

LAS FRONTERAS ENTRE FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO RICOEURIANO. UN DIÁLOGO A PROPÓSITO DEL PROBLEMA DEL MAL

**The boundaries between philosophy and religion in Ricoeur's thought. A
dialogue on the problem of evil**

MARLÉN GONZÁLEZ 

Universidad Nacional del Nordeste – CONICET

marlengonzalez9679@gmail.com

Recepción: 25/04/2024 - **Aceptación:** 12/05/2024

Resumen

Nuestro trabajo propone un análisis de las ideas de libertad, mal y perdón a fin de transitar la frontera entre el discurso propiamente filosófico y el discurso religioso o kerigmático en la obra de Paul Ricoeur. El paso por estas ideas nos permitirá distinguir tres formas de contacto posibles entre filosofía y religión. Así, hablaremos en un primer momento de una aproximación; luego, trataremos de definir la frontera o separación que Ricoeur establece entre ambas a partir de la cuestión de la hermenéutica y, finalmente, plantearemos la posibilidad de un olvido de las fronteras propiciado por el problema del perdón y de la falta. Teniendo como eje principal el problema del mal en el pensamiento del filósofo francés nuestra tesis principal será sostener que con la propuesta del perdón difícil culmina un diálogo entre filosofía y religión en donde las fronteras entre una y otra se desvanecen.

Palabras clave: hermenéutica bíblica; perdón; libertad; regeneración; kerigma.

Abstract

This paper offers an analysis of the ideas of freedom, evil and forgiveness in order to cross the border between the philosophical discourse itself and the religious or kerygmatic discourse in Paul Ricoeur's work. By passing through these ideas, we will be able to distinguish three possible forms of contact between philosophy and religion. Thus, we will first talk about an approximation; then, we will try to define the border or separation that Ricoeur establishes between the two based on the question of hermeneutics. Finally, we will raise the possibility of a forgetting of borders brought about by the problem of forgiveness and fault. Having as its main axis the problem of evil in the thought of the French philosopher, our main thesis will be to argue that with the proposal of difficult forgiveness culminates a dialogue between philosophy and religion in which the boundaries between one and the other vanish.

Keywords: Biblical Hermeneutics; Forgiveness; Freedom; Regeneration; Kerygma.

Las fronteras entre filosofía y religión en el pensamiento ricoeuriano. Un diálogo a propósito del problema del mal

1. Introducción

Siguiendo la propuesta de este número, bien podríamos caracterizar a la filosofía de Paul Ricoeur como un gran diálogo que muchas veces supera los límites de la filosofía para entrar en contacto con disciplinas, teorías y autores ajenos al terreno filosófico.¹ A su vez, esto no implica una falta de rigurosidad argumentativa en sus trabajos, sino más bien lo contrario. Así, los diálogos y disputas que se producen al interior de su obra adquieren su forma y su sentido en un ejercicio de pensamiento que el mismo autor caracteriza como dialéctico, mas no ecléctico (Ricoeur, 2015). En otras palabras, este ir *más allá de la filosofía* supone el desafío de reintroducir los elementos en un desarrollo filosófico dotado de la solidez y de la coherencia argumentativa que exige la disciplina filosófica. Asimismo, debemos considerar que estos elementos no son ajenos a los propios intereses y objetivos del autor y optar por un diálogo con unos en lugar de otros marca y define, en cierta medida, las intenciones de sus escritos.

En esta línea, Marcelo (2015) ha dicho que “se han empleado muchos modelos para describir su filosofía. Uno de los más populares es el dialógico: Ricoeur sería el filósofo del diálogo, incluso *“le philosophe de tous les dialogues”* (p.184). Sin embargo, también nos recuerda la necesidad de no reducir su filosofía a un diálogo como un mero ejercicio conciliador y nos invita a resaltar el carácter conflictivo que puede surgir de esta apertura. Dicho esto, en la filosofía de Ricoeur hay un recurrir constante a conceptos originados en el terreno religioso y, dada la fe profesada por el autor, esto le ha valido serias críticas. Tal es así que podemos caracterizar a la relación entre filosofía y religión como una tensión viva², que nunca ha cesado de operar en su pensamiento y que “está en la base de su doble creatividad, la de un creyente diferente en tanto filósofo y la de un filósofo diferente en tanto creyente” (Dosse, 2013, p.22).

Esta doble pertenencia hace que el biógrafo e historiador valore el esfuerzo continuado de Ricoeur en separar al interior de su obra el dominio de su fe del de su filosofía y lo ha llevado a caracterizarlo como “un velador de la frontera (...) abriendo el camino de un intervalo que mantiene los puentes, los vínculos de un diálogo fecundo entre posiciones consideradas a priori como antinómicas” (Dosse, 2013, p.22). Esta descripción que ve en Ricoeur un velador de la frontera se nos reveló particularmente fecunda para un análisis de su obra, y constituye la excusa perfecta para emprender nuestro trabajo. En otras palabras, proponemos adentrarnos en este contacto que hubo en el pensamiento ricoeuriano entre religión y filosofía en relación con el problema del mal, la libertad y el perdón.

En esta línea, debemos señalar que este diálogo adoptó diferentes formas a lo largo del tiempo. Así, si bien reconocemos un marcado esfuerzo por distinguir sus trabajos filosóficos de los que podrían considerarse propios de una hermenéutica bíblica, esta separación no es tan notoria en sus escritos más tardíos en donde es posible observar un retorno a las preocupaciones religiosas que moldearon su obra desde el comienzo.

¹Por mencionar solo a algunas, observamos a la Historia, el Derecho, la Sociología, el Psicoanálisis como algunas de las disciplinas con las que Ricoeur entra en diálogo y que nutren su pensamiento y su obra.

²Por religión debemos entender aquí, de forma general, al fenómeno que Ricoeur vincula con la presencia de tres criterios 1) la anterioridad de una palabra fundacional, 2) de mediación de algún tipo de escritura y 3) la existencia de alguna tradición interpretativa; y, de forma particular, a ese azar convertido en destino mediante un incesante trabajo de elección (Ricoeur, 2018).

En este sentido, intentaremos dar cuenta de estos tres momentos que se correspondan con tres formas que adoptó esta relación: la aproximación entre ambos registros, la distinción entre ellos y, por último, un olvido de la frontera propiciado por el problema del perdón y de la regeneración de la capacidad de obrar del hombre capaz. Antes de ello, proponemos una contextualización más detallada de los vaivenes producidos entre filosofía y religión en su obra.

2. Contextualización: entre la acusación y el diálogo o entre la crítica y la convicción³

Como dijimos, resulta imposible ignorar la fe profesada por Ricoeur y la influencia que esta tuvo en su filosofía. Tanto es así, que en su *Autobiografía intelectual* él mismo ha expresado estar atravesado desde muy temprana edad por estas dos inclinaciones y ha admitido que su inquietud filosófica se vio definida en gran parte por la *competencia* o el *armisticio* que experimentó entre su educación protestante y su formación intelectual (Ricoeur, 2007). Esta guerra intestina entre ambos dominios da cuenta del carácter conflictivo que esta relación va a tener, no solo al interior de su obra, sino en su recepción.⁴ Además, este vínculo aparece muchas veces bajo el panorama de la *incomprensión* por parte del autor, siendo él mismo incapaz de establecer claramente cómo sus dos *fidelidades* se relacionan y muchas veces, se “hacen guiño” mutuamente (Ricoeur, 2018).

Así, siendo todavía un joven filósofo, ya en la década del cuarenta, Ricoeur programó su obra futura bajo la idea de una *Filosofía de la voluntad* que contemplaría tres grandes tomos. Como sabemos, esta proyección resultó inconclusa pero un paso por ella permite una mejor comprensión del itinerario filosófico del autor, así como de sus motivaciones más profundas.

En la propia descripción de su obra (Ricoeur, 2007) admitió que el programa de una *Filosofía de la voluntad* debía contemplar una *Eidética* de la voluntad, realizada en *Lo voluntario y lo involuntario*; una *Empírica* abocada al “régimen de la mala voluntad y una empírica de las pasiones” (p.27); y, por último, una *Poética* “que trataría la relación del querer humano con la Trascendencia” (p.7). En retrospectiva, Ricoeur deploró dicha prospectiva por considerarla una imprudencia propia de un filósofo debutante. Asimismo, declaró haber realizado solo parcialmente el segundo proyecto en *La simbólica del mal* y renunciado al desarrollo de la *Poética*, debido a su “preocupación, jamás atenuada, de no mezclar los géneros” (p.28); refiriéndose, claramente, a la cuestión de la religión y la filosofía.

