

# PAUL RICOEUR EN LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO KANTIANO: LA HERMENÉUTICA DEL TESTIMONIO

RAÚL A. KERBS  
UNIVERSIDAD ADVENTISTA DEL PLATA

## RESUMEN ABSTRACT

Se trata de mostrar que la "hermenéutica del testimonio" de Ricoeur, a pesar de darle la dimensión de la contingencia histórica que le falta al concepto de "mundo del texto" y de introducir la mediación histórica de la conciencia, no rompe con los lineamientos kantianos desde los cuales Ricoeur ha concebido su hermenéutica filosófica, ya que el testimonio es pensado desde la relación kantiana entre las ideas y su presentación sensible.

This paper intends to show that in spite of the fact that Ricoeur's "Hermeneutics of Testimony" provides the historic dimension that is missing in the concept of "world of text" and introduces the historic conditioning of consciousness, in no way interrupts connection with the Kantian influence within which Ricoeur conceives his philosophical hermeneutics, since the notion of *Testimony* has been thought from the point of view of the Kantian relation between ideas and their perceptible presentation.

## PALABRAS CLAVE

Ricoeur, hermenéutica, testimonio, autoconciencia, reflexión trascendental, historia, contingencia.

## KEYWORDS

Ricoeur, Hermeneutics, Testimony, Selfconsciousness, Transcendental Reflection, History, Contingency.

Recibido el 1 de junio y aprobado el 4 de julio de 2006.

## 1. INTRODUCCIÓN

La extensa obra filosófica de Paul Ricoeur invita, entre muchas líneas de reflexión, a un examen de la situación de la misma en relación con la historia de la filosofía. El propio filósofo se había ocupado en su momento de esta tarea<sup>1</sup>. A partir de las indicaciones dadas por Ricoeur sobre esa relación, un grupo de intérpretes se ha ocupado de mostrar un vínculo privilegiado con el pensamiento de Kant<sup>2</sup>. En esta dirección, nos hemos dedicado en algunos trabajos anteriores a explorar de qué manera algunas ideas inspiradas en Kant le han permitido a Ricoeur proponer una hermenéutica filosófica del discurso religioso así como también una integración metodológica para el acceso a la misma. La idea que nos ha guiado allí es que la distinción entendimiento-razón, la exigencia de una realización total de la libertad proveniente de la razón, la función de la imaginación productiva en la presentación esquemático-analógica de lo incondicionado que la razón exige conforman una estructura que permite a Ricoeur pensar la referencia desdoblada del lenguaje simbólico y abrir una vía no especulativa hacia lo trascendente<sup>3</sup>.

Sin embargo, es sabido que Ricoeur no se limita a recibir influencias sino que trata de pensar más y mejor por medio del diálogo con otros filósofos. Esto requiere preguntar por los aspectos del pensamiento de Ricoeur que quizá no se pueden entender desde los lineamientos kantianos, o que van más allá de ellos. Dentro de esta inquietud quisiéramos examinar la “hermenéutica del testimonio” con el propósito de preguntar si acaso ella rompe con la estructuración kantiana de la hermenéutica de Ricoeur.

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, “My relation to the History of Philosophy”, *The Iliff Review*, Vol. 35, N° 3 (1978), pp. 5-12; id., “From Existentialism to the Philosophy of language”, *Philo-sophy Today*, 17 (1973), N° 2-4, 88-96; id., “Auto-compréhension et histoire”, en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Ed. por T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo. Barcelona, Anthropos, 1991, 9-25; id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, 14 ss.

<sup>2</sup> Pamela Sue Anderson, *Ricoeur and Kant. Philosophy Of The Will*. (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993); Pierre Gisel, “Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken”, en Paul Ricoeur y Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974, 19; Anne-Marie Roviello, “L’horizon kantien”, *Esprit*, N° 140-141 (1988), 152-162; Royce Gordon Gruenler, *Meaning and Understanding. The philosophical framework for biblical interpretation*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1991, 102-104.

