orden de las pasiones, sin renunciar con ello a la postura crítica del filósofo. Sustituye la oposición kantiana entre el deseo y el deber por una confrontación entre violencia y deber. Esta actitud es análoga a la que siempre estuvo en su voluntad por mantener unidos los dos dominios de su propia identidad, el creyente y el filósofo, de un modo que coincide con Kant en ello: “En un lugar del pensamiento que no es un reflejo. Se trata de pensar a ambos para no pensar ni exclusivamente en uno ni exclusivamente el otro”¹³².

Paul Valadier, quien escribió un *Elogio de la conciencia* dice que “La ética también exige ser constituida, pues estamos en una sociedad de la diversidad, de la contradicción”¹³³. El nivel ético en la modernidad expone al individuo a una gran diversidad de influencias, y estas “no son necesariamente portadoras de valores éticos positivos”. Además, “es en el nivel moral, y no en el ético, donde se tomará la decisión de vivir rectamente”. Aún así, Valadier coincide con Ricoeur en su concepción de éticas disociadas que hacen posible y no deseable una moral unificada o deductiva¹³⁴.

En Ricoeur, esta secundarización de la moral con relación a la ética, así como la puesta en evidencia de un dinamismo ético originario, pueden ser puestos en paralelo,

¹³¹ Ibidem, pág. 332.

¹³² DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 680.

¹³³ VALADIER, P. *Elogio de la conciencia*. PPC, Madrid, 1995, pág. 48.

¹³⁴ DOSSE, F. “Valadier Paul, entrevista con el autor” en DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 681.

como lo hace Denis Müller, con una inspiración más luterana que calvinista. Este teólogo, reacio a toda moralización de la fe, tal como se comprueba a menudo en la tradición calvinista, ve en el hecho de afirmar la buena nueva del Evangelio y la justificación por la fe disociadas de la ley algo completamente liberador, algo que nos recuerda a Lutero.

La fuente de inspiración de Ricoeur se ubica más en la noción de afirmación originaria de Nabert o en la del *conatus* de Spinoza. Ambos dominios, bien distintos, están, sin embargo, en profunda connivencia y son definidos por Müller en los siguientes términos: “No estamos lejos de pensar que hay aquí un posible paralelo entre el carácter metamoral de la ética en la filosofía ricoeuriana y el carácter metaético de la perspectiva de la fe en la teología cristiana”¹³⁵.

Detrás de esta distinción entre ética y moral puede apreciarse una especie de intencionalidad originaria del ser-en-el-mundo, que sería primera y no elaborada por la moral. Cuando Müller menciona de manera análoga el carácter “metaético” de la fe, se ubica en otro plano que cuando Ricoeur habla de la ética en filosofía. Aquí es el teólogo el que postula otra reduplicación del origen, presuponiendo que habrá algo anterior al surgimiento antropológico de la libertad. Pero este terreno propiamente teológico deja en silencio al filósofo. Solo se trata de mencionar una configuración análoga.

Ricoeur se apoya en Aristóteles para hacer valer el polo ético teleológico. Pero cuando Lutero quería atacar a la teología católica, especialmente el carácter prometeico de la salvación por las obras, lo hacía apuntando al “filósofo”, es decir, a Aristóteles. La recepción de Aristóteles en la tradición teológica protestante se asimila a la defensa de la justificación por las obras. Por ello, la visión de Aristóteles está fuertemente contaminada



¹³⁵ MÜLLER, D. *Les Lieux de l'action*. Labor et Fides, Ginebra, 1992, pág. 42.

por inserciones posteriores de la teología católica medieval, que ha cristianizado lo que en el siglo IV antes de Cristo simplemente pretendía ser una ética de la acción, sin preocupación de la justificación por las obras o la sola gracia¹³⁶.

En su “Pequeña ética” Ricoeur se hace eco, con sus análisis de la sabiduría práctica de esos casos límites de la vida que comienza o que llega a su fin a los cuales se enfrenta el médico. A propósito de la cuestión de decir la verdad a los enfermos muy graves, se apoya en la meditación de Peter Kemp con respecto a la necesidad de pensar la relación entre felicidad y sufrimiento antes de decidir sobre esta cuestión. Entre ambas actitudes antagónicas, una de las cuales postula decir la verdad sea cual sea la capacidad del moribundo para recibirla, y la otra, mentir al enfermo para no debilitar sus fuerzas de resistencia a la enfermedad, Ricoeur busca el comportamiento apropiado inspirándose en el análisis de Peter Kemp. Muestra que estas dos nociones no están inevitablemente en situación de contradicción absoluta:

Por la ausencia de tal meditación sobre la relación entre el sufrimiento y felicidad, la preocupación por no “hacer sufrir” de ninguna manera a los enfermos terminales conduce a erigir en regla el deber de mentir a los moribundos. La sabiduría práctica nunca podría admitir transformar en regla la excepción a la regla¹³⁷.

En este dominio, la ley no constituye ninguna ayuda, y solo la compasión puede en algunos casos hacer prevalecer la mentira sobre la verdad, mientras que en otros casos, como los de la obstinación terapéutica, la comunicación de la verdad “puede convertirse



¹³⁶ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 682.

¹³⁷ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 313.

en la oportunidad de un espacio común, en el cual dar y recibir se intercambian bajo el signo de la muerte aceptada”¹³⁸. Esta actitud de geometría variable coincide con la definición de la felicidad que propone Peter Kemp, como una “práctica común del dar y recibir entre personas libres”¹³⁹, no contradictoria con la idea de sufrimiento. Ricoeur también opina como filósofo sobre la medicina y sobre la bioética.

En un debate dirigido por Jean-Marie Cavada, *La Marche du siècle*, Ricoeur es invitado a discutir, junto con el genetista Daniel Cohen y el biólogo Jacques Testart, acerca de si la genética es un buen o un mal instrumento. Muestra su habitual acogida favorable a los descubrimientos de la ciencia, contrariamente a la postura adoptada por algunos filósofos, la mayoría heideggerianos, que denuncian a la ciencia moderna como intrínsecamente peligrosa para la humanidad. Simplemente advierte sobre los fantasmas de poder que surgen del sentimiento de un mayor dominio de lo que hasta ese momento aparecía como puramente aleatorio. Tomando por ejemplo la clonación, recuerda la necesaria dialéctica de lo mismo y lo otro, según la cual la comunicación humana presupone la diferencia. En este sentido, la repetición de lo mismo puede ser destructiva si no se tiene cuidado. De este modo, lo aleatorio protege la alteridad. En el otro extremo, Ricoeur identifica otro impedimento, que consistiría en dar vida a algo que no fueran hombres, no en nombre de alguna norma inmutable de la condición humana, sino porque las condiciones de la humanidad presuponen una semejanza al otro como sí mismo, el *alter ego*. La práctica genética está, pues, en un equilibrio siempre precario, frágil, entre estos dos escollos de lo idéntico y de lo radicalmente otro¹⁴⁰.

¹³⁸ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 314.

¹³⁹ KEMP, P. *Éthique et médecine*. Tiere-Médecine. París, 1987, pág. 64.

¹⁴⁰ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 685.

El diálogo entre Levinas y Ricoeur sobre sus respectivas concepciones de la ética se desarrolla en un trasfondo de un gran espacio recíproco, a pesar de algunas divergencias de apreciación, Ricoeur siempre ha manifestado su afinidad con Levinas, hasta el punto de que le hizo elegir en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Nanterre. En 1991 aún menciona “la estima y casi la veneración que tengo por Levinas”¹⁴¹.

Ricoeur y Levinas tienen la misma preocupación por no dejarse arrastrar por la oleada de inquietud ética, y por distinguir bien la ética de un nivel propiamente político, que debe conservar su consistencia y no dejarse sumergir. Levinas, como Ricoeur, está expuesto a problemas de recepción análogos, ya sea porque solo se retiene de él al especialista en el *Talmud*, lo que equivale a ubicarlo en una situación de exterioridad con relación a la filosofía, ya sea, por el contrario, porque solo se da un interés a sus textos propiamente filosóficos, prescindiendo de sus convicciones religiosas, obteniendo así un pensamiento mutilado. Al igual que en Ricoeur, si se lleva a cabo esta censura de manera demasiado radical, se dejan de lado múltiples efectos de reverberación de ambos lados de la frontera. Levinas, pensador poshegeliano, marcado ante todo, como Ricoeur, por el mágico u “horrible siglo XX”, apunta a hacer dialogar la tradición judaica y la tradición filosófica. Atenas y Jerusalén, no para elaborar alguna síntesis imposible, sino también aquí en un gesto análogo al de Ricoeur, para mantener una tensión insuperable entre estas dos tradiciones. Levinas atraviesa también la culpabilidad, en un contexto diferente al de Ricoeur, pero igualmente fuerte, dado que expresa el sufrimiento de la experiencia de supervivencia de toda comunidad diezmada por la muerte hecha consciente. Sin embargo, esta no se transforma en él en desesperanza, en fuerza destructora o en escepticismo, por el contrario, se vuelve aumento de exigencia sobre sí mismo y sentimiento de bondad:



¹⁴¹ RICOEUR, P. *Bulletin du CPED*. Mim 7, noviembre de 1991, pág. 25.

“Coincido con la expresión de Pascal del amor como pura gratuidad, sin recompensa”¹⁴². Esta metamorfosis hace pensar en la manera según la cual la travesía de Ricoeur por lo trágico, por el mal, es la cura de todo optimismo beato frente a la historia, pero debe ser considerado cada vez con respecto al “cuanto más”, al aumento de la gracia con relación al pecado y la asimetría originaria a favor del bien.

¹⁴² LEVINAS, E. *Le Bon Plaisir de Levinas*. France-Culture. 20 de marzo de 1993.

E) La frontera entre Filosofía y Religión en su obra

Ha sido un reto constante conciliar la racionalidad filosófica y su asunción como creyente. Para ello, buscó en el círculo hermenéutico del comprender más, para creer más y del creer más para comprender más los medios de una armonía¹⁴³. No jerarquizó a ninguno de los dos dominios, consideró que ambos, en vez de confundirse pueden complementarse. Trató de preservar la autonomía de los dos en el campo de la investigación. Tanto en sus intervenciones filosóficas como en sus trabajos exegéticos, se esforzará por rechazar todo lo que podría presentarse como una forma de funcionalismo reductor sea especulativo, conceptual o teológico. Lo que pretende es un diálogo entre estos dos ámbitos, el filosófico y el bíblico. Este diálogo no puede entablarse sin esta alteridad principal, sin esta diferenciación bien marcada entre dos polos que animan con la misma fuerza un pensamiento siempre “condenado” a lo incompleto. En su defensa, nuestro autor llega a pronunciarse de esta manera: “Siempre he caminado con ambas piernas. No es *simplemente por precaución metodológica que no mezclo los géneros*; es porque quiero afirmar una referencia doble, absolutamente primera para mí”¹⁴⁴.

En las recopilaciones de artículos publicados por Ricoeur en los años cincuenta y sesenta se yuxtaponen intervenciones de los dos registros. Más recientemente, en los tres volúmenes de las *Lectures*, diferencia también los dominios filosófico y religioso. Así, si *Lectures 2* pertenece a la oposición de los filósofos, *Lectures 3* se ubica en las fronteras de la filosofía, en los márgenes de esta¹⁴⁵.

¹⁴³ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, págs. 601-602.

¹⁴⁴ Cf. RICOEUR, P. *La critique et la conviction*, pág. 211.

¹⁴⁵ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, págs. 601-602.

Nuestro autor intenta preservar la tensión entre los dos dominios, profundizando en uno y en otro con el mismo grado de exigencia. Desea evitar toda confusión y en consecuencia todo rechazo por parte de los filósofos, que podrían sentirse tentados de ver en él la expresión de una criptoteología, pero también de parte de los teólogos, que podrían considerar que apunta a transformar la fe bíblica en una criptofilosofía. Ricoeur se ve encaminado a un “tipo de filosofía en la cual la nominación efectiva de Dios está ausente y donde la cuestión de Dios, en tanto cuestión filosófica, permanece ella misma en un suspenso que podría llamarse agnóstico”¹⁴⁶.

El discurso filosófico, según Dosse, tropieza en este dominio con una aporía que limita su alcance y se abre a su otro¹⁴⁷. Por otra parte, el último estudio de *Sí mismo como otro* culmina en esta limitación y este agnosticismo:

Quizás el filósofo, en tanto filósofo, deba admitir que no *sabe* y no *puede* decir si ese Otro, fuente del mandato, es otro que yo pueda contemplar o que pueda contemplarme, o (son) mis ancestros de los cuales no hay punto de representación, tanto como mi duda con respecto a ellos es constitutiva de mí mismo, o [es] Dios – Dios viviente, Dios ausente – o [es] lugar vacío. Ante esta aporía de lo Otro, el discurso filosófico se detiene¹⁴⁸.

La idea de frontera es fundamental, en opinión de Ricoeur, a condición de no ser limitante. Corresponde transgredirla, pero eso tiene el coste que supone atravesar una frontera. Este respeto por los límites, en lo filosófico animado por una convicción tan fuerte y exigente, da muestras de su probidad, como dice Nietzsche: “Algunos enturbian

¹⁴⁶ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 36.

¹⁴⁷ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 602.

¹⁴⁸ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág. 409.

su agua para hacerla parecer más profunda”¹⁴⁹. Pero Ricoeur no enturbió su agua de fenomenólogo con relaciones con la teología. No se encontrará en él la menor huella de apologética, sino, por el contrario, la constante humildad de no imponer nada, explorando con la misma dominios situados de un lado y del otro de la frontera: “Pude interesarme en el Ricoeur exégeta de las Escrituras tanto como en el Ricoeur filósofo, porque sé que no hay desviación de uno al otro, y que se encuentra al mismo Ricoeur en la otra vertiente. Esto es admirable en una época que no tiene el mismo rigor”¹⁵⁰. Se mantiene pues firmemente en la frontera, para impedir la edificación de toda cortina de hierro que encerraría al *logos* en sí mismo. En tanto creyente y filósofo, rechaza toda dogmática, toda ontología exclusivamente vertical, que vendría a totalizar el sentido. Ricoeur es muy respetuoso con las fronteras, según Alex Derczansky¹⁵¹: “Es alguien que no se plantea la cuestión de poner en duda su condición de cristiano, lo cual explica su sentido de los límites”¹⁵².

Tenemos que preguntarnos de dónde proviene en Ricoeur este sentido de los límites entre los dos dominios. A Ricoeur le ha influido su fidelidad a la tradición protestante, e incluso a una generación protestante marcada por la enseñanza de Karl Barth, sobre todo en la separación entre los dos reinos instituida por Lutero. Es conveniente evitar el escollo que representa la confusión del protestantismo liberal del siglo XIX, que llega a la disolución del cristianismo y a su repliegue a la esfera puramente privada. La tradición protestante es muy respetuosa de los textos, de su modo argumentativo, acentúa también esta reticencia ante la indistinción de los regímenes de la discursividad. En este plano,

¹⁴⁹ DOSSE, F. “Entrevista con Michel Haar” en *Los sentidos de una vida (1912-2005)*, pág. 603.

¹⁵⁰ DOSSE, F. “Entrevista con Françoise Dastur” en *Los sentidos de una vida (1912-2005)*, pág. 603.

¹⁵¹ Antiguo alumno de Ricoeur y colaborador de la *Revista* “Esprit”.

¹⁵² DOSSE, F. “Entrevista con Alex Derczansky” en *Los sentidos de una vida (1912-2005)*, pág. 603.

Ricoeur es heredero de una tradición que fue más sensible al “sin confusión” y “sin separación” de la tradición protestante en el vínculo entre la humanidad y la divinidad.

Ricoeur, como huérfano, fue educado en la escuela pública, se mantendrá en el rigor de la argumentación y en el respeto por la convicción de cada uno. Nunca pensó en hacer pesar su autoridad como profesor para transmitir alguna convicción religiosa, y llevó hasta el extremo la cesura entre lo que califica de “yo de búsqueda”, propio de la institución laica, y “yo patético”, que se deja de lado.

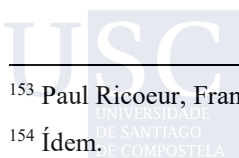
En los años sesenta, como partidario de una laicidad abierta, Ricoeur fue la víctima de una laicidad particularmente cerrada. En el contexto francés, esto proviene de una larga batalla frontal y relativa a la identidad que data de la Revolución, que condujo a la estricta separación entre Iglesia y Estado. Esta secularización muy acentuada de la sociedad situó lo religioso en la sola esfera privada, al punto que la universidad dio resueltamente la espalda a toda la cultura religiosa.

El discurso filosófico es considerado, en consecuencia, como autorreferente. En tal contexto de separación, de disociación total de los dos dominios, la posición de Ricoeur de tensión entre dos lealtades, en las cuales se mantiene con la misma firmeza, fue durante mucho tiempo incomprendida y estigmatizada. Las razones profundas tienen que ver con el hecho de que en él se apuntaba al creyente para desacreditar, para desprestigiar su pensamiento, a pesar de su preocupación por distinguir bien estos dos dominios. Se comprende que en un contexto de este tipo se haya visto conducido a una prudencia acrecentada, a una vigilancia inquieta ante las condiciones rápidamente llevadas a cabo,

no necesariamente de mala fe, como las que lo presentan a la prensa como un filósofo cristiano o un filósofo protestante: “Tuve ganas de decir: filósofo y protestante”¹⁵³.

En consecuencia, hay en él una conjunción de estas dos identidades, de estas dos lealtades, pero entre dos dominios heterogéneos que no pueden ser ubicados en el mismo plano. La pertenencia a una de las tradiciones de la fe bíblica implica según él un “destino transformado en elección continua”¹⁵⁴ que da cuenta de un anclaje histórico, mientras que la lealtad filosófica pertenece más a lo universal del debate público. La tensión que resulta de ello da cuenta de una dialectización de lo universal y de lo singular, no para construir alguna síntesis final, sino, por el contrario, para llevar lo más lejos posible la lógica de lo Uno y de lo Múltiple.

Ricoeur distingue con cuidado ambos dominios, no obstante, no puede verse en él una disociación de la propia identidad. La convicción religiosa desempeña en él un papel de motivo antecedente, de motivo anterior, profundamente anclado en una historia. Ella pone en marcha el ser, lo incita a filosofar y a obrar para una justicia más grande, a convertirse en la “levadura de la masa”¹⁵⁵. Pero en el plano de la argumentación, lo religioso no interviene en su obra filosófica. Esta posición puede considerarse próxima a la de Henri Gouhier, para quien la filosofía se alimenta de las fuentes culturales extrafilosóficas: la ciencia y la fe. La filosofía, en consecuencia, no nace de sí misma. No constituye su propio objeto. Los datos sobre los cuales ella reflexiona y problematiza no son producto de su creación. Es reflexión segunda sobre su otro, sea el mundo transformado por la ciencia, por la fe religiosa o por la experiencia estética.



¹⁵³ Paul Ricoeur, France-Culture, emisión de Katherine con Bülow, 13 de septiembre de 1993.

¹⁵⁴ Ídem.

¹⁵⁵ Paul Ricoeur, entrevista con François Azouvi, en *Le Monde*, 10 de junio de 1994.

Por otra parte, Ricoeur surgido de la tradición reflexiva francesa, necesita establecer una línea que limite los dos dominios filosófico y religioso. Ella se impone aún más porque los filósofos cristianos de comienzos del siglo XX se dejaron encerrar en una forma de espiritualidad reciclada, en vocabulario filosófico. Con respecto a esto, no intenta caer en la encrucijada en la que se encontró Étienne Gilson, quien se reivindicaba como filósofo cristiano. El entusiasmo que inmediatamente experimenta por la lectura de Husserl, por el rigor y el vigor de su aparato conceptual, participa también de esta voluntad de no dejarse asimilar por esta mezcla y construir una verdadera obra filosófica. Esta posición de tirantez le permite también afirmar su singularidad, evitando ser absorbido tanto por lo filosófico como por lo teológico¹⁵⁶.

La resolución de esta ecuación delicada será buscada por el lado de Kant. Allí es donde Ricoeur encuentra planteada con la mayor agudeza el problema de la unidad de las cosas distintas. Suscribe la singularidad barthiana de una teología que trata sobre la interpretación cristológica de los acontecimientos de salvación. En cambio, la filosofía de la religión constituye otro nivel de interrogación: “Lo que la teología ordena al ámbito cristológico del testimonio, la filosofía de la religión lo ordena al deseo de ser del hombre. Y aquí no dudo en decir que me encuentro con los análisis kantianos, los de *La religión dentro de los límites de la mera razón*”¹⁵⁷. Comparte con Kant esta idea de alteridad, de un afuera del horizonte filosófico y de una posibilidad, desde el punto de vista de la filosofía, de intentar una “hermenéutica filosófica de la religión”¹⁵⁸ de inscribir a esta en

¹⁵⁶ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 606.

¹⁵⁷ RICOEUR, P. “Démythiser l'accusation” (1965) reproducido en *Le Conflit des interprétations*, pág. 338.

¹⁵⁸ RICOEUR, P. “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant” en *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*. París. Cerf. 1992. Reproducido en *Lectures 3*, pág. 19-40.

el interior de una perspectiva de justificación filosófica de la esperanza. Encuentra en Kant el entrecruzamiento del tema del mal radical y el de la esperanza, del “a pesar de...”.

La aceptación de la impotencia de la racionalidad para dar cuenta del origen del mal, dominio inescrutable según Kant, hace indispensable algo distinto de la filosofía, la hermenéutica de la religión, la única que puede dar “cuerpo a una inteligencia de la esperanza en tanto réplica de un género único en la aceptación del mal radical”¹⁵⁹. Encuentra en Kant esta convicción, fundamental en él, de una anterioridad del bien, de una bondad originaria más profunda que la radicalidad del mal. Esta última es concebida como “inclinación”, y, en este sentido, está anclada con una fuerza menor que la “disposición” al bien en la cual se inserta. Otro legado importante del kantismo, muy presente en Ricoeur, es la idea de que el pensamiento especulativo, filosófico, el pensar (*Denken*), no se agota en el conocer (*Erkennen*). La importancia de Kant para pensar esta relación de lo religioso y de lo filosófico tiene que ver sobre todo con la idea de límite y, por lo tanto, con la búsqueda de mediaciones para pensarlos. Los dos focos de la elipse dan con un carácter siempre quebrado a la ontología de Ricoeur. Ningún fundamento, ningún sistema, ningún concepto puede subsumir estas dos fuentes del ser. Por el lado de Kant y de Hegel, Ricoeur se encamina al interior del continente filosófico, para comprender de qué modo puede ser problematizado este afuera de la filosofía. Establece de manera estricta la distinción con su hermenéutica bíblica y opone sobre todo dos registros de discurso, cada uno con su coherencia propia. El filósofo y el teólogo están en el mismo dominio de pensamiento, pero mientras que el filósofo hace prevalecer solo el modo argumentativo, el teólogo se enfrenta a la prevalencia de historias en las cuales se conjugan los modos narrativo, himnico, profético, sapiencial,... En esta frontera se

¹⁵⁹ Ibidem, pág. 40.

alcanza la función de los grandes símbolos que dan que pensar, y de manera muy evidente también a lo filosófico, pero con la condición de respetar la especificidad del registro religioso¹⁶⁰. Entre estos dos dominios pueden producirse deslizamientos de sentido. En los años cincuenta y sesenta, en Ricoeur y en los intelectuales de la revista *Esprit*, “este tipo de intervención mixta de lo filosófico y lo teológico en el sentido platónico es bastante frecuente y pudo prestarse a confusión, con respuestas en términos de esperanza, a la manera de Kant. En este punto, Ricoeur estuvo sin duda atrapado en el contexto de los debates cristiano-marxistas”¹⁶¹. En esta época, la dimensión escatológica, utópica, es claramente menos apremiante en la sociedad, y la inflexión de Ricoeur hacia un pensamiento pacificado que busca que el mal está circunscrito por el derecho y el principio de responsabilidad que contribuye a una separación más clara de los dos dominios. Por otra parte, Ricoeur es, ante todo, filósofo e intenta suscribir las reglas de la comunidad sabia a la cual pertenece: “Ricoeur no es un filósofo salpicado por agua bendita. Es un filósofo en sentido pleno, aun cuando su ser creyente debía padecerlo”¹⁶². No cederá ni un ápice en su exigencia filosófica, siempre lista para atravesar las pruebas del tiempo, aunque le cueste caro y se exponga a recibir ataques. Claramente, esta postura no es el camino fácil, dado que en Ricoeur se da a través de la humildad, de la renuncia a alguna posición de superioridad, de dominio. Su utopía secreta en tanto cristiano filósofo (y no filósofo cristiano) sería la de entrever como posible “que se sea creyente de una manera diferente cuando uno es filósofo, que haya una cualidad de la fe que ya no sea la

¹⁶⁰ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág 607.

¹⁶¹ Ídem.

¹⁶² DOSSE, F. “Entrevista con Gwendoline Jarczyk” en RICOEUR, P. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 608.

misma para quien es filósofo”¹⁶³. La figura que resulta de esta doble identidad es la que menciona y ubica en la cima Éric Weil, la del sabio, que permite reunir ambos dominios, objetos de una transformación en profundidad gracias a su mutua reciprocidad. De ello resulta una verdadera renovación de la mirada.

En el horizonte de esta metamorfosis, Ricoeur encuentra en Nabert un modelo, con su categoría de testimonio como lugar de intersección, como regalo de lo religioso a lo filosófico. Como agnóstico, Nabert hace entrar en el campo especulativo esta idea de testimonio, tomada no tanto del registro bíblico como del de la idea de travesía por la experiencia histórica de los hombres comunes. Nabert invita al examen del camino de la vida del otro para reapropiarse “nuestro esfuerzo por existir”¹⁶⁴.

Esta preocupación excepcional por la distinción condujo a un tratamiento privilegiado de Ricoeur en el paisaje fenomenológico francés, tal como lo presenta Dominique Janicaud. En un ensayo bastante polémico, otorga un lugar absolutamente singular a Ricoeur: “Ricoeur se ha cuidado bien de dar el paso. Sus escrúpulos metodológicos lo han conducido a multiplicar las precauciones hermenéuticas previas a todo pasaje de la fenomenología a la teología”¹⁶⁵. El respeto a la letra del espíritu husserliano en Ricoeur es elogiado como apropiación de un programa fenomenológico que se limita al parecer de las cosas, a sus manifestaciones. En este sentido, la fenomenología no puede pretender, en tanto travesía fenomenal, ser todo de la filosofía,

¹⁶³ Ídem.

¹⁶⁴ RICOEUR, P. “Herméneutique des symboles II” (1962). Reproducido en *Le Conflit des interprétations*, pág. 323.

¹⁶⁵ JANICAUD, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie Française*, L’Édit, París, 1991, pág. 13.

y aún menos englobar a su otro: “También allí Ricoeur brindó una formulación que nos parece feliz: ‘Ella no sería la filosofía, sino solamente su umbral’”¹⁶⁶.

Ricoeur se salva de las críticas de Janicaud, quien partiendo de una definición minimalista del programa fenomenológico ataca a aquellos que pasan sin mediación a lo inaparente, oponiéndose al pasaje brusco hacia la metafísica. Examina este transporte de la fenomenología al terreno teológico en Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Jean-Louis Chrétien.

Jean-Luc Marion cuestiona la pertinencia de la crítica, pues en ella está sustentada en la idea de que la fenomenología sería la teoría de la constitución del objeto, una forma del idealismo trascendental, mientras que, en Husserl, el gran problema de la fenomenología consiste en describir fenómenos no objetivos: la temporalidad, la carne, la intersubjetividad... No obstante, como postula Janicaud, teológico quiere decir no objetivable, toda la tradición filosófica cae ante el peso de lo que se presenta como un acto de acusación: “La duda hiperbólica es muy abstracta. El *ego cogito* también, el yo trascendental de Kant también... ¿Hay algún enunciado filosófico principal que no sea abstracto?”¹⁶⁷.

En consecuencia, al considerar no pertinente el argumento de Janicaud, decidió organizar una jornada del seminario de Jean-François Courtine en torno a esta relación entre fenomenología y teología en los archivos de Husserl¹⁶⁸, Calle Ulm, el 15 de mayo

¹⁶⁶ DASTUR, François “Le Soi et l’autre. L’altérité la plus intime: la conscience”, en Greish, Jean (dir), *Paul Ricoeur. L’herméneutique à L’école de la phénoménologie*. Beauchesne, París, 1995 (Coloquio de París, Institut Catholique de París, celebrado el 30 enero y 1 febrero de 1990).

¹⁶⁷ DOSSE, F. Entrevista con Jean-Luc Marion en DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 609.

¹⁶⁸ COURTINE, J.-F. (dir.), *Phénoménologie et théologie* [con Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur]. Critérion, París, 1992, pág. 10.

de 1992, luego de publicar las actas. El objeto es justamente interrogar y confrontar la fenomenología con fenómenos límites, como la hermenéutica de la religión, y preguntarse si la fenomenología de la religión es simplemente ciencia óptica (regional) o si afecta “en su perspectiva central a la fenomenología misma, considerada en su tarea y su estilo propio”¹⁶⁹.

Sobre esta cuestión, Jean-Luc Marion, católico y filósofo, cambiará su posición. Juzga que esta separación es propia del protestantismo, pero la defenderá en una de sus primeras obras, a menudo calificada como barthiana¹⁷⁰. Por otra parte, considera que esta restricción tiene como efecto un empobrecimiento de la filosofía, que se impide a sí misma ingresar en dominios entregados a una filosofía salvaje que no dice su nombre y se apodera de las cuestiones del deseo, del amor, de la muerte: “Me parece que la filosofía, sea la metafísica o la fenomenología, no puede hacerse como si los textos de la teología revelada no formaran parte del mundo y del horizonte fenomenal, simplemente no es posible”¹⁷¹. Sin embargo, lo que propone Jean-Luc Marion no es la indistinción entre filosofía y teología. Si bien no hay diferencia de objeto a postular, la separación se encuentra en el plano de la actitud. El filósofo solo puede hablar desde el exterior de un texto bíblico, dado que no le corresponde decir si los textos dicen o no verdad, lo cual corresponde al teólogo. No obstante, el filósofo puede aprovechar un texto bíblico a la manera según la cual tomaría un poema o una obra de Sófocles, para comprender mejor la experiencia humana: “Es lo que hace Ricoeur cuando analiza el mito adámico”¹⁷². Por

¹⁶⁹ Ídem.

¹⁷⁰ MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*, Fayat, París, 1982. (Trad. Esp: *Dios sin el ser*, Ellago, Vilaboa, 2010).

¹⁷¹ DOSSE, F. “Entrevista con Jean-Luc Marion” en *Paul Ricoeur, los sentidos de una vida*, pág. 610.

¹⁷² Cf. DOSSE. “Entrevista con Jean-Luc Marion” en *Paul Ricoeur, los sentidos de una vida*, pág. 612.

su parte, el teólogo postula que su corpus bíblico dice la verdad. Esto es lo que constituye toda la diferencia entre los dos dominios¹⁷³.

La diferencia de orientación fenomenológica entre Ricoeur y Michel Henry es evidente. Mientras que Ricoeur pone el acento en las mediaciones textuales, los desvíos necesarios, según Michel, la aproximación textual es incapaz de responder a la autenticidad del texto, pues la respuesta ya está allí, en sí. Propone, pues, un acceso directo, radical, que para él es la gran lección incomprendida del cristianismo, tanto por parte de los filósofos como por parte de los teólogos. El proyecto de Michel Henry se despliega en torno a la idea de inmanencia: “La inmanencia es el modo originario según el cual se cumple la revelación de la trascendencia misma y, como tal, la esencia originaria de la revelación¹⁷⁴. La manifestación es entonces revelación como autoafección. La verdad es entonces inmanente, absoluta, en nosotros mismos. “Con respecto a esto, toda la filosofía es tergiversación. Es un desvío. La verdad está en nosotros. Incluso Husserl lo dice: ‘Yo soy en el mundo’: esta es la verdad”¹⁷⁵. La orientación filosófica de Michel Henry es, pues, inversa a la de Ricoeur. Tiene una tendencia a cerrarse en un solipsismo y a dar la espalda a todas las mediaciones: “Para mí, la filosofía tiene un objeto propio. No tiene nada que ver con los saberes no filosóficos porque procede por reducción¹⁷⁶. Corresponde, pues, al filósofo remontarse a una receptividad a tal punto interior que escape a toda aprehensión fenomenal, a toda huella. Mientras que Ricoeur capta el sentido en el despliegue dialógico, en la constitución de un sí mismo (*soi*) en y por el otro, por el

¹⁷³Cf. DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, págs. 610-612.

¹⁷⁴ HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. PUF, París, 1963, págs. 279-280.

¹⁷⁵ DOSSE, F. “Entrevista con Michel Henry” en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 612.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pág. 612.

contrario, para Henry, “la soledad es la esencia de la vida”¹⁷⁷. En su perspectiva no puede haber censura pertinente entre los dominios bíblico y filosófico dado que solo hay un mundo, el mundo de la vida.

No hay separación hermenéutica entre el mandato filosófico y el mandato religioso. Todo el arraigo calvinista de Ricoeur lo lleva, por el contrario, a hacer resonar los dos mundos en una armonía más justa. Si bien sitúa de manera estricta los límites de dos caminos paralelos, también contribuye a brindar más permeabilidad a la frontera que los separa. Las dos identidades de Ricoeur pueden así reforzarse una a la otra. La filosofía le brinda un mayor rigor conceptual en el dominio de la interpretación exegética, mientras que su cultura bíblica arraiga y da más peso a sus posiciones filosóficas¹⁷⁸.

En Montreal, con ocasión de la recepción de un doctorado honoris causa de la Universidad McGill. Ricoeur explica:

Tengo tendencia a hacer de lo religioso una subespecie de género poético, es decir, fundamentalmente de la creación. Interpretaría el retorno de lo religioso como el descubrimiento o el redescubrimiento para algunos que somos transportados por aquello que viene de más lejos y de más profundo que nosotros, y que a menudo he llamado una economía del don¹⁷⁹.

Este estatuto poético atribuido al texto bíblico explica la importancia otorgada por Ricoeur a la aproximación a Northrop Frye¹⁸⁰. Por el lado religioso, la preocupación por

¹⁷⁷ Cf. HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*, pág. 354.

¹⁷⁸ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 613.

¹⁷⁹ RICOEUR, P. *La Vie Chrétienne*, Periódico de la Iglesia presbiteriana de Canadá, Montreal. Septiembre de 1992.

¹⁸⁰ NORTHROP, F. *Le Grand Code*. Seuil, París, 1984. (Trad. Castellano: *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Gedisa, Barcelona, 1988).

desmitologizar y señalar las aporías y los límites de la especulación filosófica conduce a entrever el horizonte de una doble escapada hacia lo poético, que siempre fue aquello hacia lo cual tiende Ricoeur. Esto responde profundamente a una voluntad de mantener en conjunto a los dominios, y de entrever una tierra prometida de posible reconciliación simplemente sugerida, esbozada. En consecuencia, no se puede oponer arbitrariamente en él una racionalidad que se aplicaría al solo campo de investigación filosófica y que simplemente vendría a yuxtaponerse con un fideísmo religioso. Exigente consigo mismo en ambos planos, todas las cuestiones fundamentales que atraviesa se nutren de estas dos fuentes: el mal, la política, la ética...

Las convicciones de Ricoeur lo hacen oscilar entre Kant y Hegel, hasta retomar la fórmula de Eric Weil, calificándolo como “kantiano posheliano”. Esta tensión lo ubica entre el formalismo trascendentalista kantiano de las condiciones de posibilidad y el gesto opuesto de Hegel, y luego de Husserl, Heidegger y Gadamer, lo cual equivale a construir una ontología del espíritu o del ser. En este punto puede observarse una oscilación en Ricoeur, quien, luego de haber otorgado cierta prevalencia al gesto kantiano, se refiere con mayor agrado en sus últimos trabajos a la dimensión ontológica, que se percibe por otra parte en el comienzo mismo de su obra, con su anclaje en la filosofía reflexiva francesa. No obstante, no es reductible a un simple retorno a sus primeras influencias pues es una ontología quebrada la que emerge de su hermenéutica de sí mismo (*soi*).

En la obra de Ricoeur se entrecruzan las dos tradiciones, católica y protestante: “Es protestante por ser ética formalista, criticista, sostenida por la idea de que el criterio para el buen hacer es una forma de coincidencia consigo mismo. En cambio, está más cercano

al catolicismo por su ontología, por su respeto por lo dado, por lo que es encarnado”¹⁸¹. Ricoeur no puede elegir entre la acogida, el respeto y la justificación de lo que es, de la determinación hegeliana, y el movimiento de coincidencia consigo de la autonomía kantiana: por el contrario, busca los caminos de articulación.

De este modo, la relación problematizada entre filosofía y religión no podría ni reducir la fe a la aceptabilidad racionalista, ni autorizar a la razón a dimensiones trascendentes. Su hermenéutica se prolonga en una hermenéutica bíblica y permite que esta goce de su mirada crítica, de su sentido de las distinciones, así como de su voluntad de pluralización. La hermenéutica “aparece así como tierra limítrofe”¹⁸², que debe tomar en consideración el estadio crítico y promete una ingenuidad segunda, “el gozo de sí en la tristeza de lo finito”¹⁸³.

La circulación de los dos dominios se encuentra en Ricoeur en el interior de una fenomenología de la religión que él juzga posible con la condición de que se mida con “el estatuto de *immediatez* que podrían reivindicar las actitudes y los sentimientos solidarios de la estructura de llamada y de respuesta de orden religioso”¹⁸⁴. Esto lleva al fenomenólogo a involucrarse en la hermenéutica para pasar por la mediación del lenguaje y cultural. Este desvío, inevitable por la incapacidad de testimoniar el carácter universal del fenómeno religioso independientemente de su efectuación histórica, implica tomar en cuenta el carácter asentado del fenomenólogo, que pertenece a una tradición particular, lo cual, en consecuencia, no autoriza a hablar en nombre de una posición de su

¹⁸¹ DOSSE, F. “Entrevista con Heinz Wismann” en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 255.

¹⁸² DUMAS, A. “L’herméneutique”, en *Foi et Vie*, núm. 5-6 diciembre de 1969, pág. 73.

¹⁸³ SCHILLEBEECKX, E.C.F.A. (O.P.). *Christianisme Social*. Núm. 10-12, 1968, págs. 639-645.

¹⁸⁴ RICOEUR, P. “Expérience et langage dans le discours religieux”, en COURTINE, J.-F. (comp.) *Phénoménologie et théologie*, Critérion, París, 1992, pág. 18.

periodicidad. Por otra parte, el filósofo puede contribuir a discernir la pluralidad de los registros que atraviesan el corpus bíblico. Esto es a lo que se dedica toda la hermenéutica de Ricoeur: restituir la polifonía que lo conduce a reflexionar hasta las fronteras más lejanas del continente filosófico con el género profético. Numerosos componentes especifican el registro profético: la entera adhesión del profeta a su palabra, la existencia de una palabra doble, de una dialógica interna a su palabra, dado que el profeta habla en nombre de..., y también el contexto en el que vive el profeta. Esta figura, la más descentrada con relación al *logos*, es al mismo tiempo privilegiada por Ricoeur para expresar que “para nosotros que venimos luego de la *Aufklärung*, (ilustración) se agudiza la tensión en el seno de la estructura dialogal entre el polo de la conciencia autónoma y la *obediencia* de la fe”¹⁸⁵. Ricoeur ve en la figura del “sujeto convocado” el paradigma mismo que la comunidad cristiana ha tomado para interpretarse a sí misma a partir de la comprensión del acontecimiento crístico a la luz de la palabra profética. Su estructura dialógica y asimétrica es de la llamada y el envío: “La llamada aísla, el envío vincula. En efecto, el vínculo comunitario del envío no podría ser ocultado por la soledad de la llamada”¹⁸⁶.

De este modo, Ricoeur moviliza los recursos de la pragmática para su comprensión del texto bíblico. De la misma manera que sus convicciones le permitieron no aceptar la negación de la pertinencia del locutor, de la enunciación, en el momento estructuralista de la clausura del texto sobre sí mismo, las enseñanzas de Austin sobre “qué quiere decir actuar”, el estudio de los performativos, le sirven para esclarecer el lenguaje de la fe. En

¹⁸⁵ RICOEUR, P. “Le sujet convoqué. À L’école des récits de vocation prophétique” en *Revue de l’Institut Catholique de Paris*, núm. 28, octubre-diciembre, pág. 98.

¹⁸⁶ RICOEUR, P. “Le sujet convoqué. À l’école des récits de vocation prophétique” en *Revue de l’Institut Catholique de Paris*, núm. 28, octubre-diciembre, pág. 88.

este plano encuentra una proximidad con el filósofo Jean Ladrière, quien, en otro contexto, el de Lovaina en los años cincuenta, no estaba satisfecho con el corte radical entre filosofía y teología llevado a cabo en el Instituto de Filosofía¹⁸⁷.

La hermenéutica permite la articulación del sentido de los diversos registros de discurso, y si bien Ricoeur, como precisa Jean Greisch, no puede ser considerado como el promotor de una filosofía de la religión, en cambio propone un “modelo hermenéutico de filosofía de la religión”¹⁸⁸.

Esta vía hermenéutica se abre camino entre el pensamiento figurativo y el pensamiento conceptual. Ricoeur muestra cómo Hegel opone la representación, la figuración y el concepto, pero solo en beneficio de este último, pues, según Hegel, existe una relación jerárquica que conduce desde el pensamiento figurativo a un grado superior, el del pensamiento conceptual. Ricoeur, por el contrario, definirá un espacio intermedio entre ambos, mostrando que la especulación constantemente requiere el pensamiento figurativo:

Si el saber absoluto constituye, no un suplemento del saber, sino el carácter pensable y pensado de todos los modos que lo engendran entonces es posible reinterpretar la hermenéutica del pensamiento religioso como un proceso sin fin gracias al cual el pensamiento representativo y el pensamiento especulativo no cesan de engendrarse mutuamente¹⁸⁹.

¹⁸⁷ DOSSE, F. “Entrevista con Jean Ladrière” en DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 616.

¹⁸⁸ GREISCH, J. “La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion” en GREISCH, J. y KEARNEY, R. (dirs.). *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, pág. 314.

¹⁸⁹ RICOEUR, P. “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion”, en *Qu'est-ce que Dieu?*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas, 1985, pág. 205 (reproducido en *Lectures 3*).

De la misma manera que no puede haber allí construcción de un sistema especulativo englobante, Ricoeur no entrevé la posibilidad de una teoría general de la interpretación que incluya en una síntesis hermenéutica lo filosófico y lo bíblico: “Es precisamente aquí donde la filosofía hermenéutica atraviesa la ruta de los ‘maestros de la sospecha’. Ricoeur insiste por el lado del conflicto de las interpretaciones y de la imposibilidad de su superación, abriendo camino a una pluralización interpretativa y una renuncia al saber absoluto”¹⁹⁰.

Según Jacques Poulain, Ricoeur encontró en la cuestión heideggeriana de la autenticidad el medio para transformar la hermenéutica filosófica en hermenéutica de la fe cristiana. Esta dimensión se ubica bajo el signo de la necesidad de pensarse de acuerdo consigo mismo en su relación con el mundo. Esta inscripción de sí mismo en la fe se abre a una constante antropológica, en la medida en que no es posible pensar en el sentido sin el pensar verdadero. En el interior del movimiento para fundar este establecimiento de sí en una interpretación, el paso por el otro y por una suerte de fundamento objetivo de su pertenencia a los otros es fundamental¹⁹¹. Corresponde, pues, para no caer en el reduccionismo del objetivismo, tomar la medida de la debilidad cognitiva, del carácter ineluctablemente fragmentado de la verdad. Esta lección sustenta todo el emprendimiento hermenéutico de Ricoeur cuando lleva a cabo la crítica del estructuralismo, de los mecanismos energéticos y de las diversas formas del cientismo, apropiándose de sus aportaciones: “Pues existe un movimiento de preservación total que no permite la fe. Ricoeur suscita una metaestabilización de la actitud interrogativa en complicidad con lo



¹⁹⁰ GREISCH, J. “La métamorphose herméneutique...”, pág. 326.

¹⁹¹ POULAIN, J. “La quête d’authenticité. La fragmentation du vrai ou l’herméneutique cassée” en *Revue de l’Université d’Ottawa*. Vol. 55, núm. 4, 1983, págs. 210 ss.

que ocurre en las crisis, al mismo tiempo que una posibilidad de siempre volver a hacer el mismo recorrido, sea cual fuere el objeto”¹⁹².

El otro puente que une ambas orillas, la filosófica y la religiosa, es el de la sabiduría práctica, sobre el cual la tragedia griega nos enseña que una buena parte escapa al *logos*. Ricoeur sitúa uno de los puntos privilegiados de intersección entre lo filosófico y lo religioso en esta fuente de inspiración. Su “pequeña ética” en *Sí mismo como otro* está significativamente precedida por un interludio: “Lo trágico de la acción”, que es una reflexión sobre la obligación que compromete a Antígona a asegurar a su hermano una sepultura conforme a los ritos vigentes, a pesar de la firme voluntad del rey Creonte, quien intenta entregar a su hermano Polinices, enemigo de la ciudad, como alimento para los cuervos. Este conflicto sin solución entre leyes divinas y civiles conduce de manera inexorable al desastre final, a un destino funesto que arrastra a Antígona a la muerte y alcanza a toda la familia de Creonte. La tragedia griega, más allá del carácter superado de la confrontación entre las nuevas normas impuestas por la Ciudad emergente y las de las relaciones gentilicias, sigue enseñándoles a los modernos, mostrándoles en qué consiste un conflicto irresoluble en tanto fuente de enseñanza a través de la travesía por la experiencia. La lección de lo trágico griego para los modernos incita, pues, a hacer prevalecer la sabiduría práctica del juicio moral en situación, del juicio prudencial: “Esta sería la máxima susceptible de sustraer la convicción moral de la alternativa ya superada de la univocidad o de lo arbitrario”¹⁹³.

Frente al doble desafío que representa el mal para la filosofía y la teología, con la firme voluntad de circunscribir sus efectos funestos, Ricoeur privilegia la réplica, común

¹⁹² DOSSE, F. “Entrevista con Jacques Poulain” en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 618

¹⁹³ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, pág 290.

a los dos dominios, de la búsqueda de una sabiduría práctica en las enseñanzas que se obtienen de los testimonios de la vida. Como sugiere Jean Nabert, así como una meditación sobre ese punto de intersección que es la cultura europea, en el entrecruzamiento del mundo griego y latino, por un lado, y el judeocristiano, por el otro.

Estas dos influencias culturales y religiosas hicieron de Ricoeur un pensador influyente y fecundo para los teólogos, en especial en lo relativo a los problemas planteados en la Teología fundamental: la revelación, el testimonio, el nombre de Dios,...

Otros filósofos que también exploran en estos dominios son considerados los mejores teólogos de su época: “Lo pienso de Kierkegaard para ayer y de Levinas y de Ricoeur para hoy. Fueron los más importantes para el pensamiento teológico”, afirma el dominico Jean-Pierre Jossua¹⁹⁴. En sus intervenciones con la dogmática no tuvieron tanto acierto, pues ellos son filósofos de la fuente de renovación y de la reflexión teológica.

Jean-Pierre, un gran amigo de Quéré, uno de los redactores durante 12 años del semanario protestante *Réforme*, donde cuenta con una crónica regular de teología, comparte con Ricoeur la importancia que le otorga a San Agustín, alaba su pedagogía espiritual, pero rechaza la teología de la culpabilidad y esta influencia se encuentra en Ricoeur, quien, según él, debió sufrir el peso de un agustinismo reinterpretado por Lutero y Calvino, revalorizando la idea de pecado original. Por lo tanto, esta confrontación con la naturalización de la culpabilidad les es común. Por otra parte, Ricoeur liberó a numerosos teólogos de la rigidez de una dogmática a menudo arcaica, gracias a la aproximación de los símbolos.



¹⁹⁴ DOSSE, F. Entrevista con Jean Pierre Jossua. en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 620.

Ricoeur no se interesa mucho en trascender la diferencia entre protestantes y católicos en un ecumenismo institucional, finalmente afirma: “Por mi parte, me siento absolutamente cercano a los jesuitas del Centre Sèvres y a mis amigos del Institut Catholique de París: ellos tienen los mismos problemas que yo, problemas de sentido y no sentido”¹⁹⁵.

A pesar de que Ricoeur no oculta su identidad protestante es uno de los autores más estudiados del Centre Sèvres, de los jesuitas, muchos de ellos pasaron por la Sorbona. Su doble formación en filosofía y en teología los condujo inevitablemente a un encuentro con Ricoeur, quien también dirigió numerosas tesis defendidas por jesuitas, como la de Paul Valadier, la de Pierre-Jean Labarrière.

En los años sesenta, se recomendaba cierta distancia crítica en las referencias a Ricoeur. Se advertía también sobre un punto de vista protestante: “Muchos de los exégetas católicos denunciaban en ese momento una protestantización del catolicismo”¹⁹⁶.

Sin embargo, el centro de formación jesuita de Chantilly recibía favorablemente a Ricoeur, dado que el director de los *Archives de Philosophie*, el padre Régnier, era un gran amigo de Éric Weil, como también de Gadamer, a menudo invitado para dictar conferencias. Esta apertura a la hermenéutica acaba en condiciones favorables para una buena recepción de las tesis de Ricoeur, favorecida por las repercusiones de quienes seguían sus cursos en la Sorbona y luego en Nanterre. Algunos participaban de las sesiones bíblicas en las cuales Ricoeur comentaba pasajes de la Biblia, siendo en los años

¹⁹⁵ RICOEUR, P. *La critique et la conviction*, pág. 251. (Trad. esp: *Crítica y convicción. Entrevista con François, Azouvi y Marc de Launay*, Síntesis, Madrid, 2003)

¹⁹⁶ DOSSE, F. Entrevista con Guy Petitdemange en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 621.

setenta Ricoeur un objeto de reflexión para los jesuitas. Los jesuitas siempre entendieron su presencia en la cultura de su tiempo como una exigencia e incluso como un deber, desde el nacimiento de su orden en el siglo XVI. La importancia de la exégesis bíblica y un cierto distanciamiento de la filiación histórico-crítica en beneficio de una hermenéutica de las Escrituras suscitaron aproximaciones, un ejemplo de interés es el prólogo escrito por Ricoeur al *Jesús* de Bultmann¹⁹⁷. La doble evolución de los católicos desde el Concilio Vaticano II y de los protestantes en su pasaje de Barth a Bultmann favoreció una nueva complicidad entre ellos, y un encuentro en torno a la hermenéutica bíblica: “Desde este punto de vista, protestantes y católicos pertenecen al pensamiento moderno, que es el del idealismo alemán. El encuentro se produce allí”¹⁹⁸. Decano de la Facultad de Filosofía del Centre Sèvres entre 1988 y 1994, François Marty se encuentra muy pronto con Ricoeur en su recorrido.

Otro filósofo jesuita, Pierre-Jean Labarrière, quien defendió una tesis sobre Hegel bajo la dirección de Ricoeur, se siente plenamente en correspondencia con su manera de articular lo racional y lo religioso. Con una preocupación constante por la comunidad confesante a la cual pertenece, ve en él un sentido según el cual “la comunidad no es un fin en sí misma: está condenada a esfumarse, a desaparecer”¹⁹⁹. Ricoeur no plantea el problema de las relaciones interconfesionales en términos de restauraciones jerárquicas o de alguna reestructuración institucional. Distingue la dimensión política de la religión, como nivel instituido, de la fe, como realidad instituyente. “En esto, creo que Ricoeur acierta, y aun cuando será necesario un tiempo, es él quien tiene razón, y esto se impondrá.

¹⁹⁷ RICOEUR, P. “Prólogo” a BULTMANN, R. *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Seuil, París, 1968, reproducido en *Le Conflit des interprétations*, págs. 373-392.

¹⁹⁸ DOSSE, F. Entrevista con François Marty en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 623.

¹⁹⁹ DOSSE, F. Entrevista con Pierre-Jean Labarrière, en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 625.

Hay allí una potencia corrosiva, pero de ninguna manera la de un maestro de la sospecha que sería antirreligioso, sino una verdadera intención positiva”²⁰⁰. Pierre-Jean Labarrière llega a entrever un posible futuro ricoeuriano de las religiones instituidas de Occidente.

Christoph Theobald, jesuita alemán que hizo su tesis sobre Blondel, se interesó por los problemas de orden epistemológico en torno a la cuestión del nacimiento de las facultades de Teología en el siglo XIX, y en consecuencia por la diferenciación necesaria y de la autonomía de las diversas disciplinas que debe llevar a cabo una intelectualidad católica. En los años 1969-1970 descubre la obra de Ricoeur. Invitado a participar del coloquio francoalemán que organiza Jean Greisch en 1990 sobre *Sí mismo como otro*, discute el punto central de su “pequeña ética”, su lectura de la regla de oro²⁰¹. Expresa un amplio acuerdo con respecto a lo esencial, pero también una cierta divergencia de apreciación que revela una tendencia, propia de la tradición católica, a insistir más en el “sin separación”, mientras que Ricoeur se encuentra más bien del lado del “sin confusión”. El lugar asignado a la teología en su relación con la filosofía es considerado por Ricoeur de manera esencialmente negativa y, a la inversa, parece excluir “con ‘el nombre de Dios’, la ‘lógica de sobreabundancia’ del terreno de la filosofía”²⁰². Theobald sigue a Ricoeur en el agnosticismo que reivindica para el pensamiento de lo social y de lo político, pero cree que en el nivel filosófico es conveniente encontrar caminos de un pensamiento que sean “del orden del exceso, de lo excesivo de la consumación”²⁰³ y, en

²⁰⁰ Ibidem, pág. 625.

²⁰¹ THEOBALD, C. “La règle d’or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique”, en GREISCH, J. (dir.), *Paul Ricoeur. L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Beauchesne, París, 1995, págs. 139-158.

²⁰² THEOBALD, C. “La règle d’or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique”, pág. 149.

²⁰³ DOSSE, F. Entrevista con Christoph Theobald en *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 626.

este sentido, juzga el proceder de Ricoeur como demasiado ascético, protestante, en su sobrevaloración de la separación.

Otra dimensión de la relación de Ricoeur con la teología consiste en mantener la tensión entre un antes y un después, entre una afirmación originaria que encuentra su equivalente filosófico en Narbert y una esperanza. De este modo, articula en el interior de esta tensión una filosofía de los límites, de la finitud, como la de Kant, con una teología de la esperanza, como la de Moltmann²⁰⁴.

Ricoeur intenta mostrar el carácter complementario de estas dos posiciones: “una filosofía de los límites que es al mismo tiempo una exigencia práctica de totalización: este es, en mi opinión, el garante filosófico del kerigma de la esperanza”²⁰⁵. Para pensar la esperanza, es conveniente previamente pensar los límites, y luego dejarse conducir por la “virtud *agrietante*” con respecto a los sistemas que provoca el “poder de *reorganización del sentido*” del tema de la esperanza.

La evolución de una teología de la palabra hacia una teología de la esperanza encuentra su equivalente en la teología judía, con Martin Buber, cuando privilegia la idea de promesa en el Antiguo Testamento. La enseñanza que Ricoeur extrae coincide con la de Kant en las dos *Críticas* de la razón, sobre el carácter finito del conocimiento humano y, por lo tanto, sobre el carácter vano de su pretensión para saber algo sobre Dios, sobre el alma, sobre la libertad: “se requiere entonces un cierto ateísmo. El primer aspecto filosófico de la esperanza consiste en desesperar de los conceptos y del dios filosófico”²⁰⁶.

²⁰⁴ MOLTSMANN, J. *Théologie de l'espérance* (1964), Cerf. París, 1970, (trad. esp.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1999).

²⁰⁵ RICOEUR, P. “La liberté selon l'espérance” (1968) reproducido en *Le conflit des interprétations*. Trad. esp. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

²⁰⁶ RICOEUR, P. “Foi et philosophie aujourd'hui” en *Foi Education*. Núm 100, 1972, pág. 10.

En este nivel, Ricoeur encuentra las tres preguntas fundamentales de Kant, que permiten articular finitud y esperanza: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?

En 1989, en Tubinga, Ricoeur pronuncia una conferencia importante: “Amor y Justicia”²⁰⁷, con ocasión de la recepción del premio Lucas. Enuncia allí la fuente de inspiración de su “pequeña ética” aparecida al mismo tiempo que *Si mismo como otro*, y que se halla del otro lado de la frontera, en el lado teológico. Por otra parte, interviene en otro contexto, el alemán, donde los dos universos – filosófico y teológico – no están separados, y esto, además, en una Facultad de Teología. Ricoeur habla de la desproporción entre las dos nociones, la de justicia y la de amor. Parte de un exceso de amor en relación con la justicia, que es un pensamiento de la retribución. Esta desproporción propia del modo de manifestación del amor se transparenta de diversas maneras en la singularidad de su discurso, el de la alabanza, por el uso del imperativo, por su poder de metaforización. Todas estas características contrastan con la idea racional de proporcionalidad en el intercambio que guía la práctica judicial, con su modo de discurso formalista. Ricoeur establece un posible puente entre estos dos polos. Sitúa la función del amor como fuente del sentido de la justicia, como medio de elevar el nivel de un verdadero reconocimiento del otro, más allá de la simple equidad, imponiendo otra lógica, la de la sobreabundancia en el sentimiento de sentirse deudor ante otro.

La identidad de Ricoeur es, pues, una y, si bien mantiene su componente protestante, el cristiano y filósofo que logró ser con el paso del tiempo hace menos exclusiva esta



²⁰⁷ RICOEUR, P. *Amor y justicia*, Caparrós Ed., Madrid, 1993.

pertenencia, lo abre a otras convicciones religiosas, a un pluralismo de la verdad y al reconocimiento de que existe una parte de verdad en otras creencias²⁰⁸.

²⁰⁸ RICOEUR, P. *La Crítica y la Convicción*, pág. 12.

II.

EL LENGUAJE DE LA FE SEGÚN RICOEUR

A) El lenguaje religioso y la filosofía

Ricoeur pertenece a la Iglesia Reformada francesa, por lo tanto es un hombre de fe, pero eso no le impide hacer una hermenéutica y una exégesis con todo el rigor. A su análisis suele llamarlo explicación de una problemática y la expone con minuciosidad. También hace referencia a la interpretación donde profundiza en él, desde el aspecto ontológico y el sentido de los textos, las instituciones, el arte, los sueños y los mitos, los símbolos, todo aquello donde se refleja la cultura. Ricoeur es un hermeneuta, su filosofía es una hermenéutica filosófica y también una hermenéutica fenomenológica. Así como busca la unidad de la filosofía, busca también la unidad de la humanidad, guiado por la sobreabundancia de la Gracia que supera las limitaciones humanas²⁰⁹.

Nuestro autor, hace un repaso a lo escrito sobre la crítica de la religión y el lenguaje de la fe. Habla también de la desmitologización y reinterpretación actual del mensaje cristiano. Llega a decir: “todo se juega en el encuentro entre la fe y la ciencia moderna”²¹⁰.

La relación entre la religión de la tradición judeocristiana y la aportación de las ciencias humanas está dada precisamente en que la relación es tomada como un



²⁰⁹ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*. Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1978, pág. 7.

²¹⁰ *Ibidem*, pág. 7.

acontecimiento de lenguaje. En la tradición, antes citada, Dios habla, se comunica con el ser humano, crea por la palabra, nombra y da al hombre la capacidad de nombrar.

La desmitificación es la expresión de la fe adulta del hombre moderno que escapa a las formas religiosas como evasión, como ilusión o como una serie de condicionamientos psicológicos y sociológicos. “La fe pasará necesariamente por la crítica de la religión como un enmascaramiento del miedo, de la dominación y del odio, por la crítica marxista de la ideología, la crítica de Nietzsche del presentimiento y la crítica freudiana de la debilidad infantil”²¹¹.

De acuerdo con los planteamientos de nuestro autor, la tarea hermenéutica actual consiste en asumir justamente nuestra secularización, las preguntas del hombre moderno, las credulidades e incredulidades del hombre de nuestra época, de nuestra era tecnológica, en la cual se ha producido la desacralización del mundo y, a la vez, la conquista de la racionalidad y la responsabilidad. Para el filósofo francés es muy importante, la cuestión de la existencia humana en todas sus manifestaciones. También junto a esta conquista, está el olvido del origen y del sentido de la vida. Por ello él hace que se cuestione el proceso de secularización y realice una reinterpretación de este²¹².

En toda la obra de Ricoeur hay un interés subyacente, tanto ontológico como teológico; la cuestión de la existencia humana concreta en todas sus manifestaciones. El hombre moderno, se considera dueño de sí mismo y no se halla preso de un mundo sagrado, ha olvidado ciertas dimensiones del lenguaje donde se expresa la posibilidad de



²¹¹ Cf. RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, págs. 7-8.

²¹² Cf. RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 8.

ser o de existir como ser humano, donde se ha desarrollado su historia y donde se despliega su finitud, su culpabilidad y su trascendencia.

1. El lenguaje de la fe.

En *El yo y el ello*, Freud introduce profundas modificaciones en la interpretación, transformadas en necesarias por la aplicación del psicoanálisis a la cultura. Ciertamente, lo reprimido no tiene historia, el inconsciente está fuera del tiempo, pero quien reprime tiene una historia, y esto aproxima a Freud con Nietzsche en una perspectiva genealógica y genética común: “La génesis tiene lugar de fundamento”²¹³.

En los años veinte del pasado siglo, Freud con *Más allá del principio del placer*, practica una reestructuración de su aproximación a través de la introducción de la pulsión de muerte en su teoría de las pulsiones. Eleva, así, la lectura psicoanalítica a la altura de una visión del mundo. Ricoeur distingue tres momentos, ciertamente imbricados, de la elaboración freudiana: a una energética de las pulsiones le ha seguido una exégesis del sentido aparente, para finalmente desembocar en una visión del mundo en torno al par Eros y Tánatos²¹⁴.

Ricoeur emprende la confrontación en el terreno filosófico, a fin de captar en qué medida el psicoanálisis ofrece una contribución a una hermenéutica general constituida por el conflicto “entre una hermenéutica que desmitifica la religión y una hermenéutica que intenta conquistar, en los símbolos de la fe, una posible interpelación, un *kerigma*”²¹⁵.

²¹³ RICOEUR, P. *L'interprétations ...*, pág. 186.

²¹⁴ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 23.

²¹⁵ RICOEUR, P. *De l'interprétation*, pág. 335.

Nuestro autor utiliza *La fenomenología del espíritu* de Hegel para mostrar en qué sentido la conciencia entra en un proceso de reconocimiento de sí en otro. Cada una de las figuras recibe su sentido de la que sigue, y la verdad de un momento se revela pues en el momento siguiente. Hay allí una posible aproximación entre la dialéctica hegeliana, con su teología explícita, y la teleología implícita del freudismo, que se despliega de diversas maneras: por el uso de modelos dicotómicos, por el concepto de identificación y por la cuestión de sublimación. Al final de su análisis, Ricoeur se encuentra con lo que fue su punto de partida, con el símbolo como mixto concreto de arqueología y de teleología.

Freud acompañó el trabajo de destitución de los ídolos en nombre de una hermenéutica de la sospecha. Contribuyó de esta manera a purificar una fe liberada de sus objetos idolátricos. El padre del psicoanálisis ayudó a Ricoeur a llevar la “crítica del narcisismo hasta sus más extremas consecuencias concernientes al deseo religioso del consuelo; es la lectura de Freud la que ha ayudado a llevar al corazón de la problemática de la fe el renunciamiento al padre”²¹⁶. Freud permitió, pues, la inserción hermenéutica en el programa fenomenológico, y contribuyó a descentrar al *ego*, al *cogito*, a romper todo intento de divinización narcisista²¹⁷. Al mismo tiempo Ricoeur está atento en vigilar las fronteras del psicoanálisis y todas sus influencias en el pasado del sujeto. En el año 1965 se da a conocer la obra de Ricoeur titulada *De l'interprétation. Essai sur Freud*, traducida al español como *Freud: Una interpretación de la cultura*, en la que trata esta cuestión.

Para Ricoeur también fue importante la aparición de la obra del filósofo alemán Gadamer, *Verdad y método* en 1960, que lleva como subtítulo, *Fundamentos de una*

²¹⁶ RICOEUR, P. *De l'interprétations ...*, págs. 527 y 528.

²¹⁷ Cf. DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 326.

hermenéutica filosófica, a la que considera una piedra angular de la hermenéutica contemporánea. El triple acceso al sentido gracias a la travesía por la experiencia estética, histórica y lingüística consolida el desplazamiento que lleva a cabo Ricoeur con relación a los riesgos de un repliegue egológico del programa fenomenológico²¹⁸.

Desde su punto de vista católico Gadamer ha reconfortado a Ricoeur en el movimiento de su propia trayectoria hermenéutica, que lo condujo de una búsqueda de la parte oculta, en el nacimiento del texto, privilegiando las hermenéuticas de la sospecha, hacia la propuesta de la posibilidad del texto hacia la cuestión de la recepción de este en la contemporaneidad del acto de lectura ante el texto “Una obra culmina su camino en el acto de lectura (...) La lectura es una suerte de lugar de conflicto. Es un conflicto central entre lo que propone la obra y lo que el lector aporta con sus expectativas, sus rechazos”²¹⁹.

En los años setenta, Ricoeur hace una contribución fundamental al desarrollo de una hermenéutica teológica. Su influencia en este terreno es menos conocida, sin embargo, es tan decisiva como su proyección en el plano filosófico: “El gran mérito de Paul Ricoeur consiste en habernos hecho prestar atención a la importancia del texto, a su estructura objetiva, a su organización interna, a sus condiciones de producción”²²⁰.

Ricoeur renuncia a toda ontología absoluta, también a toda pretensión de la conciencia de ser origen del sentido. La implicación del camino crítico y de las lecciones de la semiótica en la construcción de su ontología quebrada abre el corpus bíblico a la multiplicidad, a la pluralidad interpretativa, a apropiaciones diversas. Estas consonancias

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, pág 361.

²¹⁹ RICOEUR, P. Entrevista con Alain Veinstein, *France-Culture*, 17 de mayo de 1994.

²²⁰ GEFFRE, C. *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. París, Cerf, 1983, pág 10.

buscadas en la contemporaneidad del acto de lectura se insertan en el imperativo existencial del comienzo del recorrido filosófico de Ricoeur. Así lo afirma Werner G. Jeanrond diciendo: “el giro que toma la hermenéutica filosófica con Ricoeur reveló la necesidad de incluir la interpretación de los textos religiosos en una reflexión humana y existencial seria”²²¹.

Cualesquiera que sean las características de una eventual experiencia religiosa, esta se articula en un lenguaje. La manera más apropiada de interpretar dicho lenguaje, según su naturaleza interna, consiste en un análisis de sus modos de expresión.

En el discurso religioso se dice algo que no se dice en otras modalidades del discurso: discurso ordinario, discurso científico, discurso poético. En términos positivos: *el lenguaje religioso es sensato, posee un sentido*, al menos para la comunidad de fe, cuando lo usa para comprenderse a sí misma o para hacerse comprender a un auditorio ajeno a ella. La filosofía se encuentra implicada en esta búsqueda, pues se la confronta con un discurso que no solo pretende ser sensato, sino también verdadero. La filosofía se confronta con un discurso que tiene la pretensión no solo de ser significativo sino también de poder quedar de tal manera “lleno” que, a raíz de él, sean desveladas nuevas dimensiones de la realidad y de la verdad²²².

El análisis lingüístico está dominado, según Ricoeur por la historia del principio de verificación y la falsedad, según el cual le resulta prácticamente imposible formar un concepto de verdad distinto del que tradicionalmente se ha formulado en términos de adecuación. La idea de que cada modo de cumplimiento desenvuelve sus criterios propios



²²¹ JEANROND, W. *Introduction à l'herméneutique théologique*. París, Cerf, 1995, pág. 109.

²²² Cf. RICOEUR, P. *Fe y Filosofía*, págs. 51-52.

de verdad y de que “la verdad” no significa solamente adecuación sino también manifestación parece extraña a la tesis fundamental del análisis lingüístico y caracteriza a una hermenéutica influenciada en mayor medida por el pensamiento de Heidegger. Con todo, en los escritos de Ian Ramsey y de Frederick Ferré pueden encontrarse algunos índices de una necesaria reorientación del concepto fundamental de verdad.

El análisis lingüístico se dirige directamente a los *enunciados*, tales como: “Dios existe” o “Dios es inmutable, omnipotente, etc.”, es decir, a proposiciones que realizan una modalidad específica de discurso, el discurso de segundo grado de la teología. No es posible según Ricoeur concebir dicho discurso sin la incorporación de conceptos tomados de la filosofía especulativa. Una hermenéutica filosófica, por el contrario, se esfuerza por dirigirse, lo más fielmente posible, a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe, en consecuencia, a las expresiones por las cuales los miembros de la comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los demás²²³.

Tales testimonios de fe no se entienden como enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísico-especulativa, sino como expresiones que muestran formas de discurso tan diversas como las narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales, etc. Estas formas de discurso, en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La hermenéutica debe identificar y describir dichas formas de discurso por las cuales, la fe de una comunidad es llevada al lenguaje²²⁴.



²²³ *Ibidem*, pág. 53.

²²⁴ *Ídem*.

B) Las ciencias humanas y el fenómeno religioso.

Ricoeur se pregunta si pueden las ciencias humanas, en su estado actual, explicar exhaustivamente el fenómeno religioso. Para él, no existen dudas acerca de que las ciencias humanas, más aún que en las ciencias de la naturaleza, los resultados son inseparables de las hipótesis iniciales y de la teoría en general. Y se pregunta también si las ciencias humanas, para poder operar como ciencia, deberán asumir dentro de sus postulados, que la fe religiosa no tiene objeto, no es más que un síntoma que remite a otras estructuras y otras funciones, que solamente dichas ciencias pueden poner al descubierto. Así lo plantean, el psicoanálisis, la antropología cultural y la sociología de las sociedades industriales.

Ricoeur nos habla de todo aquello que engloba la religión. Señala la distinción entre la oposición e incluso la ruptura entre lo sagrado y lo profano. Dicha distinción afecta al tiempo, ya que implica la oposición entre los días sagrados, las festividades religiosas y los días profanos. También afecta al espacio en cuanto divide entre lugares sagrados (edificios, objetos, etc.) y los ámbitos profanos de la vida pública y privada²²⁵. Afecta a los roles sociales mediante oposición entre laicos y el clero.