Dicho esto, debemos señalar que esta preocupación por establecer las fronteras entre ambos registros no es infundada. Como es de suponerse, la profesión de fe del autor significó que su obra caiga bajo la sospecha de que su filosofía encubre en realidad una cripto-teología. En este sentido, se comprende la necesidad del filósofo de defenderse y de adoptar medidas para sostener la autonomía de su discurso filosófico. Un ejemplo claro de esto se evidencia en la lectura de *Sí mismo como otro* en donde insiste en “mantener, hasta la última línea, un discurso filosófico autónomo” (Ricoeur, 2020, p.XXXVIII), motivo por el cual desiste de incluir allí las dos últimas conferencias dictadas en 1986 durante el ciclo de las *Gifford Lectures*⁵ que estaban orientadas a la cuestión

³Por usar una expresión propia de Ricoeur (2018) para caracterizar la relación existente entre religión y filosofía a lo largo de su vida y obra.

⁴En esta línea, ha señalado “Prefería ser considerado profesor de filosofía, docente de filosofía de una institución pública y participante de la opinión general – con todas las reservas mentales que esto suponía, por lo demás asumidas – a riesgo de ser acusado periódicamente de teólogo disfrazado de filósofo (...) He asumido cuantos problemas conlleva esta situación, comprendiendo cualquier duda que se pudiera abrigar de que en realidad no iba a ser capaz de mantener esta dualidad tan separada” (Ricoeur, 2018, p.205)

⁵La más reciente publicación al castellano de *Amor y justicia* (Ricoeur, 2009) - obra que tiene por nombre la conferencia dictada por Ricoeur en 1989 por su distinción con el premio Leopold Lucas – reproduce estas dos últimas conferencias pronunciadas en Edimburgo. Así, la IX conferencia *The self in the mirror of Scriptures* se publicó con el título “El sí en el

de la hermenéutica bíblica. Allí declara: “Los diez estudios que componen esta obra suponen pasar por alto, de modo consciente y decidido, las convicciones que me sujetan a la fe bíblica” (Ricoeur, 2020, p.XXXVIII). Aquí es fácil notar que las sospechas tuvieron una repercusión importante en el espíritu filosófico del autor; lo que lo llevó a acrecentar sus esfuerzos para separar su argumentación filosófica de su convicción personal.

De todo esto podemos elaborar varias interpretaciones. Una de ellas es la del ya mencionado biógrafo de Ricoeur, quien entiende que si bien al inicio de su filosofía encontramos en especial, en los años cincuenta⁶ y sesenta - estudios que yuxtaponen ambos registros; también debe destacarse que con el correr de los años se observa un esfuerzo creciente y más consciente en separar unos estudios de otros (Dosse, 2013). En este sentido, su interpretación es fiel a la que el mismo filósofo realiza de su propia obra.

Por otro lado, el ejemplo anterior de la exclusión en *Sí mismo como otro* de sus trabajos bíblicos resulta importante porque pone el acento en la cuestión de la *autonomía discursiva* como el criterio más relevante para distinguir ambos aspectos, descartando así la cuestión de la *motivación* última de sus trabajos. Esto es de vital importancia porque Ricoeur nunca negó que sus convicciones religiosas hayan motivado muchas de sus inquietudes filosóficas, particularmente a las que refieren a la problemática del sí (Ricoeur, 2020). En la misma línea, algunos estudiosos de Ricoeur señalan que en su obra deben distinguirse los planos de un discurso religioso (con el cual su filosofía entraría en diálogo), de una experiencia religiosa singular que el autor dejaría de lado (Hall, 2007).

Sin embargo, también pueden presentarse lecturas alternativas tal como la que quisiéramos defender en este trabajo. Desde nuestra perspectiva, tanto esta programación temprana de la obra como el especial interés en el desarrollo de una *Poética de la voluntad* son signos evidentes de una inquietud religiosa que no cesó de moldear el pensamiento del autor. En esta línea, si bien es cierto que el proyecto total de una *Poética* quedó truncado, también es posible observar en su filosofía un rodeo permanente por estos temas. Tal lectura, es la sostenida por Orth (2003) quien entiende que “con su tratamiento del perdón, Ricoeur retoma y continúa sus proyectos originarios para una “poética de la voluntad”, que ha suprimido a favor de una clara distinción entre filosofía y teología” (p.231). El autor especula así, que esta filosofía de la voluntad en su dimensión poética hubiera tenido como problemática principal la cuestión de la culpabilidad y de la liberación; y si bien este proyecto no se efectivizó como una publicación independiente, puede observarse un retorno a tales intereses en sus trabajos de las últimas décadas y, de manera ejemplar, en su defensa del perdón difícil en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*.

En esta línea, Orth además de hallar una vuelta a los intereses de la *Poética* al final de la obra ricoeuriana propiciada por el problema de la falta y el perdón, persigue un propósito similar al de nuestro escrito al intentar responder si allí la frontera entre filosofía y teología se cruzan. Al respecto, su conclusión es la de considerar “que la frontera entre la filosofía y la teología es respetada (...) Pero, por otro lado, sondea, en tanto que filósofo, el terreno que está más allá de la frontera de la filosofía” (Orth, 2003, p.237). Más allá de esta respuesta que resulta un tanto ambigua, quisiéramos defender una lectura alternativa. Por otro lado, debemos aclarar que no se

espejo de las escrituras”, en tanto la X conferencia *The commissioned self: O my prophetic soul!* se tradujo bajo el título “El sí “objeto de mandamiento” o my prophetic soul”.

⁶Durante este período vemos por ejemplo en *Histoire et vérité* (Ricoeur, 1955), la inclusión de una serie de artículos de carácter teológico en la sección *Perspectivas teológicas*. Por otra parte, ya al final de la década de los sesenta seguimos encontrando en *El conflicto de las interpretaciones* (Ricoeur, 2015) trabajos orientados a una aproximación (*approche*) de ambas perspectivas. De esta propuesta daremos cuenta en nuestro primer momento de diálogo entre ambos registros.

tratará en nuestro caso – por razones que expondremos con más detalle – de transitar la frontera entre filosofía y teología, sino más bien de explorar la frontera entre religión y filosofía, a partir de lo que Ricoeur ha llamado una hermenéutica bíblica como distinguida de una hermenéutica filosófica. Así, proponemos transitar la frontera entre religión y filosofía de acuerdo con tres momentos que de alguna manera son fieles al mismo devenir que esta relación tuvo a lo largo de su obra.

Por ello, en primer lugar, y considerando que no tenemos todos los recursos para reconstruir de forma completa aquello que hubiera constituido la *Poética*, nos remitiremos a algunos presentes en *El conflicto de las interpretaciones* (Ricoeur, 2015) en donde el filósofo ensaya un diálogo entre filosofía y religión a partir del problema del mal y de la libertad. En este punto, observaremos que la mirada ética propia de la filosofía no agota todo lo que puede decirse acerca del mal y de la libertad. Allí, el filósofo indicará que la filosofía tiene mucho que aprender de la religión en lo que respecta al problema del mal.

Por otro lado, no debemos perder de vista la distinción entre motivación y argumentación. En este sentido, dedicaremos un espacio a dar cuenta de los criterios, proporcionados por Ricoeur para distinguir en su obra los trabajos orientados a una hermenéutica bíblica de los propios de una hermenéutica filosófica. En este punto, realizaremos un análisis crítico de un artículo titulado “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía” de 1990 presente en *Fe y filosofía* (Ricoeur, 2009). Allí, el autor destacará el carácter común a ambas debido a la necesidad que tienen de la hermenéutica, pero también señalará muy agudamente la diferencia entre una hermenéutica filosófica vinculada a una *antropología filosófica* y una hermenéutica bíblica orientada a una *inteligencia de fe* (Ricoeur, 2009).

Finalmente, nuestro trabajo supone que al final de la obra ricoeuriana – desde la publicación en 1990 de *Amor y justicia* publicado, hasta *Caminos del reconocimiento* publicado por primera vez en 2004 y pasando por *La memoria, la historia, el olvido* del año 2000 – hay un retorno a sus intereses religiosos de *Poética*. Allí, plantearemos un olvido de la frontera entre ambos registros en la fundamentación que Ricoeur hace del *perdón difícil* en *La memoria, la historia, el olvido*.