<sup>3</sup> Raúl Kerbs, “Pensar a partir de Kant: la interpretación filosófica del mito en Paul Ricoeur”, *Diálogo Filosófico*, Vol. 20, N° 58, Ene-abr. 2004, 97-118; id., “El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula ‘kantismo poshegeliano’”, *Revista de Filosofía* (Universidad Complutense de Madrid), 3ª Época, Vol. XIII (2000), N° 24, 99-138; id., “La raíz kantiana de la articulación de la hermenéutica textual con los métodos de exégesis bíblica en Paul Ricoeur”, *Convivium. Revista de Filosofía* (Universitat de Barcelona), Segona Sèrie, N° 13 (2000), 166-198; id., “Sobre la estructura kantiana de la hermenéutica filosófica del discurso religioso de Paul Ricoeur”, *Estudios Filosóficos*, Vol. 1, N° 144 (2001), 291-328.

## 2. LA APERTURA DE LA HERMENÉUTICA TEXTUAL A LA HERMENÉUTICA DEL TESTIMONIO

Ricoeur introduce la hermenéutica del testimonio en el contexto de su hermenéutica del texto, la cual, a su vez, fue desarrollada dentro del programa ricoeuriano general de recuperación reflexiva del ser del hombre a través de la interpretación de las obras en que éste ha expresado su situación dentro de la totalidad del ser. Como es bien conocido, la condición carnal, contingente y necesariamente mediada de la conciencia había conducido a Ricoeur a injertar la hermenéutica en la fenomenología. Después de una etapa de hermenéutica del lenguaje simbólico, Ricoeur procura tematizar el aspecto creativo o poético de la voluntad, en especial a través de estudios sobre la metáfora y el texto. Una hermenéutica filosófica de la conciencia mediada se mostraba entonces como una hermenéutica textual.

Esa hermenéutica textual estaba orientada por una teoría del texto en la cual la referencia de éste y, por tanto, la tarea hermenéutica de su recuperación, se movía con total independencia de la intención y situación del autor, de las condiciones psicológicas y sociológicas de su producción y del mundo de su destinatario original. Para Ricoeur, todos estos elementos son irrecuperables; el texto, debido a su fijación escrita, implica una abolición de todos estos vínculos para tener su propia intención y su propio mundo, que queda desconectado del acontecimiento discursivo que produjo el texto.

Pero no es sólo la anulación de los vínculos del texto con las condiciones de su producción originaria lo que genera esta intención y este mundo propio del texto. Ricoeur más bien piensa que es en general el fenómeno de la literatura lo que, al liberar al lenguaje de la referencia a la realidad ordinaria, hace posible una referencia de segundo rango, "que alcanza el mundo ya no sólo en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba por la expresión de *Lebenswelt* y Heidegger por la de ser-en-el-mundo"<sup>4</sup>. Es decir que, frente al mundo dado del lenguaje ordinario, la literatura descubre, revela y despliega un mundo posible<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation", en P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 114; "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, 52-54.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation", 115-116; P. Ricoeur, "Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...", 53.

Hay, entonces, un mundo del texto, que es la clave de su interpretación. Esto requiere, del lado de la hermenéutica, la intervención del análisis estructural, que permite pasar de la semántica de superficie (la referencia ordinaria, ostensiva) a la semántica profunda (la referencia no ostensiva a un mundo) del texto<sup>6</sup>. En otra parte muestra Ricoeur cómo, a través del análisis estructural, se produce una descronologización del texto que posibilita encontrar la verdadera referencia en las estructuras acrónicas del mismo<sup>7</sup>. Por eso, Ricoeur dice que aquello de lo cual habla el texto, el mundo del texto, es una noción voluntariamente ahistórica o transhistórica<sup>8</sup>.

Esto encaja bien con la estructura kantiana que Ricoeur está siguiendo, porque el texto no habla de la realidad cotidiana, ordinaria, es decir, fenoménica, sino de la realidad nouménica, no sometida al nexo espacio-temporal causal. Esta realidad, que escapa al conocimiento objetivante y a la acción manipuladora, sólo se revela a través de las referencias producidas por la literatura y recuperadas por la hermenéutica textual.

