

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Postgrado

Desde la muerte de la religión hacia una fe post-religiosa con Paul Ricoeur.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con mención en Metafísica

Tesista:

Christian Casanova Del Solar.

Profesora patrocinante: Ana Escribar Wicks.

SANTIAGO – CHILE, 2003.

Introducción general .	1
a) Inicio de una aventura intelectual. .	1
b) Aproximaciones a la obra de Paul Ricoeur. .	3
c) Paul Ricoeur: entre razón y fe. .	4
d) El arbitraje filosófico: hermenéutica bíblica y hermenéutica filosófica. . .	9
e) Lo que se propone este trabajo. . .	12
Capítulo I El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur . .	15
1.- El concepto de hermenéutica según Ricoeur. . .	15
2.- Filosofía y teología ante el problema de la interpretación. . .	17
a) La hermenéutica como desplazamiento desde el ojo al oído. . .	18
b) Una hermenéutica común a la filosofía y a la teología. . .	20
c) Hermenéutica filosófica y centralidad del texto. . .	22
d) Una hermenéutica en torno a los símbolos. . .	23
e) Ricoeur y la filosofía moderno-contemporánea. . .	24
f) Ricoeur y la hermenéutica contemporánea. . .	26
3.- La hermenéutica ricoeuriana fundada en la idea de texto. . .	30
a) Distanciamiento o la dialéctica entre acontecimiento y sentido. . .	30
b) Breve reseña de algunos principios claves de la hermenéutica de Paul Ricoeur. . .	32
4.- Aplicaciones de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica bíblica . .	33
a) “Formas” del discurso bíblico. . .	34
b) Habla y escritura. . .	37
c) Ser nuevo y “cosa” del texto. . .	38
d) Constitución hermenéutica de la fe bíblica. . .	42
Capítulo II La crítica de la religión .	45
1.- Introducción general a la crítica de la religión. . .	45
2.- Crítica externa de la religión: desmitificación. . .	51

a) La desmitificación como crítica de la falsa conciencia. . .	54
Capítulo III La crítica interna de la religión: desmitologización . .	65
1.- Crítica de la religión desde la fe. . .	65
2.- La desmitologización en R. Bultmann: ²³⁶ Jesucristo y mitología. . .	70
a) Introducción a Jesucristo y Mitología. . .	71
b) El mensaje de Jesús y el problema de la mitología. . .	72
c) La interpretación de la escatología mitológica. . .	74
d) Algunas objeciones a la desmitologización. . .	78
e) Crítica del supuesto interpretativo desmitologizador. . .	78
f) La interpretación bíblica moderna y la filosofía de la existencia. . .	80
g) La significación de Dios como acto. . .	82
3.- Ricoeur: el "Prefacio a Bultmann". . .	87
a) La pregunta hermenéutica. . .	87
b) La desmitologización: con Bultmann y contra Bultmann. . .	93
c) Niveles de la desmitologización. . .	95
d) Crítica a Bultmann. . .	98
Capítulo IV Reinterpretación actual del mensaje cristiano . .	105
1.- La nueva hermenéutica: Ricoeur, Ebeling y Fuchs. . .	105
a) Introducción. . .	105
b) Vieja y nueva hermenéutica. . .	109
c) Fe, en el mundo. . .	114
2.- Ebeling según Ricoeur: historia de la Iglesia como historia de la Palabra. . .	115
3.- Dietrich Bonhoeffer: ⁴⁴² una dimensión atea del cristianismo. . .	127

²³⁶ Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) nació en Wiefelsted. Estudió en Tubinga, Berlín y Marburgo. Fue profesor en la universidad de esta última ciudad desde 1921 hasta 1951. En 1951 ingresó a la Universidad de Yale. Trabajó especialmente en estudios sobre el Nuevo Testamento siguiendo una línea de crítica histórico-literaria. Intentó comprender el cristianismo desde dentro, interpretándolo como una posibilidad radical del hombre.

⁴⁴² Dietrich Bonhoeffer nace en Breslau el 4 de febrero de 1906. Hijo de Karl Bonhoeffer —profesor de psiquiatría—, y de Paula von Hase, estudió teología en la Berlin Universität. En 1928-1929, es becario en Barcelona. Estudia en el Union Theological Seminary de Nueva York. Vuelve a su patria en 1931, donde es nombrado profesor de la Universidad de Berlín. En 1933 pasa a ser pastor de la iglesia alemana en Londres. En 1935 regresa a Alemania y es nombrado director de la iglesia confesora en Finkewald. Con el ascenso del nazismo es destituido de su labor docente. El 5 de abril de 1943 es detenido y encarcelado en Berlín. Muere en la noche del 22 al 23 de abril de 1945.

a) Un lenguaje renovado. . .	129
b) El mundo, “mayor de edad”. . .	130
c) La Ilustración según Kant. . .	130
d) “Incluso si Dios no existiera”. . .	133
e) La disciplina del arcano. . .	135
f) Las realidades “últimas” y “penúltimas”. . .	135
g) Llegar a ser “un ser humano, un cristiano”. . .	136
h) La muerte de Bonhoeffer, un lugar teológico privilegiado. . .	138
Capítulo V Muerte de Dios, ateísmo y fe trágica . . .	139
Introducción: muerte de Dios, ateísmo y fe. . .	139
1.- Ateísmo y filosofía. . .	144
a) Ateísmo negativo. . .	145
b) Ateísmo crítico. . .	146
c) Ateísmo positivo. . .	146
d) Arthur Schopenhauer: ateísmo integral. . .	147
e) Ludwig Feuerbach: ateísmo antropológico. . .	149
f) La filosofía de Nietzsche; del ateísmo al nihilismo. . .	152
2.- El ateísmo de Nietzsche según Heidegger, Welte y Küng. . .	154
a) Heidegger: La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. . .	154
b) Una valoración del ateísmo de Nietzsche: Bernhard Welte. . .	160
c) ¿Superación del ateísmo?: Hans Küng. ⁵⁴¹ . . .	164
3.- La vía ricoeuriana: desde la religión a la fe trágica a través del ateísmo. . .	176
a) El ateísmo: corte y lazo entre religión y fe. . .	177
b) Hermenéutica nietzscheana como genealogía. . .	178
c) Crítica de Ricoeur a la “muerte de Dios”. . .	179
d) Dos pasos sobre un “sendero perdido”: del ateísmo a la fe. . .	184
e) La relación entre la acusación y el consuelo. . .	189

⁵⁴¹ Para el siguiente apartado, hemos tomado como base teórica, el texto de Küng, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, IV, ps. 544-557 [Trad.: J. M^º. Ripalda]

f) ¿Qué tipo de fe merece vivir después de la crítica freudiana y nietzscheana? .	191
4.- La simbólica del mal y el regreso de lo trágico. . .	198
a) Símbolos primarios de la voluntad culpable. .	200
b) Relatos míticos sobre el mal. . .	203
c) Del mito adámico a una teología de lo trágico. .	206
d) Aspectos trágicos del mito adámico. .	206
5.- Ejemplificaciones de una fe trágica: Job y el Siervo Doliente de Isaías. . .	212
a) Job y el consuelo de la palabra. .	212
b) El “Siervo Doliente” de Isaías. . .	224
c) El Dios que calla y el Dios que habla. .	231
d) Getsemaní. . .	233
e) Cómo hablar con Dios: La lamentación como plegaria. .	233
f) Un nuevo comienzo a partir de las categorías del amor. . .	236
A modo de conclusión. .	241
Bibliografía. . .	257
a) Básica: .	257
b) Secundaria y general: . .	258

Introducción general

“[...] Es perfectamente inútil oponer Jerusalén a Atenas. Es por ello que la inteligencia de la fe [...] no puede no integrar los instrumentos reflexivos e intelectuales que debe a esta cultura de origen griego.

En este sentido, es en su mismo seno que una fe pensante debe continuar el diálogo de la representación y el concepto”.

P. R.

a) Inicio de una aventura intelectual.

El filósofo Paul Ricoeur nace en la ciudad francesa de Valence (Drôme) el 27 de febrero de 1913. Tempranamente su vida será marcada por la desgracia: queda huérfano apenas comenzaba ésta (1915). Su formación preuniversitaria la hizo —bajo el rótulo de “pupilo de nación”— en el liceo de varones de Rennes, donde su primer encuentro con la filosofía no tuvo éxito, pues no logró identificar —en aquel momento— su futura *vocación filosófica*, a pesar de haber leído ya a autores de la filosofía tales como Montaigne, Pascal, Voltaire y Rousseau.¹

Su primer acercamiento significativo con la filosofía (1929-1930), acontecimiento

¹ Cf. Ricoeur, P.: **Autobiografía intelectual**, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 16 [Trad.: P. Wilson]

crucial en su vida, que él mismo rotulará como “el año de la filosofía”, ocurrió bajo la tutela del profesor Roland Dalbiez, filósofo neotomista, quien determinará en gran medida el futuro desarrollo de su carrera y de su carácter intelectual, vale decir, de su gran capacidad de establecer un *diálogo crítico* entre las más diversas escuelas, incluso antagónicas y excluyentes, sin caer en el *eclecticismo* o *diletantismo*. Dalbiez, ya en aquella época incipiente de su pensamiento, es quien le motiva y abre al *diálogo entre la fe y la ciencia*.²

No es menos importante recordar, por lo dicho anteriormente, para corroborar la relevancia e importancia de su temprana gestación intelectual —su repercusión sobre el desarrollo y construcción de su futuro pensamiento—, el hecho que Dalbiez fue el primer filósofo francés que escribió sobre Freud y el psicoanálisis. A propósito, comenta Ricoeur, respecto de *su deuda* con quien lo inició en el mundo de la filosofía, lo siguiente:

“Estoy persuadido de que hoy le debo a mi primer maestro de filosofía la resistencia que opuse a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodicticidad del cogito cartesiano, y del ‘Yo pienso’ kantiano, cuando la continuación de mis estudios universitarios me condujo al feudo de los herederos franceses de estos dos fundadores del pensamiento moderno. También pienso que le debo [...] mi preocupación ulterior por integrar la dimensión del inconsciente, y en general el punto de vista psicoanalítico, a una manera de pensar fuertemente marcada, sin embargo, por la tradición de la filosofía reflexiva francesa, tal como aparece en el tratamiento que propongo de ‘lo involuntario absoluto’ (carácter, inconsciente, vida) en mi primer gran trabajo filosófico, *Lo voluntario y lo involuntario* (1950) [...]: cuando un problema los perturbe, los angustie, los asuste, nos decía, no intenten evitar el obstáculo: abórdenlo de frente. No sé hasta que punto he sido fiel a este precepto; sólo puedo decir que jamás lo he olvidado”.³

Precisamente este peculiar rasgo de *pluralidad filosófica*, y a la vez, de *fidelidad* y rigor intelectual, es lo que lleva a Tomás Calvo Martínez a decir que la reflexión filosófica de Ricoeur aparece como:

“[...] una continuada decisión de diálogo con las más variadas disciplinas científicas y con los más diversos enfoques filosóficos contemporáneos: psicoanálisis, estructuralismo, ciencia histórica y ciencia literaria, filosofía lingüística y crítica de las ideologías han constituido [...] puntos privilegiados de referencia, de confrontación, de diálogo, y por tanto, de mediación...”.⁴

Esta visión general de la filosofía ricoeuriana —que muestra también un ángulo general de su metodología—, se enriquece mucho más si recordamos uno de los modos en que Ricoeur describe —*grosso modo*— su trabajo intelectual. Éste queda definido: primero, como una tarea de *exploración*, dentro y sobre las diversas esferas del discurso, y donde se acepta a las distintas y a veces antagónicas perspectivas habidas dentro de la historia

² Cf. *Ibíd.* p. 16 y ss.

³ *Ibíd.* ps. 14-15.

⁴ Calvo Martínez, T.: “Del símbolo al texto”. En: Calvo Martínez, T., Ávila Crespo, R. (Eds.): *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 117.

del pensamiento humano —demasiado humano—, y que son las que demuestran, finalmente, siguiendo en esto a Ricoeur, el estado *de adultez* del pensamiento del hombre moderno. Segundo, como la *labor* de un *jardinero*, que luego de observar, analizar, comprender y diagnosticar, sobre los diversos campos explorados, se atreve a *injertar*, transplantar, *drenar*, articular y canalizar —sobre la marcha— los distintos aspectos retenidos —sean positivos o negativos— con el fin de crear las condiciones favorables para que el discurso haga eclosionar —como *acontecimiento*— *el sentido* de las palabras, de la discursividad; vale decir, que se muestre su *significación* profunda, escondida bajo la superficie del discurso, sea a través de los mitos, las alegorías, las analogías o las metáforas.

Dice Ricoeur que “el hombre no se hace *adulto* más que al hacerse capaz de nuevos significantes-claves [...] que reglan esferas de sentido absolutamente irreductibles...”.⁵ Esto último es aplicable a los ámbitos puramente categoriales, cientificistas, esto es, a las hermenéuticas racionalizantes, *pobres de sentido*.

b) Aproximaciones a la obra de Paul Ricoeur.

Lo dicho anteriormente, lo entendemos mucho mejor al observar la siguiente cita que alude a la relación necesaria entre *sentido*, comprensión del mismo e *interpretación*:

“[...] llamamos *exégesis* o *interpretación* a un arte capaz de comprender las manifestaciones vitales fijadas de una manera duradera”; o aún: “El arte de comprender gravita alrededor de la interpretación de testimonios humanos conservados por la escritura”.⁶

Confirmar esta convicción es uno de los objetivos de la presente tesis, y manifiesta, además, una de nuestras *hipótesis* de trabajo: La aceptación de que existe la posibilidad de acceder a la mediación entre la fe y la filosofía, lo que supone, a la vez, el reconocimiento y consistencia de un *sentido originario*, de su *posibilidad* en el mundo, pues el único modo de *reencontrar* y *recuperar* el valor de las significaciones contenidas en los textos religiosos es reconociendo su atingencia semántica por medio de otra hipótesis aceptada: el *círculo hermenéutico* —su pertinente *virtualidad* diría Heidegger—, ⁷ el cual superaría la *circularidad viciosa*, tanto del escepticismo como del eclecticismo, o sea, se supera el problema de la petición de principios al dejarse arrastrar, obedecer y confiar en la *autenticidad* del texto: para *comprender* hay que *creer*, y para *creer*, *comprender*.⁸

⁵ Ricoeur, P.: *Hermenéutica y psicoanálisis*, Ed. Megápolis-La Aurora, Buenos Aires, 1975, p. 16 [Trad.: H. Conteris] La cursiva es nuestra.

⁶ Ricoeur, P.: *Hermenéutica y estructuralismo*, Ed. Megápolis-La Aurora, Buenos Aires, 1975, p. 73 [Trad.: G. Baravalle y M. T. La Valle]

⁷ Cf. Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 2, ps. 30-31 [Trad.: J. E. Rivera]

El *sentido* remite, al trazar una línea en dirección retrospectiva, hacia el pasado: primero, a una discursividad filosófica; y segundo, a una discursividad religiosa *originaria, precomprensiva*. Esto quiere decir, a un lenguaje *preconceptual*, donde *lo simbólico* muestra al hombre mismo la labor de tener que buscar, descubrir y emprender —suponiendo la *donación de sentido*— el “*conocimiento de sí mismo*”, con relación a su *origen* y a su *destino*. Aquí lo *religioso* y lo *mítico*, conjuntamente, poseen mayor resonancia, por vincularse con más fuerza al nivel *simbólico*, que —para Ricoeur—, se encuentra siempre, más favorecido por el *sentido*, pues lo simbólico, en cualquiera de sus manifestaciones, posee la siguiente cualidad, y que es lo que lo hace radicalmente distinto del nivel puramente conceptual: *el símbolo da que pensar*, pues el símbolo es una “reserva inagotable de sentido”.⁹

c) Paul Ricoeur: entre razón y fe.

Durante sus años de Universidad en Rennes, donde obtuvo la *licence* en 1933, y luego la *maîtrise* en filosofía en 1934, nuestro autor aprendió a *sobrellevar la tensión* entre su *profunda e irrenunciable fe* y su interés por los asuntos de la razón, lo que Ricoeur podría resumir en el siguiente modo: que ha aprendido a sobrellevar “una guerra intestina entre la fe y la razón”.¹⁰

Nosotros podríamos agregar, a partir de lo anterior, que Ricoeur también aprendió a conciliar, en aquel momento, la esfera *preconceptual* del *mundo simbólico* con la esfera *conceptual* del *pensamiento categórico* de la filosofía y de las ciencias, pues así evidenciamos aún más la relevancia de aquel *conflicto sobrellevado*: tal pugna ha quedado *superada* a través de la *mediación* y el *diálogo* —entre la fe y la ciencia— que el filósofo francés encontrará en el objeto privilegiado de su reflexión filosófica, vale decir, en el confornte de las mismas esferas ahora insertas en el corazón del *discurso religioso*.