3. La aproximación: a propósito de la libertad y el mal

En *El conflicto de las interpretaciones*, publicado por primera vez en 1969, somos testigos de uno de los lugares privilegiados para explorar el contacto que Ricoeur entiende, puede darse, entre filosofía y religión.⁷ Este responde a la necesidad de reflexionar acerca de la cuestión de la libertad y del mal. En su artículo “La libertad según la esperanza”, inicia su exposición de la libertad religiosa que define así:

la libertad religiosa significa *la cualidad de libertad que pertenece al fenómeno religioso como tal*. Por tanto, entiendo la hermenéutica de la libertad religiosa como la explicitación de los significados de la libertad que acompañan la explicitación de la palabra fundadora o, como suele decirse, de la proclamación del kerigma. (Ricoeur, 2015, p.361)

En este sentido, la libertad religiosa se comprende bajo los símbolos de la esperanza que es posible encontrar en el texto bíblico y que dan lugar a una libertad comprendida bajo una perspectiva

⁷La obra presenta trabajos elaborados por el autor durante la década de los sesenta a propósito de la cuestión hermenéutica. La cuarta y quinta parte de la obra expone trabajos particularmente importantes para comprender la relación posible entre la filosofía y la religión o la fe.

escatológica. Scannone (1980) resumió brillantemente el planteo ricoeuriano según las tres categorías de la esperanza a las que el kerigma da lugar:

Ellas son: a) el “a pesar de” o categoría del desmentido (a pesar del mal experimentado se espera la reconciliación; a pesar de la radical contingencia del mal, se da – en el “ya pero todavía no” de la esperanza – una cierta totalidad inteligible); b) el “gracias a” (con el mal el Principio de las cosas hace el bien: “etiam peccata”); y finalmente, c) el “cuánto más” o la categoría de la sobreabundancia: donde abundó el mal sobreabundó la gracia. De esas categorías no hay verificación por la experiencia ni pruebas racionales, sino solo signos. (p.222)

En conclusión, la interpretación de la libertad religiosa supone comprenderla bajo la perspectiva escatológica habilitadas por las categorías de la esperanza. En otras palabras, se trata de interpretar la libertad y el sentido de la existencia a la luz de la Resurrección no como acontecimiento pasado sino como promesa presente y futura. Hace bien nuestro autor en notar que aquí “Ricoeur ya no se mueve más en el ámbito de una empírica de la voluntad (...) sino que se mueve en la dimensión de una *poética de la voluntad*, del don y de la Trascendencia” (Scannone, 1980, pp.222-223). En este lugar se habilita una interpretación en línea con la perspectiva kerigmática y escatológica, en donde los actos y los acontecimientos pasan a formar parte de una *historia con sentido* bajo los signos del mal, la muerte y la Resurrección y la esperanza.

Habiendo señalado la especificidad del discurso kerigmático sobre la libertad según la esperanza, Ricoeur (2015) propone mostrar “lo que distingue el discurso de la ética y el discurso de la religión sobre la cuestión de la culpabilidad” (p.383). Lo hace, en un trabajo titulado “Culpabilidad, ética y religión” que, como vemos, da a entender que el problema de la culpabilidad puede ser abordado tanto desde la ética y en ese sentido, desde una perspectiva exclusivamente filosófica como así también desde la religión y, por ende, desde una perspectiva que el autor va a llamar kerigmática.⁸

Empecemos por lo propiamente filosófico ¿Qué nos dice la filosofía, particularmente la ética, acerca de la libertad y del mal? Para Ricoeur, la perspectiva filosófica parte de tres elementos básicos: el mal, la libertad y la obligación; por lo que intenta dar cuenta de la relación entre ellos. Desde un enfoque explícitamente kantiano, Ricoeur afirma que un análisis ético del mal debe referir necesariamente a la cuestión de la libertad por un lado y la cuestión de la obligación por otro.

Así, en el primer momento vemos que el mal nos revela la libertad, nos permite dar cuenta de ella. Esto es así en la medida en que la perspectiva ética nos indica que el mal no es otra cosa que un *hacer* propio de la libertad.⁹ Ricoeur da cuenta así de una relación recíproca y de mutua determinación entre ambos términos. Así, debemos afirmar que el origen del mal no puede ser otro que la libertad humana, lo que en otras palabras implica afirmar que “el mal tiene el significado de mal porque es obra de una libertad; yo soy el autor del mal” (Ricoeur, 2015, p.388). Mediante esta atribución o imputación del mal a un agente se abre paso a una estructura fundamental de la antropología ricoeuriana: la imputabilidad. Debemos recordar aquí la diferencia entre ambas

⁸La hermenéutica bíblica o también llamada cristiana en esta obra, da como supuesto claramente que en el cristianismo existe un problema hermenéutico de base. Este problema se refiere a la necesidad de interpretar el *kerigma* bíblico entendiendo por éste la múltiples maneras en que la *Proclamación* o predicación originaria de Jesucristo se presenta ante el lector. (Ricoeur, 2015)

⁹En esta línea, la concepción ética del mal se opone y combate cualquier concepción sustancialista del mal y, por ende, todas aquellas concepciones del mal comprendidas desde determinismos psicológicos o sociológicos.

en la medida en que están intrínsecamente relacionadas. Así, *imputabilidad*:

significa que la acción puede ser atribuida a su agente como si fuera éste su autor verdadero. Es en este sentido como un hombre puede ser incriminado, verse obligado a reparar el error cometido o a sufrir la pena de su falta. Pero la imputabilidad no es solamente una categoría jurídica; completa la noción anterior de capacidad (...) esta capacidad está contenida reflexivamente en todas las formas de poder-hacer enunciadas antes: decir “yo puedo hablar” es poder designarse a sí mismo como el enunciador de sus palabras; decir: “yo puedo actuar”, es poder designarse a sí mismo como el agente de su acción etc. (Ricoeur, 2016, p.221)

Por otro lado, la *imputación* “es un juicio que consiste en atribuir a alguien como si fuese su autor verdadero una acción susceptible de ser evaluada moralmente como buena o mala, permitida o prohibida, justa o injusta” (Ricoeur, 2016, p.238). En otras palabras, podemos decir que la imputabilidad es esa capacidad o virtud por la que un agente puede ser imputado. Así, estaríamos bien al afirmar que la imputación del acto malo nos revela esta estructura fundamental del *hombre capaz* que es la imputabilidad. Mediante la imputación del mal cometido afirmo mi libertad en la medida en que reconozco que estaba entre mis posibilidades *haber actuado de otro modo* y por ende acepto las consecuencias reprobatorias de mi acto. Si reconozco haber *podido* actuar de otra manera, estoy implicando que *debí* haber actuado de otro modo y sin embargo no lo hice (Ricoeur, 2015).

Así, la filosofía desde una perspectiva ética nos muestra que el mal es un hacer propio de nuestra libertad y como señala Ricoeur (2015) también nos recuerda que “porque reconozco que tengo deberes, reconozco que tengo poderes; un ser obligado es un ser que presume que puede lo que debe” (p.390). En resumen, lo que empieza a figurarse es una apuesta por un *hacerse cargo* de la propia acción y de las consecuencias de esta. En otras palabras, si nos preguntamos qué es posible hacer o decir acerca del mal, la filosofía responde: imputarlo a la libertad.

Sin embargo, esta perspectiva no agota todo lo que puede decirse acerca de la relación entre el mal y la libertad. Ricoeur sostiene que otro discurso sobre ella es posible y esta posibilidad hay que buscarla en una interpretación kerigmática del texto bíblico. Así, Ricoeur señala que “la religión se distingue de la moral en el hecho de que pide pensar la libertad misma bajo el signo de la esperanza” (Ricoeur, 2015, p.393). Pensar la libertad *según* la esperanza significa tanto una *pasión por lo posible* como una confianza en lo que viene y, en ese sentido, es una libertad que se plantea como un *a pesar de* la muerte. Como bien señala Ferrara (2006) esta aproximación es posible “en un filosofar que, sin saber, *espera y comprende su esperanza*, un filosofar de cuño kantiano (*¿qué me está permitido esperar?*) pero situado más allá de la ética, en el horizonte cristiano de la resurrección” (p.20).