Sin embargo, una noción ahistórica o transhistórica del mundo que el texto revela ¿no contradice la idea ricoeuriana de la conciencia esencialmente transida de contingencia, particularidad y pluralidad histórica? ¿En qué medida la hermenéutica del testimonio, lejos de ser un simple momento más en el largo y complejo recorrido de Ricoeur, responde a un requerimiento central de su hermenéutica filosófica? ¿Rompe la hermenéutica del testimonio con las coordenadas que la distinción kantiana entre entendimiento y razón, entre fenómeno y noumeno, aunque convenientemente reinterpretada, establecen en la hermenéutica ricoeuriana?

### 3. LA HERMENÉUTICA DEL TESTIMONIO Y SU SIGNIFICADO PARA LA RELACIÓN RICOEUR-KANT

La hermenéutica del testimonio parece exigida por la empresa ricoeuriana de la recuperación reflexiva del ser del yo a través de la interpretación del discurso en que indirectamente ha quedado expresada

<sup>6</sup> P. Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?", en P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 155; P. Ricoeur, "Le modèle du texte: L'action sensée considérée comme un texte", en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, 208.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*. Reédition. Paris, Institut catholique de Paris, 1981, 64-65.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, "Herméneutique de l'idée de Révélation", en *La Révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 47. (Citaremos este artículo como HIR).

la situación del yo en el seno del ser. En efecto, según Ricoeur, la nueva categoría de “testimonio” le provee a la noción de mundo del texto la dimensión de contingencia histórica que le falta<sup>9</sup>. Muy en consonancia con la concepción ricoeuriana de una conciencia quebrada, el testimonio también hace depender la constitución de la conciencia de acontecimientos exteriores a ella. Siguiendo a Jean Nabert, Ricoeur dice que el testimonio tiene que ver con aquel punto en que la reflexión concreta trata de alcanzar la afirmación originaria, el absoluto, que la constituye. Para la filosofía reflexiva, continúa Ricoeur, esta afirmación originaria no puede ser una experiencia sino que concierne más bien a la idea que el yo se hace de sí mismo. La afirmación originaria consiste en el acto por el cual se lleva a cabo la negación de las limitaciones que afectan el destino individual; se trata de un *despojamiento*<sup>10</sup>. Para la reflexión este despojamiento lleva a renunciar “no sólo a los objetos empíricos ordenados por el entendimiento sino también a los objetos trascendentes de la metafísica que todavía podrían dar un apoyo al pensamiento de lo incondicionado. Como se puede ver, este *despojamiento* asume, en consecuencia, la meditación kantiana sobre la ilusión trascendental según la *Dialéctica* de la primera *Crítica*”<sup>11</sup>. Este movimiento de despojamiento es el que hace que la reflexión tenga que salir al encuentro de signos contingentes que el absoluto en su generosidad hace aparecer. Aquí Ricoeur, por medio del testimonio, trata de unir la idea de lo absoluto a una experiencia de lo absoluto<sup>12</sup>.

Ahora bien, según Ricoeur, ese movimiento de la reflexión que sale para encontrarse con una experiencia de lo absoluto ya no puede ser kantiano, “porque el kantismo no nos inclinaría a buscar los lineamientos de una *experiencia* de lo absoluto más que en *ejemplos*, o en *símbolos*, no en *testimonios*”<sup>13</sup>. Ni el ejemplo –donde el caso particular se borra ante la generalidad de la ley–, ni el símbolo –donde la historicidad se disipa en significaciones muy ideales–, logran dar sanción de realidad a ideas, ideales, maneras de ser que los símbolos sólo presentan como posibilidades. Sólo el testimonio lo logra. Pero plantea a la conciencia la exigencia de ser conducida y regulada por la interpretación de signos exteriores

<sup>9</sup> Esto porque Kant no tenía otro concepto de tiempo que el de la Estética Trascendental. Ricoeur ahora quiere superar esta limitación.

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, “L’herméneutique du Témoignage”, *Archivio di filosofia*, 42 (1972), N° 1-2, pp. 35-36. (Citaremos este texto como HT). HIR, p. 47.

<sup>11</sup> HIR, p. 48; ver también HT, pp. 35, 36.