11

Esto último se hace posible gracias al carácter eminentemente *mixto* que posee el

⁸ Evidentemente nos referimos al “círculo hermenéutico” propuesto por Heidegger. No obstante, dicha temática, absolutamente revelante para nuestro trabajo, la abordaremos en profundidad más adelante, por lo que ahora sólo nos basta con enunciarla.

⁹ Ricoeur, P.: **Finitud y culpabilidad**, Ed. Taurus, Madrid, 1982, p. 34 [Trad.: C. Sánchez]

¹⁰ **Autobiografía intelectual**, Op. cit. p. 17.

¹¹ Dice Ricoeur: “[...] confrontado con el lenguaje filosófico, el *Credo* de la iglesia cristiana ha debido desplegar recursos conceptuales, desapercibidos o interpelados, tanto por préstamo externo como por explicitación interna, para ser conducido al mismo nivel que la filosofía. Así el lenguaje religioso ha accedido al estatuto propiamente teológico. De este cambio de estatuto y de la dialéctica entre el nivel preconceptual y el nivel conceptual ha nacido un género mixto de lenguaje que podemos designar ahora como *discurso religioso*”. En: Ricoeur, P.: “Poética y simbólica”. En: **Educación y política: De la historia personal a la comunión de libertades**. Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984, p. 19-20 [Trad.: M. T. de Gilotau]

discurso religioso —y entiéndase mixto cuando apelamos a la coexistencia entre las polaridades preconceptual y conceptual. Sin este hecho, medular dentro de la obra filosófico-teológica de Ricoeur, no se puede comprender ni entender el desplegamiento de su pensamiento —y es lo que nos proponemos abarcar en los distintos capítulos de nuestro trabajo—, y que ya hemos evidenciado, en algún sentido, en el epígrafe de la presente introducción, pues en él se muestra la clara *intención* de generar un diálogo entre el *discurso filosófico* —desde Grecia hasta nuestros días—, y el *discurso religioso*, el cual no es comprensible sin aludir a los paradigmas y acontecimientos que son —auténticamente— de su propiedad, sean *textuales*, vale decir, las Sagradas Escrituras —el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento—, sean *testimoniales*: la experiencia de la fe, la ética de la esperanza, el acontecimiento del *kerigma*, el acontecimiento de la palabra viva, la obediencia amorosa a Dios —sin culpa—, entre otras expresiones.¹²

Una vez terminada su residencia en Rennes, Ricoeur se traslada a París. La importancia de aquel hecho será su encuentro con Gabriel Marcel y con Edmund Husserl. Con el primero se inicia en el “método socrático”, en la “reflexión primaria” y en la “reflexión segunda”, y así es como acoge los temas marcelianos. Marcel es quien lo introduce en la lectura de Karl Jaspers, quien será “su interlocutor silencioso”, una vez que viva nuevamente la desgracia, al caer en prisión en Alemania, en los monstruosos tiempos de la segunda guerra mundial.

De Husserl tomará su *fenomenología* y un concepto capital para su propio pensamiento: el concepto de *intencionalidad*.¹³ Este concepto es clave para entender el tema de la *conciencia* como desligado del paradigma cartesiano. Descartes postulaba que la conciencia —*cogitatio*— era una suerte de “lugar”, de “cosa” o “substancia”, vale decir, que la relación entre *pensamiento* y *mundo* quedaba definida por la relación *sujeto-objeto*, donde, de alguna forma, se presupone que dicha relación, entre ambos polos, queda marcada por una suerte de *ingenuidad*, que asume que el mundo contiene todos los elementos que determinan a la propia conciencia y al mismo pensamiento. El mundo, según esto, es un libro abierto que muestra la realidad a quien la contempla desde una especie de vacío, lo que quiere decir, de algún modo, que la conciencia parte de “cero” e, *ipso facto*, de un mero *formalismo*. El profesor J. Acevedo nos aclara tal idea de mejor forma:

¹² No es pertinente explicitar ahora dichos conceptos, pues su comprensión y función, en el presente trabajo, y también en la obra misma de Ricoeur, exige familiarizarse con tópicos que abordaremos en su debido momento. Por ahora, nos basta sólo con enumerarlos y tratarlos holísticamente en la presente “Introducción”. Los tópicos son: desmitificación, desmitologización, hermenéutica, interpretación, sentido, etc.

¹³ “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido [...]. Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ‘ser conciencia *de* algo’. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una ‘mirada’ que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa conciencia *de* él”. En: Husserl, E.: **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**, Ed. FCE, México, 1986, § 84, p. 198-199 [Trad.: J. Gaos]

“Husserl precisó el ego cogito cartesiano en la fórmula ego cogito cogitatum, yo pienso lo pensado. Fue su discípulo Heidegger, sin embargo, quien con mayor energía se enfrenta a Descartes, trastocando su célebre tesis. En el análisis existencial del hombre que efectúa en *Ser y Tiempo* [...] dice: “Si como punto de partida de la analítica existencial del hombre [Dasein] hubiera de servir el ‘cogito sum’, sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva fórmula [...]. La primera proposición sería entonces: ‘sum’, y en este sentido: ‘yo soy en un mundo’”. Descartes, en cambio, se limita a concebir el yo como mera cosa pensante (res cogitans) sin mundo”.¹⁴

Esta cita que acabamos de revisar, es un excelente pretexto para señalar las temáticas fundamentales y la orientación radicalmente original —y con un propósito eminentemente restaurador de los valores históricos y suprahistóricos, que se han perdido u ocultado a través del proceso de secularización— del pensamiento de Ricoeur. De este modo, también Ricoeur —creemos— supera dicha ingenuidad, tanto a un nivel epistemológico como a un nivel ontológico, al plantearse filosóficamente, desde la crítica ontológica existencial heideggeriana, el *problema de la fe* con relación a la *precomprensión*, que es la que contiene, previo a cualquier esfuerzo de explicación conceptual, el *sentido* del hombre y de la humanidad. Esto nos muestra a un Ricoeur, en su labor intelectual, lleno de grandeza —por su compromiso, por su originalidad, por su *cuidado*—, respecto de su posición ante nuestro mundo contemporáneo, que se está destruyendo espiritualmente; mundo sin fe, sin compromisos, sin espacios ni tiempos sagrados, *mundo no-religioso*.¹⁵ Mundo este, atraído por y sujeto a paradigmas deshumanizantes, vaciadores de sentido, ya sea bajo el modelo científico o económico, de secularización o de escepticismo, y que son, finalmente, las instancias que diluyen lo sagrado (pérdida del sentido, capitalismo sin compasión, exaltación del “tener” por sobre el “ser”). Frente a esto, decimos, Ricoeur ha sido capaz de construir su pensamiento *apostando por la fe*, que, según él, es lo único que podría abrirnos el *horizonte prospectivo* —la esperanza—, para la *superación del sin sentido*, que hoy nos tiene acorralados, sin posibilidades, sin salida, sin *apertura*. Además, bajo la mirada filosófica se puede asociar, con fines exclusivamente explicitadores, el *acontecimiento de la fe* al concepto existencial heideggeriano de la *precomprensión*, sin por ello desmerecer el valor radical de su *vivencia* y de su carácter testimonial. El problema de la fe, respecto de la ontología categorial-existencial, Ricoeur lo caracterizaría del siguiente modo —y bajo el supuesto de que el hombre se constituye a partir de la realidad del discurso [*Rede*]:¹⁶ el problema radica en saber qué tipo de

¹⁴ Acevedo, J.: *Hombre y mundo: sobre el punto de partida de la filosofía actual*, Ed. Universitaria Santiago de Chile, 1992, p. 63.

¹⁵ Al respecto, Ricoeur replantea una interrogante de Dietrich Bonhoeffer —joven teólogo discípulo de Karl Barth, que fue ejecutado por Hitler— fundamental para el hombre y su destino —y también para la dirección de su método hermenéutico, que será tratado más adelante, y que, a pesar de ser deudora de Dilthey, Husserl y Heidegger, tomará su propio curso—, sobre todo frente a la situación del hombre actual, contemporáneo, y que será uno de los tópicos que recorrerá toda su obra y la determinarán en su apuesta por la fe y el sentido. La pregunta es la siguiente: ¿Cuál es la nueva situación del cristianismo en un mundo enteramente no religioso? “[...] la idea central de la hermenéutica de la reforma, de la interpretación de la Escritura, sostiene que nosotros no tenemos sustentación por medio de un realismo metafísico para vehiculizar el propio sentido de la predicación y por lo tanto no existe otro recurso fuera de la fe”. Ricoeur, P.: *El lenguaje de la fe*, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1978, p. 125 [Trad.: M. Yutzis]

lenguaje vamos a privilegiar, cuál de las dos discursividades subordina a la otra, o la filosófica a la religiosa o viceversa. Ricoeur es claro y transparente respecto de cuál de los dos discursos es más rico en cuanto a *sentido*: “[...] el término Dios recoge y reagrupa todos los valores significativos acumulados en las culturas por la simbólica religiosa, valores que ignoran el concepto no simbólico del ser”.¹⁷

El que Ricoeur tome de Heidegger elementos de su hermenéutica (que elevan al *lenguaje* y al *habla* a categorías ontológicas, el que consienta que el hombre se constituye a partir del lenguaje mismo), no significa que esté dispuesto a renunciar al *valor simbólico* del término más *significativo* y polisémico del lenguaje religioso, a cambio del lenguaje de la fenomenología heideggeriana. Lo anterior se entrevé en el siguiente texto, decisivo para propiciar su distancia con la ontología existencial meramente categorial, que no aspira al *salto existenciarío* de la fe y que, sin embargo, no niega la semejanza metodológica que mantiene con el propio Heidegger: “[...] diría que hay más en el término Dios que en el término ser, no sólo a causa de que una significaciones dispersas, sino porque se centra sobre un simbolismo fundamental: el simbolismo de la cruz”.¹⁸

Esta *síntesis de la fe y la razón*, que Ricoeur ha elaborado recogiendo los mejores elementos conceptuales (ciencias) y preconceptuales (símbolos), metodológicos, éticos, de autores emblemáticos de la filosofía moderna y, sobre todo, contemporánea —Kant, Schopenhauer, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey, Bergson, Marcel, Husserl, Heidegger, Eliade, Barth, Bultmann, Bonhoeffer— tiene un firme propósito u objetivo: restaurar, desde una visión propia del hombre de fe, pero considerando los aportes de la ciencia, el carácter universal y sagrado del hombre y de sus creencias, según Ricoeur, ya maduras. Diría Ricoeur, respecto de la aparente contradicción que debería esperarse de quien recoge elementos filosóficos de pensadores tan dispares como, por ejemplo, de los “maestros de la sospecha”, esencialmente desmitificadores, por un lado, y autores propiciadores de la *unidad*, de la *comprensión*, es decir, restauradores del *sentido* (Husserl, Heidegger, Bultmann, Ebeling), por otro:

“[...] el creyente puede dirigirse a los sociólogos, a los psicólogos y a los distintos especialistas en las ciencias humanas para plantearles lo siguiente: tanto la sociología como la psicología —y también la filosofía podríamos agregar nosotros—, etc., se refieren en su análisis al fenómeno religioso en sus motivaciones individuales y sociales. En este nivel la religión es una función cultural susceptible de ser descripta y explicada genética y estructuralmente. Pero hay algo que escapa a estas descripciones: es la intención del fenómeno religioso. Intención que no se encuentra totalmente contenida en su expresión psicológica y en su forma social. Esta intención que excede su propio condicionamiento es precisamente la fe. De ella no podrá hacerse un objeto, un

¹⁶ Es importante detenerse aquí en la concepción heideggeriana del discurso [*Rede*]; el discurso es el fundamento ontológico-existencial del lenguaje. Cf. Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Op. cit. § 34, p. 184.

¹⁷ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 161.

¹⁸ *Ibíd.* p. 161.

tema, una estructura de conocimiento objetivo. Pero sin embargo habrá que tenerla en cuenta. ¿Cómo? A través de una actitud de respeto, de delicadeza, de atención al sentido, o a la intención que no se agotan jamás en la forma y en la estructura”.¹⁹

Es el momento de referirnos, brevemente, a la metodología ricoeuriana, a su *hermenéutica*, para entender con mayor precisión la relación entre la esfera filosófica contenida en su pensamiento y la esfera propiamente religiosa, que, finalmente, es el objeto privilegiado de su reflexión; es más, diríamos que es la cantera desde donde se recoge y reinstaura *el sentido* que hemos *perdido*, que hemos olvidado. Quizás el modo más propicio, por lo pronto, sea señalar los títulos de los textos más importantes, para articular, a través de los conceptos más relevantes contenidos en ellos, el conjunto de tópicos relacionados a su metodología en modo sistemático. Los títulos más significativos son: **Lo voluntario y lo involuntario** (1950); **Historia y verdad** (1955); **Finitud y culpabilidad** (1960); **Freud: una interpretación de la cultura** (1965); **Introducción a la simbólica del mal**; **Hermenéutica y estructuralismo**; **Hermenéutica y psicoanálisis** —traducciones parciales que, como se sabe, conforman la unidad de la obra: **Le conflit des interprétations. Essais d’hermeneutique** (1969); **La metáfora viva** (1975); **Tiempo y narración** (1983-1985); **Del texto a la acción** (1986); **Ideología y utopía** (1986); **Sí mismo como otro** (1990); **Lo justo** (1995), **Pensar la Biblia** (en colaboración con A. LaCocque; 1998), entre otros. Agreguemos a éstos, algunos títulos que si bien no son textos preparados por el propio Ricoeur —como sí lo son los que acabamos de nombrar—, contienen importantes artículos y/o conferencias que, creemos, resultan fundamentales para entender el proyecto filosófico de Ricoeur. Algunos de estos títulos son: **El lenguaje de la fe** (1978); **Texto, testimonio y narración** (1983); **Educación y política** (1984); **Hermenéutica y acción** (1985); **Ética y cultura** (1986) y **Fe y filosofía** (1994). Ya se vislumbra, en dichos títulos, el diálogo que Ricoeur ejecuta entre los más diversos niveles del pensamiento y de las ciencias: *interpretación, hermenéutica, texto, lenguaje, símbolo, narración, estructuralismo*, son conceptos que aluden a la problemática del contenido significativo [*Sinn*] del texto, sea cual fuere éste. Sin embargo, al conectarlos con conceptos tales como: *finitud, culpabilidad, ética, testimonio, narración* (en su sentido vivo, como experiencia con la *palabra*), aparece la tensión fundamental de saber cuál es el valor semántico de tales textos; éstos por ser religiosos, ¿escapan a la interpretación meramente secular por encontrarse cargados o llenos de sentido, semánticamente hablando, y en un modo que sobrepasa a cualquier otro campo textual? ¿Qué nos dicen dichos textos al ser portadores privilegiados de sentido? ¿Proponen algún sentido que escape a la lógica cientificista y, por lo mismo, a la razón? ¿Habría distintos niveles entre la interpretación del discurso religioso y las interpretaciones (o hermenéuticas) que se disocian de la fe (Marx, Nietzsche, Freud), vale decir, a las

¹⁹ *Ibid.* p. 59. Esta disposición reverencial frente al sentido y a los símbolos, a las hierofanías y cratofanías (Eliade), contenedoras de valores esenciales para comprender el origen del hombre y su destino, su perspectiva diría Ricoeur, es fundamental pues sin ella no se logra entender la dimensión desocultadora del sentido, velado en los símbolos de la historia humana. Esto no niega el rigor científico y crítico: “El cristianismo reformado es un cristianismo que tiene razón de asumir el método histórico crítico y esto permite reencontrarnos con la unidad profunda de la Reforma y del Renacimiento. La Reforma, que ha retornado a la sola fide y el Renacimiento que ha vuelto a la probidad científica relativa a los textos”. En: *Ibid.* p.138.

interpretaciones desmistificadoras? ¿Existe colaboración entre estos dos polos o, simplemente, son incompatibles? ¿Posee alguno de ellos hegemonía sobre el otro? Son éstas, posibles preguntas que se despliegan a partir de estos dos polos conceptuales, radicalmente adversos, pues el primero se asocia a las metodologías y a la labor explicitadora de las mismas metodologías frente a los textos; en cambio, la otra esfera está ligada a una experiencia crucial y auténtica, que dice relación con lo vital, con lo testimonial, con el acontecimiento como experiencia de la fe, de la creencia —*obediencia* y *fidelidad* diría Ricoeur—, y que sólo es comprensible desde el plexo radical de la *vivencia*, cosa que escapa a lo conceptual —en esto último siendo fieles al propio Ricoeur.

d) El arbitraje filosófico: hermenéutica bíblica y hermenéutica filosófica.