En otras palabras, se trata de una confianza preparada para la desmentida de la muerte y de todos los signos de la muerte y ubicada indudablemente bajo el signo de la Resurrección. En esta línea, se desenvuelve en una lógica particular que Ricoeur llamará a partir de aquí y en numerosas ocasiones una lógica de la sobreabundancia. Sobre ella indicará que:

Esta lógica del excedente y del exceso es tanto la locura de la cruz como la sabiduría de la resurrección. Esta sabiduría se expresa en una *economía de la sobreabundancia*, que debe ser descifrada en la vida cotidiana, en el trabajo y en el ocio, en la política y en la historia universal. Ser libre es sentirse y saberse perteneciente a esta economía,

estar “en casa” en esta economía. El “a pesar de...” que nos tiene preparados para la desmentida es solo el reverso, el rostro de sombra, de ese dichoso “mucho más”, por el cual la libertad se siente, se sabe y quiere conspirar con la aspiración de toda la creación para la redención. (Ricoeur, 2015, p.368)

Ahora bien, esto tiene por consecuencia una nueva perspectiva sobre el mal que también será kerigmática o religiosa. Así, mientras que el filósofo imputa el mal a la libertad, la perspectiva kerigmática permite evaluar el mal desde otra mirada que para Ricoeur (2015):

no es la del moralista; el moralista opone el *predicado* mal al *predicado* bien; condena el mal; lo imputa a la libertad; y finalmente se detiene en el límite de lo inescrutable; pues no sabemos de dónde proviene el hecho de que la libertad se haya vuelto sierva. La fe no mira en esa dirección; el comienzo no es su problema, sino el *fin* del mal; y ese fin lo incorpora a la fe, con sus profetas, a la economía de la promesa, con Jesús, a la predicación del Dios que viene, con San Pablo, a la ley de la sobreabundancia. Por esta razón la mirada de la fe sobre los acontecimientos y sobre los hombres es esencialmente *benévola*. (p.395)

Entonces, ¿Qué nos dice el discurso kerigmático sobre el mal? Si la filosofía tiene por cualidad dirigirse hacia la imputación, el discurso bíblico señala más bien la posibilidad de una *regeneración* de esta capacidad de obrar. En esto consisten estas dos perspectivas sobre la libertad y el mal que Ricoeur pone en diálogo. Este diálogo debe entenderse como una aproximación o acercamiento; *approche* es el término francés que el filósofo elige para calificar su propuesta a la que define como “el trabajo incesante del discurso filosófico para situarse en relación de proximidad con el discurso kerigmático y teológico” (Ricoeur, 2015, p.362). Se trata, en suma, de un ejercicio de escucha que el filósofo puede realizar con respecto a lo que el kerigma bíblico puede decir acerca del mal y de la libertad.

Ahora bien ¿por qué esta aproximación es buscada y re-querida por discurso filosófico? Se debe al problema ineludible de toda reflexión filosófica sobre el mal. Podríamos afirmar que, para Ricoeur, cuando se trata de encarar la cuestión del mal moral “la filosofía se encuentra con *impasses* especulativos que no puede resolver, aunque la filosofía puede avanzar en “aproximaciones de significados y experiencias religiosas” (Hall, 2007, p.11). Así, debemos insistir en la capacidad creativa y productiva que Ricoeur le asigna al discurso poético propio del texto bíblico. En este sentido, se pasa a ubicar el problema del mal “bajo la luz de un kerigma que no condena, sino que llama a la vida” (Ricoeur, 2015, p.306). En otras palabras, la religión le da a la ética una nueva perspectiva desde donde pensarse a sí misma, en la medida en que corre el foco de la cuestión del deber y de la obligación para acercarla a su núcleo ético más originario entendido como deseo de ser. Tal como explica Ricoeur (2015):

La fe le da al filósofo otro objeto en qué pensar aparte del deber, le proporciona la representación de una *promesa* (...) La problemática concreta de la génesis del deseo sustituye la problemática abstracta del formalismo; la fe da a comprender esta génesis del deseo, esta poética de la voluntad, en el símbolo del hombre nuevo y en todos los símbolos del segundo nacimiento, de la regeneración, que de aquí en más habría que volver a captar en su poder instaurador, más allá de todo alegorismo moralizante. (p.315)

En este sentido, los enfoques no serían contrapuestos, sino más bien complementarios. Así, la

interpretación religiosa puede incrementar la profundidad con la que se piensa la cuestión del mal y de la libertad incorporando al planteo el horizonte escatológico de la esperanza.

4. Los criterios de distinción entre filosofía y religión

Dijimos que Ricoeur ha ensayado una aproximación entre el discurso religioso y el discurso filosófico a propósito del problema del mal. Si esto fue necesario es justamente porque la cuestión del mal constituye un problema común a la filosofía y a la religión tal como Ricoeur ha manifestado en reiteradas ocasiones. Pero se debe también a que la cuestión del mal desafía a la filosofía y muestra que esta no agota todo lo que puede decirse acerca de él.

En esta línea, debemos pensar en los criterios que permiten que tal aproximación se produzca sin que ello signifique una pérdida de autonomía filosófica. Aquí, lo primero que se nos presenta como argumento a favor de la autonomía filosófica es la característica propia que Ricoeur le ha dado a su filosofía. Tal es la lectura de Soares De Almeida (2022) quien siguiendo a Dosse y a otros autores señala que, al tener la filosofía ricoeuriana el propósito de comprender la totalidad de la experiencia humana, esta no puede descartar a la religión como una de sus fuentes y lugares de exploración.

Aquí, es conveniente recordar que al ubicarse dentro de la gran tradición hermenéutica Ricoeur propone distinguir una vía larga de una vía corta representada por Heidegger. Así, Ricoeur favorece la vía larga que implica que la interpretación de uno mismo no puede lograrse directamente, sino que más bien requiere de un rodeo. En otras palabras, el sujeto no puede acceder a una comprensión directa de sí mismo sino que debe proceder *mediatamente* en un intento de captarse “en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos” (Ricoeur, 2015, p.22). Por ello, tal como se observa en su obra, esta “necesidad de la vía larga y de los rodeos se impondrá constantemente a su espíritu, ávido de dialogar con las ciencias. Mientras que desconfiará siempre de una filosofía que se cierre a este diálogo” (Grondin, 2019, p.118). Así, podríamos tranquilamente interpretar este diálogo con los escritos bíblicos en el contexto de esta apertura.

Sin embargo, dado que los textos a los que hicimos referencia para pensar la aproximación entre filosofía y religión en relación con el problema del mal y de la libertad son preponderantemente bíblicos se vuelve necesaria una demarcación metodológica que atienda a los criterios que hacen posible distinguir una hermenéutica filosófica de una bíblica en su obra. Como veremos, este problema no es ignorado por Ricoeur y por ello ha intentado en numerosas ocasiones brindar una demarcación entre ambas hermenéuticas.

En *Crítica y convicción* Ricoeur (2018) había expresado “Diría, de manera casi brutal, que no es sobre la base de los mismos textos como hago filosofía o como me siento parte de una comunidad, parte de la tradición cristiana” (p.192). En este sentido, esgrimió como criterio de separación la existencia de dos corpus textuales diferentes: uno religioso y uno filosófico. Así, mientras en plano filosófico nos centramos en textos de autores clásicos que van desde Platón a Hegel, y como más próximos encontramos a Nietzsche, Bergson, Heidegger por mencionar a algunos; en el plano religioso, en cambio, nos encontramos particularmente con escritos bíblicos compuestos principalmente por la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento y los textos teológicos de los Padres de la Iglesia entre los que se destaca Agustín de Hipona. Sobre esta distinción, Ricoeur (2018) insistió en que “esto no excluye que pueda existir contacto entre ambos corpus textuales” (p.193).

En ese sentido, se debe contemplar una cuestión actitudinal en referencia al tipo de lectura que se

realiza de uno y otro corpus teórico. Ricoeur distingue así una actitud *crítica* más propia de la actividad filosófica, de una postura de *adhesión* a la palabra bíblica que supone una interpretación kerigmática y confesional de la misma. En su artículo “El sí en el espejo de las Escrituras” daba cuenta de la diferencia entre la respuesta propia de la filosofía y la respuesta propia de la fe por parte de un *sí respondiente*, así “responder para la filosofía es resolver un problema. Responder, cara a la palabra de las Escrituras, es corresponder a las proposiciones de sentido surgidas del elemento bíblico” (Ricoeur, 2009, p.51). Se trata así de una respuesta a un llamado y no a un problema filosófico. El autor habla en este último caso de una sumisión y una dependencia a esa palabra anterior como experiencia particular de un sujeto religioso que supone “aceptar entrar o haber entrado ya en esta importante vía de comunicación entre una palabra fundacional, con sus textos mediadores, y ciertas tradiciones interpretativas” (Ricoeur, 2018, p.198). Podríamos preguntarnos si esa actitud de escucha con la que Ricoeur definió la aproximación entre filosofía y religión se puede entender en este sentido.

Dicho esto, nos gustaría detenernos en el artículo de 1990 que oficia de epílogo al libro *Fe y filosofía* (Ricoeur, 2009). Este escrito breve pero importante desarrolla de forma más pormenorizada y sistemática la cuestión de los criterios que servirían para diferenciar unos trabajos de otros. Allí, Ricoeur plantea la necesidad de distinguir una hermenéutica filosófica de una hermenéutica bíblica.

El autor señala que, si en ambos casos se habla de una hermenéutica, esto se debe a la consideración común sobre la interpretación entendida como “el desarrollo con sentido y reflejo de la comprensión espontánea que tenemos de nosotros mismos en nuestra relación con el mundo y otros seres humanos” (Ricoeur, 2009, p.191). Teniendo en cuenta lo dicho sobre la concepción de la hermenéutica que tiene el filósofo, la interpretación que se lleva a cabo debe necesariamente pasar por el rodeo de las distintas objetivaciones que constituyen las obras humanas. Es justamente en este lugar, en donde la diferenciación entre una hermenéutica bíblica y una filosófica comienza a trazarse. De uno y del otro lado se trata de interpretación, sin embargo, la hermenéutica filosófica va unida a una antropología del hombre capaz, mientras que la hermenéutica bíblica aparece vinculada a una inteligencia de la fe, a un discurso poético de la creación y de la regeneración.