<sup>12</sup> HT, pp. 35, 36.

<sup>13</sup> HIR, p. 48.

que el absoluto da de sí mismo<sup>14</sup>. El testimonio habla de acontecimientos fundadores de los que la existencia depende en forma absoluta, acontecimientos que son manifestaciones históricas de lo divino<sup>15</sup>. Por eso Ricoeur, haciendo una exégesis de los textos bíblicos, dice que “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 de liberación”<sup>16</sup>. Pero además, “el testimonio no pertenece al testigo. Procede de una iniciativa absoluta, en cuanto a su origen y en cuanto a su contenido”<sup>17</sup>.

Con esto se plantea una cuestión que pareciera exceder los alcances de la estructura kantiana. El mismo Ricoeur reconoce que este movimiento de la conciencia que sale al encuentro de signos históricos, contingentes, de lo absoluto, no es algo que pueda comprenderse desde Kant. Despojo de sí misma de la conciencia sí, pero conexión con las manifestaciones históricas del absoluto no. Pareciera que aquí sobrepasamos las posibilidades de la imaginación productora de figuras y símbolos de las ideas de la razón. Porque, para Ricoeur, “la cuestión (de lo absoluto como problema filosófico) sólo tiene sentido si, para la conciencia, lo absoluto crea sentido”<sup>18</sup>, y este sentido de lo absoluto lo crea “si la *reflexión*, por una ascesis tanto intelectual como moral, es capaz de elevar la conciencia de sí hasta una ‘afirmación originaria’ que sea verdaderamente una afirmación absoluta de lo absoluto”<sup>19</sup>. El problema es esa prioridad o ese exceso del testimonio histórico con respecto a lo que puede llegar a abarcar la autoconciencia<sup>20</sup>. Las preguntas entonces son: ¿Dentro de qué estructura interpreta Ricoeur el testimonio así definido? ¿Cómo encaja el testimonio histórico de lo absoluto en un esquema donde lo que es histórico, temporal, está determinado por el nexo espacio-temporal causal? Ricoeur responde:

---

<sup>14</sup> HT, pp. 36, 37; HIR, pp. 48, 49.

<sup>15</sup> HIR, pp. 51, 52.

<sup>16</sup> HT, p. 46.

<sup>17</sup> HT, p. 44. Más adelante, p. 54, Ricoeur dice: “En el testimonio hay una inmediatez de lo absoluto sin lo cual no habría nada que interpretar. Esta inmediatez opera como origen, como *initium*, más acá del cual no se puede retroceder... Lo absoluto se muestra. En este cortocircuito del absoluto y de la presencia, se constituye una experiencia del absoluto. Sólo de esto testimonia el testimonio”.

<sup>18</sup> HT, p. 35.

<sup>19</sup> HT, p. 36.

<sup>20</sup> En este punto se puede ver cómo, a través de la fenomenología y la hermenéutica, Ricoeur realiza y transforma el proyecto de la filosofía reflexiva de tal manera que hace sacudir la estructura kantiana. En efecto, aunque la fenomenología es una filosofía reflexiva por su proyecto de una autofundación radical y de una coincidencia total del sujeto consigo mismo, “el trabajo concreto de la fenomenología –en particular en los estudios consagrados a la constitución de la ‘cosa’– revela, por vía regresiva, capas cada vez más fundamentales donde las síntesis activas

Para dar cuenta de esta anterioridad del testimonio histórico respecto de la autoconciencia, recurriría de buena gana a la descripción que hace Kant de las ‘ideas estéticas’ en la Crítica del juicio (p. 49). Recordemos en qué circunstancias recurre Kant a este tema. En el momento de dar cuenta de las producciones estéticas del genio, él invoca ese poder que la imaginación tiene de ‘presentar’ (*Darstellung*) las Ideas de la razón, para las cuales no poseemos concepto. Por medio de esta representación, la imaginación ‘da más que pensar (*viel zu denken*) sin que ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, pueda resultarle adecuado y sin que, en consecuencia, ninguna lengua pueda expresarlo completamente y volverlo inteligible’ (A 190). Lo que la imaginación confiere así al pensar es este poder de *pensar más* (1bis).