Es pertinente citar, para explicitar el proyecto hermenéutico de Ricoeur, un texto en donde parte *suponiendo la contribución de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica bíblica*:

“Al plantear el problema en estos términos, parecería que admitimos que la hermenéutica bíblica es sólo una de las aplicaciones posibles de la hermenéutica filosófica a una categoría de textos [...]. Me parece, antes bien, que existe entre las dos hermenéuticas una relación compleja de inclusión mutua. Por cierto, el primer movimiento va del polo filosófico al polo bíblico. Son las mismas categorías de obra, de escritura, de mundo del texto, de distanciamiento y de apropiación las que regulan la interpretación en ambos casos. En este sentido, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter regional en relación con la hermenéutica filosófica, constituida en hermenéutica general. Puede parecer, pues, que reconocemos sin más la subordinación de la hermenéutica bíblica a la hermenéutica aplicada. Pero precisamente al tratar la hermenéutica teológica como una hermenéutica aplicada a una clase de textos —los textos bíblicos— aparece una relación inversa entre las dos. La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la hermenéutica filosófica como su propio órgano”.²⁰

La cita es conclusiva respecto del rol de la filosofía y sus aportes metodológicos, pues a pesar de ser la filosofía el faro que ayuda a encontrar el sentido en los textos, a través de la hermenéutica, es *el propio texto quien nos interpela y nos hace descubrir su sentido* (círculo hermenéutico). En dicha cita, además, está contenida —quizás—, la más importante hipótesis de trabajo del presente escrito —y aquí seguimos a Ricoeur—, y viene a reafirmar el significado del epígrafe del presente texto, pues la labor que cumple la *hermenéutica filosófica* es la de contribuir con las herramientas metodológicas. El primer aspecto general de dicha teoría de la interpretación, consiste en ir a los textos

²⁰ Ricoeur, P.: *Del texto a la acción*, Ed. FCE, Buenos Aires, 1986, p. 111 [Trad.: P. Corona]

mediante una aproximación crítica y destructiva —*crítica externa deconstructiva* en el sentido heideggeriano—, vale decir, desmontar, *desmitificar* los textos religiosos en relación a su desarrollo y formación histórica. Dicha crítica es dada, a lo menos, en tres niveles: primero, en función de un nivel económico pulsional, libidinal (Freud); segundo, en función de un nivel económico ideológico (Marx); y tercero, en función del nivel volitivo, como voluntad de poder (Nietzsche). A estos autores Ricoeur los denominará como los “maestros de la sospecha”.

Un segundo aspecto general de la interpretación ricoeuriana tiene que ver con una crítica que él mismo reconoce como *crítica interna de la religión*. Primero, se busca emprender un abordaje de los textos bajo la idea de una crítica que busca “drenar”, del contenido mitológico de la religión su carácter epocal, para permitir acceder al sentido que contendría dicho discurso religioso (lo *originario*). Segundo, mediante este mismo movimiento, que Ricoeur denominará *desmitologización*, advenir a un acontecimiento que podríamos denominar como *lucha contra el olvido*; ²¹ y esto, en relación a lo que resiste, en o dentro del discurso religioso, a la crítica desmitificadora y desmitologizadora; es decir, al sentido que se restaura luego de la crítica del *falso escándalo* (Bultmann), para instaurar así al *verdadero escándalo*, el *escándalo de la cruz*. En otras palabras, la dimensión *kerigmática* del sentido que dona la *palabra*, y que sólo es experimentable por quien apuesta por la fe, es decir, por quien la vive como acontecimiento radical.

Este es el lugar donde nos encontramos con el carácter más emblemático de la filosofía de Ricoeur: el carácter *kerigmático* de su filosofía, el cual interpela al hombre de hoy para que se *salve* de su situación actual, de la desacralización que vive bajo el dominio de la secularización, ²² que es, en última instancia, lo que posibilitaría su fin, su autodestrucción. Así es como Ricoeur nos ofrece un *camino para la recuperación del sentido*, tanto para el individuo como para la comunidad. Mediante la valoración de los distintos movimientos de la cultura humana, tanto en el aspecto religioso como en el advenimiento de una era donde lo religioso cae en descrédito, sea bajo el reconocimiento del triunfo del escepticismo, sea bajo la imposición del ateísmo —subráyese este último aspecto—, es donde ese mismo hombre encuentra la posibilidad de *abrirse a un nuevo sentido*. Sentido que reconoce la madurez del hombre moderno, y a la vez, su autenticidad en su origen. Se hace necesario, entonces, volver a los significados y símbolos que inauguraron el sentido, a través de la *palabra*, en una época que ya nos es

²¹ Dice Ricoeur: “[...] dar batalla al olvido [...], destrucción de aquello que destruye, es decir, des-construcción de las seguridades del hombre moderno. Esta destrucción posee ya el germen de lo positivo que llamaré ‘la reconciliación del sentido’ y que se constituye precisamente en la tarea positiva de la hermenéutica”. En: **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 32.

²² Definamos, antes de continuar con este trabajo, el importante concepto de *secularización*: “Esta palabra significa literalmente ‘mundanalización’. Indica una de las características más evidentes de la cultura mundial en formación. Como consecuencia de la enseñanza moderna, de la prensa, la radio, la televisión, el cine, las ediciones de bolsillo y la moderna literatura mundial, la gente está cada vez más bajo la influencia de una cultura mundial de una extensión absolutamente nueva y todavía en total estado de formación. Vemos cómo en todo el mundo, en el lapso de unos pocos años, están desapareciendo antiguas convicciones y prácticas religiosas, concepción del mundo y de la vida, relaciones humanas y formas sociales que dejan su lugar a una cultura mundial basada en la ciencia, la técnica y la democracia”. En: Van de Pol, W. H.: **El final del cristianismo convencional**, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969, p. 126 [Trad.: A. Kraan de Colángelo]

ajena y, sin embargo, que nos provoca mediante sus símbolos contenedores, mediadores y donadores de sentido, a *pensar más*. Alerta y cuidado nos recomienda Ricoeur ante este camino; alerta ante el dogmatismo, pues luego de la *era donde los hombres han asesinado a Dios*, el significado que se logre restablecer, debe tener en consideración tal hecho. También cuidado, frente a las aporías de la ontoteología. Por otra parte, los desmistificadores han demostrado, según Ricoeur, el contubernio entre religión y filosofía, entre la religión y el Estado, entre la religión y la ontología tradicional, que, para Ricoeur, es un camino ya cerrado, un camino sin propuesta. En efecto, en la ontología constatamos el proceso de racionalización y secularización de la *palabra* originaria, pues se la ha “teñido” u ocultado a través del lenguaje *ontoteológico*, que promulga la aceptación del fenómeno religioso como un acontecimiento que presupone un *dualismo ontológico*, el cual separa, entre otras cosas, al cuerpo del alma, al espíritu de la materia, a un “aquí” distinto de un “más allá”, y por lo mismo, a la dimensión vivencial, experiencial, de la fe, con la dimensión racional. A pesar de ello, la filosofía ha dejado su herencia al espíritu humano: sus metodologías, sus éxitos científicos, sus conceptos clarificadores, sus mecanismos codificadores y decodificadores. Por todo ello, el camino que Ricoeur escoge será el del *arbitraje filosófico*, pues sólo así, podrá elaborar una “dialéctica” que zanje los problemas entre las distintas hermenéuticas, especialmente entre la hermenéutica religiosa y la hermenéutica filosófica.

El desarrollo de este proceso será marcado por tres momentos cruciales: el primero se desarrolla al nivel de una “arqueología del sujeto”, que tematiza el problema del origen del sentido que precede al hombre. En segundo lugar, se debe buscar la relación que existe entre la “arqueología” y los fines del hombre, vale decir, indagar al nivel de una “teleología del sujeto”. Y, finalmente, debemos llegar a un momento “concreto” donde el valor semántico y el carácter aportador de sentido del símbolo de los símbolos, es decir, del tópico de lo divino, de Dios, se despliega entre la esfera arqueológica del hombre y la esfera teleológica. Vemos entonces que el problema se resuelve en dos direcciones: primero, en la dimensión del origen de los valores del hombre; y, segundo, en una dimensión que le indica el sentido y la dirección que debe asumir existencialmente, vale decir, en una disposición de espera y obediencia, de silencio y escucha, frente al sentido que se desoculta en la *palabra* que adviene como acontecimiento vivencial (esto sólo podrá ser entendido cuando terminemos el recorrido de nuestro escrito). El modo más acertado para cerrar esta introducción al pensamiento de Ricoeur es —quizás— el siguiente texto, pues en él corroboramos el objetivo explícito del epígrafe de más arriba: el buen encuentro entre las culturas que constituyen a occidente, desde su raíz misma y hasta sus ramificaciones más tardías, el puente entre la *aletheia* griega y el *Emeth* hebreo:

“La unicidad de la revelación y la universalidad de la manifestación se re-fuerzan mutuamente. Porque yo recibo como palabra digna de ser creída el hecho de que el verbo ha habitado entre nosotros, cobro confianza [...] en la manifestación universal del ser, en todo lenguaje que diga algo. Recibo por ello un poder de atención respecto a todo lenguaje significativo. Inversamente, dado que poseo ciertos índices de la manifestación del verbo fuera del Evangelio, en la palabra del profeta y del pensador, en la del poeta moderno como en la del clásico y arcaico, me inclino por esas manifestaciones múltiples del ser en el verbo y me

dispongo a recibir el verbo único del Cristo como la manifestación central y decisiva. Creo que en esta relación circular podemos, sin sincretismo, discernir la mutua conveniencia de la aletheia griega, entendida como un no-ocultamiento y el Emeth hebreo, que significa fidelidad, base de la confianza”.²³

Señalemos ahora, los pasos que daremos en esta tesis, pues en éstos —creemos— se sintetizan algunos de los hitos filosóficos más relevantes del pensamiento del filósofo francés, toda vez que nos orientarán, por decirlo así, por los derroteros de nuestro trabajo.

e) Lo que se propone este trabajo.

Nuestro trabajo quiere revisar el análisis que del problema de la *religión*, el *ateísmo* y la *fe* ha hecho el filósofo Paul Ricoeur. Utilizaremos, para esto, como base hermenéutica, tres textos, a nuestro entender, claves para tratar dicho asunto: **Introducción a la simbólica del mal**, **Fe y filosofía** y **El lenguaje de la fe**. Estos escritos resultarán medulares a la hora de interpretar la hipótesis ricoeuriana de que el ateísmo es aquello negativo que opera positivamente en la fe; en otras palabras, pretendemos recorrer, de la mano de Ricoeur, la vía que va desde la “muerte de Dios” hasta una fe post-religiosa. Nos interesará por esto, revisar la idea que expone Ricoeur en relación a que la crítica de la religión —la desmitificación o *crítica externa de la religión* (Marx, Nietzsche, Freud), que junto con la desmitologización o *crítica interna de la religión* (Bultmann, Bonhoeffer y los “postbultmanianos” como Ebeling y Fuchs) son el aporte decisivo para la formación de una conciencia (creyente) madura, esto es, moderna—, abriría un tiempo en donde aparecería la posibilidad de abandonar dicha religión, basada ésta en la onto-teología así como en la acusación y el consuelo, para asumir plenamente la posibilidad de pensar la cuestión de la fe más allá de la “muerte de Dios”. Nos interesará, por esto, ahondar en la hipótesis que Ricoeur ha sustentado en relación a que “el ateísmo [...] libera el horizonte para otra cosa, para una fe susceptible de ser llamada [...] post-religiosa”.

Pero antes de haber entrado de lleno en el problema que aquí queremos analizar, habremos señalado el carácter hermenéutico común que observamos entre la filosofía y la teología, que vemos en el paso de la visión al oído. Para esto, utilizaremos algunas ideas de Ricoeur (sobre todo, de su libro **Del texto a la acción**), así como de otros autores clásicos (Aristóteles, Schleiermacher y Dilthey, entre otros). Hecho esto, estaremos recién en condiciones de tratar el problema de la crítica de la religión, tanto externa como interna, pues dicha parte pretende justificar la pertinencia filosófica del tema aquí expuesto.

Esto nos conducirá a revisar someramente el lenguaje que Ricoeur considera es el de la fe: un lenguaje en donde el mito y el símbolo cobran un valor aparte, es decir, una significación que es anterior y originaria a la racionalidad técnica y científica, y que, por esto, necesita de una hermenéutica propia, que le haga justicia y que no la deseche por

²³ *El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 160.*

su polivalencia pues, precisamente, este exceso de sentido —como ya señalamos— es aquello que nos invita, que nos desafía a pensar.

Una vez revisado este lenguaje rico en sentido, volveremos a la hipótesis central: que el ateísmo posibilita la superación del arcaísmo religioso y posibilita una fe post-muerte de Dios. Aquí nos detendremos en el análisis que el propio Ricoeur ha hecho del fenómeno del ateísmo, lo que nos permitirá ahondar en el famoso párrafo 125 de **La gaya ciencia** de Nietzsche. Asimismo, conectaremos la lectura de dicho párrafo con las interpretaciones que del mismo han hecho M. Heidegger, B. Welte y H. Küng, lo que junto con la interpretación ricoeuriana del ateísmo nietzscheano, nos dará una perspectiva bastante amplia sobre las potenciales limitaciones, aciertos o falencias que contendría la visión (negativa) de Nietzsche del cristianismo. Esto nos permitirá insertar un problema que —a nuestro entender— no puede ser soslayado, cual es el de *cómo pensar el cristianismo después de la muerte de la religión*. Esta pregunta resultará fundamental para el cristianismo, pues, como el mismo Ricoeur ha declarado, sobre este asunto no hay posible consuelo.

Finalmente, queremos aventurar algunas ideas respecto de la fe en el tiempo de la muerte de Dios. Esto lo relacionaremos con algunos personajes bíblicos como Job, el “Siervo Doliente”, y otros. Esta parte nos hará volver sobre la lectura que el filósofo francés ha realizado del tema en cuestión, para cerrar de esta forma el círculo en torno a la religión, el ateísmo y la fe. Por lo tanto, pretendemos defender la idea de que la muerte de la religión, *abre caminos* a la iglesia del futuro, que tendría una fe radicalmente distinta de la que se articulaba a partir del dios de la onto-teología, o sea, una fe sin las garantías de la metafísica, sin los presupuestos de la tradición: una *fe post-religiosa*, una *fe trágica*.

Capítulo I El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur

“...el texto es un discurso fijado por la escritura”;

“El decir del hermeneuta es un re-decir,

que reactiva el decir del texto”.

P. R.

1.- El concepto de hermenéutica según Ricoeur.

Nuestro trabajo, como ha quedado de manifiesto en la anterior introducción, se ubica en los límites, en las fronteras, por así decirlo, del pensamiento filosófico y teológico. Por lo mismo, antes de entrar de lleno en el asunto que nos va a ocupar —a saber, la crítica de la religión como posibilidad de una fe madura—, se hace necesario “justificar” este “trabajo limítrofe”, y mostrar cómo tanto filosofía como teología pueden ser entendidas bajo un rótulo común, o sea, como *hermenéuticas*. Revisemos para esto, sucintamente y siguiendo a Ricoeur, la historia de la hermenéutica, pues dicha historia daría cuenta del antiguo nexo que se ha establecido entre la filosofía y la teología.

Según Ricoeur, en el griego clásico aparece el término hermenéutica como referido a

tres usos principales; el primero, si bien en principio débil, es el de *decir*: Aristóteles titula a su primer tratado **Órganon**, al segundo **De Interpretatione [Peris Hermeneia]**, es decir, **De la interpretación**. Por tanto, todo lenguaje es considerado —desde esta perspectiva—, una *interpretación de la realidad*: “Todo lenguaje en tanto dice algo, interpreta”.²⁴ Un primer sentido de hermenéutica es el de formular, decir, expresar.