Ricoeur nos explica que, en el plano de la práctica, la institución del culto, en tanto que práctica social obligatoria, está integrada en la vida social como uno de sus engranajes; al mismo tiempo, asegura el hecho religioso su realidad cultural y una posición social dominantes. Por esto es precisamente la autoridad social que se atribuye



²²⁵ Sobre la dialéctica entre lo sagrado y lo profano, así como sobre el espacio/tiempo sagrado-profano. Cf. AGÍS VILLAVERDE, M. *Mircea Eliade: una filosofía de lo Sagrado*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1991.

a los líderes de la comunidad religiosa. Así las autoridades civiles y religiosas se unen en las ceremonias oficiales, y en el plano intelectual, los símbolos de la fe adquieren el valor de saber transmisible, dentro de una jerarquía homogénea de conocimientos coronados por la teología y que esta reduce al rol de auxiliares²²⁶. Así se ha dado en la Edad Media, todos los conocimientos sobre la representación del mundo y de la historia girarían alrededor del conocimiento teológico. Por ello, la fe se transforma en un saber que subordina a todos los otros saberes.

Opina el filósofo francés que, desde los orígenes de la fe de Israel y de la fe en la Iglesia primitiva, es posible distinguir una dialéctica de la fe y la religión, un movimiento de la fe originalmente dirigido contra su propio soporte y vehículo religioso. Podemos descubrir en la fe de Israel un proceso de desacralización que se abre en diversos sentidos: Yahvé es un nombre, que no se puede pronunciar; la predicación de ese nombre está, desde el origen, expresamente dirigida contra el culto de la imagen, del ídolo. A partir de dicha predicación del nombre, todo el universo es profano: las representaciones mitológicas de la naturaleza, de sus ritmos, de su fecundidad, son puestos en cuestión. También las instituciones políticas son desacralizadas en su propia base. El rey, figura oriental de Dios, queda reducido a su función profana. Los sacrificios y holocaustos son subordinados a la ética del servicio. Se puede ver en la predicación de Amós, Oseas o del segundo Isaías²²⁷. En cuanto al *kerigma* cristiano, la predicación de la Cruz, la proclamación de la vida que supera a la muerte prolongan esta predicación judía por medio del anuncio de un evento que está situado en el plano de la posibilidad de la



²²⁶ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, págs. 51-53.

²²⁷ Am. 5, 21-27. Os. 4, 12-14. Is. 43, 22-28.

comunicación, de la posibilidad de la palabra, de la posibilidad del intercambio de signos y de totalizar la historia mediante un sentido de esperanza y gloria²²⁸.

Ricoeur nos muestra cómo los condicionamientos psicológicos y sociales, bien conocidos a través de la ciencia, no significan la declinación de la religión, sino también una nueva apelación dirigida a la fe.

Una segunda línea de reflexión tiene que ver con el futuro del cristianismo visto como el ámbito privilegiado de la dialéctica fe-religión. Como realidad sociológica, el cristianismo no se entiende a través de individuos aislados, sino por medio de comunidades. El sujeto de la fe tiene que ver con el “nosotros” y no solo con el “yo”; y el “nosotros” es el portador de la transmisión, de la “tradición”, en el sentido original del término.

La palabra no motiva al hombre más que cuando es transmitida por medio de una predicación que es escuchada por muchos y la dialéctica de la convicción y de la responsabilidad debe estar sostenida por la profunda dialéctica de lo eclesial y lo social. Tanto la predicación como el culto tienen la función de mantener un medio interno de circulación de sentido a efectos de sustentar la dialéctica externa entre la Iglesia y el mundo. Para Ricoeur, si desaparece la dimensión de la fe, no queda más que la religión cuyos condicionamientos y cuya declinación son señalados por las ciencias humanas.

Las ciencias humanas no tienen otra manera de observar y explicar, de tener en cuenta ese posible excedente de sentido que sabiéndose limitadas a las formas objetivadas, desplegadas y estructuradas, y admitiendo así que hay algo, dentro de su propio territorio,



²²⁸ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, págs. 54-55.

que puede ser interpretado por otro tipo de disciplinas de exégesis e interpretación y que, según Ricoeur, podríamos ubicar bajo el título general de hermenéutica²²⁹.

C) Reinterpretación actual del mensaje cristiano.

Ricoeur nos muestra la distancia cultural que existe, tanto desde el punto de vista actual, con el discurso de los hombres modernos y contemporáneos, como desde las expresiones y el mundo cultural del Evangelio. Este conflicto ya se daba en el cristianismo primitivo. La predicación cristiana mantuvo una relación paradójica entre sus elementos centrales en la cultura de su tiempo. El *kerigma* cristiano opera una cierta ruptura con el discurso del hombre antiguo, un discurso de amor, incluso para con los enemigos.

La predicación de la Cruz es un escándalo para el mundo, todavía hoy, es algo completamente diferente que ha irrumpido en nuestra cultura. El *kerigma* se ha transformado en un hecho cultural. Y esta aparición ha suscitado nuevos términos y afirmaciones, producciones estéticas y una filosofía que al llegar hasta Hegel se encuentra tal vez con el primer intento de pensar la Cristología de manera sistemática. Así, hay una doble relación con la cultura: primero de ruptura y luego de superación.

La primera significa que el Evangelio se manifestará siempre en medio del testimonio extraordinariamente frágil del predicador. La segunda nos señala el surgimiento de una nueva estructura de comunicación de un discurso nuevo. Una grandeza cultural que se realiza a través de “un espacio para creer”. La escuela de la crítica de las formas, primero, y luego Bultmann serán los que abordan esta perspectiva.



²²⁹ Ibidem, pág. 59.

Hay influencias en el cristianismo del pensamiento oriental y del helenismo. La primera forma de esta presencia cultural se halla en el texto, es una concepción mitológica en el sentido que ella representa el mundo como un sistema compartimentado en regiones y lugares donde conviven y se desarrollan los seres que los habitan. Es un tipo de cosmología escatológica, con su cielo y su infierno, en “un espacio para creer” en el que la locura de la Cruz se va a decir dentro de lo que es creíble para una cultura dada. De esta forma, los signos se transformarán en milagros, el origen divino de Cristo se expresará a través del nacimiento virginal, la victoria de la vida sobre la muerte y la resurrección se transmitirán a través de la tumba vacía y también por las apariciones milagrosas. Actualmente estas creencias de una época son más difíciles de sostener. Ricoeur aprecia que el problema de la desmitologización se sitúa en ese punto intermedio de la disociación entre las creencias de una cultura y el escándalo de la Cruz y la resurrección, acontecimiento que se ha transformado en el eje principal de nuestra cultura.

En esta época nos encontramos en la era de la hermenéutica: “en el futuro el desciframiento de las ilusiones de la conciencia religiosa que pertenecerá al testimonio de la fe y, además, ese desciframiento del vehículo cultural del texto posibilitará la descripción de aquello que va más allá del texto y que tiene que ver con el hecho y la persona de Cristo mismo”²³⁰.

Para nuestro autor, la predicación cristiana de hoy se confronta con una proclamación purificada de su propio ropaje mitológico. La hermenéutica no es un fenómeno nuevo. Ya los Padres de la Iglesia se preguntaron, después de San Pablo, acerca de la manera en que podían interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento. San Pablo

²³⁰ Cf. RICOEUR, P. “La crítica de la Religión y el Lenguaje de la Fe”, en *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, 16, n° 4-5, 1964, pág. 5-31.

es quien funda esta significación de la hermenéutica cristiana cuando muestra la relación entre la Cruz y la resurrección de Cristo, que tiene su analogía en la relación entre la muerte del viejo hombre (Adán) y el nuevo (Jesús).

Para nosotros se presenta una necesidad nueva: descifrar la escritura como un texto que muestra y oculta al mismo tiempo. Para los primeros cristianos, el *kerigma* no era un texto, sino que se trataba de una palabra viva que otorgaba los medios para leer un texto.

Ricoeur señala la carencia de una discusión continuada sobre el sentido propio de la predicación frente a la crítica bíblica, frente a la cultura general de nuestro tiempo y frente a lo que, en definitiva, ha llegado a ser el lenguaje en el mundo moderno. Ha pensado en esta problemática.

El término de hermenéutica que implica una variedad de sentidos que se adscriben perfectamente a la naturaleza del problema tal y como se plantea actualmente. Así, en el griego clásico este término aparece en tres usos principales, con tres significados fundamentales, que a continuación comentaremos.

El primer uso que agrupa a todos los demás, es simplemente “decir”, “expresar”. De esta forma, en el primer tratado de Aristóteles *De la interpretación*, el filósofo griego se ocupa de las “expresiones”. Esto no quiere implicar que se discuta sobre lo que significa interpretar, sino que todo lenguaje será considerado una interpretación de la realidad²³¹. Ricoeur piensa que es muy importante notar cómo en el griego clásico (y aún para Aristóteles) el término no solo es conocido, sino que posee esta interpretación total: todo lenguaje en tanto que dice algo, también interpreta. Dicha interpretación atañe a la



²³¹ Cf. AGÍS VILLAVERDE, M. *Historia de la Hermenéutica*, pág. 25.

realidad referida como también a aquel que habla sobre ella. Este es un primer sentido: formular, decir, expresar.

Un segundo sentido, de carácter técnico, que ha circulado en forma paralela al anterior y que significa traducir de una lengua a otra. Este último tiene todavía dos subdivisiones: un significado muy técnico que encontramos en Platón cuando se refiere a la *tekné hermeneutiké*, es decir, el arte de la interpretación, el de los adivinos, que consiste en traducir un lenguaje oscuro por una cualidad luminosa, que representa un don carismático y que debe ser clarificado para los demás. Este es la primera acepción del segundo sentido que aparece algunas veces en el libro de los *Hechos de los Apóstoles* (Hch. 14, 12) cuando Pablo, habiendo sido prisionero de Hermes, es recibido como portavoz de los dioses, así como eran los adivinos o los poetas. Mediante este sentido de traducción de un lenguaje oscuro a uno claro, tocamos un aspecto importante con alto contenido moderno y que está referido a la *techné*, es decir que se trata de un arte, de un oficio que debe ser aprendido. La unión entre estos dos primeros sentidos resultará fundamental para concienciarnos de la distancia cultural que existe frente a un texto, como también la necesidad de franquear, esta distancia cultural y realizar en cada época la transferencia de una cultura a otra²³².

Un segundo significado técnico del término *traducción* aparece en el periodo alejandrino cuando se elaboran las primeras confrontaciones entre varias culturas como ejemplo, la cultura griega y las culturas semíticas. Esto plantea la necesidad de crear un modelo de enseñanza que se sitúa en la frontera de dos culturas y opera la transferencia



²³² Cf. RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 105.

de una a otra a través del diccionario. En la escuela alejandrina los diccionarios se denominaban *hermeneutiké*²³³.

El tercer sentido está relacionado con el comentario, o sea, el arte de decir, el arte de traducir y el arte de comentar. Así vemos en Lc. 24, 27 sobre el relato de Emaús que Jesús le “explicó” las Escrituras a los discípulos. El verbo empleado es *hermeneuen*, explicar, y es este tercer sentido que dominará la explicación de la exégesis o la *interpretatio*, la *expositio*. Los dos equivalentes latinos de dicha hermenéutica han devenido el medio por el cual una escritura muerta es restituida como palabra viviente. Esto está presente en la noción de comentario cuya característica consiste en hacer hablar a un texto. De esta forma podemos comprender mejor la existencia de una hermenéutica en la Iglesia Cristiana y por qué esto implica también un problema moderno. Cada vez que una palabra ha sido confrontada con una escritura, allí ha estado presente el problema hermenéutico. Para Ricoeur es fundamental considerar el hecho de que ya desde su comienzo la palabra predicada no tenía la estrechez de la significación inmediata, sino que siempre fue interpretada a la luz de una segunda significación. Pues la Iglesia primitiva se encontró delante de la situación de tener que anunciar el advenimiento de Cristo por medio de una reinterpretación del Antiguo Testamento que representaba la letra frente a la palabra. En esta situación primitiva, no existía más que una palabra: la palabra predicada y no había más que una escritura: la Biblia, el Antiguo Testamento. Por tanto, esa especie de desvío (para usar el sentido enunciado por medio de figuras del Antiguo Testamento) es lo que ha constituido toda la primera hermenéutica cristiana. Siendo Pablo el que ha inventado la primera forma organizada de esta hermenéutica cuando en la Epístola a los gálatas lo vemos interpretar las dos alianzas a través de las figuras de las dos esposas de Abraham:

²³³ Ibidem, pág. 107.

Agar y Sara. En esta circunstancia Pablo dice: “estas cosas han sido dichas de manera alegórica”²³⁴. Se ha producido en este caso una unión entre la alegoría en el sentido paulino de la interpretación. Es decir, que la novedad de la predicación se ha tornado significativa por medio de la alegorización de un cierto número de acontecimientos, personajes e instituciones. Esto ha sido posible en virtud de un lenguaje indirecto que retoma las figuras disponibles de las múltiples significaciones flotantes, para concentrarlas en un acontecimiento central y de esta forma hacerlo hablar. Así entendemos por qué a menudo, los Padres de la Iglesia han lanzado la afirmación de que Cristo es intérprete, o sea que Él abre las Escrituras para hacer que estas manifiesten el acontecimiento que, en definitiva, es Él mismo. De esta forma, podemos comprender mejor la existencia presente de una hermenéutica cristiana, como movilizadora de una inteligencia por medio de la interpretación de un significado ya existente. Pero al mismo tiempo comprendamos por qué esta primera hermenéutica no es suficiente, porque existe un problema hermenéutico de carácter moderno. Y para esta afirmación Ricoeur se basa en tres razones:

1. En principio, toda esta palabra a la que se hace referencia, también se transformó, a su vez, en letra. Es decir, que nosotros estamos enfrente – desde el momento que el canon fuera cerrado – a dos Testamentos, por eso hay que interpretar los dos. El Nuevo Testamento ha llegado a ser una clase de Escritura y, por lo tanto, plantea un problema de interpretación semejante al que teníamos con relación al Antiguo Testamento.



²³⁴ Cf. RICOEUR, P. “Carta a los Gálatas” en *El lenguaje de la fe*, pág. 106

2. Hay para los hombres modernos, un problema hermenéutico debido a la profundización de la distancia cultural existente entre la época en que la Escritura ha sido realizada y aquella en que hoy la leemos. Una de las funciones fundamentales de la hermenéutica consiste en vencer una distancia cultural para permitir la manifestación en la cultura presente de aquello que ha sido dicho en otra cultura y que ya no es actual. Por ello, esta diferencia, esta alteridad cultural, necesita una hermenéutica.

3. Existe otro problema hermenéutico, para los modernos, porque pertenecemos a la era poscrítica. La crítica Bíblica se constituyó a partir del Renacimiento y su modelo prevaleció en el siglo XVIII, sin ninguna clase de respeto o de reserva como si se tratara de la crítica de cualquier otro género literario. Esto significa que la Biblia no se ha tratado como un libro particular, sino que se ha dado el mismo tratamiento crítico, como a cualquier otro texto literario. Toda esta enumeración nos indica la necesidad de devolver, en primer lugar, la “palabra” a la Escritura; en segundo lugar, de superar una distancia cultural; y, en tercer término, descifrar aquello que es proclamación en un libro que se ha tornado profano. Esto, para Ricoeur, es lo que constituye el problema de una hermenéutica moderna.

Ricoeur nos habla de Bultmann y de su noción de desmitologización, que consiste en deshacer el engranaje conceptual por medio del cual ha sido constituida una visión del mundo que ya no es la nuestra, ya que pertenece a una era precientífica. A este primer nivel de la desmitologización corresponde una definición epistemológica del mito como visión del mundo anterior a la ciencia y, por consiguiente, se constituye para nosotros en un mundo abolido y culturalmente acabado. En este primer nivel la desmitologización adquiere su validez en función de su ataque al aparato de nociones como conjunto de las

representaciones por medio de las cuales el Evangelio es predicado, en la medida en que ellas ya no tienen que ver con nuestro mundo científico y moderno. Con referencia a las cosmologías implícitas del Nuevo Testamento, suelen representar el mundo dividido en tres estadios: cielo, tierra e infierno. Por esta razón, hallamos una serie de imágenes fundamentales tales como descender, subir, llegar, partir, retornar, etc. Hay todo un movimiento de la representación de la Redención que se sitúa en alguna medida como movimiento espaciotemporal en medio del universo estructurado. A tales representaciones hace referencia Bultmann, no solo no tienen nada de específicamente cristiano, sino que además han sido colocadas simplemente como trasfondo cultural. Ellas pertenecen simultáneamente a la apocalíptica judía, a los movimientos disidentes del judaísmo tardío, tal como se conoce a través de los manuscritos de Qunram, y, por otro lado, a las diferentes religiones de salvación y de redención del mundo helenístico, de las cuales las diferentes gnosis son las formas más conocidas. A través de la apocalíptica judía y de la gnosis tenemos una cierta visión del mundo que deberá ser desmitologizada. También tenemos claro que nuestra visión del mundo está constituida por todas las representaciones formadas por la astronomía moderna a partir de Kepler, Copérnico, etc., como asimismo aceptamos el control que sobre cualquier ser malvado o benévolo se realiza por medio de la física, la biología y la tecnología modernas. A esta visión del mundo hay que añadir la comprensión del hombre acerca de sí mismo. Ricoeur se refiere a ese sentimiento de ser responsable de sí mismo y de todos los demás por medio del control de las potencias desmitologizadas y, por lo tanto, reducidas a sus dimensiones naturales. Nuestra visión del mundo se ha conformado a partir de la unión de un sentimiento de responsabilidad puramente humano, junto a la claridad de un universo del cual los dioses han sido expulsados. Si llevamos esta crítica hasta el fin, sin guardar o sustraer nada, prácticamente tendríamos que deshacer todo el lenguaje del Nuevo

Testamento, debido a que este se expresa enteramente por medio de una terminología que pertenece a una visión del mundo que ya no es la nuestra²³⁵.

Por medio del mito se expresa una determinada comprensión del hombre acerca de sí mismo en medio del mundo en que vive y en relación con un límite y un fundamento del que no dispone. Hay en el mito alguna cosa que resulta irreductible a la simple explicación y que tiene que ver con la forma en que el hombre se sitúa en relación con poderes que no controla y que representan para él un límite en sus pretensiones y un origen de su existencia misma. El mito es la respuesta de una preinteligencia que intentará disponer de esta fuente de la cual el hombre depende. De esta forma, disponiendo de ella, tendrá la ocasión de entrar en algo semejante a un mundo. Esta es la razón por la que tenemos un segundo mundo, un cielo, un infierno y de una manera general una representación de Dios que es algo así como un mundo.

Ricoeur hace referencia a Bultmann por su gran obra acerca de la teología del Nuevo Testamento, en cuya primera parte aplica el problema a todas las formas prepaúlitas del Nuevo Testamento tal como se las puede reconstituir, en la segunda, al propio Pablo y en la tercera a Juan, quien nos muestra cómo ya hay en el origen un trabajo de desmitologización y, por lo tanto, sería necesario remontarnos al Antiguo Testamento.

Ricoeur toma como ejemplo un relato como el de la creación, perteneciente a la época sacerdotal. Históricamente es el segundo relato de la creación, sin embargo, figura como el primero y se encuentra a la cabeza de la Biblia en su capítulo uno. Allí podemos apreciar cómo los relatos babilónicos, los relatos semíticos anteriores al relato de la creación, son retomados, pero por medio de un tipo de proceso de desmitologización en

²³⁵ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 110.

donde los astros ya no son dioses, sino reducidos a cuerpos luminosos, operándose una suerte de reducción de carga del relato primitivo. Según Ricoeur, la predicación se hace más fuerte a través de un proceso simultáneo de destrucción y de interpretación y se apoya en Gerhard von Rad en su *Teología del Antiguo Testamento* en la parte dedicada a la teología de las tradiciones²³⁶. Podemos ver según von Rad, cómo la conquista del nombre de Jehová es una conquista de la desmitologización contra el ídolo, y, por ello, dicho nombre no es oral, no puede vocalizarse, es tan solo un tetragrama cuyo sentido desmitologizante es la lucha del nombre contra la imagen. Siguiendo a Bultmann, en el Nuevo Testamento todas las categorías fundamentales de la cosmología serán reinterpretadas como posibilidades existenciales. Por ello, Ricoeur cuando hace referencia al cosmos, cuando se trata de la carne (*sarx*) o cuando se trata de pecado, dice que no estamos en presencia de granduras mitológicas, sino de posibilidades reales que tiene el hombre para expresar de alguna manera su conducta con relación a sí mismo y a los demás. Para nuestro autor, se refiere a dimensiones de existencia y no de estructuras de la realidad, estructuras cósmicas²³⁷.

Esta desmitologización se operará en función del tiempo y no solo con relación al espacio. Por ello, también otorga a todos los conceptos escatológicos el sentido de sencillez histórica. Cuando leemos que el acontecimiento proclamado “está entre nosotros”, esto significa que ya ha ocurrido y, por lo tanto, la reserva de sentido de dicho acontecimiento señala la tensión temporal con relación con el Reino y ello se relaciona con la tensión actual entre el “ya” y el “todavía no”.



²³⁶ VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*, 2 Vols. Sígueme, Salamanca, 1975 y 1976.

²³⁷ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 114.

Bultmann piensa que Juan ha ido más lejos que Pablo en la línea de esta desmitologización, ya que para el evangelista la eternidad está verdaderamente anclada en el presente, de tal manera que se constituye en el propio presente con su carga temporal y su poder indefinido de realización que surge como promesa de futuro. Así, la desmitologización es un movimiento que procede del corazón del propio *kerigma* que quiere ser pronunciado en la pureza de su intención y por lo tanto traducido, lo que implica la posibilidad de ser traducido en otras épocas culturales y con otros instrumentos de cultura²³⁸.

Según Ricoeur, nombrar a Dios no acontece sino en medio de una presuposición y para él, dicha presuposición es la siguiente: nombrar a Dios es lo que ya ha tenido lugar en los textos que la presuposición de su escucha ha proferido.

Ricoeur se cuestiona si poner los textos por encima de la vida, o si la experiencia religiosa, no es, acaso, la primera. Él nos dice: “que la presuposición de ninguna manera niega que haya algo que pueda aceptarse como ‘experiencia religiosa’: sentimiento de ‘dependencia absoluta’, en respuesta a un querer que me precede de ‘preocupación última’ en el horizonte de todas mis decisiones, ‘confianza incondicionada’, que espera a pesar de todo”²³⁹. Tales son algunos sinónimos de lo que se ha dado en llamar fe, aquellos, por lo menos, que nos resultan más familiares y próximos. De tal manera, la fe es ciertamente un acto que no deja reducir a ninguna palabra, a ninguna escritura. Dicho acto representa el límite de toda hermenéutica, pues es el origen de toda interpretación.



²³⁸ Ibidem, pág. 115.

²³⁹ RICOEUR, P. *Fe y Filosofía*, pág. 88.

La presuposición de escucha de la predicación cristiana no es que todo sea lenguaje, sino que la experiencia religiosa siempre se articula en un lenguaje, se lo entienda en un sentido cognoscitivo, práctico o emocional, que es instruida – formada, esclarecida, educada – en el entramado de los textos que la predicación conduce cada vez a la palabra viva.

Por lo tanto, si los textos preceden a la vida, podemos nombrar a Dios en nuestra fe, porque los textos que han sido predicados ya lo han nombrado. Llamamos a los textos Palabra de Dios.

La reconversión de la escritura en palabra apunta a recrear una relación no idéntica, pero sí análoga en la relación dialógica de comunicación. Pero la recrea más allá de la etapa escrita de la comunicación y sus caracteres propios que tienen que ver con la posición post-textual de la predicación. Lo que la apología unilateral del diálogo desconoce es la extraordinaria promoción que conoce el discurso al pasar de la palabra a la escritura. Al liberarse de la presencia corporal del lector, el texto se libera de su autor, de la intención que también está expresada en el texto, de la psicología del hombre tras la obra, de la comprensión que dicho hombre tiene de sí mismo y de su situación, de su relación de autor a su primer público, destinatario originario del texto. Esta triple independencia del texto respecto del autor, de su contexto y de su destinatario primero explica que los textos se encuentren abiertos a innumerables recontextualizaciones por la escucha y la lectura²⁴⁰.

Ricoeur nos explica su búsqueda orientada hacia el autor de los textos y que pretendería identificar a Dios como la voz detrás de la voz narrativa o profética. Ya que

²⁴⁰ Cf. RICOEUR, P. *Fe y Filosofía*, pág. 89.

una larga tradición ha identificado la revelación con la inspiración en el sentido de una insuflación de sentido que haría de Dios una suerte de arqui-autor de los textos donde la fe se instruye. Si la palabra revelación quiere decir algo, se ha de buscar en su sentido del lado de la “cosa” que dicen los textos, como un cierto rasgo del mundo bíblico²⁴¹.

Con respecto a la nominación de Dios, realizada por los textos bíblicos, específica en el interior de lo poético, Ricoeur hace una observación previa y nos dice que el término “Dios” pertenece a título primordial a un nivel de discurso que llama *originario* en relación con los enunciados de tipo especulativo, filosófico o teológico, como “Dios existe”, “Dios es inmutable”, “todopoderoso”, “Dios es la causa primera”, etc.

Para un filósofo, escuchar la predicación cristiana es fundamentalmente despojarse de todo saber onto-teológico. Incluso y sobre todo cuando el término de Dios figura en él. La amalgama entre el Ser y Dios es en tal sentido la seducción más sutil²⁴².

Según Ricoeur, la filosofía moderna consume, de alguna manera, ese despojamiento del saber sobre Dios con sus propios recursos. Y también de la idea de una “ilusión trascendental” que la razón produce necesariamente cuando intenta forjar un conocimiento de Dios por “objetos”. Los paralogismos, las antinomias, devienen así para la razón crítica los instrumentos de la ascesis por la cual dicha razón se reconduce a sí misma al interior de los confines donde es válido. Sin embargo, ese despojamiento del saber de Dios por los recursos de la filosofía crítica (Kant) no tiene ningún valor apologético, ni siquiera en su forma negativa. Ricoeur hace referencia a la primera *hybris*, la del saber metafísico, y a una segunda *hybris* que la reemplaza: la de un saber que ya no

²⁴¹ Ibidem, pág. 91.

²⁴² Cf. RICOEUR, P. *Fe y Filosofía*, pág. 94.

es metafísico sino trascendental. Este saber coloca al “yo pienso” en el principio de que todo es válido. Este saber ya no se sustenta del lado de los objetos a conocer, sino del lado de las condiciones de posibilidad del conocer, por lo tanto, del lado del sujeto. La idea de un sujeto que se pone a sí mismo se convierte así en el fundamento no fundado, o mejor, en el fundamento que se funda a sí mismo, con la relación al cual toda regla de validez es derivada. De tal manera que el sujeto se convierte en la “pre-suposición” suprema.

También la escucha de la predicación cristiana se sustenta en el orden de ciertas presuposiciones. Pero en un sentido en el que la presuposición ya no es auto-fundación, comienzo de sí y por sí, sino asunción de un sentido antecedente que desde siempre me ha precedido.

Un segundo despojamiento: el abandono de una pretensión más sutil y tenaz que la del saber ontológico requiere el desasimiento del sí mismo humano, en su voluntad de dominio, de eficiencias y de autonomía. A tal desasimiento, se aplica la expresión del Evangelio, “Quien quiera salvar su vida, la perderá”²⁴³.

Ese doble renunciamiento al “objeto” absoluto y al “sujeto” absoluto, es el precio que pagar para entrar en una modalidad de lenguaje radicalmente no especulativa y pre-filosófica. La tarea de una hermenéutica filosófica es, justamente, reconducir desde el doble absoluto de la especulación ontológica y de la reflexión trascendental hacia las modalidades más originarias del lenguaje, por las cuales los miembros de la comunidad de la fe han interpretado su experiencia para sí mismos y para los otros. Allí es donde Dios ha sido nombrado.



²⁴³ Ibidem, pág. 95.

La Biblia reconoce otras maneras de “nombrar a Dios”. Las escrituras hebreas se dividen en la Torá, los profetas y otros escritos. Dentro de la Torá distinguimos entre relatos y leyes, ninguno de estos escritos, como tal, consiste en dirigirse a Dios, que es lo que la plegaria hace. Dios es el gran “protagonista”, cuyas proezas cuenta el relato. Dios también es el legislador que hace saber a los seres humanos en primera persona lo que la ley aplica a la segunda persona: “No matarás”. Los profetas hablan en primera persona en el nombre de otro que, por boca de ellos, habla también en primera persona y el cual se dirige a los seres humanos interpelados en segunda persona, como hace la ley. Y, por lo que se refiere a los escritos sapienciales, el núcleo de lo que constituye el grupo de los “otros escritos”, hablan más bien de Dios que a Dios, aún cuando a veces dan a la sabiduría la autoridad de la palabra de Dios o a las preguntas del sabio la forma de una oración dirigida a Dios. En este aspecto, veremos luego por qué la sabiduría se dirige a Dios. Hay una frontera que separa un por qué lanzado entre los límites de la plegaria de un porqué que se libera de este marco y entra en el campo de gravitación de la especulación que gira en torno a Dios. En la medida en que la pregunta permanece incluida dentro de los límites de una súplica a Dios, mantiene un aspecto más “existencial” que especulativo o, podríamos decir, continúa surgiendo de la práctica del culto, sea este público o privado²⁴⁴.

Para distinguir la plegaria de otras formas en que se “ nombra” a Dios en la Biblia, es aquella que se lleva a cabo a través de un acto de habla, que consiste en un sujeto que ora, que dice “yo” dirigiendo la palabra a Dios en cuanto a supremo “tú”. En este sentido, aunque la plegaria sola no distingue el monoteísmo del politeísmo, sí que ocurre únicamente en una religión en la que el Dios es reconocido, si no en cuanto persona, por

²⁴⁴ RICOEUR, P., LACOCQUE, A. *Pensar la Biblia*, pág. 222.

lo menos como no menor que una persona. En la Biblia hebrea, y luego para los escritores del Nuevo Testamento, la plegaria va dirigida a quien, incluso antes de que el creyente se le dirija, ha declarado al creyente: “Oye, Israel, el Señor Dios es solo YHWH”²⁴⁵.

En este aspecto, el episodio de la zarza ardiente (Ex., 13-15) tiene una significación central. La revelación del nombre divino es precisamente innombrable. En la medida en que enunciar el nombre de Dios era tener poder sobre él, el nombre confiado a Moisés es precisamente el del Ser que el hombre no puede nombrar, es decir, estar a merced del lenguaje. Moisés ha preguntado: “Pero cuando me pregunten cuál es tu nombre, ¿qué les responderé?” Dios le dice entonces a Moisés: “Yo soy el que soy” y añade: “En estos términos te dirigirás a los hijos de Israel: yo soy, me ha enviado hacia vosotros” (Éxodo 3:14). De manera que el apelativo “YHWH” (Él es) no es un nombre que define, sino que señala hacia la gesta de liberación.

De acuerdo con los planteamientos ricoeurianos, esta huida al infinito del referente “Dios” resulta sugerida por la estructura particular de ciertas formas del discurso de la fe que parecen ser propias del Nuevo Testamento y, más particularmente, de la predicación realizada por Jesús del Reino de Dios. Allí se nombra a Dios al mismo tiempo que al Reino. Pero el Reino queda significado solo por parábolas, proverbios y paradojas sin que ninguna traducción literal pueda agotar el sentido. Las parábolas son narraciones que se convierten en breves anécdotas de la vida cotidiana cuya forma narrativa recuerda a la tragedia o a la comedia. Por otra parte, del mismo modo que el drama conjuga en su estructura la “trama” (*intrigue*) y “tema”, la parábola tiene una “punta”, significada por la trama misma, que fácilmente se deja convertir en proverbio.



²⁴⁵ Ibidem, pág. 223.

Como trama y como punta, el relato parabólico sufre una transferencia de sentido, un desplazamiento metafórico, por el cual la crisis y el desenlace de la historia contada apunta oblicuamente al Reino: El Reino de Dios es semejante a ...

Si el caso de la parábola es ejemplar, es porque acumula estructura narrativa, proceso metafórico y expresión-límite. Por eso, constituye un resumen de la nominación de Dios. Por su estructura narrativa retoma el arraigo totalmente primero del lenguaje de la fe en el relato. El proceso metafórico hace manifiesto el carácter poético del lenguaje de la fe en su conjunto. Uniendo metáfora y expresión-límite, suministra la matriz misma del lenguaje teológico, en tanto que este último conjuga la analogía y la negación en la vida de la eminencia (Dios es como ..., Dios no es ...) ²⁴⁶.

La tarea de la cristología es mantener, dentro del mismo espacio de sentido, las dos tendencias antagónicas de la misma nominación: la celebración de la omnipotencia, que domina el Antiguo Testamento; y la confesión de la completa debilidad declarada en el Nuevo Testamento. Es preciso, entonces, descubrir que, por una parte, la omnipotencia del Dios bíblico, una vez despejada de las ideas griegas de inmutabilidad e imposibilidad, se inclina hacia la completa debilidad significada por el cuestionamiento y el fracaso de Dios. Pero asimétricamente, habría que comprender que la *kénosis*, significada por la Cruz, deja de ser la idea simple que no quisiera remitir a la idea de la muerte de Dios, cuando se la pone en relación con la potencia expresada en la predicación del Reino por Jesús y en la predicación de la Resurrección por la comunidad cristiana. De tal manera el Nuevo Testamento anuncia una potencia de la debilidad que debe articularse



²⁴⁶ Cf. RICOEUR, P. *Fe y Filosofía*, pág. 101

dialécticamente con la debilidad de la potencia, sugerida por las otras nominaciones de Dios.

Así, el apelativo de “Yahvé”, *Él es*, no es un nombre que define, sino que significa el gesto de la liberación. El texto continúa, en efecto, en estos términos: “Y dijo Dios a Moisés: Así hablarás a los hijos de Israel: ‘Yahvé el Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha enviado a nosotros’. Este es mi nombre para siempre: así me llamarán las generaciones futuras” (Éxodo, 3:15).

Así la revelación histórica, significada por los nombres de Abraham, Isaac y Jacob, se apoya en el secreto del nombre, en la medida en que el Dios oculto se anuncia como el sentido de los acontecimientos fundadores, entre el secreto y la mostración de esta revelación²⁴⁷.

La tradición ha interpretado el *Ehyeh Asher Ehyeh* en el sentido de un enunciado ontológico positivo, siguiendo la traducción de los setenta: “Yo soy el que soy”. *Ehyeh Asher Ehyeh* (Éxodo 3, 14 a) es interpretado por las traducciones de la Biblia como “Yo soy el que soy” (Segond revisada, llamada Colombe), “yo soy quien soy” (Ostry/Trinquet), “yo soy el que es” (Biblia de Jerusalén, 2007), “yo soy quien será” (Traducción Ecuménica de la Biblia), “yo seré quien seré” (Nouvelle Bible Segond). Un hecho notable es que cualquiera que sea la traducción adoptada, este versículo enigmático, de aspecto de paranomasia, parece asociar en la presentación que Dios hace de sí mismo el verbo “ser”. La posición de Paul Ricoeur sobre la interpretación ontoteológica de este versículo ha evolucionado sin duda: en el presente texto, sostiene

²⁴⁷ Según Ricoeur, se ve aquí una reminiscencia de Pascal cuando evoca “la presencia de un Dios que oculta” (*Pensées* ed. de M. Le Guern, Gallimard. París. 1977. Frg. 419, vol II, p.36) *Pensamientos*, trad. De M. Paregón, Cátedra. Madrid, 1998 fras 242 y antes aún, del profeta Isaías (45, 15): “Es verdad: Tú eres un Dios escondido, el Dios de Israel, el Salvador”.

que el conjunto de la tradición para la cual existe la convergencia de la cuestión del ser con el nombre divino pierde la dialéctica de la mostración y del secreto. En otro ensayo de 1977, Ricoeur escribe: “Escuchar la predicación cristiana es, para el filósofo, en primer lugar, despojarse de cualquier saber onto-teológico. Incluso cuando figura en ella el término de ‘Dios’. En este sentido, la amalgama entre Ser y Dios es la seducción más sutil”. Y añade más adelante: “La palabra Dios dice más que la palabra Ser”²⁴⁸. Veinte años después, el filósofo que, en este tiempo, ha examinado la significación filosófica de la tradición, aprovecha la ocasión del diálogo con LaCocque sobre la Biblia para considerar los retos que suponen el encuentro entre el pensamiento hebreo y el pensamiento griego, interrogándose más positivamente sobre la plausibilidad de una lectura ontoteológica de Éxodo 3, 14, la cual, a pesar de lo que se diga, es un hecho cultural importante: “Los setenta (LXX) tradujeron Éxodo 3, 14 a por *ego eimino on* (soy el que es) y los latinos por *sum qui sum* (soy quien soy) por eso, Éxodo 3, 14 a pudo ejercer sobre todo el pensamiento occidental (una) influencia” que el filósofo considera importante conocer y examinar²⁴⁹.

Lejos de proteger el secreto de esta expresión da acceso a una poética afirmativa de ser absoluto de Dios, que después se podrá transcribir a la ontología neoplatónica y agustiniana, y luego a la metafísica aristotélica y tomista. Así la teología del nombre podrá pasar a una ontoteología capaz de retomar y enmarcar la teología de la historia, en la que, se sublima y racionaliza el sentido de la narración y de la profecía.

²⁴⁸ RICOEUR, P. “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu” (1977), en *Lectures 3*, págs. 289-295.

²⁴⁹ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Penser la Bible*, pág. 335. Cf. también “*Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques?*” (1990), en *Lectures 3*, págs. 337-340). Sobre esta cuestión, véase D’Frey, “En marge de l’onto-théologie. Lectures ricoeuriennes de Exode 3,14” que se publicará en las actas de un coloquio consagrado al entrecruzamiento de la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica de Paul Ricoeur (ed. de P. Bühler y D. Frey, Labor et Fides. Ginebra).

III.

EL DISCURSO BÍBLICO Y SU INTERPRETACIÓN

A) Naturaleza del discurso bíblico y géneros literarios.

La Biblia, como texto sagrado de la tradición judeocristiana, constituye el centro de atención de la hermenéutica antigua y medieval. Estos modelos de interpretación nos hacen presuponer que algunos significados no obvios deberán ser recuperados, revelados y expuestos, así como la tradición escogida que en cierto sentido es privilegiada y que circunda al texto sagrado. Como rasgos a destacar de esta hermenéutica más antigua, hay que decir que se materializa en un modelo o forma de exégesis. En este sentido, las hermenéuticas bíblicas, en alguna medida, quedan en la distancia tanto respecto de la filosofía, como de la teología. Así, mientras que filósofos y teólogos informan los principios de la interpretación, en la hermenéutica bíblica tal modo de informar es indirecto. La hermenéutica bíblica tendió a dar más relevancia a la cultura judeocristiana en detrimento de la cultura surgida de las raíces griegas y helénicas de esa doble tradición, pudiendo haber sido interpretada la historia filosófica y teológica del occidente europeo como una combinación, o como una disputa entre raíces griegas y helénicas con las judías y cristianas. Por ello, estas hermenéuticas tenían una doble limitación: primero, cada una de ellas se desarrolla de forma independiente de las demás; segundo: cada una de ellas

consistía en un conjunto heterogéneo de reglas sacadas de la práctica sin ningún tipo de sistematización²⁵⁰.

La hermenéutica que se forma en el siglo XIX e incluso en los comienzos del XX, se expande a partir de un previo estrecho enfoque religioso, y se transforma la hermenéutica en un método que va a determinar la forma de las ciencias sociales y de las humanidades. En una época en que las ciencias naturales se consideran como único modelo de todo saber científico. Así, el primer hecho lleva a Dilthey a sacar la hermenéutica del contexto limitado de la interpretación de los textos escritos y abrirla a la comprensión histórica²⁵¹. Este autor asevera que en todo sujeto se encuentra su mundo interior y también las manifestaciones exteriores y hasta cierto punto objetivas, del espíritu; la cultura y la sociedad. Vivir significa mediar el mundo interno con el espíritu objetivado del mundo externo. O lo que es lo mismo, vivir es interpretar el propio mundo interior y sus objetivaciones codificadas, esto es, dar sentido a las expresiones del espíritu. La vida misma tiene estructura hermenéutica (según Dilthey) y es de esta forma cómo la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu²⁵². Ricoeur en su lectura de Dilthey concluye con él que la evolución de la vida al texto es la condición de posibilidad de interpretación²⁵³.

Lo interesante de la exégesis de Ricoeur sobre el relato del *Génesis*, es la observación de que Yahvé, como figura que está más allá del límite, lo inaccesible, al mismo tiempo

²⁵⁰ Cf. BENGUA RUÍZ DE AZÚA, J.: *De Heidegger a Habermas*, pág. 88.

²⁵¹ Cf. DILTHEY, W.: “Esbozos para una crítica de la razón histórica”, págs. 121-122.

²⁵² CORSET, P. “Wilhelm Dilthey 1833-1911. Le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique”, en GREISCH, J. *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, 1993, págs. 127-129.

²⁵³ Cf. RICOEUR, P. “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en RICOEUR, P. *Du texte à l’action*, pág. 87.

que es presentado como el autor de un mandamiento, no motivado por su contenido (no comer del árbol), está fundado en la autoridad de quien pone límite.

En el tema de la “separación”, el hombre le da el nombre a los animales que Yahvé crea y al mismo tiempo le da una compañía, la mujer, que este celebra con júbilo. De este modo, la humanidad es doble, aunque sea una. En la segunda mitad del relato puede también leerse desde la perspectiva de una separación progresiva en términos de un cambio cualitativo, que afecta al sentido mismo de la separación. Desde el punto de vista de la composición narrativa, se incluyen tres episodios: *la tentación, la transgresión de la prohibición y el juicio* (que a su vez se divide en tres secuencias: *ocultación, descubrimiento y publicación de sentencias*). Finalmente, llega la expulsión del Paraíso. Para Ricoeur, siguiendo con atención la composición de la configuración del relato y entendiendo que lo que se cuenta es como historia primordial, sería una equivocación considerar desde el plano teológico que esta secuencia de la transgresión sea el acontecimiento que separa los dos “estados” sucesivos, un estado de inocencia, el único que sería primordial, y un estado de caída, que formaría en lo sucesivo parte de la historia. La ruptura entre lo primordial y lo histórico no se produce en medio del relato, más bien separa (en el arco de los acontecimientos) como un todo, incluyendo la prohibición, la tentación, la transgresión y el juicio de todas las historias de desobediencia atribuidas a Israel o a las naciones. Esta configuración a gran escala apunta hacia un acontecimiento complejo e integral, a saber, el supuesto general de la condición humana originaria.

Es muy importante en el relato la intervención de la serpiente. Esta no debe ser considerada solo desde la perspectiva de su rol narrativo, cualesquiera que sean los mitos que hay detrás. Estos rasgos están de hecho desmitologizados por la reducción narrativa de este tentador, que llega de quién sabe dónde, a quién dirige la palabra la mujer. La

serpiente representa la inescrutable dramatización de un mal que está ya ahí. Para nuestro autor, lo más importante es el cambio del deseo humano “vio la mujer que el árbol tenía frutos sabrosos y que era seductor a la vista y codiciable para conseguir la sabiduría...” Gén 3, 6. Aquí se encuentra el momento exacto de la tentación: el deseo infinito que implica transgresión de todos los límites. En esta composición el narrador ha unido *sospecha*, en el plano del lenguaje, y *subversión* en el plano del deseo. Cuando el límite es sospechoso como estructura, el deseo por lo ilimitado fluye a través de la brecha que él mismo ha abierto.

El relato no se para sobre el enigma del tentador, según Ricoeur, más bien presenta la violación de la prohibición como un acto bien diferenciado e inexplicable (Gén. 3, 6)²⁵⁴. El acontecimiento se hace ver como un clímax de todo el arco que ha de venir. Así se puede considerar que la expulsión del Paraíso es la auténtica conclusión del relato. Señala el final de su proximidad en la separación, que es la característica de condición de criatura. Para nuestro autor, la tentación marca un giro en la condición inicial descrita en Gén. 2, 8: la de una humanidad que vive en la proximidad de Dios en un Jardín plantado por Dios. A partir de ahora la historia primordial se desarrollará “fuera del Paraíso”. No obstante, los dones originales de Dios vinculados a la creación no están totalmente abolidos. En cada vida se combinan con las enfermedades que van unidas a la caída y juntos constituyen la ambigüedad propia de la condición humana. También es necesario recalcar que el término de “pecado” solo se usa referido a Caín en Gén. 4, 7. Lo cierto es que la humanidad se ve afectada por un signo negativo. Así, en el ámbito de la creación buena, la desnudez está exenta de vergüenza (Gén. 2, 25), la vergüenza de verse desnudos solo aparece en el dominio de la caída. Para Ricoeur, la vergüenza queda lejos de ser una

²⁵⁴ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 63.

maldición, nuestro autor señala que este sentimiento estudiado por antropólogos y analizado con agudeza por Max Scheler en *Ressentiment* constituye una adquisición cultural considerable²⁵⁵.

El narrador nos dice que Adán murió fuera del Paraíso, sin más comentario en (Gén. 5). Por otro lado, la vuelta al polvo, mencionado en las sentencias finales, para Ricoeur, indica el fin del sufrimiento más que un nuevo castigo. También se pregunta ¿Y qué decir del conocimiento del bien y del mal? Y lo contesta con otra pregunta. ¿No resume este conocimiento todas las ambigüedades de la condición humana?

Al privilegiar el tema de la separación (separación entre creador y criatura; separación del ser humano dentro del ámbito de lo creado; separación del hombre perverso de su hondura buena como criatura) queda esclarecido un aspecto de la idea de procedencia y debemos de considerar en qué sentido los acontecimientos constitutivos de la historia primordial inauguran la historia misma, primero en cuanto a historia legendaria de los antepasados y luego como historia tradicional de Israel en medio de las naciones. Para Ricoeur esta segunda línea de interpretación la impone la Biblia tal como se nos presenta en su redacción final. Surge la cuestión de qué intención pudo haber presidido esta obstinada imposición de continuidad que la mayoría de los exegetas atribuye al redactor yahvista (fuente J)²⁵⁶. En este aspecto redaccional de Gén. 3 se mencionan tres comienzos: creación del mundo, creación del hombre y creación/ descreación del mal. En cada caso se cuenta cómo algo llega a ser desde una nada precedente.



²⁵⁵ SCHELER, M. *Ressentiment*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1961.

²⁵⁶ Cf. LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 66.

A pesar de la expulsión del Paraíso, la pareja tiene un hijo y Eva se llena de júbilo “he logrado un varón con la ayuda de Yahvé” (Gén. 4, 1). Los relatos que siguen cuentan otros comienzos, entre ellos la muerte de Abel, habla del “primer crimen entre hermanos”. Lo más curioso para Ricoeur es que, bajo el signo de los cinco antepasados, las genealogías que siguen hacen aparecer inventos no previstos en el Paraíso: la ciudad, la vida pastoril, los instrumentos musicales, la forja y hasta el culto. Lo que se trata de mostrar con estos relatos y en el plano de la redacción final, es que todos los comienzos tomados juntos configuran la imagen de la humanidad en sus orígenes.

Recordemos que la palabra "biblia" tiene su origen en la raíz griega *bibl* que significa "libro". El plural "Biblia", remite a la colección completa de los escritos sagrados de la tradición judeocristiana, agrupados en dos partes: el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, dentro de los cuales hay una gran variedad de géneros literarios que aquí presentamos:

GÉNEROS ANTIGUO TESTAMENTO:	
Los libros de ley	<i>Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio</i>
1º Históricos	<i>Josué, Jueces, Rut, Samuel y Reyes</i>
2º Históricos	<i>Crónicas, 1º y 2º, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit, Ester, Libro primero de los Macabeos y Libro segundo de los Macabeos</i>
Líricos	<i>Salmos, Cantar de los Cantares y Lamentaciones</i>
Sapienciales	<i>Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico</i>
Proféticos	<i>Isaías, Jeremías, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías</i>

GÉNEROS ANTIGUO TESTAMENTO:	
GÉNEROS NUEVO TESTAMENTO	
Evangelios	<i>Mateo, Marcos, Lucas y Juan</i>
Hechos de los apóstoles	
Cartas	<i>A los Romanos, Primera a los Corintios, Segunda a los Corintios, A los Gálatas, A los Efesios, A los Filipenses, A los Colosenses, Primera a los Tesalonicenses, Segunda a los Tesalonicenses, Primera Timoteo, Segunda a Timoteo, A Tito, A Filemón, A los hebreos. Carta de Santiago, Primera carta de Pedro, Segunda Carta de Pedro, Primera Carta de Juan, Segunda Carta de Juan, Tercera carta de Juan. Carta de Judas.</i>
Apocalíptico/profético	<i>Apocalipsis de Juan</i>

B) El debate LaCocque-Ricoeur sobre la interpretación bíblica.

LaCocque en el apartado titulado “Grietas en el muro”, incluido en la obra con Paul Ricoeur *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, hace su exégesis sobre Gén. 2, 3, y expone su diferencia frente a otros autores como Von Rad en su obra *The Problem of the Hexateuch and other Essays*²⁵⁷. En dicha obra Von Rad llama la atención sobre el origen no israelita, sino egipcio-mitológico de esta tradición²⁵⁸. En los Salmos sapienciales 19, 150 o en el 8, el cosmos es el escenario de la sabiduría y del poder divino;

²⁵⁷ Cf. LACOCQUE, A., RICOEUR, P. “Grietas en el muro” en *Pensar la Biblia*, pág. 25.

²⁵⁸ VON RAD, G. *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, Mcgraw-Hill, Nueva York, 1965, pág. 142 ss.

también en Proverbios 3, 49; 8, 22; 14, 31; 20, 12; Job 28. Pero incluso en este grupo de textos, la íntima conexión entre creación e historia muestra que la bondad de la creación no es “natural”, esto es, innata a las criaturas. Es una fuerza dinámica que actúa sobre la historia. Lo mismo que se demuestra en la fuente sacerdotal (P) con el uso de la palabra *tôb* (bueno) para expresar la satisfacción del Creador. *Tôb* no habla de belleza estética o de eficacia interna. Expresa la capacidad vocacional de la criatura de cumplir las expectativas de su creador. Por ello, la bondad se caracteriza como orden dentro del desorden, un orden que será destruido por la “caída”. La armonía del mundo según Génesis es por decreto, por ley, quedando así establecida la igualdad entre armonía y obediencia. Hasta el producto de la tierra crece por una orden, (Gén 1, 13, 24s.). Esto es verdad hasta tal punto de que, según el Levítico, la tierra en un momento dado puede decidir tomarse los *sabbats* que Israel no le dio²⁵⁹.

Como muestra otro autor, C. Westerman, en su obra *Genesis 1-11: A Commentary*. Los primeros capítulos de la Escritura arrastran al lector por un flujo creciente de desorden, que empieza con la “prehistoria” y persiste a lo largo de la historia humana. Génesis 3 describe la ruptura de las relaciones entre el hombre y la mujer; en el capítulo 4, entre los hermanos; en el capítulo 9, 20-27 en el seno de la familia; en el capítulo 11, 1-9 entre los pueblos²⁶⁰.

Nos dice LaCocque que el gran narrador de Génesis 2, 11 es el yahvista (J) y según Martín Noth “(J) contiene desde el punto de vista teológico el testimonio más importante



²⁵⁹ BIBLIA DE JERUSALÉN. Lev. 25, 2-3. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.

²⁶⁰ WESTERMAN, C. *Genesis 1-11: A Commentary*. Angsburg, Minneápolis, 1984.

que pueda hallarse en el Pentateuco”²⁶¹. La clara intuición de (J) del mal humano llega a una profundidad que no se alcanzará hasta Jeremías (13, 13 y Sal 5f, 5).

Por otra parte, el propósito de (J) es introducir la historia de la redención, que él inmediatamente sitúa en el ámbito *universal* tanto en el “prefacio” de Gén 12, 3 como con la indicación de que la llamada de Abraham implica no solo a sus descendientes, sino también a la humanidad entera (Gén 12, 3). La fuente (J) contempla la historia de la humanidad y la de Israel en particular, como totalmente estructuradas en términos del esquema de cumplimiento de la promesa. Descendencia y tierra le son prometidas a Abraham y todas las naciones serán bendecidas.

El relato de la fuente J, llamada también yahvista, se escribe hacia 950 a. C., el redactor no duda en usar el nombre de “YHWH” a partir del momento de la Creación. Tal y como deja claro en Gén. 4, 26, este atrevido paso es una afirmación de que el Dios de Israel es el Dios de la humanidad. Los intereses de (J), centrado como está en la *historia* y en la *política*, son casi únicos en la Escritura, a excepción de la “sucesión al trono” de David en 2 Sam 9 y 1 Re 2, compuestos en la misma época que (J), esto es, durante el reinado de Salomón, cuando los tiempos iban distanciándose cada vez más de las instituciones sagradas. Los acontecimientos eran de tal calibre, que era inevitable un conflicto con la esfera cultural. La fuente (J) aceptaba el desafío de interpretar la historia hasta su época en el sentido *kerigmático*. Su supuesto era que no hay mejor vehículo para la “teología” que la narración. Con (J), contar historias sustituye a la liturgia del culto. De aquí que (J) tuviera una segunda poderosa razón para que la humanidad invocara desde sus orígenes a YHWH. El objetivo era establecer que el Dios de la Creación, el Dios de

²⁶¹ NOTH, M.: *A History of the Pentateuchal Traditions*, Prentice Hall, Englewood, 1972, pág. 236.

la historia y el Dios del culto son uno solo y mismo YHWH. Aquí LaCocque coincide con lo defendido por Von Rad²⁶², en que fue la fuente sacerdotal (P) la de volver a pasar toda la tradición al ámbito de culto²⁶³.

Para LaCocque la fuente (J) presenta al *Adán* creado como vértice de la obra de Dios, en su creación combina la arcilla con su aliento divino. Así, la fuente (J) prepara al lector al despliegue de una historia, cuyos componentes son, la creación divina para el bien y la inclinación humana hacia el mal. Lo que Paul Ricoeur escribe en su reflexión sobre Gén. 1, 2-4, se aplica también a la concepción de la fuente J: “El hombre es creado según la forma de Elohim, es decir, según el modelo celeste que lo arranca de la esfera de lo visible. De modo que, si Dios es antropomorfo, el hombre es teomorfo”²⁶⁴. Sin embargo, LaCocque nos sugiere echar una mirada a una versión mucho más antigua del mito base del Gén. 2s, esto es, a Ez 28, 11s (sobre el rey de Tiro). Aquí también la figura central es el hombre primordial (28, 13, 15). Si se comparan ambos textos, Gén. 2-3 y Ez. 28, queda claro que la creación de Adán era originalmente la creación de una figura real²⁶⁵. Se optó por “borrar las características regias” debido a una universalización del acontecimiento. Ez 28 muestra también que el crimen del rey de Tiro (avaricia, orgullo, prepotencia) es, en realidad, el crimen del “hombre primordial... del hombre, pura y simplemente”. Este

²⁶² Cf. VON RAD, G. “The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation”, en Anderson, B. A. (ed.), *Creation in the Old Testament (Religion and Theology 6)*; Philadelphia: Fortress, 1984), págs. 53–64.

²⁶³ Cf. LACOCQUE, A, RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 30.

²⁶⁴ *Ibidem*, pág. 31.

²⁶⁵ RICOEUR, P. “Sur l’exégèse de Genèses 1, 1-2, 4^{as}”, en BARTHES, R. et al. *Exégèse et herméneutique*. Seuil, París, 1971, pág. 72.

tema también ha sido estudiado por Zimmerli en *Ezekiel 2: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*²⁶⁶.

LaCocque nos dice que, mientras que todas las naciones en la antigüedad intentan escapar de la circularidad del tiempo (con la magia o la reflexión pseudo-filosófica), la fuente J invita a sus lectores a enfrentarse al tiempo, al mundo y a la realidad, tal y como son. Este mundo ha sido creado por voluntad divina. Entre Dios y el mundo hay un diálogo. Hay creación, porque Dios ama al otro²⁶⁷.

La bondad de la criatura está en su capacidad de responder a la bondad del creador, dice LaCocque, y observa que en el Salmo 94, 7-9 se muestra con agudeza que la esencia del ser humano es estar en comunicación con otros. En esto consiste la responsabilidad humana. Por esa razón, según Gén. 1, 28, las primeras palabras de Dios a la pareja humana son mandamientos: multiplicarse y dominar el mundo; es decir, relacionarse íntimamente y con el mundo.

El ser humano es *imago Dei* porque se supone que todas las criaturas entran en comunicación con el modelo divino, de por sí totalmente “extravertido”. Dios es la referencia última de lo humano que se extiende hacia el otro. Por ello, LaCocque dice que la *imago* es puesta en relación con la vida sexual (“macho y hembra los creó” Gén. 1, 27 y 2, 7, 21)²⁶⁸. Lo semejante llama a lo semejante. El interlocutor divino busca a alguien capaz de hablarle también; alguien que se compadezca. Aquí, el autor hace referencia a Kant que en *Prolegómenos a toda metafísica futura* expresó perfectamente estas mismas

²⁶⁶ ZIMMERLI, W. *Ezekiel 2: Commentary on the book of the Prophet Ezekiel. Chapters 1-24*, Fortress Press, Filadelfia, 1983, pág. 95.

²⁶⁷ Cf. LACOCQUE, A. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 31.

²⁶⁸ *Ibidem*, pág. 32.

ideas cuando dijo que la *analogía fidei* “no significa... una semejanza imperfecta de dos cosas, sino una semejanza perfecta de relaciones entre dos cosas totalmente distintas”²⁶⁹.

LaCocque nos dice que le debemos a la fuente (P), el *Pentateuco* tal y como nos ha llegado, prologó Gén 1-2, y conociendo perfectamente la versión de (J) de Gén 2s. Según este autor, las intenciones de (P) consisten en interpretar que en el mito del Génesis se relaciona lo narrativo con lo ritual, en paralelo con el antiguo *Enuma Elish* de Mesopotamia. En contraposición Gén 2-3 no es más que un relato, una historia. Ejerce el papel pedagógico y explicativo más que restaurador, como el del mito y el de ritual. Con la etiología de la creación de (J), estamos todavía formalmente cercanos al mito, pero en cuanto al género, la distancia respecto al mito es considerable. LaCocque toma la referencia de J. D. Levenson en su obra *Creation and the Persistence of Evil*. Si él está en lo cierto al decir que Gén. 1 apareció probablemente en “momentos en que YHWH y sus promesas al pueblo parecían estar puestas en duda”, con el objetivo de “servir de contrafuerte a la persistencia de fuerzas oscuras identificadas con el monstruo caos”²⁷⁰, estas condiciones no se suponen para Gén 2-3. Aquí dice LaCocque que el ambiente tiene un aire sapiencial. Ciertamente, el interés de (J) es igualmente universal, pero la atmósfera es más idílica que en (P), y las ideas políticas son más democráticas.²⁷¹

Según LaCocque, Gén. 2-3 posee una totalidad casi mítica debido a un movimiento pendular entre experiencias (historia y mito, metahistoria), exigidas por imperativos en conflicto, pero complementarios. Por otro lado, es también evidente un proceso de desmitologización. (J) ha interpretado drásticamente el antiguo Oriente Próximo en una

²⁶⁹ KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2006, pág. 58.

²⁷⁰ LEVENSON, J. D. *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1994, pág. 132.

²⁷¹ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 34.

línea no mitológica y hasta cierto punto sapiencial. Pero la inversa es también verdadera, en cuanto aquí, como por lo general en la literatura narrativa israelita, una “tendencia a mitologizar episodios históricos para revelar su sentido trascendente” como lo defiende en profesor Frank Moore Cross en su obra *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of Religion of Israel*²⁷².

Este ejemplo nos habla del contacto con la mitología, cuando la serpiente interviene en la narración. En Gén. 3, 1, el acento recae en que la serpiente ha sido creada no sobre el simbolismo místico que se encuentra con otros textos, como en el libro de la Sabiduría 2, 24, o en el Apocalipsis 12, 9, donde la serpiente se identifica con el diablo. La serpiente de Gén. 3 es vista primero como su condición animal antes que su elección la convierta en una especie de monstruo. En este sentido, la evolución de la serpiente corre pareja con la caída humana en la desgracia. Estamos dentro de la corriente desmitologizadora de (J). La serpiente no es más que un reptil, aunque con la característica que la mitología, y, por lo mismo, que la “ciencia natural” de la época atribuía a la serpiente, es decir: la astucia y la malicia (Mat 10, 16). La serpiente es “astuta”, lo que puede significar “perversa... o diplomática” dice Schökel²⁷³.

El término se usa en sentido positivo en Proverbios 14, 15, 18; 22, 3 y se repite en 27, 12. Pero quedan también en el relato ecos de la asociación de la serpiente con símbolos fálicos que vinculan el ámbito global de la sexualidad. De hecho, LaCocque nos muestra que en hebreo hace un juego de palabras con *árum* “astuta” y *árom* “desnuda”. (Gén. 2, 25 y 3, 1, 7). En Gén. 3 se destaca que la serpiente es el animal por excelencia. Hablando

²⁷² CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, 1973, pág. 144.

²⁷³ SCHÖKEL, L. A. “Sapiential and Covenant Themes in Genesis 2-3”, en *Modern Biblical Studies*, 1965, págs. 49-61.

con la Serpiente, Eva habla con el animal. Según la interpretación de LaCocque, lo humano se vuelve hacia lo animal. De nuevo (J) aquí heredó un motivo mitológico crucial: la confrontación humana con el género animal²⁷⁴. En el *Enuma Elish* mesopotámico, el mito describe dramáticamente cómo el héroe Eikidu, el fiel futuro compañero de Gilgamésh, abandona el reino animal, como “requisito previo del desarrollo de la cultura y del dominio de la naturaleza”. Por ello, la intervención de la Serpiente, tanto en el mito de Gilgamésh como en el del Génesis, aparece como una venganza del reino animal contra el pariente que deserta²⁷⁵. Según Edmond, en *Theology of the Old Testament*, los destinos entre hombres y animales van entrelazados como deja claro el acontecimiento del diluvio (Gén. 6, 7; 9, 15; Eclesiastés 3, 9; 12, 28)²⁷⁶. Pero el hombre ha de dominar sobre el animal (Gén. 1, 28; 9, 2-4). Cae una maldición sobre el crimen sexual de la bestialidad (Ex. 22, 18s; Lev. 18, 23; Deut. 27, 21). Sobre todo, el hombre puede comer animales y así se levanta una barrera infranqueable sobre el hombre y el animal.

En la Biblia hay una tradición firme que hace de la serpiente un animal mágico, una fuente de sabiduría oculta (Núm. 21, 99; 2 Re 18, 4). En Mesopotamia, Siria, Palestina y Egipto, la serpiente representa al dios de la fertilidad y de la fecundidad. No es así en la fuente (J), que trata el tópico de un modo polémico, ya que aparece aquí como un animal humillado que reptaba sobre su vientre y come porquería.

A pesar de esto, LaCocque dice que, después de esta degradación de la serpiente en Génesis, no se ha borrado del todo en la fuente (J) parte de su dimensión mitológica.

²⁷⁴ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 35.

²⁷⁵ ROSENBERG, J. *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, pág. 54.

²⁷⁶ EDMOND, J. *Theology of the Old Testament*. Hodder & Stoughton, Cap. 3, Londres, 1948.

Tampoco de la atención de los simbolistas y apocalípticos posteriores, igualaron a la serpiente con el monstruo del caos llamado Leviatán (Is. 27, 1; Job 26, 18). Es a todos los efectos una criatura infernal que acaba comiendo polvo, símbolo de la esterilidad e inanidad, aquello a lo que vuelve el hombre, tras su muerte (Gén. 3, 14). Como el mundo entero está amenazado por el caos por todos los lados, según una larga tradición de Israel (Sal 74, 10s 18-20; 89, 26; 104; Job 38, 8-11; Is 51, 9s) desde el punto de vista antropológico. Adán según (J) se siente existencialmente inseguro en el mundo. Adán se siente amenazado en (Gén 3, 16). La amenaza es sutil. Tras la insinuación de que hombre y mujer estaban desnudos (J) nos acerca a una extraña escena en que la mujer y la Serpiente hablan. Tanto Adán como Dios están ausentes, ambos aparecen cuando ha terminado la conversación (Gén 3, 8), LaCocque junto con Rosenberg hacen esta observación. En cuanto a Adán, los antiguos rabinos daban por supuesto que ya había “conocido” a su mujer y que estaba durmiendo; y una interesante idea que destaca la separación que sigue a la unión íntima. En Gén. 3, 6 se resalta la brecha que existe entre el hombre y la mujer.

Es muy interesante, a este respecto, la observación de Karl Barth. Él ha denominado un “trazo Genial” el empleo del mismo término *árom* y *árum* (desnuda, astuta) en los dos versículos consecutivos a 2, 25 sobre la pareja humana y en 3.1. sobre la serpiente²⁷⁷. Los humanos están desnudos, pero no es un motivo de vergüenza, sino de santa simplicidad. La serpiente no tiene compañera en su especie, no posee ninguna “ayuda” (Gén 2, 18) a diferencia de Adán y Eva, está sola y puede considerarse extranjera, “enemiga” ya en (Gén 3, 15) antes de serlo por la maldición. Sintiendo extraña por la Creación, rompe con los límites impuestos por el Creador entre las especies: literalmente transgrede la

²⁷⁷ BARTH, K. *Church Dogmatics*, T. Clark, Edimburgo, 1960, Vol. 3. 2ª parte, T.8.

diferencia y acarrea confusión. Se mete con otra especie, solo para corromperla y arrojarla a su propia soledad. El hecho de que tanto la serpiente como el hombre están desnudos significa que están abiertos a cualquier probabilidad, es decir, estar abiertos al bien (*tôb*) y al mal (*rá*). Así la desnudez de Eva frente a la desnudez de Adán no era vergonzosa, solo es motivo de vergüenza cuando interfiere otra desnudez. Frye en *The Great Code* nos dice que semánticamente hay una conexión con infecundidad en (Gén. 30, 23; Is 4, 1; Lc 1, 25); con viudedad (Is 54, 4); con mutilación (Jue 1, 6s; 1 Sam 11, 2; 2 Sam 10, 4s); con exhibicionismo en (Lev 20, 17; Jue 3, 23; 2 Re 2, 17; Ez 36, 30; Lc 14, 9)²⁷⁸. En esta perspectiva encaja con su personaje: debe arrastrarse, debe comer polvo y permanecer sola.

Norbert Lohfink en *Las tradiciones del Pentateuco en la época de exilio* nos pone al tanto de las investigaciones hechas por Martin Noth en 1998 en la “Historia de la tradición del Pentateuco” y se planteó cuál era la teología de P (sigla que designa la Historia sacerdotal, en la que la P abrevia el alemán *Priesterschrift*)²⁷⁹.

Pensando en los lectores del exilio de Babilonia, la transparencia del relato sacerdotal podría quedar más clara aún, si tenemos en cuenta sus relaciones con la literatura profética del exilio y del primer periodo preexílico, especialmente con el libro de Ezequiel. Es posible que este relato represente un pensamiento histórico al que le interese encontrar en el pasado una serie de paradigmas que puedan tener valor en el presente.

Lohfink acepta que, como punto de partida, dentro del material sacerdotal (P) del Hexateuco se puede deslindar un relato histórico sacerdotal (P) que se ha conservado casi

²⁷⁸ FRYE, N. *The Great Code*. Harcour, Brace, Nueva York, 1982, pág. 109.

²⁷⁹ Existe edición española en LOHFINK, N. *Las tradiciones del Pentateuco en la época de exilio*, Verbo Divino, Estella, 2001.

íntegro. Su parte final llega hasta el libro de Josué. Al principio fue concebido como un libro independiente. El autor de la obra no solo conocía el Pentateuco pre- sacerdotal y ciertos esbozos de los profetas “anteriores” y “posteriores”, sino que los suponía conocidos por aquellos que quienes se dirigía. Compuso muy probablemente su escrito en la época en que los desterrados en Babilonia comenzaron a percibir la probabilidad del volver del exilio²⁸⁰.

Las fuentes antiguas del Pentateuco como P no pretendían narrar los acontecimientos como historia, más bien, había un trasfondo *kerigmático* y una rigidez impuesta por el género literario. Trata de seguir un hilo narrativo: Creación, diluvio, patriarcas, la liberación de Israel de Egipto y los años del desierto, siendo el Sinaí el centro de atención y conduce finalmente a Israel a la tierra prometida a los antepasados. También las genealogías y la cronología del relato tienen una función teológica. P fue compuesto en el siglo VI a. C. Cuando en Jonia los mitógrafos esbozaban ya sus sistemas genealógicos. Uno de ellos Hecateo de Mileto, remontándose al pasado mediante genealogías y dando un valor medio a cada generación, fue el primero en elaborar una cronología absoluta para el tiempo de los héroes. En la fuente P encontramos una técnica parecida. El valor medio de una generación parece ser de cien años. Pero, en general, en lo que respecta a las genealogías y los números P se ciñe más a la tradición del antiguo Oriente²⁸¹.

Se pueden mostrar en otros relatos lo poco que le interesa a P el hecho histórico en cuanto a tal. En cambio, le preocupa mucho que su relato quede claramente vinculado al mundo del lector. Incluso la historia de los orígenes fue vinculada de esta forma al presente. El diluvio fue provocado por el pecado de “toda carne”. Este pecado capital por

²⁸⁰ LOHFINK, N. *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, págs. 2-13.

²⁸¹ *Ibidem*, pág. 17.

antonomasia de la humanidad es designado con el nombre de “violencia” (*hamas*) que remite seguramente al pecado de Caín y a la sed de venganza de Lamec. Pero también hay en este relato una referencia a Ezequiel: el conjunto de nociones utilizadas en (Gén. 6, 9-13) para introducir el diluvio hace referencia al tercer oráculo contra el rey de Tiro (Ez. 28, 1-19). Este oráculo recoge el viejo mito de un ser primitivo que cae del cielo. Su pecado original, el orgullo, lo interpreta el oráculo en relación con lo que Tiro ha hecho, como violencia (*hamas*). P ofrece a los lectores una sutil alusión al mito de la caída original dejando a un lado el orgullo primitivo y recogiendo la aplicación de la violencia, lo que corrompió en otro tiempo la buena creación de Dios fue esa violencia que siguen denunciando los oráculos proféticos contra las naciones (casi da a entender, que hoy también tendría que producirse un diluvio). Así, el oráculo de Ezequiel sirve de puente para transportar el pasado del pecado original de la humanidad primigenia y el lejano diluvio como algo que se puede dar en el presente²⁸².