El testimonio histórico posee la misma estructura y la misma función. Él es, también, una ‘presentación’, una ‘exhibición’ (*Darstellung*) de aquello que para la reflexión sigue siendo una idea, a saber, la idea de un despojamiento tal que en él afirmamos una orden exenta de las servidumbres de las que no puede liberarse la existencia finita. La relación kantiana entre la idea y su ‘presentación’ estética expresa bien la clase de relación que buscamos formular entre la afirmación originaria –que exigiría una imposible *mediación total* entre la conciencia de sí y su experiencia simbólica– y su presentación histórica en testimonios cuyo sentido jamás habremos terminado de agotar.<sup>21</sup>

---

remiten sin cesar a síntesis pasivas cada vez más radicales... los últimos trabajos consagrados al mundo de la vida designan con ese término un horizonte de inmediatez que siempre queda fuera de alcance. El *Lebenswelt* nunca es dado y siempre presupuesto. Es el paraíso perdido de la fenomenología” (P. Ricoeur, “De l’interprétation”, en P. Ricoeur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 27). Esta dimensión de lo que está fuera de alcance, de lo irrecuperable, aparece en Ricoeur no sólo como pertenencia ontológica a un mundo –como en Heidegger– o a la tradición textual –como en Gadamer– sino también como la conciencia que es regulada e instruida en su constitución por la interpretación de signos exteriores a ella, por signos contingentes e históricos que el absoluto da de sí mismo. Estos signos se refieren a acontecimientos fundadores de los que la existencia depende en forma absoluta pero que ella no puede englobar en el círculo de la reflexión sobre sí. El testimonio testimonia de esos acontecimientos como una experiencia de lo absoluto. Como veremos después, esa experiencia no puede transformarse en una evidencia para la conciencia, sino que queda como un constitutivo que ella nunca puede recuperar totalmente. Esta apertura de la reflexión sobre sí a lo histórico, a lo irrecuperable, es una elaboración –vía Heidegger y Gadamer– de un elemento de la fenomenología a través del cual Ricoeur no sólo transforma la tradición reflexiva sino que también hace sacudir la estructura kantiana, pero sin romperla, como veremos enseguida.

<sup>21</sup> HIR, pp. 53-54. Hace un momento dijimos que a través de la fenomenología y de la hermenéutica, Ricoeur introduce una dimensión histórica que no está en Kant. Con base en la cita que acabamos de hacer, podemos decir que por la estructura kantiana Ricoeur puede plantear la cuestión de lo absoluto que no está en la fenomenología ni en la hermenéutica. Sólo que, gracias a las transformaciones que, por medio de la fenomenología y la hermenéutica, Ricoeur opera en esa

Lo que sorprende aquí es que la cuestión del encuentro de la conciencia con testimonios exteriores a ella, históricos, contingentes, de lo absoluto, cuestión que parecía escapar a la estructura kantiana, es, sin embargo, interpretada dentro de la misma estructura. En ese poder que la imaginación tiene de crear figuras de las ideas y, así, de dar para pensar más de lo que se puede pensar por conceptos, en ese poder reside la apertura de la conciencia a aquello que la precede y la excede: el testimonio histórico de lo absoluto. Si bien éste no es producto de la imaginación, es sólo a través de ésta que él puede ser comprendido, porque ella es capaz de tomarlo como la "presentación" de una idea, de la idea de lo absoluto. Aquello de lo que dependemos en forma absoluta pero que no depende de nosotros, es decir, lo absoluto, no puede aquí ser otra cosa que el acontecimiento fundador de nuestra existencia. Pero los acontecimientos fundadores que dan testimonio de lo absoluto no son a su vez absolutos. Son más bien presentaciones históricas de lo absoluto. Por eso se dirigen a la imaginación:

Porque ¿a quién se dirigen el poema del Éxodo y el poema de la Resurrección... sino a nuestra imaginación más que a nuestra obediencia? ¿Y a quién sino a nuestra imaginación se dirige el testimonio histórico que nuestra reflexión quisiera interiorizar? Si comprenderse es comprenderse ante el texto, entonces ¿no hay que decir que la comprensión del lector es puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, con el mismo derecho que el mismo mundo metamorfoseado por el poema? Si ello es así, entonces hay que decir que la imaginación es esa parte de nosotros mismos que responde al texto como Poema y que es la única que puede encontrarse con la revelación ya no como una pretensión inaceptable, sino como un llamado no coactivo.<sup>22</sup>

El acontecimiento que se transforma en signo de lo absoluto ya tiene en sí mismo algo que lo saca del conjunto de hechos cotidianos, ordinarios. Tiene algo de extraordinario porque, en tanto acontecimiento de liberación y de Resurrección, está relacionado con la llegada a la existencia y la continuación en la existencia. El

---

estructura, la cuestión de lo absoluto se manifiesta históricamente en su pensamiento, lo cual va también más allá de Kant. Lo que pareciera no se puede negar, teniendo en cuenta la "hermenéutica del testimonio", es que la cuestión de lo absoluto no está ausente del pensamiento de Ricoeur. Esto no implica que lo absoluto esté en él filosóficamente demostrado o afirmado. Quizá habría que decir que la estructura kantiana de su pensamiento permite hablar de una visión de los signos de lo absoluto en las fronteras del pensamiento filosófico de Ricoeur.

<sup>22</sup>HIR, p. 54.

acontecimiento ya habla de nuestra dependencia respecto de algo, nos habla de algo que no depende de nosotros, que no podemos manipular, que no viene de nosotros. Por eso, esos acontecimientos testimonian de lo absoluto, son acontecimientos que están situados en un orden que escapan al nexo espacio-temporal causal. Esto no significa que hay una interrupción de dicho nexo, sino que hay otro ámbito de la realidad, el ámbito ontológico del acontecimiento que es signo del absoluto. Ese ámbito, del que no hay concepto ni intuición sensible, sólo resulta accesible a través de la imaginación, porque sólo ella nos permite pensar aquello que en el acontecimiento va más allá de lo ordinario, es decir, porque ella nos permite pensarlo *como* signo del absoluto. Y, a la inversa, la imaginación puede conferir al pensamiento ese poder de “pensar más” porque el testimonio de esos acontecimientos da que pensar, da un contenido a la interpretación y reclama una interpretación<sup>23</sup>. Con esto Ricoeur logra interpretar dentro de la estructura kantiana la exterioridad y anterioridad del testimonio respecto de la autoconciencia. Gracias a la imaginación, la autoconciencia es capaz de realizar ese movimiento de apertura a los signos exteriores de lo absoluto.

#### 4. HERMENÉUTICA DEL TESTIMONIO Y FINITUD

Hay todavía otro camino por el que se puede ver que Ricoeur interpreta el testimonio histórico de lo absoluto dentro de la estructura kantiana. Este camino tiene que ver con el esfuerzo que la conciencia realiza para apropiarse de la afirmación originaria que la constituye por medio de un recurso al testimonio de lo absoluto. Según Ricoeur, esta apropiación se produce en la relación y la correspondencia de dos actos: el acto de una conciencia de sí que se despoja y trata de comprenderse, y el acto de testimoniar donde el absoluto se muestra en sus signos y en sus obras<sup>24</sup>. Al tratar de explicar esta correspondencia de dos actos, Ricoeur afirma:

Se puede expresar de la siguiente manera esta correspondencia de acto a acto. Lo que nosotros podemos reconocer en un testimonio – no en el sentido del relato de un testigo que informa lo que ha visto, sino de una obra que atestigua– es que sea la expresión de la libertad que deseamos ser. Reconozco como existente lo que para mí es sólo una idea. Lo que reconozco, fuera de mí, es, en la efectividad,

<sup>23</sup> HT, pp. 53-56.