En primer lugar, la hermenéutica filosófica refiere a una antropología filosófica. Se trata, en este caso, de la comprensión del sí mismo, comprensión que es común a todos los hombres y, por ello, es independiente de la profesión de fe que cada hombre tenga o no en cada caso particular. La mejor expresión de esta antropología la encontramos en la obra *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 2020) a la que aludimos justamente a propósito del cuidado que Ricoeur tuvo allí de no incluir sus trabajos sobre hermenéutica bíblica. En este punto, las mediaciones u objetivaciones a partir de las cuales el sí mismo se interpreta son igualmente comunes todos los hombres. En resumen, podemos decir que a partir de la antropología del hombre capaz se reconoce al hombre como *capaz de* hablar, actuar, ser responsable, etc. En palabras de Ricoeur, mediante su antropología accedemos a:

Las mediaciones lingüísticas por medio de las cuales el hombre se reconoce como sujeto parlante, las mediaciones prácticas que hacen de él 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. (Ricoeur, 2009, pp.191-192)

Por otra parte, también es necesario rechazar que esta antropología pueda concebirse como una onto-teología en la medida en que por muy implicada que esté la cuestión de la ontología en ella, el ser de la que esta trata no puede nunca ser confundido con la figura de Dios, cualquiera sea la religión de referencia. Así Ricoeur caracteriza a su filosofía como un ascetismo que mantiene “ausente la nominación efectiva de Dios, y donde la cuestión de Dios, en cuanto cuestión filosófica, queda mantenida en suspenso” (Ricoeur, 2009, p.192).

Por otro lado, tenemos a la hermenéutica bíblica a la que Ricoeur llama también una inteligencia de fe, queriendo con ello evitar un planteo cercano al fideísmo religioso. Si esta inteligencia de la fe es posible se debe justamente a que la fe a la que se hace referencia no queda reducida simplemente a lo que sería una experiencia religiosa atravesada por un sentimiento de “dependencia absoluta, confianza ilimitada a pesar de toda razón para desesperar, apertura sobre un horizonte de posibilidades inauditas” (Ricoeur, 2009, p.193). Si una hermenéutica es posible se debe a que esta fe pasa y se comprende mediante un *decir*; en otras palabras, pasa por un lenguaje que, revisitando distintas formas y dando lugar a los distintos géneros literarios que componen el texto bíblico (relatos, himnos, profecías, etc.), reclaman una interpretación.

Dicho esto, esta hermenéutica bíblica, en contraposición a la antropología filosófica, sí se haya motivada por la nominación efectiva de Dios al interior del discurso bíblico. Este último deber ser comprendido además como parte de un tipo de discurso más amplio al que Ricoeur denomina discurso poético que “se mantiene no ya en el nivel de los argumentos, como en la filosofía, sino en las *fuentes* de creación y de regeneración de nuestro ser profundo” (Ricoeur, 2009, p.193). Esto nos permite delimitar dos cuestiones. En primer lugar, las mediaciones sobre las que el sí mismo se interpreta en cada caso son diferentes. Por otra parte, las problemáticas a las que una y otra hermenéutica se refieren también son distintas. La antropología hace énfasis en la cuestión de las distintas capacidades del sí mismo y particularmente en lo referido a la cuestión moral hace referencia a las distintas obligaciones por las que el sujeto se constituye como sujeto moral, con obligaciones, imputable y responsable. En cambio, la hermenéutica bíblica:

No agrega nada a las obligaciones y a las interdicciones respecto de las cuales la razón común tiene competencia. Conciérne más fundamentalmente a la capacidad originaria que recibe el hombre de entrar en la problemática moral (...) El tema de la religión, para Kant, es la regeneración de nuestro poder hacer, a un nivel de radicalidad que es aquel mismo donde obra el mal, considerado como máxima de todas las máximas malas. (Ricoeur, 2009, p.193)

La hermenéutica bíblica, tiene entonces, una problemática particular que la atraviesa, no la de la imputación de cada acto en particular, no la cuestión de los predicados de lo justo, lo bueno y lo obligatorio por los cuales el hombre se vuelve responsables, sino la cuestión misma de la *regeneración de la capacidad de obrar* del hombre de la que depende que el sí mismo pueda ingresar en la problemática moral.

Por último, vuelve a aparecer la distinción sobre el tipo de problemática a la que una y otra hermenéutica refieren y así comprender el tipo de respuesta que puede esperarse de cada una. En esta línea, declara:

Una cosa es, a mi criterio, responder a una cuestión, en el sentido de resolver un problema planteado, y otra es responder al llamado del Otro en el sentido religioso que aún he de precisar, es decir, corresponder a la concepción de la existencia que ese

Otro propone y ofrece como un don. (Ricoeur, 2009, p.192)

Ahora bien, hechas todas estas distinciones, Ricoeur reconoce que pueden darse intercambios entre una hermenéutica y otra en la medida en que “es el mismo hombre el que se libra a una y a otra” (Ricoeur, 2009, p.194) y señala que incluso en algunos aspectos, este intercambio, experimentado como una dialéctica viva entre ambos regímenes es conveniente y beneficioso. Esta dialéctica entre fe y filosofía puede ser concebida como un intercambio entre lo que Ricoeur llama una *poética de la existencia* y la *argumentación del intelecto* y se puede observar de forma más clara mediante otra dialéctica, muy retomada por Ricoeur desde *Amor y justicia* entre el ágape y la justicia. Estas dos nociones o polos se corresponden a dos formas de pensamiento y dos regímenes de acción diferentes. En este sentido debe recordarse que:

Vivir bien, con y para los otros en las instituciones justas: es en esta fórmula en la que se resume, según me parece, una ética razonable. El amor no forma parte de ella, en la medida en que el régimen poético del pensamiento del cual resulta es otro que su régimen argumentativo. La *ágape* bíblica resulta de una *economía del don* de carácter meta-ético que la Biblia vincula con la nominación de Dios. (Ricoeur, 2009, p.196)

Vemos así que Ricoeur vislumbra ya desde 1990 un posible vínculo dialéctico entre fe y filosofía y, aunque no presente en este caso ninguna propuesta en particular, el horizonte posible para una colaboración entre la hermenéutica bíblica y filosófica hasta entonces distinguidas queda abierto. En esta línea, propondremos que justamente la defensa del perdón da cuenta de una colaboración dialéctica entre uno y otro régimen de pensamiento y que por ende supera las limitaciones de una antropología filosófica para atender una preocupación religiosa: la restauración o regeneración de la capacidad de obrar del hombre capaz.

5. El perdón difícil ¿Aproximación u olvido de la frontera?

El problema de la falta de distinción entre la hermenéutica bíblica y la hermenéutica filosófica o entre religión y filosofía está suscitado por el origen religioso del concepto del perdón. La preocupación por la frontera en el contexto de una defensa del perdón no es una novedad de nuestro trabajo ya que la posibilidad de su pertenencia (la del perdón) o no a una filosofía ha sido estudiada con mucho detalle en reiteradas oportunidades (Ricot, 2003). En el contexto de la obra de Ricoeur, el perdón difícil tampoco estuvo exento de enfrentar el problema de la demarcación entre el registro filosófico y el registro religioso. Sin ir más lejos, Alain Badiou (2012) ha acusado a Ricoeur de una hipocresía - en sus palabras, característica de los fenomenólogos cristianos – por intentar ocultar las bases religiosas de su propuesta.

Por otra parte, Orth (2003) a quien ya hemos citado se cuestiona por la defensa del perdón difícil en el contexto de esta obra e intenta responder si Ricoeur no confunde aquí su filosofía con un trabajo propiamente teológico. Con respecto a su propuesta, debemos marcar nuestras diferencias no solo en la conclusión - ya que el autor entiende que no se produce una confusión entre ambos registros - sino fundamentalmente metodológicas, lo que por otra parte permite sostener nuestra lectura opuesta. Entendemos que la demarcación debe darse entre dos tipos de hermenéuticas distintas, y no como plantea el autor, entre filosofía y teología, aunque los aportes de Ricoeur a esta son importantes.