También es motivo de análisis por parte de Lohfink sobre la bendición en el relato. La bendición que Dios concede a los seres humanos (Gén 1, 28) ofrece un esbozo de la cadena de acontecimientos que la obra histórica sacerdotal contará. A esta bendición, que se repetirá, corresponderán más tarde noticias de cumplimiento.

Según Gén 1, 28. “Creced y multiplicaos y llenad la tierra”. Esta bendición se repite después del diluvio. El cumplimiento se constata en Gén 47, 27 y en Ex 1, 7. La segunda de estas noticias de cumplimiento se asocia a Abraham y Jacob con la bendición de toda la humanidad.



²⁸² Ibidem, pág. 19.


Lohfink y otros autores se preguntan si la sobrecarga de la historia sacerdotal con material legislativo no hace inclinar la balanza hacia la “Ley” o si en la redacción final del Pentateuco, los relatos mucho más “históricos” de las fuentes antiguas o la teología deuteronomica de la alianza no han difuminado el enfoque particular de la historia que ofrece P²⁸³.

C) La identidad religiosa y hermenéutica: Ricoeur y otros autores.

Como ocurría en Mesopotamia, uno de los elementos característicos de la actividad del rey era su continua intervención en las cuestiones relacionadas con el culto. El sacerdote Abiatar, colaborador de David antes de su proclamación en Hebrón, fue culpable de haber apoyado a Adonías y tuvo que exiliarse en Anotot, según 1 Re 2, 26. Mientras que Sadoc, que aparece en escena solo durante la conquista de Jerusalén, es investido con todas las prerrogativas (1 Re 2, 35). En la época de David en el aspecto religioso había sincretismo (2 Sam 7, 117). El objetivo era unificar, al menos en el plano religioso, los distintos pueblos en el plano étnico-político. David recurrió al parecer a una serie de medidas religiosas, retomadas y perfeccionadas por su sucesor Salomón. David recuperó el Arca (símbolo de la Alianza) y la trasladó a Jerusalén (2 Sam 6) y poco a poco fueron incorporando a la religión de Israel una serie de elementos cananeos a través del culto estatal. El monarca está muy cerca de la esfera divina (Sal 45, 7), donde el salmista se dirige al rey con la invocación “Oh Dios...”, o en el libro de los Reyes donde dice que merece la pena de muerte quien maldice “a Dios y al rey” (1 Re 21, 11-14).

A pesar de que el profeta Natán no ve con buenos ojos el adulterio de David con Betsabé y el asesinato del marido de esta (Sam 11, 2-12-15), el rey se arrepiente y se salva. De esta conversión viene el Salmo 51 al que también hace alusión Ricoeur en el desarrollo del tema de la culpa. Lo importante para Israel es la fidelidad del rey a Yahvé²⁸⁴.

El matrimonio de Salomón con la hija del faraón se plantea como un éxito internacional, operación proporcionó como dote la localidad de Guizer (1 Re 3, 1; 7, 8;


²⁸⁴ SOGGIN, J.A. *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kechba*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1999, págs. 266-272.

9, 16-24; 11, 1)²⁸⁵. Los textos también dicen que el rey Salomón amó a muchas mujeres extranjeras, además de la hija del faraón: mohabitas, amonitas, edomitas, sidonias e hititas, de los pueblos que había dicho Yahvé a los israelitas: “No os unáis a ellas y ellas a vosotros, pues seguro que os arrastrarán vuestro corazón tras sus dioses” (1 Re 11, 1). Pero Salomón se unía a ellas por amor; tuvo setecientas mujeres de rango de princesas y trescientas concubinas. “Al tiempo de su ancianidad, las mujeres de Salomón desviaron su corazón tras otros dioses, y su corazón no fue por entero de Yahvé su Dios, como el corazón de David su padre”²⁸⁶. Como se puede apreciar en estos textos, la tentación y la orientación al mal es protagonizada por la mujer. Así, en el siglo IX a.C. nos encontramos con el reinado de Ajab. La reina Jezabel, su esposa, aparece como la culpable de la política religiosa de este, por lo que los textos bíblicos la juzgan severamente. Ella interviene directamente en los asuntos y en el culto del Estado, urde intrigas para favorecer ilegalmente a la corona, manda perseguir a los fieles de Yahvé. Sobre este asunto se pregunta Soggin en *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kechba*, con relación a Eva: ¿Es posible que se trate de una figura literaria elaborada a partir de una anónima esposa fenicia de Ajab, la cual, por ser extranjera y de distinta religión era considerada culpable de todo lo malo que pasa?²⁸⁷ Se dice que Ajab mandó construir el templo de Baal en Samaria.

En la época en que Jezabel trató de introducir en Israel el “Baal” de Tiro e introdujo también unos cuatrocientos profetas de *Asĕrá* (1 Re 18, 19). El símbolo de su presencia en un lugar de culto era el árbol sagrado o la estela erigida junto al altar. Ajab plantó uno

²⁸⁵ *Ibidem*, págs. 266-272.

²⁸⁶ La soberanía del Carmelo pasó de Tiro a Israel, como consecuencia de la alianza estipulada por Onrí con Etbaat, sellada por el matrimonio de Ajab con la princesa de Tiro.

²⁸⁷ SOGGIN, J.A. *Nueva Historia de Israel*, pág. 272.

de estos árboles o erigió una estela en Samaria (1 Re 16, 33). El pueblo debía de estar familiarizado con estos objetos, pues en la Biblia leemos constantemente la orden de cortarlos o derribarlos, pues suponían una causa de extravío para Israel (Deut 5, 7; 12, 3; 16, 21; Miq 5, 14).

El término *Baal* significa “señor”. La esposa de *Baal* era Anat, diosa del amor y de la guerra, a la que los egipcios representaban desnuda sobre un corcel al galope y con un escudo y una lanza. En el Antiguo Testamento, la esposa de Baal suele asociársele a Aštoret. Salomón edificó a esta última un altar por deseo de una de sus esposas (1 Re 11, 5) un objeto que un autor posterior designaría como “la abominación de los sidonios”, es decir, fenicios en 2 Re 23, 13.

El árbol sagrado abundaba mucho en la religión del Próximo Oriente, se sabe por los textos y las obras de arte antiguo. También aparece en el Jardín del Edén (Gen 2, 17)²⁸⁸.

Así la mujer fue la culpable de todos los males de Israel. La primera en inspirar el relato de Génesis fue una de las esposas de Salomón y más tarde lo haría la de Ajab. Tanto es así que, asociados al nombre de Jeremías, principal protagonista, o al de Baruc, su secretario, se ha transmitido una leyenda que supone la ida del profeta a Babilonia acompañando a los desterrados, y se destaca su papel a el regreso a la tierra y en la restauración del culto en Jerusalén. La narración ha adquirido dos formas diferentes que a su vez presentan numerosas variaciones menores según los manuscritos. Una transmitida en griego y en varias lenguas del cristianismo antiguo: *Paralipómenos de Jeremías*; la otra en copto árabe: *Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia*.



²⁸⁸ WRIGHT, G.E. *Arqueología Bíblica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002, pág. 262.

Aunque ambas en su última redacción contienen elementos cristianos, parecen reflejar, la dispersión del pueblo judío tras la segunda guerra contra Roma.

Los textos pudieron servir para estimular la fidelidad de la Ley, recomendando evitar la contaminación con costumbres paganas y los matrimonios con mujeres extranjeras. Dios revela a Jeremías que ha llegado el momento de la vuelta del exilio e indica las condiciones: apartarse de las costumbres paganas y deshacer los matrimonios con mujeres extranjeras. Al volver Jeremías somete el pueblo a la prueba del gran sello, quienes no la superan se separan y fundan la ciudad de Samaria. Jeremías con los fieles llega a Jerusalén. El gran signo puede ser la circuncisión²⁸⁹.

Judá sufrió una fuerte influencia babilónica y, a través de los exiliados, adoptó el calendario mesopotámico, aceptó nombres babilónicos, y lo más importante fue la influencia del arameo, que se estaba convirtiendo en la lengua franca de la religión: Israel adoptó el alfabeto arameo, que sustituyó al fenicio; empezó a servirse cada vez más de la lengua, que sustituyó rápidamente al hebreo, especialmente en la vida cotidiana. El hebreo se reserva para cuestiones estrictamente relacionadas con el culto y la discusión teológica²⁹⁰.

En el siglo V a. C. la comunidad hebrea de Jerusalén tuvo que pasar por una reforma religiosa de tono rigorista cuyo inspirador fue un enviado de la diáspora de Babilonia. Nehemías. (Neh 10, 29). La reforma afectaba a la fe, al culto público y a la praxis cotidiana. Y otro documento, el edicto de Atajerjes (Esd 7, 25-26) dice así: “Quien quiera que no observe la Torá de tu Dios (que es la ley del rey) será objeto de rigurosa justicia;

²⁸⁹ ARANDA PÉREZ, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura judía intertestamentaria. Introducción al estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 2005, pág. 379.

²⁹⁰ SOGGIN, J. A. *Bilinguismo o trilinguismo nell'ebraismo post-esilico. Il caso dell'aramaico e del greco*, D.AR.FI.CL.ET., Génova 1991, págs. 83-94

pena de muerte, exilio, multa o reclusión”²⁹¹. A partir de entonces, las normas codificadas en el Pentateuco se convierten en ley de Estado.

Según la teoría de Lohfink, este autor piensa que ya en la vida de Josías comenzó la obra histórica deuteronomista. Al principio serían períodos sueltos que pronto se unieron obras independientes para ofrecer un primer esbozo de la historia deuteronomista, desde Moisés hasta Josías. La Ley revisada la modelaron como una serie de discursos dirigidos por Moisés a Israel antes de morir y la introdujeron en la exposición de la marcha por el desierto y de la conquista de la tierra. Este movimiento quería reunir de nuevo a la nación bajo un solo rey, devolverle todo el territorio de las antiguas doce tribus, hacer de Jerusalén el único centro cultural de Dios de Israel, Yahvé²⁹².

Para Lohfink, la historia deuteronomista y el libro de Jeremías debieron ser cuidados en el mismo sitio. De lo contrario sería difícil explicar sus numerosos contactos. El profesor y jesuita Norbert Lohfink se inclina sobre la posibilidad de que los trabajos lo realizaran los mismos autores. Su hipótesis es que pudo hacerse en Babilonia, más que en Jerusalén o Mizpá. En favor de Babilonia están las tendencias de los relatos del libro de Jeremías y los temas claves de estos relatos y los discursos en prosa de Jeremías. Quizá dice el autor podríamos vincular la aparición de toda esta literatura con la familia de Safán. Y la actualización continua de los viejos textos tuvo lugar más bien en la institución central, donde trabajan autores de diferentes estilos literarios y teológicos, pertenecientes a distintas familias y partidos. Solo en semejante sitio podrán sentirse con el derecho a modificar los textos tradicionales. Incluso se siguieron revisando textos como el Deuteronomio, que contenía la fórmula canónica: “No añadiréis nada... no suprimiréis

²⁹¹ SOGGIN, J. A. *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kechba*, págs. 344-345.

²⁹² LOHFINK, N. *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, págs. 58-59.

nada...” (Deut 4. 2; 13, 1). También es posible, que cuando se fue imponiendo la idea de canonización, los grupos interesados, después de deliberar, llegasen a un acuerdo sobre la actividad relacional que podría llevarse a cabo sobre los textos. Y es posible, afirma el autor, que esto ocurriese en el colegio de sacerdotes y ancianos. Así es como mejor se explican las últimas fases de la historia de la redacción del Pentateuco²⁹³.

Estamos acostumbrados a pensar que el Escrito Sacerdotal recurre ciertamente a la historia, pero solo con vistas a consolidar las relaciones sociales existentes en su época, legitimándolas mediante el relato. Sería, por consiguiente, enemigo del progreso y opuesto a todo cambio social (se piensa que el Escrito Sacerdotal es preexílico). Según defiende Moshe Weinfeld, profesor de Biblia en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en su trabajo “Pentateuch”, “El material sacerdotal en Génesis solo tiene una finalidad sacerdotal y sacral: poner de relieve el fundamento de la santidad de Israel y de sus instituciones”²⁹⁴.

La religiosidad práctica del Próximo Oriente era una combinación de fe, magia y superstición. La religión giraba en torno a una variedad de actos, regulados por largas listas de preceptos, cuyo objetivo era llamar la atención de los dioses y mejorar sus vidas. La sociedad había establecido sus leyes, que recibían una sanción religiosa, la atención se dirigía “primariamente” hacia aquellas acciones rituales externas, capaces de lograr que los dioses se mostraran más favorables. Así el sacrificio era uno de los rituales en los que se ofrecían a los dioses, productos de la tierra, ganado y a veces incluso los propios hijos. Con el tiempo, estos ritos sacrificiales se hicieron más complicados y fue necesario



²⁹³ Ibidem, pág. 62.

²⁹⁴ WEINFELD, M. “Pentateuch”, en *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, Keter, Jerusalén, 1971, pág. 235.

un grupo de personas expertos de la Ley, que cuidaran de que se hicieran de forma adecuada. Estas personas eran sacerdotes, mediadores entre los dioses y los hombres.

La religión cananea giraba en torno a la fecundidad y el sexo. El culto se orientaba, ante todo, conforme a la necesidad de lograr que la tierra, los ganados y los seres humanos fuesen fecundos y fructíferos. También era común la prostitución sagrada, tanto de hombres como de mujeres y se practicaba en los centros de culto. La religión tal y como se practicaba en Canaán, por tanto, debió de ser algo sórdido y degradante para los círculos religiosos israelitas. En el Deuteronomio encontramos una prohibición expresa de aquellas prácticas y precisamente en nombre de la religión (Deut 23, 17-18).

Es posible que la historia de Abraham también influyese para terminar con los sacrificios de los niños, sustituyendo por mandato de Yahvé a su hijo Isaac por un cordero. (Gén. 22, 1-13)²⁹⁵. Encontramos un ejemplo de esta práctica en el libro segundo de los Reyes. Al ver que la localidad estaba a punto de caer bajo el ímpetu de los asaltantes, el rey “tomó a su hijo primogénito, el que había de reinar después de él y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. Entonces se desencadenó una gran cólera contra los israelitas que abandonaron el lugar y volvieron a su tierra” (2 Re 3, 27). También aquí consta que Israel, a pesar de un intento de cantar victoria, tuvo que retirarse: perdió la guerra a causa de “una gran cólera (divina) desencadenada contra él como fruto del sacrificio humano”²⁹⁶.

La identidad de la civilización de Occidente se ha basado en la cultura grecolatina y la religión judeocristiana. Esta identidad se ha elaborado a lo largo de los siglos, pero



²⁹⁵ Biblia de Jerusalén.

²⁹⁶ SOGGIN, J. A. *Nueva Historia de Israel*, pág. 273.

siempre se apoyó en la tradición y en el patrimonio heredado de generación en generación. Y, como toda herencia, unos la conservan, otros la expanden, algunos la destruyen o la manipulan en su beneficio. Todo esto sucede, tanto por desidia, ignorancia, cobardía o falta de medios. Otras, como sucede con las guerras, conquistas y colonizaciones. Los poderes políticos dominantes se imponen y terminan por eliminar los símbolos, tanto políticos como religiosos. Cualquier parte de un patrimonio que resulta inconveniente para sus fines. Tanto en la política, en la religión como en el arte nos podemos identificar con una cultura por aceptación o por coacción.

La hermenéutica de la conciencia histórica conduce a Ricoeur a preguntarse si es posible relatar de otra manera una misma historia y exponerse a lo más difícil que es “dejarse relatar por su propia historia”²⁹⁷. Esto presupone la idea de una pluralidad de relatos, así como la de una riqueza potencial de los posibles no comprobados o explorados como yacimiento de sentido de nuestro presente, al mismo tiempo que es posible la recuperación de nuestras zonas de sombra, de amnesia, de retroceso de la conciencia colectiva. Al igual que Charles Taylor, Ricoeur cree que la democracia dialógica no está fundada en el vacío, sino, por el contrario, en un exceso de tradiciones cuyas promesas no mantenidas, deben revisarse. Este proceso de legitimación de las tradiciones vivientes procede de un reconocimiento de los “desacuerdos razonables”²⁹⁸, como dice Rawls, a fin de construir un consenso/disenso. En opinión de Charles Taylor, Ricoeur asume el corte de la modernidad, sin embargo, no deduce de ello una deslegitimación de las herencias de más de dos mil años. Muy por el contrario, la modernidad democrática solo

²⁹⁷ TAYLOR, C. “Debate con Ricoeur”, Cerisy, junio de 1995. Transcripción personal de registro. En DOSSE, F. *Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, pág. 700.

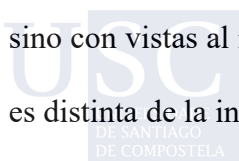
²⁹⁸ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 701.

puede encontrar los caminos de la esperanza revivificando las herencias judeocristianas, griega, latina.

Los signos de identidad de la parte dominante van a prevalecer en la parte dominada si esta no defiende la suya. El rechazo de una cultura impuesta puede llevar a la discriminación a la expulsión de un lugar, o también al destierro, que puede ser un castigo temporal o definitivo.

Desde la raíz judeocristiana se puede hacer un recorrido por las bases de dicha identidad, y como esa influencia y su posterior relajación y abandono hacia una sociedad laica afectan hoy al comportamiento humano y por ello a las estructuras sociales, a las instituciones y a los medios de comunicación.

A este respecto, Ricoeur en *Fe y Filosofía* hace una observación, sobre la *Teología política* de algunos modelos del Antiguo y del Nuevo Testamento, sobre todo el de la lucha “fraternal” en el horizonte de los posibles reencuentros. Ricoeur piensa que para asegurar ese tránsito conviene *sustituir* una teología hermenéutica por una teología política. Del mismo modo que la teología hermenéutica mira hacia arriba, hacia las teologías de la trascendencia de Dios, en la medida que preserva la especificidad de la denominación de Dios en el poema bíblico, mira también hacia abajo, hacia las teologías políticas y lo hace de múltiples maneras. Ante todo, la hermenéutica, en su aspecto textual, pone el acento no en la relación de diálogo entre el autor y el lector, ni en la decisión del oyente de la palabra, sino esencialmente en el mundo del texto. Es en ese mundo del texto donde modela la comprensión de sí. Si el lenguaje no es para sí mismo, sino con vistas al mundo que abre y descubre, entonces la interpretación del lenguaje no es distinta de la interpretación del mundo.



Siendo para Ricoeur la existencia humana una existencia política, nos dice que en los textos en que la existencia cristiana se comprende a sí misma, los textos son políticos en la medida en que son poéticos. De modo que los modelos de una familiaridad entre Dios y su pueblo y el resto de los hombres constituyen más bien lo que denominaría una *poética de la política* que, para recibir una cualificación propiamente política, reclama ser articulada en análisis, saberes, intereses, organizaciones, etc.²⁹⁹

Ricoeur analiza los primeros textos de la Biblia constatando que el relato del Génesis nos habla de la “caída”, situando a la figura de Eva como la culpable de la desobediencia a Dios. Una visión que posteriormente dio pie a la configuración de una sociedad patriarcal que domina todo el Antiguo Testamento e influye en el Nuevo Testamento. En este último, María inaugura con la concepción divina de Jesús una visión positiva de la mujer. Los cuatro evangelistas nos hablan del Jesús histórico y de sus discípulos, entre los cuales había también mujeres. Solo ellas con María y Juan, el evangelista se queda al pie de la Cruz en el Calvario. Los demás huyeron, incluso se confirman las tres negativas de Pedro. Serán también las mujeres las que hallan el sepulcro vacío. La mujer colaboró con la iglesia primitiva, así lo dice la *Carta a los romanos* de Pablo. Contamos con un excelente libro del profesor de Sagradas Escrituras José Fernández Lago en el que se revisa la posición de la mujer en la Biblia. En el Prólogo de esta obra, titulada *Las mujeres del Evangelio*, constata Fernández Lago como, pese a la situación de la mujer en el Israel del Antiguo Testamento, e incluso del Nuevo Testamento, muchas mujeres desempeñaron

un papel muy importante en el conjunto de la Biblia³⁰⁰. Para Paul Ricoeur como para muchos cristianos (luteranos, anglicanos, católicos, etc.) son un gran referente.

También son analizados por Ricoeur los escritos paulinos. Los primeros escritos de San Pablo, que fueron elaborados a principio de los años 50, son los más antiguos del Nuevo Testamento. Gran parte de la juventud de Pablo transcurre en Tarso, una ciudad de origen griego y muy importante para el helenismo; luego va a Jerusalén para estudiar en la escuela de Gamabiel.

Tanto en los *Hechos* como en las Cartas, se observa que Pablo era un adversario de la comunidad cristiana “perseguía con furor a la Iglesia de Dios y la arrasaba” (Gal 1, 13). En *Hechos* leemos que “Saulo aprobó la muerte de Esteban” (8, 1). El autor de los *Hechos* presenta tres veces cómo en la vida de Pablo se produce un cataclismo imprevisto que lo transformó de perseguidor a misionero. Las tres narraciones dan testimonio de la cristofanía en el camino a Damasco. La nueva percepción que Pablo tiene de Cristo y de sí mismo a partir de ese encuentro ha marcado en él un cambio que también influyó en el cristianismo incipiente. Pablo puede ser definido como un hombre de tres culturas. *Hebreo* de nacimiento y de religión, se expresa con el idioma y modos del *helenismo*, y es un ciudadano *romano* que se identifica con el marco político-administrativo del Imperio. Dice Pablo: “yo soy judío, originario de Tarso, ciudadano de una importante ciudad de Cilicia” (Hech 21, 39). Indica así que pertenece a la diáspora hebrea esparcida por el mundo helenizado. Frente a los que cuestionan en Corinto respecto a su autoridad apostólica, reivindica su ascendencia hebrea: “¿Ellos son hebreos? Yo también lo soy, ¿son israelitas? Yo también. ¿Son descendientes de Abraham? Yo también. (2 Cor 11,



³⁰⁰ FERNÁNDEZ LAGO, J. *Las mujeres del Evangelio*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2011.

22). Y a los Filipenses les dice: “circuncidado al octavo día; de la raza de Israel y de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, un fariseo” (Flp 3, 5). Aun sintiéndose radicalmente convertido a Cristo, Pablo vive todavía en un clima espiritual hebreo. Su apelativo era Saulo, pero se presenta con el nombre latino de Pablo³⁰¹. Su método de evangelización se basa en la palabra, en el ejemplo y en el amor.

Según indica el teólogo y exégeta italiano Ugo Vanni, actualmente sabemos que las Cartas escritas o dictadas por Pablo son: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, 1 Tesalonicenses (cartas escritas desde la prisión), Filipenses, 1 Tesalonicenses. De autenticidad problemática, “Deuteropaulinas” (cartas desde la prisión), Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses. Pastorales de autenticidad improbable. 1 y 2 Timoteo y Tito. No paulinas: La carta a los hebreos. Había tres grandes inexactitudes: no es de Pablo, no está dirigida a los hebreos y no es una carta³⁰².

La carta a los Gálatas³⁰³ es para la historia de las religiones un documento importante que testimonia la separación entre cristianismo y el judaísmo. En la comunidad cristiana de Corinto, Pablo tuvo que censurar casos graves de lujuria (1 Cor 5, 1-13; 6, 9). El orden y la moral de una comunidad para Pablo era esencial. Como el judaísmo, así él también hacia frente a la falta de moralidad del paganismo, exigía una moral sexual bien precisa (1 Cor 6, 12; 10, 23).

Es muy probable que las llamadas *cartas pastorales* fueran escritas a comunidades fundadas por Pablo. Él les había anunciado el Evangelio, pero después de su muerte se encontraron ante el desafío de su interpretación y aplicación a las circunstancias históricas

³⁰¹ VANNI, U. *Las cartas de Pablo*. Ed. Claretiana, Buenos Aires, 2002, pág. 10.

³⁰² Cf. *Ibidem*, pág. 36.

³⁰³ Gálatas de Galia a Asia Menor 25 a. C. provincia romana Galia, centro Ancyra (Actualmente Ankara).

concretas. Por ello surgen ciertas diferencias con respecto a las cartas auténticamente paulinas que plantean la duda de si estas cartas pastorales transmiten después de la muerte de Pablo su pensamiento, o bien utilizan su nombre para legitimar una serie de enseñanzas necesarias a las nuevas situaciones comunitarias³⁰⁴. A partir de aquí podemos descubrir determinadas enseñanzas, como las referentes a las mujeres. “No permito que la mujer enseñe ni domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad, mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad” (1 Tim 2, 12-18)³⁰⁵. Como se puede observar, está demasiado relacionada con el contexto social en el que fue redactada. Aquí la exégesis es importante. La interpretación interesada o la manipulación de los textos ha permitido una discriminación que ha influido por siglos de manera negativa para la sociedad con raíces judeocristianas porque se ha perdido la riqueza que da lugar a la pluralidad de pensamiento, de todas las personas, sean del género que sean. Al volver la Iglesia a una sociedad patriarcal, esto afectó a todos los niveles, históricos e institucionales.

1. La identidad religiosa

Paul Ricoeur hace una contribución fundamental al desarrollo de una hermenéutica teológica. Su influencia fue tan decisiva e importante como su proyección en el plano filosófico. Él considera que hay que prestarle mucha atención al texto, a su estructura objetiva, a su organización interna, a sus condiciones de producción. Mostró la autonomía

³⁰⁴ Cf. VANNI, U. *Las cartas de Pablo*, pág. 85.

³⁰⁵ Cf. Tim 2, 12-18.

del mundo del texto con relación al autor o al contexto histórico. Si bien la interpretación tiene una dimensión existencial que involucra al intérprete. Es muy elocuente en este sentido su frase: “Comprender es comprenderse delante del texto”³⁰⁶. Además, de hacer hincapié en la pluralidad interpretativa y en apropiaciones diversas del intérprete.

Ricoeur pertenece a la Iglesia Reformada francesa. Es, por tanto, una persona de fe, pero eso no le impide hacer una hermenéutica y una exégesis rigurosa. Hace referencia al horizonte ontológico de la interpretación, al profundizar en el texto desde el aspecto de manifestación del sentido del ser en el mundo, en las instituciones, el arte, los sueños y los mitos, los símbolos. Aspectos desde los que se construye una identidad e intelección que viaja en el interior del texto, en una palabra, una cultura.

Hace también un repaso a lo escrito en torno a la crítica de la religión y al lenguaje de la fe. Habla también de la desmitologización y la reinterpretación actual del mensaje cristiano. La relación entre la religión y la tradición judeocristiana y los aportes de las ciencias, estriban precisamente en que la religión es tomada como un acontecimiento del lenguaje. En la tradición bíblica Dios habla, se comunica con el ser humano, crea por la palabra, nombra y da al hombre la capacidad de nombrar³⁰⁷.

El *Kerigma* cristiano, muerte y resurrección de Cristo, es un acontecimiento central de nuestra cultura que pide ser interpretado a través de una ruptura y recuperación del sentido. Las ciencias modernas señalan que el hombre moderno ha roto con lo sagrado y que las proposiciones de la religión están en declive. La hipótesis del trabajo de Ricoeur es el regreso a los orígenes de esta dialéctica Fe-Religión en la fe de Israel. Es en esta fe,



³⁰⁶ RICOEUR, P. “La tache de l’hermenéutique”, en *Du texte à l’action*, pp. 116-117.

³⁰⁷ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 7.

en la desacralización de la naturaleza, en la ética del servicio donde se encuentra un movimiento de desmitologización. Para nuestro autor, la fe y la ética están relacionadas, como lo están la fe y la política.

Para la hermenéutica, en general, uno de sus objetivos consiste en tomar conciencia acerca de la unidad profunda que existe entre destruir e interpretar. De este modo, toda hermenéutica moderna posee una doble función, la de luchar contra los ídolos y, por tanto, destruirlos. Así se transforma en una crítica a las ideologías en el sentido de Marx o una crítica a las actitudes evasivas ultramundanas en el sentido de Nietzsche, o una lucha contra las fábulas y contra las ilusiones defendidas en el sentido del psicoanálisis. Desde este punto de vista, toda hermenéutica apunta a la desalienación, a la desmitificación. Esta fue la actitud del segundo Isaías cuando vinculaba la predicación de Yahvé a la lucha contra los baales³⁰⁸.

El relato adámico posee una función de exploración existencial, dado que permite visualizar toda la historia humana por medio de él. La figura de Adán representa aquello que Hegel denominaba un universal concreto. Leemos sobre el trasfondo de una trama psicológica la significación de la aventura humana; una experiencia singular, el exilio de Israel, se transforma en una experiencia universal por medio de los mitos.

Según Ricoeur, el biblista no debe emprender el camino corto de una teología de la Palabra que no tenga en cuenta el paso por la escritura. Es este el doble movimiento de transformación de una palabra en escritura y de escritura en palabra, el que ubica al cristianismo en el corazón del problema de interpretación.



³⁰⁸ Ibidem, pág. 45.

La hermenéutica ya se aplicaba con los Padres de la Iglesia. Ellos se preguntaron, después de San Pablo, acerca de la manera en que podían interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento como hizo Pablo en Rom. 5, 12-16:

Por tanto, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, ya que todos pecaron – porque, hasta la ley, había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa no habiendo ley – con todos reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aún sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán, el cual es figura del que había de venir. Pero el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno murieron todos ¡cuántos más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo, se ha desbordado sobre todos³⁰⁹.

Ricoeur utilizará a menudo en sus demostraciones esta cita de la Biblia, en la cual percibe la expresión de la lógica de Jesús³¹⁰. La lógica de Pablo responde de una manera distinta a la lógica humana de la equivalencia, que se traduce en el derecho penal por la preocupación por proporcionar el castigo a los crímenes cometidos: “Es una lógica de exceso, de sobreabundancia”³¹¹. Ricoeur encuentra el relato del diluvio (Gén. 6, 5-7) que parece la expresión de un castigo equivalente al crimen; pero se abre camino a otra lógica, y el viejo mito del diluvio se transforma en parábola de la humanidad resucitada de las aguas. En Gén, 9, 12-13 Yahvé establece una señal de alianza, dicha señal es el arco iris, que se extiende a toda la tierra. La lógica de la sobreabundancia se impone pues como remitiendo a otro orden, divino, expresado en los libros proféticos y en los salmos. Ella

³⁰⁹ Rom 5, 12-21. Biblia de Jerusalén.

³¹⁰ RICOEUR, P. “La logique de Jésus”, en *Études Théologiques et Religieuses*. Núm. 3, 1980, pág. 420-425.

³¹¹ *Ibidem*, pág. 420.

remite, por el uso de parábolas, a paradojas, a hipérboles de la imaginación, a una poética, a una imaginación ética que apunta a generalizar una lógica de la generosidad³¹².

Roger Chartier fue uno de los historiadores que valoró positivamente el trabajo de Ricoeur en *Tiempo y narración* y en *La memoria, la historia, el olvido*³¹³. Él insiste en la prevalencia otorgada por Ricoeur a la noción de representación en su doble dimensión, transitiva y reflexiva, que le conduce a aprovechar la noción de escalas múltiples de análisis. El despliegue de la argumentación de Ricoeur como conquista progresiva de las separaciones entre historia y memoria, destacando la importancia de tres modalidades de separación en cada uno de los estadios de la operación historiográfica: en el estadio documentario entre el testimonio y documento; en el estadio de explicación/compresión, entre el carácter espontáneo de la reminiscencia y el carácter de saber mediado de la explicación; y, finalmente, en el estadio de la representación historiadora en tanto escritura, entre representación del pasado y su reconocimiento por el historiador³¹⁴.

La historiadora Michelle Perrot, quién además de sus aportaciones en el dominio de la historia social y de la historia de las mujeres, ha reflexionado mucho y ha sido convocada a expresarse públicamente sobre la función del historiador, sobre sus finalidades de la disciplina y de su enseñanza, le dice a Ricoeur “Su lectura es, usted lo sabe, esencial para todos los historiadores que se preguntan por su disciplina; y lo es para mí, que, especialmente a propósito de la historia de las mujeres, me planteo la cuestión de los silencios del relato”³¹⁵.

³¹² DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 381.

³¹³ CHARTIER, Roger “Memoria y olvido. Leer con Ricoeur”, en Delacroix, C., Dosse, F., García, P. *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva Visión, Buenos Aires 2008.

³¹⁴ RICOEUR, P. “Mémoire: approches historiennes, approche philosophique” en *Le Debat*, 2002(5), n° 122, pág. 41-61.

³¹⁵ PERROT, M. *Carta a Paul Ricoeur*, 17 septiembre, de 2000, archivos de los Fonds Ricoeur (París).

El silencio ha afectado también a los relatos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Voy a destacar, a modo de ejemplo, el de María Magdalena. Después del equívoco en una homilía de Gregorio Magno en la que, entre las mujeres evangélicas, habla de una única “María”. Para el gran Papa, la pecadora anónima del evangelio de Lucas que lava los pies a Jesús con sus lágrimas (Lc. 1, 36-50), María de Betania, que, según Juan, unge proféticamente la cabeza del Maestro en la noche de la traición (Jn. 12, 1-8), y aquella María, cuyo Maestro se resiste aún a abrazar la mañana de Pascua (Jn. 20, 11-18), son la misma. Esto crea, por tanto, el prototipo de la mujer que sigue a Cristo, es decir, la prostituta penitente, hija de Eva, rescatada al final del pecado que cada mujer, solo por el hecho de serlo, introduce en el mundo de la historia. Así el binomio Eva-Magdalena, está presente en antiguos escritores cristianos como Hipólito, Gregorio de Nisa, Hilario de Poitiers o Ambrosio.

En el más reciente de los Evangelios, el de Juan, María está al pie de la cruz (Jn. 19, 25) pero, sobre todo, es la destinataria de la única aparición individual del Resucitado (Jn. 20, 1-2; 11-18). Tampoco se puede olvidar que Lucas la menciona junto a los Doce y a la cabeza del pequeño grupo de discípulos que sigue a Jesús durante su ministerio en Galilea (Lc. 8, 1-3).

A Pablo no le llega ningún testimonio de que María es testigo de la resurrección. Es más Pablo actúa como caja de resonancia de una antigua fórmula de fe por la que María y las demás discípulas galileas son eliminadas de la lista de testigos de la resurrección: en el origen del Kerigma pascual habría estado presente solo un número de discípulos a los que se les apareció el Resucitado, todos varones (1 Cor. 15, 3-7).

María Magdalena desempeña un papel decisivo. El testimonio de los evangelistas es a este respecto inequívoco. Solo a través de estos textos es posible construir la imagen auténtica de María como discípulo, testigo y apóstol.

Si los cuatro evangelistas canónicos coinciden en reconocer a María un papel principal en la génesis de la fe pascual también es cierto que los sinópticos y Juan modulan este dato histórico sirviéndose de diferentes registros teológicos.

En el evangelio de Marcos se recoge el motivo de la aparición al Resucitado a María Magdalena. Pero es sobre todo en el evangelio de Juan el que perfila con fuerza el papel apostólico de María Magdalena (Jn. 20, 17-18). Ella encarna en sí misma la síntesis de la cristología de Juan, fuertemente caracterizada por la polaridad encarnación-exaltación.

María Magdalena recupera su protagonismo en la Iglesia. Fue Juan Pablo II quien, en la homilía de un Domingo de Pascua, gritó al mundo que ella fue el primer testigo del Resucitado. De ello se hizo eco la prensa, y parece que se convierte en el descubrimiento del siglo. Pocos se preguntaron por qué se han necesitado 2000 años para que la narración de Juan escrita en el siglo I fuera recibida tal y como se había escrito. El papa Francisco decretó que la celebración de María Magdalena (María de Magdala) fuese elevada de memoria a fiesta litúrgica el 22 de julio, como los demás apóstoles, como Testigo, apóstol³¹⁶.

En este caso y en otros, como nos enseña Ricoeur, la exégesis no fue rigurosa, sino que fue manipulada de forma interesada hacia la teología y la política que se estaba dando en las comunidades cristianas primitivas. ¿Cómo si no se puede explicar el cambio de



³¹⁶ PERRONI, M. "El rol apostólico de María Magdala" en *Mujeres de los evangelios*. PPC, Madrid, 2018, págs. 81-89.

Pablo? En Rom. 16, 1 recomienda a la hermana (cristiana) Febe, la diaconisa de la comunidad de Cencreas, el puerto de Corinto, y le pide que sea bien recibida. Febe probablemente debía entregar la carta.

Nos encontramos con el cambio drástico, (1 Cor. 13, 1-13) donde hace un himno al amor y en (1 Cor. 14, 34): “Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien estén sumisas como también la Ley lo dice”.

Un problema particular se presenta con respecto al tema de la cooperación de la mujer en el culto. Según 1 Cor. 11, 5 la mujer en la comunidad que celebra tiene el derecho de profetizar (es decir, predicar llena del Espíritu Santo) así como rezar (es decir, llevar a cabo la oración cultural en el desarrollo de la liturgia). En 1 Cor. 14, 34-35 Pablo, sin embargo, afirma que “las mujeres permanezcan calladas durante las asambleas”. ¿Cómo se pueden armonizar estos dos principios? Los versículos (14, 34-35) se encuentran ubicados en diferentes lugares, en algunos después de (14-33) y en otros después de (14, 40). Un dato así es explicable generalmente con el hecho de que los versículos (14, 34-36) interrumpen el nexo lógico que en (14, 32 ss) y (14, 37) habla de los profetas de la comunidad. Además, los versículos 14, 34-36 parecen contener algunas palabras no paulinas (por ejemplo, la fórmula: “como dice la Ley”). Por esos motivos la exégesis tiende a creer que los versículos (14, 34-36) no son de Pablo, sino que fueron agregados más tarde, cuando de cualquier manera los derechos de la mujer en la Iglesia ya habían sido limitados y en la Iglesia ya no tenía derecho de enseñar (1 Tim 2, 12)³¹⁷.

En 1 Tim 2, 11-15 podemos leer: “La mujer oiga instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en

³¹⁷ VANNI, U. *Las cartas de Pablo*, págs. 43-44.

silencio, porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo se salvará por su maternidad mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad”.

La lectura crítica de esta carta nos revela que 1 Tim se presenta como una carta escrita por el mismo Pablo, en ella hay varios elementos que indicarían que, en realidad, fue compuesta por alguien perteneciente a la tercera generación de cristianos.

Es muy probable que las llamadas *Cartas Pastorales* fueran escritas a comunidades fundadas por Pablo. Él les había anunciado el Evangelio, pero después de su muerte se encontraron ante el desafío de interpretación y aplicación a circunstancias históricas concretas³¹⁸. Pero la imagen de Pablo a través de su comunidad en la actualidad, aplicando una exégesis sesgada, lo tacha de “antifeminista”.

El Pecado Original y Eva como protagonista negativa del relato frente a Adán siguió marcando la religiosidad cristiana en Occidente y parte de Oriente. Para Tertuliano era la “puerta del diablo”. Para San Agustín era pecado tanto su sexualidad externa como la íntima. No obstante, Santo Tomás de Aquino atribuye a la mujer un papel importante en la familia, pero hacía hincapié en que los dos sexos eran iguales en imagen y semejanza a Dios, por tanto, los dos tenían las mismas posibilidades de redención³¹⁹.

Si en la Iglesia primitiva había mujeres ejerciendo ministerios, la influencia negativa del relato del Génesis le ha cerrado las puertas, y, todavía en el siglo XXI pesa esa influencia negativa. En un diario, nos da este titular: “El Papa abre la puerta a que las



³¹⁸ Ibidem, pág. 84.

³¹⁹ BOCK, G. *La mujer en la historia de Europa*. Ed. Crítica, Barcelona, 2001, pág. 14.

mujeres puedan celebrar bodas y bautizos”. Encarga a una comisión para estudiar el papel de las diaconisas en la Iglesia Católica. Opina el Papa Francisco que “Deberíamos reflexionar seriamente sobre la posibilidad de permitir el diaconado femenino, porque abriría el camino a mayores oportunidades para mujeres en la vida de la Iglesia”³²⁰. Han pasado dos mil años desde la diaconisa Febe y todavía la mujer no ha recuperado esta posibilidad.

2.- La identidad religiosa y sus influencias.

Hablamos de la Moral y la Justicia de Ricoeur: El concepto de identidad narrativa que maneja este autor, en su largo proceso, termina por convertirse en transición para otro paso: el práctico y el ético. En los ensayos VII, VIII y IX de *Soi-même comme un autre*: “Le soi et la visée éthique”, “Le soi et la norme morale”, “Le soi et la sagesse pratique: la conviction”, (págs. 199-236)³²¹, se encuentra su primera contribución a la filosofía moral, la Pequeña Ética (*Petite Éthique*). En *Le Juste* hallamos los trabajos en los que pretende explicitar las determinaciones éticas de la acción, relacionadas respectivamente con las categorías de lo *bueno* y de lo *obligatorio*. Es así como Ricoeur pone de manifiesto las dimensiones éticas y morales del *sujeto capaz* a quien la acción, buena o no, hecha por deber o no, puede ser imputada.

La ética es concreta y teleológica, trata de la vida buena (herencia aristotélica). Mientras que la moral (herencia kantiana) es deontológica y universal, tiene que ver con la obligación a la norma. Desde la perspectiva de Ricoeur podría decirse que la ética

³²⁰ GARCÍA, R. R. “El Papa abre la puerta a que las mujeres puedan celebrar bodas y bautizos”, en *La Voz de Galicia*. Viernes 13 de mayo del 2016.

³²¹ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, págs. 199-236.

todavía pertenece a una comunidad concreta y, por ello, a la narratividad, mientras que la moral trasciende a la dimensión histórica. Así, nuestro autor, establece una relación de subordinación y de complementariedad. La moral solo constituye una realización limitada, aunque legítima e indispensable, de la intención ética. En este sentido, la ética engloba a la moral, como lo confirma la necesidad de recurrir a la ética cuando la moral de la obligación genera situaciones conflictivas en las que la sabiduría práctica tiene como mismo recurso la intención de la ética, es decir, la visión o la intención inicial de la ética, es decir, la intención de la vida buena con los otros y para los otros en las instituciones justas³²².

Según Ricoeur, bajo el impulso de la filosofía kantiana, la teoría de la justicia se ha vuelto del lado deontológico, esto es, una concepción en la que todas las relaciones morales, jurídicas y políticas están situadas bajo la idea de conformidad con la ley y la legalidad³²³.

Según señala Tomás Domingo Moratalla en “Fragilidad y vulnerabilidad de lo político: la hermenéutica política de Paul Ricoeur”, Ricoeur había insistido en el carácter paradójico de lo político al comentar cómo, por un lado, la existencia política del hombre desarrolla un tipo de racionalidad específica, irreductible a la dialéctica de base económica y, por otra parte, desarrolla males específicos que son precisamente males

³²² RICOEUR, P. “Le soi et la sagesse pratique: la conviction”. “Morale, éthique et politique” en *Panvoirs* (1993) 65, pág. 5-17.

³²³ RICOEUR, P. “Kant: de la moral a la doctrina del derecho, historia de la idea de justicia” en *No hay Derecho*. (1992). Núm. 7, pág. 13.

políticos, males de poder político³²⁴. Además, también piensa en los dos aspectos del hombre capaz; el lado actuante y el lado sufriente de la obligación moral³²⁵.

Estos dos planos le llevan a Ricoeur a reconsiderar la imputabilidad en los términos de “poder y no-poder”. Las condiciones que le permiten al sujeto de derecho actualizar sus aptitudes, precisar de la mediación continua de formas interpersonales de alteridad y de formas institucionales de asociación para poder convertirse en poderes reales. Para ello habrá que ir más allá de las relaciones de diálogo entre “yo” y “tú”. En este sentido faltaría la mediación de un tercero, el cual es tan originario como la relación de un “tú”. Así solamente la relación de terceros permite un tipo de mediación institucional imprescindible para la constitución de un sujeto real de derecho, un ciudadano³²⁶. Sin la mediación institucional, el individuo no es para Ricoeur más que un proyecto de hombre; en este sentido, su pertenencia a un cuerpo político es necesaria para su desarrollo como persona, y es necesaria la mediación institucional. El ciudadano producto de esta mediación no puede desear más que todos los seres humanos gocen, igual que él, de esta mediación política que constituye en condición necesaria y suficiente para la transición del hombre capaz a ciudadano real.

Ricoeur siguiendo a Rawls en “Une théorie purement procédurale de justice est-elle possible? A propos de *Théorie de la Justice* de John Rawls” en *Le Juste* nos dice que, uno de los principios del ciudadano es la obligación individual de aportar una “contribución equitativa” para el buen funcionamiento de la sociedad³²⁷. Es en esta contribución

³²⁴ DOMINGO MORATALLA, T. “Fragilidad y vulnerabilidad de lo político: la hermenéutica política de Paul Ricoeur” en *Anthropos. Huellas del conocimiento* (1998). Núm. 181, págs. 72-77.

³²⁵ RICOEUR, P. “Introducción” en *Le Juste 2*, pág. 24.

³²⁶ RICOEUR, P. “Avant la loi morale: l'éthique” en *Encyclopédie Universalis. Supplément II*, Boulogne-Billancourt, France, (1985), págs. 42-45.

³²⁷ Cf. RICOEUR, P. *Le juste*, págs. 72-83.

equitativa de donde derivan las obligaciones de un individuo respecto a otros, entre ellas, la de cumplir las promesas. Hay según ambos autores un mecanismo de asignación de derechos y deberes y de distribución de papeles, cargas, beneficios, ventajas y desventajas³²⁸.

No hay posibilidad de entender “lo justo” independientemente del bien. Para él la idea de justicia “no es puramente moral, sino que tiene también un significado ético”, que “lo justo se sitúa entre lo legal y lo bueno” y “que el sentido de la justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos que suscita”³²⁹.

La convicción presente en la cultura política pública de toda sociedad democrática moderna, de que todos los ciudadanos son libres e iguales, es precisamente lo que prescriben los principios de la justicia: principios que, a su vez, son una racionalización de nuestras propias convicciones. La argumentación podría ser la mediación lingüística en la ética del discurso cuyo horizonte es el consenso.

No podemos ser creativos si no vivimos históricamente, asumiendo activamente las posibilidades que han transmitido a la sociedad actual las generaciones anteriores y creando nuevas posibilidades que legar a las generaciones siguientes. Entre las posibilidades que nos legó la tradición cristiana se halla la convicción de que el odio solo se supera con el amor, y el resentimiento con el perdón³³⁰.

³²⁸ RICOEUR, P. “Le cercle de la démonstration”, en *Esprit* (1988), núm. 2, págs. 77-88. Recogido en *Lectures I. Autour du politique*.

³²⁹ PICONTO NOVALES, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Dykinson, Madrid, 2005, pág. 101.

³³⁰ Cf. LÓPEZ QUINTÁS, A. *El espíritu de Europa*, Unión editorial, Madrid, 2000, pág. 245.

No hay progreso auténtico que no nutra de la riqueza legada por la tradición, que no se afane en recibir activamente las posibilidades transmitidas por las generaciones anteriores.

Nos dice Ricoeur que la imaginación tiene una función metafísica que no puede reducirse a una simple proyección de los deseos vitales inconscientes y reprimidos. La imaginación tiene una función de *prospección*, de *exploración* respecto a las posibilidades del hombre. Ella es por excelencia la institución y la constitución de lo posible humano. En la imaginación de sus posibilidades es donde el hombre ejerce la profecía de su propia existencia. Toda conversión real es ante todo una revolución en el nivel de nuestras imágenes directivas; al cambiar su imaginación, el hombre cambia su existencia³³¹.

Según la perspectiva de Mounier, la persona se opone al individuo como la unidad que vive más allá de los personajes, como “el centro invisible con el que todo se relaciona”, como la cifra única que sería una “presencia en mí”. Rechaza todos los valores de huida y de refugio en el espiritualismo y aspira a transfigurar el cuerpo y la historia. Pero le da la espalda a la avaricia del individuo; el individuo exige y retiene; la persona da y se da; la persona es generosidad.

Graciano González en “Identidad cultural europea y humanismo. Entre el abandono y el olvido”, publicado en *Identidad, memoria e historia*, hace una reflexión sobre la identidad cultural europea y el humanismo en los “XII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago”. Nos dice en primer lugar, que dicha identidad cultural europea, ha saltado por los aires. Y, también se pregunta, si es reconocible hablar



³³¹ Cf. RICOEUR, P.: *Historia y Verdad*. Encuentro, Madrid, 1990, pág. 113.

de Europa, sin el cañamazo que la construye, deconstruye en torno al humanismo³³². Nos plantea que un humanismo que quiere ser o parecer un símbolo cultural o imaginario social de Europa, debe contener al menos tres aspectos.

- La presencia de humanidades en el currículo escolar.
- La variable filosófica del humanismo como cuestión.
- La variable sociopolítica o cultural ocupada en ver hasta qué punto el humanismo puede ser o no un símbolo o un imaginario social de referencia para la identidad europea.

El abandono del humanismo, dice este autor, ha traído graves consecuencias; primero desde el aspecto filosófico, cuestionándolo (Heidegger) y después sobrepasándolo, proponiendo el antihumanismo. Más tarde, la desvinculación del humanismo de sus raíces cristianas, que deja inerte el vacío en la construcción europea, y que suele ser legitimado en favor del acento secularizador que propone la clase política.

D) Oralidad y escritura en la Biblia

En Ricoeur, el primer factor que la exégesis toma en consideración guarda relación con el papel que desempeñó la escritura en la formación del *corpus* bíblico. La lectura es una respuesta a esta escritura, hecha de múltiples maneras. El hecho de que observemos que el primer efecto del leer es conferir autonomía y existencia independiente a un texto

³³² GONZÁLEZ RODRÍGUEZ-ARNAIZ, G. "Identidad cultural europea y humanismo. Entre el abandono y el olvido", en AGÍS VILLAVERDE, M. et al. (eds.) *Identidad, memoria e historia*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2016, págs. 13-22.

que, por lo mismo, queda abierto a ulteriores desarrollos y nuevos enriquecimientos, todos los cuales afectan a su verdadero sentido. Nos recuerda una frase de Gregorio Magno, a quien Pier Cesare Bori cita en su libro *L'Interpretazione infinita*: “La Escritura crece con sus lectores”³³³.

Ricoeur hace referencia a la hermenéutica romántica que está asociada a Scheleiermacher, que busca recuperar la intención del autor y la califica como una hermenéutica “romántica y crítica”, distante de su modelo de entender la exégesis.

Un factor que ha de tener en cuenta el exegeta tiene que ver con la conexión que hay entre el texto y la comunidad viva. Este factor deriva de otros factores anteriores concernientes a la historia de la tradición o de las tradiciones incorporadas al *corpus* bíblico. En este sentido, la orientación original hacia el acto de la lectura, constitutivo de la primera forma de la recepción de un texto, puede ser observada, en el plano de la Biblia hebrea, y a su relación con el pueblo de Israel. Aquí, la recepción no es solo lectura, ni aunque sea una lectura erudita: es una palabra nueva dicha en relación con el texto y surgida del texto mismo. Desde esta perspectiva habla la tradición judía tardía de una “Torá escrita” acompañada de una “Torá oralmente transmitida”³³⁴. No hay separación alguna entre ambas; la segunda constituye la ampliación de la primera, de su vitalidad y de su capacidad de llenar el horizonte temporal. A este respecto, el principio hermenéutico de los reformadores del siglo XVI, resumido en la frase *sola scriptura*, no resulta sostenible en el plano hermenéutico. De hecho, es parcialmente responsable del divorcio



³³³ CESARE BORI, P. *L'interpretazione infinita: L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Boloña, 1987.

³³⁴ RICOEUR, P., LACOCQUE, A. *Pensar la Biblia*, pág. 14.

que la exégesis cristiana de la Biblia hebrea introdujo entre en texto y el pueblo de Israel. Y lo negativo que ha sido, cortar sus vínculos con la comunidad viva.

El estadio literario de la redacción de las Escrituras hebreas no fue nunca concebido como una manera de cortar su curso vital. Por ejemplo, los oráculos no fueron consignados por escrito por los discípulos de los profetas con la idea de que, al haber sido pasada ya la página, podía ahora uno ocuparse de otros asuntos. Al contrario, durante la fase oral, estos oráculos tenían una existencia marcada por la expectativa, abierta por ella misma a un horizonte que no tenía otros límites que su cumplimiento. Una vez escritos, estos oráculos adoptaron un modo de existir que los transformó, pero no les puso punto final. La historia revistió de carne a la visión profética, gracias a lo cual esta visión fue considerada digna de inscribirse en esa memoria colectiva que se asegura por la mediación del texto escrito. La confirmación histórica hay que considerarla siempre un cumplimiento meramente *parcial*. Acontecimientos, cuyo curso fue previsto, se vuelven paradigmáticos gracias a su interpretación profética. Apuntan aquellos hacia una determinada dirección. Determinan una orientación histórica y participan de la naturaleza de la Torá. Por ello, la redacción textual no cierra un capítulo, aún cuando la crítica histórica pueda limitarse a un análisis de la fase inicialmente oral de la existencia de un texto desconectado de su desarrollo posterior³³⁵.

El modismo tan frecuente en la literatura rabínica “Rabbix se sentaba e interpretaba” (“Se sentaba para enseñar”; así también Jesús en Mt. 5, 1) para introducir la enseñanza de un rabino muestra hasta qué punto indagar (*drš*)³³⁶ se entendía ya como la exposición de la interpretación. Esta comprensión y uso de *drš* se aprecia en la fraseología

³³⁵ LACOCQUÉ, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 15.

³³⁶ La raíz *drš* en la Biblia Hebrea, aparece con el sentido básico de “indagar”, “buscar”, “investigar”.

neotestamentaria: “y empezando por Moisés y por todos los profetas les interpretó lo que se refería a él en toda la Escritura” (Lc 24, 27)³³⁷. Durante tres sábados (Pablo) dialogó con ellos a partir de las Escrituras abriendo (su sentido) y experimentó que el Mesías tenía que padecer ...” (Hch 17, 2-3). En un lenguaje más tardío *dršan* será el predicador que hace la homilía sobre las Escrituras Sagradas.

La tradición rabínica conoce diversas traducciones al arameo de los textos bíblicos: los dos targumes oficiales del judaísmo babilónico (el tǎrgum Onqelos para el Pentateuco y el tǎrgum Jonatán para los Profetas), los diversos testigos del tǎrgum palestino al Pentateuco, y los distintos targumes de los Escritos. Algunos de estos targumes, o algunas de sus partes, nos ofrecen una traducción literal del texto bíblico, mientras que otros, u otras partes de estos, nos muestran traducciones parafrásicas; pero todos ellos se caracterizan por ser al mismo tiempo traducción e interpretación. La función primaria de los targumes al Pentateuco y a los Profetas en la época rabínica era su parte de empleo en la sinagoga. El texto bíblico era leído en hebreo por una persona (el lector) y traducido a continuación al arameo por otra persona distinta (el meturgeman), y mientras que el primero debía de leer a partir de un rollo, el segundo debería de recitar de memoria, un apoyo escrito.

La importancia de los restos de targumes encontrados en Qumrán estriba en que la antigüedad de las copias conservadas prueba que ya en el siglo I a. C. existían versiones arameas interpretativas de la Biblia, es decir, que existían ya en una época en la que se



³³⁷ ARANDA PÉREZ, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura judía intertestamentaria*, pág. 473.

pensaba que su plasmación escrita estaba prohibida y en la que únicamente existían de forma oral³³⁸.

En la palabra hebrea *Misnah* y en el uso del verbo “estudiar” y “enseñar” (šnh) hay referencia a la Ley oral que se transmite y aprende por repetición de maestros a discípulos³³⁹.

Ricoeur hace varias observaciones sobre este tema:

- La noción de texto presupone una concepción del *discurso* que va más allá que la noción de habla. El discurso implica una actividad sintética en la que se insertan las diversas modalidades de innovación semántica³⁴⁰; el discurso articula un sujeto de discurso, un acto de discurso, un contenido de discurso, un código metalingüístico, una referencia extralingüística y un interlocutor. Se resume así: alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas comunes. Dicho con otras palabras: los elementos son un “locutor”, un “decir”, un “dicho” (o sentido), un “mundo” (o referente), unas reglas (fonológicas, lexicales, sintácticas, una “alocución”.
- La segunda presuposición de la noción del texto se refiere a la distinción entre el uso *oral* y el uso *escrito* del discurso. El paso del habla a la escritura significa mucho más que un simple fenómeno de fijación de inscripción, aplicando a un discurso que se hubiera podido decir oralmente. Existe realmente escritura cuando el discurso producido no se ha pronunciado nunca oralmente y, sobre todo, no se hubiera podido pronunciar. La escritura se anuncia como

³³⁸ Ibidem, págs. 88-89.

³³⁹ Ibidem, pág. 429.

³⁴⁰ RICOEUR, P. *Tiempo y narración*, pág. 133.

imposibilidad del habla. Con la escritura nace un nuevo instrumento de pensamiento y de discurso³⁴¹.

El discurso oral da lugar a un cara a cara, a un diálogo en el sentido propio del término, aunque siempre sea posible para los interlocutores mostrarse mutuamente los objetos de su conversación: la referencia a los objetos del mundo es, según se dice, ostensiva³⁴². La escritura anula precisamente esta referencia ostensiva.

En el texto escrito se da otro cara a cara distinto del rostro humano. Por el solo hecho de que el texto está abierto, en palabras de Gadamer a quien sabe leer, supone que el autor del discurso oral cede el sitio a un lector invisible y, en definitiva, a un auditorio ilimitado e indeterminado. Según Ricoeur, aquí comienza la aventura desconocida del texto³⁴³.

En cuanto a Palabra y Escritura, cuando en uno se dice, la Palabra de Dios y la Biblia como libro, está abierta a la lectura, es como cualquier otro libro, pero está significada por los adjetivos “Santo” y “canónico”. La brecha es doble, vertical y horizontal, por así decir.

Vertical primero, se abre entre el habla humana relacionada con la Palabra, que no es llevada por ninguna voz, no es cuerpo si no a costa de un antropomorfismo insoportable. Esta distancia vertical entre la Palabra y nuestras palabras es parte de la trascendencia. La brecha horizontal se da entre el uso profano y el uso indebido, de los términos Palabra y Escritura³⁴⁴.

³⁴¹ RICOEUR, P. *Du texte à l'action*, pág. 111

³⁴² Ídem.

³⁴³ Cf. GADAMER, H.-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pág. 471.

³⁴⁴ RICOEUR, P. *Lectures 3*. Seuil, París, 1994, pág. 311.

Otra aplicación de la hermenéutica y la exégesis de la palabra-escritura. Nos encontramos que la teología ha tratado de elevar la Palabra en la Escritura. Las razones que lo justifican son fuertes porque la palabra precede siempre a la escritura, como ha sido la palabra del cantor, la voz del profeta, del rabbi, del predicador. También Jesucristo ha enseñado a través de la palabra³⁴⁵.

El ministerio de Jesús en Galilea “Jesús volvió a Galilea por la fuerza del Espíritu y su fama se extendió por la región. Iba enseñando en sus sinagogas, alabado por todos” (Lc. 4, 14-15) y todos daban testimonio de él y estaban admirados de las palabras de gracia que salían de su boca” (Lc. 4, 22). Aquí se describe una predicación de Jesús, después de leer en la sinagoga de Nazaret. El ministerio de Jesús se ha desarrollado a través de la palabra, que más tarde recogen los Evangelistas, Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

IV.

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA Y EXÉGESIS BÍBLICA

A) Hermenéutica y fe en la Biblia

Ricoeur hace un estudio sobre el Génesis 2-3, “Pensar la Creación”, en *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Obra en la que colabora también André LaCocque. (2001)³⁴⁶. Los estudios de la exégesis teológica de la doctrina de la Creación interesan mucho no solo a los especialistas del pensamiento del antiguo Israel. En el entorno de las antiguas culturas del Oriente Próximo, también atañe a la Teología y a la Predicación, ya que la lectura cristocéntrica influye en el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. En ambos se encuentra la historia de la Salvación.

Ricoeur se apoya en los textos del exégeta alemán Gerard von Rad en su ensayo “El problema Teológico de la doctrina de la Creación del Antiguo Testamento” (1936)³⁴⁷. Este autor dice que la creación surge desde una prehistoria, cuyos hechos narrados ponen en movimiento un dinamismo de amplio alcance, que actúa en el corazón mismo de la historia.

Ricoeur sugiere que debe estudiarse con minuciosidad el vínculo que une la historia primordial con la historia fechable³⁴⁸. No se pueden coordinar los acontecimientos

³⁴⁶ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 51.

³⁴⁷ VON RAD, G. “El problema teológico de la doctrina de la creación del Antiguo Testamento”. (1936).

³⁴⁸ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 52.

primordiales con los hechos históricos, aunque los inicios de la época de los ancestros se pueden comenzar en la época inaugurada por la llamada de Abraham en Gén 12 y por las promesas que acompañan a la llamada a abandonar Ur. Esta historia está después de la de Adán.

Ricoeur reconoce que somos herederos de las investigaciones de tipo cosmológico, biológico y antropológico, cuyos referentes modernos son Galileo, Newton y a la teoría de la evolución de Darwin. La ciencia nos impide fechar el relato en la época del hombre de Neanderthal. Por otro lado, LaCocque plantea esta relación fundacional desde una perspectiva importante: las historias narradas en el Gén 2-3 sirven para *universalizar* la descripción hecha allí de la condición humana. Antes del pueblo judío, lo que tenemos son seres humanos independientemente de la cualificación étnica que posea la figura de Abraham, así como los demás ancestros. Esta relación fundacional asume otras formas que no son solo las de arquetipo. Los exégetas ponen de relieve la función etiológica de algunos relatos, que explican que las cosas ocurren de la forma que ocurren hoy en día, en función de lo que sucedió en el origen. Esto es de aplicación, por ejemplo, al castigo del final del gran relato de Gén 2-3³⁴⁹.

Antes de la era helenística se desconocía la noción de la creación *ex nihilo*. En cuanto al relato más antiguo de la creación en (Gén. 2-3) se ha introducido con la fórmula: “cuando... no había *aún* sobre la tierra ningún arbusto campestre...*entonces* el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra (Gén. 2, 5-7). Esta fórmula determina un punto de partida sin precedentes para el acto creador. Ricoeur apunta que no nos preguntamos de dónde procede el polvo del que fue hecho el hombre. Crear es formar,



³⁴⁹ Cf. LACOCQUE, A. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 53.

dar figura y consistencia. Lo mismo se aplica a este relato de la creación cuando en Génesis 1: el abismo está ahí en la forma de tinieblas y aguas primordiales. La Palabra de Dios no crea de la nada, y las separaciones sucesivas que marcan días de trabajo constituyen el acto creador en sí.

Otra expectativa que desmienten nuestros textos tiene que ver con la idea de una creación global. Este criterio estricto se aplica solo en Génesis 1. Gén 2, 5-3, 26 relata la creación del hombre, de los animales y de la mujer, y la irrupción del mal con su cadena de castigos. Y, siguiendo a algunos académicos, se puede distinguir entre el comienzo “absoluto” y “relativo”. Aunque esta distinción sea extraña en la cultura hebrea y en las culturas del antiguo Oriente Próximo³⁵⁰.

Lo importante es la creación que hace un dios (aquí el Señor Dios, YHWH-Dios) de algo importante, cuando todavía no existía el escenario del acto creador. Lo que se extrae de estos comienzos múltiples, es que se hablará de “la fundación”. Aquí se configura una historia primordial, no una historia documental de la que se tiene conocimiento a través de archivos regios. Ricoeur se apoya en una expresión de Claus Westermann que se refiere a ello como “un arco que da unidad a una serie de acontecimientos”³⁵¹. En este sentido la fórmula narrativa, resulta particularmente apropiada para esta relación ordenadora, (Gén 2, 4b-3, 24). Constituye una narración en el mejor sentido del término. En esta secuencia la historia primordial y el relato primordial se solapan.



³⁵⁰ GILBERT, P. *Bible mythes et récits de commencement*, Seuil, París, 1986, pág. 29.

³⁵¹ WESTERMANN, C. *Génesis. Biblischer Kommentar*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-VLuyn, 1966, págs. 259-267.

Según Ricoeur, Génesis 1 no es un relato, sino un poema didáctico. Aquí se relata la creación del mundo, pero le falta el carácter dramático de los acontecimientos relatados en Gén 2-3 que constituye desde su comienzo un relato en el sentido fuerte del término³⁵².

Aquí, Ricoeur hace referencia al arte, ya que la iconografía cristiana restaurará la dimensión dramática de la representación de la creación y como ejemplos cita el techo de la Capilla Sixtina pintado por Miguel Ángel, también hace referencia a la obra de la “Creación” de Hayden y al primer movimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven.

Ricoeur concibe la hermenéutica bíblica como una “hermenéutica *regional* con relación a la hermenéutica filosófica”³⁵³ En ella la escritura hace que el texto sea autónomo respecto a la intención del autor, porque el texto al ser elaborado no coincide con la intención del significado verbal, con el significado mental y psicológico, que tenía intenciones diversas.

La situación descrita a propósito de las condiciones psicológicas producto del texto se repite en las condiciones sociológicas. En una obra literaria, en una obra de arte es esencial el hecho que trasciende las condiciones psicológicas de la propia producción y tiene una serie ilimitada de lecturas situadas en el contrato sociocultural diverso.

Von Rad nos dice en su *Teología del Antiguo Testamento* que en la estructura narrativa del Pentateuco, del Evangelio, de la estructura oral de la profecía y de la parábola, del himno, entre otros, la tensión y el contraste de los textos no priva de

³⁵² LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 55.

³⁵³ RICOEUR, P. “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique” en BOVON, F. y ROVILLER, G. *Exégèses. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1975, pág. 216.

significado teológico. Este autor había realizado un gran recuento partiendo del *Credo* primitivo que él identifica en Deut 26.

Desde la perspectiva ricoeuriana, la hermenéutica bíblica recibe de la hermenéutica filosófica la importante advertencia de no construir rápidamente una teología de la palabra.³⁵⁴ De la situación de la hermenéutica del cristianismo se deduce que la palabra es el elemento constitutivo del Kerigma. En primer lugar, la comunicación de la concatenación de la palabra-escritura-palabra o escritura-palabra-escritura; como el caso de las palabras de Jesús del Antiguo Testamento nos trae al Nuevo Testamento. Así sucede con el Evangelio en relación con la predicación de la Iglesia primitiva y la predicación de nuestros días.

El cristianismo primitivo ha visto la palabra hecha carne. Este es el testimonio que anuncia el Evangelio como la Palabra de Dios, mientras la teología cristiana se autodefine como “Teología de la Palabra” y esta palabra es el origen de la propia fe.

En la hermenéutica de tradición cristiana durante la época de la Iglesia primitiva se origina un problema interpretativo de la palabra-escritura. También cómo se interpreta con la predicación la escritura. Jesús ha interpretado la *Torá*, mientras que Pablo, el autor de la Carta a los Hebreos (actualmente sabemos que no fue él) interpreta el cristianismo a la luz de la profecía de la institución de la Antigua Alianza. También todos los títulos que la exégesis llama cristología (Rey, Mesías, Sumo-sacerdote, Logos, siervo sufriente) dependen de una interpretación de la figura transmitida de la cultura hebrea y helenística.

Ricoeur afirma que la Palabra de Dios tiene la capacidad de encarnar todo el significado religioso en un símbolo fundamental, que es el amor que se sacrifica, que es

³⁵⁴ VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento I*, München, 1957.

más fuerte que la muerte. Toda la predicación de la Cruz, de su Resurrección, confiere a la Palabra de Dios una densidad del todo³⁵⁵.

B) La exégesis bíblica como problema filosófico

Ricoeur nos habla de las relaciones entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica. Hablar en los dos casos de hermenéutica es considerar a la interpretación como el camino común a los dos emprendimientos. Por interpretación Ricoeur entiende el desarrollo con sentido y reflejo de la comprensión espontánea que tenemos de nosotros mismos en nuestra relación con el mundo y los otros seres humanos. Lo que la interpretación añade a la comprensión consiste en los largos rodeos por las objetivaciones que construyen el mundo de los signos, de los símbolos, de las obras orales y escritas, sin las cuales la comprensión permanecería confusa y no se distinguiría del sentimiento. No obstante, entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica, las diferencias son considerables, tanto en lo que concierne a la comprensión espontánea, cuanto a la interpretación mediatizada por las objetivaciones.

En el plano filosófico, la comprensión de la que trata es la comprensión de sí mismo, común a todas las personas, sin distinción de confesión religiosa o no religiosa. En cuanto a las mediciones que elevan la comprensión al rango de interpretación, las mismas pasan por objetivaciones igualmente comunes a todas las personas. Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro* considera sucesivamente las mediaciones lingüísticas por medio de las cuales el hombre se reconoce como sujeto parlante, las mediaciones prácticas que hacen de él

³⁵⁵ RICOEUR, P. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, págs. 81-94.

un sujeto actuante y sufriente; las mediaciones narrativas que hacen de cada uno el narrador de su propia vida; las mediaciones éticas, que, a través de los predicados de lo bueno, de lo justo, de lo obligatorio, hacen de nosotros seres responsables. Por ello la filosofía es fundamentalmente una antropología filosófica, centrada antes en el actuar que en el saber teórico.

Tanto la filosofía como la fe bíblica buscan la respuesta frente a misterios como el origen del mal. Ricoeur profundiza en la diferencia entre el problema y la respuesta desde la filosofía y la llamada a la fe, que es un don que nos otorga Otro. Así, un problema que nosotros hacemos en filosofía se puede formular como en matemáticas; por el contrario, una llamada desde el aspecto religioso es recibida, como si no viniera de nosotros sino que viene para el creyente judeocristiano de una Palabra recogida en las Escrituras y transmitida por las tradiciones. Estas tradiciones son el resultado de una multiplicidad de caminos suscitados por la diversidad primitiva de estas Escrituras, de las cuales ninguna agota la riqueza originaria de la Palabra. La inteligencia que suscita el acercamiento a las Escrituras bíblicas, por el camino literario de los géneros en los que la fe bíblica se articula, merece ser llamada hermenéutica en la medida en la que la relación texto-lector engendra un trabajo interminable de interpretación. El lector, aquí, es cada vez una comunidad confesante que se comprende a sí misma interpretando los textos que fundan su identidad. En la medida en que la comprensión de los textos fundamentales es, como toda comprensión, finita; más aún, en la medida en que los textos fundadores mismos llevan a interpretaciones ellas mismas finitas de la Palabra que transmiten, la inteligencia de la fe se halla afectada de un carácter “histórico” insuperable. Para cada creyente, la pertenencia a una comunidad de escucha y de interpretación supone un azar transformado en destino a través de una elección razonada y continuada a lo largo de toda una vida.