<sup>24</sup> HT, p. 59.

el movimiento de liberación que pongo solamente en la idealidad. Este reconocimiento ya no es histórico sino filosófico. Él autoriza a hablar de acciones absolutas, lo que es insensato para los historiadores; porque una acción absoluta no se comprende en tanto que procede de antecedentes o da lugar a consecuencias, sino en tanto arrancamiento de una conciencia libre respecto de sus condiciones históricas. Lo que comprendemos fundamentalmente es otra conciencia que se hace absoluta, a la vez libre y real. Ahora bien, este reconocimiento sólo es posible por un acto de la misma naturaleza que el acto interior de nuestra propia liberación.<sup>25</sup>

Aquí aparece el reconocimiento de una obra en la que se realiza la libertad que se postula y que genera el movimiento de realización total de la libertad. Ya no se trata de una producción de la imaginación, sino del reconocimiento de un conjunto de hechos, de una obra, como algo que existe, pero no sujeto a la relación causa-efecto. En esa obra se reconoce en otra conciencia la realización total de la libertad, más allá de las servidumbres y condicionamientos a los cuales está sometida la existencia humana; es decir, se afirma una realidad y una libertad. Esto significa que se afirma la existencia de algo incondicionado, de aquello que la razón exige a través de las Ideas. Por eso Ricoeur aclara que esta afirmación originaria no puede someterse a la norma del conocimiento de los objetos fenoménicos<sup>26</sup>.

Ahora bien, esta afirmación de algo absoluto, de algo incondicionado, ya no en el plano de la idea sino en el de la realidad, ¿no implica una caída en el saber absoluto? Ricoeur sostiene que no. A lo sumo, tal afirmación “es el punto extremo hasta el que puede avanzar una hermenéutica que se aplica a reducir la distancia entre los polos de la elipse, entre el acto reflexivo del despojamiento y el acto atestiguado por el testimonio. Pero esta distancia es irreductible y marca la diferencia entre una filosofía hermenéutica y una filosofía del saber absoluto”<sup>27</sup>.

Esta irreductibilidad de los actos tiene su correspondiente en la irreductibilidad de los juicios que aquellos actos dejan como huellas. ¿De qué juicios se trata? En primer lugar, el primer polo, que es la manifestación de lo absoluto en signos y obras históricas, implica un

---

<sup>25</sup> HT, pp. 59-60.

<sup>26</sup> HT, p. 58.

<sup>27</sup> HT, p. 60.

juicio que distingue el verdadero del falso testimonio, el signo del ídolo, entre Yahveh y los ídolos de las naciones<sup>28</sup>. En segundo lugar, el segundo polo, que es la apropiación de la afirmación originaria por una conciencia finita, implica un juicio reflexivo y crítico que produce los criterios de lo divino. Y los produce porque, como ella no tiene una intuición ni un saber absoluto por el cual podría tomar conciencia de sí misma y de lo absoluto, entonces tiene que recoger esa conciencia de sí a través de los predicados de lo divino que “no son los caracteres o cualidades de un ser en sí; son la expresión múltiple y diversa de un Acto puro que sólo se puede decir invistiéndose en cualidades”<sup>29</sup>. Esa toma de conciencia implica un juicio crítico, una criteriología de lo divino –como la denomina Ricoeur siguiendo a Nabert–, porque la conciencia de sí, despojándose de las condiciones que le impiden una satisfacción completa, va “cribando” esas cualidades a las que da el nombre de divino y que son las que permiten afirmar un orden libre de las servidumbres de las que ninguna existencia humana puede liberarse. Por eso, esas cualidades corresponden a un acto completamente interior por el cual la conciencia concibe el predicado de lo divino pero fracasa en su pretensión de realizarlo y encarnarlo<sup>30</sup>.

El problema es la identidad entre los dos juicios. No se trata de una identidad dada, sino de una identidad que hay que interpretar, que sólo se puede comprender produciéndola porque la conciencia “sólo avanza hacia el sí mismo más interior al precio de la más extrema atención que se aplica a atisbar los signos, los guiños, del absoluto en sus figuras”<sup>31</sup>. Pero entre las dos cosas sólo puede encontrarse una especie de alianza. Ricoeur se cuida de asegurar la distancia que hay entre esta alianza y el saber absoluto o la intuición unitiva:

Esta alianza es el carácter propio de la percepción de lo divino por y en una conciencia finita. En efecto, es un hecho de finitud que la afirmación originaria no puede apropiarse a sí misma en una reflexión total de carácter intuitivo, sino que ella debe hacer el rodeo de una interpretación de los signos contingentes que el absoluto da de sí mismo en la historia. La estructura hermenéutica de la afirmación originaria es un corolario de la finitud de la conciencia humana en la cual y por la cual se produce

---

<sup>28</sup> HT, p. 55.