Tal como señala Ferrara (2006) “son indiscutibles los aportes de la hermenéutica filosófica de Ricoeur a la *hermenéutica bíblica* mientras que es problemático su diálogo con la *teología especula-*

tiva” (p.11). Esto se debe a que el propio Ricoeur ha querido distinguir su hermenéutica filosófica de un análisis de discurso abocado a “*enunciados*, tales como: “Dios existe” o “Dios es inmutable, omnipotente, etc.” es decir a expresiones que realzan una modalidad específica del discurso, el discurso de segundo grado de la teología” (Ricoeur, 2009, p.53). La propuesta del filósofo, en cambio, tiene como horizonte una hermenéutica que “se esfuerza por dirigirse, lo más fielmente posible, a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe” (Ricoeur, 2009, p.53). Por ello, y especialmente cuando se trata de pensar la cuestión del mal, ha optado por una perspectiva que interprete las expresiones simbólicas más espontáneas, rudimentarias y originarias de la experiencia de la confesión de la falta y no aquellas más elaboradas y especulativas que caracterizan a la teología.

Por otra parte, hemos dicho que la relación entre filosofía y religión fue muchas veces experimentada por Ricoeur como una incompreensión sobre la influencia mutua de ambos dominios. Al interior de *La memoria, la historia, el olvido* esta cuestión vuelve a aparecer dada la consciencia por parte del autor de que el perdón nos plantea un enigma novedoso y completamente diferente al de la representación del pasado a partir de la memoria, de la historia y del olvido. Así, el perdón se dirige al problema de una falta paralizadora de la capacidad de obrar del hombre capaz. Al respecto, el autor señala “solo bastante tarde identifiqué este presunto vínculo entre el espíritu del perdón y el horizonte de realización de toda nuestra empresa. Se trata claramente de un efecto de relectura ¿Me guió desde el principio el presentimiento de este vínculo? Quizás” (Ricoeur, 2003, p.643). Más allá de esta comprensión tardía del vínculo entre ambas problemáticas, su exposición resulta interesante porque implica una defensa manifiesta del perdón difícil y, en ese sentido, constituye un avance en torno a la distinción entre las motivaciones profundas - que pueden o no estar sostenidas en su fe personal - y la argumentación filosófica a la que sí tenemos acceso.

Dicho esto, y teniendo en cuenta que ya hemos establecido una demarcación entre su hermenéutica filosófica y su hermenéutica bíblica, sostendremos que en esta propuesta la frontera entre ambas desaparece dando lugar a un colaborativo que combina, de forma muy sutil, ambas perspectivas.

Para iniciar, debemos recordar que nuestro recorrido tiene como cuestión central la problemática del mal ya que este constituye el problema por excelencia al que es posible aproximarse desde la perspectiva filosófica y la religiosa. Ahora bien, ¿cómo se relaciona el problema del mal con el perdón? Por medio de la relación del perdón con la falta que es para Ricoeur “la presuposición existencial del perdón” (p.598) y debido a la caracterización o el acoplamiento de la primera a una de las experiencias del mal. Así, el vínculo que el autor va a establecer entre falta y perdón toma la forma de una ecuación entre una *falta profunda* y un *perdón de altura*. Para comprender mejor su propuesta debemos atender a ambos polos de dicha ecuación.

Deteniéndonos en el fenómeno de la falta vemos que esta puede ser pensada desde una doble dimensión. La primera, llamada *objetal* nos viene a mostrar que la falta es, ante todo, una infracción o transgresión de una regla o norma que por lo mismo supone consecuencias perceptibles en especial cuando se trata de un daño hecho al otro; en este sentido “la falta es tan limitada como la regla que infringe, aunque las consecuencias puedan revestir, por su repercusión en términos de sufrimiento infligido, un aspecto indefinido” (Ricoeur, 2003, p.600).

Ahora bien, hay otra dimensión de la falta que es justamente la que la vincula a la idea de mal y, por lo mismo a “la idea de un exceso, de una demasía insoportable” (Ricoeur, 2003, p.602). En

este lugar, la experiencia de la falta expresa la profunda implicación del agente en su acto. Lo que hace que el sujeto sea incapaz de distinguir su acto malo de su propia causalidad mala; por lo que “en este nivel de profundidad, el reconocimiento de sí es indivisamente acción y pasión, acción de obrar mal y pasión de ser afectado por la propia acción” (Ricoeur, 2003, p.600). En este sentido, la falta se nos revela como un dato que nos hace pensar y que nos dice algo acerca del sí mismo. Así, nos muestra que el sujeto se ve afectado totalmente por dicha experiencia bajo el sentimiento de una pérdida de la integridad propia. Su capacidad de obrar se ve así herida e imposibilitada de continuar debido a la imposibilidad de distinguir “entre el mal que está en su acción y el mal que está en su causalidad” (Ricoeur, 2003, p.601).

Por estas razones, la falta o culpabilidad nos revela una estructura fundamental a la que hicimos referencia al principio: la imputabilidad. Sobre ella, conviene detenerse. Ricoeur (2003) señala:

Solo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien, suponerlo o declararlo culpable. Y solo se puede acusar de los actos imputables a un agente que se da por su propio autor. En otros términos, la imputabilidad, es esa capacidad, esa aptitud, en virtud de la cual ciertas acciones pueden imputarse y cargarse en la cuenta de alguien. (p.599)

Así, tenemos que la falta o culpabilidad revela la imputabilidad como la capacidad de ligar, es decir, imputar a un agente con su acto reprochable. Por otra parte, Ricoeur se sirve de la metáfora de la carga, de la que ya había hecho uso en los años sesenta y que vinculó con una experiencia del mal en particular: la culpabilidad. Este dato no es menor porque justamente en el contexto de *Conflicto de las interpretaciones* Ricoeur opera una distinción entre culpabilidad y pecado buscando no mezclar ambas experiencias. Así, mientras que el pecado refiere a:

una condición real, una situación objetiva, me atrevería a decir que es una dimensión ontológica de la existencia. Por el contrario, la culpabilidad tiene un acento netamente subjetivo: su simbolismo es mucho más interior; manifiesta la conciencia de estar agobiado por un peso que aplasta; manifiesta también la mordedura de un remordimiento que corroe internamente, en la rumiación interior de la falta. (Ricoeur, 2015, p.386)

Siguiendo esta línea debemos afirmar que, hasta el momento, Ricoeur mantiene separadas ambas experiencias, así como permanece ausente la nominación efectiva de Dios en sus estudios filosóficos. Sin embargo, autores como Marie-France Begué, no dudan en hablar de pecado en relación con la falta como *cerrazón del espíritu* y muerte del alma por parte de aquel que es incapaz de asumir el mal cometido, situación que hace aún más difícil el otorgamiento del perdón, aunque no por ello imposible. En este caso dice la autora:

Cuando algo de la humanidad se vuelve incomprensible, porque quien está implicado no puede o no quiere verbalizar, o se goza con el absurdo anulando la posibilidad de dar a comprender y haciendo un sutil ejercicio de poder, todo esto trae sufrimiento. Entonces hay que hacer el duelo de las explicaciones y de las comprensiones, hay que aceptar el absurdo, el escándalo de la razón, y consentir a lo incomprensible. (Begué, 2022, p.230)

Dos cuestiones hay que destacar sobre esto. Lo primero es que, si bien Ricoeur no niega que el perdón pueda otorgarse sin que haya sido pedido, su propuesta se dirige a un perdón que presupone la imputación y el reconocimiento por parte del agente del mal causado. En este sentido, Ricoeur (2003) lleva más lejos esta cuestión y señala la necesidad de la confesión “ese acto de

lenguaje por el que el sujeto asume la acusación” (p.599), y también del arrepentimiento. Así, el perdón va a pasar a formar parte de un intercambio novedoso que supone su solicitud y su otorgamiento, sobre el cual deberemos volver. Lo segundo, es que, en su caracterización de la falta, se cuida muy bien de no confundirla con el pecado. El límite es mantenido si, como hasta ahora, solamente observamos el fenómeno de la falta. Pero es justamente con la aparición del perdón que esta frontera comienza a franquearse ya que este trae consigo un tratamiento novedoso del mal vinculado al discurso kerigmático.

Ahora bien, ¿qué ubica al perdón dentro de esta nueva perspectiva kerigmática? En principio, hay que decir que Ricoeur no niega la fuerte raigambre religiosa del perdón sino más bien se sirve de ella para su fundamentación. Razón por la cual es fácil rechazar la acusación de Badiou de ocultamiento de las bases religiosas (Lythgoe, 2017). Pero este vínculo del perdón con la religión tiene efectos mucho más profundos que la constituir una mera referencia de origen. Así, son múltiples los aspectos que vinculan al perdón con la perspectiva kerigmática y para dar cuenta de ello es necesario profundizar en su fundamentación, en su lógica y en su finalidad.