Ricoeur concibe la hermenéutica bíblica como una “hermenéutica *regional* con relación a la hermenéutica filosófica”³⁵⁶ recordando el carácter plural de las formas de discurso en el cual se expresa la confesión de fe en los documentos bíblicos. El filósofo francés prestará atención a este carácter indisoluble de las formas del discurso y del contenido teológico acudiendo a Gerhard von Rad a quien ya había recurrido en *La simbólica del mal*³⁵⁷. Von Rad percibe el núcleo del gran relato de la historia de la liberación en el Credo primitivo que lee en Deuteronomio 26:

Mi padre era un arameo errante que descendió a Egipto (...) Yahvé nos hizo salir de Egipto (...) nos condujo aquí y nos dio esta tierra”. La teología de las tradiciones en su dimensión Kerigmática es presentada como el punto cardinal de la narración misma en su despliegue ulterior. La Biblia ofrece un espacio discursivo específico con unas reglas de composición. Por ello, “las significaciones teológicas son correlativas de las formas de discurso”³⁵⁸.

La hermenéutica general en el dominio de la exégesis se sitúa en la relación palabra-escritura. El biblista no debe emprender el camino corto de una teología de la Palabra que no tenga en cuenta el paso por la escritura. Este doble movimiento de transformación de una Palabra en Escritura y de una Escritura en Palabra ubica al cristianismo en el corazón de los problemas de interpretación. Desde el comienzo, esta cadena palabra-escritura plantea la cuestión del distanciamiento que aparta al mensaje del locutor y de su apropiación por el lector o auditor, gracias a la mediación de la tradición. El sentido ontológico de la hermenéutica y el sentido de pertenencia al mundo se ubican en esta

³⁵⁶ RICOEUR, P. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, pág. 16.

³⁵⁷ VON RAD, G. *Théologie des Alten Testaments*, Kaiser. 1957. (Tra. Esp. *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. Sígueme. Salamanca. 1975 y 1976).

³⁵⁸ RICOEUR, P. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, pág. 83.

relación en el nacimiento del lenguaje y de su mensaje. No obstante, Ricoeur no está satisfecho con esta visión que privilegia el origen del texto, del que se había ocupado en *El conflicto de las interpretaciones* (1969), cuando el estructuralismo defendía con ahínco la clausura del texto y era preciso oponerle el ahí de la tradición. En este momento, el hermeneuta intenta hacer valer la verdad oculta detrás de la representación.

El camino de Ricoeur va a orientarse hacia la noción de “mundo del texto”, esto es, hacia una propuesta del texto que se presenta ante un lector potencial: “Interpretar es imaginar el o los mundos posibles desplegados por el texto”³⁵⁹. La ontología es entonces proyectada ofreciendo una posibilidad de ser y de actuar. Ella se abre a una poética como tierra prometida. El momento de la sospecha volcada hacia una arqueología de sí constituye pues la necesaria vertiente negativa, de descentramiento, de una perspectiva positiva volcada hacia la imaginación, y abre un retorno a sí mismo transformado por su relación con el texto: “El texto habla en primer lugar a mi imaginación, proponiéndole los hechos “figurativos de mi liberación”³⁶⁰.

Northrop Frye, profesor canadiense de literatura inglesa, con su obra va a seducir a Ricoeur, porque este profesor, al comprobar en sus estudiantes un creciente desconocimiento de la significación de las alusiones bíblicas en la literatura, emprende un esfuerzo de lectura tipológica de la Biblia, y, por sus competencias de crítica literaria, pone en evidencia las estructuras textuales propias de las Escrituras y discierne allí una unidad imaginaria. Ricoeur encuentra en Frye la centralidad del nivel metafórico del lenguaje y el esbozo de construcción de una poética bíblica en la cual prevalecen las



³⁵⁹ Ibidem, pág. 89.

³⁶⁰ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 380.

fuerzas centrípetas, en relación de tipos y arquetipos de las significaciones bíblicas³⁶¹. Por ello, los escenarios del Antiguo y del Nuevo Testamento ofrecen correspondencias que permiten una intersignificación: el éxodo de los hebreos y la resurrección de Cristo, la ley del Sinaí y la del sermón de la montaña, etc. La construcción de conjunto ofrece una figura en U, según una polaridad que opone un polo paradisiaco, apocalíptico como el Edén, la Tierra prometida, el don de la Ley ... y un polo demoníaco, el de los abismos: el paraíso perdido, el cautiverio de Egipto, los Filisteos, la profanación del segundo Templo, entre otros hechos. La Biblia comparte esta estructura de conjunto con todos los grandes relatos poéticos. El término mismo de *Gran Código* es tomado del gran poeta William Blake. Lo que entonces importa es poder suscitar en el lector el deseo de comprenderse a la luz del Gran Código: “El sí mismo que asimila este libro es un *sí mismo descentrado y recreado*”³⁶².

Ricoeur no se limitó al nivel de consideraciones generales sobre la complementariedad de la hermenéutica bíblica y filosófica. Emprende un trabajo de exégesis que nunca sistematizó verdaderamente, multiplicando sus lecturas bíblicas. Apegado a la relación entre narratividad y figuras imaginativas, se entrega a una exégesis precisa de la interacción de las parábolas de los vinicultores homicidas y el sembrador en el Evangelio de Marcos apoyándose en los trabajos de Ioan Almeida referentes a la intercalación de los relatos³⁶³. Ricoeur opone dos progresiones contrarias. Por un lado, disfórica: la de la parábola de los vinicultores homicidas, dado que el propietario de la viña no consigue sus objetivos –recoger la cosecha– y envía a su propio hijo, quien es

³⁶¹ FRYE, N. *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Seuil, París, 1984.

³⁶² THOMASSET, A. *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*. Leuven University Press, 1996, pág. 335.

³⁶³ RICOEUR, P. “La bible et l’imagination”, en *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*. Núm 4, 1982, págs. 339-360.

asesinado y arrojado fuera de la viña por los criados. Por otro lado, la parábola del sembrador, que refiere a un proceso narrativo “tan eufórico como disfórico”³⁶⁴. Es un proceso feliz de conjunción realizada entre el sujeto (el sembrador) y el objeto (su cosecha), que tiene un crecimiento espectacular a pesar de los sucesivos obstáculos.

Ricoeur percibe la gran metáfora que engloba a las dos parábolas en la afirmación según la cual “para que crezca la palabra, debe decrecer el cuerpo”³⁶⁵. En intercalación de estas dos parábolas es posible leer entonces el reconocimiento progresivo de Jesús como Cristo. Esta relación de espejo entre el recorrido disfórico del cuerpo y el eufórico de la palabra, la parábola de vinicultores homicidas simula el camino hacia la muerte de Jesús, y la del sembrador, la diseminación de la palabra: “relatos intercalados que parecen decir en conjunto que el camino de la palabra pasa por la muerte del cuerpo”³⁶⁶.

Ricoeur utilizará en sus demostraciones el capítulo 5 de la Epístola a los Romanos de Pablo en la cual percibe la expresión de la lógica de Jesús³⁶⁷. La lógica de Pablo responde de una manera totalmente distinta a la lógica humana de la equivalencia, que se traduce en el derecho penal por la preocupación de proporcionar el castigo a los crímenes cometidos: “Es una lógica de exceso, de sobreabundancia”.³⁶⁸ Ricoeur la encuentra en el relato del diluvio (Gén, 6, 5-7) que parece la expresión de un castigo equivalente al crimen; pero se abre camino con otra lógica, y el viejo mito del diluvio se transforma en parábola de la humanidad resucitada de las aguas. La lógica de la sobreabundancia se impone pues, como remitiendo a otro orden, divino expresado por los profetas y en los

³⁶⁴ Ibidem, pág. 351.

³⁶⁵ Ibidem, pág. 354.

³⁶⁶ Ibidem, pág. 357.

³⁶⁷ RICOEUR, P. “La logique de Jésus” en *Études Théologiques et Religieuses*, núm 3, 1980, págs. 420-425.

³⁶⁸ Ibidem, pág. 420.

salmos. Ella remite, por el uso de las parábolas, a paradojas, a hipérboles de la imaginación, a una poética, a una imaginación ética que apunta a generalizar una lógica de generosidad.

La preocupación de Ricoeur consiste en hacer converger y no en dar un valor exclusivo a cada uno de los métodos de lectura. Dicha preocupación es la que guía sus intervenciones en un congreso dedicado a las relaciones entre exégesis y hermenéutica organizado por Xavier León-Dufour³⁶⁹. Responsable de la conferencia de apertura y de la conclusión, Ricoeur también pone en práctica su voluntad de convergencia en relación con el Génesis 1. El campo de la exégesis bíblica es el lugar de una confrontación entre un método histórico-crítico, un método estructural y un método hermenéutico. Cada uno de ellos tiene su eficacia y sus límites. El método histórico-crítico es ampliamente dominante en el ámbito de los exégetas y constituye un aporte insustituible. No obstante, el intérprete no puede conformarse con él, en tanto que permanece en el proceso de historización pues va de la mano con el historicismo filosófico y la caída del hegelianismo.

El segundo modelo, en auge en los años sesenta porque ofrece al biblista la posibilidad de desentrañar la estructura interna del texto bíblico, es el modelo semiológico. La participación de Roland Barthes en el citado congreso es representativa de este círculo entre estructuralismo y ciencias bíblicas. A la inversa del camino tradicional, que privilegia al estudio de las filiaciones filológicas, esta aproximación privilegia las lógicas sincrónicas por sobre la diacronía y el código por sobre el contenido del mensaje. Este método antihistoricista es también antipsicologista y antisociológico.



³⁶⁹ LEÓN-DUFOUR, X. (dir.) *Exégèse et herméutique*, Seuil, París, 1971.

Reduce pues las relaciones causales a relaciones de homología puramente interno al texto: “Por lo tanto, el juego de la forma y del sentido se desplegará en el interior de la clausura del relato. Estas son las operaciones de integración que captan la atención de los analistas”³⁷⁰. A este nivel explicativo se añade un tercer plano que supera el dominio específico de la exégesis: la hermenéutica, donde todo juega en la unidad discursiva. En el discurso que reintegra en el campo de análisis lo que por fines metodológicos fue descartado por otros niveles de análisis: el habla, el locutor, el referente, el destinatario, que toman un carácter diferenciado según que estas instancias discursivas sean conducidas por el habla o por la escritura. En este punto, el fundador de la semiótica, Charles Sanders Peirce, ha puesto de relieve de manera acertada que la relación objeto-signo-interpretante es virtualmente infinita³⁷¹. Por lo tanto, la hermenéutica siempre está abierta, por su carácter fundamentalmente perspectivista pero no exclusivo del imperativo metodológico: “En este trayecto de vacilación, la hermenéutica recorta y eventualmente incorpora a título de etapa metodológica, la aproximación histórico-crítica y la aproximación estructural.”³⁷² Ricoeur también afirma que “Una hermenéutica que pasó de la dura escolarización de la objetivación, del distanciamiento, del análisis estructural, ya no puede ignorar que la única competencia que es accesible allí no es la del locutor y el interlocutor, sino del sentido del texto y de su lector”³⁷³.

Ricoeur se siente más cercano a la exégesis que a la teología, sin embargo, intenta articularlas. En un estudio sobre los relatos de la Pasión, capta este nudo interno

³⁷⁰ RICOEUR, P. “Du conflit à convergence des méthodes en exégèse biblique”, en LEÓN-DUFOUR, X. (dir.) *Exégèse et herméneutique*, Seuil, París, 1971.

³⁷¹ PEIRCE SANDERS, CH. *Écrits sur le signe*, (Trad. de Gérard Deledalle) Seuil, París, 1978.

³⁷² RICOEUR, P. “Du conflit à convergence”, pág. 51.

³⁷³ *Ibidem*, pág. 53.

inspirándose en la obra del crítico literario Frank Kermode³⁷⁴. La idea desarrollada muestra que el relato evangélico tiene una función interpretativa al mismo tiempo que un objetivo *kerigmático*, y que, por lo tanto, la relación entre exégesis y teología ya está presente en el interior del texto mismo. El relato se presenta bajo la forma “de un relato *kerigmatizado* o de un kerigma narrativizado”³⁷⁵. La tarea del hermeneuta consiste en descubrir las homologías entre técnica narrativa y función *kerigmática*. Ricoeur despliega los recursos de tres niveles de lectura: en primer lugar, el de la semiótica del relato, inspirándose en Propp y Greimas, para conducir un análisis en términos de actantes y de funciones. Luego analiza el texto en términos de instancias de discurso en torno a la noción de enunciador y de un juego cruzado de puntos de vista”³⁷⁶. Finalmente, la noción de voz narrativa permite percibir el carácter inmanente de hablar en la escritura.

Ricoeur toma como ilustración los relatos de la Pasión en el Evangelio de Marcos, cuyo episodio principal es Jesús *entregado*. En él nos muestra que el relato oscurece más que lo ilumina, pues su manera de interpretar el *kerigma* en el plano narrativo consiste en reforzar el carácter enigmático de los acontecimientos mismos, como el de este *que ha despertado y está ausente*, de esta *tumba vacía* que remite por otra parte a este decrecimiento del cuerpo y al crecimiento de la palabra ya mencionados a propósito de la doble parábola de los vinicultores homicidas y del sembrador: “¿No habría que decir que el genio de Marcos consiste en haber puesto al servicio de su cristología del Hijo del

³⁷⁴ KERMODE, F. *The Genesis of Secrecy. On the interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1979.

³⁷⁵ RICOEUR, P. “Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion”, en *Recherche en Sciences Religieuses*, núm 73/1, 1985, pág. 19.

³⁷⁶ *Ibidem*, pág. 28.

nombre sufriente y crucificado todos los recursos de la negatividad y aún de oscuridad de arte narrativo?”³⁷⁷.

El interés por la exégesis que comparten Ricoeur y Paul Beauchamp dará lugar a un camino paralelo y, finalmente, a un encuentro. Beauchamp reacciona de inmediato contra la propensión del ambiente de los exégetas a ser científicista y positivista hasta el punto de afirmar en ocasiones que no hay más que un único sentido posible: “Hace largo tiempo que no creo una cosa similar, y para mí, la hermenéutica y el estructuralismo no eran cosas separadas”³⁷⁸.

Al insistir en la pluralidad de los registros de discurso en el seno del texto bíblico, en su carácter polifónico, Ricoeur ve en la lectura de Paul Beauchamp la manera de evitar la desconstrucción absoluta, la dispersión de sentido, a través de un cuidadoso trabajo de concentración y de puesta en evidencia de tipologías. Esto es lo que especialmente retiene de *L'Une et L'Autre Testament*:³⁷⁹ “El sabio exégeta propone retornar a la gran triada de los rabinos: la Torá, los Profetas y los que fueron llamados los otros Escritos. No se trata, propiamente hablando, de géneros literarios que podrían subdividirse al infinito, sino de tres maneras diferentes de articular la Palabra y la Escritura”³⁸⁰. Este análisis estructural se sitúa en un nivel común a Beauchamp y a Ricoeur, que es “un nivel *mediano* donde aún pueden observarse las *transacciones* entre el nivel profano y el nivel teológico,

³⁷⁷ *Ibidem*, pág. 38.

³⁷⁸ DOSSE, F. “Entrevista a Paul Beauchamp” en DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 385.

³⁷⁹ BEAUCHAMP, P. *L'Une et L'Autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, París, 1977.

³⁸⁰ RICOEUR, P. “Expérience et langage dans le discours religieux”, en COURTINE, J.-F. (comp.) *Phénoménologie et théologie*, pág. 29.

gracias a las *transacciones* que los textos del corpus bíblico negocian entre los dos niveles”³⁸¹.

Ricoeur en la década de los sesenta había tenido un debate después de la aparición de *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss. Este debate es minuciosamente preparado en el seno del grupo de filosofía de la revista *Esprit*, dirigido por Ricoeur. Este invita a todo el grupo de filosofía de dicha revista a una travesía por el interior del pensamiento estructural, a una ascesis intelectual necesaria, para enriquecer su horizonte filosófico. Se trabajó un año estudiando la obra de Lévi-Strauss y se publica el debate en *Esprit*³⁸². El líder del estructuralismo es sometido al cuestionamiento de Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne, Jean-Pierre Faye, Kostas Axelos, Jean Lautman, Jean Cuisenier, Pierre Hadot y Jean Conith.

Ricoeur plantea el problema de la eventual generalización del estudio de Lévi-Strauss en otros terrenos culturales “Me pregunto hasta qué punto el éxito de nuestro método no estaba facilitado por el área geográfica y cultural sobre la cual se apoya, a saber, la del antiguo totemismo”³⁸³. Mientras que el estructuralismo se ofrece como un prisma de lectura con vocación universal de la pluralidad cultural, Ricoeur lo interroga aquí en el corazón de sus condiciones de validez para otras áreas culturales, diferentes al mundo amerindio: el modelo desplegado por Lévi-Strauss en el marco de las culturas establecidas ¿es válido para culturas que experimentaron una constante renovación de patrimonio cultural? Del mismo modo, Ricoeur se pregunta si hay unidad de pensamiento

³⁸¹ DOSSE, F. “Entrevista a Paul Beauchamp”, en DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 385.

³⁸² RICOEUR, P. “La pensée sauvage et le structuralisme” en *Esprit*, núm. 322, noviembre de 1963, pág. 628.

³⁸³ Ídem.

mítico y si el método estructuralista aplicado al mundo de la Biblia no dejaría un resto, un residuo irreductible. Lévi-Strauss habla de una relación fría entre el sabio y su objeto y, al contrario que el antropólogo social británico Edmun Leach, limita su método de desciframiento de los mitos a las sociedades “frías”, excluyendo las sociedades “calientes”.

Ricoeur no rechaza el método estructural y su pertinencia e incluso llega a afirmar que “Nunca se podrá hacer hermenéutica sin estructuralismo”³⁸⁴, pero considera que este punto de vista metodológico debe articularse con otros modos de comprensión, menos inspirados en el modelo lingüístico y más en la línea de un pensamiento reflexivo, de una recuperación de sentido, y, por lo tanto, de una hermenéutica. El filósofo francés reclama enriquecer la reflexión de orden semántico a fin de llevar el estudio no solamente al nivel de las maneras de decir el mito, sino también al de su contenido, al de su filosofía latente. Lévi-Strauss le responde: “Se ha intentado. No ha dado buenos resultados.”³⁸⁵ Ricoeur insiste, al considerar que es imposible un corte entre un pensamiento del afuera y un pensamiento del adentro, entre explicarlo y comprenderlo. El acto de interpretar, por su movimiento mismo, rompe el corte artificial entre sujeto y objeto.

El otro gran cuestionamiento que atraviesa el debate es el de la filosofía y la marginalización de la diacronía, que cumple el papel de perturbador del modelo, apunta a destituir toda pertinencia a la historicidad en el camino global del estructuralismo. Ricoeur ve allí las bases de una forma extrema de agnosticismo moderno: “Para ustedes no hay ‘mensaje’: no en el sentido de la cibernética, sino en el sentido Kerigmático, están



³⁸⁴ Ibidem, pág. 635.

³⁸⁵ LÉVI-STRAUSS, C. en *Esprit*, noviembre de 1963, pág. 636.

en la desesperación del sentido (...). Saben el sentido, pero no el sentido del no sentido, el admirable anonimato de un discurso que no dice nada”³⁸⁶.

Esta crítica del historicismo de Lévi-Strauss percibida como expresión de una filosofía crepuscular del no sentido, cierra este debate de 1963. A finales de los años ochenta el pensamiento contemporáneo va a romper con el dominio del signo como con el trascendentalismo kantiano, que ofrece un modelo del sentido que ya no deriva del signo. Por su parte la fenomenología de Husserl, así como los trabajos de Frege y del primer Russell, disocian el sentido de su representación. El sentido deviene una dimensión distinta de sus contenidos mentales y gobierna el uso de los signos. Para Ricoeur, es posible salir de este dilema entre sentido y signo. Estas dos nociones podrían encontrar los caminos en una conciliación sin confusión. Podría considerarse una articulación con un análisis semiológico que regule el ordenamiento interno del texto. Por otra parte, el análisis derivado de la semántica toma sentido del lado de la referencia, y se abre así a una dimensión interpretativa³⁸⁷.

C) Revelación, interpretación y redención.

Ricoeur se congratula de poder abordar la cuestión de la revelación, más bien la acoge por honradez intelectual, una virtud que Nietzsche negaba a los cristianos³⁸⁸. La postura de Ricoeur se oponía a un concepto autoritario y opaco de la revelación a otro de una razón pretendidamente dueña de sí misma y transparente a sí misma. Por ello, la

³⁸⁶ Ibidem, pág. 653.

³⁸⁷ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 352.

³⁸⁸ Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexiones sobre los perjuicios morales*, (Trad. de Genoveva Dieterich), Alba, Barcelona, 1999.

exposición de nuestro autor será una contienda en dos frentes, con el objetivo de conquistar un concepto de razón que, sin coincidir nunca, puede, por lo menos, entrar en una dialéctica viva y crear juntos algo parecido a una inteligencia de la fe³⁸⁹.

Por el concepto opaco, Ricoeur entiende la amalgama, familiar a cierta enseñanza tradicional, entre tres niveles de lenguaje: el de confesión de la fe que no distingue la *lex credendi* de la *lex orandi*³⁹⁰; el nivel de la dogmática eclesial en el que una comunidad histórica interpreta a sí misma y para los demás la inteligencia de la fe que especifica su tradición; finalmente, el cuerpo de doctrinas impuestas por el magisterio como regla de ortodoxia³⁹¹.

La amalgama que Ricoeur pretende combatir por opaca y autoritaria, ya que en este tercer nivel se ejerce el magisterio eclesiástico e imprime el sello de su autoridad en materia de fe. De ese modo, la regla de lo que se debe creer contamina. La doctrina de una comunidad creyente pierde el sentido del carácter histórico de sus interpretaciones y se coloca bajo la tutela de los enunciados anquilosados del magisterio. La confesión de fe, según Ricoeur, pierde la plasticidad y la fluidez de la predicación, vive y se identifica con los enunciados dogmáticos de una tradición y con el discurso teológico de una escuela cuyo magisterio impone las categorías maestras. De esta amalgama y de esta contaminación proviene el concepto masivo e impenetrable de “verdad revelada”, a menudo expresado en plural, “las verdades reveladas”³⁹², para subrayar el carácter

³⁸⁹ Cf. RICOEUR, P. “Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques”, en RICOEUR, P. *Lectures 3*, Seuil, París, 1994, págs. 327-351.

³⁹⁰ Cf. SCHULZ, F. “Evangelische Rezeption der Formel ‘lex orandi - lex credendi’”, en *Liturgisches Jahrbuch*. 49/3 (1999), págs. 182-184.

³⁹¹ “Magisterio”: la autoridad infalible de la Iglesia en el plano doctrinal, ejercida por los obispos y el papa. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia: Lumen Gentium* promulgada 1 de noviembre de 1964, Concilio Vaticano II.

³⁹² RICOEUR, P. “Fides quaerens intellectum: Antécédents bibliques” (1990), en *Lectures 3*, pág. 327.

discursivo del conjunto de proposiciones dogmáticas que se identifican con la fe de base³⁹³. Para situar la noción de revelación en su nivel más originario, el que Ricoeur ha llamado, para ser conciso, el discurso de la fe, la confesión de fe. ¿Cómo se inserta en él la categoría de revelación? Esta pregunta le parece legítima en cuanto el filósofo poco tiene que ver y que aprender de un discurso organizado en el nivel mismo de las categorías especulativas que son las suyas, pues encuentra en ellos fragmentos tomados de su propio discurso y por el uso Ricoeur le había llamado opaco y autoritario. En cambio, tiene mucho que ver y que aprender de un discurso no especulativo, de ese discurso que Whitehead llama bárbaro, porque todavía no había alcanzado la luz del *logos* filosófico³⁹⁴.

El principal beneficio de este retorno al origen del discurso teológico es el de situar la reflexión ante una serie de expresiones de la fe, moduladas por la variedad de discursos en los que se plasmó la fe de Israel y, después, la de la Iglesia primitiva³⁹⁵. En vez de un concepto plural, polisémico y, todo lo más, analógico de revelación.

Resulta legítimo para el filósofo francés tomar como eje el discurso *profético*, ya que la voz de este discurso profético surge como: “en nombre de ...”, “Yahvé me dirigió la palabra así: Ve, grita, que lo oiga Jerusalén” (Jer. 2, 1). Ahí tenemos un núcleo, del todo original, de la idea de revelación. El propio profeta se anuncia, no como quien habla en su nombre, sino en nombre de otro. La idea de revelación parece identificarse aquí con la de un autor doble: el del habla y el de la escritura. La revelación es la palabra de otro que está detrás de la palabra del profeta. Esta posición central del género profético es tan

³⁹³ RICOEUR, P. *Fe y Filosofía*, pág. 138.

³⁹⁴ WHITEHEAD, A. N. *La Science et le monde modern*, Rocher, París, 1994, págs. 221-222.

³⁹⁵ RICOEUR, P. *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, pág. 144.

decisiva que el símbolo de Nicea, en la tercera parte consagrada al Espíritu Santo, declara: “Creemos en el Espíritu Santo (...) que habló por los profetas”³⁹⁶.

No obstante, el modelo profético, separado de todo el contexto de discurso que lo enmarca y, sobre todo, del discurso narrativo tan importante para la constitución de la fe de Israel y también para la de la Iglesia cristiana de los primeros tiempos, corre el riesgo de encerrar la idea de revelación dentro de un concepto demasiado estrecho, el de la palabra de otro³⁹⁷.

En primer lugar, la profecía permanece ligada al género literario del oráculo, tributario, a su vez, de técnicas arcaicas cuyo objetivo es vaticinar los secretos de la divinidad, como la adivinación, presagios, sueños, sortilegios, astrología, etc. Además, entre los grandes profetas de Israel, las visiones simbólicas están subordinadas a la irrupción de la palabra, y esta se puede dar sin que la acompañe visión alguna. La forma explícita de la doble palabra tiende a encadenar la noción de revelación a la inspiración, concebida como voz detrás de la voz. Si se extiende a las demás formas de discurso, aquí también se aprecia el concepto de inspiración, tomado como sinónimo de revelación, conduce a la idea de una escritura al dictado, susurrada al oído: en este caso, la idea de revelación se confunde con la de un autor doble de los textos sagrados. De este modo, según Ricoeur, se cierra prematuramente el acceso a una manera menos subjetiva de comprender la revelación, y la misma idea de revelación, en cuanto que concierne a la meditación sobre el Espíritu Santo, queda privada de los enriquecimientos que pueda



³⁹⁶ El símbolo de Constantinopla I. Año 381 d. C. es una confesión común a las Iglesias cristianas.

³⁹⁷ RICOEUR, P. “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu”, en *Lectures 3*, pág. 292.

recibir de las formas de discurso, que no permiten una interpretación fácil en términos de voz detrás de la voz o como doble autor de la escritura.

Por último, el vínculo antiguo entre oráculo y adivinación establece una asociación casi invencible entre la idea de profecía y la de desvelamiento del futuro. Así, tiende a imponerse la idea de que el contenido de la revelación se asemeja a un diseño, en el sentido de un plan que proporcionaría un objetivo al desarrollo de la historia. Esta concentración de la idea de revelación en la que el “diseño de Dios” es tan insistente que la literatura apocalíptica, que se incorporó después al tronco profético, llamó “Apocalipsis” – revelación en el sentido estricto – a este desvelamiento de los designios de Dios sobre los “últimos tiempos”³⁹⁸. El término Apocalipsis aparece en Apocalipsis 1, 1 y designa la “Revelación de Jesucristo”, revelación de la que Cristo es a la vez autor y objeto. La idea de revelación tiende a identificarse con la de premonición del fin de la historia. Los “últimos tiempos” serían el secreto divino que la apocalíptica proclama a través de sueños, visiones, transposiciones simbólicas de la escritura anterior, etc. La noción, mucho más rica, será la promesa divina y tiende a reducirse a las dimensiones de una adivinación aplicada al final de los tiempos³⁹⁹.

Se debe situar, en primer lugar, el género narrativo que sobresale en el Pentateuco, en los Evangelios sinópticos y en los Hechos de los Apóstoles⁴⁰⁰. Ricoeur se formula las siguientes preguntas: ¿Qué puede significar revelación para estos textos? ¿Tienen, como los textos proféticos, un doble autor: el escritor y el espíritu que lo guía? ¿Ha de mirarse

³⁹⁸ PRIGENT, P. *L'Apocalypse de Saint Jean*, Labor et Fides, Ginebra, 1988, pág. 9.

³⁹⁹ RICOEUR, P. *Escritos y Conferencias 2. Hermenéutica*, pág. 146.

⁴⁰⁰ El Pentateuco comprende los cinco libros atribuidos antiguamente a Moisés: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Se llaman *Sinópticos*, los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, que presenta muchos elementos comunes.

desde la perspectiva de narrador? El filósofo francés se apoya en lingüistas como Benveniste y otros teóricos del discurso narrativo que han observado en muchas ocasiones que en la narración el autor desaparece, como si los acontecimientos se contasen solos. Los relatos de acontecimientos pasados, dice Benveniste en “Las relaciones del tiempo en el verbo francés”, excluyen la intervención del locutor en el relato⁴⁰¹. Se rechaza cualquier forma lingüística “autobiográfica”⁴⁰². Ni siquiera existe narrador: “Los acontecimientos se registran como se produjeron a medida que aparecen en el horizonte del relato. No habla nadie. Los acontecimientos parecen contarse a sí mismos”⁴⁰³.

El símbolo de Nicea profesa: “Habló por los profetas” con estas palabras, este símbolo engloba la narración dentro de la profecía, según la tradición que hace de Moisés, el narrador único y el profeta por excelencia.

Ricoeur invita a fijarnos en las propias cosas narradas, más que en el narrador y en su inspirador. Es en el interior del relato mismo donde Yahvé es designado en tercera persona como actante –según las categorías de Greimas–, es decir, como uno de los personajes significados por la propia narración y que interviene entre los demás, actantes de la gesta⁴⁰⁴. El que aquí da que pensar no es narrador doble, un doble sujeto que habla, sino un actante doble, por tanto, un objeto doble de relato.

Es necesario meditar sobre los acontecimientos narrados, como la elección de Abraham, el Éxodo, la unción de David, y, para la Iglesia primitiva, la Resurrección de Cristo. Estos acontecimientos son importantes, hacen época, hacen historia. El pensador

⁴⁰¹ BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale* t. I. Gallimard, París, 1966, págs. 237-250.

⁴⁰² *Ibidem*, pág. 239.

⁴⁰³ *Ibidem*, pág. 241.

⁴⁰⁴ GREIMAS, A.J. *Sémantique structural: recherche de méthode*. Larousse, París, 1966. (*Semántica estructural: investigación metodológica*. Trad. de A. de la Fuente, Gredos, Madrid, 2007).

judío Emil Fackenheim, habla en ese sentido en *history making events*⁴⁰⁵ al referirse a la presencia de Dios en la historia. Dichos acontecimientos hacen época porque poseen el doble carácter de fundar la comunidad y librarla de un gran peligro. Hablar aquí de revelación es calificar estos acontecimientos en su trascendencia respecto al curso ordinario de la historia. Toda la fe de Israel y de la Iglesia primitiva se anuda aquí en la confesión del carácter trascendente de estos acontecimientos nucleares, instauradores, instituyentes.

Como afirma el teólogo y exégeta G. von Rad en *La teología del Antiguo Testamento* y *La Teología de las tradiciones*, Israel confesó a Dios esencialmente al ordenar las *sagas*, tradiciones, relatos en torno a algunos acontecimientos nucleares, a partir de los cuales irradia el sentido. Von Rad cree que el núcleo más antiguo del Credo hebreo aparece en un texto del Deuteronomio (26, 5-10)⁴⁰⁶.

Ricoeur nos invita a que ahondemos más en el surco de lo narrativo⁴⁰⁷. Lo esencial es esta primera orientación hacia el acontecimiento o acontecimientos fundadores como impronta, marca, huella de Dios. La confesión pasa por la narración. La problemática de la inspiración no está aquí en el primer plano. La marca de Dios está en la historia antes de estar en la palabra. Está secundariamente en la palabra en cuanto que esta historia se lleva al lenguaje, el lenguaje habla de la narración. Aquí precisamente, un momento “subjetivo”, comparable después de la inspiración profética, pasa también al primer plano. Este momento “subjetivo” ya no es la narración en cuanto que los acontecimientos

⁴⁰⁵ FACKENHEIM, E. *God's Presence in History, Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York University Press, New York, 1970, págs. 8 y 16.

⁴⁰⁶ VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I: *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, vol. 2. Trad. de Alonso. Schökel, Sígueme, Salamanca, 1972.

⁴⁰⁷ RICOEUR, P. *Lectures 3*, pág. 291.

se narran a sí mismos, sino al acontecimiento de la narración en cuanto que un narrador lo entrega a una comunidad.

Existen, según Ricoeur, al menos tres modalidades del discurso religioso bíblico que no se dejan inscribir en la polaridad de la narración y de la profecía. En primer lugar, la Torá, la instrucción, se puede hablar aquí de designio, no en el sentido de un plan sobre el que el pensamiento podría especular, sino en el de una prescripción que se debe poner en práctica. Pero esta idea de revelación en forma de instrucción está llena de trampas. En este aspecto, sorprende la traducción de los Setenta, del término *Torá* por *Nomos*, por *Ley*⁴⁰⁸. Aquí se tiende a encerrar la idea de ley divina en la de un imperativo llegado de lo Alto. Si, además, transcribimos la idea de imperativo en los términos de la filosofía moral de Kant, poco a poco nos vemos obligados a la heteronomía, es decir, de sumisión a un mandato exterior y superior.⁴⁰⁹ La idea de dependencia es esencial a la revelación.

En hebreo *tôrah* abarca más que un mandamiento moral y que se aplica todo el conjunto de leyes que la tradición del Antiguo Testamento vinculaba a Moisés. Al entender así el mandamiento a todos los ámbitos – moral, jurídico, cultural – de la vida comunitaria e individual. No es indiferente que todos los textos legislativos se pongan en boca de Moisés y en el marco narrativo de su estancia en el Sinaí. Esto significa que la instrucción se vincula orgánicamente a los acontecimientos fundadores simbolizados por la salida de Egipto. En este sentido, la fórmula introductoria del Decálogo constituye una

⁴⁰⁸ La traducción de los Setenta es la traducción griega de la Biblia hebrea en el siglo III a.C. La leyenda afirma que la redactaron setenta y dos sabios (6 de cada tribu de Israel), que en Flavio Josefo se convirtieron en Setenta.

⁴⁰⁹ KANT, E. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. de M. García Morente. Encuentro, Madrid, 2009, págs. 119-120.

pieza esencial entre el relato del Éxodo y la proclamación de la Ley: “Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud” (Ex. 20, 2-17; Deut. 5, 5-21).

Dentro de los géneros literarios, esto significa que lo legislativo se incluye, en cierto modo, en lo narrativo. La ley es el aspecto de una relación mucho más concreta y englobadora que la relación entre mandar y obedecer, propia del imperativo. Esta relación es la que el propio término de Alianza traduce imperfectamente. Comprende las ideas de elección, de promesa, incluso de amenaza y maldición. La idea de Alianza designa todo un conjunto relacional, que va desde la obediencia más temerosa y meticulosa hasta la interpretación causística, la meditación inteligente, la cavilación íntima y la veneración de un alma alegre, como se verá en los Salmos. En este sentido, el conocido respeto kantiano solo sería una modalidad y, quizás, no lo más significativa de lo que se significa por Alianza.

Se puede ver una evolución de las ideas morales, por una parte, desde el primer Decálogo hasta la Ley de la Alianza y, por otra, desde el propio Decálogo hasta la reasunción y las aplicaciones del Deuteronomio y hasta la nueva síntesis del “Código de Santidad” del Levítico (capítulos 17-26) y la posterior legislación de Esdras. Pero más importante que este desarrollo temporal del contenido es la transformación de la relación entre el fiel y la Ley. Con el tiempo las prescripciones de la ley se fueron multiplicando sin fin. Así el Deuteronomio proclama, antes que en el Evangelio: “Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán grabadas en tu corazón”. (Deut. 6, 5). Ezequiel exclama: “Y os quitaré un corazón de piedra y os daré un corazón de carne” (Ez. 36, 26).

Sin este impulso íntimo de la instrucción no se entendería que Jesús haya podido, por una parte, oponerse a la “tradición de los antiguos”, es decir, a la multiplicación de los

mandamientos por parte de los escribas y fariseos, y, por otra, declarar que, en el Reino, la Ley se cumpliría. Para Jesús, la Ley y los profetas es la regla de Oro del Deuteronomio: “Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque esta es la Ley y los Profetas” (Mt. 7, 12).

Por tanto, lo que el Sermón de la Montaña proclama, es el objetivo de la perfección y la Santidad que imbuía a la Ley antigua. Este objetivo constituye la dimensión ética de la revelación⁴¹⁰.

El gran narrador de Génesis 2-11 es el yavhista (J.) según M. Schmit. Es así, por la “radical comprensión que tiene J del pecado humano (Génesis 6, 5; 8, 21)”. De hecho, la rara intuición de J del mal humano llega a una profundidad que no se alcanzará hasta Jeremías 13, 13 y el Salmo 51, 5⁴¹¹. Por otra parte, el propósito de J es introducir la historia de la redención, que él inmediatamente sitúa en un ámbito universal, tanto en el “prefacio” de *Génesis* 2-11 como con la indicación de que la llamada de Abraham implica no solo a sus descendientes, sino también a la humanidad entera (Gén. 12, 3). Ciertamente, crece el poder del pecado en el mundo y eso daña la maravillosa creación de Dios. Pero, como dirá Pablo con una fórmula brillante: “donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia” (Rom. 5, 20). Esta es la razón por la que J contempla la historia de la humanidad, y la de Israel en particular, como totalmente estructuradas en términos del esquema de promesa y cumplimiento. Progenie y tierra le son prometidas a Abraham; todas las naciones serán en él bendecidas.



⁴¹⁰ Cf. RICOEUR, P. *Escritos y conferencias 2*, pág. 154.

⁴¹¹ SCHMIDT, H.W. *Old Testament Introduction*, Crossroad, Nueva York, 1984, pág. 74.

Ricoeur, al transcribir en términos adanológicos, el movimiento desde el “hombre viejo” hasta el “hombre nuevo”, dice que San Pablo abrió el camino a todas “las teologías progresistas” de la historia que, si bien superan considerablemente las intenciones del primer teólogo cristiano, prologan abiertamente su “cuanto más” y su “con el fin de que” la propia Iglesia entona en la liturgia: ¡Oh, feliz culpa que mereció tener tan grande Redentor! Este himno no ensalza solo la grandeza del Redentor es así mismo la “grandeza” de la nueva creación⁴¹².

Así dice en *Gaudium et spes* 22: El hombre cristiano conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos recibe las primicias del Espíritu (Rom 8, 23) que le capacitan para cumplir la nueva ley del amor⁴¹³. También lo entiende así María Zambrano en su obra *Hacia un saber sobre el alma* donde nos habla del amor en el mundo cristiano, que tiene la virtud de redimir, no al que lo siente sino al que lo recibe. Desciende a quien no lo espera y a quien no lo merece, vence al rebelde. Es la victoria cristiana en la que no existe el vencido⁴¹⁴

D) Hermenéutica del testimonio.

De acuerdo con la perspectiva ricoeuriana, el testimonio debe ser un problema filosófico y no solo jurídico o incluso histórico. Lo es en la medida en que el vocablo no se limita a designar el relato de un testigo que refiere lo que ha visto, sino que se aplica a palabras, obras y acciones de la historia, que tienen una intención, una inspiración, una idea que va más allá de la experiencia y de la historia. El problema filosófico del testimonio tiene su paralelismo en el problema del testimonio religioso de lo absoluto. La

⁴¹² RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, pág. 414.

⁴¹³ V.V.A.A. Constitución Pastoral. *Gaudium et spes* 22, en Concilio Ecueménico Vaticano II. BAC, Madrid, 2002, pág. 260.

⁴¹⁴ ZAMBRANO, M. *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Ed., Madrid, 1993, pág. 118.

cuestión solo tiene sentido si, para la conciencia, lo absoluto crea sentido. Esto va más allá de la crítica filosófica al argumento ontológico y a las pruebas de la existencia de Dios. Desde esta perspectiva, la reflexión, por una ascesis tanto intelectual como moral, es capaz de elevar la conciencia de sí hasta una “afirmación originaria que verdaderamente sea una afirmación absoluta de lo absoluto”⁴¹⁵.

El testimonio posee, ante todo, un sentido casi empírico: designa la acción de testimoniar, es decir, de contar lo visto y lo oído. El testigo es el autor narrativo de dicha acción, y no solo un testigo ocular. Al decir “casi empírico” nos referimos a que el testimonio no es la percepción misma sino lo contado, es decir, el relato, la narración del acontecimiento. Transporta por lo tanto las cosas vistas al plano de las cosas dichas. Esta transferencia tiene una implicación importante en el plano de la comunicación: el testimonio es una relación dual, está el que testimonia y el que recibe el testimonio. El testigo ha visto, pero el que recibe su testimonio puede creer o no creer en la realidad de los hechos contados por el testigo. El testimonio en tanto relato se encuentra en una posición intermedia entre una comprobación realizada por un sujeto y un crédito asumido por otro sujeto acerca de la fe del testimonio del primero.

El testimonio transporta el acontecimiento, dicho testimonio está al servicio del juicio, la comprobación y el relato constituyen sendas informaciones con las cuales uno se forma una opinión sobre la secuencia de los acontecimientos, los motivos de un acto, sobre el carácter de una persona. El testimonio es aquello en lo que uno se apoya para pensar, estimar, en fin, para juzgar.



⁴¹⁵ RICOEUR, P. *Fe y filosofía*, págs. 109-110.

También hay que analizar, en qué circunstancias se da y se recibe un testimonio ya que la acción de testimoniar tiene una vinculación con una institución: la justicia. El testimonio es una de las pruebas que la acusación o la defensa adelantan con vistas a influir sobre la sentencia del juez.

La problemática del testigo constituye una problemática distinta que aflora con ciertos aspectos del testimonio, como el *falso testimonio*. Este no se reduce a un error en el relato de las cosas vistas; el falso testimonio es una mentira en el corazón del testigo. Esto es muy grave para el ejercicio de la justicia por lo que se castiga al falso testigo, pero nos plantea la duda ¿qué es un testigo verídico, un testigo fiel?⁴¹⁶

Se comprende que es otra cosa distinta que un narrador exacto, incluso escrupuloso. No se limita a testimoniar que ..., sino a testimoniar en favor de, a dar testimonio de. Por esas expresiones nuestro lenguaje entiende que el testigo sella su vínculo a la causa que defiende por una profesión pública de su convicción, por un celo propagador, por una consagración personal que puede ir hasta el sacrificio de la propia vida. El testigo es capaz de sufrir y morir por lo que cree. Cuando la prueba de la convicción se paga con la vida, el testigo cambia de nombre: se llama mártir. Para que un hombre pueda llegar a convertirse en mártir debe ser testigo hasta el fin. Algo 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*. Que el testigo sea asimismo el acusado reclama, según Ricoeur, otro análisis distinto. A saber, que la sociedad, que la opinión común, que los poderosos detestan ciertas causas, acaso las más justas. Es necesario entonces que el justo muera y



⁴¹⁶ RICOEUR, P. “L’hermeneutique du Témoignage” en *Lectures 3*, pág. 116.

aquí se alza un gran arquetipo histórico; el servidor sufriente, el justo perseguido: Sócrates, Jesús, ...⁴¹⁷

Esto lo que, según Ricoeur, queremos significar con la palabra testigo. El testigo es el hombre que se identifica con la causa justa detestada por la muchedumbre y por los poderosos, es quien, por esa justa causa arriesga su vida. Cuando un testigo se compromete y arriesga su vida por dar testimonio, este ya no es una simple narración de las cosas vistas; el testimonio es así mismo el compromiso de un corazón puro, un compromiso hasta la muerte⁴¹⁸.

Ricoeur nos muestra también el sentido religioso del testimonio. En esta dimensión absolutamente nueva, en la que no es posible desplegar simplemente a partir del uso profano del vocablo. Ricoeur toma como hilo conductor la semántica de las palabras de la raíz *mártir* en los escritos proféticos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Como ejemplo, un texto profético del Segundo Isaías nos brinda todos los aspectos del sentido –los nuevos y los antiguos – de una sola vez:

Haced salir al pueblo ciego, aunque tiene ojos, y sordo, aunque tiene oídos. Congrégense todas las gentes y reúnanse los pueblos ¿Quién de entre ellos puede decir esto, hacernos oír cosas del pasado? Aduzcan sus testigos y se justifiquen, que una vez oídos, se pueda decir: ‘Es verdad’. Vosotros sois mis testigos –oráculo de Yahvé– y mi siervo a quien he elegido para que me conozcáis y creáis en mí, y entendáis que yo soy: Antes de mí no fue formado otro dios, ni después de mí lo habrá. Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay salvador. Yo lo anuncié y os he salvado; yo mismo lo avisé, no un dios extraño entre vosotros. Y vosotros sois mis testigos – oráculo de Yahvé – yo soy Dios:



⁴¹⁷ RICOEUR, P. *Lectures 3*, pág. 117.

⁴¹⁸ *Ibidem*, pág. 117.

lo soy desde siempre, y no hay quien libre de mi mano. Si lo hice, ¿quién lo revocará? (Is. 43, 8-13)⁴¹⁹.

La irrupción de sentido es cuádruple. Ante todo, el testigo no es cualquiera que se adelanta y declara, sino aquel que es enviado para testimoniar. Por su origen, el testimonio viene de otro lugar.

Por otra parte, el testigo no testimonia sobre hechos aislados y contingentes, sino sobre el sentido radical, global de la experiencia humana, es Yahvé mismo el que se atestigua en el testimonio. Además, el testimonio se encuentra orientado hacia la proclamación, la divulgación, la propagación: un pueblo es testigo para todos los pueblos. Por último, esta profesión implica un compromiso total no solo con las palabras, sino también con los actos y, en el límite, con el sacrificio de una vida. Lo que escinde este nuevo sentido del testimonio de todos sus usos en el lenguaje ordinario es que el testimonio no pertenece al testigo. Procede de una iniciativa absoluta, tanto en su origen, como en su contenido.

El hombre resulta convocado al testimonio dentro de la perspectiva de un cuestionamiento, de un proceso que pone en juego el derecho de Yahvé a ser y ser el único verdadero Dios: “Pero ¿quién es semejante a mí? Que se pare y hable, que se revele y argumente ante mí” (Is 44, 7). El envío es al mismo tiempo un reclamo de decisión: “Vosotros sois mis testigos ¿hay acaso otro Dios más que yo?” (Is 44, 8). El proceso emprendido por Yahvé con los pueblos y sus ídolos reclama una decisión que resuelva.

Esta recuperación del tema del proceso dentro del tema de la confesión-profesión es, según dice Ricoeur, la nota mayor del concepto profético del testimonio. No hay que



⁴¹⁹ En el mismo sentido Is. 44, 6-8.

olvidarlo cuando intentemos vincular la hermenéutica del testimonio a lo que Nabert llama la criteriología de lo divino⁴²⁰. La criteriología ya está allí, en la crisis, en el juzgamiento de los ídolos: “Son todos adoradores de ídolos, no son nada y sus obras preferidas son inútiles. Sus servidores no ven nada ni comprenden nada ...” (Is 44, 9).

Una teología del testimonio que no sea simplemente otro nombre dado a la teología de la confesión de fe, solo es posible, según Ricoeur, si cierto núcleo narrativo queda preservado en estrecha unión con la confesión de fe. Como se da, por excelencia, de la fe de Israel que, ante todo, ha confesado a Yahvé relatando los hechos de redención que marcan la historia de su liberación. Toda la “teología de las tradiciones” de G. von Rad se encuentra construida sobre este postulado básico que señala el *Credo* de Israel como una confesión narrativa sobre el modelo del Credo nuclear del Deut. 26, 5-9. Allí donde una “historia” de liberación puede contarse, un “sentido” profético puede no solo ser confesado, sino también atestiguado.

La conjunción del momento profético “yo soy Yahvé”, con el momento histórico “soy yo, Yahvé, tu Dios, el que te ha sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud” (Ex 20, 2), es tan fundamental como la conjunción del momento profético con el momento jurídico. De tal manera, se crea una tensión ya existente en el concepto ordinario entre el juicio del juez que decide sin haber visto y la narración del testigo que ha visto. Por lo tanto, 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 redentores⁴²¹.



⁴²⁰ RICOEUR, P. *Lectures* 3, pág. 120.

⁴²¹ RICOEUR, P. *Fe y filosofía*, pág. 121.

La confesión de que Jesús es el Cristo constituye el testimonio por excelencia. Todavía aquí el testigo es enviado y su testimonio no le pertenece: “No es cosa nuestra conocer el tiempo y el momento que el Padre ha fijado con su propia autoridad: al contrario, vosotros recibiréis una fuerza, cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y de este modo seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra” (Hch. 1, 7-8) dice el Cristo de la Ascensión. Pero si bien el testimonio es confesional en su núcleo de sentido, no es una simple confesión de fe: todos los rasgos de sentido ordinario quedan retomados, asumidos y transmutados, al contacto con ese núcleo “confesional”.

Según Ricoeur, se puede pensar que el afán de inscribir la predicación cristiana en las categorías del relato, como narración de las cosas dichas y hechas por Jesús de Nazareth, procede de esa intención de unir el testimonio-confesión al testimonio-narración. Esa conjunción se opera de manera diversa en los cuatro Evangelistas, y se podría constituir una tipología sobre esta base. En un extremo del espectro se encontraría Lucas, en el otro Juan. Como ejemplo en Lucas, el testigo es testigo de las cosas vistas y escuchadas; es testigo de la enseñanza, de los milagros, de la pasión y de la resurrección: “De todo esto, vosotros sois testigos”, dice el Resucitado (Lc. 24, 48). Ciertamente, el hecho es inseparable de su sentido: pero el sentido se inscribe en la historia, adviene, sobreviene: de todo esto vosotros sois testigos. Afirmación con la que hace eco la de los Apóstoles compareciendo ante el Sanedrín: “Y nosotros somos testigos de estos hechos, y también el Espíritu Santo que ha dado a los que le obedecen” (Hch. 5, 32). Las dos caras de la noción aquí son inseparables: el enviado –el apóstol– es testigo: esto solo el espíritu lo garantiza, pero por el otro es testigo de las cosas vistas.

Para Ricoeur, es principalmente en la confesión esencial –la de la resurrección– donde se juega para Lucas la dialéctica del sentido y del hecho, de la confesión y de la narración. Todo indica que las “apariciones” fueron decisivas, en cuanto ellas prolongaban la manifestación más allá de la muerte; en las diversas predicaciones que relatan en los Hechos de los Apóstoles se repite: “Dios lo ha resucitado a este Jesús; nosotros somos testigos” (2, 32; 3, 25; etc.).

La predicación de Pablo es la misma. “Pero Dios los ha resucitado, durante muchos días se apareció a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén, los mismos que son ahora sus testigos ante el pueblo” (Hch. 13, 30-31)⁴²².

Lo que no se tiene en cuenta es el testimonio de las mujeres en aquella época, sin embargo, los Evangelistas las sitúan en la Crucifixión y también en el sepulcro vacío. “Había allí muchas mujeres mirando desde lejos, aquellas que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle. Entre ellos estaba María Magdalena. María la madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos del Zebedeo” (Mt. 27, 55-56). “Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis. Ya os le ha dicho. Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo y corrieron a dar la noticia a sus discípulos” (Mt. 28, 7-8) que coincide con (Lc. 24, 9-11) y también (Jn. 20, 18 y I Cor. 15, 3-5). Aquí Pablo ignora a las mujeres (sobre esta diferencia, ante la credibilidad de los testigos, lo desarrollamos en otro punto).

Entre los testimonios oculares de la vida de Jesús y el encuentro del Resucitado, el cristianismo primitivo no percibió una diferencia fundamental. La propia redacción de los

⁴²² Ibidem, pág. 122.

Evangelios procede de esta recuperación directa de las inspiraciones proféticas atribuidas al Cristo viviente y de los recuerdos de testigos oculares, entre los hechos y los gestos de Jesús de Nazareth, las apariciones del Resucitado y las manifestaciones del Espíritu en las comunidades y en Pentecostés, no hay ninguna diferencia intrínseca, sino al contrario la continuidad de la misma manifestación que justifica una extensión correspondiente del testimonio dado sobre las cosas vistas y oídas.

A partir del martirio de Esteban, los “testigos de la Resurrección” irán dejando de ser testigos oculares a medida que la fe se transmite por la escucha de la predicación. Con Juan, el equilibrio se inclina netamente del polo de la narración hacia el polo de la confesión, aunque se conserve el cuadro narrativo del Evangelio. En el Apocalipsis, la palabra testigo, es aplicada a Cristo mismo, al que se llama “el Testigo fiel” (Ap. 1, 5) o incluso el Testigo fiel y veraz (Ap. 3, 14)⁴²³.

En Ap. 4, 1-2 se habla de “Testimonio (Martyria) de Jesús-Cristo” como sinónimo de “revelación”. El polo de testimonio queda así desplazado de la confesión-narración hacia la manifestación misma de la que se ofrece testimonio. “Revelación de Jesucristo: se la concedió Dios para manifestar a sus siervos lo que ha de suceder “pronto”: y envió a su ángel para dársela a conocer a su siervo Juan el cual ha atestiguado la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo: todo lo que vio”⁴²⁴.

“Nadie ha visto jamás a Dios: el Hijo único es aquel que lo hizo conocer” (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



⁴²³ Biblia de Jerusalén. (Ap. 1, 5; Ap. 3, 14).

⁴²⁴ RICOEUR, P. *Fe y filosofía*, pág. 125.

teológico del testimonio-manifestación, acto crístico por excelencia. “He aquí el cordero de Dios que quita los pecados del mundo” (Jn. 1, 29). En cierto sentido aquí Juan Bautista es un testigo ocular. “Y yo le he visto y doy testimonio de que ese es el Elegido de Dios” (Jn. 1, 34).

Después del testimonio joánico, Ricoeur también quiere hacer referencia al testimonio en el sentido ordinario, el testimonio como elemento de prueba en un proceso; pues es acaso ese aspecto del sentido el que, por una parte, asegura la recuperación de sentido profano en el sentido religioso, pero asimismo nos ofrece, su color particular al concepto teológico de testimonio.

Todo el ministerio de Jesús es un proceso. A su vez, el proceso de Jesús, proceso histórico ante las instancias humanas, es para el apóstol un episodio en el gran proceso, que, según Ricoeur, junto con Theo Press le llamarán, proceso cósmico⁴²⁵. La llegada del Reino y de su justicia es lo que está en juego dentro de una contienda inmensa entre Dios y el Príncipe del mundo, sancionada por el “juicio” de Dios sobre el mundo y la caída de Satán.

Si seguimos, según Ricoeur, por esta línea imaginativa, es posible ubicar todo el ciclo de nociones que gravitan en torno a testigo, testimoniar, testimonio, en un ciclo más vasto de nociones tales como “enviado, testimoniar, testimonio, juzgar, juicio, acusar, convencer, paráclito”⁴²⁶. El gusto de oponer Juan, el místico, a Pablo, el apóstol de la justificación por la fe, lleva a perder de vista esta otra suerte de pensar “jurídico”, esta problemática de la justificación, que extrae su coherencia de este horizonte del gran

⁴²⁵ PRESS, T. *La justificación en el pensamiento joánico*. Homenaje y Reconocimiento a Karl Barth con motivo de su 60 aniversario. Neuchâtel y París 1946.

⁴²⁶ PRESS, T. *La justificación en el pensamiento joánico*, pág. 48.

proceso sobre el cual se encuentra proyectado toda la teología del testimonio. También se plantea en el Evangelio de Juan, en esta oposición dramática entre cuestionar y atestiguar “Vino a su casa y los suyos no le recibieron” (Jn. 1, 11) y en la entrevista a Nicodemo “En verdad, en verdad, te lo digo, hablamos de lo que sabemos y atestiguamos lo que hemos visto, pero vosotros no recibís nuestro testimonio” (Jn 3, 11). Y Juan Bautista: “El que viene del cielo testimonia lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo acepta” (Jn. 3, 32). Aquí en este gran proceso en el que el testigo es asimismo enviado, el enviado es como el que envía: tiene la autoridad de un plenipotenciario.

El testimonio interior del Espíritu Santo alcanza todo su sentido en la contienda que se prosigue entre el Cristo y el mundo ante el tribunal de la historia. La Primera Epístola de Juan evoca esta “dramaturgia” del testimonio y del proceso: ¿Quién es el que vence al mundo sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Este es el que vino con agua y con sangre; Jesucristo: no solamente con el agua sino con el agua y con la sangre. Y por el Espíritu quien da testimonio, porque el Espíritu es la verdad. Pues tres son los que dan testimonio. “El Espíritu, el agua y la sangre y los tres convergen en lo mismo” (1 Jn. 5, 5-8). El agua y la sangre designan aquí el suplicio de la Cruz y la Pasión. Para comprender esto, hay que ligar el proceso escatológico al testimonio del Espíritu. En el Apocalipsis, se evoca el último acto del drama en la visión grandiosa de la derrota del dragón (Ap. 12, 9-12). En ningún otro lugar la teología del testimonio y encuentra más claramente vinculada al proceso.

Ricoeur se pregunta ¿No podríamos entonces afirmar que es el momento jurídico el que mantiene juntos los dos momentos que parecían a punto de disociarse: el testimonio como confesión (de fe) y el testimonio como narración (de hechos)? Pues lo que se

constituye como prueba ante el tribunal escatológico son las “obras” y los “signos” obras y signos que el más místico de los apóstoles declara haber “visto”⁴²⁷.

Hay una relación recíproca entre criteriología que hace la conciencia de lo divino y el discernimiento del testimonio que deja la iniciativa al acontecimiento. Pero esta relación circular implica una separación imposible de llenar entre el principio de la reflexión y el acontecimiento histórico de los signos. Por lo tanto, de múltiples maneras, la relación entre *acto* y *signo* se prueba como una relación hermenéutica: una relación que da que interpretar y una relación que reclama la interpretación.

V.

LA INTERPRETACIÓN MÍTICA, SIMBÓLICA Y METAFÓRICA EN LA BIBLIA

A) Hermenéutica del mito: el mito adámico interpretado

Ricoeur publica un artículo “Qu’est-ce qu’un texte?” en 1970, el cual constituye la primera formulación de lo que luego se llamará “teoría del texto”. Intenta convertir la noción de texto mediante una generalización que lo libere de su terreno de origen (los textos escritos), en paradigma de estudio de la acción humana. Utiliza esta noción para conciliar por medio de la oposición entre explicar e interpretar⁴²⁸. Ricoeur expresa: “nosotros podemos, como lectores, quedarnos en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo, sin autor; entonces nosotros lo explicaremos por sus relaciones internas, por su estructura. O bien, nosotros podremos levantar la suspensión de un texto, concluir el texto en palabras, restituyéndolo a la comunicación viviente; entonces nosotros lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen a la lectura y la lectura es la dialéctica de las dos actitudes”⁴²⁹.

El comprender, en Ricoeur, es la comprensión existente investigada y profundizada por la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer; y explicar es la explicación científica. De ahí que el proceso interpretativo y la articulación de la comprensión existencial

⁴²⁸ RICOEUR, P. “Qu’est-ce qu’un texte?”, en RICOEUR, P. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*. También en RICOEUR, P. *Historia y narratividad*. Paidós, Barcelona, 1999, pág. 137-159.

⁴²⁹ *Ibidem*, pág 145-146.

(comprender), propuesta por Heidegger y Gadamer, y el análisis del carácter metodológico-científico (explicar), reivindicado por Habermas, “verdad” y “método” están a veces dialécticamente ligadas entre ellas. Ricoeur considera que si la “explicación” es el itinerario de la “comprensión” en tal caso el “método” y la “verdad” ya no son más los polos de una alternativa, sino más bien elementos constitutivos de un mismo proceso dialéctico. Y en relación con esta teoría Ricoeur muestra una investigación sobre tres ámbitos diversos⁴³⁰.

El análisis del texto, el conocimiento histórico y la teoría de la acción social, en cada uno de ellos muestra la co-presencia del comprender y del explicar.

Si la preocupación primera de la hermenéutica consiste en desplegar un mundo delante del texto, dice Ricoeur: “la comprensión auténtica de si es aquella que se deja instruir por “la cosa del texto”. La relación del texto con el mundo toma el lugar de la relación de la subjetividad del autor; y al mismo tiempo, el problema de la subjetividad del lector se ve desplazado. Comprender no es proyectarse en el texto, sino exponerse al texto. Brevemente, es la cosa del texto la que da al lector su dimensión de subjetividad”⁴³¹.

Una de las aportaciones más importante del filósofo francés que el discurso filosófico encuentra en la metáfora un elemento de central y paradigmático como consecuencia de su especial configuración. Así, Ricoeur se plantea en qué medida es lícito tratar la metáfora, como una obra en miniatura, como un modelo en miniatura del texto y, precisamente de ello, se va a ocupar en *La métaphore vive*⁴³², y en este sentido define la

⁴³⁰ RICOEUR, P. “Expliquer et comprendre” en RICOEUR, P. *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique II*, 1986, pág. 162.

⁴³¹ RICOEUR, P. “Herméneutique et critique des idéologies” en RICOEUR, P. *Du texte a l’action. Essais d’herméneutique II*, pág 369.

⁴³² RICOEUR, P. *La métaphore vive*, Seuil, París 1975.

metáfora como el hilo conductor trascendental que guía el recorrido hacia el problema central de la hermenéutica. La metáfora, efecto del lenguaje, apunta a una tensión entre lo literal y lo figurado que se condensa en la expresión comparativa de “ser como”. No obstante, “ser como significa ser y no ser” y se pregunta Ricoeur ¿cómo dar sentido a esta paradoja? Así, nos recuerda un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles donde dice que la metáfora “pone ante los ojos”, pinta, visualiza, hacer ver, nuestras cosas inanimadas como animadas⁴³³. Para Ricoeur metaforizar es una operación tanto lingüística como intelectual, irreductible a la mera definición, explicación, comparación o descripción y es además una acción creadora. Él ha destacado que tanto la metáfora como el poema en su conjunto devienen un “objeto de lectura”, un texto en suspensión de lo real y abierto en lo que se refiere a su sentido. De esta forma, con el acto de leer se suspende el sentido más inmediato de la realidad y el texto se abre hacia lo imaginario que el sentido libera. Así, la metáfora, lo que propone es otra realidad posible⁴³⁴.

Tanto el proceso metafórico como el narrativo, precisan de un trabajo comprensivo para construir sin sentido. La narración plantea un problema paralelo al de la referencia de la metáfora. En este sentido, la trama definida por Aristóteles como *mimesis* de una acción, es entendida por Ricoeur de tres modos distintos: como pre-comprensión, configuración y refiguración. En su opinión, en este último sentido, es donde más proximidad existe entre la función de la trama y la referencia metafórica. El desarrollo de las tres mimesis le sirve a Ricoeur para explicar la evolución y maduración de la narración



⁴³³ RICOEUR, P. “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, en *Revue Philosophique de Louvain* (1972), Vol. 70, pág. 100.

⁴³⁴ RICOEUR, P. “Le travail de la ressemblance”, en RICOEUR, P. *La métaphore vive*, pág. 266.

y le permite crear una dinámica entre los tres componentes básicos del discurso: el autor, el lector y la comprensión del texto⁴³⁵.

Ricoeur plantea en su teoría de la mimesis (*Mimesis III*), que la obra despliega un mundo que el lector hace suyo. Este mundo es un mundo cultural⁴³⁶. La obra depende, en gran medida de la relación entre aportación de la obra como fruto cultural y la propia cultura en la que el autor está inmerso. Así, esta articulación de la obra, con su autor, su lector y el mundo cultural de cada uno de ellos es una preocupación primaria de la hermenéutica. La cual trata de reconstruir el proceso completo seguido por la obra, buscando explicitar el movimiento por el que el texto y su trama despliegan un mundo en el que el lector podrá proyectar su propio ser. Y, en opinión de Agís Villaverde en su obra *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*: “Prescindiendo de la lectura, el mundo del texto es un mundo imaginario, pero asume el estatuto extraño de lo trascendente en la inmanencia. El mundo del lector es real, pero expuesto al poder de remodelación salido de la esfera de lo imaginario”⁴³⁷. Por ello, la subjetividad comporta siempre una perspectiva personal, lo que confirma José Ortega y Gasset en su aspecto: “Cada vida es un punto de vista sobre el universo, en rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra”⁴³⁸.

Afirma Ricoeur que la imaginación tiene una función metafísica que no puede reducirse a una simple proyección de los deseos vitales inconscientes y reprimidos; la imaginación tiene una función de *prospección*, de *exploración* respecto a las posibilidades

⁴³⁵ RICOEUR, P. “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, págs. 101-117.

⁴³⁶ RICOEUR, P. *Temps el récit I. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, París, 1983, pág. 81.

⁴³⁷ AGÍS VILLAVARDE, M. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la USC, Santiago de Compostela, 1995, pág. 249-250.

⁴³⁸ ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente. Madrid. 1966 (16), pág. 96.

del hombre. Ella es por excelencia la institución y la constitución de lo posible humano. En la imaginación de sus posibilidades es donde el hombre ejerce la profecía de su propia existencia. Toda conversión real es ante todo una revolución en el nivel de nuestras imágenes directivas; al cambiar su imaginación, el hombre cambia su existencia⁴³⁹.

Ricoeur destaca dos puntos críticos que son susceptibles de afectar al problema de la transición de la metafísica a la moral. Hay que señalar la distancia que debe ser mantenida entre el componente imaginario de la identidad narrativa y el juicio moral. A este respecto las narrativas de ficción ofrecen un considerable terreno de discusión; el estatuto de experiencia de pensamiento conquistado por la ficción literaria exige, como hecho que sea colocada a distancia de toda la censura moral que está en la invención de intrigas y personajes. La creación exige una imaginación libre. Aquello a lo que llamamos experiencia de pensamiento tiene por carácter, por pruebas y combinaciones originales entre vida y muerte, amor y odio, divertimento y sufrimiento, inocencia y culpa y finalmente bien y mal.

Un paso decisivo de la ética a la moral se encuentra en las reflexiones sobre la promesa como modelo. La significación de la promesa en cuanto ésta liga a aquel que la pronuncia, implica un acto de obligación de mantener la palabra. Una promesa que no se mantiene, permanece en promesa. La posibilidad de traer a su propia palabra implica un acto de obligación de mantener la palabra. Por respecto a sí mismo y al otro⁴⁴⁰.

Dice Ricoeur en *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (1998): “No son los espacios geográficos los que hacen la historia, sino los



⁴³⁹ Cf. RICOEUR, P.: *Historia y verdad*, pág. 113.

⁴⁴⁰ Cf. RICOEUR, P.: *Da metafísica a moral*, pág. 43

hombres, dueños y descubridores de ellos”. En la historia global, las estructuras estables y las evoluciones lentas constituyen quizá lo esencial, pero lo esencial no es la totalidad. Porque los acontecimientos son testigos de las realidades profundas de la historia. No se puede ignorar el juicio de los contemporáneos sobre la importancia de los acontecimientos, (fiestas, ceremonias, ritos, etc.).

Toda comprensión de *sí*, defiende Ricoeur, deberá ir mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos y los textos en general, así, la comprensión ontológica queda pendiente de la interpretación hermenéutica. Y todo razonamiento de *El hombre falible* conduce ya a reclamar el exilio del lenguaje simbólico para identificar las categorías de la antropología fundamental. El filósofo entiende que, con este método, la identidad del yo se “deducirá” (en el sentido kantiano) primero a partir de los símbolos, viniendo a ser una identidad “simbolizada” y también una identidad “narrada”, puesto que la pregunta por el *ser* y el yo se contesta narrando una historia, contando una vida. Podemos saber, lo que es el hombre atendiendo la secuencia narrativa de su vida.

En el concepto de finitud y en la posibilidad de la culpa, nada, por el momento, había exigido una preocupación especial por el lenguaje. El motivo era la suficiencia del lenguaje directo para hablar de elementos voluntarios e involuntarios. Pero querer introducir la realidad del mal en la estructura de la voluntad exige una renovación fundamental del método descriptivo-empírico, ya que el paso de la inocencia a la culpa no es susceptible de una descripción, sea esta empírica, sino de una mítica concreta. Ese lenguaje es siempre indirecto, se realiza por medio de metáforas, símbolos tales como “mancha”, “carga”, “servidumbre”, “esclavitud”, etc. Todas ellas expresiones simbólicas no accesibles a primera vista. No podemos localizarlas si no es calando a través de los

extractos lingüísticos en que se manifiestan. Por ello, el lenguaje simbólico supone un problema lingüístico y un problema exegético.

El simbolismo se convierte así en el *a priori* de una deducción trascendental, no solo porque él es el detector de la realidad humana, sino también porque una filosofía iluminada por los símbolos puede pretender “la transformación cualitativa de la conciencia” en cuanto que el símbolo nos revela nuestra relación con lo sagrado, nos hace comprender nuestra situación ontológica, nuestra relación con el ser que nos interpela en cada símbolo.

Para la comprensión de los mitos, según Ricoeur, hay que pensar en el tiempo y en la situación en la que estos se realizaban. Son necesarias las tres historicidades: de los acontecimientos fundantes o *tiempo oculto*; de la interpretación viviente por los escritores sagrados, que constituye la *tradicición*; y la *historicidad hermenéutica*⁴⁴¹. La significación viene dada por la secuencia completa ligada al tiempo y al intérprete tanto como el autor.

Ricoeur dice que para figurar lo que realmente ha acontecido en el pasado, el historiador debe, en primer lugar, prefigurar el conjunto de acontecimientos relatados en los documentos. La función de esta operación poética es dibujar en el “campo histórico”, itinerarios posibles y así dar un primer perfil a los posibles objetos del conocimiento. El objetivo está orientado, sin duda, a lo que realmente ha ocurrido en el pasado: pero la paradoja está en el hecho de que no se puede designar lo anterior a cualquier relato más que prefigurándolo⁴⁴².