<sup>29</sup> HT, p. 56.

<sup>30</sup> HT, p. 56.

<sup>31</sup> HT, p. 57.

la afirmación originaria. Que la conciencia de sí queda suspendida de cierta decisión, de cierta elección, de cierto proceso donde hace comparecer aquello mismo que es el aparecer del absoluto, no expresa la debilidad de la prueba por testimonio, como en Aristóteles, sino la finitud de la conciencia a la cual le queda negado el saber absoluto.<sup>32</sup> Entonces no hay identidad del proceso de la conciencia que llega a sí cribando los predicados de lo divino y del proceso del juicio separador entre el verdadero y el falso testimonio. Y esta identidad queda negada tanto a nivel de los actos como a nivel de los juicios que son la huella de aquellos actos<sup>33</sup>. Ricoeur concluye afirmando que esta separación insuperable es la que hay entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión. Esta separación significa que no se puede subordinar, a la manera hegeliana, las representaciones religiosas, correspondientes al nivel exterior del signo histórico del absoluto, al concepto, correspondiente al nivel interior y reflexivo de la criteriología que hace la conciencia de lo divino<sup>34</sup>.

Esta negación de la subordinación de la representación religiosa al concepto es lo que mantiene kantiano a Ricoeur. Si no se negara esa subordinación, entonces la representación religiosa se agotaría en el concepto y no daría más para pensar. Y no podría dar más qué pensar porque entonces ya no estaría la razón en su función de horizonte y con su exigencia de sentido, de totalización efectiva, pues esa exigencia ya estaría totalmente realizada y ese horizonte ya habría sido englobado por el concepto<sup>35</sup>. Lo que está en el fondo de todo esto es la separación fundamental que Ricoeur, con Kant, hace entre el entendimiento como conocimiento por objetos y la razón como pensamiento de lo incondicionado. Es lo incondicionado lo que suscita el trabajo de la imaginación productiva porque son necesarias las figuras en las que apoyar el proceso de totalización efectiva exigido por la razón. El testimonio de lo absoluto constituye no una figura producida por la

---

<sup>32</sup> HT, p. 57.

<sup>33</sup> Aquí se ve que la experiencia de lo absoluto que el testimonio transmite nunca puede transformarse en una evidencia para la conciencia.

<sup>34</sup> HT, p. 60.

<sup>35</sup> Esto es lo que lleva a Ricoeur a afirmar el carácter esencialmente histórico de la inteligencia de la fe que propone: "En la medida en que la comprensión de los textos fundamentales [está hablando de los textos bíblicos] es, como toda otra comprensión, finita, más aún, en la medida en que los textos fundadores mismos vehiculan interpretaciones ellas mismas finitas de la Palabra que transmiten, la inteligencia de la fe se halla afectada de un carácter histórico insuperable" P. Ricoeur, "El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía", Epílogo a *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Bs. As., Almagesto-Docencia, 1990 (traducido por Néstor A. Corona), pp. 224-225.

imaginación, sino la afirmación de una conciencia que es real y libre, es decir, una afirmación de la existencia de lo absoluto, incondicionado, pero una afirmación que siempre queda ligada al “cada vez” de la contingencia histórica y que nunca puede agotarse en un concepto que la conciencia produce de lo divino en su esfuerzo por apropiarse de la afirmación originaria que la constituye. Lo absoluto da signos históricos de sí mismo, pero la conciencia nunca puede integrarlos en una intuición total del absoluto y de sí misma; la conciencia, en su esfuerzo por apropiarse de esa afirmación originaria que la constituye no tiene otro camino que la interpretación de esos signos, la cual nunca terminará de agotar su sentido.