Un segundo sentido de hermenéutica, tiene un carácter técnico, que circula paralelo al anterior: *traducir de una lengua a otra*. A su vez, éste se subdivide en dos subsentidos. Un sentido sería la *tekné–hermeneutiké* de Platón, esto es, la técnica de interpretación de los adivinos, consistente en traducir un lenguaje oscuro por una “cualidad luminosa”,²⁵ que representa un don carismático y que debe ser clarificado a los demás. Este sería el primer subsentido del segundo sentido que Ricoeur observa en el libro de los Hechos de los Apóstoles (por ejemplo, Hechos 14:12). Este aspecto de la traducción del segundo sentido, sería importante, pues contendría una alta significación moderna, y porque comportaría una *tekné*, una técnica, un oficio que debe ser aprendido.²⁶

Ahora bien, la “unión entre estos dos primeros sentidos, resultará fundamental para hacernos cobrar conciencia de la distancia cultural que existe frente a un texto, como también de la necesidad de franquear esta distancia cultural y realizar en cada época la transferencia de una cultura a otra”.²⁷

Un segundo significado técnico de “traducción” aparecería en el período alejandrino, cuando se elaboran las primeras confrontaciones entre varias culturas, por ejemplo, entre la cultura griega y las culturas semíticas. Esto plantearía la necesidad de crear un paradigma de enseñanza situado en el umbral de dos culturas y que opera mediante una transferencia mutua por medio del diccionario; en la escuela alejandrina se llaman *hermeneutiké* a los diccionarios.²⁸

El tercer sentido de hermenéutica está relacionado con el *comentario*, o sea el *arte de decir*, el arte de traducir, el arte de comentar. En Lucas 24:27, en referencia al relato del encuentro de Emaús, se ve que Jesús les “explicó” las Escrituras a los discípulos. Aquí se utiliza el verbo *hermeneuen*, explicar. Este es el sentido que dominará la explicación de la exégesis o la *interpretatio*, la *expositio*.²⁹

Interpretatio y *expositio* son los equivalentes latinos de *hermeneuen* que se convertirán en el medio por el cual una escritura “muerta” es restituida por una palabra “viviente”. Esto se patentizaría en la noción de *comentario*, cuyo rol principal, sería el de

²⁴ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 28.

²⁵ *Ibíd.* p. 104.

²⁶ Cf. *Ibíd.* ps. 104-105.

²⁷ *Ibíd.* p. 105.

²⁸ Cf. *Ibíd.*

²⁹ Cf. *Ibíd.*

hacer posible hablar a un texto. De esta manera, podemos comprender de mejor forma la existencia (siempre activa) de una hermenéutica en la Iglesia Cristiana, y cómo implica esto una problemática moderna.³⁰ Por lo mismo, cada vez que una palabra ha sido “confrontada” con una escritura, está siempre presente el problema hermenéutico.³¹

Interpretar, desde esta perspectiva es volver a ser palabra, dejar que el sentido se alcance mediante una comprensión que estaba ya ahí, como esperando ser abordada desde cierta discursividad que la sabe anterior; en suma, interpretar es dejar que el verbo vuelva a hacerse carne, que el acontecimiento del ser sea revelado y develado mediante este *ser en la palabra* (Heidegger).

2.- Filosofía y teología ante el problema de la interpretación.

Esta tesis se asienta —como ya dijimos— sobre la base de las posibles relaciones que se darían entre filosofía y teología. Supone que existen aportes que una reflexión filosófica puede ofrecer a la reflexión teológica y viceversa: “es perfectamente inútil oponer Jerusalén a Atenas” —dice Ricoeur.

Pero, antes de continuar con la exposición del presente trabajo, conviene revisar al menos de forma sintética aquello que hermana y separa a la filosofía de la teología sin caer en la tentación de mezclarlas o separarlas, como bien lo hace, por lo demás, Paul Ricoeur, quien tiene como punto de partida de su meditación el “carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”.³²

Jean Greisch ha denominado el tiempo actual como “edad hermenéutica de la razón”.³³ En tal sentido, es sorprendente que la hermenéutica, una disciplina que durante tantos siglos no fue sino filología y exégesis de textos clásicos y sagrados, y que sólo empieza a conformarse como problema filosófico en el siglo XIX con F. Schleiermacher, acapare epítetos que la vuelven equivalente de la razón contemporánea.

Luego del aporte decisivo de W. Dilthey a principios del siglo XX, la hermenéutica se afianzará como corriente filosófica gracias a las contribuciones de Heidegger, Gadamer y del mismo Ricoeur, que de modos distintos prosiguen los senderos trazados por la fenomenología de Husserl. Así, nos situaríamos frente a un *giro hermenéutico* en el ámbito de la filosofía continental, que se asemejaría al *giro lingüístico* de la filosofía anglosajona. Aún más, G. Vattimo llega a sostener que luego del marxismo y del

³⁰ Cf. *Ibid.*

³¹ Cf. *Ibid.* ps. 105-106.

³² Cf. Ricoeur, P.: **Fe y filosofía**, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1994, ps. 221 y ss [Trad.: N. Corona]

³³ J. Greisch, citado por Vattimo, G.: **Ética de la interpretación**, Ed. Paidós, Barcelona, 1991. p. 9.

estructuralismo, la hermenéutica se constituye en el lenguaje común dentro de la filosofía y la cultura.³⁴

En este nexo de razón contemporánea y razón hermenéutica no ha sido menor el aporte de Ricoeur; por lo mismo, no resulta extraño que el propio pensador francés sostenga que la hermenéutica es el campo común que enlaza las relaciones entre filosofía y teología.

Ahora bien ¿Cómo podemos comprender el desplazamiento de la razón tanto filosófica como teológica hacia la hermenéutica? ¿En qué medida esta situación de desplazamiento, y la contribución específica de Ricoeur, afecta a las relaciones entre ambas disciplinas y a los posibles enriquecimientos mutuos?

a) La hermenéutica como desplazamiento desde el ojo al oído.

Tanto la filosofía como la teología han sido vinculadas dentro de sus propias historias a la visión.³⁵ Metáforas procedentes y relacionadas al que se ha estimado el más importante de los sentidos, han sido utilizadas para referirse a la razón en general y a nuestras disciplinas en particular. Por una parte se habla de la “visión intelectual”, de la “luz de la razón”, de la Ilustración [*Aufklärung*]; por otro, de “visión beatífica”, de los “ojos” y la “mirada de la fe”, de “reflexionar críticamente a la luz de la fe”.

No obstante las metáforas del ojo y la visión no colman el campo de la reflexión filosófica como tampoco el de la razón teológica.

Mostrar los vínculos del oído con la filosofía es una empresa bastante difícil si consideramos la historia misma de la filosofía: para Platón, de lo que se trataba era de recordar lo “visto”; Descartes nos habla de la “claridad” de las ideas; para Hegel el saber absoluto es algo así como una “visión” general del todo.

A pesar de esto, existe una corriente de pensamiento que no identifica necesariamente la razón con la epifanía de la visión. En este sentido, observamos que un rasgo de nuestra actual situación filosófica consiste en el desplazamiento de tales vínculos hacia la *palabra* y la *escucha*. Testimonios sobresalientes al respecto lo constituyen **Ser y tiempo**³⁶ de Heidegger y el libro de Zubiri **Inteligencia sentiente**.³⁷

La fe, en el caso de la teología no depende del cara a cara, de la epifanía, de la *de-mostración*; depende del oído pues viene por la escucha de la palabra de Dios. Tiene que ver con la acogida de una palabra y no con la recepción de una visión.

³⁴ Cf. *Ibíd.*

³⁵ Esta vinculación se encuentra ya en los albores de la filosofía: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”. En: Aristóteles: **Metafísica**, Ed. Gredos, Madrid, 2000, Libro I, ps. 69-70 [Trad.: T. Calvo Martínez]

³⁷ Cf. Zubiri, X.: **Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad**, Ed. Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, ps. 104-105.

“Bienaventurados los que no vieron y creyeron”, nos dice Jesús.³⁸ Pero no es menos cierto la existencia en el Nuevo Testamento de una gran cantidad de textos que vinculan fe y revelación al sentido de la vista.³⁹ Oído y visión parecen tener buenos respaldos tanto en la Tradición como en la Escritura para hacer valer su primacía de cara al fenómeno religioso y al discurso de la fe. Recorramos rápidamente algunos hitos destacables en esta batalla.

Al asomarnos al Antiguo Testamento emerge con fuerza la tradición iconoclasta que prohíbe hacer imágenes de Dios, que tienen el riesgo de convertirse en ídolos. El pueblo de Israel desconfía de la visión, porque no pocas veces sucumbió a ellas transformando los iconos en ídolos. La trascendencia de un Dios que no puede ser manipulado lleva no solo a prohibir las imágenes, sino también a no poder pronunciar su nombre. Más que visiones de Dios que invitan al culto y la adoración, lo suyo es una palabra que invita a cumplir su voluntad.

Este empeño purificador, iconoclasta, emerge con fuerza en la tradición reformada. Parece que el privilegio de la palabra, el *sola fide*, no podía sino sostenerse en perjuicio de los signos de la fe, de los sacramentos, de las mediaciones muy propias de lo sagrado, y en la constante sospecha y acusación de idolatría de toda expresión de lo religioso. La teología reformada a menudo ha insistido en la pureza de la fe, frente a lo que estima supersticiones de la religión. La crítica de la religión desde la fe parece así, otro episodio de la batalla que sostienen ojo y oído por apropiarse de lo divino.⁴⁰

Por su parte, el pensamiento cristiano-católico parece empeñarse en conjugar *logos* con *eikon* (imagen) y en creer que no solo son útiles sino necesarias las mediaciones, incluidas las visuales. Se mantiene así fiel a la condena a los iconoclastas que hiciera el II Concilio de Nicea. Con todo, si bien no es posible excluir absolutamente

³⁶ Dice Heidegger: “Ciertamente todo ‘sentido’ hace lo mismo dentro de su propio ámbito de descubrimiento. Pero la tradición filosófica se orientó desde un principio hacia el ‘ver’ como modo de acceso al ente y *al ser*. Para mantenerse en esta tradición, se puede formalizar la visión y el ver hasta llegar a un término universal que caracterice en general todo acceso al ente y al ser”. En: Heidegger, M.: **Ser y tiempo**, Op. cit., § 31, ps. 170-171. Cabe señalar también que el traductor chileno de **Ser y tiempo** da testimonio de los vínculos de la filosofía de Heidegger con el oído: “me dijo [...] que la filosofía nos abre el oído para las palabras, [...] nos hace sensibles a la fuerza y al peso de las palabras, y por consiguiente nos hace sensibles a la palabra de Dios [...]. La filosofía puede ser una preparación maravillosa para adquirir oído”. En: **La Época** (26 de octubre de 1997, p. 32)

³⁸ Jn. 20, 29. No es el caso aquí pero se podrían multiplicar los textos que vinculan la fe al oído, en contraposición explícita a la visión, “porque por fe andamos, no por vista” (2ª Cor 5, 7); la Biblia [versión Reina Valera (1960)]

³⁹ Cor. 15, 6 nos narra que Cristo resucitado “fue visto” por Cefas, los Doce y más quinientos hermanos. Por su parte, el evangelio de San Juan privilegia constantemente las metáforas de la visión en su teología.

⁴⁰ El propio Ricoeur, fiel a su tradición protestante, se ha ocupado de estas relaciones entre fe y religión, e incluye la crítica de la religión desde la fe, como parte del momento crítico de una hermenéutica que integrando la sospecha busca la ampliación del sentido. Se trataría de una *crítica interna*, una de cuyas formas ha sido el programa de desmitologización de Bultmann o la teología de la secularización de Bonhoeffer abogando por la desaparición de todo lo religioso. Crítica interna que se suma a la *crítica externa* que hacen los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche, Freud. Cf. Ricoeur, P.: **Freud: una interpretación de la cultura**, Ed. Siglo XXI, México, 1975, ps. 32-35 [Trad.: A. Suárez].

un sentido en nombre del otro, es posible constatar que dentro del concierto religioso una de las novedades del cristianismo está en su privilegio del oído y la palabra. El cristiano es el oyente de la palabra.⁴¹

Existen varios modos de expresar este desplazamiento del ojo al oído. Por ejemplo: razón y lenguaje. Este vuelco al lenguaje, a la historicidad, y a la hermenéutica misma son procesos culturales y racionales que bien se asocian con la entrada en escena del oído en reemplazo del ojo (primacía del ojo). Esta sería la actual situación hermenéutica del pensamiento: interpretar es mediar, es alcanzar un tipo de conocimiento. Interpretamos cuando no tenemos la transparencia del cara a cara, ni la evidencia del saber absoluto; cuando no hay certeza de las cosas vistas, sino que se oculta llamándonos a la tarea de escudriñarlo; cuando hemos pasado del ojo al oído.

Suponiendo que la filosofía y la teología fueron disciplinas relacionadas exclusivamente con la vista, entonces estos tiempos —en que el sentido se oculta, en donde todo discurso cae bajo la mirada de la sospecha, en que la crítica acaba con la inocencia— serían tiempos distantes, lejanos, tanto para la filosofía como para la teología. Pero afortunadamente la filosofía de hoy tiene que ver con el oído y la teología también. En ese sentido teología y filosofía pueden ser hermenéuticas.

La actual situación que vincula la razón al oído —sobre todo, después de Heidegger—, es un tiempo propicio para que, por medio de la fe (“La fe viene por el oír” Romanos 10:12), la teología se vincule a la escucha de una *palabra*. En conclusión, este sería un tiempo auspicioso para las relaciones entre *fe* y *razón*. La hermenéutica aparece como el lugar común de la filosofía y la teología. Este es el peso que lleva sobre sus hombros nuestro autor y que, con una mezcla de dolor y orgullo expresa: “He aprendido a sobrellevar una guerra intestina entre la fe y la razón”.⁴²

b) Una hermenéutica común a la filosofía y a la teología.

El “carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”,⁴³ y la interpretación como el camino común a estos dos emprendimientos es uno de los hilos conductores que subyace a lo largo de toda esta tesis, por lo demás, lo que justifica la importancia de este primer capítulo.

No obstante, no debemos pasar por alto que este parentesco hermenéutico no implica, por una parte, el olvido de la autonomía y especificidad de cada una, y, por otra, el reconocimiento de las diferencias y respectivas autonomías conlleva pretensiones de autoconstitución (algo así como una ontoteología). Esto implica, por una parte, un nuevo encuentro que preserva y distingue a ambas. Implica, por otra, una redefinición del nexo entre teología y filosofía. Ricoeur mismo reconoce que siempre ha caminado sobre “dos piernas”, que su ocupación filosófica no le ha impedido dedicarse e interesarse por

⁴¹ Cf. Rahner, K.: **Oyente de la palabra**, Ed. Herder, Barcelona, 1967 [Trad.: J. Molina, L. Ortega, A. Sánchez Pascual, E. Lator].

⁴² **Autobiografía intelectual**, Op. cit. p.17.

⁴³ **Fe y filosofía**, Op. cit. ps. 221 y ss.

cuestiones teológicas. Él mismo se reconoce como un “teólogo artesanal”,⁴⁴ lo que le ha valido el reconocimiento de varias facultades de Teología que le han otorgado el grado de *Doctor honoris causa*.⁴⁵

Y sin embargo, Ricoeur es enfático en preservar la diferencia, y en defenderse de la acusación de mezclar filosofía y teología:

“[...] en la misma medida en que definiendo mis escritos filosóficos contra la acusación de cripto-teología, me guardo, con el mismo cuidado de asignar a la fe una función cripto-filosófica, lo que sería seguramente el caso si se espera de ella que ‘cierre los agujeros’ abiertos por las múltiples aporías [...] me cuido de aplicar a la relación entre filosofía y fe bíblica el esquema pregunta-respuesta”.⁴⁶

Como vemos en la cita anterior, la hermenéutica ricoeuriana implicaría la redefinición tanto de la autonomía de la filosofía como de la autonomía de la teología. Es decir, que la articulación de una con otra debe preservar sus respectivas independencias, porque lo suyo no es un *híbrido* (ontoteología). Implicaría también, cuidarse de no caer en el tipo binomio *pregunta-respuesta* usado por autores de la talla de Pascal o Paul Tillich,⁴⁷ que Ricoeur rechaza categóricamente pues lo considera como “existencialismo de la miseria, donde la filosofía proporcionaría las cuestiones y la religión las respuestas”.⁴⁸ En este sentido, Ricoeur pone en evidencia que la filosofía no es simplemente crítica, cuestionamiento, sino que expresa el orden de una convicción. Por otra parte, la convicción religiosa posee en sí misma una dimensión crítica interna.

Pese a todos los parentescos y aproximaciones entre ambas, no olvida la diferencia fundamental entre un discurso que vive del dato de la fe que le regala una *palabra* que regenera el ser más profundo, y un discurso que deja en suspenso la nominación efectiva de Dios, y se mantiene en el ascetismo de la argumentación.

Por otra parte, la hermenéutica implicaría que ambas disciplinas tendrían la necesidad de partir de otro, y no exclusivamente de sí mismas. Esto conlleva superar una autorreferencia excluyente (no bastarse a sí mismas, renunciar a poner a partir de sí mismas la verdad primera, necesitar pensar a partir de ciertas presuposiciones, etc.). En relación a la vinculación de ambas al oído, podemos decir, que la filosofía se confiesa *oyente* de una palabra anterior a la reflexión y de la cual ésta depende; y la teología, a su

⁴⁴ *Lenguaje de la fe*, Op. cit. p.5.