⁴⁴¹ Cf. *Ibidem*, pág. 63.

⁴⁴² Cf. RICOEUR, P.: *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI ed. México, 2006, pág. 856.

Según Ricoeur, en un relato nada se escapa a su configuración formal. El concepto de construcción de la trama se acrecienta también con la acción, por la que debe entenderse, más que la conducta de los protagonistas que producen cambios visibles en la situación, trastocamientos de fortuna, lo que podría llamarse el destino externo de las personas. También es acción, la transformación moral de un personaje, su crecimiento, su educación, su iniciación en la complejidad de la vida moral y afectiva. Como ejemplo, una novela de acción, novela de carácter, de pensamiento. La capacidad de la narración se extiende para brindar su objetivo por estrategias narrativas que engendran totalidades singulares capaces de producir “placer propio”, por un juego de interferencias, de expectativas y respuestas emocionales, por parte del lector. Así, un héroe trágico de la condenación inevitable (Adán, en la narración del Génesis; hasta la víctima inocente del Cristo de los evangelios) si se lee un poema bíblico de manera literal puede agradar, pero si se lee en el sentido formal que recuerda el sentido alegórico de la hermenéutica bíblica, el símbolo extrae una imagería que pone toda la literatura en una relación oblicua, indirecta, con la naturaleza; y así, además de agradar, puede instruir⁴⁴³.

La idea del fin del mundo, opina Ricoeur, nos viene por medio de la obra que cierra el canon bíblico recibido en el Occidente cristiano, que cierra la Biblia. El Apocalipsis ha podido significar así a la vez el fin del mundo y el fin del libro. La congruencia entre el mundo y el libro se extiende aún más lejos; se inicia el libro con el comienzo de los tiempos y se concluye con su fin. En este sentido, es la Biblia la grandiosa trama de la historia del mundo, y cada trama literaria es como una miniatura de la gran trama que une el *Apocalipsis* al *Génesis*. Así, el mito escatológico y el mythos aristotélico se asemejan



⁴⁴³ Cf. RICOEUR, P. *Tiempo y narración II*, pág. 398.

en su manera de vincular un comienzo con un fin y de ofrecer a la imaginación el triunfo de la concordancia sobre la discordancia.

Así Ricoeur nos hace observar, en primer lugar, el importante poder, atestiguado largo tiempo por lo apocalíptico, que posee el acontecimiento de sobrevivir a cualquier mentira. En este aspecto, el Apocalipsis ofrece el modelo de una predicción debilitada continuamente y, sin embargo, nunca desacreditada, y por tanto, de un fin continuamente aplazado. Además, por implicación, el debilitamiento de la predicción concerniente al fin del mundo ha suscitado una transformación cualitativa del modelo apocalíptico: de inminente, el fin se ha hecho inmanente⁴⁴⁴.

Para Ricoeur, la novedad de los deseos de tener, de poder y de valer, consiste en que tienen un término indeterminado: el deseo del deseo carece de fin, siempre se quiere más. Por ello, la función universal del sentimiento consiste en unir; el sentimiento une a las cosas, a los seres y al ser.

El conflicto radica en la constitución más originaria del hombre, el objeto es síntesis, el yo es conflicto; la dualidad humana se supera afectivamente en el conflicto de la subjetividad. Siendo los conflictos reales los que marcan nuestra historia afectiva, hechos de conciencia entre nuestro esfuerzo, nuestra capacidad de afirmación, las fuerzas de la naturaleza, el medio familiar, social y cultural. Ninguno de esos conflictos externos se podría interiorizar si un conflicto latente de nosotros mismos con nosotros mismos no los precediera, ni los recogiese ni les confiriese la nota de interioridad que desde el origen,



⁴⁴⁴ Ibidem, pág. 409.

los caracteriza. Para Ricoeur, somos una desproporción entre el *bios* y el *logos*, cuyo desacuerdo originario padece nuestro “corazón”⁴⁴⁵.

La limitación específica del hombre se torna mal efectivo con la *falibilidad*. Se designa entonces la ocasión, el punto menor de la resistencia por donde el mal puede penetrar en el hombre. La mediación frágil aparece entonces como simple espacio de aparición del mal. A través del odio y la lucha, se puede vislumbrar la estructura intersubjetiva del respecto que constituye la diferencia de las conciencias: a través del *mal-entendido* y la mentira la estructura originaria del habla revela la identidad y la alteridad de las conciencias; lo mismo ocurre con la triple demanda de tener, poder y valer percibidas a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria.

Según Ricoeur, en el relato del Gén. 2, 3, la inocencia sería la falibilidad sin culpa. Aquí según la eclética hursseliana, se entiende que la inocencia es la variación imaginaria que hace brotar la esencia de la constitución originaria, haciéndole aparecer en otra modalidad existencial; la falibilidad aparece entonces como posibilidad pura, sin la condición degradada a través de la cual aparece normalmente. Por originaria que parezca la maldad, la bondad es todavía más originaria. Por eso, el mito de la caída solo es posible en el contexto de un mito de creación y de inocencia. A partir del mal, dice Ricoeur, descubrimos el aspecto contrario del mal como culminación de la debilidad, pero ese movimiento de debilidad que cede, simbolizada en el mito bíblico de la figura de Eva, es coextensivo al acto mediante el cual acaece el mal; la debilidad conduce a la tentación y ésta lleva a la caída. Esta transición de la inocencia a la culpa, descubierta en la *posición*



⁴⁴⁵ Cf. RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*, pág. 144.

misma del mal, es la que confiere al concepto de falibilidad toda su equívoca fragilidad. El mal no *procede* de esa debilidad sino porque se *pone*⁴⁴⁶.

El relato de la caída en la Biblia, aunque proceda de las tradiciones más antiguas que la predicación de los profetas de Israel, no saca su sentido, sino de una experiencia del pecado que es, a su vez, el producto de la piedad judía. La “confesión de los pecados” en el culto, la llamada profética a la “justicia” y al “derecho” son las que confieren un fundamento de sentido al mito.

La figura de Adán situada por el mito en el origen de la historia del mal humano fue una figura muda para casi la totalidad de los escritores del Antiguo Testamento. Abraham, el padre de los creyentes, el antepasado fundador del pueblo escogido y la figura de Noé fueron más importantes, hasta que San Pablo puso a la figura de Adán en paralelo con el segundo Adán, con Jesucristo. La desmitologización del relato de la caída se tornó más urgente debido a esa acción retroactiva de la cristología paulina sobre Adán⁴⁴⁷.

Ricoeur concibe el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y los de la geografía, según el método crítico; por ejemplo, el destierro es un símbolo primario y no un mito, porque es un *acontecimiento histórico* que significa analógicamente la alienación humana, pero la misma alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén que en tanto historia acaecida es mito⁴⁴⁸. Así, el drama de la creación y la visión ritual del mundo, se encuentran en el mito del origen y el fin del mal que lo ilustran los mitos *sumerio-acadios*, cuya redacción, que ha llegado

⁴⁴⁶ Ibidem, pág. 164.

⁴⁴⁷ VANNI, U. *Las Cartas de Pablo*, pág. 65.

⁴⁴⁸ RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, pág. 183.

hasta nosotros se remonta a principios del segundo milenio antes de nuestra era. Estos mitos narran la victoria final del orden sobre el caos. El gran drama de la creación denominado *Enuma Elish*.

Este mito de creación, antes de contar con la génesis del mundo, relata la génesis de lo divino; el nacimiento del mundo con su orden actual y la aparición del hombre, tal y como existe ahora.

En el mito de la creación, V. Morla Asensio en su obra *Los libros sapienciales y otros escritos* (2002), nos habla del mito como Ricoeur, y de cómo este pretende recrear el mundo y hacer que el hombre renazca. Apoyada en el esquema básico, la escuela mitoritual observa que la idea de “repetición” de la creación va unida al cielo festivo del Año Nuevo en numerosas religiones primitivas. El hombre primitivo vivía con el temor de que, en algún momento dado, cesase la regularidad del ciclo estacional, amenazando así de muerte a la fertilidad del suelo y de los seres humanos. El único modo existente de asegurar que nunca prevalezcan las estaciones desfavorables consistía en repetir el acto primordial de la creación. Tras la recolección de los últimos frutos, la tierra se veía sumida en el letargo invernal. Los ritos de este ciclo, lo que intentaban a través del mito de la creación, era conjurar las fuerzas del caos, asegurar la lluvia para las tierras y esperar una nueva primavera⁴⁴⁹.

En el Próximo Oriente antiguo, las culturas vecinas de Israel cuentan con mitos creacionales, estrechamente relacionados con la fiesta de Año Nuevo: el de Marduk y Tianamat, en Babilonia, y el de Baal en Môt, en Ugarit. La epopeya de Babilonia *Enuma Elish* constituía la base del festival del Año Nuevo *Akitu*. La lucha entre Marduk y

⁴⁴⁹ MORLA ASENSIO, V. *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella, 2002, pág. 436.

Tianamat, que representaba a las aguas destructoras y amenazantes, acaba con la victoria de aquel, la creación de los cielos y la tierra, y el establecimiento del mundo de los dioses y los seres humanos. Los dioses lo aclaman como rey, le construyen la morada celeste, modelo del templo terreno, y establecen las rúbricas culturales. Alguna variante de este mito habla de un encierro de Marduk en el subterráneo anterior a su victoria, imágenes de “muerte” de la naturaleza y de su “resurrección”; la estación húmeda se impone a la sequía; el caos es sometido y el mundo recreado. En la variante ugarítica este mito domina el conflicto entre Baal, dios de la fertilidad y la fecundidad, y Môt, dios de la muerte. El motivo central es el mismo: la ejecución dramática de los actos de culto con los del mito está relacionado y confiere seguridad al mundo del hombre⁴⁵⁰.

En opinión de Ricoeur, ni los babilonios ni los sumerios concibieron la idea de unos dioses culpables; sin embargo, nombraron el *mal* al nombrar a los dioses, sus astucias, sus complots y sus violencias. En la literatura babilónica, se creyó reconocer la primera expresión de lo que más tarde sería el relato bíblico del paraíso y la caída. El viejo mito sumerio, traducido y reinterpretado, se vincula actualmente con el “ciclo de Enki y Ninhursag”, describe una tierra de felicidad, donde no reinan ni la muerte, ni la enfermedad, ni la lucha a muerte con las fieras. El dios de las aguas engendra una serie de divinidades nacidas de su esposa, la madre tierra, después de su hija, luego de su nieta, hasta que su esposa, al sustraer su simiente en el momento que este abraza a su biznieta, hace brotar de aquellas ocho plantas. Pero, antes de que la diosa las haya nombrado, Enki las arranca y se las come: la diosa la maldice y se vuelve en un dios débil y enfermo. Por

⁴⁵⁰ Cf. MORLA ASENSIO, V. *Los libros sapienciales y otros escritos*, págs. 436-437.

último, el zorro reconcilia a los dioses y la diosa cura los ocho males de Enki creando, para cada órgano enfermo, un dios apropiado⁴⁵¹.

En cuanto al Diluvio, tanto babilónico como sumerio, el relato babilónico se inserta en la epopeya de Gilgamesh. El diluvio se le atribuye a Enlil, es la Tormenta que, en lugar de separar las aguas como en el acto creador, devuelve todas las cosas al caos primitivo.

El mito “Adámico” es el único propiamente antropológico. Como mito etiológico atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, cuya condición es homogénea a la nuestra. La intención de este mito, según Ricoeur, es de dar consistencia a un origen radical del mal distinto del origen más originario del ser bueno de las cosas⁴⁵².

En la época que se redactó el mito adámico, el concepto de libertad todavía no se había elaborado. A pesar de que una idea deuteronomica de una elección radical suscitada por la llamada profética anuncia la evolución del mito adámico hacia una especulación de grado superior, donde la libertad no será solo una especie de comienzo, sino la capacidad de retirada de la criatura, es decir, la capacidad de deshacerse a partir de su ser hecho perfecto. Este relato se cuenta como un acontecimiento, el paso de la inocencia al pecado, en tanto que condición de un hombre destinado a un bien y propenso al mal. El relato no logra centrar el origen del mal en una sola figura de un hombre primordial, habla así mismo del adversario, de la Serpiente, que se convertirá en diablo, habla también de otro personaje, Eva, que representa a la interlocutora de la Serpiente.

La historia de la caída tiene, en opinión de Ricoeur, la grandeza del mito, es decir, tiene más sentido que una historia verdadera. El símbolo da que pensar. El mito solo



⁴⁵¹ RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, Taurus Ediciones, Madrid, 1969, pág. 330

⁴⁵² *Ibidem*, pág. 378.

anticipa la especulación porque él ya es una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales, en los que se constituyó la conciencia de pecado anterior a aquella⁴⁵³.

René Girard, en su obra la *Verdad o fe débil*, dice que el mito siempre domina la temática de la violencia de la comunidad, por lo que inevitablemente aparece la víctima culpabilizada y sacrificada que permanece abandonada y sola frente a la violencia desatada de la tribu, que perpetra sobre ella una especie de “asesinato sagrado”. Según este antropólogo, estamos frente a la estructura mítica de las religiones y culturas primitivas: el linchamiento de víctimas inocentes. Tal y como este autor sentenciará, la violencia colectiva en el mito constituye una pasión fracasada, como lo es la “pasión de Cristo”, que de forma ejemplar la pone de relieve y culpabiliza a la conciencia humana.

Girard afirma que el cristianismo revela y denuncia un “mecanismo” mítico que hoy seguimos aplicando en nuestras sociedades. Y así, la seguridad de la comunidad parece exigir de forma reiterada la muerte de muchos inocentes, que a menudo se presenta con el eufemismo, como los llamados “males colaterales”, que no hacen sino perpetuar edulcoradamente el reino del poder violento y primitivo en lugar de detenerlo⁴⁵⁴.

Para J. Humbert, la *Mitología* se puede llamar también *Fábula* que trata de la vida y hazañas de los semidioses y héroes de la antigüedad pagana. No todo lo que en estas fábulas se refiere es mentira o ficción; algunas de ellas se apoyan en fundamentos históricos y también algunas están recogidas del Antiguo Testamento⁴⁵⁵. El *Diluvio* de

⁴⁵³ Ibidem, pág. 377.

⁴⁵⁴ Cf. GIRARD, R. *¿Verdad o fe débil?: Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona, 2011, pág. 39.

⁴⁵⁵ HUMBERT, J. *Mitología griega y romana*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1997, pág. 7.

Deucalión recuerda el diluvio de Noé⁴⁵⁶: en los *Gigantes* que escalan el cielo, es fácil de reconocer en ésta a los hijos de los hombres levantando la torre de *Babel*; la formación del hombre por *Prometeo* es una copia del *Génesis*⁴⁵⁷; el sacrificio de *Ifigenia* parece una imitación de la historia de *Jefté*⁴⁵⁸. Que se encuentra en el libro histórico de *Jueces*.

B) La interpretación de los símbolos.

Según Ricoeur, nuestro lenguaje tiende a polarizarse entre un conjunto de señales prácticas y un lenguaje simbólico. Aquí nuestro autor se pregunta ¿cómo restaurar el sentido?, ¿cómo renovar la significación de un lenguaje que no pertenece a mi círculo cultural? Para resolver estas cuestiones nos insta a que nos planteemos el problema de la filosofía como hermenéutica. Esto significa extender el problema exegético de la comprensión de textos, a la comprensión de todos los signos susceptibles de ser considerados como textos.

Ricoeur propone un trabajo de convalidación, de justificación y, por otro, una tarea de arbitraje. Tarea de convalidación o justificación del lenguaje simbólico. Nos habla de la dimensión del lenguaje de la predicación por medio de la cual el Kerigma puede proclamarse y el mito puede ser recuperado. Es desde el principio hasta el fin una dimensión simbólica.

La actividad simbólica del pensamiento y del lenguaje aparece como una prolongación de nuestro poder de soñar (esta es la constitución onírica del símbolo), pero

⁴⁵⁶ Gén. 5, 24; 6, 18; 9, 9.

⁴⁵⁷ Gén. 11, 1-9.

⁴⁵⁸ Jue 11, 1-40.

también se evidencia fuera de nosotros ligada a las fisonomías de nuestro universo en sus diversas maneras de manifestarse, como son el agua, el fuego, la tierra, el viento y el cielo. Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*⁴⁵⁹ nos explica, que se puede apreciar cómo las representaciones de lo divino han sido ligadas a los valores fisonómicos, como por ejemplo las referidas al cielo, presentes aún hoy cuando decimos: “Padre nuestro que estás en los cielos”. Aquí el cielo tiene un doble sentido, como firmamento y también como elevación, inaccesibilidad⁴⁶⁰.

Todo lenguaje simbólico dice algo diferente de lo que dice. Por su doble sentido libera sentido y significación y, por ello, juega el rol de instrumento exploratorio de nuestras posibilidades existenciales, de nuestra situación en el ser.

La figura de Adán situada por el mito en el origen de la historia del mal humano fue una figura muda para casi la totalidad de los escritores del Antiguo Testamento. Abraham, el padre de los creyentes, el antepasado fundador del pueblo escogido y la figura de Noé fueron más importantes hasta que Pablo recordó a Adán al decir que Jesucristo es el segundo Adán.

La desmitologización del relato de la caída se tornó más urgente debido a esa acción retroactiva de la cristología paulina sobre el símbolo adámico. Para Ricoeur, el símbolo oculta con su aspiración una intencionalidad doble: lo “mancillado”, lo “impuro”, que sería la intencionalidad primera, se levanta sobre una intencionalidad segunda que, a



⁴⁵⁹ ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*, Taurus, Madrid, 1989.

⁴⁶⁰ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, págs. 42-43.

través de lo “sucio” físico apunta a cierta situación del hombre dentro de lo sagrado, que es precisamente el estar mancillado, el ser impuro⁴⁶¹.

Ricoeur distingue el símbolo de la alegoría. La especificidad del símbolo se ha tenido que conquistar lenta y difícilmente sobre la alegoría. Históricamente la alegoría ha sido menos un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos que una manera de tratar los mitos como alegorías, la alegoría ha sido más una modalidad de la hermenéutica que una creación espontánea de signos. El símbolo es anterior a la hermenéutica, porque el símbolo da su sentido por vía de la transparencia, de una manera distinta que por la vía de la traducción⁴⁶².

El relato adámico es una indagación existencial, dado que en él nos permite visualizar toda la historia humana por medio de una figura de gran héroe de la culpabilidad, semejante a cualquier héroe de tragedia. Según Ricoeur, se podría señalar que la figura de Adán representa aquello que Hegel denominaba un universal concreto, es decir, que leemos sobre el trasfondo de una trama psicológica la significación de la aventura humana: una experiencia singular, el exilio de Israel, se transforma en una experiencia universal por medio de los mitos. El mito posibilita una forma de universalización que opera en el nivel de la exploración imaginativa, de la exploración simbólica. Al mismo tiempo, la estructura del relato y los hechos que señala otorgan una orientación a la historia e introducen una temporalidad que se halla entre el exilio y el reino. El citado mito del paraíso perdido intenta relatar por medio de un acontecimiento la fisura de la experiencia humana: por un lado, confesamos que somos criaturas buenas y por otro reconocemos que el mal está presente. La confrontación de lo originariamente bueno con

⁴⁶¹ V.V.A.A. *Exégesis y Hermenéutica*, Edición Cristiandad, Madrid, 1976, 103.

⁴⁶² RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*, pág. 180.

lo radicalmente malo explorada por medio de un relato intenta suspender aquel instante sobre el que Kierkegaard meditara sobre el *concepto de la angustia*: ese momento de deslizamiento donde la inocencia ya no existe y el mal todavía no está presente, pero sin embargo todo ya ha ocurrido⁴⁶³.

Ricoeur piensa que el acto fundamental de la hermenéutica no consta en desembarazarse del contenido cultural del mito, cree, por el contrario, que ese acto consiste en liberar el potencial del significado manteniendo en suspenso en ese mito y que por consiguiente lo constituye en portador simbólico.

En la función poética del lenguaje religioso, Ricoeur también habla del símbolo, desde el Génesis a las parábolas, por ejemplo; *El hijo pródigo* que provoca una manera diferente de “entender” la vida, la historia y la propia naturaleza. La parábola abandona la función usual del lenguaje para introducir la redescipción de un modo de ser no común, pero posible. El Reino de Dios es la referencia de los modos excéntricos de comportamiento que las parábolas relatan. Se denota una “salvación” que viene por lo extravagante, por la irrupción de la sorpresa, a través de modos de actuar insospechados, que llegan al escándalo lógico, como sucede con la citada parábola, entre otros⁴⁶⁴.

La Biblia es un texto revelado que tiene una dimensión existencial para el creyente. Por eso Ricoeur entiende que la revelación bíblica afecta a todos los aspectos de la existencia y con respecto a la experiencia de la temporalidad, el texto Bíblico introduce la experiencia posible de “otro tiempo” ya que los géneros literarios bíblicos hacen emerger una temporalidad asimilable a la experiencia del tiempo como eterno presente.



⁴⁶³ Cf. RICOEUR, P.: *El lenguaje de la fe*, pág. 43.

⁴⁶⁴ HENRIQUES, F. *Paul Ricoeur e a simbólica do Mal*, Edições Afrontamento, Porto, 2005, págs. 81-83.

De este modo, los símbolos narrativos bíblicos sugieren una identificación de la conciencia temporal, no coincidente con la narratividad histórica o con la ficción literaria⁴⁶⁵.

El simbolismo religioso y la filosofía reflexiva son formas de conocimiento que no se excluyen. Los articula en un mundo unitario de comprensión que es el objeto de la hermenéutica de Ricoeur. Debemos pensar a partir de los símbolos y su obra, es el ejemplo permanente de este pensamiento que piensa inspirado por los símbolos. No obstante, este movimiento no puede ocultar lo inverso: el de la reflexión que abre camino para el símbolo. El filósofo es el que de manera radical obliga al sentido del misterio a disponer de cierta contingencia de su razón enfrentada con las preguntas inscritas en la propia existencia.

El simbolismo religioso es asumido como a priori de la comprensión de la subjetividad. Esto exige que el filósofo a la luz de su propia racionalidad haga de medio autónomo la tarea de esclarecer las condiciones en que la conciencia del ser humano justifique o por lo menos haga comprensible la denotación o referencias de segundo orden, propia de las expresiones simbólicas. La hermenéutica y la fenomenología deben, por consiguiente, ser mediatizadas por la reflexión trascendental. Así lo hace Ricoeur a lo largo de toda su obra, con el recurso de Kant, Hegel y Heidegger⁴⁶⁶.

Ricoeur ha visto el símbolo como una estructura de doble sentido, cuyo desvelamiento nos da las claves para comprender los textos. Dice: “llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo; primario y literal designa por exceso



⁴⁶⁵ RICOEUR, P. “Conclusión” en *Temps et récit*. Vol. III.

⁴⁶⁶ HENRIQUES, F. *Paul Ricoeur e a simbólica do Mal*, págs. 81-83.

otro sentido indirecto, secundario, figurado que no puede ser aprehendido más que a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”⁴⁶⁷.

Para nuestro autor, la gran ventaja de la meditación sobre el símbolo es que se trata de un modo de expresión que se formó con anterioridad al dominio de un lenguaje filosófico, donde el pensamiento está contenido junto con sus presupuestos. No obstante, el hecho de volver ahora sobre una filosofía del símbolo para Ricoeur supone una restauración de los símbolos sagrados de las hierofanías, olvidadas por el hombre moderno, pero cuyo sentido está en la base de nuestro lenguaje y nuestro pensamiento. Por lo que es idóneo volver a las significaciones perdidas del símbolo arcaico: “queremos recargar nuestro lenguaje, pretendemos partir de nuevo de un lenguaje pleno”⁴⁶⁸. Además, señala que el símbolo da que pensar solo en la medida en que somos capaces de añadirle una interpretación que, aprovechando el enigma original, promueva el sentido que va más allá de él, asumiendo la responsabilidad de un pensamiento autónomo.

1.- Los símbolos del mal (Baal, la serpiente).

En Canaan (Siria y Palestina), la doctrina de la creación se semejaba, como ya hemos visto, a la de Babilonia en sus rasgos esenciales. La Creación era descrita como un combate entre Baal, rey de los dioses, y el dragón primordial del caos, llamado Leviatán. En un documento religioso cananeo se aplican a este ser los mismos adjetivos con que

⁴⁶⁷ RICOEUR, P. “Existence et herméneutique” en RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, pág. 7-28.

⁴⁶⁸ RICOEUR, P. “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)” en *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*.

son descritos en (Is 27, 1) la “serpiente huidiza”, la “serpiente tortuosa”, el “dragón del mar”. El Antiguo Testamento contiene varias alusiones a este símbolo del caos, al que aplica los términos de “serpiente”, “dragón” o “monstruo”, “Rahab”, “Leviatán” y “Mar” (Sal 74, 13ss; 89, 10; Job 3, 8; Is 51, 9; Am 9,3). La “bestia del Apocalipsis” tiene, en última instancia, ese mismo origen.

Observando de cerca la onomástica hebrea antigua se descubren datos especialmente reveladores. La tradición atribuye a Gedeón otro nombre: Gerubaal (Jue 6, 32); un hijo de Saúl se llama Isbaal (2 Sam 2, 8), un nieto de Meribaal (2 Sam 4, 4), un hijo de Daniel lleva el nombre de Baalgadá (2 Sam 5, 16). Son nombres que evidentemente indican devoción al dios Baal, o bien la identificación de este con el Dios de Israel; más tarde, cuando la divinidad cananea se convirtió en antagonista por excelencia de Yahvé, los redactores cambiaron *ba'al* por *boset* “vergüenza”, “aprobio”, así en (2 Sam 11, 21) Gerubaal se convierte en “Geru-béset”⁴⁶⁹.

El término *Baal* significa simplemente “Señor”. Podía aplicarse a cualquiera de los dioses, pero el Señor o Baal por antonomasia era, según se creía, el gran dios bajo cuyo dominio estaba la lluvia, de ella dependía la vegetación. Baal recibe otros nombres, y uno de ellos era “Zabul” (el exaltado). Curiosamente, en el Nuevo Testamento se designa a Satán el nombre de Baal-Zebu en (Mt 12, 24). Oseas fue uno de los profetas que luchó contra el uso de ese título. Dios dice al pueblo a través de su profeta: “Arrancaré de su boca los nombres Baal y ya no será recordando más en su nombre” (Os 2, 19). Cuando Ezequías inició la reforma religiosa (Ca 715-687) suprimió los “lugares altos”, demolió



⁴⁶⁹ SOGGIN, J.A. *Nueva historia de Israel*, pág. 107.

otro tipo de santuarios paganos o sincretistas y destruyó la reliquia de la “serpiente de bronce” que la tradición vinculaba a Moisés⁴⁷⁰.

Como hemos comprobado, el símbolo es muy importante, por eso cuando una cultura quiere imponerse a la otra, trata de eliminarlos. Así sucede con la Serpiente. Sin embargo, la simbología de árbol se recuperó dándole otra connotación, sobre todo en el contexto cristiano.

No es casualidad que fuera la Serpiente, de entre todos los animales, la que sedujese a Eva para caer en la tentación de desobedecer a Yahvé. (Gén 3).

2.- El pecado y la culpa (mancha/mancilla).

En la historia no solo cuentan los avances técnicos y el conocimiento, sino también la conciencia. La reflexión moral, el autoconocimiento, la comprensión de la condición humana se acumulan como instrumentos de vida. Hay experiencia moral y espiritual, esto se refleja en las obras de arte, los monumentos, los ritos religiosos, libros, etc. La historia es más que una acumulación de huellas. El dinamismo de las obras del hombre, alejadas del drama concreto de los individuos que sufren y luchan y de las civilizaciones que crecen y se debilitan.

El cristianismo irrumpió en el mundo helénico introduciendo un tiempo de acontecimientos, de crisis y de decisiones. La Revelación cristiana escandalizó a los griegos con el relato de los acontecimientos “sagrados”: la creación, la caída, las alianzas, las explosiones proféticas y, más radicalmente, los acontecimientos cristianos de la

⁴⁷⁰ Cf. BIBLIA DE JERUSALÉN, Núm 2, 6-9; Gén 3.

Encarnación, la Cruz, y el Sepulcro vacío, el acontecimiento de la Iglesia en Pentecostés. A la luz de estos acontecimientos excepcionales, el hombre abría los ojos a ciertos aspectos de su propia experiencia, su tiempo y sus decisiones estaban condicionados por grandes opciones: rebelarse o convertirse, perder la vida o ganarla⁴⁷¹.

El pecado de Prometeo no lo condenan los griegos. Él había robado el fuego de las técnicas y las artes, el fuego del conocimiento y de la conciencia: el “pecado de Adán” no es el de Prometeo. Adán en su aventura de hombre, con su desobediencia rompe el vínculo vital con lo divino: por eso la primera expresión de pecado es el crimen de Caín, el pecado contra el hermano y no el pecado contra la naturaleza, el pecado contra el amor. Según Ricoeur, el cristianismo se dirige a la totalidad del hombre. La historia es histórica porque hay unas acciones singulares que cuentan y otras que no, unos hombres que pesan y otros que no; se pierde una batalla, muere un jefe demasiado pronto, o demasiado tarde y el destino cambia. Así, la conquista del poder, el ejercicio del poder y la conservación del poder, (según nuestro autor) es una cuestión central de la política. Y se pregunta: ¿Quién manda?, ¿a quiénes?, ¿dentro de qué límites?, ¿bajo qué control? Y responde, es en estas actividades que conciernen al poder, bien por parte de quienes lo tienen, bien por parte de quienes lo sufren, lo critican o lo combaten, es en esas actividades donde se juega el destino de un pueblo. A través de ese poder los hombres influyen principalmente en el curso de los acontecimientos; y esos acontecimientos son accidentes del poder como las revoluciones y las derrotas. Se puede llamar crisis política en el sentido más amplio, cuando conciernen al destino físico de las civilizaciones, al mismo tiempo, son en el orden de la vida y de la muerte, lo mismo que las enfermedades de los individuos respecto a su evolución intelectual o sus conversiones religiosas; esas crisis tienen entonces un carácter

⁴⁷¹ RICOEUR, P. *Historia y Verdad*, pág. 75.

menos radical. Además, hacen surgir en el corazón de la historia un rasgo fundamental del hombre: la *culpabilidad*. Alrededor del poder se desatan las más terribles pasiones, el orgullo, el odio, el miedo. Aquí es donde se encuentra, según Ricoeur, la grandeza del hombre y también su pecado. La grandeza de los imperios es su pecado; por eso la caída puede comprenderse como un castigo⁴⁷².

Ricoeur hace un análisis de la historia como acontecimiento, como decisión, como drama, la simplifica con una palabra, como “crisis”, y ésta desemboca en una teología de la historia. De una forma principal, por medio, desde la culpabilidad. En los Salmos y los Profetas de Israel, se habla del tema del orgullo de las naciones, del odio a los malvados, del miedo a los humildes; Egipto, Asiria, las grandes potencias vecinas, eran para Israel testigos del pecado histórico; e Israel era el culpable en la medida en que quería imitar sus sueños de grandeza. Nuestro autor, hace referencia aquí a María cuando canta su *Magnificat*; “Disipó los designios que los orgullosos forjaban en sus corazones; derribó de su trono a los poderosos y ensalzó a los humildes”⁴⁷³.

Para Ricoeur, en la historia como crisis, se le puede dar algún sentido a la falta, que en una *teología de la culpabilidad* puede ponernos en alerta, sensibilizarnos en este aspecto dramático de la historia que implica meditación sobre la falta; la falta no surge más que en el mundo del acontecimiento; solo una historia ambigua, una historia capaz siempre de perderse o de ganarse, una historia abierta, incierta, en la que se ensalzan las oportunidades y los peligros puede ser culpable. En estos puntos, dice nuestro autor, que se tocan tanto el aspecto existencial de las cosas como el aspecto teológico. Una visión dramática de la historia tiene mucha más afinidad con la teología cristiana que el

⁴⁷² Ibidem, pág. 82.

⁴⁷³ Lc 1, 26-38.

racionalismo y la Ilustración, en los cuales se suprimiría el terreno mismo en el que puede sembrarse una teología, en el terreno de la ambigüedad⁴⁷⁴.

El sentido cristiano de la historia no se agota en el sentido de la decisión y de la crisis, de la grandeza y de la culpabilidad mezcladas, porque en el credo cristiano no está el pecado, sino la salvación. La fe en el señorío de Dios es para el cristiano lo que domina su visión de la historia. En la Revelación, dice Ricoeur, hay cierto designio pedagógico desde la Antigua Alianza hasta la Nueva Alianza, ya que los grandes acontecimientos cristianos (Muerte y Resurrección) forman un ritmo accesible al que San Pablo llama “la inteligencia de la fe”. Por eso la historia para un cristiano está atravesada por otra historia, cuyo sentido no le resulta inaccesible, que puede ser comprendida. Por ello, el hombre cristiano vive en la ambigüedad de la historia profana, pero con el tesoro precioso de una *historia sagrada* cuyo “sentido” percibe, y también con las sugerencias de una historia personal en la que divisa el vínculo de la culpabilidad con la redención. El cristiano con su sentido *escatológico* espera que aparezca la unidad de sentido en el “último día”, que se vea como todo está en Cristo. La historia, los inventos, las artes, las filosofías, a través de su grandeza y de su culpabilidad quedan “recapituladas en Cristo”⁴⁷⁵.

Ricoeur en su obra *Finitud y culpabilidad* nos dice que, para pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la falibilidad a la culpa, nos sugiere que, para captar este paso, es necesario repetir dentro de nosotros mismos la confesión que la conciencia religiosa hace de él⁴⁷⁶. Con las construcciones tardías de la época agustiniana sobre el *Pecado Original* es con lo que la filosofía está llamada a medirse. Muchas filosofías

⁴⁷⁴ RICOEUR, P. *Historia y Verdad*, pág. 83.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, pág. 85.

⁴⁷⁶ RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, pág. 163.

clásicas y modernas toman como dato religioso, teológico ese supuesto concepto y reducen el problema filosófico, de la culpa a una crítica de la idea de Pecado Original⁴⁷⁷.

Como ya hemos visto, el relato de la caída en la Biblia, aunque proceda de tradiciones más antiguas que la predicación de los profetas de Israel, no saca su sentido sino de una experiencia del pecado que es, a su vez, el producto de la piedad judía. La “confesión de los pecados” en el culto, la llamada profética a “la justicia y al derecho” son las que confieren un fundamento de sentido al mito.

En el carácter arcaico, superado, del repertorio de la culpa, no solo se pone de manifiesto con algunos cambios que conciernen a su extensión, con algunas sustracciones y algunos añadidos a la lista de cosas malas, sino también con las variaciones en intensidad, con los cambios que afectan al énfasis de gravedad de esta o aquella violación de lo *prohibido*⁴⁷⁸.

A Ricoeur le sorprende la importancia y la gravedad concedidas a las prohibiciones de carácter sexual en la economía de la “mancilla”. La extensión de la prohibición a unas acciones moralmente neutras y el silencio de esos mismos códigos rituales sobre la mentira, el robo, y a veces, el homicidio.

Si la mancilla no fuera una mancha simbólica no se entendería que las ideas de mancilla y de pureza se hayan podido corregir y retomar en una ética interpersonal que enfatiza los aspectos adquisitivos u oblativos de la sexualidad, en suma, la calidad de relación con el otro. Esto no quita que, debido a muchos de sus rasgos, la sexualidad mantiene el equívoco de una cuasi-materialidad de la mancilla; en último término el niño



⁴⁷⁷ Ibidem, pág. 164.

⁴⁷⁸ Ibidem, pág. 191.

nacería impuro. Estas creencias aún existen en el hombre contemporáneo, en la que ha desempeñado un papel decisivo la especulación acerca del pecado original. Por ello existen ritos de purificación: El Bautismo y el Matrimonio (para la Iglesia son sacramentos). Para Ricoeur, las relaciones humanas suscitadas por el trabajo, la apropiación, la política: ahí es donde se formará una *ética* de la relación con el otro, una ética de justicia y del amor, susceptible de volverse hacia la sexualidad, de revalorizarla y transvalorizarla⁴⁷⁹.

Ricoeur nos presenta dos rasgos arcaicos (objetivo y subjetivo) de la mancula; un algo que infecta, un temor que anticipa el desencadenamiento de la ira vengadora de la prohibición. Estos rasgos no serán abolidos sorprendentemente, sino que serán retenidos y transformados en unos nuevos momentos.

Entre los griegos, los poetas trágicos y los oradores áticos son testigos de las representaciones y de las prácticas catárticas relacionadas con la mancula. El mundo de la mancula no perdurará solo en forma de supervivencia, proporciona el modelo imaginativo, a partir del cual se construyen las ideas fundamentales de la purificación filosófica. Así, Ricoeur se pregunta: ¿Cómo fue posible, por principio, semejante transposición de la impureza ritual? Aunque el hombre griego nunca alcanzó el sentimiento de pecado en su calidad de tal y con la intensidad de la que únicamente da ejemplo el pueblo de Israel. La experiencia hebrea torna la cuestión todavía más urgente; no es solo la legislación ritual la que mantiene en Israel la creencia de la mancula, sino la experiencia misma de pecado. Como, por ejemplo, una confesión atribuida al rey David en la que tiene la conciencia del pecado y también el sentimiento de culpabilidad⁴⁸⁰. Sal

⁴⁷⁹ Ibidem, pág. 193.

⁴⁸⁰ Ibidem, pág 198.

51, también llamado “Miserere”, parte de este salmo es una súplica en la que el rey David reconoce su pecado y pide perdón: “¡Ten piedad de mí, oh Dios, en tu bondad! En tu inmensa ternura, borra mi pecado, lávame de toda maldad, purifícame de mi culpa... ¡oh, Dios, crea en mí un corazón puro!”⁴⁸¹. Este salmo es muy interesante y volveremos a él más adelante.

La representación de la mancilla se mantiene en el claroscuro de una infección casi física que apunta hacia una indignidad casi moral. Este equívoco no se expresa conceptualmente, pero se vive con temor físico y ético. El hombre se siente impuro. Para suprimir la mancilla simbólica es preciso un rito simbólico. Por ejemplo, la ablución simbólica, no es un simple lavado es un lavado simbólico, también hay otros gestos equivalentes como: quemar, alojar, expulsar, lanzar, escupir, cubrir y ocultar. Cada uno de estos gestos dibuja un espacio ceremonial dentro del cual ninguno de ellos agota su significado en la utilidad inmediata. Todos estos gestos van dirigidos a la persona en su totalidad.

La mancilla entra en el universo humano con la palabra; antes de ser comunicada, está determinada y definida por la palabra: la oposición entre lo puro y lo impuro se dice; y la palabra que la dice instauro la oposición misma. Una mancilla es una mancha porque está ahí, muda; lo impuro se enseña en el habla institucional del tabú. Esta educación del sentimiento de lo impuro con la palabra que define y legisla es de una importancia capital; gracias a ella ya no solo el gesto y el rito son simbólicos; lo puro y lo impuro a su vez, en tanto que representaciones, suscitan un lenguaje simbólico capaz de transmitir la ecuación de lo sagrado.




⁴⁸¹ Sal 51.

Volviendo al Salmo 51 “Miserere” se puede apreciar el nacimiento del dogma del Pecado Original, cuando dice el rey David “¡Ay de mí, nací en la iniquidad y mi madre me concibió en el pecado!” Aquí A. Feullet en “Verset 7 du Miserere et la péché originel” (*Recherches de Science Religieuse*, 1944)⁴⁸² dice que unas ideas corrientes sobre la mancha ritual unida a la concepción y al alumbramiento para expresar la idea más intensa de que, antes de cualquier acto personal, el hombre se encuentra ya separado de Dios: el vínculo entre las diversas generaciones por medio del nacimiento se convierte en la clave de esa anterioridad del mal.

Cuando en Sal 51, 5-6 dice: “Pues mi pecado, yo, no lo conozco...”. Aquí según Ricoeur, se advierte la conciencia de culpabilidad, pero no de pecado. La idea de culpabilidad tiene grados; así como el pecado es una situación cualitativa (es o no es), la culpabilidad designa la magnitud intensiva, capaz de más y de menos. Así, en una escala de delitos, se hace posible una escala de penas. Pues, no solo la sutil conciencia de los piadosos y la conciencia angustiada encerrada en el infierno de la propia justicia, se alimentan con esa proclamación de los grados de la culpabilidad, sino también la conciencia del legislador y del juez.

Es sorprendente para el filósofo francés que esta táctica de evitar culpas reclute para sí las conductas ritualizadas heredadas de la capa cultural de la mancha: el ritualismo, cuyo sentido como obediencia, revela su culpabilidad particular, pues las prohibiciones precisas de tipo ritual-cultural proponen una satisfacción finita y verificable y, de este modo, la conciencia se lanza a una técnica de eludir para replicar al fracaso de la disculpa. No obstante, este reclutamiento de prohibiciones de “pureza” bajo el estandarte de la

⁴⁸² FEULLET, A. “Verset 7 du Miserere et la péché originel”, en *Recherches de Science Religieuse*. Éditeur J. Dumoulin, París, 1944.

ética, como se vio en Israel en la época del segundo Templo, desemboca en una sobrecarga de prescripciones. Cada vez se añade un código nuevo. Así, el escrúpulo cultural se multiplica a la vez que la ley y la culpabilidad⁴⁸³.

San Pablo hace una referencia a ello con sus conocidos dichos: “Antes de la llegada de la fe, estábamos encerrados bajo la custodia de la Ley, reservados a la fe que había de revelarse. Así la Ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, para que obtuviésemos, de la fe, nuestra justificación. Pero, llegada la fe, ya no estábamos bajo la férula del pedagogo” (Gal. 3, 23-24). “La Ley, por su parte intervino para que se multiplicase la culpa; pero allí, donde el pecado se multiplicó, sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20).

El símbolo de la “mancilla” como dice Ricoeur permite un primer registro literal como “signo” de algo físicamente sucio, y un segundo registro interpretativo como “símbolo” de algo moralmente impuro. Mientras que el “signo” realiza una traducción transparente del contenido que se expresa, el símbolo es “opaco”, pues su significado literal siempre hace referencia a un significado analógico, y en su opacidad es la antesala de su dimensión profunda, ya que revela un “enigma” no traducible a ninguna situación concreta⁴⁸⁴.

A partir de la definición de símbolo se explica el significado que encierra el mito, elemento clave en toda cultura. El mito debe ser interpretado como una especie de símbolo desarrollado en forma de relato situado en un espacio y un tiempo imaginarios⁴⁸⁵. Así descrito, el mito no tiene valor “explicativo” sino interpretativo, al vincular al hombre con aquello que considera “sagrado” lo que a menudo hace referencia al origen y al fin

⁴⁸³ RICOEUR, P.: *Finitud y Culpabilidad*, pág. 302.

⁴⁸⁴ RICOEUR, P.: *Finitud y Culpabilidad*, págs. 451-464.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, págs. 451-464.

del mal, o a un modo de vida primordial o la compenetración originaria del hombre con la totalidad del ser, anterior a toda escisión en su existencia. Según Ricoeur los mitos sobre el origen y el fin del mal en la tradición occidental, tanto en la cultura judeocristiana como en la grecolatina son indicadores de esta estructura. Así el mito del “drama de la Creación” imputa el mal al caos que la creación supera como portadora del orden natural: el mito de la “caída del hombre” expresa un episodio irracional que acaece en el transcurso de una creación ordenada que discurre hacia una conclusión completa y perfecta de lo creado. Los mitos del “alma desterrada” y del “hombre trágico” (propias del mundo griego) plantean el total desconcierto humano que soporta el hombre en el seno de su propia existencia, con el consiguiente sentimiento de “culpa”, sin quedar claro por qué es culpable.

En Occidente ha influido mucho la experiencia de la mancha, de estar infectado, esto marcará profundamente las vidas, porque dejará en el pensamiento la convicción de que siempre se darán hechos o actos impuros que deberían evitarse. Las normas y los tabúes relativos a la conducta sexual son un ejemplo de ello. Y ese miedo a la ruptura del orden establecido propicia la aceptación del sentimiento de culpabilidad del que uno es merecedor cuando dicho orden es transgredido⁴⁸⁶.

En la tradición judía del Antiguo Testamento, la culpabilidad, situada en el marco de alejamiento de Dios, expresa el mal en la condición humana. El modo visible de esta dramática experiencia en la tradición judía se manifiesta como reflexión ético-religiosa de la conciencia escrupulosa farisaica. Y según Ricoeur, la culpabilidad farisaica



⁴⁸⁶ LLORCA ARIMANY, A. *La utopía del perdón en la sociedad laica*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2015, pág. 74.

simboliza la pérdida ontológica de la existencia humana en términos de disminución del yo, nihilismo y mal curso de la libertad⁴⁸⁷.

Según Fernanda Henriques, lo que constituye un enigma del mal es el hecho de disponernos sobre un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiana, fenómenos tan dispares en el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*. Podemos decir que a medida que el sufrimiento es tomado como término de referencia que la cuestión del mal se distingue de la del pecado y de la culpabilidad. Por tanto, antes de decir que el fenómeno del mal *cometido*, y no del mal *sufrido*, apunta en una dirección a una enigmática profundidad común y es preciso insistir sobre su disparidad desde el principio.

Hermenéutica del término *blâme*: ha recorrido en la lengua francesa un largo y rico camino. En su historial semántico derivado de una raíz latina en sí mismo ya bifurcada terminó por tomar a lo largo de los siglos diversos matices. *Blâme*, inicialmente *blasme*, del verbo *blasmer*, tiene su raíz en el latín popular *blastemare*, “hacer reprobaciones, acusaciones” y nace como tentativa de suavizar la connotación fuertemente religiosa, no de la noción *blasphemare*, salida del latín eclesiástico. Sin embargo, *blasfema* y *blasphema*, inicialmente están muy próximos, hacen un recorrido diferente, se desarrollan en campos semánticos distintos. La noción inicial eclesiástica de *blasphema* pasa al latín medieval con un sentido aún bastante religioso, *blasfema* acaba por derivar en *blasme*, que a su vez deriva en *blâme*, cuyo sentido se desenvuelve como desaprobación en el campo moral, intelectual y estético. El sentido de *blâme* ha perdido la fuerte connotación de acusación, acabó por aproximarse al sentido de “represión pública” y, actualmente se

⁴⁸⁷ Cf. RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, pág. 368.

acerca más a la idea de *condenación*, de censura, de reprimenda o reprobación. En la lengua castellana se mantiene el término eclesiástico de *blasfemia*, que transmite una idea de injuria, ofensa o acusación a una entidad religiosa. Esto nos lleva a optar por la noción de reprobación para evitar restringirnos al sentido jurídico al que la idea de “condenación” parecía conducirnos y, al mismo tiempo que recusamos también la idea de “represión” o “reprimenda”, que nos parece suavizar el sentido de la connotación que Ricoeur deja transmitir con la noción de *blame*.

En el sentido riguroso del término o mal moral (o pecado en el lenguaje religioso) designa aquello que hace de la acción humana un objeto de imputación o de reprobación. La imputación consiste en atribuir a un sujeto responsable de una acción susceptible de apreciación moral. Y la acusación se caracteriza a la acción en sí misma como una violación del código ético dominante dado en una comunidad. La reprobación designa al juicio de condenación en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y ser castigado o condenado. Es en este punto en el que el mal moral interfiere como sufrimiento en la medida en que se castiga en un sufrimiento infringido⁴⁸⁸.

3. La confesión.

Ricoeur analiza la confesión del mal humano por la conciencia religiosa. Para él, las expresiones son más cercanas al lenguaje filosófico, debido precisamente a su carácter “explicativo. Así, Ricoeur nos invita a pensar que las construcciones tardías de la época agustiniana sobre el *pecado original* son con lo que la filosofía está llamada a medirse. Muchas filosofías clásicas y modernas toman como “dato” religioso y teológico ese supuesto concepto y reducen el problema filosófico de la culpa a una crítica de la idea de



⁴⁸⁸ Cf. HENRIQUES, F. “*Paul Ricoeur e a simbólica do mal*”.

pecado original. Para Ricoeur el concepto de pecado original no está al comienzo, sino al final de un ciclo de experiencia viva, la experiencia cristiana de pecado. La interpretación que se nos da, de esa experiencia, no es sino una de las racionalizaciones posibles del mal radical según el cristianismo. También esta racionalización está conservada por la tradición y convertida en piedra angular de la antropología cristiana, pertenece a un periodo de pensamiento marcado por las pretensiones de la “gnosis” de “conocer” los misterios de Dios y los secretos del destino humano: el pecado original no es un concepto gnóstico, es según Ricoeur anti-gnóstico, pero pertenece a la época de la gnosis en el sentido de que intenta racionalizar la experiencia cristiana del mal radical de la misma manera en que la gnosis” erigió en “conocimiento” su interpretación pseudofilosófica del dualismo originario de la caída de Sofía o cualquier otra entidad anterior al hombre. Esta contaminación por la pseudo- filosofía es la que, en última estancia, nos prohíbe empezar por las nociones más racionalizadas de la confesión. Detrás de la especulación, bajo la gnosis y las construcciones anti-gnósticas, encontramos los *mitos*. Por el mito se entenderá aquí, eso que la historia de las religiones distingue hoy en él: no una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino de un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo.

Para el mundo moderno, el mito es *solamente* un mito, porque no se puede ligar aquel tiempo con el de la historia, tal y como nosotros la escribimos, según el método crítico; ni tampoco vincular los lugares del mito con el espacio de nuestra geografía, por eso, el mito ya no puede ser una explicación; excluir su intención etiológica es el tema de cualquier desmitologización necesaria. Pero al perder las pretensiones explicativas el

mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que se denomina una función simbólica. Poder descubrir lo que de desvelar para él es sagrado.

Por paradójico que parezca, el mito, casi desmitologizado gracias a su contacto con la historia científica y elevado de este modo a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno.

El mito de la “crisis” se convierte al mismo tiempo en el mito de la “totalidad” al relatar cómo comenzaron las cosas y como terminarán, el mito vuelve a situar la experiencia del hombre en todo lo que recibe del relato de orientación y de sentido. Así, según Ricoeur, se ejerce a través del mito una comprensión de la realidad humana en su totalidad, por medio de una reminiscencia y de una expectación.

La especulación sobre el pecado original remite al mito de la caída; este a su vez, remite a la confesión de los pecados; hasta el punto de que el mito de la caída constituye la piedra angular de la concepción judeocristiana del pecado que la figura de Adán⁴⁸⁹, situada por el mito en el origen de la historia del mal humano, fue una figura prácticamente muda para casi la totalidad de los escritores del Antiguo Testamento. El padre de los creyentes fue Abraham, el antepasado fundador del pueblo escogido, Noé el padre de la humanidad postdiluviana, ambas figuras tienen más eco en la teología bíblica de la historia que la figura de Adán, que se quedó en suspenso hasta que San Pablo la recuperó poniéndola en paralelo con el segundo Adán, con Jesucristo. Al mismo tiempo, el “acontecimiento” de Jesucristo convirtió retroactivamente la caída de Adán en “acontecimiento” similar: por efecto de retroceso la historicidad del segundo Adán otorgó al primer Adán una historicidad semejante a la de Jesucristo. La desmitologización del



⁴⁸⁹ RICOEUR. *Finitud y Culpabilidad*, pág. 171.

relato de la caída se volvió más urgente debido a esa acción retroactiva de la cristología paulina sobre el símbolo adámico⁴⁹⁰.

La confesión de los pecados, “la confesión” es la vista frontal de un mal *real* revelado y denunciado por la interpelación profética y que se mide por la conciencia que el pecador tiene de él. Por eso, la “subjetividad” de la conciencia de culpabilidad hay que contraponerla la “realidad” del pecado, también la dimensión ontológica del pecado, “es el corazón” del hombre que es malo, es decir, la existencia misma, cualquiera que sea la conciencia que se tenga por ello. Pero el pecado no se reduce a su dimensión individual, es, de entrada y originariamente, personal y comunitario.

Así como el pecado es una carga mientras no se perdona, por eso la “descarga” del pecado podrá simbolizarse por medio de la “transferencia” sobre el chivo expiatorio que se lleva todas las iniquidades (Lev. 16, 22) durante el día de las expiaciones.

La especulación sobre la transmisión de un pecado derivado del primer hombre es una racionalización tardía, que mezcla categorías éticas con categorías biológicas, incluso porque se perdió el sentido original de un pecado personal y comunitario es por lo que se trató de compensar el individualismo de la culpabilidad con una solidaridad de nivel vital construida sobre un modelo de herencia. En la confesión de un *Nosotros* específico, del “nosotros, pobres pecadores”⁴⁹¹, en donde se confirma la comunidad hiper-biológica e hiper-histórica del “pueblo” e incluso de la “humanidad”. El mito adámico expresa ese nivel concreto, reconocido en la confesión de los pecados; lo expresa, pero no lo crea, lo supone más bien y lo exhibe únicamente mediante una explicación fantástica.



⁴⁹⁰ Ibidem pág. 172.

⁴⁹¹ Ibidem, pág. 243.

En el ciclo de los símbolos del “retorno” hay que añadirle, según Ricoeur, un nuevo ciclo de símbolos que gravitan en torno a la “remisión”, el simbolismo del “retorno” remitiría a la idea del pecado como ruptura del vínculo de la Alianza; el de la “remisión” a la idea de una fuerza que mantiene al hombre cautivo, y con la cual hay que intercambiar un rescate para eliminarla.

Ricoeur nos hablará del salmo 51 “miserere” sobre la confesión, donde David se arrepiente del rapto de Betsabé y del asesinato de Urías. También del pecado hereditario.

La raíz *gaal* conserva algo de *goet*, del vengador o del protector que puede e incluso que debe casarse con la viuda del pariente próximo. Esta raíz, nos dice Ricoeur, suministra toda una cadena de símbolos: proteger, cubrir en el sentido de rescatar, liberar; al igual que todos los símbolos, conserva algo del símbolo análogo inicial, pero lo supera, inmediatamente en dirección a una situación existencial.

Un símbolo cercano, de raíz *padah*, lo suministra la costumbre de la remisión de la ofrenda de los primogénitos o del esclavo con un pago. Esa imagen del rescate, de la remisión, fue lo suficientemente poderosa como para sustentar la conceptualización de la redención.

El Éxodo es remisión, los dos símbolos de remisión y de salida se refuerzan mutuamente hasta el punto de convertir el Éxodo en la clave más significativa del destino de Israel (Ex. 6, 6)⁴⁹².

Las palabras “expiación” (Kipper) se junta, por sus connotaciones morales, con los otros símbolos de remisión y del rescate: el gesto de “cubrir” o de “borrar” frotando, tiene



⁴⁹² Ibidem, págs. 250-251.

de entrada una resonancia simbólica y significa el perdón mismo. La acción definida por el ritual como expiatoria; sin que se diga lo que sucede cada vez que el ritual declara “Así es como el oficiante sacrificial realizará por ello la expiación y se os perdonará (Lev. 4, 20, 26, 31, 35 y 5, 9 y 13) de esto no cabe concluir que el sacerdote y su gesto ejerzan un influjo mágico sobre lo divino. Al contrario, la única apertura que el Levítico propone es en dirección a una teología del sacrificio (Lev 17, 10-11). Este texto permite vislumbrar que el simbolismo de la sangre sirve de vínculo entre el rito de la expiación y la fe en el perdón, vinculado a su vez con la confesión de los pecados, con el arrepentimiento. En efecto, no solo está prohibido comer la sangre (Gén. 9, 4) por respeto a la vida que radica en la sangre, “pues es el alma de la carne que está en la sangre” o como dice otro texto, “la sangre es la vida” (Deut 12, 23) la sangre sustraída al uso profano está reservado para la expiación “por nuestras almas”. Según Ricoeur, ésta es una interpretación de los setenta, haciendo una elección, “El símbolo de la sangre es el *don*, el fiel se ofrece él mismo en la figura del animal sacrificado y atestigua su deseo de unión con Dios”⁴⁹³. Para Ricoeur esta interpretación es cristológica.

La fórmula de *la Mishna* que pronunciaba el gran sacerdote en esas circunstancias “¡Oh, Yahvé, tu pueblo, la casa de Israel ha cometido ante ti, iniquidades, transgresiones y los pecados que ha cometido ante ti, tu pueblo, la casa de Israel, como está escrito en la Torá de tu siervo Moisés”!

Ricoeur es protestante y esta teología no admite que la absolución produzca como efecto la cancelación de las culpas. Para esta teología cristiana, solo la fe es necesaria para la Salvación. No reconocen que la confesión sea un sacramento. En toda celebración



⁴⁹³ Ibidem, pág. 255.

católica, es importante la reconciliación con la Iglesia; más que en la índole jurídica, se insiste en el aspecto pastoral del sacramento.

La comunidad judía, en la misma época en la que comenzó la Iglesia cristiana, practicaba la excomunión temporal a quienes habían violado la Ley (solía imponerla un tribunal, un rabino o incluso un miembro de la comunidad). Se expresa el desprecio por el culpable, se le aísla, se consideraba fuera de la protección divina, reservada para el pueblo elegido. Al terminar el tiempo, se perdonaba y se admitía de nuevo en la comunidad y en la sinagoga.

En las epístolas (Jn. 2, 23; I Tim. 6, 16) se subraya la necesidad de confesar. En los primeros siglos, la confesión y el martirio iban juntos⁴⁹⁴. Por causa de pecados graves, un miembro podía ser excluido de la reunión religiosa y con ello se le invitaba a un cambio de vida, a una conversión. Una huella de esta costumbre está en (Jn 9, 26). También en la comunidad de Qumrân conocía semejante procedimiento IQS, 24-VII; 25.

La primera comunidad cristiana siguió experimentando el pecado y la debilidad, Pablo reprocha a los cristianos de Corinto la presencia en la comunidad, de choques y divisiones (1 Cor 6, 1-8). La comunidad debe reaccionar frente al mal y continuar con el esfuerzo de conversión sellado por la profesión de fe bautismal, debe purificarse con obras de caridad y con la confesión y reconocimiento de sus culpas (Cor 11, 17-34). En los evangelios se recogen claramente, la voluntad de Cristo de proseguir por medio de su iglesia la misión que ha recibido del Padre. Sobre todo, por medio de sus apóstoles, (Mc. 6, 7s).



⁴⁹⁴ VV.AA. *Diccionario de Teología. I Antiguo Testamento y Mariología*, pág. 160.

El concilio de Trento (Ds 1670 y 1703) ve en el pasaje (Jn. 20, 21-23) referente al momento culminante del acontecimiento pascual.

El rito penitencial fue evolucionando, porque al principio las penitencias impuestas eran tan difíciles que muchos retrasaban la confesión hasta el momento de la muerte.

Antes del año 1000 no se encuentra la fórmula que luego será única en Occidente “yo te absuelvo de tus pecados en el nombre ...”. Quizás la primera mención de esta fórmula como absolución se encuentre en Radelfo Ardente (por el año 1100, *Homilia LXIV Litan. Mai*: 155, 1900 CD). Santo Tomás (Opuc. de dorma also I. 3. 9. 84. 93) la defiende como única válida. Otras fórmulas de absolución empleadas en esta época confluirían a través del *liber sacerdotalis* de Alberto Castellano (1523); y del ritual de Cardenal Santori (1584) en el *Ritual romano*. El *Rituale rumanum* apareció en 1614 y por orden de Pablo V fue usado en la Iglesia latina hasta después del Vaticano II.

El Rito de Penitencia *Rdp* enumera cuatro elementos constitutivos del signo sacramental de la penitencia: contrición, acusación, reparación y absolución. El rito penitencial actualmente puede ser individual y también comunitario. La Iglesia es la que absuelve por medio de sus ministros⁴⁹⁵. Veremos a continuación específicamente el tema del perdón tanto desde la perspectiva de Ricoeur como de otros autores.



⁴⁹⁵ VV. AA. *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1986, pág. 764.

4.- El perdón.

Para Ricoeur es posible entender la existencia humana como una “misión” ¿en qué sentido? En el sentido de la existencia personal sea considerada como el resultado en cada ser humano, del encuentro de su vida con otras vidas en el decurso del tiempo. Este autor define a la persona (como ya hemos visto en otro punto) como “una unidad narrativa de una vida en el tiempo”⁴⁹⁶. Así el tiempo adquiere una doble cualidad, de ser obstáculo y ocasión en la narración vital de cada cual. En esta pluralidad de vidas que se insertan en el camino personal, puede resultar un mundo de reconciliación y hospitalidad o un mundo inhóspito en el que, el “cada uno personal”, sea tratado como mero objeto de negocio o algo peor.

La propuesta de la gestión de la vida humana en términos de “misión” que también proponía Rosenzweig, para quien el crecimiento del mundo no es necesariamente la senda de su perfeccionamiento, y, en consecuencia, corresponde al ser humano actuar para orientarlo en esa dirección. Este autor dice, que la fuerza de este deseo de perfeccionamiento reside en el “amor de Dios” que el hombre debe expandir en el mundo. El amor al otro, que otorga plenitud de sentido a la existencia. La necesidad lógica del perdón comienza a mostrar sus demandas, de modo que la citada “misión” de la existencia del hombre no significará ya “construir” el mundo heroicamente de acuerdo con un ideal, sino contribuir a su enderezamiento porque éste es su compromiso y su deuda para consigo mismo y los demás⁴⁹⁷.

Es célebre la afirmación de Ricoeur de que la culpa constituye la ocasión del perdón, y este, a su vez, constituye el horizonte común de la historia, de la memoria y del olvido.

⁴⁹⁶ RICOEUR, P. *Lectures I*.

⁴⁹⁷ ROSENZWEIG, F. *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 2006.

Calificar el perdón de difícil significa reconocer que no es fácil perdonar, pero tampoco imposible. El perdón es una empresa inacabada que cierra una doble dificultad: por una parte, es difícil de dar y de recibir: por otra, es difícil incluso de concebir. Por ello, hay que enmarcar el perdón entre dos polos: la profundidad de la culpa y la altura del perdón⁴⁹⁸.

Albert Llorca, autor de *La utopía del perdón en la sociedad laica*, hace una reflexión sobre el subsuelo de la esperanza: de la finitud humana a la dignificación trascendente. El discurso de la falibilidad de la existencia alude a la experiencia limitada de la existencia humana. En su parte oscura, hay torpezas, incoherencias, tentaciones y egoísmos. Por ello, comporta la exigencia de pensar en su superación mediante el esfuerzo de la voluntad libre: no con la finalidad de evitarlos, sino de proporcionar los medios para sobreponerse de ellos⁴⁹⁹. Además, añade este autor, que es necesario buscar aquello que nos dignifique y nos haga dichosos. Es preciso superarse, reconocer los propios límites y ponernos en acción. Este es el camino que nos abre desde la esperanza.

Llorca nos explica la etimología del perdón, grados y categorías afines. Nos muestra los términos usados en las lenguas clásicas, griego y latín y del hebreo nos aclara que la etimología es doble. Por un lado, la lectura “horizontal”, propia de las versiones griega y latina: el perdón aparece aquí como una relación heterogénea entre quien perdona y quien es perdonado.



⁴⁹⁸ AGÍS VILLAVERDE, M. *Conocimiento y razón práctica*, pág. 207.

⁴⁹⁹ LLORCA, A. *La utopía del perdón en la sociedad laica*, pág. 21.

En el eje “vertical” que ofrece el mundo hebreo, el perdón adquiere una sustancial trascendencia que introduce en el hombre la tarea de dilucidar su destino último. El pensamiento cristiano, hijo directo de aquel, proseguirá su vía específica.

El término griego como “Jaré”, que significa: belleza, benevolencia y gratitud, y el término de la tradición latina “perdonare” indica: “donar por encima de”, regalar, eximir a un culpable, yendo más allá de dar una respuesta interesada, o siquiera ajustada, en términos de proporcionalidad en relación con lo que se ha sufrido. Todo ello nos sitúa en una percepción de generosidad. Otros registros griegos relativos al sentido del perdón hablan de “recepción de clemencia” y de “condenación de la culpa” por parte de un tribunal. En la esfera hebrea hay dos expresiones clave: “na-sa” y “sa-laj” con el significado de expulsar el pecado “asham”, la culpa. Ambos términos fueron utilizados en el Antiguo Testamento, con el significado, concreto de restablecimiento del favor de Dios al pecador. Hay otro término hebreo, “nesed” que significa “benevolencia divina” y refleja la “gracia” o favor gratuito otorgado por Dios a los hombres⁵⁰⁰.

Javier Sádaba en su libro sobre *El perdón* observa la riqueza polisémica del término, y su relación semántica con otros, como el atributo divino de ser *misericioso*, con la recepción de la gracia divina o de la amnistía o indulto jurídico- político como queda de relieve, el sentido del perdón es importante en las relaciones humanas, y en que su reducción o ausencia refleja la imagen de un mundo inhóspito y frío que dificulta el desarrollo de la vida con cierta dignidad, lo cual explica por qué parece exigible que toda reflexión ético-filosófica seria deba incluir el tema del perdón en su discurso. Así, el



⁵⁰⁰ Ibidem pág. 21.

problema de la justicia y de los méritos humanos adquiridos en las acciones de los hombres y mujeres no pueden obviar la función que en ello tiene el perdón⁵⁰¹.

En un recorrido por la senda de la acción humana, a modo de espiral hacia dentro y con el objetivo de aproximarnos al sentido del perdón, la humildad da pie a otra cualidad relevante: la *alteridad*, valor imposible de contemplar desde una visión “soberbia” de la existencia. La noción de alteridad advierte de que los otros nos son necesarios, y que sin ellos cualquier sujeto humano queda dramáticamente empobrecido.

G. Bilbao cree que el sentido del perdón tendrá su lugar y su función insustituible en nuestra relación con los demás, sin él, no resolveremos bien nuestros problemas de comunicación. No se trata de forzar su encaje, mitad conceptual, mitad emocional y vital, en nuestro discurso dirigido hacia la convivencia y el encuentro interpersonal. Aunque sabemos del poco reconocimiento que hoy merece el sentido del perdón para gran parte de la actual comunidad intelectual, que lo tratan a menudo como un “fósil religioso”⁵⁰².

En el tránsito de la humildad a la alteridad, se puede aseverar que no se puede atender al otro si no se encuentra dentro de cada sujeto la doble percepción de su finitud y de la exigencia de su apertura al otro, si quiere mantenerse en la propia identidad.

Freud en su obra, *El malestar en la cultura* consideraba que el “yo” va descubriendo el sentido de su “realidad” al darse cuenta de que hay obstáculos-límites que no se pueden traspasar; que el *sentimiento oceánico* del bebé ha de dar paso al “principio de realidad”



⁵⁰¹ SÁDABA, J. *El perdón*, Paidós. Barcelona. 1996.

⁵⁰² BILBAO, G. “La perspectiva filosófica del perdón”, en *La política pública del perdón*, Deusto, Bilbao, 1997, pág. 72.

madurador del futuro crecimiento mental, por el cual sabrá situarse en el mundo, actuar en él, y entender que el mundo no equivale a sus deseos⁵⁰³.

Llorca hace referencia en su obra (anteriormente mencionada) que el valor de la tolerancia, ante la cual nos situamos más explícitamente a la vera del perdón: aunque hay que reconocer que, en nuestro entorno sociocultural, el término “tolerar” ha adquirido más el tono de saber superar una molestia, que la capacidad de abrirse a las ideas o expectativas vitales del otro. Por ello, el fenómeno sociológico de la tolerancia como la actitud adoptada individualmente de tolerar o no, se asocian hoy a la conflictividad social, como resultado de costumbres opuestas llegando a la confrontación, tanto física como psicológica, junto con las político-institucionales, económicas, étnicas y religiosas de aquellos refugiados que llegan a los países más desarrollados huyendo de las guerras y de la pobreza⁵⁰⁴.

El valor de la tolerancia para Ricoeur significa básicamente, no ser tolerante con lo intolerable⁵⁰⁵. Podríamos preguntarnos en qué sentido alegraríamos que la tolerancia es la forma secularizada de amor al prójimo. Desde el punto de vista etimológico del término latino *tolerare* significa sufrir por otro, con quien probablemente no se comparta aquello que se piensa o dice, pero que se le respeta. Esto puede decirse, sentir estimación por el otro, pero no es propiamente amor.

El término “compasión”, del latín *cumpassio*, que a su vez traduce el término similar griego *sympatheia*, significa saber sufrir juntos, percibir el sufrimiento del otro como si

⁵⁰³ FREUD, S. *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1990, págs. 7-17.

⁵⁰⁴ LLORCA, A. *La utopía del perdón en la sociedad laica*.

⁵⁰⁵ RICOEUR, P. *Lectures 3*. Seuil, París, 1990, pág. 305.

fuera propio. Esto fortalece el compromiso ético para superar el desasosiego de las personas que sufren.

El teólogo Metz, que fue el precursor de la teología de la Esperanza, que luego fue derivando en Teología política, pone en relieve las diferencias sobre esta distinción: “no entiendo tal *compassio* como una vaga simpatía experimentada desde arriba o desde fuera, sino como compasión, como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememorización del sufrimiento de los otros”⁵⁰⁶.

El perdón desde el mundo laico se configura desde las categorías de humildad, la alteridad y la fraternidad, como ejemplo de justicia y fraternidad está la hospitalidad. En el contexto de la dimensión ética del perdón, Javier Sádaba deja claro que la compasión es un ingrediente que forma parte de aquel, pero no a la inversa. Así, la perspectiva del sentido de perdón, parece que la compasión adopta una función importante en la tarea de desarrollar la conciencia humana (como conciencia que perdona) en la vía de la generosidad y de la dignidad humana ante quien haya perpetrado el mal, ya sea por ignorancia o por egoísmo⁵⁰⁷.

En el cristianismo y en el judaísmo la expresión “Dios es misericordioso” significa que Dios se apiada; “piedad” es una palabra casi sinónimo de “misericordia” en la esfera judaico-cristiana del hombre, por sus limitaciones y sus errores. Desde esta perspectiva, la misericordia constituye un atributo divino del que puede participar el hombre, y la forma más explícita de demostrarlo es aplicando el sentido del deber para con los otros;



⁵⁰⁶ METZ, J. B.: *Memoria passionis*, Sal Terrae, Bilbao, 2007, pág. 167.