Por su fundamento, el perdón refiere al amor ya que los une un vínculo de familia. Aquí, debemos aclarar que Ricoeur está pensando en el amor bajo la forma del ágape bíblico y su fundamentación está marcada por la lectura del texto paulino, particularmente, por el Himno al amor de Pablo a los Corintios. Esto permite, en una coincidencia con Derrida, afirmar que el perdón se dirige incluso a lo imperdonable. En palabras de Ricoeur (2003):

El amor es esto...es eso...es lo que hace. «No lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (...) Pero si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no el propio amor sería aniquilado. (p.607)

Como hemos visto, un argumento a favor de la autonomía filosófica de la obra de Ricoeur radica en que el uso de fuentes bíblicas no descalifica automáticamente su planteamiento como no religioso; sino que esto puede interpretarse como el signo evidente de la apertura característica de su obra. Sin embargo, la indicación del mismo Ricoeur (2003) según la cual “nadie ignora que el himno de amor de San Pablo es inseparable del kerigma de Jesucristo, de su proclamación trinitaria y de una tipología de los dones” (p.608) pone en duda la autonomía. Esto nos lleva a adentrarnos en la cuestión de la lógica que sustenta al perdón como un don para finalmente comprender su finalidad.

Por su vínculo etimológico Ricoeur afirma que el perdón refiere al don. Así, perdonar sería dar o donar algo a alguien. Pero ¿qué es lo que se da cuando se perdona? De nuevo, aquí Ricoeur recurre a una fuente bíblica, particularmente al mandamiento de amar a los enemigos tal como aparece en el Evangelio de Lucas: “Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, y orad por los que os calumnian” (Lucas 6: 27-29). El amor a los enemigos permite así comprender cómo alguien puede perdonar a otro que le ha dañado gravemente. Por la lógica sobreabundante que lo caracteriza el perdón se rompe con la idea de devolver lo mismo que me ha sido dado. Se produce así un freno al impulso de devolver mal por mal; eliminando toda posibilidad de venganza. Se trata de otorgar algo (el perdón) no por lo que se me ha dado, sino “a pesar de” ello, es decir, a pesar del mal que se me ha ocasionado.

Pero además de oponerse a la venganza el perdón también se distingue de la justicia, ya que la lógica de la sobreabundancia que le es propia se opone a cualquier principio o criterio de

equivalencia que rige en la idea de justicia. En este sentido, no se trata por ello de un acto justo pues el perdón se ubica por encima de la justicia, cumpliendo una función supra-ética, es decir “requiriéndole que sea cada vez más justa, (...) más cuidadora de las condiciones concretas de la igualdad ante la ley y más atenta a la identidad narrativa de los acusados” (Ricoeur, 2003, p.616). Por otra parte, debemos rechazar que el perdón se oponga a la justicia (Fiasse, 2008). Así, tampoco se trata de un acto injusto en la medida en que el perdón presupone un proceso de justicia, de imputación y de castigo previos ya que como el autor entiende “debe hacerse justicia, so pena que se consagre la impunidad de los culpables” (Ricoeur, 2003, p.596).

Por esto podemos concluir que en este don gratuito que es el perdón no hay cálculo de fondo, incluso ningún castigo o pena ya otorgado por la justicia podría resultar equivalente cuando el mal hecho toma la forma de lo injustificable. Sin embargo, para Ricoeur *existe el perdón*. Esto lleva a que el autor se pregunte si la ruptura con la equivalencia no rompe también con cualquier forma de reciprocidad en la medida en que el llamado a amar a los enemigos “se asocia la idea de un préstamo sin esperanzas de reciprocidad” (Ricoeur, 2003, p.626). La respuesta del filósofo es negativa ya que solamente en un principio el don parece romper la reciprocidad al establecer al exigir lo extremo, “el mandato querría que solo fuera justificado el don hecho al enemigo, del que, por hipótesis, no se espera nada a cambio. Pero precisamente la hipótesis es falsa: del amor se espera precisamente que convierta al enemigo” (Ricoeur, 2003, p.626).

Con esta última caracterización el intercambio que supone el perdón toma su forma final. Se trata entonces de un don gratuito, extremo y paradójico. La categoría más propia no es la de lo ético vinculada a la idea de justicia en la filosofía ricoeuriana, sino la de lo supraético. Lo que también sirve para explicar por qué el perdón no puede ser nunca normativo ni obligatorio ya que “pedir perdón, en efecto, es también estar preparado para una respuesta negativa: no, no puedo, no puedo perdonar” (Ricoeur, 2003, p.627). Dicho esto, cuando el intercambio es logrado y el perdón pedido es otorgado, se produce aquello que se *espera* del amor, es decir, la conversión del enemigo en amigo.

Comienza a delinearse aquí, el tono final que va a adquirir el perdón dada la finalidad que persigue. Este tiene como fin la conversión, su discurso es un discurso de la rehabilitación y de la regeneración de la capacidad de obrar del sí mismo. Como dijimos anteriormente a propósito del discurso poético de la hermenéutica bíblica, refiere no a la imputación moral sino “a la capacidad originaria que recibe el hombre de entrar en la problemática moral” (Ricoeur, 2009, p.193). Así, la finalidad del perdón es desacoplar al agente de su acto. Supone por ello “un acto de, un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí” (Ricoeur, 2003, p.639). En este sentido, el perdón constituye la posibilidad de que la libertad o la capacidad de obrar del hombre sea restaurada, regenerada y liberada para volver a comenzar. En palabras de Ricoeur (2003) “Es de esta capacidad restaurada de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más que tus actos” (p.642).

Ahora bien, si reunimos todos estos elementos, y volvemos a los criterios esgrimidos para distinguir una hermenéutica bíblica de una filosófica vemos que la propuesta del perdón revela una fundamentación asombrosa. Combina por una lado una antropología que imputa el mal al agente. En este sentido, que se ubica en el centro de la estructura de la imputabilidad. Pero, por otra parte, el perdón supone la réplica y el revés de la imputación ya que no se contenta con imputar un acto a un agente, sino que se ocupa de la superación de la falta y de la rehabilitación del

agente por medio del desacoplamiento entre el acto y su autor. Se trata de un discurso también dirigido a la imputabilidad, pero cuya finalidad no es la imputación del acto a su agente sino su desacoplamiento y, por ende, es un discurso de la *regeneración* de la capacidad de obrar.

Así, tanto por la referencia a las fuentes bíblicas, como por la lógica de la sobreabundancia que desarrolla, el perdón “pertenece a la poética de la existencia que recorre los diferentes ámbitos de la vida y culmina en el religioso” (Begué, 2002, p.232). Su relevancia consiste en que, a diferencia de la filosofía que desde la perspectiva ética cumplía una tarea específica con respecto al mal, es decir, imputar el mal a la libertad; el perdón, en cambio, viene a completar la tarea kerigmática vinculada a la religión, es decir, plantear la posibilidad de su superación. No se trata entonces, únicamente de un programa antropológico, sino de hermenéutica bíblica abocaba al discurso de la creación y de la regeneración. Al respecto, son numerosas las ocasiones en las que Ricoeur califica a la esta preocupación por la regeneración como estrictamente religiosa, como cuando expresa:

Sigo siendo un filósofo reflexivo, y por lo tanto un filósofo del sí, del *ipse*. Pero el paso a esa cuestión religiosa que, en términos kantianos, tiene como tema exclusivo, a diferencia de la moral, la regeneración – traduzco: la restauración o instauración de un hombre de un hombre con capacidad, capaz de hablar, de actuar, de mostrarse responsable moral, jurídica y políticamente -, tal paso de lo moral a lo religioso supone un desasimiento frente a todas las respuestas relativas a la cuestión “¿Quién soy yo?”. (Ricoeur, 2018, p.212)

Todo lo dicho, nos muestra que la cuestión de la regeneración no forma parte de una antropología filosófica, sino que refiere a una problemática religiosa y, al mismo tiempo, permite explicar las razones por las que el perdón no debe ni puede adquirir un carácter normativo, sino que debe interpretarse en el contexto del régimen del ágape y de la economía de la sobreabundancia como don gratuito, extremo y paradójico. En este sentido, el perdón tampoco funda por sí mismo una ética en el sentido en que Ricoeur le otorga a esta, es decir, la de aspirar a una vida buena con y para los otros en instituciones justas (Ricoeur, 2020) pero sí cumple una función vital con respecto a ello que hemos llamado *supraética*.

Dicho esto, y si bien reconocimos que el proyecto temprano de una poética de la voluntad ideado por Ricoeur permanecerá siempre incompleto e inaccesible para nosotros, podemos afirmar que el perdón desarrolla una poética por las características que hemos esgrimido. Tal como señala Begué (2002):

Se trata de una verdadera poética que se apoya sobre la distancia ontológica que hay entre la potencia y el acto, entre lo que al comienzo es el bien originario en el hombre que funda la posibilidad de su bondad, diferente de su actualización de su acto tocado por el mal. La figura emblemática de esta desatadura es la devolución al culpable de su capacidad de *recomenzar*. (p.232)

A propósito de esto la autora nos comparte una reflexión realizada por el Ricoeur a propósito del mal, de la libertad y del perdón, este señala: “Crear en la posibilidad de liberar el fondo de bondad en el hombre, es para mí un acto de fe fundamental” (como se citó en Begué, 2002, p.233).