⁴⁵ De las universidades que le han otorgado dicho título, cabe destacar a la Universidad Católica de Lovaina, Universidad de Neuchâtel, y a la Universidad de Nijmegen, entre otras.

⁴⁶ *Fe y filosofía*, Op. cit. p. 222.

⁴⁷ Sabemos que Tillich, en su “método de correlación”, filosofía y teología establecen la correlación *pregunta-respuesta*; “El método de correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas”. En: Tillich, P.: *Teología sistemática*, vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, p. 86 [Trad.: D. Sánchez-Bustamente]

⁴⁸ *Fe y filosofía*, Op. cit. p. 179.

vez, se confiesa oyente de la predicación cristiana:

“Confesarse oyente es, de entrada, romper con el proyecto caro a cierto filósofo —puede que a todo filósofo— de comenzar el discurso sin presuposiciones. (Habría que decir simplemente: con el proyecto de comenzar. Pues es una sola cosa pensar sin presuposición y comenzar el pensamiento). Ahora bien, me mantengo en la posición de oyente de la predicación cristiana apoyándome en cierta presuposición. Supongo que esta palabra es sensata, que vale la pena sondearla y que su examen puede acompañar la transferencia del texto a la vida, donde dicha palabra se verificará globalmente”.⁴⁹

Una filosofía que pretenda comenzar sin presupuestos (a partir de sí misma), es una filosofía, según Ricoeur, que está alejada y desconectada con el carácter dependiente de la filosofía respecto de una *palabra* anterior, fundante, que una filosofía que reflexiona a partir de otro. Esto sería la característica de una filosofía hermenéutica: una filosofía que no se pretende sin presupuestos sino que parte intentando asumir todos los presupuestos. Pensar a partir de otro es una divisa de la filosofía hermenéutica.⁵⁰ Ricoeur piensa a partir de otro. Muchas veces a partir de lo religioso, de lo bíblico, de lo teológico. De ello dan testimonio, por ejemplo, los artículos recogidos en **Fe y filosofía** uno de los cuales lleva el significativo título de “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía”. Este pensar a partir de otro, no es un camino sin norte, sino un andar deliberado de quien sabe que la menor distancia de *sí mismo es el otro*.

Finalmente, podemos concluir, que este carácter hermenéutico común a la filosofía y a la teología, es lo que nos mueve a recoger los frutos que es posible cosechar de ambas.

c) Hermenéutica filosófica y centralidad del texto.

La presentación de la hermenéutica de Paul Ricoeur centrada en los textos, nos exige una triple contextualización:

En primer lugar, Ricoeur se da cuenta de que no existe forma de integrar en un discurso filosófico los mitos en estado bruto, como lo haría un historiador de las religiones. Por ello, su esfuerzo consistirá, en torno a los años sesenta, en reestructurar los mitos en su propio universo de discurso. Ellos pasan a ser entendidos como elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental, exclusivamente simbólico. Para esto —según Ricoeur—, se hace necesaria una exégesis del símbolo y esta exégesis supone una hermenéutica primaria, es decir, ciertas reglas para descifrar ese lenguaje.⁵¹

En segundo lugar, la hermenéutica ricoeuriana se ocuparía de la relación del conjunto de su reflexión con la filosofía moderno-contemporánea.

⁴⁹ *Ibid.* p. 99.

⁵⁰ Cf. **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 491.

⁵¹ **Fe y filosofía**, Op. cit. ps. 174-182.

Por último, la preocupación de Ricoeur, se centrará en el lugar que ocupa su propia obra dentro del contexto de la tradición hermenéutica en particular.

d) Una hermenéutica en torno a los símbolos.

La hermenéutica en torno a los símbolos, incluye sus trabajos hasta fines de la década del sesenta. “Para nosotros —dice Ricoeur—, el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos”.⁵²

El *tema* son los símbolos y definen la tarea hermenéutica: la hermenéutica es la interpretación del doble sentido de los símbolos. Se trata de articular uno sobre el otro el problema del símbolo y el de la interpretación. El ser no ofrece un discurso unívoco y, por ende, desvelar su sentido significa asumir la multiplicidad de significados que detenta su plurivocidad.⁵³

El campo de la filosofía es el arbitraje de las hermenéuticas rivales y en conflicto. Junto con las interpretaciones que restauran el sentido (fenomenología de la religión), se encuentran las reductoras de sentido como el psicoanálisis. La tarea de recuperar, de recolectar y de ampliar el sentido, se llevaría a cabo en y por la hermenéutica de la sospecha. “Una *hermenéutica de la sospecha* forma hoy parte integrante de toda apropiación del sentido”.⁵⁴

La reflexión concreta se “materializa” en un *cogito* mediatizado por un universo de signos; el sujeto no dispondría —como creía Descartes— de una intuición inmediata de su existencia y de su esencia como pensamiento. Ya en la **Simbólica del mal**, se muestra la necesidad de un modo semántico y una exégesis de los símbolos y mitos que confiesan el mal. Pero es Freud quien le hace abandonar la ilusión de una conciencia como origen de la reflexión. Según Ricoeur, no existiría autoconciencia inmediata; toda reflexión es mediata, incluida la que se aboca a la experiencia del mal. De ahí que Ricoeur sostenga que la reflexión debe “convertirse en interpretación, es decir ‘incluir los resultados, métodos y presupuestos de todas las ciencias que tratan de interpretar los signos del hombre’”.⁵⁵ Ricoeur —siguiendo a J. Nabert— define la reflexión en los siguientes términos: “*la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de la obras que atestiguan este esfuerzo y este deseo*”.⁵⁶ Esto significa dos cosas: por una parte que “comprender el mundo de los signos es la forma de

⁵² Freud: una interpretación de la cultura, Op. cit. p. 12.

⁵³ Cf. Agís, M.: “El sentido del ser interpretado”, en: Valdés, J.: **Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas**, Ed. Monte Ávila, Caracas, 2000, p. 92.

⁵⁴ Cf. **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 122.

⁵⁵ **Fe y filosofía**, Op. cit. ps. 187-188.

⁵⁶ Freud: una interpretación de la cultura, Op. cit. p. 44.

comprenderse”.⁵⁷ Por otra: “La apropiación de mi deseo de existir es imposible por el camino corto de la conciencia, la única vía abierta es la interpretación de los signos”.⁵⁸

e) Ricoeur y la filosofía moderno-contemporánea.

¿Cómo Ricoeur se inserta en el horizonte de la filosofía moderno-contemporánea? La respuesta sería: mediante la alusión a la reflexión concreta como clave de su obra.

Ricoeur caracteriza su tradición filosófica con tres rasgos: para él, su filosofía está en la línea de una filosofía *reflexiva*; permanece bajo la influencia de la *fenomenología* de Husserl, y, por último, quiere ser una variante *hermenéutica* de esta fenomenología. Ricoeur pretende mostrar cómo en la “tradición fenomenológica y hermenéutica” con la que se relaciona, sus “análisis continúan, corrigen y a veces cuestionan esta tradición”.⁵⁹

Así Ricoeur llega al conocimiento que la hermenéutica aporta: 1) El reconocimiento de la opacidad del sujeto; 2) La superación de dos imposibles: un *cogito* transparente a sí mismo y una conciencia inmediata; 3) El fin de la pretensión de aprehensión directa e inmediata del sentido.

Inversamente podemos preguntar: ¿Por qué este hermeneuta no abandona la tradición cartesiana y fenomenológica, y sigue siendo tributario de ella? Para Ricoeur, como buen mediador que retoma creativamente la labor de otros como trampolín para su propia creación, la crítica del *cogito* se convierte en un camino de una reconquista permanente de la cuestión del sujeto. La crisis del sujeto en la filosofía contemporánea continental no es razón para deshacerse de “la idea de un sujeto que es responsable de sus palabras”⁶⁰ y de sus obras.⁶¹ “Prescindir de la clásica noción de sujeto como un *cogito* transparente no significa que tengamos que prescindir de toda forma de subjetividad. Mi filosofía hermenéutica ha intentado demostrar la existencia de una subjetividad opaca que se expresa a sí misma a través del rodeo de incontables mediaciones —signos, símbolos, textos y la praxis humana misma—”.⁶² Esta idea de subjetividad —problema permanente en toda su obra—, no se amilana ante la crítica de un Nietzsche, de un Heidegger, del estructuralismo, del psicoanálisis, de la crítica de la ideología, entre otras. La crítica del *cogito* se convierte en un camino de reconquista permanente de la cuestión del sujeto.

Hemos recorrido brevemente, el camino que va desde los símbolos a los textos.

⁵⁷ **Hermenéutica y estructuralismo**, Op. cit. p. 139.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 169.

⁵⁹ **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 15.

⁶⁰ Ricoeur, P.: “The Creativity of Language” (1984), p. 22.

⁶¹ *Ibíd.* p. 32.

⁶² *Ibíd.*

Debemos recorrer ahora, aquél que va desde los textos al sujeto. Los textos nos hablan de la acción humana. Dice Ricoeur: “Lo que, en el fondo, siempre me interesó más, en el análisis semiótico de los textos, es el carácter paradigmático de su forma relacionado con la estructuración del *campo práctico* donde los hombres aparecen como agentes o pacientes”.⁶³ La “vía larga” ricoeuriana queda establecida, primero, por una hermenéutica de los *símbolos*; luego, por una hermenéutica de los *textos* y, finalmente, por una hermenéutica del *sujeto*. “Este itinerario es ciertamente circular, pero no un círculo cerrado, sino creativo y renovado constantemente en cada nuevo acto de hermenéutica”.

64

La filosofía de Ricoeur sería una respuesta al fracaso de la filosofía moderna (sea filosofía del sujeto o filosofía de la conciencia). Fracaso de un sujeto que se constituye a sí mismo, transparente a sí mismo, abstracto. Por otra parte, es una respuesta a la pretensión hegeliana de un saber absoluto, que en la posesión de su certeza, deja de buscar interpretaciones abiertas, transitorias. “Largo rodeo de las manifestaciones discursivas del ser, o ‘vía larga’, frente a la ontología de la comprensión de Heidegger, que el filósofo francés bautiza como ‘vía corta’. La vía larga ricoeuriana llega al sentido del ser a través de la comprensión de sus múltiples signos y manifestaciones. Estamos ante una peculiar ontología, que viene a coincidir con una propuesta hermenéutica amplia y compleja de la realidad humana”.⁶⁵

Repitamos: el pensamiento de Ricoeur puede ser tomado como respuesta al fracaso de la filosofía moderna —sea como filosofía del sujeto o como filosofía de la conciencia, en la versión que cada una tiene tanto en Descartes como en Husserl. Fracaso de un sujeto que se constituye a sí mismo, de un sujeto transparente a sí, de un sujeto abstracto. De una filosofía sin presupuesto, de una reflexión abstracta. Es una respuesta también, dijimos, a la pretensión hegeliana de un saber absoluto que en la posesión de su certeza deja de caminar en busca de nuevas interpretaciones abiertas (nunca totalizantes ni clausuradas). Frente a los muchos modos de idealización de un sujeto cognoscente que pretende erigirse en medida de la objetividad, Ricoeur une su reflexión a los esfuerzos heideggerianos por resituar ontológicamente a este ser capaz de comprender el ser.⁶⁶ Pero una vez más será el camino largo de todas las mediaciones lo que explica su prudencia al tratar de apropiarse de la filosofía ontológica fundamental de Heidegger. Ricoeur opondrá a la vía corta de la analítica del *Dasein*, la vía larga jalonada por los análisis del lenguaje.⁶⁷

Concluyendo parcialmente, podemos decir, que la filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todos los requisitos de un largo rodeo. Una filosofía hermenéutica

⁶³ **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 12.

⁶⁴ Agís, M.: “El sentido del ser interpretado”, en: Valdés, J.: **Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas**, Op. cit. p. 113.

⁶⁵ *Ibid.* p. 93.

⁶⁶ *Ibid.* ps. 71-94.

⁶⁷ Cf. Ricoeur, P.: **Introducción a la simbólica del mal**, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1976 [Trad.: M. T. La Valle y M. Pérez]

que quiere ser un aporte a la reflexión filosófica evitando la tentación de comenzar a partir de un sujeto transparente a sí mismo o de una conciencia autofundante.

Por una parte, Ricoeur en su peregrinaje por la vía larga, a través de todas las mediaciones, no abandona ni la filosofía *reflexiva* ni la fenomenología; su crítica de la filosofía moderna no implica su abandono por una supuesta superación. Aquí Ricoeur se aleja de Heidegger:

“No puedo ver en este encerrar la historia anterior del pensamiento occidental en la unidad de ‘la’ metafísica más que la marca del espíritu de venganza al que este pensamiento invita sin embargo a renunciar, al mismo tiempo que la voluntad de potencia del que este último le parece inseparable. La unidad de ‘la’ metafísica es una construcción a destiempo del pensamiento heideggeriano, destinada a justificar su propia labor de pensamiento y el renunciamiento que él querría considerar sólo como una superación. ¿Pero por qué esta filosofía debería rehusar a todos sus antecesores el beneficio de la ruptura y de la innovación que ella se otorga a sí misma? Ha llegado el momento, me parece, de prohibirse la comodidad, convertida en pereza de pensamiento, de considerar bajo una sola palabra —metafísica— la totalidad del pensamiento occidental”.⁶⁸

Por otra parte, esta mutación de la conciencia reflexiva, esta “segunda inversión copernicana”⁶⁹ no desconoce que es fruto de una primera. La revolución de Descartes consiste en descubrir la originalidad de la conciencia por relación a lo natural, objetivamente pensado. Un planteamiento hermenéutico que sacude los límites de la subjetividad no se olvida que en el pasado hubo de sacudirse los límites de la objetividad natural. Su crítica a la filosofía moderna no se tiente con una vuelta atrás. Se identifica más bien con un pensamiento en espiral; no olvida lo que es fruto adquirido de la primera.

f) Ricoeur y la hermenéutica contemporánea.

En la presentación que Ricoeur hace de su artículo “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher a Dilthey”, el filósofo francés distingue dos momentos en la tradición hermenéutica que denomina “desregionalización” y “radicalización” respectivamente:

“A mi entender, la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones. La primera lleva a ampliar progresivamente su alcance, pues, de tal manera todas las hermenéuticas regionales quedarían incluidas en una hermenéutica general; pero este movimiento de desregionalización no puede llevarse al límite sin que al mismo tiempo las preocupaciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica, es decir, su esfuerzo por constituirse en un saber supuestamente científico, queden subordinadas a preocupaciones ontológicas según las cuales comprender deja de presentarse como una simple modalidad de conocer para convertirse en una manera de ser y de relacionarse con los seres y con el ser. El movimiento de desregionalización se acompaña así de un movimiento de radicalización mediante el cual la hermenéutica no sólo se

⁶⁸ Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1977, p. 465 [Trad.: G. Baravalle]

⁶⁹ Cf. *Del texto a la acción*, Op. cit. p. 83

vuelve general sino también fundamental”.⁷⁰

El de la desregionalización, sería la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey, quienes intentaron constituir una hermenéutica general. Al respecto, dice Ricoeur: “[...] el programa hermenéutico de Schleiermacher llevaba la doble marca romántica y crítica; romántica porque recurre a una relación viva con el proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión”.⁷¹ Romántico, aún más, en cuanto intenta llevar a cabo “el propósito de ‘comprender a un autor tanto y aun mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo’”.⁷²

Dilthey al vincular hermenéutica e historia, establece la oposición —ya clásica— entre comprensión y explicación:

“La necesidad de incorporar el problema regional de la interpretación de textos al campo más vasto del conocimiento histórico se imponía a un espíritu preocupado por dar cuenta del gran logro de la cultura alemana del siglo XIX: la invención de la historia como ciencia de primera magnitud [...]. Dilthey es ante todo el intérprete de este pacto entre hermenéutica e historia [...]. Dilthey se propone dotar a las ciencias del espíritu de una metodología y de una epistemología tan respetables como las de las ciencias naturales [...] ¿cómo es posible el conocimiento histórico? [...] ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? Esta pregunta nos lleva al umbral de la gran oposición que atraviesa toda la obra de Dilthey, entre la explicación de la naturaleza y la comprensión del espíritu. Esta oposición está cargada de consecuencias para la hermenéutica, que se encuentra así separada de la explicación naturalista y reubicada del lado de la intuición psicológica”.⁷³

El segundo momento de la hermenéutica, es el de su radicalización. Correspondería al intento de Heidegger y Gadamer de una hermenéutica fundamental. El propósito de ésta es situar el problema de la comprensión ya no en la maquinaria del conocimiento, ni en el campo de lo epistemológico, ni en los problemas metodológicos, sino en el modo de un ser que no existe sino comprendiendo:

“Si conseguimos situar el primer trayecto, desde las hermenéuticas regionales hasta la hermenéutica general, bajo el signo de la revolución copernicana, habría que colocar este segundo, que emprendemos ahora, bajo el signo de una segunda inversión copernicana, que permitiría poner las cuestiones de método bajo el control de una ontología previa. No hay pues que esperar ni de Heidegger ni de Gadamer ningún perfeccionamiento de la problemática metodológica suscitada por la exégesis de los textos sagrados o profanos, por la filología, por la psicología, por la teoría de la historia o por la teoría de la cultura. En cambio, aparece un nuevo interrogante: en lugar de preguntar: ¿cómo sabemos?, preguntaremos: ¿cuál es el modo de ser de este ser que sólo existe cuando

⁷⁰ *Ibid.* p. 72.