⁵⁰⁷ Ibidem pág. 167.

ese fue el origen del pietismo moderno como el kantiano y el del altruismo que lo acompañó. El hombre piadoso pone los deberes por delante de los derechos.

Lorca en *La utopía del perdón en la sociedad laica* nos explica la etimología de “misericordia”. El término hebreo *ra-jamin* expresa la idea de irradiar afecto desde “dentro” del ser, y algunos “sintonizan” con esta convicción religiosa, participando también de un profundo sentimiento de piedad hacia los otros. Se trata de practicar obras que forjen el bien a quien pida ayuda, desde las más materiales hasta las más espirituales, mediante el consuelo, la tolerancia o el perdón de las ofensas recibidas. La presencia de la gratuidad se hace aquí innegable. *Gracia* es un término judío y cristiano que refleja un “salto” milagroso que está por encima de los criterios humanos virtuosos, y que se desarrolla en el camino de la sobreabundancia. La expresión hebrea “hen” o “hesed” indica esta *magnanimidad divina* que cubre la humildad del alma humana, que sí bien no hace al hombre merecedor del favor divino, sí que “agrada” a Dios, encuentra la gracia a sus ojos (Deut 28, 50).

Lorca está de acuerdo con la percepción que yo tengo de la gracia y también reconoce que es en el Nuevo Testamento donde se acentúa la dimensión radicalmente trascendente de la gracia divina, tal y como se ve en el episodio de la Anunciación quien María es saludada como “Llena de gracia” a los ojos de Dios. (Hecho que Ricoeur omite posiblemente por su educación Reformista, si hace una referencia al cántico de María, el *Magnificat*)⁵⁰⁸. La gracia de Dios, pues, constituye la figura de la presencia divina que permanecerá en el hombre con el memorial de Dios-Cristo, dejando al hombre el Espíritu Santo. Desde esta perspectiva vertical religiosa nos acercamos al perdón. Desde el amor



⁵⁰⁸ RICOEUR, P. *Historia y Verdad*, pág. 82.

de Dios al hombre, el amor entre los hombres y el amor del hombre a Dios. El amor entre los seres humanos brota de una necesidad de la persona de sentirse mejor consigo misma y con el otro, como si se tratara de una experiencia interpersonal, ética y estética a la vez. Por lo tanto, el amor es un reto importante que toda vida humana debe afrontar y sobre el cual deberá decidir. Y el sentido del perdón deberá jugar su papel dentro de él, aunque las limitaciones humanas enseñan que aquello que se considere “imperdonable” puede plantear dudas sobre el alcance y la solidez del amor que se profese⁵⁰⁹.

Llorca, relacionando con el discurso fenomenológico-hermenéutico y el perdón, cita a Gabriel Marcel cuando habla del vínculo recíproco de la esperanza y la confianza en el otro. Y, en esta relación, el perdón encuentra el albor de su génesis. Quien perdona regala el don gratuitamente sin esperar nada a cambio, aunque no arbitrariamente, a fin de que quien es perdonado pueda rectificar su conducta de forma intencionada: a la vez, que quien perdona “altera” su vida, renovando las relaciones con el otro y consigo mismo⁵¹⁰.

La hermenéutica, como teoría filosófica del lenguaje que utilizamos en el “decir” acerca del mundo, establece un carácter interpretativo, ofrecido por el análisis descriptivo fenomenológico de las cosas: toda cuestión sobre una cosa, es una cuestión sobre “el sentido de la cosa”, de manera que es necesaria una interpretación cuando se plantean vertientes “ocultas” que el lenguaje deberá abordar en el ámbito de la experiencia humana de incertidumbre, duda, presencia, ausencia, pertenencia..., siempre en relación con el sentido de la cosa. Así lo dice Ricoeur y según él, el yo que quiere y obra en tanto piensa, percibe que su acto volitivo actúa frente a obstáculos que no puede prever ni controlar,

⁵⁰⁹ LLORCA, A. *La utopía del perdón en la sociedad laica*, pág. 35.

⁵¹⁰ LLORCA, A. “Gabriel Marcel: crítica i compromís davant el món contemporani” en SEGURÓ, M. (ed.) *Marges de la filosofia*. La Busca Edic., Barcelona, 2009.

con lo cual la voluntad eidética se transforma en voluntad empírica frente al mundo: de manera que las interpretaciones constituyen los mecanismos intelectivos, a la vez prácticos, a través de los cuales el sujeto humano comprenderá y actuará. Por ello, la experiencia fundamental de esta voluntad empírica e interpretadora lo es asimismo de la propia finitud, de las limitaciones y debilidades, de las propias contradicciones (como querer una cosa y desear otra), de los miedos y de las dificultades para ejercer la libertad⁵¹¹. Ricoeur también hace referencia a que en los mecanismos se involucran temas relativos a la fragilidad humana, al miedo, a los males sociales, a la explotación del hombre por el hombre... Lo que conduce a que la libertad humana se “esclavice” en una permanente propensión al mal, que si este autor explicita en la interpretación de los símbolos del pecado, mancha y culpabilidad, las tres formas primarias que reviste la culpa.

Según Ricoeur, la hermenéutica, entendida como reflexión sobre las interpretaciones mítico-simbólicas que el hombre ha elaborado indirectamente sobre su existencia conflictiva y lábil, alcanza toda su potencialidad. Esta situación, que el autor entiende por condición humana “precomprendida”, pues, refleja su involuntariedad (aquello que no decimos pero que forma parte de lo que somos como es el caso del cuerpo). Y ha de ser asumida o “consentida” y reconciliada por parte del yo finito.

En su trabajo sobre la fenomenología del don, Llorca⁵¹² nos expone que la existencia como don o su percepción como donación afecta a todo lo que el sujeto humano percibe como emergente, condicionante. La donación se manifiesta tanto en las pequeñeces humanas como en las esperanzas, tanto en la oscuridad de las decepciones como en los

⁵¹¹ RICOEUR, P. *Du texte à l'action*, págs. 45-50.

⁵¹² *Ibidem*, págs. 45-50.

sentimientos de alegría. Por ello, todo fenómeno es en tanto que dado o devenido primigeniamente, antes de ser categorizado por un yo pensante que lo objective. Por tanto, la donación perecería aquello no definido que hace que lo que se da (o su ausencia) se dé como fenómeno visible o empírico.

La liturgia es un medio preparatorio donador de sentido hacia el futuro, que propiciará la emergencia de la conciencia de los límites humanos y del sentido del perdón. Sin embargo, este autor reconoce que este registro religioso debe convivir con otras “liturgias”, cuestión que obliga a replantear el significado de las circunstancias de una sociedad plural, religiosa y laica. En esta diversidad, se requerirá saber conjugar distintas ópticas y fundamentos del sentido del perdón, para contribuir a una sociedad más libre y atenta a las necesidades humanas.

En su obra *El perdón*, el filósofo Javier Sádaba plantea, el perdón en dos aspectos de la vida pública: el jurídico y el social⁵¹³. En ambos niveles, este autor pone de relieve que el perdón, en tanto que vivencia práctica, surge desde dentro del ser humano provocando un cambio radical en quien perdona: “un perdón que no solo remite la deuda de la ofensa, sino que supone un cambio en los sentimientos de quien perdona”⁵¹⁴. Así, quien perdona se moviliza en el acto de perdonar, transformándose y transformando a su vez, el sentido de la justicia.

Para Llorca el pesimismo y la pérdida de identidad son dos manifestaciones de la negatividad que implica la desesperanza: primero, los argumentos tendenciosos que justifican la maldad propia o del mundo; segundo, la falta de identidad es el problema



⁵¹³ SÁDABA, J. *El perdón*, pág. 9.

⁵¹⁴ *Ibidem*, pág 129.

fundamental de la condición humana. Por ahí, es por donde se cuelan los totalitarismos ya que la gente, por miedo o mezquindad, convive con el poder sin escrúpulos.

Lorca en su obra, *La utopía del perdón en la sociedad laica*, nos expone algunas observaciones etimológicas hebreas a partir de la noción central de pecado en el hombre: *Mancha*. *Asham* que puede ser mal o culpa sobrevenida por una acción desordenada, una ofensa que requiere ser compensada o retribuida. También es *Pecado*: Mal ante Dios, al alejarse de Él, se convierte en *Peshà*; ruptura con Dios transgresión de la “Ley” de Dios, infidelidad. Todos estos términos hacen al hombre sentirse culpable.

El término latino *Pecatum* traduce y aglutina estos significados hebreos⁵¹⁵. Contra el pecado Llorca nos propone poner en la práctica de nuestras vidas las Virtudes Teologales, porque estas nos llevan a ser mejores personas.

FE	Fidelidad y confianza. Permiten rescatar al hombre de la desorientación y el desorden de la <i>mancha</i> .
ESPERANZA	Paciencia y compromiso. Permiten conseguir méritos para reducir la <i>culpabilidad</i> .
CARIDAD	Disponibilidad y generosidad. Permiten reconducir la vida hacia el amor, superando el <i>pecado</i> .

⁵¹⁵ LLORCA, A. *La utopía del perdón en la sociedad laica*, pág. 73.

La base judía del perdón cristiano es la gracia de Dios *hesed* y en el sentido griego del agradecimiento de quien recibe un favor (“charis”) y como generosidad de quien lo otorga⁵¹⁶.

Este autor establece grados en el sentido del perdón. Primero: hace un paralelismo entre justicia, sentido del perdón, y benevolencia divina. En Mateo y Lucas aparecen recomendaciones de Jesús relativas a la síntesis entre justicia y caridad. En Lucas leemos: “No juzguéis a nadie, y tampoco Dios os condenará a vosotros. Perdonad, y Dios os perdonará; Dad y Dios os dará... Os medirá con la misma medida que vosotros midáis a los demás”.

El segundo grado de acercamiento en el sentido del perdón: el perdón entendido como expresión de humildad y de reconocimiento de los derechos del otro. Aquí cita a Mateo: “Por eso, en el momento de presentar tu ofrenda en el altar. Allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí mismo ante el altar la ofrenda, y ve primero a hacer las paces con tu hermano; ya volverás después a presentar tu ofrenda” (Mt 5, 23-24). Hacer lo contrario es hipocresía, mera apariencia.

Tercer grado: el perdón entendido como amor al prójimo; la acogida del otro “ágape” se constituye aquí en el aspecto fundamental. El perdón sin amor al otro es un falso perdón, o un perdón selectivo y calculado sobre el beneficio que se pueda obtener de él.

La parábola del hijo pródigo, que Jesús relata a los publicanos y los fariseos ilustra perfectamente el significado del perdón entendido como un acto de amor profundo, que excede, sin minimizarlo, el sentido de justicia.



⁵¹⁶ Ibidem, pág. 82.

Cuarto grado: el perdón basado en el amor de Dios quien amándonos nos perdona. Se da una transposición del grado anterior, ahora elevado a la transcendencia. Pone de ejemplo la *Primera Carta a los Corintios* (1 Cor. 13, 23).

El perdón de Dios, pues, no puede ser contrario al amor de Dios a los hombres, sino, precisamente su prolongación y, la esperanza del perdón se confirma en el momento en que Jesús es clavado en la cruz: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc. 23, 24).

Para Javier Sádaba, saber perdonar es una praxis ética admirable, deja claro que el perdón es una virtud moral, lo que pone de relieve el altruismo, dice: “altruismo, en el caso del perdón, es en el que resplandece, con pureza, el otro en cuanto a otro y, por tanto, también el yo en cuanto yo”⁵¹⁷. La moral necesita pasar de los motivos a las razones o como él dice: “hacerse adulto”; y el amor maduro como el perdón está en la vía moral, aunque no sean idénticas.

Frente a las víctimas de guerras y terrorismos es difícil plantearles el sentido del perdón, aunque siempre es necesario, Francesc Torralba en su libro *La lógica del perdón* dice: “Perdonar es empezar de nuevo, vencer la lógica de la acción-reacción y sobreponerse a la historia pretérita, vencer la tentación del resentimiento y la venganza, introducir una discontinuidad en la historia y superar la fatalidad de los eventos”⁵¹⁸.

Para René Girard, Cristo destaca que la religiosidad no consiste en promover sacrificios violentos, sino amor al prójimo. Quienes se sitúan en el horizonte de la violencia son los mitos antiguos, pero no en el cristianismo, por eso él considera el futuro



⁵¹⁷ SÁDABA, J. *El perdón*, pág. 106.

⁵¹⁸ TORRALBA, F. *La lógica del perdón*, Khal, Madrid, 2011, pág. 98.

de la humanidad⁵¹⁹. Porque, según este autor, hay miedo, la violencia se filtra por todas partes, y va siempre desde el poderoso contra el débil, o más precisamente, contra el inocente, categorizado como culpable o “chivo expiatorio” en formas de personas estigmatizadas o de colectivos perseguidos por razón de raza, religión, etnia o clase. A pesar de ser su opinión muy discutida por otros antropólogos, Girard, pese a ello, advierte de los riesgos de injusticia y de falta de equidad en nuestra sociedad laica, evidenciándose hasta qué punto no es banal tener presente el sentido de perdón como praxis de la generosidad aportada por el cristianismo, en cualquier actividad humana, y en particular en la actividad política y jurídica⁵²⁰.

Estos dos pensadores judíos son diferentes en muchos aspectos, tanto en su trayecto vital, como en su forma de gestionar su condición judía y la praxis de su comportamiento político. Sin embargo, hay entre ambos similitudes, y en ellos está presente el sentido del perdón, que ambos filósofos plantean que es el de la alteridad, del que derivan interrogantes de envergadura como las cuestiones sobre la violencia, la historia y la justicia. Para Simone Weil “el otro” se presenta casi siempre, como la víctima del poder en los acontecimientos históricos, en los que es olvidada por “irrelevante”. De manera que, para Weil, “el olvido” de la persona es una manifestación del mal, que exige repensar el pasado con el fin de que se atienda a aquellos que esperan el gesto “del buen samaritano”. Hoy son ejemplos de ello los inmigrantes ilegales o los expulsados. Como dirá esta pensadora: hay que “saber leer” en el silencio de los vencidos, que reclama saber



⁵¹⁹ GIRARD, R. *¿Verdad o fe débil?: Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, pág. 45.

⁵²⁰ *Ibidem*, págs. 63-64.

pedirles perdón por haberlos olvidado; una petición, que hay que decirlo, que muy pocas veces se ha producido en la historia de la humanidad⁵²¹.

E. Lévinas en *Totalidad e infinito*, afirma de forma contundente que el otro no es nunca un obstáculo o un enemigo: figuras representativas suyas son el extranjero, la viuda y el huérfano, con los cuales estoy obligado. Los argumentos que predisponen a saber pedir perdón a la víctima se acumulan sobre la base de desatención que ella sufre⁵²².

Amelia Valcárcel en su obra *La memoria y el perdón* se muestra un tanto escéptica, con el perdón en el mundo actual, ya que se sitúa en un contexto de no poca desorientación, en la medida que las condiciones actuales propician la pérdida del sentido de perdón en general; a lo que añade el hecho de que el perdón divino no es muy solicitado. Sea cual sea, la interpretación que se haga del tema, lo que parece innegable es que en el mundo actual el sentido del perdón como “convicción” desconectado de los intereses que lo distorsionen, como el dinero, la estabilidad política, la popularidad, etc., no se detecta fácilmente en las relaciones humanas. Es habitual encontrarse con personas que se disculpan de los agravios que cometen, apelando a las circunstancias, a no haber podido actuar de modo diferente. Tampoco podemos olvidar que, desde la sensibilidad religiosa cuesta encomendar a Dios el papel de perdonar en nuestro nombre a quien nos haya ofendido: la fe cristiana también ha perdido presencia en nuestra sociedad y eso disminuye la posibilidad de sobreponernos a los agrarios con la ayuda de la intervención divina⁵²³.

⁵²¹ Cf. LLORCA, A. *La utopía del perdón en la sociedad laica*, pág. 123. El compromiso de la memoria histórica se ha visto como recientemente ha sido reparado, para poner remedio a este “pecado histórico”; así lo entendió Ricoeur ante el proceso iniciado en Sudáfrica por la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Nelson Mandela y Desmond Tutu, donde el sentido del perdón tuvo un papel central.

⁵²² LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 290.

⁵²³ VALCÁRCEL, A. *La memoria y el perdón*, Alianza, Madrid, 1998, pág. 107.

Ricoeur plantea su vínculo magistralmente: “El perdón se parece a una especie de olvido activo, que no se referiría a los acontecimientos en sí mismos, cuya huella, por el contrario, ha de ser cuidadosamente protegida, sino a la deuda cuya carga paraliza la memoria y, por extensión, la capacidad de proyectarse de forma creadora hacia el futuro. No se olvida el acontecimiento pasado, el acto criminal, sino su sentido y su lugar en la dialéctica global de la conciencia histórica”⁵²⁴.

Derrida hace algunas consideraciones críticas, en relación con el proceso iniciado en Sudáfrica post-apartheid por Nelson Mandela y el obispo Desmond Tutu, sobre la conocida *Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, cuyo fin fue el de reconducir el país hacia la normalización democrática, evitando las conductas vengativas mediante la promoción de un espíritu de tolerancia y reconciliación. Derrida aun valorando esta tarea de estos grandes hombres, critica dicho proceso. Piensa que reside en él un error inicial que vicia el desarrollo posterior: confundir los lenguajes jurídico y religioso, de órdenes distintos; tal confusión lleva a distorsiones graves. Además el perdón es una relación entre dos, víctima y verdugo, y cuando aparece la institución, se hace protagonista en exceso al establecer pautas (amnistías, reparaciones, reconciliaciones) que no pertenecen a la esfera del perdón. Y Derrida, fiel a su idea de perdón puro o incondicionado, cree que el perdón no debe ser ninguna herramienta para reparar o compensar nada⁵²⁵.

Ricoeur completa su planteamiento, distinto al de Derrida; lo imperdonable se refiere ahora, no a los agentes de los crímenes, sino al vínculo de éstos con las víctimas; y ahí yace la culpabilidad radical de la condición humana; de manera que, armonizando la



⁵²⁴ RICOEUR, P. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Arrecife, Madrid, 1999, pág. 62.

⁵²⁵ DERRIDA, J. *Le siècle et le pardon*. Propos recueillis par Michel Wieviorka. Le Monde Debats. Texto de la entrevista realizada en diciembre de 1999.

perspectiva cristiana, lo imperdonable, para ser aceptado, debe ser perdonable, aunque bajo la promesa de no repetirlo. Dicha relación no es institucionalizable o reducible a lo imprescriptible⁵²⁶.

Si lo imperdonable – el mal radical – no lo podemos reducir a lo imprescriptible, el área del perdón no puede ser restringida a la acusación jurídica de los reos: son los crímenes los que se declaran imprescriptibles. Pero los castigados son los individuos⁵²⁷ y el individuo humano tiene derecho a la consideración y no al menosprecio solo por el hecho de ser humano. El filósofo considera que la justicia debe ser dirigida por la ética, con el fin de que sea más “justa”, debe estar “más atenta a la identidad narrativa de los acusados”⁵²⁸. Esta interpretación de Ricoeur sobre el perdón no es fácil ni cómoda, pero desde esta perspectiva difícil, le permite abordar y valorar con profundidad la actuación de la mencionada *Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica* (1994), discrepando de Derrida. El objetivo de la Comisión fue “reunir los testimonios, consolar a los ofendidos, indemnizar a las víctimas y amnistiar a los que confesaban haber cometido crímenes políticos”. Así bajo el lema “comprender y no vengar” se actuó de modo diferente a como se había hecho en los procesos de Nuremberg o Tokio; se procuró que por parte de los culpables se reconociera la verdad de lo que habían hecho y que, en consecuencia, pidieran perdón, a cambio de lograr la amnistía por los crímenes cometidos en el régimen del *apartheid*. Aquí, Ricoeur interpretó con precisión el proyecto ejecutado por Tutu y Mandela, en el sentido de que se vincularon la memoria, la verdad y el perdón, siendo la Verdad la clave de la propuesta; porque sin verdad no hay justicia y la confesión del mal perpetuado no sustituye a la *justicia*, pero es el primer paso para acercarse a ella.

⁵²⁶ RICOEUR, P.: *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003, págs. 597-610.

⁵²⁷ *Ibidem*, pág. 615.

⁵²⁸ *Ibidem*, pág. 616.

Este fue el camino de reconciliación que ambos personajes sudafricanos deseaban para su país. Y, para Ricoeur, la finalidad de la citada comisión se situó en la trama que va del “duelo de la memoria” (superando toda patología del olvido) a la rectificación del culpable tras su reconocimiento del mal cometido y su petición de perdón (en este caso de indulto); siguiendo la praxis de purificación (Katharsis) de la memoria colectiva, dando como resultado la reconciliación de la sociedad⁵²⁹.

Ricoeur califica el perdón de “supra-ético”⁵³⁰, porque considera que el perdón está por encima de la lógica de la equivalencia presidida por el sentido de la justicia, y que se sitúa, por lo tanto, en el terreno de la economía del “don”, la finalidad del perdón no es olvidar la deuda que tiene el verdugo; pero al mismo tiempo debe permitir cancelar esta deuda. No se cancela, pues, el olvido, antes al contrario, a raíz de la memoria del mal causado, el perdón libera a la memoria del peso de la “deuda” adquirida precisamente recordando, dando sentido a la “deuda” reordenada y otorgándole futuro.

La potencialidad de cada categoría supra-ética del perdón conduce a lo siguiente:

- Primero: la disponibilidad, el sujeto adopta la actitud de reconciliarse consigo mismo, al aceptar que ha dañado a la víctima, y eso le exige una rectificación y reparación.
- Segundo: la praxis del arrepentimiento sirve para hacer patente una conversión del culpable, que, dispuesto a rectificar su vida, decide ponerse a disposición de la víctima, con el fin de ganarse para sí mismo, creciendo ontológicamente como ser humano.



⁵²⁹ Ibidem, págs. 628-630.

⁵³⁰ RICOEUR, P. *Lo justo*, pág. 195.

- Tercero: la petición de perdón y la esperanza que la apoya nos adentra en la superación del mal. Dicho proceso nos conduce a la constatación de que el mal no es explicable ni absorbible por la sola razón, de manera que el advenimiento de la plenitud ontológica humana pasa por el sentido de la esperanza en el desarrollo del otro; y eso constituirá la “alteridad” o forma ontológica categorial que nos “gana” para el otro, facilitando así el horizonte humano de sentido.

En el Nuevo Testamento el sentido del perdón desde el cristianismo establece unas nuevas relaciones con los demás, que comprenden el perdón activo como condición de la vida humana y como una de las obligaciones fundamentales en las relaciones interpersonales. Evangelio de Lucas: “si tu hermano te hace una ofensa, repréndelo, y si se arrepiente, perdónalo. Y si le ofende siete veces al día y siete veces vuelve a decirte “me arrepiento”, tú lo debes perdonar” (Lu 17, 3-4; Mt 18, 21-22).

Xosé Manuel Domínguez Prieto hace una interesante aportación cuando dice que el perdón, por lo tanto, expresa un aspecto de la grandeza humana, al no devolver mal por mal; y es que, mediante el arrepentimiento, por una parte, y la concesión de perdón, por otra, modificamos psico-hermenéuticamente el pasado, que ya no nos domina, sino que lo rehacemos. Dicho con mayor precisión: “Lo que nos sucedió en el pasado no es un conjunto de hechos sino de actos que siempre pueden cambiar de significado: los actos cambian según el sentido que se les dé”⁵³¹.



⁵³¹ DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M. *Eres luz*, San Pablo, Madrid, 2005, pág. 106.

5. La cruz

En el *Diccionario de Símbolos* de Cirlot se habla del complejo simbolismo de la Cruz, que no niega ni sustituye, sino que ratifica su sentido histórico en la realidad del cristianismo y entran dos factores esenciales: el de la Cruz y el de la Crucifixión. En primer lugar, la Cruz se ofrece como una derivación dramática, como una inversión del árbol de la vida paradisiaco. Por ello, en la iconografía medieval, la Cruz se ofrece como una derivación dramática, como una inversión del árbol de la vida paradisiaco. Como árbol de la vida, la Cruz es un “eje del mundo”. Situada en el centro místico del cosmos, es el puente o la escalera por los que las almas suben hacia Dios. La Cruz establece la relación primaria entre dos mundos (terrestre y celeste), pero también, a causa del neto travesaño que corta la línea vertical que corresponde a los citados significados (eje del mundo, símbolo del nivel), es una conjunción de contrarios, en la que casan el principio espiritual y vertical con el orden de la manifestación y de la tierra; de ahí su transformación en el sentido agónico de lucha y de instrumento de martirio. La Cruz como emblema ha sido universalmente utilizada; en gran parte por el influjo cristiano.

La Cruz simboliza la integración de la septuplicidad del espacio y del tiempo, como forma que retiene y a la vez destruye el libre movimiento; por esto, la Cruz es la antítesis de la serpiente o dragón Ouroboros, que expresa el dinamismo primordial anárquico anterior al cosmos (orden). Por esto hay una relación estrecha entre la Cruz y la espada, puesto que ambas se esgrimen contra el monstruo primordial⁵³².

Ricoeur hace una reflexión personal sobre el lugar del *símbolo crístico* en el “gran relato”, su lugar aparece marcado en él como el tiempo cero, que separa el antes y el



⁵³² CIRLOT, J. E.: *Diccionario de Símbolos*, Ed. Labor, Barcelona, 1995, pág. 80.

después: el antes de todos los acontecimientos que el Antiguo Testamento ya había linealizado desde la Creación hasta el final de la profecía: el después anunciado por los Hechos de los Apóstoles y proyectando hasta el juicio final.

Tenemos aquí una amplia extrapolación de la teología de la historia implícita en el documento yahvista, apoyada en las correspondencias y las relaciones tipológicas internas al Antiguo Testamento que recordamos anteriormente; además, la visión apocalíptica de los últimos tiempos encontraba en la predicación del Reino de Dios por parte de Jesús, más que una ilustración, una realización. De este modo, el acontecimiento crístico reorientaba el gran relato dándole un nuevo centro. Aquí Ricoeur se apoya también en el exégeta Cullmann, que fue el que más contribuye a acreditar esta versión lineal de la *Heilsgeschichte* (historia de la salvación) cristiana en *Cristo y el tiempo*.

Pero si el acontecimiento crístico se dejaba integrar en el gran relato, el *símbolo* que se vinculaba a él de modo indisoluble tendía, según Ricoeur, a hacerlo estallar. Encuentra, en el propio Pablo, los indicios de esta posible crítica interna del sistema. En la primera carta a los Corintios (1, 17-37), presenta el “Logos de la Cruz”⁵³³ como una *locura*⁵³⁴. “Lo necio del mundo lo escogió Dios para confundir a los sabios (...) lo que no existe, para reducir a la nada lo que existe, de modo que ninguna carne pueda gloriarse ante Dios” (vv. 27-28) y el himno de Filipenses 2, 5-11. Cristo es el que, aunque “subsistiendo en forma de Dios”, “se vació a sí mismo tomando la forma de esclavo” y, además, “se abajó haciéndose sumiso hasta la muerte”⁵³⁵. Por segunda vez, la *nada*, nada de la

⁵³³ El “Logos de la Cruz” es una transcripción literal del texto griego hecha por Ricoeur en el original francés.

⁵³⁴ RICOEUR, P. *Escritos y Conferencias 2. Hermenéutica*, pág. 200.

⁵³⁵ La traducción de esta cita es de Ricoeur.

*Kénosis*⁵³⁶, después de nada de la locura aparece como lugar de paso: hacia “el poder”, en la primera carta a los Corintios; hacia “la elevación” en la carta a los Filipenses. No se rompe, en absoluto, el vínculo con la teleología de la historia (Romanos 11 esboza un esquema en el que judíos y paganos reciben un destino específico), pero, si no se rompe, ya no puede tomar la forma de una marcha hacia el triunfo y la gloria legible y descifrable de modo inmediato.

No existe camino real que no pase por la “locura” y la “Kénosis”. Se puede hablar aún de “poder”, pero en y por la debilidad. Ricoeur se apoya en Marcel Gauchet⁵³⁷ en *El desencantamiento del mundo*, aunque no agote el sentido de la religión. Legitima la misma *Heilsgeschichte*, ya que ésta asocia la salvación al triunfo en el que participan los elegidos. Ni siquiera se puede privar al tema del Reino de Dios de su resonancia política. Con Jesús, dice Gauchet, se invierte la lógica del dominio de los Apocalípticos: Jesús, según el autor citado, es “un mesías al revés”: “Lo que el monarca del mundo es en lo alto, en la cima de la pirámide humana, lo es en lo más bajo, un cualquiera entre la generalidad de los hombres (...). Él es la réplica perfecta del mediador imperial en las antípodas de este”⁵³⁸.

Ricoeur se pregunta ¿A qué precio esta inversión de un Mesías poderoso permite inscribirse en un gran relato, desde el Génesis hasta el Apocalipsis? Para él, el momento axial que representa el acontecimiento crístico, en Jesús de Nazaret, significa al mismo tiempo, en el plano *simbólico*, la *kénosis* del principio. No podemos dejar de reagrupar,

⁵³⁶ En la terminología teológica, Kénosis se puede traducir como vaciarse, despojarse (Filp 2, 7) para designar el abajamiento, la renuncia de Cristo.

⁵³⁷ GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trad. de Molina, Trotta, Madrid, 2005.

⁵³⁸ GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo*, pág. 170.

en torno a esta nada de la locura y de la Kénosis, todas las figuras negativas encontradas en nuestro camino, la “fracción de nada” con que Néher caracteriza el exilio judío, el servidor sufriente del segundo Isaías, el sufrimiento y la rebelión de Job. No se diga que la Resurrección borra todo: “Viene a confirmar la necesidad ejemplar del paso por el sumo abandono y la humillación”⁵³⁹.

La única manera de dar a la Pasión una ilación histórica consistiría en hacer de la Cruz el hilo conductor de una historia centrada en las víctimas y no en los vencedores.

C) Hermenéutica metafórica: la “metáfora nupcial” en la Biblia.

La palabra “phora” (llevar) expresa el movimiento semántico que se produce al pasar de algo más conocido sobre (epi), a otra menos conocida, más extraña, pero que encierra un parecido con la primera. Ese movimiento semántico lo expresa implícitamente en la misma palabra “meta-phora” de “meta-pherein”, (llevar más allá). Ese movimiento semántico implica un doble acto imaginativo: sobrepasar lo literal o usual (phora) y combinar elementos distanciados (diáfora). La epifora se refiere, por tanto, a la superación y extensión del significado mediante la comparación; la diáfora se refiere a la creación de nuevos sentidos, mediante la combinación de elementos: sueño, vida, madurez, situación espiritual⁵⁴⁰. Así, Ricoeur pone un ejemplo: “La vida es sueño” sueño, elemento más conocido, se transforma (phora) y sugiere menos aspectos sobre otro elemento menos conocido, vida (diáfora). El sueño, lo considera como “vehículo” semántico de los posibles aspectos en que puede interpretarse la vida. Él explica el proceso del fenómeno metafórico diciendo que: “la semejanza la crea el artista al “ver- como” una realidad, mediante un enunciado-metafórico⁵⁴¹.

H. A. Murena en *La metáfora y lo sagrado* nos dice que ante la insuficiencia de los sistemas tradicionales del conocimiento para reflejar lo absoluto, lo indecible, recurre a la creación poética para introducirse en el mundo de lo sagrado, y en ella, prima la metáfora sobre otras formas creativas. Así, dice que el arte busca el silencio, que sería la “Voz de Dios”. Por eso, afirma que el arte nace por la necesidad de Dios. Considera el

⁵⁴⁰ Cf. PENA MOURIZ, J. *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*. Ed. DANU, Santiago de Compostela, 2010, pág. 260-262.

⁵⁴¹ Cf. RICOEUR, P. *La métaphore vive*, pág. 221.

arte como un medio privilegiado para acercarse al misterio de la trascendencia. Resalta el canto gregoriano que “restaura”, evoca el Silencio, lo Absoluto, lo Indecible.

Este autor rechaza lo estético como único contenido posible de la obra de arte. La fe está, según él, por encima de todo razonamiento, incluso teológico. Y el arte tiene un carácter sacro que proclama a Dios como una ausencia que nada puede sustituir⁵⁴².

Hay un paralelismo entre la escritura y la pintura. Este paralelismo ya aparece en *Fedro*, Platón considera la imagen (eikon) de la pintura como una mera “sombra” de la realidad (mito de la caverna), con el consiguiente peligro de convertirse en el presupuesto de toda crítica aplicada a toda mediación. Ricoeur no opina lo mismo, trata de desmentir este aserto platónico y demostrar lo contrario: que la pintura proporciona un “aumento icónico” de la realidad; la pintura metamorfosea la realidad. Tanto la pintura como la escritura se convierten en mediaciones para la transcripción de la realidad y para su metamorfosis. Ricoeur recuerda otros tipos de inscripción de la realidad tales como jeroglíficos, pictograma, ideogramas...⁵⁴³

Murena nos habla de la “imago ignata”, el arte, que habla indirectamente de lo que somos de verdad, de un recuerdo; “el recuerdo del paraíso perdido en donde éramos tan libres como para incluso no existir”. El arte, a través de la metáfora, da otro sentido al mundo: al comprender que no es lo que creía, y que puede ser más. El artista se convierte en mediador entre el cielo y la tierra, pero se aferra a la tierra, al no estar iluminado por el recuerdo del Reino.



⁵⁴² Cf. MURENA, H. A. *La metáfora y lo sagrado*, Ed. Alfa, Barcelona, 1984.

⁵⁴³ RICOEUR, P. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, págs. 50-55.

La interpretación entre la metáfora y lo sagrado nos lleva más allá (meta-fero), la metáfora no solo nos invita a “pensar más”, propio de la filosofía, sino que abre el camino hacia la trascendencia, hacia lo sagrado⁵⁴⁴.

Ricoeur se pregunta en qué medida los problemas hermenéuticos de la explicación e interpretación del texto y la explicación e interpretación de la metáfora pueden considerarse problemas homólogos, aplicados al nivel de la obra y de la palabra. Este autor parte del supuesto de que la comprensión de la metáfora ayudará a la comprensión de los textos más amplios. Para ello distingue dos aspectos de significación:

- 1) El sentido: lo inmanente del enunciado metafórico.
- 2) Referencia: la trascendencia hacia la realidad extra-lingüística y a la auto-comprensión.

Siguiendo estos dos planos de la significación, la comprensión de un texto no se termina en el sentido, sino que va más allá⁵⁴⁵.

Sobre la acción contextual, Ricoeur parte de un principio básico: la metáfora con significación nueva sobreviene a un nuevo contexto. Destaca el concepto de “nueva creación”, de una creación momentánea del lenguaje realizada por el artista, que puede ser identificada y repetida. Según Ricoeur, el paso de la explicación se manifiesta en la elaboración artística de las interacciones: lo que hace que ese conjunto devenga en un contexto actual y único. Se produce así un “acontecimiento” semántico, una creación

⁵⁴⁴ Cf. MURENA, H. A. *La metáfora y lo sagrado*.

⁵⁴⁵ RICOEUR, P. “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, *Révue Philosophique de Louvain*, 70 (1972) trad. esp. “La metáfora y el problema central de la hermenéutica” en Ricoeur, P. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Ed. Docencia, Buenos Aires, 1985.

artística, en la que todas las palabras tomadas, no como una simple suma, sino como un todo orgánico, como un “organismo vivo” adquieren un nuevo sentido. De esta manera la “torsión metafórica” se convierte en un acontecimiento y en una nueva significación. Es una auténtica creatividad a la que él llama “métaphore d’invention”, metáfora de invención o metáfora viva⁵⁴⁶.

Para profundizar en la “acción contextual”, según Pena Mouriz, conviene analizar el significado de la palabra. Se puede considerar como principio de la nueva metáfora que la palabra solo adquiere un sentido actual dentro de una frase; en el marco de un texto; mientras que las unidades lexicales (del diccionario) solo tienen significaciones potenciales. Gracias a una “acción contextual” de selección que realiza el artista, una parte de la potencialidad polisémica de una palabra adquiere una significación determinada, en un contexto específico. Pero, al mismo tiempo, el sentido metafórico de una palabra no se reduce a la actualización de uno de los sentidos potenciales de una palabra polisémica. La palabra no tiene sentido propio por sí sola, sino en el contexto del discurso considerado como una totalidad de sentido. En esta perspectiva, la frase tomada como un todo adquiere sentido de conjunto: se compara la frase a un “organismo vivo” no a un “mosaico” entre cuyas partes se produce una interanimación. Esta interanimación, podemos verla en el “Pórtico de la Gloria” de la Catedral de Santiago de Compostela⁵⁴⁷, obra de arte pétreo, que es a la vez arquitectura, escultura policromada que representa “la Jerusalén celeste” del *Apocalipsis* de Juan.

En el capítulo de C. A. Baliñas Fernández “Los temas de mi filosofía. Autobiografía intelectual” hace una interesante síntesis de la forma tradicional de actuar de la mente

⁵⁴⁶ Cf. RICOEUR, P. *La métaphore vive*, pág. 127.

⁵⁴⁷ PENA MOURIZ, J. *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, pág. 334.

humana (según el “mapa” de la mente trazado por Aristóteles, conforme a las leyes descubiertas por la Lógica Formal de este filósofo). Baliñas propone como alternativa otro posible camino de actuar para la mente humana, conforme a la “lógica del buen sentido”, y, con ello, intenta, ni anular, ni ratificar lo anterior, ni crear un nuevo sistema filosófico. Solo intenta ofrecer un nuevo camino, de filosofar y de interpretar los textos filosóficos. En este nuevo camino, que intenta trazar, las metáforas, los símbolos y las imágenes, que llenan nuestra vida cotidiana, ocupan un gran protagonismo a la hora de analizar los textos filosóficos; pues en su opinión, la mente no funciona de una forma radicalmente distinta al establecer las coordenadas de sentido en la vida ordinaria y en la filosofía⁵⁴⁸.

A lo largo de la historia, la interpretación de “Cantar de los Cantares” se ha hecho de forma alegórica. Actualmente, después de la exégesis contemporánea, Ricoeur ha preferido denominarla como una interpretación erótica. Para este autor, la exégesis alegórica de los intérpretes modernos está muy lejos de ocupar todo el ámbito de lecturas, que han sido denominadas alegóricas. La exégesis alegórica de los Padres de la Iglesia griegos ignora toda pretensión de compartir con una exégesis basada en el método histórico-crítico. Por ello, según Ricoeur, es necesario situar el alegorismo de los modernos intérpretes al final de nuestra historia de lectura y relacionarlo con la misma categoría epistemológica que la caracteriza lo que a estos interpretes denominan una interpretación “naturalista” en la medida en que comparten con los que proponen este tipo de interpretación la pretensión de contarnos el verdadero significado que el autor pretendió. Ricoeur pone como ejemplo, la citación o paráfrasis, en las que las palabras,

U.S.C.

⁵⁴⁸ BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.A.: “Los temas de mi filosofía. Autobiografía intelectual”, en AGÍS VILLAVARDE, M. et al. (eds). *A tarefa do pensar. Homenaxe ó profesor C.A. Baliñas Fernández*. Ed. Sementaria, A Coruña, 2006, págs. 12.

las sentencias del Cantar de los Cantares se encuentran asumidas en el marco de un discurso ofrecido por otros hablantes u otros escritores. El hecho nuevo es la situación de aquel que repite el texto leyéndolo, citándolo o parafraseándolo. Se supone como dado otro lugar para hablar distinto del texto que debe interpretarse, y a partir de ahí se produce un intercambio de sentidos entre el texto que realiza la cita y el texto citado. Así nacen las interpretaciones que aumentan el significado del texto, a través de un significado que está de algún modo, frente al texto, sin necesariamente pretender que este significado preexistiera en el texto. La citación y paráfrasis constituyen, en este sentido, un simple caso de reutilización, en el que el texto citado conserva su identidad⁵⁴⁹.

André LaCocque entiende que el Cantar de los Cantares debe leerse como un poema erótico, escrito quizás por una mujer. ¿Es posible? Se trataría de un poema a varias voces que celebra el amor de un hombre y una mujer, sin referencia alguna a la institución del matrimonio o a las reglas de parentesco que ordinariamente asignaban al padre o al hermano de la novia en un determinado rol social, imponiendo así una perspectiva de fecundidad y descendencia al amor conyugal⁵⁵⁰. Pero, por otro lado, esos rasgos encajan menos bien con la hipótesis de una intención subversiva, indicada por la connotación irónica e irreverente de aquellas expresiones que muchos comentaristas han visto como opacas. La duda de Ricoeur no proviene de la desconfianza, o de la intención del supuesto autor, sino por el hecho de que estas connotaciones le parecen compatibles con una interpretación que pondría más bien el acento principal en la dimensión metafórica de un

⁵⁴⁹ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 275.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, 286.

poema dedicado al amor erótico, el cual es elevado por su estructura literaria por encima de un contexto exclusivamente sociocultural.

Ricoeur se propone descontextualizar precisamente el amor erótico y hacerlo así accesible a una pluralidad de lecturas compatibles con el sentido obvio del texto en cuanto poema erótico⁵⁵¹. Propone para ello reservar la frase “vínculo nupcial” para designar este amor que adecuadamente se llama libre y fiel, dando por supuesto que nupcial no significa obligadamente “matrimonial” y según él quizás el constitutivo metafórico de esas expresiones de amor erótico es de tal índole que bloquea cualquier investigación acerca del sentido unívoco, original e intelectual. Para ello, comienza con aquellos rasgos de indeterminación totalmente sorprendentes relacionados con la identificación de los personajes, lugares, tiempos y hasta emociones y acciones, para poner luego el acento en aquellos rasgos que caracterizan lo que podemos llamar los “movimientos” de amor, y que son relativamente indiferentes a ser atribuidos individualmente a las personas en cuestión. Por último, permaneciendo estrictamente en el plano literario, Ricoeur quiere subrayar la tendencia de toda interacción metafórica desplegada por el poema para liberarlo de su función referencial, esto es, sexual. Todos estos rasgos, tomados en conjunto, constituyen la señal de lo nupcial en lo erótico y por implicación, hacen posible y plausible un descubrimiento de lo nupcial a partir de lo erótico y su reinversión en otras variaciones de la relación amorosa.

Ricoeur y LaCocque reconocen el término “sulamita” en el capítulo 7, pero éste no es tampoco un nombre propio y no se tiene certeza de quien habla, a quien o donde⁵⁵². Se

⁵⁵¹ Ibidem, pág. 278.

⁵⁵² Ibidem, pág. 278.

imaginan que son tres los personajes implicados: un pastor, una pastora y el rey Salomón. Tampoco es seguro que las escenas no sean un sueño, ya que en 3. 7-11 parece encajar con esta indecisión sobre la frontera entre el sueño y vigilia.

Ricoeur está de acuerdo con Paul Beauchamp en la distancia que se abre entre poema y narración. Solo desde la perspectiva narrativa, y no de la poética, sería pertinente preguntar por “¿quién?” y estaríamos autorizados a hablar de personajes individualizados. Realmente el amado y la amada no son personajes identificables, por tales se entiende los sujetos de una identidad narrativa. Lo que Beauchamp denomina la apariencia de origen: “¿Qué es aquello que sube del desierto?” (3, 6); “¿Quién es aquella que se alza cual la aurora?” (6, 10); “¿Quién será la que sube del desierto, reclinada en su amado?” (8, 5). ¿No es del final del mundo y de las profundidades del tiempo donde surge el amor?⁵⁵³

Para Ricoeur, el carácter poético y no narrativo del canto confirma además otro tipo de indeterminación que afecte a la división de escenas ¿se trata de siete poemas como sugiere Buzy, en los que la acción en cada caso progresa de la admirada descripción de uno de los amantes por el otro hasta la posesión mutua?⁵⁵⁴ ¿O se trata realmente de una acción en el sentido narrativo? Al lector le será difícil situar el supuesto momento exacto de la consumación de la unión en cuestión, porque no se relata, sino que más bien se canta. ¿Y no se dice, con razón, que un poema sitúa su climax en medio, y no al final, lo que autoriza su inminencia o su reciente cumplimiento en el vacío de un presente narrativo, solo ocupado por el canto? Al respecto, lo que podríamos seguir llamando el desenlace “Ponme de sello sobre tu corazón / como sello en tu brazo / pues fuerte es el



⁵⁵³ BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre Testament*. Vol. 2 *Accomplir les Ecritures*, Seuil, París, 1991, págs. 184-191.

⁵⁵⁴ BUZY, D. (ed.) *Le Cantique des Cantiques*, Letouzey et Ané, París. 1949.

amor como la muerte, / y fiera la pasión como el šeol...” (8, 6). No debe ser tratado como un epílogo sapiencial añadido a la conclusión narrativa: “Te desperté bajo el manzano donde te concibió tu madre, donde la que te alumbró te había concebido” (8, 5). Es más bien la corona sapiencial dado a lo que es, de un extremo al otro, un canto y no de modo alguno una narración, en la que el lenguaje de alianza (“ponme de sello sobre tu corazón, como sello en tu abrazo”) está destinada a unir la espontaneidad del canto y el aspecto meditativo de la declaración sentencial organizada. Ricoeur también reflexiona sobre la consumación, que el poema sitúa en medio, esto le lleva a una serie de comentarios concernientes a la primacía de los “movimientos” de amor sobre las identidades individuales del amado y de la amada. Ricoeur toma la expresión “movimientos de amor”, de Orígenes, uno de los iniciadores de la interpretación alegórica⁵⁵⁵.

Esta frase de uno de los Padres de la Iglesia es importante por su interpretación alegórica del Cantar de los Cantares, porque tiene que ver con el amor como un tipo de “movimiento”. En primer lugar, hay movimientos en el espacio, como ejemplo: exclamó la amada en el prólogo “¡bésame con los besos de tu boca!” y añade “¡llévame en pos de ti, corramos juntos!”

Hay luego una evocación de un andar vagabundo “tras la grey de tus zagales”. Y un poco más adelante dice ella: “Me introdujo en la bodega, su enseña sobre mi es el amor”. Luego oye al amado que se acerca “brincando por los montes, saltando por los altos”. Y el amado le dice: “¡Levántate, amiga mía, hermosa mía, y ven!” En un sueño, cuenta la amada que “buscaba yo al amado de mi alma”. Mientras avanza el poema, vamos entendiendo que esta movilidad puede ser un juego, el juego entre dos deseos que se




⁵⁵⁵ ORÍGENES. *Segunda Homilía sobre Cantar de los Cantares*. (Biblioteca de Patrística 51), Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

mezclan. En el capítulo 5, el amado llama a la puerta para entrar. Alcanza a entrar por la puerta entreabierta, pero entonces, “abrí a mi amado, más mi amado se había ido ya, había pasado”. Y el coro, un poco después, se mofa: “¿A dónde fue tu amado, la hermosa entre las mujeres? ¿A qué parte se tornó que contigo lo busquemos?” (6, 1). Luego una vez más hay otra partida: “Ven, mi amado, ¡salgamos a los campos!” (7, 12). Este juego de distancias resalta momentos de mutua posesión, que el poema, según Ricoeur, no describe ni muestra, sino que solo evoca en el más estricto sentido del término: “su izquierda por apoyo a mi cabeza; con su diestra me abraza” (2, 6 y 8, 2) y de nuevo: “Mi amado es para mí y yo soy para él; él apacienta el rebaño entre los lirios” (2, 16; 6, 3).

El amor carnal quizás se consuma en 5, 1 o 6, 3, pero no dice esto de modo descriptivo. Más bien se canta. El verdadero desenlace hay que verlo en 8, 6: (“Ponme de sello sobre tu corazón, como sello en tu brazo”). Lo importante más que la consumación carnal es la promesa de la alianza, significada por el “sello”, que es el alma de lo nupcial, el espíritu que, como carne suya, tendría la consumación física en que es meramente cantada. Pero cuando lo nupcial irrumpe en lo erótico, la carne es espíritu y el espíritu es carne.

Ricoeur hace referencia a Rober Alter que tuvo la idea de situar sus reflexiones sobre el Cantar de los Cantares bajo el título de “El jardín de la metáfora”, produciendo de este modo su propia metáfora de segundo grado⁵⁵⁶. Tras haber señalado la inusual frecuencia de comparaciones y la abundancia de expresiones gramaticales que apoyan estas comparaciones (“es cómo”, “se parece a”, etc.) se ocupa del tipo de liberación que se produce a través del juego verbal que consiste en entretrejer juntas estas metáforas, puesta



⁵⁵⁶ ALTER, K. “The garden of metaphor”, en *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, New York, 1986, págs. 185-203.

la vista en su referente corporal último. El cuerpo está sembrado de alegorías vegetales y animales, hasta el punto de convertirse en un cuerpo/paisaje: pero ya en el juego verbal mismo tiende a separar la red de metáforas de su soporte corporal. Desde un punto de vista freudiano, se puede dar un sentido sexual al “manantial de aguas vivas”, en 4, 15, o al jardín mismo, en 4. 16 y 5, 1. Lo importante no es el eufemismo que mantiene la referencia sexual sin nombrarla directamente, sino más bien, la inclusión del cuerpo mismo dentro del juego metafórico general del poema. Gracias al fenómeno que Alter acertadamente denomina *double entendre*. Ricoeur no pretende sugerir que la referencia sexual está por lo mismo abolida, como sexual sino más bien es puesta en suspenso, precisamente como referente. El juego verbal se convierte, por lo mismo, en una fuente autónoma de placer. Para Ricoeur, la misma red metafórica, liberada ya de todo apego realista por la sola virtud del canto, queda disponible para otras “inversiones” y “des-inversiones”. Mediante estos procedimientos puramente literarios de indeterminación calculada y de metaforización, se ha introducido cierta distancia de significado entre lo nupcial como tal y lo sexual, sin que por ello consideremos que “lo nupcial” como tal sirva como *analogon* para otras configuraciones del amor erótico.

Otra observación de LaCocque es cuando el poema parece adoptar para uso propio expresiones que los profetas aplican a la relación “amorosa” entre Yahvé y su pueblo. Se dice que este procedimiento procede de la estrategia polémica y liberadora del poema para des-metaforizar, o más bien exactamente para des-teologizar, el lenguaje del poeta. Además, el intento del autor alcanza su punto álgido cuando se parodian irónicamente, como conjuros en que se invoca animales.

También se encontraron en los juramentos con connotación religiosa. De un modo parecido, las colinas separadas de la geografía bíblica pasan a designar de un modo

irreverente los pechos de la amada. “Nos hallamos en las antípodas de la alegoría espiritualizada”. La sutileza exegética de LaCocque culmina con la exégesis de 6, 16. Con este texto, había sido de todo imposible que alguien en Israel no viera la alusión al arca de la alianza. Ricoeur entiende como *transferencia analógica*, lo que hizo que las interpretaciones alegóricas fueran plausibles, aceptables y claramente significativas en la edad patristica, fue algo muy distinto a una exhumación de un significado inscrito en un texto, considerado aparte de todo de acto de lectura⁵⁵⁷. Ricoeur toma como ejemplo el más simple de la citación o paráfrasis, en el que las palabras, las sentencias del Cantar de los Cantares se encuentran asumidas en el marco de un discurso ofrecido por otros oradores u otros escritores. El hecho nuevo es que la situación de aquel texto leyéndolo, citándolo o parafraseándolo se supone como dado a otro lugar para hablar distinto al texto que debe interpretarse, y a partir de ahí se produce un intercambio de sentidos entre el texto que realiza la cita y el texto citado. Así nacen interpretaciones que aumentan el significado del texto, a través de un significado que está de algún modo, frente al texto, sin necesariamente pretender que este significado preexistiera en el texto⁵⁵⁸.

En este sentido, para Ricoeur las interpretaciones alegóricas han de considerarse como efectos amplificados de lectura, de la misma naturaleza que las citaciones implícitas o explícitas, en las que la dualidad del texto citado y el texto que las cita es manifiesta. La repetición del texto citado en otra situación de discurso produce un desplazamiento, una transferencia, respecto de la cual la alegoría por muy notable que sea no constituye sino un caso especial. Este desplazamiento o transferencia procede de una categoría

⁵⁵⁷ PELLETIER, A. M. *Lecture du Cantique des Cantiques: De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989, págs. 124-142.

⁵⁵⁸ Esta fórmula fue usada por Gregorio Magno, cuya historia cuenta Pier Cesari Bori, *L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazione*, Il Mulino, Boloña, 1987.

epistemológica distinta a la búsqueda del verdadero significado, a la explicación y búsqueda de una adecuación entre esa explicación y los rasgos que transmiten el sentido obvio. Ricoeur hace referencia al “uso” del texto, o una “reutilización”. Citaciones y paráfrasis constituyen, en este sentido, un simple caso de reutilización, en el que el texto citado conserva su identidad, perfectamente susceptible de ser asumida en el nuevo texto. La primera condición de la que depende esta reutilización es la emergencia de una nueva situación de discurso distinta de aquella que constituía el marco original del poema bíblico. La citación tiende de alguna manera a llenar la distancia que separa la nueva situación del discurso de la antigua, a través de un proceso de asimilación de un significado al otro. La alegoría será luego citada como la justificación de la eliminación de la distancia inicial. Pero no era necesario que los autores o las comunidades en conjunto dispusieran de una teoría explícita de la alegoría antes de poder hacer un uso práctico de aquel tipo de correspondencia o de analogía que la teoría luego explicará.

Este tipo de interpretación fue defendido por el rabí Aquiba para favorecer la canonicidad del Cantar de los Cantares. La amada del cantar se identifica según esta interpretación con Israel y su tierra, mientras que el amado es Yahvé. Lo mismo sucederá con las interpretaciones cristianas en las que la amada se identifica con la Iglesia y el amado será Cristo o el Dios del amor mismo.

Cuando la liturgia cita los textos de la Escritura, los participantes adoptan de nuevo el movimiento de la implicación, y el compromiso a través de las palabras y en diálogo con los protagonistas del diálogo original. Así la liturgia se convierte en un lugar privilegiado para la reproducción del texto.

Está atestiguado que en las catequesis del Cirilo de Jerusalén y Ambrosio, el uso de Cantar de los Cantares en la liturgia bautismal. La Institución del bautismo establece una

distancia inicial a partir de la cual el texto de Cantar de los Cantares se desplaza a un nuevo marco de expresión, que en ningún rasgo del texto originario nos permite anticipar. Esta distancia se llena gracias al significado nupcial que va unido a la iniciación cristiana por el impulso de San Pablo, según Ef. 5, 25 (“Maridos, amad a vuestras esposas, como también Cristo amó la Iglesia”) y 2 Cor. 11, 2 (“Porque os desposé con un solo esposo para presentaros, como virgen pura, a Cristo”). Esta iniciación nupcial (según Ricoeur) puede aceptarse como un “misterio” que carece de medios de expresión, mientras no recurra a la estructura dialógica del Cantar de los Cantares; no solo su léxico, sus palabras, sino también sus actitudes, sus movimientos de acercamiento y retirada, sus ganas de estar juntos y de pertenecerse nuevamente. Así el rito abre el espacio del “misterio sacramental” al poema, el poema da al rito la corrección de una palabra adecuada. El intérprete, no solo interpreta el rito mediante las palabras del poema, sino que el mismo pueblo creyente se reconoce en los gestos del rito. De aquí el lugar de la exhortación en la catequesis que urge al creyente a ponerse en el lugar de la amada para poder repetir las mismas palabras del Cantar de los Cantares⁵⁵⁹.

Hay también una distinción entre “homilía” y “comentarios”. Ricoeur hace referencia a la exégesis de Orígenes al presentar su relectura del Cantar de los Cantares a través de estos dos géneros literarios tan diferentes. Así en el comentario parece poner su acento principal en el sentido atribuido a las palabras dichas en el Cantar de los Cantares, comparándolo con la homilía hará que prestemos mayor atención a aquellas actitudes de lectura que, en este segundo texto, podrían haber sido pasados por alto. Para Orígenes, el acceso al Cantar de los Cantares no es directo, llega al final de una travesía por una secuencia ascendente de cantos, cuya lista litúrgica constituye una especie de *hexameron*

⁵⁵⁹ AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, Libro IV, 5.

tipológico. Dicha lista estaría integrada por: (Ex. 15, 1s); (Num. 21, 17-18); (Deut 32, 1s); (Jn 5, 2); (2 Sam 22, 2s); (Is 5, 1s). Estos textos son cantos. En la interpretación de Orígenes hay una forma de ascensión mística. Así la distancia inicial entre ambos amantes se amplía. Adopta la forma de una oposición entre el amor carnal y el amor espiritual, y, con todo, el diálogo entre la Palabra y el alma herida por el dardo de la Palabra consigue una vez más expresarse mediante los movimientos del Cantar de los Cantares. La unión de la Iglesia, entendida como un cuerpo o como los miembros de un cuerpo, con su esposo celestial puede reconocerse a través de la dimensión nupcial desplegada en el texto de Cantar de los Cantares. En otras palabras, la trascendencia del amor espiritual se compensa con una semejanza. Aquí es donde, como una especie de mediación, puede asumirse la interpretación tipológica aplicada por San Pablo a la relación entre las dos alianzas (la economía de la estructura hebraica con sus personajes, acontecimientos e instituciones) como prefiguración de la economía cristiana de salvación. Según Ricoeur, este gesto de reinscripción tipológica equilibra la distancia existencial que separa ambas maneras de amor y hace posible la asunción del lenguaje del Cantar de los Cantares en el discurso cristiano⁵⁶⁰.

La exégesis de Orígenes en sus homilías sobre el Cantar de los Cantares, a pesar de la base tipológica de su alegorismo, pudo ceder hacia una tendencia del tipo de dualismo platónico. Ello se debió al hecho de que, dentro de Cantar de los Cantares, a lo carnal le falta una dimensión histórica que lo vincularía claramente de un modo explícito a la antigua alianza. Además, el dramático marco en el que se encuentra a los protagonistas y sus “movimientos” (de acercamiento, retraimiento, unión), se convierte en una sustitución de significado tan pronto como esa interacción de correspondencia se libera de este marco

⁵⁶⁰ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 299.

y se entrega a la explicación del significado mismo. Las homilias de Orígenes dan testimonio de este frágil equilibrio, a punto de ruptura, entre una complicidad que se produce en el plano de la expresión, donde los protagonistas nuevos puedan asumir en un lugar antiguo, y, por otro lado, una correspondencia entre palabras que en el análisis final justificarán la sustitución de un significado por otro.

Como hemos visto en el Cantar de los Cantares, la descripción y la alabanza de la belleza corporal se entremezclan a través de una interacción metafórica sumamente elaborada y refinada. Pero mientras que en el poema esta interacción va constantemente de analogías externas (torre, manzano, pájaro, oveja) a una intimidad carnal, la exégesis alegórica cambia la trayectoria de estas comparaciones gracias al hecho de que las mismas palabras pertenecen a otras redes semánticas capaces de reorientarlas hacia la esfera de lo espiritual.

Ricoeur destaca la labor de estos autores porque nos advierten del abuso de comparaciones infundadas. Hace referencia a otro autor alegorista, el padre Joüon. Debemos, dicen, buscar el grado más elevado posible de “ semejanza positiva fundada en una convergencia suficiente de evidencias subjetivas”. Podemos hablar en este sentido de una intertextualidad léxica basada en la sinonimia. Pero nunca progresaríamos si no conociéramos lo que estamos buscando, a saber, una red de alusiones al punto central de la historia sagrada que culmina en la vuelta del exilio. El amor de la amada, con sus dudas y reanudaciones, describe los pasos de la conversión de Israel mientras espera la salvación que ha de ser obra de Yahvé. Esta hipótesis de trabajo encuentra confirmación en todos los rasgos de Cantar de los Cantares; ninguno hay que no pueda ser explicado a la luz de la alegoría nupcial de los profetas. Por ejemplo, al leer 1, 2-4 “ ¡bésame con los besos de tu boca!... Introdúceme rey, en tu aposento”. R. Tournay no duda en decir que “el amado

es el rey” y, siguiendo esta misma pauta, la cámara nupcial designa el templo. La amada representa a la nación personificada”. Hay muchos textos que hablan del amor constante de Yahvé por Israel, pese a las infidelidades de éste. Entendemos que, partiendo de los temas clásicos del Antiguo Testamento, hemos dado por supuesto que la situación que se presume es la del exilio. Israel manteniendo su amor por Yahvé, aspira a volver.

Ricoeur destaca que lo más interesante y digno de ser notado de esos detalles es tener que asumir, debido a la alegoría, el tema de la perfecta reciprocidad de intercambio amoroso, en el límite de las fórmulas proféticas que se hallan en Oseas, Jeremías y el deuteronomista. Así podemos comprender como en el Cantar de los Cantares, el amado se esconde súbitamente cuando la amada no está dispuesta aún para el amor. Da la impresión de poseer al amado. Nuestros comentaristas relacionan Cantar de los Cantares 5, 5-6 con Is 4, 1 un contexto que anuncia la vuelta de Israel y que muestra a Yahvé dispuesto a volver a restablecer la nación, a condición de que se le busque fielmente. Para estos autores estos versículos contienen un “significado teológico” cuya clave nos la dan los profetas, en particular Oseas y Jeremías. “La Sulamita no puede conseguir la posesión del amado, porque la disposición de su corazón no es todavía perfecta” sin embargo como Yahvé presiona cada vez más, el ardor de la amada crece, podemos decir que nos movemos hacia un desenlace. En 8, 5b “Te desperté bajo el manzano”, el sentido de este enunciado es que la nación ha sido despertada por Yahvé en la misma tierra de Palestina y procede a amarle. Se hace así la conversión total” y una vez más esto se funda en Oseas, Jeremías, Ezequiel e Isaías.

En Cantar de los Cantares 8, 6-8 “pues fuerte es el amor como la muerte” recuerda a Deut 6, 6-8 que remite a Ex 13, 9 y evoca a Jer 31, 33, donde proclama la intransigencia y la fuerza invencible del amor. Podemos observar que en numerosos textos del Antiguo

Testamento destacan los celos divinos en todo encuentro con los ídolos. Para estos exegetas, el gran protagonista de la búsqueda del amor puede ser al final nombrado, tan pronto como el amor entre Yahvé y su pueblo se haya consumado⁵⁶¹.

Ricoeur hace una observación interesante: desde la perspectiva de una historia de la lectura del Cantar de los Cantares, que la lectura mística se llevó a efecto principalmente en un ámbito marcado por el ascetismo, a veces tal como lo practicaba un laico, pero más a menudo era el que practicaban el clero y los monjes. Como sucedió en el caso de Orígenes, el acceso al texto de Cantar de los Cantares estaba explícitamente reservado a quienes se hallaban verdaderamente avanzados en el camino de la renuncia a la vida carnal, y su lectura se desaconsejaba imperativamente o se prohibía a los novicios en la vida espiritual. Aún, cuando este ascetismo llevaba los rasgos específicamente cristianos, había tomado del alegorismo platónico el dualismo de lo “visible” y lo “inteligible”.

Para poder hablar de la belleza nupcial del misterio de la fe, era necesario vaciar primero de lo erótico su cualidad nupcial *per se*, que luego fue introducida en el misterio “cristiano” de un modo exclusivo.

En cuanto a los cambios del lector, Ricoeur nos apunta a la Reforma, en especial, por Lutero, en esta historia de la lectura. Por un lado, el abolir la diferencia entre el estado monástico y el laico, la Reforma luterana quebró el marco en el que floreció la reutilización de Cantar de los Cantares por el bautizado y por el alma cristiana en busca de la unión con su señor. La llamada de la Reforma a vivir la propia fe dentro del marco de una vocación mundana (trabajo y matrimonio) sustrajo a la vida monástica su carácter pragmático e impidió ver en ella el marco privilegiado para la lectura adecuada de Cantar de los Cantares. Por otro lado, en el plano propiamente exegético, la declaración de que



⁵⁶¹ Cf. LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 297.

la Escritura es intérprete de sí misma tuvo la consecuencia de desacreditar la interpretación alegórica en general, que en adelante fue considerada contingente y arbitraria. Ricoeur prefiere probar su propuesta en una lectura cruzada a través de una comparación de textos procedentes de géneros literarios diferentes, en los que el aspecto creativo de los procesos de intersección de estos textos sea claramente más visible. Por ello, comenzamos por el grito de júbilo de Gen 2, 23: “Ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne: se llamará *îššāh* porque del ‘îš ha sido tomado”.

Nuestro autor expone porque da prioridad a esta comparación: Primero, salvaguarda la idea de una pluralidad de interpretaciones teológicas, que podría verse obstaculizada por una excesiva concentración exclusiva en la comparación del Cantar de los Cantares con los textos usualmente citados del ciclo profético. El paralelo del Gén 2 nos invita a dar juego a una interpretación alegórica. En Gén 2, el amor humano es celebrado dentro del marco de un mito de creación, que ignora cualquier separación entre amor espiritual y el carnal y, por lo mismo, no sugiere ninguna analogía entre ellos. Gen 2, 23 y el Cantar de los Cantares solo sabe de un amor, el amor erótico entre un hombre y una mujer⁵⁶².

Ricoeur se pregunta: ¿En qué sentido entonces es significativa esta comparación entre Gén 2, 23 y el Cantar de los Cantares? Plantear esta pregunta es preguntar por el aumento de significado que cada texto recibe del otro mediante estas lecturas cruzadas como en el caso de la producción de una metáfora viva que reúne campos semánticos heterogéneos.

En primer lugar, el versículo de Gén 2, lleva en sí la riqueza de significado que el grito de júbilo del varón emite al descubrir a la mujer que, según Ricoeur, debe su encuadre al mito de la creación. También se arriesga siguiendo a Paul Beauchamp, al

⁵⁶² BARTH. K. *Dogmatique*, Labor et fides, Ginebra, 1960, vol. 3.

hablar de una “vuelta al comienzo” en lo tocante a la casa materna en Cantar de los Cantares 8, 5 y al énfasis en 3, 6; 6, 10 y 8, 5. El Gén explica y amplifica en extremo ese sentido de comienzo absoluto vinculado al amor, situando el nacimiento dentro de una “historia”. Para Ricoeur es un gesto totalmente extraño al Cantar de los Cantares cuyo carácter, no narrativo ya ha sido subrayado⁵⁶³. Así considera que la “historia” que enmarca el grito de júbilo de Gén 2, 23 ha de ser leída como una narración de una secuencia de nacimientos absolutos: los animales, la soledad humana, la partición del ser humano en dos. La mujer aparece en el momento en el que el varón, capaz de dar nombre a todos los animales, siente el desasosiego de la falta de algo, la ausencia de una compañía verdadera. El otro solo le adviene en la inconsciencia del sueño ¿cómo podemos no pensar aquí en el despertar de la mujer por el hombre en Cantar de los Cantares 8, 5 “Te despertaré bajo el manzano...”? Paul Beauchamp tiene la siguiente intuición al respecto. Antes de la creación de la mujer, el lenguaje está ahí, pero solo como lenguaje en cuanto mero conjunto de etiquetas asignadas a las criaturas vivientes. Solo con la presencia de la mujer nace el lenguaje como “habla”. Para que el primer discurso del hombre sea de admiración, hace falta la mujer y Ricoeur se pregunta: ¿supone el nacimiento del discurso, contemporáneo con el de la mujer, el nacimiento de un poema? Y responde que no, pues el discurso que el varón dirige a la mujer en Cantar de los Cantares añade la reciprocidad del discurso entre dos amantes que sienten igual admiración el uno por el otro y siguiendo a LaCocque, una reciprocidad cuya iniciativa viene de la mujer⁵⁶⁴.

Una segunda intersección entre el poema y el mito. Ambos hablan de una inocencia del vínculo erótico, considerando aparte su marco social y de la institución del

⁵⁶³ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 304.

⁵⁶⁴ Cf. BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre testament*. Vol. 2. *Accomplir les Écritures*, pág. 180.

matrimonio. Con todo, el mito y el poema hablan de diferente manera dentro de esa inocencia. En el mito, la inocencia la marca el sentido de una creación buena. “Dijo Yahvé-Dios: No es bueno que el hombre esté solo” (2, 18). De este modo la inocencia del *eros* se reviste de divina aprobación. El grito de júbilo del varón sitúa el vínculo erótico más allá del bien y del mal, pues existe antes de su distinción. ¿No podemos decir entonces que Cantar de los Cantares reabre este enclave de inocencia le da el espacio que hace posible la autonomía del poema en conjunto? Para Ricoeur, el poema, releído a la luz de Gén 2, 23 puede sugerir que la inocencia de la criatura no quedó abolida con la caída (Gén 3) sino que hasta permanece subyacente en la historia del mal, que la relación erótica nunca evita por completo. Una manera teológica de leer el poema consistiría, por tanto, en proclamar y celebrar la indestructibilidad básica de la inocencia de la criatura, a pesar de la historia del mal y del castigo. Esta proclamación y celebración no requiere ser puesta al final de los tiempos, puede ser presentada en la actualidad, si, con todo, queremos hablar de alegoría, no hace falta una división entre el espíritu y la carne, sino de una división entre dos maneras de hablar de la inocencia: la del mito cuenta un nacimiento inmemorial y la del epitalamo, que canta un renacimiento continuo en el corazón mismo de la existencia profana de cada día. En Gén 2, 24: El hombre se unirá a la mujer y vendrán los dos a ser una sola carne. Ricoeur se pregunta: ¿No tiene el sello de la alianza en Cantar de los Cantares el mismo sabor sapiencial? Se desconoce la voz de quien habla.

Para los alegoristas, el Cantar de los Cantares pudo tener un significado alegórico, porque los profetas ya habían aplicado la metáfora nupcial a la relación entre Yahvé y su pueblo. El autor del Cantar de los Cantares debía de tener presente la misma metáfora nupcial en su mente, que él o ella veló bajo la apariencia de un poema profano.

De acuerdo con la opinión de Ricoeur, la metaforización en acto toma dos direcciones opuestas, como una relación especular. Para los profetas, lo que se anuncia a través de la metáfora nupcial es el amor de Dios. En el Cantar de los Cantares, la dimensión nupcial del amor pierde su ropaje erótico gracias a las virtudes del poema antes consideradas, para reinsertarlas en situaciones de discurso nuevas, gracias a un cambio en el lugar de la enunciación (la liturgia bautismal). En este sentido, el hecho de reunir estos textos da origen a lo que podemos llamar una metáfora de intersección: por una parte, los profetas “ven” el amor entre Dios y su pueblo “como” amor conyugal; por el otro lado, el amor erótico cantado en el Cantar de los Cantares es “visto como” el amor de Dios por su criatura, por lo menos si lo interpretamos con referencia al lenguaje de los profetas. Este “ver como” es el instrumento de todo proceso metafórico, tanto sí se trabaja en una dirección como en otra⁵⁶⁵.