Por último y a partir de lo dicho podemos preguntarnos ¿se ubica Ricoeur aquí como filósofo o como creyente? Somos conscientes de que esto excede nuestro objetivo principal en la medida en la que siempre quisimos ceñirnos a un análisis de los discursos habilitados por el autor a fin

de evitar una acusación dirigida a su profesión de fe. Sin embargo, nos parece que esta inquietud no es infundada y puede incluso arrojar luz sobre la obra del autor, en especial, los trabajos del último período. Para intentar una respuesta a esto, recordamos la incitación de Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* en relación con la economía del don y de la sobreabundancia y todos sus signos según la cual a “esta lógica del excedente y del exceso debe ser descifrada en la vida cotidiana, en el trabajo y en el ocio, en la política y en la historia universal” (Ricoeur, 2015, p.393) y señala además a la libertad religiosa como ese sentimiento de pertenencia a esta economía.

Ahora bien, ¿quién debe emprender esta búsqueda, este desciframiento de la economía del don en la vida cotidiana y en la historia? Todo parece indicar que es un trabajo de quien profesa la fe y no del filósofo. Al respecto puede ser ilustrativo un comentario de Ricoeur en ocasión de la celebración de la XVII semana de intelectuales franceses, cuyo interrogante principal fue la cuestión de Dios. Allí Ricoeur (1968) declaró:

Ustedes me dirán ¿para qué se necesitan cristianos para este oficio? Yo no digo que otros no puedan ejercer este pensamiento; digo que el cristiano tiene unas razones propias para hacerlo: el anuncio de la muerte y la resurrección de Cristo le ayuda a descifrar en la historia el montaje del sentido sobre el sinsentido. En el lenguaje de San Pablo: “Allí donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia.” Ser cristiano es descifrar los signos de esta sobreabundancia, en el orden mismo en que la humanidad expresa su designio. El cristiano: adversario del absurdo, profeta del sentido. No por voluntad desesperada, sino por conocimiento de que el sentido ha sido significado en los acontecimientos que la Escritura proclama. Jamás terminará de detallar y de reunir este sentido. (p.182)

En este sentido, Ricoeur le atribuye a la fe confesional una función utópica. La de preservar y recordar en las sociedades modernas la cuestión de los fines y de los significados de los proyectos individuales y colectivos. Se trata para Ricoeur de una esperanza que “espera siempre más que lo efectuable” (Ricoeur, 1968, p.182) y lo razonablemente posible, nos parece que el perdón en tanto “el horizonte escatológico de toda la problemática de la memoria, de la historia y del olvido” (Ricoeur, 2003, p.381), puede ser leído desde esta perspectiva.

6. Conclusiones

Habiendo caracterizado a la filosofía de Ricoeur como una filosofía del diálogo hemos establecido el contacto estrecho que hay en ella entre filosofía y religión. Luego de elaborar una contextualización que permitió vislumbrar mejor los vaivenes entre ambos dominios a lo largo de su obra hemos indicado tres formas de relación entre ellos: la aproximación, la distinción y el olvido de la frontera entre ambas o, si se prefiere, la colaboración entre una hermenéutica bíblica y otra filosófica.

Si, como Orth especuló la poética tendría como tema la cuestión de la liberación y la culpabilidad, en los artículos de los años sesenta no teníamos aún indicaciones acerca de cómo este mal podría ser superado. Lo que sí señala Ricoeur es los beneficios de acrecentar las fronteras estrechas de la filosofía para repensar la cuestión del mal, dando lugar así a una perspectiva kerigmática que plantearía la cuestión del fin del mal y no solo su imputación. Tuvimos que esperar a la aparición del perdón difícil en *La memoria, la historia, el olvido* para responder al problema de cómo la culpabilidad podría ser superada.

A partir de ello, hemos observado en la propuesta del perdón difícil no solamente una vuelta a los intereses tempranos de la *Poética* sino un trabajo sutil que combina perfectamente lo propio de la hermenéutica filosófica y lo propio de la hermenéutica bíblica según los criterios que esgrimimos en nuestro segundo momento. Observamos que ambos discursos se dirigen a la estructura de la imputabilidad, aunque de manera diferente: la perspectiva ética desde la imputación y la perspectiva religiosa desde el desacoplamiento.

Consideramos que nuestro trabajo permite repensar y dar relevancia a algunas problemáticas religiosas que no cesaron de atravesar la obra filosófica de Ricoeur. Particularmente, con relación al perdón difícil nos parece que permite también una lectura que lo vincula con otros intereses más permanentes de su obra como lo son el problema del mal, la antropología del hombre capaz, el pensamiento poético, el amor y la justicia, etc. En definitiva, que lo inserta en un camino más largo inaugurado por el interés temprano en la dimensión poética de la existencia.

Referencias bibliográficas

Agís Villaverde, M., & Ríos Vicente, J. (Eds.). (2003). *Pensadores en la frontera: Actas VI Encuentros internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*. Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións.

Badiou, A. (2012). *L'aventure de la philosophie française: Depuis les années 1960*. La Fabrique éd.

Begué, M.-F. (2002). La memoria apaciguada. *Escritos de Filosofía*, 41-42, 225-234.

Borne, É., Ricoeur, P., & Guitton, J. (1968). *DIOS, HOY*. Kairós teología.

Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur: Los sentidos de una vida: 1913-2005* (P. Corona, Trad.; Primera edición en español). Fondo de Cultura Económica.

Ferrara, R. (2006). Pul Ricoeur (1913-2005): Sus aportes a la Teología. *Revista Teología*, XLIII(89), 9-48.

Fiasse, G. (2008). Forgiveness: Forgiveness and the Refusal of Injustice. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 82, 125-134. <https://doi.org/10.5840/acpaproc2008829>

González, M. (2022). El perdón ricoeuriano entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica. *Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, 21-26.

[https://proyectohermeneutica.sociales.uba.ar/actas-de-las-vii-jornadas-internacionales-de-hermeneutica-realizadas/](https://proyectohermeneutica sociales.uba.ar/actas-de-las-vii-jornadas-internacionales-de-hermeneutica-realizadas/)

Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. Herder.

Hall, W. D. (2007). *Paul Ricoeur and the poetic imperative: The creative tension between love and justice*. State university of New York press.

Lythgoe, E. (2017). Los límites del perdón ricoeuriano desde la perspectiva argentina. En G. Marcelo, C. C. Arias, P. Lavelle, & T. D. Moratalla, *Ricoeuriana 1: A atualidade de Paul Ricoeur numa perspectiva Ibero-Americana* (1.^a ed., pp. 145-172). Imprensa da Universidade de Coimbra. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1516-5_4

Marcelo, G. (2015). Del conflicto a la conciliación y viceversa: Algunas notas acerca de la dialéctica de Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 31(63). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.ccdr>

- Orth, S. (2003). Entre Filosofía y Teología: Paul Ricoeur y el perdón. En M. A. Agís Villaverde & V. J. Ríos (Eds.), *Pensadores en la frontera: Actas VI Encuentros internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago* (pp. 229-237). Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións.
- Ricoeur, P. (1955). *Histoire et vérité*. Éd. du Seuil.
- Ricoeur, P. (1968). Ciencias humanas y condicionamiento de la fe. En *DIOS, HOY*. Kairós teología.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira, Trad.; 2. ed.). Ed. Trotta.
- Ricoeur, P. (2007). *Autobiografía intelectual*. Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (2009). *Amor y justicia* (1a ed. en español). Siglo Veintiuno Editores.
- Ricoeur, P. (2009). *Fe y filosofía: Problemas del lenguaje religioso* (N. Corona, Ed.). Prometeo Libros.
- Ricoeur, P. (2015). *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2016). *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica* (A. Castañón, Ed.). Siglo XXI Editores México. <https://books.google.com.ar/books?id=o3RQDwAAQBAJ>
- Ricoeur, P. (2018). *Crítica y convicción*. Editorial Docencia.
- Ricoeur, P. (2020). *Sí mismo como otro/Or Paul Ricoeur; traducción de Agustín Neira Calvo; con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar*. Siglo Veintiuno Editores.
- Ricot, J. (2003). Le pardon, notion philosophique ou notion religieuse? *Horizons philosophiques*, 13(2), 131. <https://doi.org/10.7202/801241ar>
- Scannone, J. C. (1980). Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur. *Stromata*, 36(3/4), 215-226.
- Soares De Almeida, F. (2022). A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA NO PENSAMENTO DE PAUL RICOEUR. *Revista Ideação*, 1(46), 203-214. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i46.7871>