⁷¹ *Ibid.* p. 74.

⁷² *Ibid.* p. 75.

⁷³ *Ibid.* ps. 77-78.

comprende”.⁷⁴

Como vemos, la tarea de constituir una hermenéutica general que supere los desarrollos regionales puede ser colocada bajo el signo de la revolución copernicana, este empeño de recolocar las cuestiones de método bajo el control de una ontología previa puede ser llamada una segunda inversión copernicana.⁷⁵ De ahí que Ricoeur entienda la hermenéutica del siguiente modo:

“La hermenéutica no es una reflexión sobre las ciencias del espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la cual estas ciencias pueden erigirse. De allí la oración clave para nosotros: ‘En la hermenéutica así entendida se enraíza lo que se debe designar ‘hermenéutica’ en un sentido derivado: la metodología de las ciencias históricas del espíritu’.”⁷⁶

Ahora bien, Gadamer ha intentado, en relación a Heidegger, iniciar el movimiento de retorno desde la ontología a la epistemología, que la ontología heideggeriana ha hecho imposible. Gadamer rechaza la *distanciación*, pues la considera una presuposición de las ciencias que las vuelve alienantes. En este sentido, y respecto a la problemática Heidegger-Gadamer, Ricoeur cuestiona hasta el título de la obra fundamental del segundo: “La cuestión es entonces saber hasta qué punto la obra merece llamarse *Verdad Y Método*, y si no debería titularse *Verdad O Método*”.⁷⁷ Verdad y método parecen, de este modo, seguir confrontados y como alternativas que se excluyen. No obstante, Ricoeur valora el esfuerzo gadameriano de ocuparse de la conciencia histórica. Dice al respecto: “El largo recorrido histórico que Gadamer se impone antes de imponer sus propias ideas atestigua que la filosofía hermenéutica debe en primer lugar recapitular la lucha de la filosofía romántica contra la *Aufklärung*, la de Dilthey contra el positivismo, la de Heidegger contra el neokantismo”⁷⁸.

Es ante dicha tradición hermenéutica que Ricoeur constituye un significativo aporte y desplazamiento. Una tarea que su pensar a partir de los símbolos, y su descubrimiento del conflicto de las interpretaciones, ya le habían hecho percibir,⁷⁹ pero que su encuentro con el cuestionamiento del estructuralismo a toda pretensión hermenéutica hacen impostergable.

Ricoeur intenta superar las dificultades propuestas por Gadamer entre distanciamiento alienante y pertenencia. Esta problemática queda resumida en la siguiente pregunta: “¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una

⁷⁴ *Ibíd.* p. 83.

⁷⁵ Cf. *Ibíd.* p. 83.

⁷⁶ *Ibíd.* p. 84.

⁷⁷ *Ibíd.* p. 91.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 91.

⁷⁹ Dice Ricoeur: “la tarea de la filosofía consistirá, a mi ver, en realizar *a posterior* de Marx, Freud y Nietzsche la tarea que comenzara Schleiermacher y que fuera continuada por Dilthey”. En: **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 41.

conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento?”.⁸⁰

El problema de la distanciamiento estaría ligado al de la pertenencia por cuanto:

“[...] el distanciamiento alienante es la actitud a partir del cual es posible la objetivación que rige en las ciencias del espíritu o ciencias humanas; pero este distanciamiento, que condiciona el estatuto científico de las ciencias, es al mismo tiempo lo que invalida la relación fundamental y primordial que nos hace pertenecer [esta cursiva es nuestra] y participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto. De allí la alternativa subyacente en el título mismo de la obra de Gadamer, Verdad y método: o bien practicamos la actitud metodológica, y así perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien practicamos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas”.⁸¹

Esta antinomia se resuelve entonces por medio de la problemática del texto: “El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es la comunicación en y por la distancia”.⁸²

¿Qué es lo que Ricoeur acepta y rechaza de sus predecesores? Tratemos de resumir, sin caer en un peligroso reduccionismo, aquello que es aceptado o rechazado de la tradición hermenéutica:

Primero, retoma el punto de partida de Schleiermacher (acepta el paradigma central 1. de la hermenéutica: la interpretación de los textos).

Segundo, rechaza que la experiencia primordial sea la cuestión de la historia y la 2. historicidad (Dilthey, Gadamer).

Tercero, se distancia del intento romántico de buscar detrás del texto las intenciones 3. del autor y la pretensión psicológica de comprenderlo mejor de lo que se comprendía él mismo.

A Ricoeur le interesará el texto mismo y lo que él despliega. Esta objetividad que 4. Ricoeur alcanza permitiría que la hermenéutica se enriquezca con el aporte del análisis estructural.

Suscribe con Heidegger, la tarea filosófica de testimoniar la pertinencia al ser, 5. anterior a la dicotomía sujeto-objeto. Sin embargo no aceptará, en aras de una radicalidad ontológica, la prescindencia a temas o problemas epistemológicos.

Abandona la dicotomía explicar-comprender; Ricoeur cree que no se debe crear 6. dicha oposición, pues ésta es extremadamente peligrosa por el hecho de que termina finalmente por reconstruir a favor de un dualismo metodológico, todos los otros dualismos: “Hay que asegurarse bien que al explicar cada vez mejor se mejora al

⁸⁰ Del texto a la acción, Op. cit. p. 93.

⁸¹ *Ibid.* p. 95.

⁸² *Ibid.* p. 96.

mismo tiempo la comprensión y que la comprensión no es otra cosa que apropiarse de una explicación completa".El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 138. En referencia al lenguaje del ser, objeto de la interpretación, diremos: "Para Paul Ricoeur la voz del ser no es la inhablada palabra heideggeriana, no es el Ser, con mayúsculas, construido de acuerdo con el modelo ontoteológico que triunfa con la tradición occidental. El ser es el reflejo, el poso, de las manifestaciones espirituales del hombre en un discurso que no es ni única ni simplemente lingüístico. Mitos, símbolos, metáforas y textos conforman parte de este discurso [...], cuya interpretación se desgrana a lo largo de toda su obra".Agís, M.: "El sentido del ser interpretado". En: Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas, Op. cit. p. 95 (La cursiva es nuestra).

Gadamer, al revalidar las nociones de tradición, autoridad y prejuicio,Cf. Gadamer, 7. H.-G.: "Los prejuicios como condición de la comprensión", en: Verdad y método, Ed. Sígueme, Salamanca, 2000, ps. 334 y ss [Trad.: A. Agut y R. De Agapito] merced a sus conceptos centrales de pertenencia y de conciencia histórica, se encuentra situado en una hermenéutica de las tradiciones que será atacada por la crítica de las ideologías (Habermas).Cf. Del texto a la acción, Op. cit. ps. 324-333. Esta revalidación de dichos conceptos, tiene como consecuencia un cuestionamiento a la reflexividad: "La habilitación del prejuicio, de la autoridad, de la tradición, sería entonces, dirigida contra el reino de la subjetividad y de la interioridad, es decir, contra los criterios de la reflexividad".Cf. Ibíd.p. 313.

Precisamente por su noción de distanciamiento y su vinculación al texto, Ricoeur integra el pensamiento crítico. Frente al concepto del lenguaje de Gadamer, que hace de la hermenéutica "el discurso que dice cómo la *pertenencia* al lenguaje provee el medio universal de pertenencia al ser". Ricoeur, al tomar como base el problema del texto, aparentemente limita la hermenéutica. Pero esto no es así, pues intenta superar las antinomias entre la objetividad de la ciencia y la experiencia originaria del mundo, que es la antinomia de toda la filosofía moderna entre sujeto y objeto, desde Descartes hasta Heidegger, inclusive. Esta antinomia es la que pretende superar el filósofo francés, por medio de una articulación entre lenguaje y realidad.

3.- La hermenéutica ricoeuriana fundada en la idea de texto.

a) Distanciamiento o la dialéctica entre acontecimiento y sentido.

A continuación seguiremos muy de cerca los artículos "Acontecimiento y sentido"⁸³ y "La función hermenéutica del distanciamiento".⁸⁴

⁸³ Ricoeur, P.: "Acontecimiento y sentido". En: **Texto, testimonio y narración**, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, ps. 93-124 [Trad.: V. Undurraga]

Para Ricoeur, el origen de la problemática hermenéutica se encuentra en la dialéctica del *acontecimiento* y de la *significación*, que se presenta como el primer rasgo de distanciamiento.

F. de Saussure distinguió entre lengua y habla, centrándose en los códigos y estructuras de la lengua. No obstante, será el lingüista francés E. Benveniste quien saca el paréntesis y se preocupa por el habla en tanto que acontecimiento del lenguaje: “[...] si el signo (fonológico o léxico) constituye la unidad de base de la lengua, la frase constituye la unidad de base del discurso. Por lo tanto, es la lingüística de la frase la que alberga la teoría del acontecimiento de la palabra”.⁸⁵ El discurso consiste en que *alguien dice algo a alguien sobre alguna cosa*. “El discurso... se refiere a un mundo que pretende describir, expresar, representar; es en el discurso donde se realiza la función simbólica del lenguaje”.⁸⁶

El discurso como acontecimiento⁸⁷ existe sólo en una instancia de discurso temporal y actual,⁸⁸ en la intención del locutor, en la situación y destinatario original. Pero, es también *significación* cuando prevalece al suceso del decir, lo dicho del decir;⁸⁹ a la intención mental del que habla, significación verbal del propio texto; al destinatario original en cuanto existe la universalidad de la lectura.⁹⁰ El discurso es la superación del acontecimiento en el sentido. La lengua no sólo se efectúa, sino que también se comprende; “El discurso en tanto acontecimiento se desborda en el significado”.⁹¹ Aún más: “Todo discurso se concreta como acontecimiento, pero todo discurso se comprende como sentido”.⁹²

⁸⁴ Ricoeur, P.: “La función hermenéutica del distanciamiento”. En: **Del texto a la acción**, Op. cit. ps. 95-108.

⁸⁵ **Texto, testimonio y narración**, Op. cit. p. 97.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ Aclaremos la noción de *acontecimiento*: “La noción de acontecimiento [...], se encuentra diversificada según las figuras sucesivas de la dialéctica del acontecimiento. El acontecimiento es antes que nada performance misma, diametralmente opuesta al noema de lo tenido a la vista. En seguida, el acontecimiento es la intención mental del locutor completamente opuesta a la significación verbal del texto mismo. Todavía, el acontecimiento es la situación en el cual el diálogo hace referencia manifiesta, a la que se opone la dimensión mundo del discurso escrito. El acontecimiento es, por último, la dirección al destinatario originario del discurso, a la que se opone la universalidad del ‘cualquiera que sepa leer’”. *Ibíd.* p. 104.

⁸⁸ Cf. *Ibíd.* p. 99.

⁸⁹ Cf. *Ibíd.* p. 100.

⁹⁰ Pero, ¿qué fija la escritura?: “No el acontecimiento del decir, más bien lo dicho del decir; por lo dicho del decir entendemos esta exteriorización intencional constitutiva del apuntar al discurso, gracias a la cual *sagen* —el decir— quisiera llegar a ser *Aus-sage*, enunciación, enunciado. Resumiendo, lo que se escribe, lo que se inscribe, es el noema del decir, es el sentido del acontecimiento de palabra, no el acontecimiento en cuanto a acontecimiento”. *Ibíd.*

⁹¹ **Del texto a la acción**, ps. 98-99.

Así, de cuatro maneras diferentes,⁹³ el discurso adviene como acontecimiento y de cuatro maneras diferentes, el acontecimiento se supera en sentido. Gracias a dichas formas, el sentido va más allá del acontecimiento, es *trans-eventual*.⁹⁴ De allí nace el proceso hermenéutico: “Si la lengua se desborda en el discurso, si en el discurso el acontecimiento se desborda en el sentido, hay que decir ahora que el sentido se desborda en un nuevo acontecimiento de discurso que es la interpretación misma”.⁹⁵ Por lo tanto, el discurso es un acontecimiento, y la lectura un nuevo acontecimiento; ambos están atados al texto que da el sentido. Podemos decir que en esta dialéctica la lectura es al texto, lo que el habla (el discurso) es a la lengua.

b) Breve reseña de algunos principios claves de la hermenéutica de Paul Ricoeur.

i. Textualidad e interpretación.

La tarea de Ricoeur no sería una hermenéutica *del* texto, sino una hermenéutica *fundada* en la problemática del texto. Por lo tanto, su teoría de la interpretación se articula a partir de la noción de texto.

ii. Palabra y escritura.

El tránsito del discurso oral a la escritura hace más patente la triple autonomía del texto: a) Autonomía respecto a la intención del autor (ausencia de autor); b) Autonomía respecto de la situación dialogal (reemplazo del destinatario original por cualquiera que sepa leer); c) Autonomía respecto de la situación común de los interlocutores (despliegue del mundo del texto).⁹⁶

iii. Discurso y obra.

El discurso es una obra sometida a un proceso de composición determinado, codificada en un género literario (relato, poema, ensayo) y que recibe una configuración llamada estilo:

“La palabra misma, ‘obra’, revela la índole de estas categorías nuevas; son

⁹² **Texto, testimonio y narración**, Op. cit. p. 97.

⁹³ Las maneras son las siguientes: 1: “por la fijación que lo sustrae a la desaparición”; 2: “por la disociación que lo sustrae a la dimensión momentánea del autor”; 3: “por la apertura que lo arrastra a los límites de la situación de diálogo”; 4: “por la universalidad de una audiencia ilimitada”. En: *Ibíd.* ps. 104-105.

⁹⁴ Cf. *Ibíd.* p. 105.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Cf. **Del texto a la acción**, p. 100.

categorías de la producción y del trabajo; imponer una forma a la materia, someter la producción a géneros, producir un individuo, son otras tantas maneras de considerar el lenguaje como un material a trabajar y a formar, con lo cual, el discurso se convierte en el objeto de una praxis y de una téchne.⁹⁷

La tarea de la hermenéutica seguiría siendo el arte de discernir, de escudriñar el sentido de este discurso.

iv. Mundo y texto.

En realidad, habría que decir que para Ricoeur, mundo y texto significa mundo *del texto*. Por *mundo del texto*, Ricoeur aludiría no al sentido sino a la referencia del texto:

“Por ello [por mundo del texto] entiendo que aquello que finalmente debe ser comprendido en un texto no es el autor y su presunta intención ni la estructura o las estructuras inmanentes en el texto sino la especie de mundo visualizado fuera del texto en calidad de referencia del texto [...]. Porque la referencia del texto —aquello que llamo la cosa del texto o el mundo del texto— no es una cosa ni la otra. Intención o estructura designan el sentido mientras que el mundo del texto designa la referencia del discurso, no lo que es dicho sino aquello acerca de lo cual se dice. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega delante de él”.⁹⁸

v. Comprensión y obra.

Comprender para Ricoeur, es comprenderse delante de un texto. Con esto Ricoeur retoma un tema esencial a la hermenéutica: el de la apropiación, el de la lectura:

“[...] la apropiación —dice Ricoeur— tiene frente a sí lo que Gadamer llama la cosa del texto y que yo llamo aquí el mundo de la obra. Lo que finalmente me apropio es una proposición de mundo, que no está detrás del texto, como si fuera una intención oculta, sino delante de él, como lo que la obra desarrolla, descubre, revela. A partir de esto, comprender es comprenderse ante el texto. No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el yo es constituido por la cosa del texto”.⁹⁹

4.- Aplicaciones de la hermenéutica filosófica a la hermenéutica bíblica

⁹⁷ *Ibid.* p. 101.

⁹⁸ *Fe y filosofía, Op. cit.* p. 182.

⁹⁹ *Del texto a la acción, Op. cit.* p. 109.