Esta obra de Cantar de los Cantares lleva por título *šir haššîrîm šer lišlomoh*: Los LXX traduce *asma asmaton* y la Vulgata *Canticum Canticorum*. Lo que ha dado en nuestra lengua Cantar de los Cantares, con valor superlativo, equivalente a “el cantar por excelencia”, “el mejor de los cantares”. Aunque por la mención del rey de Jerusalén la traducción le ha conferido una paternidad salomónica, la construcción *lišlomoh* se presta a diversas interpretaciones: “(escrito) por Salomón”, “de Salomón”, “referente a Salomón”, “en honor a Salomón”.

El cantar fue escrito en hebreo. Los poemas fueron recitados y cantados por la gente, después de haber sido puestos por escrito, motivo que explicaría, según algunos, la presencia de varias interpretaciones. De todos modos, el hecho de que esta obra fuese tan

⁵⁶⁵ Cf. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, págs. 308-309.

familiar entre el pueblo impediría que eventuales censores introdujeran en el texto cambios radicales y arbitrarios⁵⁶⁶.

Parece que en el sínodo judío de Yamnia (finales del siglo I) hubo una disputa sobre la santidad del cantar (cf. IEB II, CIII, I, 1). Rabí Akiba afirma que nunca nadie en Israel había puesto en tela de juicio que el Cantar “mancha las manos”, es decir, que es santo o inspirado.

Más de un lector o comentarista, olvidando quizá que el amor humano ha sido bendecido por Dios, se sorprende de cómo es posible que un poema tan erótico, sin explícitas referencias religiosas, entrará a formar parte del canon judío y posteriormente del cristiano⁵⁶⁷.

USC

⁵⁶⁶ WHITE, J. B. A. *Study of the Language of love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Missoula, 1978, págs. 34-47.

⁵⁶⁷ MORLA ASENSIO, V. *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Pamplona, 1994, pág. 459.

VI.

ALGUNOS EJEMPLOS DE PRAXIS EXEGÉTICA

A) Hermenéutica de la creación bíblica

Analizamos con Ricoeur el texto de Gén. 1, también con otros autores y la convergencia entre diferentes métodos. Partiendo del método genético, nuestro autor quiere mostrar cómo y por qué requiere de por sí el método estructural cuando tiene que proceder a la reconstrucción de los niveles redaccionales del texto. Para ello, vamos a seguir el movimiento que va de la exégesis de von Rad a la de Werner H. Schmidt.

Partiendo del método estructural muestra como este remite, por exigencia interna, a la cuestión de la historia de la redacción.

La hipótesis general que domina todo el trabajo de von Rad en su *Teología de las tradiciones*⁵⁶⁸ se tendrán en cuenta tres puntos.

1. Primero: solo en el contexto de la gran unidad narrativa constituida por el Hexateuco puede ser comprendido globalmente el documento de la fe yahvista.
2. Segundo: Es importante destacar el motivo confesional que une los diversos materiales en esa gran unidad; este motivo único fluye a través de la recolección de los hechos salvíficos que configuran la historia de Israel de tal modo que el pensamiento hebraico elabora su teología propia combinando las tradiciones históricas en secuencias más amplias.

⁵⁶⁸ VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento I*, págs. 147-184.

3. Tercero: Ricoeur cree posible rehacer de manera diacrónica el trabajo de armonización y de integración aplicado a las diversas tradiciones históricas, a las sagas, dispersar y reanudar así la tarea de una “historia de las fuentes” subordinándola a las sucesivas formulaciones de una teología de las tradiciones. Este “recontar” constituye el discurso teológico fundamental de Israel.

Para entender esta hipótesis antes hay que poder establecer la enseñanza didáctica en Gén. 1, 1-2, con relación a esa teología de las tradiciones.

Son importantes estos tres puntos para el “sentido”, toda la amplitud del espacio narrativo, el núcleo *kerigmático* y el poder de integración, que actúa a nivel de los relatos, incluso en las materias no históricas: legislación, revelación del Nombre, mitos de origen, etc.

El problema planteado por los relatos de creación: ¿Cuál es la relación entre, por una parte, la creencia en la elección y en la redención, implicada por la “teología de las tradiciones”, y, por otra, la fe en Yahvé creador que inspira los relatos de creación?

Si bien la cuestión es, en un fondo, de orden teológico, la respuesta pasa necesariamente por la exégesis, que es la única susceptible de justificar los encadenamientos temáticos.

Ricoeur se apoya en von Rad, que introduce el estudio diacrónico de los textos creacionistas, estos pueden ser organizados en serie siguiendo una cadena que empieza por unos textos que hablan de una soteriología sin creación y que acaba con un grupo de textos que celebran la creación, pero sin mencionar ya el motivo soteriológico.

Considerando los momentos sucesivos de esta serie. La fe más antigua de Israel implica, según von Rad, cierta relación de Israel con el don de una tierra; pero esta tierra

no es todavía la naturaleza, el mundo, el cosmos en cuanto a realidad distinta de la historia. Al contrario, como lo atestiguan Amós y el Deuteronomio, la teología de la historia, según la fe de Israel, excluye toda teología de la naturaleza de tipo cananeo. También aparece cierta doctrina de la creación en un contexto hímico y no didáctico, y en estrecha asociación con la doctrina de la redención. Este es el tema de los Salmos 136 y 148; otros textos yuxtaponen la obra creadora y las poderosas intervenciones de Dios en la historia; así, Is 40, 27-28; 44, 24-28. En diferentes contextos, el tema de la creación apoya y estimula la fe en las intervenciones históricas de Dios; en el acto de la creación y en el acto de la redención acontece al mismo tipo de don divino: el que te creó es el que te redime; o también: el que abrió un camino a través del Mar Rojo es el que destruyó a Rajab (Is. 51, 9s).

Elegir a Israel es crear a Israel y crear el mundo. El milagro de la creación es un milagro de redención. Esta subordinación del tema de la creación al tema soteriológico es muy evidente en Is. 44, 5; Sal. 89; Sal 74. Según los propios términos de von Rad: “la interpretación soteriológica de la obra de la creación es la expresión más primitiva de la fe yahvista relativa a Yahvé como creador. Esta fe se expresa en la concepción mitológica de la lucha contra el dragón del caos”⁵⁶⁹. Esta fase de transición implica, pues caracteres muy determinados: en primer lugar, la creación es anunciada en el arcaico lenguaje de la victoria sobre el monstruo de los mares, Rajab (Sal. 89); por otra parte, este lenguaje arcaico no implica ninguna referencia en la creación por la palabra. El relato de la creación en Gén. 1, 1-2 ya no puede ser considerado un relato teológico independiente, sino que debe ser considerado en el sistema concéntrico centrado en la relación Dios-Israel. Por lo mismo Gén. 1 es una continuación de los Salmos 74 y 89. Así entendido, el proceso de



⁵⁶⁹ VON RAD, G. *The Problem of the Hexateuch and other essays*, Edimburgo-Londres, 1966, pág. 138.

pensamiento que actúa en ese relato de creación consiste en relacionar la forma arcaica del mito, ajena a la fe de Israel, con la historia de la Salvación, específica del mundo teológico hebreo.

En una fase posterior, se manifiesta un nuevo estatuto del tema creacionista, y en los Salmos 19; 104; 8, el cosmos atestigua la sabiduría y el poder de Dios. La doctrina de la creación adquiere así su autonomía; pero aquí se percibe una fuente no israelita. En adelante, la doctrina dependerá del género “sabiduría” (cf. Prov. 9, 19; 8, 22; 14, 31; 20, 12 y Job. 38). Según G. von Rad esta tradición es egipcia y no mitológica; no tiene relación con la historia de la lucha contra el dragón primitivo; atestigua un designio racional inteligible del creador. “A mi parecer, dice von Rad, estamos ante un punto de vista egipcio transmitido por maestros de sabiduría itinerantes”⁵⁷⁰. Esta teología razonada, reflexiva, debe ser distinguida de la fe concerniente a la elección de salvación. En comparación con la magnitud del cosmos, el hombre se siente invadido por el miedo y la admiración.

La doctrina soteriológica de Israel solo pudo formarse a condición de mantener a distancia cualquier teología de la creación, y solo estuvo en condición de incluirla cuando ésta no podía debilitarla, sino por el contrario ampliarla y enriquecerla.

¿En qué sentido este conjunto de tesis determina la exégesis del Gén. 1? Lo hace por un movimiento constante que va del todo a cada una de las partes. Por ello, Gén. 1 deberá ser leído a título de prólogo y no como texto significativo por sí mismo. Esta decisión inicial tiene muchas consecuencias; ese prólogo aparecerá primero como un relato didáctico destinado a proporcionar una instrucción, situado como prefacio de unos textos soteriológicos destinados a glorificar al autor de las gestas de Israel; se señalará en el

⁵⁷⁰ VON RAD, G. *The Problem of the Hexateuch and other essays*, pág. 145.

interior del gran espacio de sentido constituido por todo el Hexateuco, la oposición entre el relato didáctico y los textos himnicos. Con la ayuda de esta oposición, se insistirá en el carácter conciso, directo, carente de toda metáfora (a diferencia del relato más antiguo de Gén. 2). Von Rad señala “la concentración y la precisión teológica de este relato”⁵⁷¹. Pero hay una consecuencia más importante de la consideración de Gén. 1 como prólogo de la historia de salvación: el relato de la creación aparece como un relato escalonado que conduce desde la visión del orden del mundo hacia una cima: la creación del hombre, obra suprema de Dios. Este carácter gradual atestigua un interés cosmológico mayor que en Gén. 2; pero destaca tanto más el carácter de culminación que se atribuye a la creación del hombre. Cualesquiera que sean las formas de creación, es Dios quien crea.

Los sucesivos planos que atraviesa la obra de creación indican los grados de inmediatez que pueden existir entre Dios y sus obras. La suprema inmediatez queda instituida entre Dios y el hombre: el hombre aparece creador no solo por la palabra en un sentido muy general, sino también por una resolución solemne, el hombre es creado “a imagen los Elohim”, es decir, según un modelo celestial que lo hurta a la esfera de lo visible; y así, si Dios es antropomorfo, el hombre es teomorfo. Esta doble ecuación es la misma que la de la salvación. Por último, la determinación de la gran obra en “el día de descanso” debe ser comprendida en el mismo sentido soteriológico: se trata no tanto de la fundación del sábado, cuanto de la articulación de la relación específica de dos “historias”, la de la creación y la de la salvación, pues, lo que remata la una, y en este sentido la corona, inicia la otra, y en este sentido la inaugura⁵⁷².



⁵⁷¹ VON RAD, G. *Theologie des Alten Testaments I*, pág. 155.

⁵⁷² V.V.A.A. *Exégesis y Hermenéutica*, págs. 62-63.

La continua preocupación por devolver a Gén. 1 al contexto soteriológico de P debe ser compensado constantemente por el cuidado de proteger los rasgos específicos del texto mismo. Sin una atención al texto, no se podría seguir atendiendo a todas las contraindicaciones por las que el texto se opone a una sistematización con respecto a la creación del hombre. Así, el tema de la fundación de lo celestial; y, en esta fundación misma, la ocurrencia del viejo esquema de lucha y del nuevo esquema de separación; la creación del cielo que sirve de contrapeso a la del hombre figura en el origen de la bipolaridad cielo-hombre, que impide una interpretación demasiado antropocéntrica de P.

Ricoeur también nos habla la hipótesis de trabajo de Beauchamp⁵⁷³ en la obra de *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Dicho autor pone, en primer lugar, y en relieve, la estructura del relato, que consiste en el encadenamiento de fórmulas-tipo: “Dios dijo”, “hacia ...”, “y lo hubo”, “Dios hizo”, “y Dios llamó”, “en el enésimo día”. Y recalca que esta cadena del anuncio de la orden al acto de ejecución y a las palabras subsiguientes es bastante comparable a la lógica de la acción de los teóricos del relato, en la medida en que el esquema orden-ejecución suministra la célula inicial.

De esta decisión inicial Ricoeur destaca varios rasgos: en primer lugar, el marco de los siete días no parece tan decisivo como una lectura superficial: en efecto, el primer término de la estructura, el anuncio de la orden (“y dijo Dios”) se repite diez veces. Segundo rasgo: son las “operaciones” las que llevan la estructura, y no los “objetos” o cosas creadas: la tarea del análisis estructural consiste precisamente en establecer el principio de distribución de los objetos creados; luz, firmamento que separa las aguas de

⁵⁷³ BEAUCHAMP, P. *Création et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, París, 1969.

arriba de las de abajo, tierra firme con sus plantas, astros, peces y aves; animales terrestres, hombre. También aquí una estructura fuerte hace aparecer un ritmo que acentúa la primera palabra y el primer día, la quinta palabra y el cuarto día, la décima palabra y el séptimo día. Así la separación del día y la noche, en cuanto separación temporal presupuesta por el calendario y las fiestas aparece colocada en una posición clave, e incluso constituyente para el autor, el centro de toda la composición. A su entender, la separación del día y de la noche ofrece “la mejor zona de homogeneidad en el interior del texto”⁵⁷⁴. Una exégesis que pasa rápidamente a la consideración final del hombre no puede reparar en esta ley de composición. La interpretación que lo hace, en cambio, habrá de tenerlo en cuenta. Mientras vemos cómo se van construyendo dos series de objetos: una primera serie que abarca la luz, el cielo, la tierra, el mar, los vegetales, y una segunda que contiene las luminarias (en correlación con la luz), los seres vivos y el hombre (en correlación con el cielo, la tierra y el mar), el alimento (en correlación con los vegetales); dos series de objetos y dos series de lugares, por un lado el cielo y por otro la tierra. Al convertir el cuarto día en piedra angular, en elemento temporal clave de varias clasificaciones, se procede al mismo tiempo a la verificación de determinadas anomalías aparentes del texto: la luz creada antes que los astros, la semana precediendo a la alternancia del día y la noche, etc. “La voluntad de establecer un nuevo comienzo en medio de la semana ha prevalecido sobre todas estas dificultades”⁵⁷⁵; también el tema del cuarto día remite a la doble relación de la luz con las luminarias y del sábado con las fiestas: “A través de esta pluralidad de sistematizaciones se muestra claramente la



⁵⁷⁴ *Ibidem*, pág. 48.

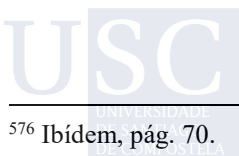
⁵⁷⁵ *Ibidem*, pág. 70.

tendencia a la unificación arquitectónica en torno al cuarto día, principio de serie, fin de serie o centro de todo”⁵⁷⁶.

Según Beauchamp, el autor bíblico no disimula sus fuentes, sino que las muestra y exhibe “como fragmento del lenguaje catequético que puede indicar en qué medida se distancia la composición personal”⁵⁷⁷ de esta manera se puede prever un intercambio de puntos de vista: si la estructura remite a la génesis, ésta presupone la estructura; pues “incumbe a la exégesis decir si hay simple acumulación u organización de datos”⁵⁷⁸ Esta estructura exigirá nuevas soluciones en un posterior trabajo de interpretación y de reinterpretación.

Si el centro de gravedad del relato es la instauración del calendario por la separación temporal, estamos ante la razón de la genética: efectivamente, hay que admitir, según Ricoeur, que una separación completamente espacial y además ligada a la Gesta mítica del combate primordial (cortar a Triamar, hendir a Rajab, abrir un camino a través del Mar Rojo), ha sido alterada y arreglada de forma que establece el tema de la separación temporal.

El acto de separar representa el eje de dispersión entre todas las fórmulas de ejecución. Pero, al mismo tiempo, la sutilísima labor de armonización, que parece proseguirse en el plano semántico, hace aparecer tensiones y resistencias en las que se traduce una voluntad de preservar ciertos temas a pesar de la compilación del lenguaje (así, Gén. 1, 24 yuxtapone “hubo” e “hizo”; y una similar tensión se da entre el título de 1.1. y el antetítulo de 2, 4 a).



⁵⁷⁶ *Ibidem*, pág. 70.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, pág. 75.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, pág. 71.

Solo cuando este trabajo sobre el texto ha alcanzado una profundidad considerable, según Beauchamp, podemos invocar los “paralelos extrabíblicos” (Enuma Elis, Génesis, etc.) y los paralelos intrabíblicos” (Sal. 104; Job 37-38). En el primero de estos textos predomina la idea del don y de los beneficios de Dios respecto a los hombres; y, en el segundo, aparece, por el contrario, un mundo sin nombre: Job, completamente solo, es invitado a considerar un mundo sin él donde el papel del hombre es ... prácticamente nulo”⁵⁷⁹.

Analizando la *rûah elohian*⁵⁸⁰, el espíritu de Dios, tema procedente de las teofanías gloriosas es incorporado al nuevo relato, que convierte a este elemento de salvación en elemento cósmico. Integrado así, proporciona un contrapeso al tema de la separación insinuando la idea de una circulación unificadora. El mismo proceso sirve para integrar el tema de la luz. Este designaba originalmente una intervención de Dios que, mediante un arma de separación, hace retroceder y temblar (piénsese en la victoria sobre las tinieblas por la espada dirigida contra el monstruo de las aguas en Job 26, 13). Este aspecto luminoso de la teofanía bélica estaba antaño, en un contexto bélico, unido al tema de la separación del mar. Es el acto de separación significado por el cuarto día, lo que, por la atracción que ejerce sobre el fondo mítico anterior, asegura la reinterpretación del tema bélico en tema cosmológico.

En todos estos casos, igual que en los suscitados por las sucesivas “palabras” la comprensión de una *génesis del sentido* resulta siempre de un análisis estructural correcto del sentido terminal, como se manifiesta en el contexto actual. Con Gén. 1, dice nuestro exegeta, “la *rûah* se ha convertido en el soporte de Dios, la luz es solo la primera de sus

⁵⁷⁹ *Ibidem*, pág. 144.

⁵⁸⁰ En la Biblia Hebrea, el término *rûah*, tiene otras connotaciones, viento, espíritu, hálito y ánimo. FERNÁNDEZ LAGO, J. *El Espíritu Santo en el mundo de la Biblia*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 1998, pág. 23.

criaturas, y la voz, imposible de localizar, de lo que Dios dice alcanza su más radical desnudez. No se ve nada de Dios: se escucha lo que dice”⁵⁸¹.

El texto actual es el testimonio de la Historia interpretativa de la acción primordial de Dios. Aprovechando esta deriva desde la superficie del texto hacia su densificación, los temas más antiguos adquieren entonces un valor de persistencia, de energía, que forma parte del significado del texto actual: “La progresión hacia los orígenes en una regresión hacia los aspectos indóciles del tema que aflora incluso en los dos primeros versículos del Génesis. Crear es romper un continuo, deshacer un espacio, desgarrar”⁵⁸².

Desde este ángulo, la depuración de la tradición anterior es la contrapartida de una continuación del arcaísmo anterior. Y la interpretación, en cuanto a proceso propio del autor, dirige el sentido, pero no lo agota: el dato interpretado forma parte de él. Crear por una palabra separante: “Esta representación no puede cortar el contacto con los datos anteriores, cargados de una energía más primitiva”⁵⁸³.

Para Ricoeur, Génesis 1 no es un relato, sino un poema didáctico. Solo en sentido impropio, por la sucesión de palabras y de procesos de división, podemos decir que Génesis 1 relata la creación del mundo. En todo caso, a esta cuasinarración le falta el carácter dramático de los acontecimientos relatados en Génesis 2-3 que constituye desde su comienzo un relato en el sentido fuerte del término⁵⁸⁴. Aquí relata la creación del hombre, de los animales y de la mujer, y la irrupción del mal y sus castigos⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ Ibidem, pág. 198.

⁵⁸² Ibidem, pág. 230.

⁵⁸³ Ibidem, pág. 231.

⁵⁸⁴ La iconografía restaurará la dimensión dramática de la representación de la creación. Como ejemplos, el techo de la Capilla Sixtina pintado por Miguel Ángel; la “Creación” de Hayden; y el primer movimiento de la Novena Sinfonía de Beethoven.

⁵⁸⁵ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 55.

Como recuerda Beauchamp: “Explicar un texto es y ha sido siempre decir lo que no dice, que en gran parte tomamos de nosotros mismos”⁵⁸⁶. La exégesis es solo la preparación para el trabajo ulterior del lector de hoy, el cual al apropiarse del texto salva la distancia cultural que el análisis estructural y la construcción genética han ahondado más⁵⁸⁷.

Una de las grandes aportaciones de los manuscritos de Qumran es la de habernos mostrado con claridad que la literatura religiosa judía del período del segundo Templo era mucho más rica de lo que se pensaba. Gran parte de esa literatura estaba íntimamente relacionada con las composiciones recogidas dentro del canon de los libros bíblicos. Hay recogidas una serie de composiciones en hebreo y en arameo que se pueden definir como parabíblicas, en el sentido de que conocen el texto bíblico y parten de él, pero lo reescriben a su manera, entremezclándolo con elementos de otras tradiciones o con aportaciones propias de sus autores.

Estas composiciones pertenecen a géneros literarios tan diversos como los que encontramos dentro de la literatura bíblica canónica: narraciones, exhortaciones, visiones, testamento, apocalipsis, etc. Al reescribir el texto bíblico se ofrece una determinada interpretación de este.

4Q Paráfrasis de Génesis-Éxodo (= 4Q422)⁵⁸⁸

La composición de este manuscrito, copiado a mediados del siglo I a. C. nos ha llegado en 14 fragmentos, la mayoría de los cuales han sido agrupados en tres columnas consecutivas. En la primera columna reemplaza los temas de (Gén. 1-3), la creación, la

⁵⁸⁶ BEAUCHAMP, P. *Création et Séparation*, pág. 15.

⁵⁸⁷ Cf. RICOEUR, P. *Exégesis y hermenéutica*, pág. 70.

⁵⁸⁸ ELGVIN, TORLEIF “The Genesis Section of 4Q422 (4QParaGenExod)”, en *Biblical Interpretation in Qumran Texts*, Vol. 1, No. 2, 1994, pp. 180-196.

creación del hombre y la primera rebelión. La segunda columna, compuesta por cinco fragmentos distintos, contiene un comentario a la historia del diluvio (Gén. 6-9). La tercera columna, más cercana al texto bíblico, contiene una descripción de las diez plagas de (Ex. 7-11). Los elementos conservados no permiten precisar el origen de la composición y de su autor. Reemplaza el texto de (Gén. 6-9) y utiliza la narración del diluvio para deducir de ella una exhortación moralizante. El único fragmento de este manuscrito, copiado en la segunda mitad del siglo I a. C. proviene de la parte superior del rollo y contiene restos de dos columnas. La primera es de tipo narrativo y nos presenta la situación paradisiaca en la que se encontraba la humanidad, las expectativas divinas de fidelidad, la rebelión humana y el castigo. La finalidad de este autor es didáctica⁵⁸⁹.

Como podemos observar, algunas interpretaciones son sesgadas y sucede siempre que la exégesis se hace por motivos políticos o religiosos. Por ello es necesario, como dice Ricoeur, indagar en el contexto histórico en el que se desarrollan los textos.

B) El precepto de “la obediencia amorosa”

En el estudio de André LaCocque se centra en un mandamiento del Decálogo establecido de forma apodíctica en la Biblia hebrea: “No matarás”. Ricoeur le añade como subtítulo “una obediencia amorosa” con el que pretende resumir la sorprendente idea central, tanto del alcance, como de los límites de validez de la Ley apodíctica en Israel.

Ricoeur hace referencia a la exégesis de LaCocque, y que éste no pasa por alto la cuestión de los orígenes. Sin embargo, el estado de la discusión le lleva a dos direcciones. La primera, desplegada por una larga tradición exegetica, plantea esta cuestión en íntimo

⁵⁸⁹ ARANDA PÉREZ, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura judía intertestamentaria*, págs. 122-123.

contacto con la idea de alianza, noción que se entiende más específicamente con el ejemplo de los pactos de vasallaje, muy conocidos por los especialistas en Oriente próximo. La segunda vía lleva a la dirección de la sabiduría tribal. Para Ricoeur la dialéctica del alcance de los límites está prefigurada por la conjunción, en la versión canónica del Antiguo Testamento, entre el texto recitativo del Éxodo (por consiguiente, algo “narrativo”) y la legislación dada en el Sinaí, por lo mismo, algo “prescriptivo”. Aparece así una polaridad entre el acontecimiento narrado y la ley proclamada: en realidad, Ricoeur aprecia una intercesión, como indica el mero hecho de que la proclamación de la Ley sea así un acontecimiento relatado, cuya ocurrencia lleva el recuerdo del acontecimiento fundador, que es el Éxodo.

André LaCocque hace referencia a la “suspensión teleológica de lo ético” en la Biblia, y particularmente en Génesis 22, un midrás sobre este interpreta al sacrificio de Abraham como castigo porque descuidó la ceremonia sacrificial. El Dios vengador exige entonces el supremo sacrificio. Aquí Abraham obedece para justificarse a sí mismo⁵⁹⁰.

La racionalización del midrás se explica cuando nos hace ver en el proceso, en vez de la angustia de Isaac, la fortaleza de Abraham ante la prueba.

Hay más casos en que se da la “suspensión de lo ético”, entre ellos está el modo en que se deshace David de Urías, la dinastía de David se perpetúa a través de su unión impura con la mujer de Urías y de esta “unión” nace Salomón⁵⁹¹.

LaCocque también muestra en su ensayo que el objetivo principal es la Torá y que Israel descubra quien es Yahvé y nos remite a (Ez 20, 26). Por eso, Ezequiel puede describir leyes dadas a Israel por Yahvé ¡cómo “no buenas” (20, 25-26)! Entre ellas,

⁵⁹⁰ Cf. LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 131.

⁵⁹¹ *Ibidem*, pág. 132.

precisamente, la exigencia de Yahvé de tomar la vida de los primogénitos (Miq 6, 7; Jue 11, 30-40). Sin embargo, estos sacrificios ocurrían durante los reinados de Ajaz (2 Rey 16, 3) y de Manasés (2 Rey 21, 6).

Ricoeur seguirá a LaCocque y a Rosenzweig en la propuesta de distinguir entre mandamiento y Ley. También hace referencia a Nahun Sarna para destacar convenientemente las “innovaciones israelitas” en relación con los tipos de legislación conocidas en el Oriente próximo. Entre ellas está la alianza de Dios con todo un pueblo, la inclusión de la alianza en un relato y su aplicabilidad universal y, sobre todo, la sustitución del temor al castigo por un deseo de aceptar la voluntad divina.

Ricoeur nos dice que “nos las vamos a ver con el quinto mandamiento⁵⁹² ‘no matarás’⁵⁹³ escogido precisamente por su incondicionalidad, carácter que inmediatamente lo sitúa entre las leyes apodípticas, pese a que su prohibición no es aplicable ni a la guerra ni a la pena capital, o que hay que entender que lo que prescribe se limita al caso de homicidio, esto es, al uso ilícito de las leyes que autoricen el recurso a la violencia, incluida la muerte, para beneficio propio”. Ricoeur continúa reflexionando, tomando en esta ocasión como referente a Kant: “Pero, ¿acaso, va a preguntarse a continuación a Kant en la *Doctrina del derecho* (Primera parte de *Metafísica de las costumbres* § D), no incluye la ley de autorización de la coacción, en el sentido de poner un obstáculo a otro obstáculo para así proteger la libertad? Si es así, lo que está absolutamente prohibido es el uso de la violencia pública para usos personales”⁵⁹⁴. Y reflexiona como reescribir el mandamiento, en nombre mismo de su supuesta universalidad, usando términos de ética

⁵⁹² En la edición española figura “sexto mandamiento”, obviamente una errata que hemos corregido en nuestra cita.

⁵⁹³ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 130.

⁵⁹⁴ Ídem.

jurídica basada en unos pocos imperativos categóricos. El divorcio con el pensamiento moderno consistiría entonces manifiestamente solo en la manera de fundar un imperativo que fuera idéntico, hasta su último fundamento y, además, en la disociación entre el primer mandamiento que se refiere a Dios y el sexto que se refiere al prójimo. Pero ¿conserva el sexto mandamiento, si se le separa del primero, en el mismo sentido en el plano de la enunciación? En principio, parece que sí, como ejemplo, cuando el mandamiento se establece en su forma positiva en (Lev 19, 17-18 “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”) parece que se presta a esa reconstrucción en términos de una ética autónoma, sin perder por ello su identidad semántica. Para Ricoeur no deja de ser interesante la pretensión de que la forma negativa de la prohibición deja un campo abierto al hallazgo de formas justas de conducta, que la forma positiva del mandamiento del amor se trata, en definitiva, de una cuestión secundaria con la relación principal, que consiste en decidir si es posible disociar el sexto mandamiento del primero en una ética que busca liberarse de toda dependencia religiosa y que, en este sentido, pretende ser autónoma. Esto es como preguntarse si es posible disociar el indisoluble par de mandamientos de Jesús citados en (Mc 12, 28-34). Siguiendo otros “sumarios” de la Ley de los profetas, familiares a la tradición judía.

Ricoeur se arriesga al plantear la cuestión de sí y como puede ser todavía posible hablar del mandamiento del “No matarás” como de un mandamiento divino, impuesto por Dios, toda vez que admitimos, como circunstancia cultural, que en la práctica de las instituciones y de las comunidades de todo tipo, y también en la de los individuos, la referencia a Dios ha de ser puesta entre paréntesis, y hasta eliminada del todo. Esta empresa podría decirse posmoderna si esta calificación puede aplicarse a la reconstrucción y no solo a la deconstrucción. Se tratará de la reconstrucción en la medida

en que supondrá una recuperación de los recursos de la fe bíblica y olvidados o mal entendidos, hasta dejados de lado, antes de la revolución de la Ilustración.

Para nuestro autor esta reconstrucción depende en primer lugar de la correlación que ha de reconocerse entre el primer mandamiento, que define nuestra relación fundamental con Dios de un modo negativo, y el sexto mandamiento, que pone la prohibición en el mismo corazón de la coexistencia humana. Es la misma correlación que se afirma en términos positivos en los mandamientos de amar a Dios y a nuestro prójimo. Sin embargo, solo si formulamos estos mandamientos en términos positivos podemos decir que son “parecidos”: ¿qué correlación, o qué diferencia o semejanza está aquí en juego? Sobre todo, ¿de qué modo puede reconstruirse esta correlación en una cultura moral, jurídica, social o política, que ha conseguido para la ley un espacio en la que ésta es autónoma y autosuficiente?

Ricoeur nos recuerda que la primera condición preliminar de toda reconstrucción es dar al primer mandamiento todo su pleno alcance, situando el género prescriptivo dentro de la red integral de formas literarias que llevan a la invocación de Dios: relatos, profecías, proverbios, himnos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciales⁵⁹⁵.

Las personas no se enfrentan a una prescriptiva artificialmente aislada. Este primer punto es importante, si hemos de ser capaces de atribuir a la respuesta humana una correspondiente variedad de formas, teniendo en cuenta que la obediencia que corresponde a lo imperativo es solo una de entre varias posibles disposiciones o “afecciones” mediante las cuales se refiere a una manera de ser concernido por uno u otro de los nombres con que es nombrado Dios. Con esto, Ricoeur no quiere dar a entender



⁵⁹⁵ Cf. RICOEUR, P. “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu”, en RICOEUR, P. *Lectures III*, págs. 290.

que desaparece el “salto” que exige la fe bíblica, sino que distancia ésta de una obediencia excesivamente estrecha, que pudiera identificarse demasiado fácilmente con una heteronomía que a su vez se enfrentaría a lo que se entiende modernamente por autonomía. Si debemos proponer un solo nombre para caracterizar el conjunto de afecciones constitutivas de la respuesta humana a los nombres de Dios y que Ricoeur propondría el de dependencia, cuyas diferentes modalidades se encuentran en función de muy distintas maneras en que se expresa la correlación existente entre el amor de Dios y el amor al prójimo.

La segunda consideración preliminar para nuestra reconstrucción proyectada es comprender el término “amor” en la expresión “amor de Dios”. Además del pleno alcance de la elección de nombre, que ha de ser relacionada con este término, la atribución de amor de Dios lleva a una interpretación⁵⁹⁶ y esta consiste en poner una junto a la otra, la afirmación de Deuteronomio 6 (“Escucha a Israel; Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es el único”) y la afirmación del Nuevo Testamento, en 1 Jn 4, que “Dios es amor”. A la segunda fórmula, Ricoeur aplica los recursos de una metáfora, basada en la idea de una discordancia inicial superada por una mutua superposición de los dos términos que se enfrentan entre sí en la expresión, que da como resultado un “aumento icónico”⁵⁹⁷ de cada uno de los términos. Lo que podemos pensar de Dios antes de la metáfora se altera por la atribución inesperada y hasta extraña, de amor, igual como cambian las ideas que podríamos tener antes sobre el amor. Por un lado, tenemos “un solo” Dios, “celoso”, un Dios que reduce absolutamente a quien le desafía en este sentido al de rango de ídolo y que condena a los idólatras a su destrucción. Por otro lado, hay amor entre las personas,

⁵⁹⁶ Emmanuel Boissieu dedicó un ensayo completo al tema del amor de Dios en Ricoeur, analizando los distintos aspectos en el que el Dios de la Biblia se revela como amor incondicional. Cf. BOISSIEU, E. *Paul Ricoeur; un inconditionnel de l'amour*, Domuni Press-Éditions Universitaires, Toulouse, 2019.

⁵⁹⁷ RICOEUR, P. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning*, University of Toronto Press, Toronto, 1977.

que se desarrolla desde el plano sexual y erótico al de la veneración y devoción, entrelazando, lo erótico, la filiación y la caridad. Ahora la metáfora sugiere que imaginamos a Dios *como* amor en todas las connotaciones de sus diversas formas y al amor como Dios, observando la forma estricta de excluir todo ídolo. A este respecto, Ricoeur argumenta que la proposición de Juan (el evangelista) no ha de ser sustituida por la de (Deut 6), sino que aquella más bien desarrolla y enriquece “icónicamente a ésta”.

La esperada respuesta por parte del hombre es proporcional a la riqueza semántica del nombre de Dios mismo “aumentada” así por la metáfora del amor tomada del terreno de la experiencia humana. El sentimiento de dependencia, que quizá no hemos incluido en principio en la esencia de la obediencia, adopta correlativamente la forma de una “obediencia amorosa”⁵⁹⁸ por la dilección del amor. Gracias a la calificación de “amorosa”, el sentimiento inicial de dependencia recibe el sello de “ser-amado”. El genitivo de la expresión “amor de Dios” debe, por tanto, leerse de dos modos: dirigido a... y procedente de... Debería escribirse amor a/de Dios.

La tercera condición preliminar es comprender el mandamiento del amor. Y Ricoeur nos dice que Freud no fue el único en rebelarse contra la idea de un amor mandado y que las cosas son diferentes si decimos que quien manda es el amor a/de Dios, y se pregunta: ¿qué vamos a hacer luego con la fórmula que entonces nos viene a la cabeza, a saber, el “amor” obliga? Franz Rosenzweig intentó responder proponiendo distinguir entre mandamiento y ley. La fórmula del mandamiento no es otra que “¡ámame!”⁵⁹⁹. La ley es “haz esto, no hagas lo otro”. Cuando este autor distingue entre mandamiento y ley, se sitúa de inmediato en oposición a aquello a que la época moderna ha reducido a Ley, a

⁵⁹⁸ Ricoeur toma la expresión de “obediencia amorosa” de Paul Ramsey en *Basic Christian Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1950. Este autor habla de “amor obediente” en su obra y Ricoeur invierte los términos.

⁵⁹⁹ Cf. RICOEUR, P. “Amor y Justicia”, en RICOEUR, P. *Amor y Justicia*, pág. 18.

saber, un imperativo formal, vacío de todo contenido, enraizado en la libertad humana, en la autonomía. En este sentido, el redescubrimiento de un amor que nos obliga es algo posmoderno. Sería un error querer ver en él una repetición de la escena mosaica de la entrega de la Ley, en realidad, la condición de toda ética antes de la Ilustración y antes del coronamiento de esta última en la totalidad autosuficiente del espíritu hegeliano. Somos nosotros, los posmodernos, quienes tenemos que distinguir el mandamiento que brota del amor de Dios, de las leyes que proceden de la autonomía de una libertad perfectamente autosuficiente. La época moderna descubrió y reconstruyó a la vez la universalidad de todas y cada una de las personas; la Revelación, apunta más allá de la singularidad de ser amadas. ¿A alguien se le obliga a amar?, ¿obligado por alguien? A Ricoeur le parece que no y añade también un sí todavía más intenso, sí lo que quiere decirse es que el Dios-amor de la gran metáfora de Juan no puede ser nada inferior a una persona, en la medida que él/ella/ello ha de dar origen a un amor como respuestas que ha de ser capaz de exteriorizarse, en amor al prójimo.

Ricoeur nos expone que, antes de emprender la difícil tarea de señalar un lugar para la prohibición del homicidio dentro del ámbito de una ética de la autonomía, incluso de una ampliada con las dimensiones de la ética de la comunicación y del discurso, nos dice que a la luz de las consideraciones preliminares, antes señaladas, el sentido de correlación existente entre prohibición que expresa el primer mandamiento y la del sexto o, por implicación, entre el mandamiento del amor de Dios y el mandamiento del amor a nuestro prójimo. Y, nos propone, que lo primero que tenemos que considerar es la asimetría, la desproporción, entre estos dos polos. *La šema* reforzada por el “yo soy el que soy” tiende a aislar a la divinidad como la unidad única de algo en sí, mientras que el amor del prójimo

tiende a empujar al ser humano fuera de sí mismo, hacia una pluralidad sin límite de otros que están enfrente. El amor se encuentra, así, atrapado entre la Altura y la Exterioridad⁶⁰⁰.

La mediación activa entre Altura y Exterioridad proporciona un medio que posibilita el acceso a la muy conocida, pero poco comprendida, noción de “imagen de Dios”. La expresión dividida que utiliza el Génesis para caracterizar la condición de criatura humana, hecha “a imagen y semejanza de Dios” propone una dialéctica cercana a la de Altura y Exterioridad, o a la de distancia y proximidad. Quizás la desproporción y la semejanza, entre los dos amores nos ayude a comprender la noción de imagen de Dios. Esta noción de imagen de Dios tomada como punto de partida, únicamente en el marco de una teología de la creación se abre a infinitas variaciones. Esto puede ser algo bueno (dice Ricoeur) en cuanto nos hace saber lo que cuesta intentar hallar la semejanza que hay entre ambos mandamientos, donde el amor nos obliga en términos de la diferencia y la comunidad de sus dos objetos, el Altísimo y el prójimo, con ocasión de la idea indeterminada de una *imago Dei*.

Consideradas estas cuestiones preliminares, nuestro autor, nos propone emprender el siguiente ejercicio: el de una confrontación entre lo que quisiera llamar el redescubrimiento del paradigma de obediencia amorosa y el principio de autonomía, tal como proclaman pensadores clásicos contemporáneos y se complementa en la ética de la comunicación (Kant, Karl-Otto Apel, Habermas)⁶⁰¹. Esta confrontación tendrá que evitar dos escollos, el de la apologética y el de la refutación.

⁶⁰⁰ Cf. RICOEUR, P. “Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage (1989), en RICOEUR, P. *Lectures 3*, pág. 96.

⁶⁰¹ Cf. KANT, I. *¿Qué es la Ilustración?* APEL, KARL-OTTO *Transformación de la filosofía*. 2 vols. Taurus, Madrid, 1985. Cf. también HABERMAS, J. *Moral consciousness and communicative Action*. Trad. Christian Lehart y Shierry Weber. MIT Press, Cambridge, 1990.

Ricoeur nos quiere mostrar, por un lado, que “la obediencia amorosa, lejos de oponerse a una ética de la autonomía, la ayuda a conseguir su pleno desarrollo. Por otro lado, no pretendo transformar los servicios que la fe bíblica presta a una filosofía moral carente de coherencia en una especie de justificación indirecta de esta fe”⁶⁰².

Ricoeur, en su obra *Amor y justicia*, nos habla del exceso del amor en relación con la justicia y en ella contrapone la lógica de la superabundancia, característica de lo que él llama una *economía del don*, a la lógica de la equivalencia, que reina en las diferentes esferas de la justicia⁶⁰³. También en su obra *Pensar la Biblia* nos dice que “como Kant muestra en su *Doctrina del derecho*, la justicia conmutativa tiende a procurar que estas esferas de la justicia ‘co-existen’ pese a los obstáculos que él mismo sitúa bajo el título ‘insociable sociabilidad’ de los seres humanos”⁶⁰⁴. De manera análoga, sigue diciendo Ricoeur, “la justicia distributiva tiende a introducir el más elevado grado de igualdad compatible con la productividad y, en general, con la eficacia de la sociedad en la distribución desigual de puestos, estatus y roles. Luego está la justicia correctiva que se expresa en el plano de la ley penal, e indirectamente en el plano de la ley social en términos de diversas formas de redistribución orientadas todas a compensar los fallos de justicia distributiva, en particular cuando esta última condena a grupos enteros a la exclusión de los bienes sociales”⁶⁰⁵.

Entre lógica de la superabundancia y la lógica de la equivalencia se produce una desproporción. Esta desproporción, según Ricoeur, “se anuncia primero a través del lenguaje. Pues el amor habla, pero con un lenguaje distinto del que usa la justicia. El

⁶⁰² Cf. LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, págs. 139.

⁶⁰³ RICOEUR, P. *Amor y justicia*, págs. 28-29

⁶⁰⁴ KANT, I. *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994, págs. 55-219. Citado por LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, págs. 139-140.

⁶⁰⁵ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 140.

discurso del amor es ante todo un discurso de alabanza. En la alabanza, los hombres gozan a la vista de su objeto”⁶⁰⁶. Esto da lugar a la defensa de Ricoeur dice que “el lenguaje que mejor encaja con la alabanza es el himno, la aclamación ‘feliz aquel que...’. Situando esta observación sobre el lenguaje del amor después de lo que dije antes sobre el extraño carácter del mandamiento del amor, me referiré a un uso poético del imperativo, que va desde la invitación amorosa a la ira del amor traicionado, pasando por la súplica. Más aún, es bajo el patrocinio de la poética del himno, ampliado para incluir el del mandamiento, donde podemos situar el poder de metaforizar que se incluye en las expresiones de amor. Por esto el amor engendra una espiral ascendente y descendente que abarca los efectos que los términos *eros*, *philia* y *agapé*”⁶⁰⁷.

En 1 Cor 13 vemos ese amor que no argumenta, sino que más bien se muestra y la justicia puede, opina Ricoeur, “reconocerse en principio interna a la actividad comunicativa por la confrontación entre afirmaciones y argumentos en situaciones de conflicto típico y de demanda y, luego, por esa decisión que cierra el debate y resuelve el conflicto. La racionalidad de este proceso se asegura con las actitudes procesadas que controlan cada una de sus fases. Estos procedimientos están regidos por un formalismo que, lejos de significar una carencia, es el sello de la fuerza de la justicia”⁶⁰⁸. De este modo, la equidad es la expresión primaria de la dialéctica de amor y justicia, de acuerdo con la lógica de la equivalencia antes mencionada. En tal sentido, escribe Ricoeur que “La ley de la justicia, tal y como se aplica en el ámbito judicial, es tratar los casos semejantes de un modo semejante. La justicia distributiva y la conmutativa están también regidas por normas procesadas, tan formales como las que presiden en principio el orden



⁶⁰⁶ Ídem.

⁶⁰⁷ Ídem.

⁶⁰⁸ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 141.

judicial”⁶⁰⁹. De este modo, la conclusión a la que llegamos de la mano de Ricoeur es que el amor desempeña una función importante en la justicia y en las instituciones.

Ricoeur se pregunta si la función del amor no es precisamente tratar de lograr de que alcancemos un reconocimiento mutuo que nos haga sentir en deuda con los demás”.⁶¹⁰ Si así es, ha de construirse un puente entre un amor que se ensalza simplemente por sí mismo, por su elevación y su belleza moral, y un sentido de justicia, que sospecha con razón de todo recurso a la caridad que pretende sustituir a la justicia, y que puede incluso pretender liberar a las personas de buena voluntad de esta pretensión sobre ellas.

Ricoeur considera que necesitamos explorar un camino difícil en el que la tensión entre las exigencias del amor y de la justicia, distintas y a veces opuestas, se conviertan en ocasión de una acción razonable. La obligación que el amor engendra puede marcarnos la dirección de este tipo de conducta. También en el nivel de las instituciones es donde la compasión y la generosidad pueden expresarse. La ley plural reconoce circunstancias atenuantes, exenciones del castigo, amnistías. Frente a la exclusión social, la justicia correctiva representa algo así como la vía del amor en el plano de la justicia distributiva.

Para Ricoeur la función del amor debería contribuir a reducir la distancia existente entre un universalismo ideal sin restricciones y el contextualismo en el que prevalecen las diferencias culturales. Pues en el mundo bíblico, judío primero, y luego en el cristiano, nos ofrecen ejemplos que los han vuelto paradigmáticos de esta extensión de esferas culturalmente limitadas hacia un reconocimiento universal efectivo. La repetida llamada al antiguo Israel a abrir las puertas “a la viuda, al huérfano y al extranjero” (esto quiere

⁶⁰⁹ RICOEUR, P., ROCARD, M. “Justice and the Market” en *Dissent*, Fall 1991, págs. 505-510, citado por LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 141.

⁶¹⁰ Cf. LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 141.

decir, al otro, como beneficiario de la hospitalidad) es una ilustración inicialmente ejemplar de la presión ejercida por el amor sobre la justicia, frente a las prácticas de exclusión.

El mandamiento de amor a nuestros enemigos, tal como lo llamamos en el Sermón de la montaña, constituye el ejemplo más señalado de esto. Jesús asocia el mandamiento del amor ahora a nuestros enemigos a otros tipos excepcionales de conducta que desafían la lógica de la equivalencia de la justicia ordinaria. Sin embargo, este mandamiento ocupa un lugar preeminente entre estos desafíos al ordinario buen sentido moral en cuanto afecta directamente al sexto mandamiento del Decálogo.

Después de las terribles Guerras del siglo XX y sus consecuencias, Ricoeur se pregunta: “¿No corresponde, pues, al amor al enemigo motivar planteamientos concretos de política internacional en dirección a una paz perpetua? El sufrimiento que un pueblo infringe al otro no parece ser en sí mismo razón suficiente para ‘hacer las paces’. Todo pasa como si un deseo de matar fuera, más fuerte que el temor de la muerte. Sin esta pulsión colectiva de muerte ¿cómo vamos a explicar el odio que parece ser consustancial a las afirmaciones de identidad de tantos pueblos?”⁶¹¹.

Podemos recordar otro ejemplo de origen bíblico de las palabras del Apóstol Pablo: “No hay judío, ni griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28). Hay algo más que una afinidad secreta entre esta declaración hecha esta vez en términos de indicativo de una escatología “realizada” y el mandamiento del amor a los enemigos, por cuanto la enumeración de Pablo se basa en la ignorancia mutua, el odio y hasta la guerra. Ricoeur hace referencia a que se han necesitado casi dos mil años para acabar con la esclavitud (por lo menos de

⁶¹¹ *Ibidem*, pág. 144.

forma legal), esto es, con derecho de posesión y, por tanto, de comercio aplicado a las personas.

Como conclusión, Ricoeur nos recuerda el sentido de dependencia con el que ha caracterizado al sentimiento religioso. Dejado a su aire, este sentido de dependencia lleva a un ámbito teonómico, que parece oponerse diametralmente a la autonomía moral. Sin embargo, lo dicho sobre la identidad metafórica entre el Dios único del Éxodo y el Dios del amor del Apóstol, luego sobre la prioridad del mandamiento del amor en relación con toda ley, nos permite complementar este sentimiento de dependencia con el de *antecedencia*. Esto implica cierta posibilidad funcional: “Porque has sido amado, ama a tu vez”. No deberíamos dudar de extender este sentimiento de antecedencia a las mismas leyes llamadas apodícticas. Podemos decir que vienen de Dios, no al modo mítico que cuentan los relatos del Sinaí ni mediante la entrega a Moisés de las tablas de la Ley, sino en virtud de su afinidad con el mandamiento del amor, que procede del amor que es Dios. Esto para Ricoeur es el único sentido aceptable de la noción de teonomía. Amor obliga a una obediencia amorosa.

C) El anuncio profético

La profecía es, en esencia, un anuncio y Ricoeur nos recuerda tres características de esta forma literaria:

1. La delimitación del “género profético” por lo que se ha denominado la “fórmula del mensajero” “así dice YHWH”.
2. La estructura del anuncio, con anuncio de juicio o de salvación, que el mensajero autoriza.
3. La fórmula del “reconocimiento de Dios” que cierra el ciclo de las acciones divinas abierto por la fórmula del mensajero.

Si la denominada fórmula del mensajero, “así dice YHWH”, posee el valor introductorio que generalmente le asigna su posición al comienzo del mensaje que ha de ser entregado, es porque autoriza (en el sentido literal del término) este mensaje. Alguien habla. En Ezequiel, éste habla en primera persona del singular en un discurso que, del principio al fin, se presenta como una autobiografía. Pero quien habla no lo hace en nombre propio, sino en nombre de Otro, el verdadero autor del mensaje. El mensaje tiene dos sujetos. Un “yo” divino se expresa a través de un “yo” humano. Sin embargo, nos dice Ricoeur⁶¹², que entre estos dos “yoes” hay identidad y diferencia a un tiempo. El mensajero habla en nombre de... En los relatos tradicionales Dios habla directamente a Adán y Eva, a Caín, Noé y Moisés. La fórmula del mensajero, como relación indirecta, es también importante. El mensaje profético que inicialmente fue oral con la fórmula “ve y diles”. Es también la carta la forma de escritura que se expresa el mensajero o profeta. En el caso de Ezequiel, respecto al cual los expertos han renunciado a decidir qué relación

⁶¹² Cf. RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 180.

pudo haber vinculado el profeta a sus palabras, acciones o visiones, aparte de todas las nuevas redacciones debidas a su escuela o a posteriores escribas. En este sentido la escritura no se limita a fijar un mensaje oral inmutable, sino que contribuye a encubrir su origen. Así la profecía escrita podrá convertirse en la base fija de la historia posterior de la recepción y, a través de esta historia, de las relecturas que excederán por sí mismo los límites de las lecturas que llevan la garantía del canon.

En la medida de que el discurso profético es el discurso de otro, su enunciación, igual que la de una súplica, mantiene la marca de un “acontecimiento” personal. Algo que “acontece” a alguien. Quien habla se siente tomado por la palabra de Otro. Es uno de los efectos producidos por ciertos géneros literarios recrear, a través de la escritura, el carácter de un acto de habla, el de la “voz narrativa”, en el que los lectores “oyen” al narrador (que no necesariamente es el autor) que les habla⁶¹³. La profecía escrita despliega un poder comparable de convocatoria. Los lectores no solo leen las palabras, sino que las oyen.

La necesidad de una reactualización perpetua de un acontecimiento personal de discurso humano captado por la palabra divina se expresa ya en el marco de la profecía que se nos ha transmitido. La repetición del “así dice YHWH”, también que cada llamada del profeta, expresada por un “ve y diles”, es un acontecimiento nuevo. Lo que está en juego es el anuncio de juicio (condenación, desgracia, destrucción) o el de salvación o restauración. Vemos ya surgir el simbolismo de muerte y vida, en que ha de centrarse nuestra atención.

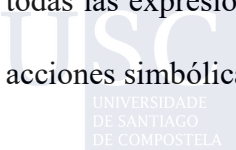
Anunciar, es decir por adelantado lo que va a suceder. El anuncio, en este sentido, se refiere a un futuro apodíctico, a medio camino de lo indicativo y lo imperativo. Otros

⁶¹³ Cf. RICOEUR, P. *Tiempo y narración II*, Cristiandad, Madrid, 1987, p. 158.

actos de discurso hallados en el Antiguo Testamento presentan la misma relación con el futuro. Tales como una promesa, una bendición o una maldición, se trata de actos con algo así como un efecto retardado.

El futuro anunciado en nombre de Dios será quehacer de Dios. Es Dios quien destruirá o quien liberará. La certeza de que esta acción va a venir de Dios de fuerza de convicción a la voz del profeta, junto con la certeza de saberse enviado para hacer este anuncio.

Mientras que los grandes narradores se relacionan con una historia no solo pasada, sino también tranquilizadora, el profeta se enfrenta a una historia real, fundamentalmente peligrosa y desestabilizadora. La Teología narrativa, de la que nos habla von Rad, es una teología que da la garantía de acontecimientos fundadores para que el pueblo se identifique, acontecimientos que dan certeza a la experiencia vivida de una existencia comunitaria. La teología profética, por el contrario, procede de una confrontación con una historia que produce angustia, en la medida en que incluye la terrible alternativa de una destrucción o salvación. Cuando Ezequiel retumba contra Egipto, que había ayudado al pueblo a protegerse contra la opresión mesopotámica, lo que él tiene a la vista es un Egipto actual y no el Egipto legendario del Éxodo. El anuncio, el núcleo del mensaje profético, es ante todo una relación de inminencia. La posición del profeta mismo en lo que se refiere a esta inminencia se define, por el escritor mismo, como la de un “centinela”, un centinela de la inminencia. La vigilancia de este “centinela” se sitúa dentro de una historia que está sucediendo ahora. Esta relación con la inminencia puede verse en todas las expresiones del mensaje profético, no solo en el discurso, sino también en las acciones simbólicas y en las visiones.



La inminencia a la que hace frente el profeta Ezequiel 37 es intrahistórica. Esto no impide que esta profecía vaya por el camino de la escatología. Se encuentra en las señales que André LaCocque destaca: la novedad absoluta del tiempo de la re-creación del pueblo, un nuevo Éxodo, un nuevo Sinaí, un nuevo David, nuevas relaciones con la tierra y, sobre todo, la afirmación de que la historia pasada está agotada, tal y como expresan los huesos “secos” de la visión. La nueva historia no será una restauración, sino una auténtica inauguración.

Ricoeur nos habla del significado de las acciones simbólicas y de las visiones. En Ezequiel 37, el profeta consigue perfectamente, a través de imágenes figurativas, hacernos ver las catástrofes anunciadas y crear la ilusión de su presencia, se acude a la tradición para tomar de ella modelos que se proyectan de nuevo hacia el futuro. De aquí que se hable de un nuevo éxodo, un nuevo David, una nueva Sión, un nuevo templo (Ezequiel 40-48), y otras figuras se añaden a estas verbales: las acciones simbólicas y las visiones. La fidelidad es más difícil de pintar y visualizar que la infidelidad. Nos encontramos también con la fórmula de conclusión “y sabéis que yo soy YHWH” al igual que dice la fórmula introductoria: “Así dice el Señor YHWH”. Este reconocimiento nos permite reflexionar sobre la indeterminación del mensaje profético en cuanto al suceder de los acontecimientos anunciados. Si la profecía requiere de una fecha, como supone Paul Beuchamp⁶¹⁴, su cumplimiento no la tiene. Como muestra el estudio de Zimmerli⁶¹⁵, que va más de los escritos proféticos, el “reconocimiento” de Dios procede de acontecimientos tomados como “signos” (se le puede llamar, maravillas o milagros), algo que Éxodo 31, 13 ilustra ejemplarmente. Estos “signos”, en el sentido casi jurídico del término, tienen el valor de una “prueba”, de una acreditación. El signo es la prueba que

⁶¹⁴ BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre Testament. Essai de Lecture*. Seuil, París, 1976, pág. 75.

⁶¹⁵ ZIMMERLI, W. *Erkenntnis Gotter nach dem Buche Ezechiel*. Zwingli Verlag, Zurich, 1954.

es Dios quien ha actuado. Discernir sobre el valor del “signo” y de los acontecimientos dignos de ser considerados en un reconocimiento. Ricoeur nos sugiere que podríamos incluso hablar a este respecto de una semiología divina, a la que son llamados los mismos vencidos, aquellos que sobrevivieron a la gran tribulación, y hasta de todas las naciones de la tierra.

La fórmula del reconocimiento es simétrica a la fórmula del mensajero. Esta última se aplica solo en el caso del enviado de Dios; en el reconocimiento se incluye a todo el mundo, como si un clamor cósmico debiera un día ratificar la pretensión del mensajero de haber hablado en nombre de Otro. Aquí es donde la profecía de Ezequiel se unirá a la del Deutero-Isaías, que a todas luces se abre a una historia auténticamente universal⁶¹⁶.

En las palabras “yo soy YHWH”, en la fórmula de reconocimiento, impide que el hecho de conocer sitúe al que no conoce en la posición de sujeto. Dios es el sujeto del acto, sigue siendo el sujeto que da testimonio de sí mismo en el corazón mismo del conocimiento/reconocimiento. Incluso cuando el conocimiento/reconocimiento deviene en acontecimiento, no es que el sujeto humano de este acto se afirme a sí mismo, sino que el sujeto divino se presenta a sí mismo sin “hacerse cautivo de este conocimiento humano”. La pureza, la desnudez del “yo soy YHWH” consagra en cierto sentido la irreductible indeterminación del juicio humano llamado a “reconocer” a Dios sobre la base de una fe en los “signos-prueba” exhibidos por la historia.

Ricoeur también hace una exégesis sobre texto del profeta Ezequiel 37, 1-14, para buscar los recursos de equivocidad que permiten una pluralidad de interpretaciones⁶¹⁷. Se trata de una visión perteneciente al género profético que nos describe cómo el Señor

⁶¹⁶ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 187.

⁶¹⁷ Cf. RICOEUR, P. “Centinela de la inminencia”, en LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 189.

revive los huesos reseco del pueblo de Israel, rellenando de carne y tendones aquellos huesos e insuflando su espíritu sobre ellos hasta rescatarlos de sus sepulturas. Se inicia el relato con el anuncio del poder de Dios que convierte al profeta Ezequiel en su mensajero: “La mano de YHWH se posó sobre mí”. Viene después el mandato: “Profetiza sobre estos huesos y diles...” (v. 4 y 12). Le sigue el anuncio de salvación: “Mirad, voy a infundiros Espíritu, y reviviréis...” (v. 5 y ss); y de nuevo, “Mirad. Voy a abrir vuestras tumbas...” (v. 12, 14). Y, finalmente, la fórmula de reconocimiento: “y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago (v. 14).

Se trata de una visión que el Señor comparte con el profeta. Si inicia con una pregunta dirigida a Ezequiel para saber si confía en el Señor: “Hijo de Adán, ¿podrán revivir estos huesos?” (v. 3). El profeta confía en el Señor: “Señor YHWH, tú lo sabes” (v. 3). Y por ello Dios le ordena que profetice sobre esos huesos reseco que volverán a la vida: “Huesos reseco, escuchad la palabra del Señor” (v. 5).

Esta visión profética esconde un mensaje figurado más profundo que hace imprescindible una hermenéutica del texto bíblico rescatando, de acuerdo con una tradición exegética que nace con Agustín de Hipona y llega hasta Tomás de Aquino, los diversos sentidos de la escritura⁶¹⁸. En palabras de Ricoeur: “Nada hay que añadir, por tanto, en el plano formal a la visión en relación con la palabra, excepto el hecho de que la visión lleva un anuncio que va más allá. En primer lugar, se dice que el profeta cumplió la orden de profetizar: ‘Profeticé, pues, como se me había mandado’ (v. 7). Ante todo, el profeta ve cumplido el anuncio de salvación que en otras partes del discurso deja en suspenso: ‘revivieron y se pusieron de pie. Era un ejército inmenso’ (v. 10). Lo que antes

⁶¹⁸ Puede verse una síntesis de la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, tanto en el periodo patristico como en la escolástica, en AGÍS VILLAVARDE, M. *Historia de la Hermenéutica*, págs. 79 y 100, respectivamente.

llamamos ‘figuración’ del cumplimiento, se ha convertido, gracias a la visión, en el espectáculo del cumplimiento, relatado en una breve sección narrativa, igual que se ha narrado la orden de profetizar. Y este espectáculo del cumplimiento, al distinguir entre visión y discurso en el plano formal, introduce el problema de la interpretación en el plano del contenido”⁶¹⁹.

La clave hermenéutica de esta visión de Ezequiel es avanzar desde el plano formal de la composición hasta el plano del contenido, de la significación. “Es en este plano - afirma Ricoeur- donde se decide la orientación de nuestra interpretación. (...) La secuencia 37, 1-14 consta de dos partes: la visión (1-10) y una interpretación que propone una clave a nuestra lectura y, a la vez, reitera la orden de profetizar, pero al precio de un desplazamiento en el simbolismo, y concluye con la fórmula de reconocimiento, sin que el profeta cuente el cumplimiento de lo significado en el marco del nuevo simbolismo. (...) La reanimación de los huesos secos no es el resultado de una cierta capacidad natural de aquellos que los poetas griegos llaman ‘mortales’. Ezequiel mismo es llamado ‘hijo de hombre’, esto es, mortal. El milagro es obra de Dios, y esta obra equivale a una nueva creación”⁶²⁰.

Estamos ante una hermenéutica simbólica construida sobre una base histórica. Israel se encuentra en el exilio, en Babilonia (esto se interpreta como la visión de los huesos secos) y la vuelta a Palestina se expresa en términos simbólicos: “Mira, yo abro las tumbas y te hago resucitar de ellas, pueblo mío, y yo te guiaré hasta la tierra de Israel” (v. 12). Estamos ante la promesa de la vuelta del pueblo de Israel a su tierra, pero realizada a través de una visión alegórica y simbólica: los “huesos secos” son el pueblo de Israel,

⁶¹⁹ RICOEUR, P. “Centinela de la inminencia”, en LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 190.

⁶²⁰ *Ibidem*, págs. 190-191.

desterrado, muerto en vida. Otra interpretación del fragmento de Ezequiel 37, 1-14, quizás incluso más evidente, os conduce hacia el anuncio de la resurrección escatológica, un factor decisivo en el mensaje cristiano. Por ello, concluye Ricoeur, “Una interpretación innovadora nace muchas veces por la irrupción de un acontecimiento nuevo en el sistema de creencias. Este acontecimiento nuevo hace posible una ‘relectura’ de los textos antiguos, que desplaza, ensancha y aumenta su sentido”⁶²¹.

La Biblia en su conjunto permite esta lectura que los teóricos de la hermenéutica han denominado “círculo hermenéutico”: desplazarnos en nuestra lectura e interpretación del todo a la parte y de la parte al todo⁶²². La disposición sincrónica de la Biblia, opina Ricoeur, permite una lectura transversal sobre la que se construye este círculo hermenéutico en el que las analogías entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no son infrecuentes.



⁶²¹ *Ibidem*, pág. 192.

⁶²² Cf. AGÍS VILLAVERDE. M. *Historia de la Hermenéutica*, p. 92.

D) Hermenéutica artística de la Biblia (a partir de Ricoeur)

Nos habla Ricoeur en *El Lenguaje de la fe* de que “todo aquello que suscita el tipo de lectura primordial de nuestro ‘nacer-morir-existir-decidir-comunicarse con el otro’ en suma, todo aquello que restaura lo primitivo existencial, pertenece al dominio de la precomprensión. A esta lectura primordial habremos de agregarle la comprensión del tiempo, no como tiempo objetivo del mundo, sino como aquel tiempo del que habla san Agustín en el libro XI de las *Confesiones*: ese tiempo que es distensión e intención de nuestra existencia y cuyo verdadero despliegue solo se realiza a partir de un presente vivido por medio de la posesión del pasado y la anticipación del futuro. (...) todo lo que restaura la trama primordial de la comprensión existencial restituye al mismo tiempo el fundamento primigenio que otorga sentido al hecho de haber sido creado, estar perdido y poder ser salvado”⁶²³.

El arte, también el arte religioso, ha sido una modalidad discursiva que ha expresado los aspectos esenciales de nuestra condición existencial. Así lo defiende Ricoeur, afirmando que “Cuando por ejemplo Van Gogh pinta una silla, está pintando la figura de un hombre. Esto quiere decir que ese cuadro donde el hombre no está representado, existe no obstante una cierta visión del mundo que denuncia la presencia de un hombre en particular y que a su vez remite a un tipo de hombre que está en condiciones de habitar ese mundo”⁶²⁴.

Las imágenes del hombre pueden ser representaciones explícitas, pero también contenidos implícitos de aquellas expresiones imaginativas que crean una imagen virtual de él. Por ello, la comprensión del hombre y su destino implica una crítica desde el plano



⁶²³ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág. 37.

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 39.

político y económico, pero también del hombre considerado como creador de signos culturales⁶²⁵.

El lenguaje religioso comparte esta dimensión existencial y ha evocado a lo largo de la historia grandes obras artísticas (pictóricas, musicales, etc.). Un ejemplo es la confesión atribuida al rey David en la que tiene conciencia del pecado y también del sentimiento de culpabilidad, Sal. 51, también llamado “Miserere”. Parte de este salmo es una súplica en la que reconoce su pecado y pide perdón: “¡Ten piedad de mí, oh, Dios, en tu bondad! En tu inmensa ternura, borra mi pecado, lávame de toda maldad, purifícame de mi culpa ... ¡di, Dios, crea en mí un corazón puro!”⁶²⁶. Aquí se puede apreciar el nacimiento del dogma del Pecado Original, cuando dice el rey David “¡Ay de mí, nací en la iniquidad y mi madre me concibió en el pecado!”. También cuando dice: “Pues mi pecado, yo, no lo conozco ...” Aquí se advierte la conciencia de culpabilidad, pero no de pecado. Giorgio Allegri se inspira en este Salmo 51 “Miserere” para su composición musical, hecha en la época del pontificado de Urbano VIII.

La música también es un arte que acompañó a la liturgia desde la época apostólica. El Concilio de Trento (1545-1563) trató de purificar la liturgia de las interpelaciones que se habían ido añadiendo a lo largo de los siglos, no siempre de acuerdo con la finalidad esencial que tenía de dar culto a Dios. El estudio de este problema se trató en la sesión n.º 22 (1562). Algunos padres conciliadores querían suprimir la polifonía del culto para volver al canto gregoriano monódico. Pero fueron precisamente los españoles, entre otros, los que se opusieron diciendo que el canto y la música son un medio idóneo para



⁶²⁵ Ídem.

⁶²⁶ RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, pág. 198.

transmitir sentimientos piadosos en las almas, con tal de que las palabras y las melodías sean respetuosas y la música no estorbe al texto.

En la función poética del lenguaje religioso Ricoeur también habla del símbolo, desde el *Génesis* a las parábolas, por ejemplo: *el hijo pródigo* que provoca una manera diferente de “entender” la vida, la historia y la propia naturaleza. La parábola abandona la función usual del lenguaje para introducir la redescrición de un modo de ser no común, pero posible. El Reino de Dios es la referencia de los modos excéntricos de comportamiento que las parábolas relatan, se denota una “salvación” que viene por lo extravagante, por la irrupción de la sorpresa, a través de modos de actuar insospechados, que llegan al escándalo lógico, como sucede en esta parábola y otras⁶²⁷.

Para Ricoeur, el hombre es un ser “absoluto”, Rembrandt entendía de este modo la parábola así llamada del hijo pródigo, en la que veía ante todo la misericordia del Padre: de esta manera, el “retorno” que predicaban los profetas, la “conversión” que anunciaba el Bautista, quedan envueltos, en tanto que acontecimiento psicológico e iniciativa humana en el acontecimiento escatológico de la “absolución” donde se expresa la iniciativa divina⁶²⁸. Rembrandt se inspiró en el texto bíblico de Lc. 15, 11-32, para pintar su obra, *El regreso del hijo pródigo*.

Hace una observación muy interesante Pena Mouriz en *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*. En ella, pone como ejemplo para explicar la metáfora la comparación con un “organismo vivo” y dice: “La palabra no tiene sentido propio por sí sola, sino en el contexto del discurso considerado como una totalidad de sentido. En esta perspectiva, la frase tomada como un todo adquiere sentido de conjunto: se compara la frase como un

⁶²⁷ HENRIQUES, F. *Paul Ricoeur e a simbólica do Mal*, pág. 81.

⁶²⁸ RICOEUR, P. *Finitud y Culpabilidad*, pág. 417.

‘organismo vivo’ no a un ‘mosaico’ entre cuyas partes se produce una interanimación. Esta interanimación, podemos verla en el ‘Pórtico de la Gloria’ de la Catedral de Santiago de Compostela”⁶²⁹ Obra de arte pétrea, que es a la vez: arquitectura y escultura policromada, que representa “La Jerusalén celeste”, el texto bíblico de Apocalipsis de Juan. Esta obra es para Ricoeur el fin de la trama de la historia del mundo desde Génesis. También hace referencia a ella en *Tiempo y Narración II*, el Apocalipsis ofrece el modelo de una predicción debilitada continuamente y, sin embargo, nunca desacreditada, y por lo tanto, de un fin continuamente aplazado. Así la predicción concerniente al fin del mundo se ha transformado de inminente a inmanente⁶³⁰.

Ricoeur ha reconocido en el poder de la imaginación, no solo la facultad de obtener imágenes de nuestra experiencia sensorial, sino la capacidad de dejar que nuevos mundos modelen la comprensión de nosotros mismos. Este poder no llegaría por las imágenes, sino por las significaciones emergentes en nuestro lenguaje. Por tanto, se consideraría a la imaginación como una dimensión del lenguaje⁶³¹.

Con Ricoeur nos adentramos un poco más en una característica ética de la acción, en el sentido amplio del término ético que abarca los códigos evaluativos y los normativos, haciendo hincapié en que las prácticas, en cuanto distintas de simples gestos, consisten en actividades cooperativas cuyas reglas constitutivas se establecen socialmente. La práctica y el aprendizaje de una habilidad, de un juego, de un oficio, de un arte, descansan en una tradición. Además, el éxito y excelencia requieren el reconocimiento de otros adeptos⁶³².

⁶²⁹ RICOEUR, P. *Tiempo y Narración II*, pág. 334.

⁶³⁰ *Ibidem*, pág. 404

⁶³¹ RICOEUR, P. *Hermenéutica. Escritos y conferencias*. Editorial Trotta, Madrid, 2017, pág. 89.

⁶³² *Ibidem*, pág. 52.

CONCLUSIONES

A) Conclusiones generales

Terminamos aquí un largo recorrido en el que hemos hecho una reflexión ponderada sobre la hermenéutica filosófica y la exégesis bíblica de Paul Ricoeur, en diálogo con otros autores. Al mismo tiempo, hemos combinando aspectos teóricos con una hermenéutica aplicada a los textos bíblicos y filosóficos. Al recapitular ahora todo lo dicho, podemos indicar las siguientes conclusiones.