En su artículo titulado “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, Paul Ricoeur intenta “examinar la *contribución de la hermenéutica filosófica a la exégesis bíblica*”.¹⁰⁰

Ahora bien, nos dice Ricoeur, al poner el asunto en dichos términos, pareciera que la hermenéutica bíblica es sólo una aplicación más, por así decirlo, de las posibles *aplicaciones* de la hermenéutica a ciertos textos. Esto haría de la exégesis bíblica una región, bien delimitada y definida, de la hermenéutica filosófica. No obstante, advierte Ricoeur, esto es la mitad de la hipótesis que aquí se quiere estudiar, por cuanto “existe entre las dos hermenéuticas una compleja relación de inclusión mutua”.¹⁰¹ Pero, ¿cómo se implican mutuamente? Según el francés:

“Son las mismas categorías de obra, de escritura, de mundo del texto, de distanciamiento y de apropiación las que regulan la interpretación en ambos casos. En este sentido, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter regional en relación con la hermenéutica filosófica convertida en hermenéutica general. Puede parecer, pues, que reconocemos sin más la subordinación de la hermenéutica bíblica a la hermenéutica filosófica al tratarla como una hermenéutica aplicada”.¹⁰²

Pero precisamente es su carácter de *aplicada* lo que da lugar a la inversión de “roles” en la relación antes establecida entre dichas hermenéuticas: “La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la filosófica como su propio *órganon*”.¹⁰³ Esta relación de mutua implicación y de variante subordinación es lo que intenta, en palabras de su autor, “descifrar” el artículo antes nombrado.

a) “Formas” del discurso bíblico.

Una primera *aplicación* de la “hermenéutica del texto” viene dada por el uso de *categorías estructurales* en la exégesis bíblica. Este primer momento aparece como simple

¹⁰⁰ **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 111. La cursiva es nuestra.

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ *Ibíd.* Ricoeur utiliza el término *órganon*, esto es, *órgano, instrumento, herramienta*, para caracterizar la hipótesis de su trabajo: la hermenéutica bíblica, esto es, teológica, subordina no inicial sino finalmente, a la hermenéutica secular, o sea, filosófica, en cuanto toma a ésta como su propia herramienta de trabajo, mediante la cual cierto discurso es interpretado desde una *hermenéutica del texto*, vale decir, desde una filosofía del discurso, que *permite el acceso del hombre al sentido que se muestra en los textos bíblicos*. Sentido, que sin embargo, es sobrepasado por aquello que el texto mismo *muestra* (Yahveh). Pero “Dios” no es un concepto filosófico. Aquí, la filosofía ricoeuriana del texto, va convirtiéndose progresivamente en una *teología* —hermenéutica— *de la palabra*, vale decir, en una interpretación de la palabra desde una mixtura conceptual que reúne elementos tanto de la filosofía (Heidegger, Gadamer, etc.) como de la teología (Bultmann, Ebeling, p. e.). Ricoeur accede al sentido —Dios— mediante el largo rodeo —*vía larga*— del análisis del lenguaje —estructuralismo, psicoanálisis, fenomenología, ontología del lenguaje, *teología de la palabra*. Ricoeur, entonces, utiliza a la filosofía como el trampolín conceptual que lo catapulta más allá del concepto, más allá del lenguaje, más allá de la *palabra*.

“aplicación”, pero con el desarrollo de rasgos propios, se anuncia ya la inversión de la relación de subordinación: “Esta inversión se verá claramente —dice Ricoeur— cuando se pase de las *estructuras al mundo del texto*”.¹⁰⁴

Ahora bien, Ricoeur se mantiene aún, por decirlo así, en una etapa introductoria al cuadro general de problemas, situándose en el ámbito de la filosofía del discurso.

Es por esto que nuestro autor quiere recalcar lo siguiente: “la *confesión de fe* que se expresa en los documentos bíblicos es inseparable de las *formas del discurso*”;¹⁰⁵ una forma discursiva es, a la vez, una “estructura narrativa” (p. e., del Pentateuco y de los Evangelios). Aún más, la confrontación de dichas formas discursivas generan, en la confesión de fe, tensiones, contrastes que para la teología son significativos. Ricoeur nos entrega un ejemplo clásico: “la oposición entre narración y profecía, tan fundamental para entender el Antiguo Testamento”, dice el francés, es “uno de los pares de estructuras cuya oposición contribuye a engendrar la *figura central del sentido*”.¹⁰⁶ Pero Ricoeur, en esta aplicación estructural, va más lejos al sostener que “sería necesario considerar la *clausura del canon como un acto estructural fundamental*”.¹⁰⁷

Tres son los problemas a considerar respecto de las formas del discurso bíblico: 1) La afinidad entre forma discursiva y cierto tipo de confesión de fe; 2) La relación entre parejas de estructuras (p. e., narración/profecía) y la correspondiente tensión en el mensaje teológico; 3) La relación entre la configuración de conjunto del cuerpo literario y lo que Ricoeur llama “espacio de interpretación” abierto por las formas discursivas en su conjunto.

Gracias al teólogo alemán Gerhard von Rad,¹⁰⁸ Ricoeur pudo comprender la relación entre forma del discurso y contenido teológico. Por lo mismo, se detiene en el ejemplo de la narración por cuanto dicha categoría no permitiría interpretar teologías del Antiguo o del Nuevo Testamento que consideraran a la categoría de la narración como un

¹⁰⁴ *Ibíd.* p. 112.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

¹⁰⁷ *Ibíd.* La cursiva es nuestra. Esta aplicación estructuralista se explica por cuanto al cerrar el canon se “delimita el espacio de juego de las formas discursivas y □se□ determina la configuración finita dentro de la cual cada forma y cada par de formas despliegan su función signifiante” (*Ibíd.*).

¹⁰⁸ Gerhard von Rad nació en Nuremberg en 1901 y murió en 1971. Enseñó teología del Antiguo Testamento en Leipzig, Jena, Gotinga y Heidelberg. De sus obras, destaca ante todo su **Teología del Antiguo testamento**. Su importancia teológica es sumamente relevante, pues fue el inspirador de una nueva forma de entender las Escrituras. De hecho y como justificadamente dice Ricoeur, su *teología de las tradiciones* introduce una novedosa forma de entender la fe, pues como ha sintetizado Luis Alonso Schökel en su presentación castellana de la obra cumbre de von Rad, “la fe del pueblo de Israel se vive en la historia, se formula en artículos de fe sueltos o reunidos, se expresa en conglomerados y cuerpos narrativos, se trasmite en tradiciones vivas, variantes, crecientes” (Schökel, L. A.: “Presentación de la edición castellana”, en: von Rad, G.: **Teología del Antiguo testamento**, vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, p. 10 [Trad.: V. Martín]).

“procedimiento retórico ajeno al contenido que transmite”, o sea, como “ornamento” o “adorno” estilístico que nada tendría que ver con el contenido mismo de las Escrituras; al contrario, dice Ricoeur, “parece que algo específico, único, se dice sobre Yahveh y sobre sus relaciones con Israel, su pueblo, porque esto se dice bajo la forma de una narración, de un relato, que refiere los acontecimientos de liberación del pasado. El concepto mismo de *Teología de las tradiciones* □...□, expresa la indisoluble solidaridad de la confesión de fe y del relato”.¹⁰⁹ Todo lo que se dice sobre Dios se articula en el acto de reunir leyendas y sagas aisladas, reuniéndolas en *secuencias significativas*, con el fin de instaurar un “único Relato” que gira en torno a un “acontecimiento” nuclear, de alcance histórico e implicaciones *kerigmáticas*. Esta forma de unir dimensión narrativa y dimensión *kerigmática* “tiene para nosotros —dice Ricoeur— la máxima importancia”.¹¹⁰

Es precisamente en el anverso de la narración, a saber, en la confesión de fe, que comienza a vislumbrarse la inversión de la relación de la hermenéutica respecto de la exégesis. No obstante, dicha estructura no puede ser separada de su forma narrativa. Por lo mismo, sólo una teología que anuncia a Yahveh como “el gran actuante de una historia de liberación”, puede estar ligada con las formas de la narración. En esto consiste la especificidad, la relevancia y la novedad de la teología de las tradiciones: “no conoce los conceptos de causa, de fundamento, de esencia, sino que habla de Dios según el drama histórico instaurado por los actos de liberación que el relato refiere”;¹¹¹ el “Dios de Israel”,

¹⁰⁹ Del texto a la acción, Op. cit. p. 113.

¹¹⁰ Ibíd. Revisemos brevemente la significación teológica de las formas bíblicas. La *narración*. Posee primacía dentro de los textos bíblicos. Ricoeur reconoce aquí la importancia de von Rad, pues reconoce que la teología del Antiguo Testamento es una *teología de las tradiciones* alrededor de ciertos acontecimientos nucleares. La nominación de Dios es ante todo narrativa. Es el Dios de Abraham, el Dios del Éxodo, el Dios actuante de la gesta de liberación, el Dios solidario de los hechos fundadores en los cuales la comunidad de interpretación se reconoce instituida. Son los acontecimientos como tales los que nombran a Dios. Lo mismo podemos decir del Nuevo Testamento, donde el acontecimiento central es la resurrección de Jesús. Nombrar a Dios es confesarlo en la narración; en la *cosa* contada Dios es nombrado. En cambio, en el discurso *profético*, Dios es nombrado en doble primera persona. En la voz del profeta, Dios aparece como la voz de Otro detrás de la voz profética. Dicha voz, sabedora de ser convocada y enviada (Cf. Jr 2,1), anuncia de igual forma hechos que forman parte del *Día de Yavveh*. Dichos acontecimientos no son ya fundadores sino reflejos de una inminente amenaza. Ahora bien, en el discurso *prescriptivo*, Dios es nombrado en tanto autor de la ley. Las prescripciones expresan la voluntad de Dios, la cual exige acatamiento en la *praxis*. Frente al mandato, el creyente se percibe como designado en segunda persona por Dios; la *Torah* está ligada a los acontecimientos fundadores. De ahí que no es fortuito que los textos legislativos estén en los labios de Moisés: *el ‘tú’ de la interpelación deviene el ‘yo’ de la responsabilidad*. Por su lado, en los discursos *sapenciales* reflexiona en torno al arte de vivir bien. Más allá de los marcos de la Alianza, “da la impresión de desmenuzar en consejos mundanos y recetas prácticas los mandamientos trascendentes del Decálogo” (**Fe y filosofía**, Op. cit. p. 170). La *sabiduría* se pregunta por el sentido (o el sin-sentido) de la existencia. Aún más, es una lucha por el sentido en medio del sin-sentido. El sufrimiento injusto poseerá un lugar privilegiado, lo mismo que la incomprendibilidad o silencio de Dios. Job, en tal sentido, es el personaje ejemplar (que abordaremos más adelante) y testigo privilegiado de la sabiduría. Por último, en el discurso del *himno* hallamos una especial forma del discurso religioso. Los Salmos son su expresión más acabada. Por medio del salmo, Dios mismo deviene ‘Tú’ para el tú humano. El hombre tiene ahora un *tú* al que invoca: el corazón canta la gloria del Dios que actúa, anuncia, manda y se torna incomprendible (Cf. Ibíd. ps. 172-174).

¹¹¹ Del texto a la acción, Op. cit. p. 113.

en tal sentido, se halla en la antípoda de la filosofía griega. Estructura narrativa y significado teológico se encuentran, por lo tanto, en una particular relación de implicación mutua y de apertura interpretativa.¹¹² La aplicación de la hermenéutica filosófica en la exégesis bíblica se puede articular entonces bajo la siguiente premisa: *la obra (finita) llamada Biblia es un espacio limitado para la interpretación, en donde los significados teológicos son correlativos a las formas discursivas. Por lo mismo, es imposible interpretar sus significados sin la vía larga del análisis estructural de las formas.*

b) Habla y escritura.

La dupla *habla-escritura* constituye la segunda aplicación hermenéutica a la exégesis bíblica. Pero, precisa Ricoeur, se trata más bien de una advertencia de la hermenéutica filosófica a su par bíblica: no construir “demasiado rápido” una teología de la palabra que no incluya el *paso del habla a la escritura*. Dicha advertencia encuentra sus fundamentos en que la teología se ve obligada a elevar al habla por encima de la escritura. “¿Jesús no fue, como Sócrates, un predicador y no un escritor?” —pregunta Ricoeur. La teología cristiana, por lo mismo, es una *teología de la palabra*, porque bajo esta *palabra* se unifica el origen, el objeto y la expresión de la fe, que devienen en *acontecimiento de la palabra* □ *Wort-Geschehen* □.

Sin embargo, esto haría desaparecer aquello que para Ricoeur constituye “la situación hermenéutica de la predicación cristiana”. Por ello, debe plantearse la relación habla-escritura como origen y posibilidad de la interpretación misma. Aún más, si es menester que dicha relación sea el fundamento y origen del problema hermenéutico del cristianismo, es necesario entonces que la escritura preceda al habla, si el habla no es sólo un *grito*.¹¹³

“La novedad misma del acontecimiento requiere que se la transmita por medio de una interpretación de significados previos —ya inscriptos— y presentes en la comunidad de cultura. En este sentido, el cristianismo es, desde el principio, una exégesis #...#. Pero esto no es todo: a su vez, la nueva predicación no está sólo ligada a una escritura anterior que la interpreta, sino que se convierte, también en una nueva escritura: las cartas escritas a los Romanos son cartas para la toda la cristiandad; Marcos, seguido por Mateo y Lucas, luego por Juan, escribe un evangelio; nuevos documentos se agregan y, un día, la Iglesia cierra el canon, constituyendo en escritura acabada y cerrada el corpus de los testimonios; de ahora en más, toda predicación que tome a las escrituras como guía será llamada cristiana; no tendrá frente a sí una escritura —la Biblia hebrea— sino dos escrituras, el Antiguo y el Nuevo Testamento”.¹¹⁴

¹¹² Ricoeur considera que el mismo trabajo de oposición debiera hacerse con otras formas literarias a fin de hacer aparecer las posibles tensiones que se darían. Esta tarea, sin embargo es sólo esbozada por Ricoeur, por cuanto, dicho tratamiento implicaría una mayor profundidad. Con todo, Ricoeur ha tratado la tensión entre estructura y forma en el caso de la narración, lo que le permite establecer una hipótesis sumamente sugestiva: las formas del discurso constituyen en conjunto un sistema circular, a su vez, el contenido teológico de cada una de estas formas recibe su significado en la trama o constelación total (Ibíd.).

¹¹³ Cf. Ibíd. p. 115.

Desde un comienzo, la predicación cristiana está fundada en testimonios interpretados por la comunidad primitiva. Esta es la antigua y nueva situación hermenéutica del cristianismo. “Testimonio e interpretación del testimonio contienen ya el elemento de *distanciamiento* que hace posible la escritura”.¹¹⁵

De esto se infiere que el nexo habla-escritura se encuentra en la base misma de lo que llamamos *proclamación, kerigma, predicación*. De ahí que las cadenas “habla-escritura-habla” y “escritura-habla-escritura” sean la condición de posibilidad de la tradición, entendida ésta como *transmisión de un mensaje*. “La tradición es la dimensión histórica del proceso que encadena habla y escritura, escritura y habla. La escritura aporta el distanciamiento, que aleja al mensaje del hablante, de su situación inicial y de su destinatario primitivo”.¹¹⁶ Gracias a la escritura como habla “inscripta”, es que somos “alcanzados” por el sentido, por aquello que dice la *cosa* del texto. Únicamente de esta forma puede la palabra llegar hasta nosotros, ya no vinculada a la voz del que (la) proclama, sino a su *sentido*; a la *cosa* de la que se trata.¹¹⁷

Esta aplicación resulta más significativa porque —según el autor francés— implicaría una relativización de cierta exclusividad que él asignaba a una teología de la palabra surgida de Barth o de Bultmann. Esta hermenéutica centrada en la noción de texto le permite a Ricoeur recepcionar positivamente los diversos aportes de Pannenberg, Moltmann y Metz. La reflexión filosófico-hermenéutica, al plantear las consecuencias de la dialéctica habla-escritura, aporta ricos elementos a un debate que le sería propio a la teología.

Al ahondar en la narración, se profundiza la “reserva frente a una estrechez de la teología de la palabra que no advierte sino acontecimientos de palabra”.¹¹⁸ En efecto, frente —dice Ricoeur— a lo que “podría denominarse idealismo del acontecimiento de la palabra hay que reafirmar el realismo del acontecimiento de la historia, realismo exigido hoy por un teólogo como Pannenberg que rectifica a Fuchs y a Ebeling”.¹¹⁹

c) Ser nuevo y “cosa” del texto.

La *cosa* del texto o *mundo del texto* es la categoría central tanto para la hermenéutica filosófica como para la exégesis teológica. La *cosa* del texto, en cuanto objeto de la

¹¹⁴ *Ibid.* ps. 115-116.

¹¹⁵ *Ibid.* p. 116.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 165.