¿Por qué comenzar pasando revista a la peripecia biográfica de Ricoeur? Su interesante biografía, reflejo de los avatares del siglo XX y principios del siglo XXI, y de su vida personal, ha sido tan excepcional como su trayectoria intelectual. De la amplia variedad de su obra he seleccionado como tema de este trabajo la interpretación bíblica o exégesis de Paul Ricoeur, inseparable de su modo de entender y practicar la hermenéutica filosófica. La vida de Paul Ricoeur ha condicionado tanto el pensamiento filosófico, como sus creencias religiosas y su interés por la Biblia. En primer lugar, por ser educado por sus abuelos en la tradición protestante francesa, tras haber quedado huérfano en la niñez. Es relevante también en la formación de su carácter y de su pensamiento el cautiverio que sufre durante la II Guerra Mundial. Nos ha impresionado su actitud, cuando en la II Guerra Mundial fue hecho prisionero por los nazis y trasladado junto con otros soldados a un campo de prisioneros en Alemania. Es ahí, donde su amor al prójimo y su espíritu de resistencia se ponen al servicio de los demás, logrando junto con otros intelectuales prisioneros (Mikel Dufrenne, Roger Ikor, Paul André Lesort, entre otros) crear una “universidad en la sombra”, una *ficción* de sociedad libre a través del préstamo de los

libros que reúnen y de sus programas de estudio y conferencias, que dan esperanza en la cautividad. La parte negativa de esta experiencia le lleva a una profunda reflexión sobre la naturaleza del mal.

La docencia es un laboratorio para la obra hermenéutica y exegética de nuestro autor, de ahí que le hayamos prestado atención. Ricoeur ha hecho un recorrido intelectual importante hasta llegar a ser profesor en la Universidad de la Sorbona, primero, y después en la Universidad de París X-Nanterre, que nace como anexo a la Sorbona en los años sesenta. Allí considera muy fecundos los dos primeros cursos 1966-1967 y 1967-1968. Todo cambia en mayo de 1968 cuando estudiantes de Nanterre inician una revuelta que traspasa los muros de la Universidad. Siendo decano en 1969 aún hay protestas y, al no conseguir a través del diálogo con los estudiantes pacificar la situación, Ricoeur dimite. Inicia, entonces, una fecunda colaboración con otras universidades, sobre todo extranjeras. Su jubilación oficial en Francia se produce en 1981, si bien continuaría impartiendo docencia en la Universidad de Chicago de forma regular como profesor invitado hasta 1990.

Sin conocer el periplo intelectual de Ricoeur a través de las influencias que recibe y de diálogo intelectual establecido con diversos autores y escuelas filosóficas no es posible comprender adecuadamente su obra filosófica y hermenéutica. Destacamos la impronta que deja el existencialismo de corte cristiano, tanto por su cercana relación con Gabriel Marcel como por sus investigaciones sobre la obra de Karl Jaspers. En colaboración con Mikel Dufrenne, da a conocer en 1947 su obra sobre Karl Jaspers, titulada *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Al año siguiente publica de forma individual su libro *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Tanto desde el aspecto filosófico, como el social, Ricoeur también hace sus aportaciones

en revistas cristianas como *Esprit* y *Christianisme Social. Revue Sociale et internationale pour un Monde Chrétien*.

La fenomenología también ha influido en Ricoeur. En el año 1951, Ricoeur y Merleau-Ponty participan en el Coloquio Internacional de Fenomenología, organizado en Bruselas. La conferencia que pronuncia Merleau-Ponty con el título “Sur la Phénoménologie du Langage” causa gran impresión en Ricoeur, hasta influir en su propio trabajo filosófico. Temas como los de proyecto y motivación, como el de lo voluntario y lo involuntario, entre otros, que desarrollará en su *Filosofía de la Voluntad*, un libro que caracteriza el tránsito de la herencia existencialista de Gabriel Marcel hacia la sistematicidad metodológica de la fenomenología de Husserl.

No menos importante es el impacto de la fenomenología de la religión, que recibe a través de la relación personal e intelectual con Mircea Eliade, autor de una vasta obra en la que el estudio de los mitos arcaicos a través de una hermenéutica simbólica y textual tendrá un importante impacto en la hermenéutica filosófica y religiosa practicada por Paul Ricoeur a partir de la publicación de *La symbolique du mal*, segundo volumen de su *Philosophie de la Volonté*, aparecida en 1960. La importancia de esta influencia, que suscribimos, ha sido reseñada por Marcelino Agís en dos trabajos fundamentalmente: el artículo titulado “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricoeur”⁶³³; y el capítulo I de su libro *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*⁶³⁴.



⁶³³ AGÍS VILLAVARDE, M. “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricoeur”, Revista *Anthropos. Suplementos*, nº 42, Barcelona 1994.

⁶³⁴ AGÍS VILLAVARDE, M. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, págs. 47-68.

De acuerdo con la concepción ricoeuriana, todas las relaciones humanas pasan por el discurso. La amenaza de la violencia, en la que él ha justificado la transición de una moral del bien, a una moral de la obligación, le lleva a buscar la transferencia de la palabra, donde se encuentra la respuesta humana a la violencia. Dentro de la libertad de la hermenéutica, la interpretación, a diferencia de la argumentación, no consiste en hacer que prevalezca una opinión sobre otra, sino en posibilitar que un texto o un símbolo signifique tanto como sea posible y de este modo puedan “dar que pensar”⁶³⁵. Hemos mostrado hasta qué punto la Biblia es una fuente para esta hermenéutica filosófico-religiosa que Ricoeur practica en los años sesenta en obra como *Finitude et Culpabilité*, que contiene un estudio de los símbolos del mal y de la voluntad mala, extraídos de los relatos bíblicos, y donde se haya el Epílogo “Le symbole donne à penser”, que hemos considerado una declaración de principios de la metodología hermenéutica que practicará Paul Ricoeur.

Ricoeur en sus reflexiones sobre el mundo del texto, hace referencia a la innovación semántica que actúa en el discurso poético, gracias a la metáfora, y en el discurso narrativo sobre la base de la trama. La contrapartida de la innovación semántica llega a su culmen en la poesía y en el arte narrativo. Es el mayor poder de abrir el lenguaje al mundo, como si la creatividad en el lenguaje expresase al mismo tiempo un excedente de referencialidad⁶³⁶.

Existe un último frente en el que reúne hermenéutica y filosofía práctica a partir de los años 90, tras la publicación de *Soi-même comme un autre*. En dicha obra explica las dos formas fundamentales de introducir el punto de vista hermenéutico: en primer lugar,



⁶³⁵ RICOEUR, P. “Le symbole donne à penser” en *Finitude et Culpabilité*, págs. 480-481.

⁶³⁶ RICOEUR, P. *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, pág. 35.

aplicando el concepto de círculo hermenéutico al binomio “objetivo ético de la vida buena” y “nuestras elecciones particulares” para cumplir dicho objetivo, y, en segundo lugar, consiguiendo que la interpretación sea para el agente un interpretarse a sí mismo, de tal manera que la interpretación se convierte en estima de sí⁶³⁷.

Este giro ético de su pensamiento supone la publicación del libro anteriormente citado y en 1995 con *Le juste*, Ricoeur nos lleva desde la filosofía práctica, tanto en el ámbito del tema de Filosofía Moral, como en el ámbito temático de lo justo, desde la óptica de lo judicial.

Hemos tratado de mostrar a Ricoeur como un “filósofo de frontera”. No solo por esta interrelación que establece a partir de la década de los 90 entre hermenéutica y filosofía práctica, sino también por la frontera que apreciamos entre filosofía y religión en su obra. Ahora bien, como hemos señalado, la idea de frontera es fundamental a condición de no ser limitante. Son fronteras que nacen para ser cruzadas y, hasta cierto punto, trasgredidas, a pesar del coste que esto puede llevar aparejado. Ricoeur, por citar un caso bien conocido, siempre ha tratado de deslindar sus trabajos filosóficos de su compromiso cristiano y sus trabajos en revistas religiosas. Todo ello para no sufrir una marginación temprana al ser considerado un “filósofo cristiano”. Sin embargo, como hemos intentado mostrar con numerosos ejemplos, su legado dentro del ámbito de la exégesis bíblica y del pensamiento cristiano militante tiene gran relevancia. Ricoeur establece de una manera estricta la distinción con su hermenéutica bíblica y opone sobre todo dos registros de discurso, cada uno con su coherencia propia. El filosófico y el teológico están en el mismo dominio de pensamiento, pero mientras que el filósofo hace prevalecer sólo el modo argumentativo, el teólogo se enfrenta a la prevalencia de historias en las cuales se

⁶³⁷ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, págs. 210-211.

conjugan los modos narrativo, himnico, profético, sapiencial, ... En esta frontera se alcanza la función de los grandes símbolos que dan que pensar, y de manera muy evidente también a lo filosófico, pero con la condición de respetar la especificidad del registro religioso⁶³⁸.

Ricoeur hace un repaso a lo escrito sobre la crítica de la religión y el lenguaje de la fe, que hemos recogido en el capítulo II de nuestra investigación. Hemos puesto de manifiesto un nuevo registro lingüístico, con nuevos conceptos que no puede ser comprendidos fuera del horizonte de la reinterpretación contemporánea del mensaje cristiano llevada a cabo por teólogos protestantes como Rudolf Bultmann, que busca una desmitificación para dar al Nuevo Testamento una interpretación existencial, libre de todo bagaje mítico. Nuestra conclusión en este punto ha sido que para Ricoeur la hermenéutica filosófica y bíblica, así como las ciencias del lenguaje vienen en ayuda del teólogo y del exégeta pues, como Ricoeur llega a decir: “Todo se juega en el encuentro entre la fe y la ciencia moderna”⁶³⁹. Para Ricoeur la tarea de la hermenéutica actual consiste en asumir justamente nuestra secularización, las preguntas del hombre moderno, las credulidades e incredulidades del hombre de nuestra época, de nuestra era tecnológica, en la cual se ha producido la desacralización del mundo y, a la vez, la conquista de la racionalidad y la responsabilidad.

Ricoeur también nos habla de todo aquello que engloba la religión, señala la distinción entre la oposición e incluso la ruptura entre lo sagrado y lo profano. Dicha distinción afecta al tiempo, ya que implica las festividades religiosas y los días profanos. También afecta al espacio, en cuanto divide entre lugares sagrados (edificios, objetos) y



⁶³⁸ DOSSE, F. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, pág. 607.

⁶³⁹ RICOEUR, P. *El lenguaje de la fe*, pág.7.

ámbitos de la vida pública y privada. Una distinción que, con la debida distancia histórica y conceptual nos retrotrae a las fases más arcaica de nuestra cultura en la que la ambivalencia de lo sagrado y lo profano constituía una ontología arcaica capaz de dar sentido a la existencia⁶⁴⁰.

Para nuestro autor, la predicación cristiana de hoy se confronta con una proclamación purificada de su propio ropaje mitológico. La hermenéutica no es un fenómeno nuevo, ya los Padres de la Iglesia se preguntaron, después de San Pablo, acerca de interpretar el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo Testamento. San Pablo es quien funda esta significación de la hermenéutica cristiana cuando muestra la relación entre la Cruz y la resurrección de Cristo, que tiene su analogía en la relación entre la muerte del viejo hombre (Adán) y el nuevo (Jesús).

Ha sido muy interesante para esta tesis doctoral la elaboración del capítulo III en el que hemos profundizado en la Biblia como texto sagrado de la tradición judeocristiana. Inicialmente, dicha fuente constituye el centro de atención de la hermenéutica antigua y medieval, en detrimento de la cultura surgida de las raíces griegas y helénicas. Sin embargo, la hermenéutica que se forma en el siglo XIX e incluso en los comienzos del XX, se expande a partir de un previo y estrecho enfoque religioso, y se transforma la hermenéutica religiosa en una metodología útil para integrar sus resultados en las ciencias sociales y de las humanidades. De este modo, lo interesante de la exégesis de Ricoeur sobre el relato del *Génesis*, por citar un caso en el que nos hemos detenido, es la observación de que Yahvé, como figura que está más allá del límite, de lo inaccesible, al mismo tiempo que es presentado como el autor de un mandamiento, no motivado por su contenido (no comer del árbol), está fundado en la autoridad de quien pone límite.

⁶⁴⁰ AGÍS VILLAVERDE, M. *Mircea Eliade: una filosofía de lo Sagrado*, págs. 135 y ss.

De los géneros literarios de la Biblia, los Libros de la Ley que abarcan todo el *Pentateuco* ha sido analizado en profundidad por Ricoeur y otros autores como Von Rad; los líricos como los *Salmos*, *Cantar de los Cantares*. También Ricoeur junto con André LaCocque han hecho una profunda labor exegética y hermenéutica en *Pensar la Biblia* (1998). A través de esta tesis, se hace una hermenéutica y exégesis bíblica de varios textos destacando del Antiguo Testamento la hermenéutica del mito adámico, al que Ricoeur presta gran atención. Hay dos relatos de la creación (Gén. 1, 27). Dios creó al ser humano, al hombre y a la mujer a la vez. Este relato es yahvista y está datado alrededor del siglo X a.C. El hombre y la mujer están hechos a semejanza de Dios. Coincide en la época de la monarquía de David y Salomón, de la construcción del Templo y fidelidad a Yahvé. La creación (Gén. 2, 32): Dios crea al hombre, y, de una de sus costillas crea a la mujer. El relato es de la fuente (P.), la fuente sacerdotal que se sitúa alrededor del siglo VI a.C. Israel fue infiel a Yahvé en la época del reinado de Ajab y Jezabel, ella introdujo el culto a Baal. La fuente sacerdotal en época postexílica escribe el segundo relato de la creación y la caída (Gen. 3, 1).

También hemos descubierto y puesto de manifiesto cómo lo más importante para Israel es su identidad religiosa, basada en su fidelidad a Yahvé. Cuando en el siglo VI a. C. Jeremías es desterrado a Babilonia, se destaca su papel al regreso a la tierra en la restauración del culto en Jerusalén. La narración ha adquirido dos formas diferentes que a su vez presentan numerosas variaciones menores según los manuscritos. Una transmitida en griego y en varias lenguas del cristianismo antiguo: *Paralipómenos de Jeremías*; la otra en copto árabe: *Apócrifo de Jeremías sobre la cautividad de Babilonia*. Los textos pudieron servir para estimular la fidelidad a la Ley, recomendando evitar la contaminación con costumbres paganas y los matrimonios con mujeres extranjeras.

Ricoeur nos dice en *Pensar la Biblia* que en Gen. 2, 16-17 Dios impone el mandamiento de no comer del árbol prohibido⁶⁴¹. El relato transcurre sin interrupciones desde la tentación hasta la expulsión del jardín. En todo caso, como relato de los comienzos del mal, proviene de la historia primordial. “Con anterioridad” a la culpa, el mandamiento es una estructura del orden creado para el hombre. La Ley supone un límite, y el límite constituye al hombre en su finitud, distinto del divino infinito. Yahvé es presentado como el autor del mandamiento. No obedecer a la Ley es caer en el pecado. En (Gén. 3, 6), la serpiente representa la dramatización de un mal que está ya ahí. “Vio la mujer que el árbol tenía frutos sabrosos y que era seductor a la vista (nada condenable hay en ese ‘sabor’ y en ese deleite ‘seductor’) y codiciable para lograr sabiduría...”. Este es el momento de la tentación: el deseo infinito que implica la transgresión de todos los límites⁶⁴². Este es el Pecado Original.

J. A. Soggin en *Nueva historia de Israel* se pregunta sobre la reina Jezabel, esposa de Ajab, ¿Es posible que se trate de solo una figura literaria, elaborada a partir de una anónima esposa fenicia de Ajab, la cual por ser extranjera y de distinta religión, era culpable de todo tipo de desastres?⁶⁴³. En el capítulo V analizamos este gran relato que va desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*. No se puede subestimar la amplitud de los daños causados, por el desconocimiento de la especificidad del lenguaje mítico, desconocimiento fomentado por la inclusión de todas las duraciones heterogéneas en el gran relato. Cuántas batallas inútiles y perdidas finalmente por las diversas ortodoxias judías y cristianas en los frentes de la astronomía, de la geología (la batalla de los fósiles), de la biología (la batalla de la evolución), de la antropología (la batalla de los

⁶⁴¹ LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 60.

⁶⁴² LACOCQUE, A., RICOEUR, P. *Pensar la Biblia*, pág. 62.

⁶⁴³ SOGGIN, J.A. *Nueva historia de Israel*, pág. 272.

prehomínidos). En todos estos frentes, el triunfo es la razón. Para la fe, queda el beneficio de haber accedido a una comprensión más profunda y verdadera del mito como lenguaje de la fundación, en un plano distinto del saber científico⁶⁴⁴.

Durante mucho tiempo se ha hecho una lectura literal de este gran relato y esto ha dado lugar a muchas malas interpretaciones, por ello es tan necesario la hermenéutica y la exégesis bíblica, para interpretar y comprender los textos del relato.

Hemos tratado de mostrar hasta qué punto el mito “adámico” es el único propiamente antropológico. Como mito etiológico atribuye el origen del mal a un antepasado de la humanidad actual, cuya condición es homogénea a la nuestra. La intención de este mito, según Ricoeur, es de dar consistencia a un origen radical del mal distinto del origen más originario del ser bueno de las cosas⁶⁴⁵. En la época que se redactó el mito adámico, el concepto de libertad todavía no se había elaborado. A pesar de una idea deuteronómica de una elección radical suscitada por la llamada profética anuncia la evolución del mito adámico hacia una especulación de grado superior, donde la libertad no será solo una especie de comienzo, sino la capacidad de retirada de la criatura, es decir, la capacidad de deshacerse a partir de su ser hecho perfecto. Este relato se cuenta como un acontecimiento, el paso de la inocencia al pecado, en tanto que condición de un hombre destinado a un bien y propenso al mal. El relato no logra centrar el origen del mal en una sola figura de un hombre primordial, habla así mismo del adversario, de la Serpiente, que se convertirá en diablo, habla también de otro personaje, Eva, que representa a la interlocutora de la Serpiente.



⁶⁴⁴ RICOEUR, P. *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*, pág. 203.

⁶⁴⁵ RICOEUR, P. *Finitud y Culpabilidad*, pág. 378.

¿Qué mensaje críptico encierran algunos de los símbolos bíblicos? La desmitologización del relato de la *caída*, por citar uno de los casos que analizamos, se tornó más urgente debido a esa acción retroactiva de la cristología paulina sobre el símbolo adámico. Para Ricoeur, el símbolo oculta con su aspiración una intencionalidad doble; es decir, lo “mancillado”; lo “impuro” que sería la intencionalidad primera, se levanta una intencionalidad segunda que, a través de lo “sucio” físico apunta a cierta situación del hombre dentro de lo sagrado, que es precisamente el estar mancillado, el ser impuro⁶⁴⁶.

Son muy interesantes las interpretaciones en *Cantar de los Cantares* en la cual Ricoeur hace una exégesis muy extensa que la denomina “metáfora nupcial”. Hace una referencia a la exégesis contemporánea, que ha adoptado la explicación que, en oposición a la alegoría, se ha llamado “naturalista”. Ricoeur pone su acento principal en la dimensión metafórica⁶⁴⁷ de un poema dedicado al amor erótico. Comenta la hipótesis de André LaCocque, que el *Cantar de los Cantares* puede leerse como un poema erótico escrito por una mujer, lo cual le parece una posibilidad. La interpretación defendida por el rabí Aquiba para la canonicidad de la obra, es que la amada del *Cantar* se identifica allí con Israel y su tierra, mientras que el amado es Yahvé. Lo mismo sucede con las interpretaciones cristianas en las que la amada se identifica con la Iglesia, tomada en conjunto, con los individuos bautizados, mientras que el amado será Cristo o el Dios del amor mismo⁶⁴⁸.

Ricoeur hace una propuesta de una lectura cruzada a través de una comparación de textos procedentes de géneros literarios diferentes en los cuales el aspecto creativo de los

⁶⁴⁶ VVAA. *Exégesis y Hermenéutica*, pág. 103.

⁶⁴⁷ RICOEUR, P. LACOCQUE, A. *Pensar la Biblia*, pág. 277.

⁶⁴⁸ *Ibidem* pág. 287.

procesos de intersección de estos textos será claramente visible. Por ello, comienza volviendo al grito de júbilo de Génesis 2, 23: “Esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Aquí el amor humano es celebrado dentro del marco mítico de la creación que ignora cualquier separación entre el amor espiritual y el carnal⁶⁴⁹.

Esta interpretación amplificadora de Ricoeur concuerda con la de otros autores. El profesor Pedro J. Chamizo Domínguez en su artículo “El ideal de la traducción y la multiplicidad de manuales para traducir. Con motivo de un texto de Quine”, publicado como colaboración en el libro colectivo *A tarefa do pensar. Homenaxe ao profesor: Carlos A. Baliñas Fernández*, hace otra interpretación sobre “Cantar de los Cantares”. Este autor hace referencia a la polisemia, donde la interpretación que hay en la lengua de origen no puede ser reproducida en otra lengua. La ambigüedad de un determinado texto no puede ser mantenida en algunas lenguas como ejemplo el texto 11 de *Cantar de los Cantares*, 5, 2-5. Por ello en un contexto erótico, como es el del texto citado, una lectura literal parezca poco plausible, mientras que una lectura eufemística, parezca ser la más adecuada⁶⁵⁰

Estos relatos del *Génesis*, que tanto han marcado la cultura judeocristiana, han influido en la identidad religiosa de Occidente y parte de Oriente cargando un pecado hereditario, una culpa, que por intereses político-religiosos se traslada a la mujer. Con Jesús esto cambia, hombres y mujeres le siguen por igual. Hasta que es crucificado. Los apóstoles huyen, solo están al pie de la Cruz, María Magdalena y Juan. También ella es testigo del sepulcro vacío en (Jn. 20, 11-18), Jesús se le aparece a María Magdalena primero y después a otros discípulos.



⁶⁴⁹ Ibidem pág. 304.

⁶⁵⁰ CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. “El ideal de la traducción y la multiplicidad de manuales para traducir. Con motivo de un texto de Quine” en Agís Villaverde, M. et al. (eds.) *A tarefa do pensar*, pág. 156.

La figura de María Magdalena está también en (Mt. 28, 1-8; Lc. 24, 1-11; Mc. 16, 1-8) sin embargo cuando comienza la Iglesia primitiva, en los escritos San Pablo, no aparece. Su figura fue ignorada. En (Rom. 5, 12-16) San Pablo hace una hermenéutica del Antiguo Testamento e interpreta la figura de Jesucristo a la luz del Nuevo Testamento. El pecado entra en el mundo por Adán, por Jesucristo entra el don de la gracia, que se ha desbordado sobre todos. Ricoeur utilizará a menudo esta cita de la Biblia, en la cual percibe la expresión de la lógica de Jesús. La lógica de Pablo responde de manera distinta a la lógica humana de la equivalencia, que se traduce en el derecho penal por la preocupación por proporcionar el castigo a los crímenes cometidos: “Es una lógica de exceso, de sobreabundancia”⁶⁵¹.

Ricoeur encuentra en el relato del diluvio (Gén. 6, 5-7) que parece la expresión de un castigo equivalente al crimen; pero abre camino a otra lógica, y el viejo mito del diluvio se transforma en parábola de la humanidad resucitada de las aguas (Gén. 12-13). Yahvé establece una señal de alianza, dicha señal es el arco iris, que se extiende a toda la tierra.

Para Ricoeur, en la predicación es donde triunfa el elemento *kerigmático*, con el afán de “aplicar” la palabra aquí y ahora, ética y políticamente. En el sacramento, la recuperación del simbolismo es la que triunfa. Basta recordar todas las correspondencias que el bautismo revela entre el Agua primordial, donde las formas quedan abolidas, el diluvio, el agua de la muerte, el agua que purifica, etc.⁶⁵².

Uno de los desafíos explicativos de nuestra investigación, confirmadas en el transcurso de la misma, ha sido el interés de encontrar una explicación a los silencios de los relatos respecto a la vida de la mujer en la historia y en la historia de la Iglesia.

⁶⁵¹ RICOEUR, P. “La logique de Jésus” en *Études Théologiques et Religieuses*, Núm. 3, 1980, págs. 420-425.

⁶⁵² Cf. RICOEUR, P. *Fe y filosofía*, pág. 86.

Coincidimos con la valoración de la historiadora Michelle Perrot que le escribe a Ricoeur: “Su lectura es, usted lo sabe, esencial para todos los historiadores que se preguntan por su disciplina; y lo es para mí, que, especialmente a propósito de la historia de las mujeres, me planteo la cuestión de los silencios del relato”⁶⁵³. Memoria e historia pueden ser confrontadas como dos prácticas, dos relaciones con el pasado del ser histórico. En la medida en que, con el pasado, puede desempeñar un papel de equidad, a fin de atemperar la exclusividad de las memorias particulares. De este modo puede contribuir, según Ricoeur a transformar la memoria desafortunada en memoria feliz, pacificada en justa memoria⁶⁵⁴.

Sobre el silencio que se ha dado en algunos relatos voy a destacar el de María Magdalena, a la que también por un equívoco en una homilía de Gregorio Magno en la que, entre las mujeres evangélicas, nombra a María Magdalena como la pecadora anónima de Lucas que lava los pies de Jesús con lágrimas (Lc. 7, 36-50). María de Betania, que, según Juan, unge proféticamente la cabeza del Maestro en la noche de la traición (Jn. 12, 1-8) y aquella María cuyo Maestro se resiste aún a abrazar la mañana de Pascua (Jn. 20, 11-18) son la misma. Esto crea, por tanto, el prototipo de mujer que sigue a Cristo, es decir, la prostituta penitente, hija de Eva, rescatada al final del pecado que cada mujer, solo por el hecho de serlo, introduce en el mundo de la historia. Así el binomio Eva-Magdalena está presente en antiguos escritores cristianos como Hipólito, Gregorio de Nisa, Hilario de Poitiers o San Ambrosio. En el anexo 4 ejemplificamos las consecuencias de esta mala interpretación. María Magdalena desempeña un papel decisivo. El testimonio de los evangelistas es a este respecto inequívoco. En el evangelio de Juan se perfila con fuerza el papel apostólico de María Magdalena (Jn. 20, 17-18).



⁶⁵³ PERROT, M. “Carta a Paul Ricoeur”, 17 septiembre de 2000, Archivos del *Fonds Ricoeur* (París), IPT.

⁶⁵⁴ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, París, 2000, pág. 96.

Ella encarna en sí misma la síntesis de la cristología de Juan, fuertemente caracterizada, por la polaridad de encarnación-exaltación.

María Magdalena recupera su protagonismo en la Iglesia. Juan Pablo II en una homilía pronunciada con motivo del Domingo de Pascua gritó al mundo que ella fue la primera testigo del Resucitado. De ello se hizo eco la prensa y parece que se convierte en el descubrimiento del siglo. Pocos se preguntaron por qué se han necesitado 2000 años para que la narración de Juan escrita en el siglo I fuera recibida tal y como se había escrito. El Papa Francisco decretó que la celebración de María Magdalena (María de Magdala) fuese elevada a la memoria de fiesta litúrgica el 22 de julio, como los demás apóstoles, como testigo y apóstol⁶⁵⁵.

En este caso, es preciso destacar que la exégesis no había sido rigurosa, como nos recomienda Ricoeur, sino que fue manipulada de forma interesada hacia una teología y la política que se estaba dando en las comunidades cristianas primitivas. ¿Cómo sino se puede explicar el cambio de Pablo? En (Rom. 16, 1) (cristiana) Febe, la diaconisa de la comunidad de Cencreas, el puerto de Corinto, y le pide que sea bien recibida. Febe probablemente debía entregar la carta. De (1 Cor. 13, 1-13) que hace un himno al amor y en (1 Cor. 14, 34) “Las mujeres cállense en las asambleas: que no les está permitido tomar la palabra; antes que estén bien sumisas como también las Ley lo dice”⁶⁵⁶. Los versículos 14, 34-36, parecen contener algunas palabras que no son, paulinas, que fueron añadidas más tarde, cuando de cualquier manera los derechos de la mujer en la Iglesia ya habían sido limitados y en la Iglesia ya no tenía derecho a enseñar (1 Tim. 2, 12)⁶⁵⁷. En (1 Tim.

⁶⁵⁵ PERRONI, M. “El rol apostólico de María Magdala”, en *Mujeres de los evangelios*. PPC, Madrid, 2018, págs. 81-89.

⁶⁵⁶ Biblia de Jerusalén.

⁶⁵⁷ VANNI, U. *Las cartas de Pablo*, págs. 43-44.

2, 11-15) vuelve a estar presente el Pecado Original y Eva como protagonista negativa frente a Adán. Es probable, que las llamadas *Cartas Pastorales* fueran escritas a comunidades fundadas por Pablo. Él les había anunciado el evangelio, pero después de su muerte se encontraron ante el desafío de la interpretación y aplicación a circunstancias históricas concretas político-religiosas⁶⁵⁸.

Defendió Ricoeur que el conocimiento de la historia nunca se termina, dado que se abre doblemente a la afirmación de una identidad individual, colectiva en gestión y a una recuperación interpretativa a procesos de apropiación siempre en movimiento⁶⁵⁹. Esta fue otra de las aportaciones de la presente tesis doctoral: buscar por qué se hace una exégesis sesgada. ¿Cuáles son las razones para que se omitan ciertas verdades históricas? Por fortuna, hay signos en sentido contrario. Durante el desarrollo de este trabajo, hemos recibido la noticia de que el Papa Francisco en su catequesis del 17 de mayo de 2017 definió a María de Magdala como “apóstol de la nueva y más grande esperanza”. ¿Qué ha llevado a la Iglesia a este prolongadísimo silencio de 2000 años?⁶⁶⁰. El Papa Francisco en mayo del 2016 encarga una comisión para estudiar el papel de las diaconisas en la Iglesia católica y actualmente aún no es posible, en pleno siglo XXI la situación es peor que en el siglo I (Ver anexo).

Ricoeur sentó las bases éticas sobre el perdón y el diálogo. El filósofo francés reafirma la autonomía de la dimensión de la política, especialmente con relación a los análisis economicistas que tienen tendencia a no ver allí más que un reflejo de las relaciones sociales de producción. Solo la consideración de la especificidad de la

⁶⁵⁸ *Ibidem*, pág. 84.

⁶⁵⁹ DOSSE, F. *Paul Ricoeur*, pág. 156.

⁶⁶⁰ GARCÍA, R.R. “El Papa abre la puerta a que las mujeres puedan celebrar bodas y bautizos”, en *La voz de Galicia*, viernes 13 de mayo de 2016.

dimensión política permite reencontrar la teleología que lo anima y que contribuye a la humanidad del hombre. Es este impulso primero, este pacto originario, inaccesible, este contrato social imaginario el que sin embargo es constitutivo de una comunidad humana, de una voluntad colectiva de un vivir en conjunto. Sin embargo, paradójicamente, es también por esta relación con la idealidad que la mentira puede deslizarse en la política⁶⁶¹.

La vigencia de los símbolos, también de los símbolos religiosos, puede apreciarse en numerosos ejemplos. Hemos visto cómo los símbolos religiosos vuelven a surgir con la Pandemia COVID-19, los ciudadanos confinados tratan de sacar el valor ante esa situación. Los edificios se llenaron con banderas del arco iris, como símbolo de resistencia frente al nuevo Mal en el mundo, con la esperanza en lo que había dicho Ricoeur respecto al relato del diluvio (Gén. 6, 5-7) que parece la expresión de un castigo equivalente al crimen: pero se abre camino a la lógica, y el viejo mito del diluvio se transforma en parábola de la humanidad resucitada de las aguas. En (Gén. 12-13) Yahvé establece una señal de alianza, dicha señal es el arco iris, que se extiende por toda la tierra⁶⁶².

He considerado un complemento ilustrativo a la hermenéutica filosófica y la exégesis de Ricoeur, la hermenéutica artística, a partir de Ricoeur y demás autores. La exégesis sobre la culpabilidad, en el (Sal. 51) también conocido como “*Miserere*”, es también el título de la composición musical de Gregorio Allegri que se ha inspirado en dicho texto bíblico.

Otro ejemplo en el que nos hemos detenido es el paralelismo entre la hermenéutica del perdón de Paul Ricoeur y su reflejo en el arte. Hemos realizado una interpretación artística del perdón analizando la representación pictórica que hace Rembrandt del texto

⁶⁶¹ RICOEUR, P. “Le paradoxe politique” en *Esprit*, mayo 1957, reeditado como “La paradoja política” en *Historia y Verdad*, págs. 265-266.

⁶⁶² *Ibidem*, pág. 381.

del evangelio (Lc. 15, 11-32). Se trata de la parábola del hijo pródigo que en la pintura se titula: *El regreso del hijo pródigo*.

Por último, hemos aplicado el concepto ricoeuriano de “metáfora viva” para analizar la interanimación en la obra escultórica y arquitectónica que ha hecho el Maestro Mateo del texto bíblico el *Apocalipsis* de Juan, *El Pórtico de la Gloria* en la Catedral de Santiago de Compostela, obra de la que Ricoeur gozó en varias ocasiones en sus visitas a la Catedral de Santiago de Compostela, con motivo de su participación en los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, que se vienen celebrando ininterrumpidamente desde el año 1993 en la Facultad de Filosofía de la USC. Unos Encuentros cuya organización corre a cargo de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), que Ricoeur presidió con carácter honorario hasta su muerte en 2005.

Castelao afirmó en 1950 que el Pórtico de la Gloria era el primer gran peto de ánimas de Galicia, pues en su iconografía las almas de los difuntos no solo adquieren un inusitado protagonismo, sino que llegan a representarse enjutas en su camino de liberación hacia la Gloria⁶⁶³. Y Rosalía de Castro en su poema *Na Catedral* ante la obra de Maestro Mateo se pregunta ¿estarán vivos?⁶⁶⁴ El discurso textual, artístico, musical, son una invitación perenne a interpretar de manera creativa, recreando la obra. Este ha sido también el sentido de la presente tesis: continuar pensando con Ricoeur y después de Ricoeur sobre los temas que el trató en sus ensayos de hermenéutica filosófica y exégesis. Obras abiertas que continúan vivas en cada nueva interpretación.

B) Conclusiones finales (síntesis)



⁶⁶³ RODRÍGUEZ CASTELAO, A. D. *As cruces de pedra na Galiza*. Buenos Aires, 1950, reed. Galaxia, Vigo, 2000, pág. 133.

⁶⁶⁴ CASTRO, R. “Na Catedral”. *Follas Novas*. Akal, Madrid, 1994, pág. 55.

Recapitulando y sintetizando, a partir de las conclusiones generales expuestas, podemos establecer las siguientes conclusiones finales:

- 1) La vida de Paul Ricoeur ha condicionado tanto el pensamiento filosófico, como sus creencias religiosas y su interés por la Biblia.
- 2) La docencia fue un laboratorio para la obra hermenéutica y exegética de nuestro autor.
- 3) Sin conocer el periplo intelectual de Ricoeur no es posible comprender adecuadamente su obra filosófica y hermenéutica y, en concreto, su aportación a la exégesis bíblica. En este sentido, destacamos
 - a. la impronta del existencialismo de corte cristiano (Gabriel Marcel, Karl Jaspers),
 - b. la influencia de la fenomenología (Husserl),
 - c. la lección del psicoanálisis (Freud),
 - d. el impacto de la fenomenología de la religión (Mircea Eliade),
 - e. la Biblia como fuente de pensamiento,
 - f. y la formulación de la hermenéutica (a partir de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer) y el giro ético (la acción, el sujeto, lo justo), como aportaciones propias de Ricoeur.
- 4) Hemos mostrado a Ricoeur como un “filósofo de frontera”. No solo por la interrelación que establece a partir de la década de los 90 entre hermenéutica y filosofía práctica, sino también por la frontera que apreciamos entre filosofía y religión en su obra.
- 5) Hemos mostrado, con numerosos ejemplos, que el legado de Ricoeur dentro del ámbito de la exégesis bíblica y del pensamiento cristiano militante tiene gran relevancia. Para nuestro autor, la predicación cristiana de hoy se confronta con una proclamación purificada de su propio ropaje mitológico.
- 6) Profundizando en la Biblia como texto sagrado de la tradición judeocristiana, mostramos la relevancia y la novedad de la exégesis practicada por Ricoeur sobre el gran relato del *Génesis* y el *Apocalipsis* (mito, narración y símbolo adámico) y sobre el poema *Cantar de los cantares* (la metáfora nupcial).
- 7) Uno de los desafíos de nuestra investigación ha sido encontrar una explicación a los silencios de los relatos respecto a la vida de la mujer en la historia y en la historia de la Iglesia. Con otras palabras, buscar por qué se hace una exégesis

sesgada. Ricoeur defendió que el conocimiento de la historia nunca se termina, dado que se abre doblemente a la afirmación de una identidad individual, colectiva en gestión y a una recuperación interpretativa a procesos de apropiación siempre en movimiento. En concreto, Ricoeur realiza importantes aportaciones para resignificar y reubicar a la mujer en la tradición religiosa cristiana: sus interpretaciones de Eva (en el Antiguo Testamento) y, sobre todo, María Magdalena (en el Nuevo Testamento).

- 8) Ricoeur sentó las bases éticas sobre el perdón y el diálogo.
- 9) Cabe proponer la hermenéutica artística, a partir de Ricoeur y otros autores, como considerado un complemento de la hermenéutica filosófica y la exégesis religiosa de Ricoeur. Aducimos, como ejemplo, breves comentarios del Salmo de David conocido como *Miserere*, la parábola del *Hijo pródigo* y el Pórtico de la Gloria.

BIBLIOGRAFÍA:

A) OBRAS DE PAUL RICOEUR

RICOEUR, P.

- *A l'école de la Phénoménologie*, Vrin, París, 1986.
- *Amor y Justicia*, (Traducción de Tomás Domingo Moratalla), Caparrós Eds. Colección *Esprit*, Madrid, 1993.
- "Approches de la personne", *Esprit*, N° 160. 1990.
- "Auto-compréhension et histoire", en CALVO MARTÍNEZ, T y ÁVILA CRESPO, R. (eds.): *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, Simposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*.
- "Avant la loi morale: l'éthique" en *Encyclopaedia Universalis France. Suplement II*, Les enjeux, (1985).
- *Bulletin du CPED*, Mim 7, noviembre de 1991.
- "Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce, selon Marcel Henaff", en AGÍS VILLAVERDE, M. et al. (eds): *A tarefa do pensar. Homenaxe ó profesor Carlos Balañas Fernández*, Sementeira, Noia, (A Coruña), 2006.
- *Da Metafísica a Moral*, Instituto Piaget, Lisboa, 1997. (Traducción Silvia Menezes).
- *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, Trad. Corona, FCE, Buenos Aires, 2001.
- *Discurso de Investidura como Doctor Honoris Causa*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1996.
- "Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique", Intervención de Ricoeur en un congreso dedicado a las relaciones entre exégesis y hermenéutica, dir. Xavier-León -Dujour, Seuil, París, 1971.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, París, 1996.
- *El lenguaje de la fe*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1978.
- *El lenguaje de la fe*, (Introducción de Beatriz Melano Couch), La Aurora, Buenos Aires, 1978.
- "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage (1989)", en RICOEUR, P. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, París, 1994.

- “Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu”, *Lectures 3*, Seuil, Paris, 1999.
- “Epílogo” en LENOIR, F. *Le temps de la responsabilité, Entretiens sur l'éthique*, Fayad, Paris, 1991.
- *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia Editrice, Brescia, 1983.
- *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, Textos reunidos y anotados por Daniel Frey y Nicola Stricker: presentación de Daniel Frey: traducción de Adolfo Castañón, Siglo XXI Editores, México, 2012.
- *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*, (Trad. Agustín Neira), Ed. Trotta, Madrid 2017.
- *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris, 1971
- “Existence et herméneutique” en Ricoeur, P. *Le conflit des interpretations. Essais de hermeneutique*, Seuil, Paris, 1969.
- “Expérience et langage dans le discours religieux”, en COURTINE, J.-F. Courtine (comp.) *Phénoménologie et théologie*, Critérian, Paris, 1992
- “Expliquer et comprendre” en RICOEUR, P. *Du texte a l'action. Essais d'hermeneutique II*, Seuil, Paris, 1986.
- *Fe y filosofía*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- “Fides quaerens intellectum, Antécédents bibliques” en RICOEUR, P. *Lectures 3*, Seuil, Paris, 1994.
- *Finitud y culpabilidad*, Taurus Ediciones, Madrid, 1969 (reedición, 1982). Editado posteriormente en Trotta, Madrid, 2004.
- “Foi et philosophie aujourd'hui” en *Foi Education*, N.º 100, 1972.
- “Fondements de L'éthique” en *Cahiers du CPO*. Reproducida en *Autres Temps*, núm. 3, noviembre de 1984.
- *Hermenéutica, Escritos y Conferencias 2*, Editorial Trotta, Madrid, 2017
- “Herméneutique et critique des idéologies”, en RICOEUR, P. *Du texte a l'action. Essais d'hermeneutique II*.
- “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique” en BOVON, F. y ROVILLER, G. *Exégèses. Problèmes de méthode et exercices de lectures*. Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1975.
- *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid, 1990.
- “Introducción” en *Le Juste 2*.
- “Kant: de la moral a la doctrina del derecho, historia de la idea de justicia” en *No hay derecho*, (1992), Núm. 7.

- “La bible et l’imagination”, en *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, N.º 4, 1982
- “La crítica de la Religión y el Lenguaje de la Fe”, *Bulletin du Centre Protestant d’Études*, 16, nº 4-5, 1964.
- *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, París, 1995.
- “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texto à l’action. Essais d’herméneutique II*, Seuil, París, 1996
- *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife, Madrid, 1999.
- “La liberté selon l’espérance” (1968) repr. en *Le conflit des interprétations*, trad. esp. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- “La logique de Jésus” en *Études Théologiques et Religieuses*, núm 3, 1980
- “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”, en AGÍS VILLAVARDE, M. et al. (eds): *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2005.
- *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, París, Seuil, 2000.
- *La memoria, la Historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- *La métaphore viva*, Trotta/Cristiandad, Madrid, 2001
- “La métaphore et le problème central de l’herméneutique” en *Revue Philosophique de Louvain* (1972), Vol. 70. (Trad. Esp. “La metáfora y el problema central de la hermenéutica” en Ricoeur, P. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1985).
- *La métaphore vive*, Seuil, París, 1975.
- “La pensée sauvage et le structuralisme”, en *Esprit*, núm. 322, noviembre de 1963.
- *La symbolique du mal*, Aubier, París, 1960.
- “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey”, en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*”, Seuil, París, 1986.
- *La Vie Chrétienne*, periódico de la Iglesia presbiteriana de Canadá Montreal, septiembre de 1992,
- “Le cercle de la démonstration” Publicado primero en *Esprit* (1988) núm. 2. Recogido en *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, París, 1991.
- *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, París, 1969.

- *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris, 1991.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994.
- “Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion”, en *Recherche en Sciences Religieuses*, n.º 73/1, 1985.
- “Le soi et la sagesse pratique: la conviction”, “Morale, éthique et politique” en *Panvoirs* (1993)
- “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion”, en *Qu’est-ce que Dieu?* Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruselas, 1985.
- “Le sujet convoqué. À L’école des récits de vocation prophétique” en *Revue de l’Institut Catholique de Paris*, núm. 28, octobre-diciembre, 1988.
- “Le symbole donne á penser” en Ricoeur, P. *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et culpabilité* (citado).
- “Le travail de la ressemblance” en Ricoeur, P. *La métaphore vive*, (citado).
- *L’interprétation. Essai sus Freud*, trad. esp. Ricoeur, P. *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, Ed. Madrid, 1978.
- *Lo justo*, Caparrós Ed., Madrid, 1999.
- *Memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- “Meurt le personalisme, revient la personne...”, en *Esprit*, enero de 1983, reproducido en Ricoeur, P. “*Lectures 2. La Contrée de philosophes*”, Seuil, Paris, 1992.
- Paul Ricoeur, entrevista con Alain Veinstein, France-Culture, 17 de mayo de 1994.
- “Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl”, en Ricoeur, P. *Du texte a l’action Essais d’herméneutique II*.
- “Prólogo” a Rudolf Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1968: reproducido en *Le Conflit des interprétations* (citado).
- “Qu’est-ce qu’un texte?”, en Ricoeur, P. *Du texte á l’action. Essais d’herméneutique II*. También en Ricoeur, P. *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999.
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Ed. Esprit, Paris, 1995.
- “Rhétorique, poétique, hermenéutique” en Ricoeur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*.
- *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris, 1990.

- “Sur l’exégèse de Génesis 1, 1-2, 4^a” en *Exégèse et herméneutique*, Seuil, París, 1971.
- *Temps el recit I. L’intrigue et le récit historique*, Seuil, París, 1983.
- *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, (trad. esp. Graciela Monges), Siglo XXI, México, 1999.
- *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning*, University of Toronto Press, Toronto, 1977.
- *Tiempo y narración II*, Cristiandad, Madrid, 1987.
- *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, Eds., México, 1995.
- *Tiempo y Narración III*, Siglo XXI ed., México, 2006.
- “Universel et historique”, en *Magazine littéraire* (2000). Núm. 390.
- “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant” en *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Cerf. París, 1992, reproducido en *Lectures 3*.

RICOEUR, P., DUFRENNE, M. *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*. Seuil, París, 1947.

RICOEUR, P., LACOCQUE, A. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*, Herder, Barcelona, 2001.

RICOEUR, P., ROCARD, M. “Justice and the Market”, en *Dissent*, 1991.

B) OBRAS SOBRE PAUL RICOEUR

AGÍS VILLAVERDE, M.

- *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011.
- *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la USC, Santiago de Compostela, 1995.
- “Ricoeur, Paul” en ORTIZ-OSÉS, A. y LANCEROS, P. (dirs.) *Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinaria para las Ciencias Humanas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997.
- “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricoeur”, en *Revista Anthropos. Suplementos*, nº 42, Barcelona 1994

BOISSIEU, E. *Paul Ricoeur; un inconditionnel de l'amour*, Domuni Press-Éditions Universitaires, Toulouse, 2019.

CALVO MARTÍNEZ, T., ÁVILA CRESPO, R. (coords.) *Los caminos de interpretación*. Actas del Simposio Internacional de Granada dedicado a Paul Ricoeur, Anthropos, Barcelona, 1991.

CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. “El ideal de la traducción y la multiplicidad de manuales para traducir. Con motivo de un texto de Quine” en Agís Villaverde, M. et al. (eds.) *A tarefa do pensar. Homenaxe ao profesor Carlos A. Baliñas Fernández*, Ed. Sementaira, Santiago de Compostela, 2006.

CHARTIER, R. “Memoria y olvido. Leer con Ricoeur”, en DELACROIX, C., DOSSE, F., GARCÍA, P. *Paul Ricoeur y las ciencias humanas*, Nueva Visión, Buenos Aires 2008.

COLIN, P. “Herméneutique et philosophie réflexive”, en GREISCH, J., KEARNEY, R. *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, Cerf, París, 1991.

DOMINGO MORATALLA, T. “Fragilidad y vulnerabilidad de lo político: la hermenéutica política de Paul Ricoeur” en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, Barcelona, 1998, núm. 181 (nº monográfico coordinado por M. Agís Villaverde).

DOSSE, F.

- *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie*. Ed. La Découverte, París, 2001.
- *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida. (1913-2005)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2013.
 - Castillo, Monique, entrevista con el autor
 - Debate con Paul Ricoeur, Charles Taylor.
 - Entrevista con Alex Derczansky.
 - Entrevista con Christoph Theobald.
 - Entrevista con François Dastur.
 - Entrevista con François Marty
 - Entrevista con Gwendoline Jarczyk
 - Entrevista con Guy Petitdemange.
 - Entrevista con Heinz Wismann.
 - Entrevista con Jacques Poulain.
 - Entrevista con Jean Ladrière.
 - Entrevista con Jean-Luc Marion

- Entrevista con Jean Pierre Jossua.
- Entrevista con Michel Haar.
- Entrevista con Michel Henry.
- Entrevista con Olivier Mongin.
- Entrevista con Pierre-Jean Labarrière.
- Paul Beauchamp, entrevista con el autor.
- Valadier Paul, entrevista con el autor.

FIDALGO BENAYAS, L. *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Ricoeur*. Secretariado de publicaciones e Intercambio científico, Universidad de Valladolid, Calatrava, Salamanca, 1996.

GREISCH, J. “La métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion” en GREISCH, J. y KEARNEY, R. (dir.). *Paul Ricoeur. Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, París, 1991.

GREISH, J. (dir.) *Paul Ricoeur. L’herméneutique à L’école de la phénoménologie*, Coloquio de París, Institut Catolique de París, 30 enero y 1 febrero de 1990, Beauchesne, París, 1995.

HENRIQUES, F.: *Paul Ricoeur e a simbólica do Mal*, Edições Afrontamento, Porto, 2005.

MONGIN, O. *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, París, 1994.

PENA MOURIZ, J. *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Ed. DANU, Santiago de Compostela, 2010.

PERROT, M. Carta a Paul Ricoeur, 17 septiembre de 2000, archivos del Fonds Ricoeur (París), IPT.

PICONTÓ NOVALES, T.: *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*, Rykinson, Madrid, 2005.

PORÉE, J. “Gabriel Marcel et Paul Ricoeur. Une fidélité créative” en HENRIQUES, F. (ed.) *A filosofia de Paul Ricoeur*. Ariadne, Ed. Coimbra, 2006.

SIRGADO GANHO, M. de Lourdes: “Paul Ricoeur e Gabriel Marcel” en *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, enero-marzo 1990.

SIMMS, K. *Paul Ricoeur*, Routledge, London and New York, 2003.

THEOBALD, C. “La règle d’or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique”, en GREISCH, J. (dir.), *Paul Ricoeur. L’herméneutique à L’école de la phénoménologie*. Beauchesne, París, 1995.

THOMASSET, A. *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*. Leuven University Press, 1996.

C) BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA. VV. *Exégesis y Hermenéutica*, Edición Cristiandad, Madrid, 1976

AGÍS VILLAVERDE, M.

- *Caminantes. Un itinerario filosófico*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2013.
- *Historia de la Hermenéutica. Devenir y Actualidad de la Filosofía y de la Interpretación*, Editorial Sínderesis, Madrid, 2020.
- *Mircea Eliade: una filosofía de lo sagrado*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1991

ALTER, K. “The garden of metaphor”, en *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, Nueva York, 1986.

AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, Libro IV, 5.

APEL, K-O. *Transformación de la filosofía*. 2 vols. Taurus, Madrid, 1985.

ARANDA PÉREZ, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M. *Literatura Judía intertestamentaria. Introducción al estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 2005.

ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*, Alianza Ed., Madrid 2001.

BALIÑAS FERNÁNDEZ, C. A. “Los temas de mi filosofía. Autobiografía intelectual”, en AGÍS VILLAVERDE, M. et al. (eds.) *A tarefa de pensar. Homenaxe ó profesor C. A. Baliñas Fernández*, Ed. Sementaria, A Coruña, 2006.

BARTH, K.

- *Church Dogmatics*. Vol. 3. 2ª parte. T.8. T. Clark. Edimburgo. 1960.
- *Dogmatique*, Labor et fides, Ginebra, 1960.

BEAUCHAMP, P.

– *Creation et Séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris, 1969.

– *L'un et l'autre Testament. Essai de Lecture*, Seuil, Paris, 1976.

– *L'un et l'autre Testamant, Vol. 2 Accomplir les Ecritures*, Seuil, Paris, 1991.

- BENGOA RUÍZ DE ARZÚA, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992.
- BIBLIA DE JERUSALÉN*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998.
- BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale*, t. I., Gallimard, París, 1966.
- BILBAO, G. “La perspectiva filosófica del perdón”, en *La política pública del perdón*. Deusto. Bilbao. 1997.
- BOCK, G. *La mujer en la historia de Europa*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.
- BOROBIO, D. *Reconciliación penitencial. Tratado actual del sacramento de la penitencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1990.
- BUZY, D. (ed.). *Le Cantique des Cantiques*, Letouzey et Ané, París, 1949.
- CASTRO, R. *Follas Novas*, Akal, Madrid, 1994.
- CESARE BORI, P. *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Boloña, 1987.
- CIRLOT, J. E. *Diccionario de Símbolos*, Ed. Labor, Barcelona, 1995.
- CORSET, P. “Wilhelm Dilthey 1833-1911. Le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique” en GREICH, J. (ed.) *Comprendre e interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, París, 1993.
- COURTINE, J.-F. (dir.) *Phénoménologie et théologie* [con Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricoeur]. Critérion, París, 1992.
- CROSS, J. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the history of Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.
- DERRIDA, J. *Le siècle et le pardon. Entretien avec Michel Wieviorka*, Le Monde Debats, 1999.
- DILTHEY, W.: “Esbozos para una crítica de la razón histórica” en Dilthey, W. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la Hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Trad. A. Gómez Ramos, Ed. Istmo, Madrid, 2000.
- DOMÍNGUEZ PRIETO, X. M. *Eres luz*, San Pablo, Madrid. 2005.
- DORIA, S. “Entrevista”, en *ABC* de 31 de marzo de 2011.
- DUMAS, A. “L'herméneutique”, en *Foi et Vie*, núm. 5-6 diciembre de 1969.
- EDMOND, J.: *Theology of the Old Testament*. Hodder 8. Stoughton. Londres. 1948.
- ELGVIN, T. “The Genesis Section of 4Q422 (4QParaGenExod)”, en *Biblical Interpretation in Qumran Texts*, Vol. 1, No. 2, 1994.
- ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones*, Taurus, Madrid, 1989.

FACKENHEIM, E. *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York, 1970.

FERNÁNDEZ LAGO, J.

- *El Espíritu Santo en el mundo de la Biblia*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 1998.
- *Las mujeres del Evangelio*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2011.

FEULLET, A. “Verset 7 du Miserere et la péché originel” en *Recherches de Science Religieuse*, Éditeur J. Dumoulin, París, 1944.

FREUD, S.

- *El malestar en la cultura*, Alianza Ed., Madrid, 1990.
- *La interpretación de los sueños*, Alianza Ed., Madrid, 1966.

FRYE, N. *The Great Code*, Harcour, Brace, Nueva York, 1982. Trad. franc. *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Seuil, París, 1984. Trad. esp. *El Gran Código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Gedisa, Barcelona, 1988.

GADAMER. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1997.

GAUCHET, M. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trad. de Molina, E. Trotta, Madrid, 2005.

GEFFRE, C. *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, París, Cerf, 1983.

GILBERT, P. *Bible mythes et récits de commencement*, Seuil. París. 1986.

GIRARD, R. *¿Verdad o fe débil?: Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona, 2011.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ-ARNAIZ, G. “Identidad cultural europea y humanismo. Entre el abandono y el olvido”, en AGÍS VILLAVARDE, M. et al. (eds.) *Identidad, memoria e historia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 2016.

GREIMAS, A. J. *Sémantique structurale: recherche de méthode*, Larousse, París, 1966. (*Semántica estructural: investigación metodológica*. Trad. de A. de la Fuente, Gredos, Madrid, 2007).

HABERMAS. *Moral consciousness and communicative Action*. Trad. Por Christian Lehart y Shierry Weber. MIT Press, Cambridge, 1990.

HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, 2000.

- HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*, PUF, París, 1963.
- HOPPIN, R. H. *La música medieval*, Akal, Madrid, 2000.
- HUMBERT, J. *Mitología griega y romana*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1997.
- JANICAUD, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Édit, París, 1991.
- JEAN-LUC MARION, *Dieu sans l'être*. Fayat, París, 1982. (Trad. esp: *Dios sin el ser*, Ellago, Vilaboa, 2010).
- JEANROND, W. *Introduction à l'herméneutique théologique*, París, Cerf, 1995.
- KANT, I.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente. Encuentro, Madrid, 2009.
 - “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” en *Filosofía de la historia*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1964.
 - *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994.
 - *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2006.
- KEMP, P. *Éthique et médecine*, Tière-Médecine, París, 1987.
- KERMODE, F. *The Genesis of Secrecy. On the interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.
- LEVENSO, J. *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- LEVENSON, J. D. *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Scholars Press, Missoula, 1976.
- LÉVINAS, E.
- *Le Bon Plaisir de Levinas*, France-Culture. 20 de marzo de 1993.
 - *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, C. en *Esprit*, noviembre de 1963.
- LEÓN-DUFOUR, X. (dir.) *Exégèse et herméneutique*, Seuil, París, 1971.
- LLORCA ARIMANY, A.:
- “Gabriel Marcel: crítica i compromís davan el món contemporani” en SEGURÓ, M. (ed.) *Marges de la filosofia*. La Busca Edic., Barcelona, 2009.
 - *La utopía del perdón en la sociedad laica*, Fundación Emmanuel Mounier. Madrid. 2015.

- LOHFINK, N. *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Verbo Divino, Estella, 2001.
- LÓPEZ QUINTÁS, A. *El espíritu de Europa*, Unión editorial, Madrid, 2000.
- METZ, J. B. *Memoria passionis*, Sal Terrae, Bilbao, 2007.
- MOLTMANN, J. *Théologie de l'espérance* (1964), Cerf, París, 1970, (trad. castellano: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1999).
- MORLA ASENSIO, V.
- *Los libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella, 2002.
 - *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella, 1994.
- MÜLLER, D. *Les Lieux de l'action*, Labor et Fides, Ginebra, 1992.
- MURENA, H. A. *La metáfora y lo sagrado*. Ed. Alfa, Barcelona, 1984.
- NIETZSCHE, F. *Aurora. Reflexiones sobre los perjuicios morales*, (Trad. de Genoveva Dieterich), Alba, Barcelona, 1999.
- NOTH, M: *A History of Rentatenchal Traditions*, Prentice Hall, Englewood, Cliffs NJ. 1972.
- ORTEGA Y GASSET, J. *El tema de nuestro tiempo*, en *Revista de Occidente*, Madrid, 1966 (16).
- ORÍGENES. *Segunda Homilia sobre Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- PELLETIER, A. M. *Lecture du Cantique des Cantiques: De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989.
- PEIRCE, Ch. S. *Écrits sur le signe*, Trad. de Gérard Deledalle, Seuil, París, 1978.
- PERRONI, M. “El rol apostólico de María Magdalena”, en *Mujeres de los evangelios*, PPC, Madrid, 2018.
- POULAIN, J. “La quête d'authenticité. La fragmentation du urai ou l'hermeneutique cassée”, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, Vol. 55, núm. 4, 1983.
- PRESS, T. *La justificación en el pensamiento joánico. Homenaje y Reconocimiento a Karl Barth con motivo de su 60 aniversario*, Neuchâtel, París 1946.
- PRIGENT, P. *L'Apocalypse de Saint Jean*, Labor et Fides, Ginebra, 1988
- Ed. Stanley Sadie. Vol. 1., Macmillan Publishers Limited, Londres, 1980.
- RODRÍGUEZ CASTELAO, A. D. *As cruces das pedras na Galiza*, Buenos Aires, 1950, reed. Galaxia, Vigo, 2000.

- ROSENBERG, J. *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- ROSENZWEIG, F. *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- SÁDABA, J. *El perdón*, Paidós, Barcelona, 1996.
- SARTRE, J. P. *La transcendencia del Ego*, Ed. Calden, Buenos Aires, 1968.
- SCHELER, M. *Resentiment*, The Free Press of Glencoe, Nueva York, 1961.
- SCHMIDT, H.W. *Old Testament Introduction*, Crossroad, Nueva York, 1984.
- SCHÖKEL, L. A. “Sapiential and Covenant Themes in Genesis 1-3”, en *Modern Biblical Studies*, 1965.
- SCHULZ, F. “Evangelische Rezeption der Formel ‘lex orandi - lex credendi’”, en *Liturgisches Jahrbuch*. 49/3 (1999), págs. 182-184.
- SOGGIN, J. A.
- “Bilingüismo o Trilingüismo nell’ Ebraismo Post-esílico”, en *Vicinio Oriente*, 3, 1980.
 - *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kechba*. Desclee De Brouwer, Bilbao, 1999.
- TORRALBA, F. *La lógica del perdón*, Khal, Madrid, 2011.
- VALADIER, P. *Elogio de la conciencia*, PPC, Madrid, 1995.
- VATTIMO, G. “Verdad y retórica en la ontología hermenéutica” en Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1986.
- VALCÁRCEL, A. *La memoria y el perdón*, Alianza Ed., Madrid, 1998.
- VANNI, U. *Las cartas de Pablo*, Ed. Claretiana, Buenos Aires, 2002.
- VON RAD, G.
- “The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation” (1936), en Anderson, B. A. (ed.), *Creation in the Old Testament* (recogido en *Religion and Theology* 6, Fortress, Philadelphia, 1984).
 - *Teología del Antiguo Testamento*, München, 1957.
 - *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, 1969.
 - *Teología del Antiguo Testamento, 2 Vols.* Sígueme, Salamanca, 1975 y 1976.
 - *Théologie des Alten Testaments*, Kaiser, 1957. (Trad. esp. *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. Sígueme, Salamanca, 1975 y 1976).
 - *The problema of the Hexateuch and other Essays*, Mcgraw-Hill, Nueva York, 1965.

- *The Problem of the Hexateuch and other essays*, Edimburgo-Londres, 1966.
- VV.AA. Constitución Pastoral. *Gaudium et spes 22*, en Concilio Ecuménico Vaticano II. BAC, Madrid, 2002.
- VV. AA. *Diccionario de Teología. Antiguo Testamento y Mariología*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.
- VV. AA. *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1986.
- WEINFELD, M. "Pentateuch", en *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, Keter, Jerusalén, 1971.
- WESTERMAN, C.
 - *Genesis 1-11: A Commentary*, Angsburg, Minneápolis, 1984.
 - *Génesis. Biblischer Kommentar*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-VLuyn, 1966.
- WHITEHEAD, A. N. *La Science et le monde modern*, Rocher, París, 1994.
- WHITE, J. B. A. *Study of the Language of love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Missoula, 1978.
- WRIGHT, G.E. *Arqueología Bíblica*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2002.
- ZAMBRANO, M. *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Ed., Madrid, 1993.
- ZIMMERLI, W.:
 - *Ezekiel 2: Commentary on the book of the Prophet. Chapters 1-24*. Fortress, Press, Filadelfia, 1983.
 - *Erkenntnis Gotter nach dem Buche Ezechiel*, Zwigli Verlag, Zurich, 1954.

ANEXO: NOTICIAS E IMÁGENES DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA Y HERMENÉUTICA

EXPOSICIONES TEMPORALES

Las caras de María Magdalena: de la mujer caída al icono feminista

Un museo holandés ilustra la evolución de una figura declarada apóstol de los apóstoles por el papa Francisco y cuya voz reivindica la cultura contemporánea

ISABEL FERRER

Utrecht - 25 JUN 2021 - 05:30 CEST



'La lamentación de la agonizante María Magdalena' (1620-1629), por el pintor flamenco Melchior de la Mare



<https://elpais.com/cultura/2021-06-25/las-caras-de-maria-magdalena-de-la-mujer-caida-al-icno-feminista.html>

El papa abre la puerta a que las mujeres puedan celebrar bodas y bautizos

Encarga una comisión para estudiar el papel de las diaconisas en la Iglesia católica

R. R. GARCÍA
REDACCIÓN / LA VOZ

Las mujeres podrían celebrar bodas, bautizos y comuniones dentro del seno de la Iglesia católica. Es todavía una posibilidad, pero a la que no se ha cerrado el papa Francisco, que ayer se mostró partidario de constituir una comisión oficial encargada de estudiar el papel de las mujeres diaconisas en las primeras comunidades cristianas y determinar cuáles eran sus funciones, con vistas a que el futuro pudieran ejercerlas de nuevo en una suerte de consagración anterior a la del sacerdocio y que hasta el momento solo puede ser ejercida por hombres. La propuesta se fraguó en un encuentro que el pontífice mantuvo ayer en el Aula Paulo VI del Vaticano ante 900 representantes de congregaciones religiosas femeninas de todo el mundo.

Francisco, que ya en su primer viaje oficial a Río de Janeiro se mostró partidario de conceder un mayor protagonismo a la mujer en la iglesia, aunque sin llegar a su ordenación como sacerdotes, respondió en la reunión a seis preguntas formuladas por las religiosas en relación al diaconado femenino. «¿Por qué no constituir una comisión oficial para estudiar la cuestión?», le preguntó una de ellas. A lo que santo padre le respondió: «Creo que sí... Sería bueno para hacer una iglesia que aclare este punto. Estoy de acuerdo, voy a hablar para hacer algo como esto. Acepto, me parece útil tener una comisión para que lo aclare».



El papa hizo el anuncio ante 900 representantes de congregaciones religiosas femeninas. OSSERVATORE ROMANO

La propuesta, en cualquier caso, no es nueva. Ya había sido planteada en los años 90 por el cardenal y arzobispo de Milán Carlo María Martini y el pasado año fue retomada, durante la asamblea del Sínodo de los Obispos, por el arzobispo canadiense Paul-André Durocher.

«Deberíamos —dijo en su momento— reflexionar seriamente sobre la posibilidad de permitir el diaconado femenino, porque abriría el camino a mayores oportunidades para las mujeres en la vida de la Iglesia», señaló. Su reflexión fue respaldada por el aplauso de los presentes.

El papa reformista

La iniciativa también encaja en la vía reformista impulsada por Francisco, que en cuestiones sociales simplificó el proceso de anulación del matrimonio ecle-

«Aún no se sabe a ciencia cierta qué funciones realizaban las diaconisas y cuál fue su papel»

Francisco
Papa

siástico y promovió mediante una guía que los divorciados pudieran volver a comulgar y participar en la liturgia de la Iglesia, además de integrar a los gays.

En este contexto, el anuncio realizado ayer por el pontífice ante las líderes de las congregaciones religiosas parece que responde más a algo preparado que a una respuesta improvisada a una pregunta inesperada durante el encuentro.

El papa también se mostró en

otras ocasiones a favor de dar más entrada a las mujeres en los procesos decisivos de la Iglesia y que incluso puedan llegar a ocupar la jefatura de algunos dicasterios vaticanos.

En lo que sí no parece dispuesto a transigir es en la ordenación de mujeres sacerdotes. Destacó en este sentido que sus antecesores, en especial Juan Pablo II, ya habían dejado clara la cuestión y que habían examinado profundamente la propuesta antes de rechazarla.

No será Francisco quien reabra un debate que pueda causar una división en la comunidad católica, sobre todo si se tiene en cuenta de que algunas de sus históricas decisiones, que incluyen también la reforma de la curia y del Banco Vaticano, provocaron un malestar entre ciertos cardenales y obispos.

El origen cristiano de la bandera de Europa

08.05.09 | 09:00. Archivado en **Europa** **Jacobo Hernández**

 *Diversas anécdotas relacionan su origen con la Virgen María*

La bandera de Europa y sus 12 estrellas sobre fondo azul es uno de los símbolos más representativos y conocidos de la UE. Está presente en los edificios públicos, en las matrículas de los coches, en los billetes y monedas, en los colegios e, incluso, en las paredes de algunos despachos.

El origen de la bandera de Europa se encuentra en Estrasburgo, (ciudad francesa en la que el Parlamento Europeo tiene una de sus dos sedes) y más concretamente en su Catedral, en una de cuyas vidrieras se observa a la Virgen coronada por 12 estrellas sobre un fondo azul.

Desde sus inicios, la Unión Europea se encuentra tintada de connotaciones marianas. Los llamados padres fundadores de Europa Jean Monnet, Robert Schuman, Konrad Adenauer y Alcide De Gasperi, defendieron un proyecto de compromisos y recursos compartidos para crear una unidad en un entorno próspero y pacífico llamado Europa.

Schuman y Adenauer, con profundos y conocidos idearios católicos, rezaron en la Catedral de Estrasburgo ante la imagen de la Inmaculada Concepción antes de proponer el proyecto europeo al órgano político que dio luz verde a la propuesta. Desde sus inicios, incluyendo el primer paso, la Unión Europea se encuentra tintada de connotaciones marianas.

La presencia que de alguna manera María tiene en la bandera de Europa no es casualidad, ya que por numerosos lugares de nuestro viejo continente encontramos ermitas, iglesias y catedrales que son hogar de nuestra Virgen.

Arsène Heitz diseñó la bandera

En 1950 el Consejo de Europa convocó un concurso para la creación de una bandera que sirviera para representar a Europa. Hubo 101 proyectos, entre los que se encontraban varias propuestas de Arsène Heitz, quien finalmente ganó con uno de sus bocetos: 12 estrellas amarillas sobre un fondo azul.

Por coincidencia entre las agendas de los asistentes, el 8 de diciembre de 1955, día de la Inmaculada Concepción, se produjo el fallo del concurso, de nuevo, otro fino hilo mariano estuvo presente. El jurado eligió el símbolo ganador del concurso, sin tener conocimiento de que fue el mismo ante el que rezaron los padres fundadores en las vidrieras de la Catedral de Estrasburgo.

A Arsène Heitz le encantaba contar su proeza: ¡haber diseñado la bandera de Europa y haber hecho de ella la bandera de la Santa Virgen! El 21 de octubre de 1956 la bandera ondeó por primera vez en un edificio. El lugar elegido fue sin duda el más idóneo por su afinidad al símbolo cristiano y mariano que es el encargado de representar la unión de los pueblos europeos: la Catedral de Estrasburgo.

Jacobo Hernández

Responsable del Proyecto Célula Europa





Vidriera de la Catedral de Estrasburgo:

https://geocronos.files.wordpress.com/2008/02/vitrail_europe2.jpg



Bandera de Europa amparando a un jefe de Estado y representantes políticos de la UE::

https://elpais.com/elpais/2015/10/07/album/1444226395_405413.html?rel=mas#foto_gal_2



Fotografía Arco Iris en el tiempo de la pandemia en el Ayuntamiento de Huete (Cuenca):

<http://huete.org/wp/?p=11766>

Esta investigación sobre la hermenéutica y la exégesis bíblica de Paul Ricoeur se realiza a través de un recorrido por su biografía y su trayectoria intelectual, desde su nacimiento en Valence (Francia) en 1913 hasta su muerte en París en 2005. Tomamos como referencia los trabajos de Paul Ricoeur sobre hermenéutica bíblica y los estudios de los principales autores que han mantenido con el autor un fecundo debate sobre el tema.