¹¹⁹ *Ibid.* ps. 165-166. Para una idea de esta “rectificación” histórica a la nueva hermenéutica, véase: Pannenberg, W.: **Teología sistemática**, 2 vols. Ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992 □ Trad.: J. Martínez □

hermenéutica, es el mundo que el texto despliega ante sí. Este mundo, si pensamos sobre todo en la *literatura* poética y de ficción, toma *distancia*, se desmarca, por así decirlo, respecto de la realidad cotidiana que fija el discurso ordinario.¹²⁰ En un primer estadio, esta categoría se aplicará a la hermenéutica teológica, para luego posibilitar la inversión que convierte a la hermenéutica general en el *órganon* de la hermenéutica bíblica.¹²¹

Ricoeur nos invita a recorrer las implicaciones del camino por él propuesto. Sostiene, primero, que esta aplicación le permite a la hermenéutica bíblica “ser ella misma” junto con liberarla de ciertas ilusiones: “la etapa necesaria entre la explicación estructural y la autocomprensión es el despliegue del mundo del texto”.¹²² Este mundo es el que forma y transforma según su intencionalidad el “ser-sí mismo del lector”. Esto trae como consecuencia teológica la exigencia de que la hermenéutica no suscita decisiones en el lector, sino que posibilita el despliegue del mundo de ser que es la cosa del texto (bíblico); lo propuesto por el texto bíblico (mundo nuevo, nueva alianza, etc.) se encuentra por sobre disposiciones o sentimientos, creencias o increencias. Lo que despliega el texto bíblico son “realidades” textuales, que si bien son “para nosotros”, lo son por y a partir del texto (*objetividad* del nuevo ser).

Una segunda implicancia se relaciona con una consecuencia de la primera: poner la cosa del texto por sobre todo, es desechar el problema psicologizante de la *inspiración*, esto es, “dejar de plantear en términos psicologizantes de una insuflación de sentido a un autor que se proyecta él mismo y sus representaciones en el texto”.¹²³ Dios es el referente último de los textos bíblicos en el sentido no de una voz detrás de otra voz, sino como la revelación de la ‘cosa’ que tales textos dicen.¹²⁴ Tal sería el poder *revelador* de la Biblia: mientras el ser nuevo es revelado por las escrituras, éste a su vez, aparece como *revelador* respecto al mundo.

Cabe señalar que el mundo antes aludido, no se sostiene por las intenciones psicológicas, sino de manera mediata por las estructuras de la obra. Por lo mismo, el poder de revelación más importante nace del contraste y de la convergencia de todas las formas de discurso (en su conjunto).

Una tercera implicación teológica de la categoría mundo del texto se encuentra en la puesta en entredicho de la relación personalista que ciertas teologías postulan: puesto que se trata de un mundo, de un horizonte global, de una totalidad de significados, no existe en principio ningún privilegio para lo personal, ningún privilegio para los aspectos personalistas (Yo-Tú), de la relación hombre-Dios. El mundo bíblico posee, más allá de

¹²⁰ Cf. **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 117.

¹²¹ Cf. **Fe y filosofía**, Op. cit. ps. 66-69.

¹²² **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 117.

¹²³ *Ibid.* ps. 126-127.

¹²⁴ Cf. **Fe y filosofía**, Op. cit. ps. 161-162.

los aspectos puramente individuales, dimensiones cósmicas (es una creación) e históricoculturales (se trata de Israel, pueblo de Dios), entre otras. Por lo mismo, es en esta multiplicidad de dimensiones en donde el hombre es “alcanzado”.

La cuarta implicación teológica de la introducción de la categoría mundo del texto consiste en que el mundo del texto *literario* es un mundo proyectado, distanciado poéticamente de la realidad cotidiana. De ahí que Ricoeur se pregunte: “Este ser nuevo ¿no se abrirá un camino a través del mundo de la experiencia ordinaria y a pesar de que la experiencia está totalmente cerrada? ¿La capacidad de proyección de este mundo no es un poder de ruptura y apertura?”.¹²⁵

Yendo incluso más allá, dice Ricoeur, “y si se extraen las conclusiones últimas, ¿no hay que decir que lo que se abre así en la realidad cotidiana es otra realidad, la realidad de lo *posible*?”.¹²⁶ Aquí es el *Verstehen* heideggeriano la llave que permite abrir el cerrado recinto de lo cotidiano: el comprender se dirige a las posibilidades más “propias” del *Dasein* y las descifra en su “situacionalidad” no proyectable. En términos teológicos *llega el Reino de Dios*, significa que él apela a nuestras posibilidades a partir del sentido mismo de este Reino que no proviene de nosotros.¹²⁷

La vía propuesta por Ricoeur, a saber, la de la *aplicación* de una categoría hermenéutica general a la hermenéutica bíblica tomada como hermenéutica regional, encierra su hipótesis de trabajo, según la cual *dicha vía es la única que permite reconocer la especificidad de la cosa bíblica*.¹²⁸ Ricoeur le da todo el crédito a Ebeling pues, para éste, sólo yendo al extremo de la escucha de la Biblia como un libro entre otros, se lo puede considerar como palabra de Dios. Dicho reconocimiento, en todo caso, se dirige a la cualidad de este nuevo ser.

Si *Dios* es tenido como “referente”, esto permite suponer que tal rasgo del discurso bíblico conforma la especificidad de tal discurso. Esto quiere decir que los múltiples y solidarios significados de las formas bíblicas encuentran su convergencia en dicho referente. El “*God-Talk*” de John McQuarrie procedería precisamente de la rivalidad y unión de tales formas discursivas: “Dios”, recordemos, era para McQuarrie aquella palabra que “organiza y coordina a las demás dentro de una estructura significativa”.¹²⁹ “El referente *Dios* es a la vez el coordinador de estos discursos parciales y el punto de fuga, el índice de inacabamiento de estos discursos parciales”.¹³⁰ Por lo mismo, sólo la

¹²⁵ *Del texto a la acción*, Op. cit. p. 118.

¹²⁶ *Ibid.* p. 119.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*

¹²⁸ Cf. *Ibid.*

¹²⁹ McQuarrie, J.: *God-Talk. Análisis del lenguaje y la lógica teológica*. Ed. Sígueme, Salamanca (España), 1976, p. 120 [Trad.: M. Bermejo]

¹³⁰ *Del texto a la acción*, Op. cit. ps. 119-120.

reunión y confrontación entre los distintos significados de las formas y estructuras bíblicas “puede mostrar que hay más sentido en el término Dios que en el término ser”.¹³¹

Por esto, Ricoeur es un convencido de lo inapropiado que resulta darle el nombre “ser” a Dios: Dios no es un concepto filosófico, y si lo fuera, significaría más de lo que significa “ser”, pues “presupone el contexto total constituido por el espacio completo de gravitación de los relatos, de las profecías, de las legislaciones, de los himnos, etcétera”.¹³² Lo mismo, agrega Ricoeur, hay que decir de términos como “creación, pecado, salvación, gracia, [que] *constituyen*, en efecto, *un espacio de gravitación para la captura de sentido*”.¹³³ De ahí que comprender el término “Dios” sea seguir su “flecha de sentido”, esto es, su doble poder de reunir significados parciales y de abrir un horizonte que escapa a la clausura del discurso: “el término Dios recoge y reagrupa todos los valores significativos acumulados en las culturas por la simbólica religiosa, valores que ignoran el concepto filosófico de ser”; pero aún más, continúa Ricoeur: “diría que hay más en el término Dios que en el término ser, no sólo a causa de que une las significaciones dispersas, sino porque se centra en un simbolismo fundamental: el simbolismo de la cruz”.¹³⁴

Otro tanto podría decirse de “Cristo”: junto con la doble función antes atribuida a “Dios”, “Cristo” agrega la capacidad de corporizar los significados religiosos de un simbolismo fundamental: el de un amor sacrificial, más poderoso que la muerte. La predicación de la Cruz y la Resurrección le dan una densidad al término “Dios” que la palabra “ser” no posee. Lo anterior esclarece la hipótesis ricoeuriana según la cual la hermenéutica bíblica es sólo un caso particular de la hermenéutica general, pero, a la vez, un caso único:

“Un caso particular, porque el ser nuevo del cual habla la Biblia no se ha de buscar en otra parte que en el mundo de este texto que es un texto entre otros. Un caso único, porque todos los discursos parciales están referidos a un Nombre, que es el punto de intersección y el índice de inacabamiento de todos nuestros discursos sobre Dios, y porque este Nombre se ha vuelto solidario del acontecimiento/sentido predicado como Resurrección. Pero la hermenéutica bíblica sólo puede pretender decir una cosa única si esta cosa única habla como el mundo del texto que se dirige a nosotros, como la cosa del texto”.¹³⁵

Pero el ser nuevo de la Biblia se ofrece en un texto entre otros y “se manifiesta como mundo del texto, cuando ese mundo nos interpela en el texto, por el texto y más allá del texto”.¹³⁶

¹³¹ Lenguaje de la fe, Op. cit. p. 161.

¹³² Del texto a la acción, Op. cit. p. 120.

¹³³ Lenguaje de la fe, Op. cit. p. 160.

¹³⁴ *Ibíd.* p. 161.

¹³⁵ Del texto a la acción, Op. cit. p. 120.

d) Constitución hermenéutica de la fe bíblica.

Es la categoría existencialista de *apropiación*, la que será examinada a la luz de sus consecuencias teológicas. Son tres las consecuencias para la hermenéutica bíblica de la relación planteada entre mundo de la obra y comprensión de sí, que Ricoeur examina.

Primero: la fe está constituida por el ser nuevo que es la *cosa* del texto. Esta definición echa por tierra las reducciones psicologizantes que de la fe se hacen. Como *acto* irreductible, la fe es “el límite de toda hermenéutica, al mismo tiempo que es el origen no hermenéutico de toda interpretación”.¹³⁷ De los muchos “rasgos” que atestiguan que la temática de la fe escapa a una hermenéutica, demos sólo uno: si se entiende la fe como “preocupación última”, pareciera ser que ésta depende más de una esperanza escatológica que de los comentarios que pueda o no generar.

Pero la hermenéutica, dice Ricoeur, nos advierte que la fe no es separable de aquel movimiento de la interpretación que la eleva al lenguaje. Sin este movimiento, la *preocupación última* queda *muda*, silente. Signos y símbolos nos incitan a “leer” en sus “inscripciones” las huellas que tal preocupación generó en todo tiempo. Sin interpretación, no hay fe que pueda *hablar*. “Ésta es la constitución propiamente hermenéutica de la fe misma. Tal es también la primera consecuencia teológica de la indisociable correlación que descubrimos entre mundo del texto e interpretación”.¹³⁸

Segundo: cuando la comprensión es un (auto)comprenderse ante el texto, el *distanciamiento* hermenéutico opera en la disolución de las ilusiones que tal comprensión podría acarrear: la crítica de sí forma parte de la autocomprensión ante el texto.

Son Marx, Nietzsche y Freud quienes aportan los elementos para una crítica de sí en la autocomprensión de la fe: “para una comprensión hermenéutica centrada en el texto, esta crítica □de la escuela de la sospecha□ puede a la vez considerarse como el reconocimiento del adversario de *afuera*”; aporta, por así decirlo, el trabajo de distanciamiento que requiere toda autocomprensión delante del texto, o sea, aporta en la *des-construcción de los prejuicios que impiden la presentación del mundo del texto*.

Tercero: si la destrucción de los prejuicios es la parte negativa de la crítica de las ilusiones operada por el distanciamiento en la autocomprensión de sí ante el texto, *la imaginación es su parte positiva*. Ricoeur se refiere a la imaginación en diferentes formas: “dimensión creadora del distanciamiento”, “variaciones imaginativas sobre mi *ego*”, etc. Bajo tales definiciones, lo que pretende recalcar es la “apertura de posibilidades nuevas que es la obra misma en mí de la *cosa* del texto”. Ricoeur recurre a Gadamer y su “analogía del juego”: de la misma manera que el juego libera posibilidades que la seriedad mantenía aprisionadas, el juego también abre en la subjetividad posibilidades de “metamorfosis” que una visión puramente moral de la subjetividad cierra. Por lo mismo,

¹³⁶ **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 69.

¹³⁷ **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 121.

¹³⁸ *Ibid.* p. 122.

según Ricoeur, “es en la *imaginación* donde primero se forma en mí el ser nuevo”.¹³⁹ Es en la imaginación —y no en la voluntad— en donde la subjetividad encuentra nuevas posibilidades de constitución: “Cuando el distanciamiento de la imaginación responde al distanciamiento que la cosa del texto profundiza en el corazón de la realidad, una poética de la existencia responde a la poética del discurso”.¹⁴⁰

De las consecuencias anteriormente descritas, para Ricoeur ésta es la más importante, por cuanto, al elevar por sobre la autocomprensión la *cosa del texto*, evita el común recurso de la hermenéutica existencialista a acentuar la decisión por sobre el significado: “*En la línea de una hermenéutica que parte del texto y de la cosa del texto, sostengo que el texto habla en primer lugar a mi imaginación, proponiéndole las figuraciones de mi liberación*”.¹⁴¹

Pero dejemos hasta aquí la revisión de la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur. Revisemos ahora uno de los temas principales de esta tesis, a saber, la crítica de la religión, para ver cómo, a partir de la concepción hermenéutica antes descrita, la fe es re-pensada por el filósofo francés más allá de la muerte de Dios.

¹³⁹ *Ibíd.* p. 123.

¹⁴⁰ *Ibíd.*

¹⁴¹ *Ibíd.*

Capítulo II La crítica de la religión

“...es necesario que la religión muera para que la fe nazca, si es que la fe ha de ser algo diferente de la religión”.

P. R.

1.- Introducción general a la crítica de la religión.

Ricoeur ha relacionado el tema de la crítica de la religión, con el lenguaje de la fe, pero no para discutir el “valor” o la “veracidad” de la *experiencia* religiosa, menos aún para polemizar sobre las pruebas de la existencia de Dios o de la justificación de la religión, sino para referirse a un problema que considera “anterior”, previo al pensamiento: el problema de la *significación*: “¿Qué se quiere decir cuando se pronuncian enunciados de carácter religioso?”.¹⁴²

Lo anterior, plantea a su vez la idea de que a través de un discurso llamado de la fe, se transparentan, por así decirlo, las convicciones religiosas que una comunidad profesa; dicho en otros términos, que la fe (religiosa) de una comunidad dada (en este caso, digámoslo de inmediato, de la comunidad cristiana) se aprehende *a través de sus expresiones lingüísticas*. En términos de una teoría de la interpretación —que es

¹⁴² El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 15.

finalmente hacia donde decanta el proyecto filosófico ricoeuriano—, esto quiere decir que la “tarea de la interpretación, en el dominio bíblico, es identificar las diferentes formas de discurso que [...] delimitan el espacio de interpretación en el interior del cual puede comprenderse el lenguaje religioso”.¹⁴³

En esta línea, podemos decir que si Ricoeur apunta en una dirección semántica el asunto de la religión, lo hace plenamente convencido de que en el acto de la lectura (ámbito práctico) el lector está siendo modificado en su percepción de las cosas y del mundo. Ricoeur, en tal sentido observa con gran agudeza que en el acto de leer se ejecuta una “comprensión de sí”, de tal forma que la fe es entendida como una disposición, como una actitud; actitud de dejar que el texto nos interprete, interpretando el mundo textual: “La fe es la actitud del que se mantiene en disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto”.¹⁴⁴

El Reino de Dios, como veremos conforme avancemos en nuestro trabajo, es aquello que conforma la trama significativa en tanto que es *lo pro-puesto* por las regulaciones internas no sólo de la escritura, sino también, y esto conviene enfatizarlo, de la lectura. En tal sentido, Ricoeur llega a hablar de una “objetividad” significativa del texto bíblico.¹⁴⁵

Nos hemos situado así, como de golpe, en el centro mismo del análisis ricoeuriano de lo religioso, comprensión que atravesaría el núcleo mismo de este trabajo, a saber, una hermenéutica del lenguaje religioso intercalada por una fenomenología de lo sagrado, en donde la exégesis es un “trabajo de interpretación sin cesar renovado, por el cual un grupo —ya lo decíamos—, o un individuo hacen suyo el contenido de sentido de las palabras y las escrituras que fundan su existencia de comunidad y de personas”.¹⁴⁶

Pero no nos adelantemos y quedémonos con las pequeñas conclusiones de los supuestos arriba esbozados; podemos observar que nuestro autor pone como parámetro fundamental para su análisis del tema de la religión una vía eminentemente lingüística, específicamente, un análisis del discurso religioso, de la “palabra”; esto es, a través de un examen de aquello que el pensador francés considera como “atributo del hombre parlante”. El término “Palabra”, aunque lo escribamos con mayúscula tiene que ver con lo que llamamos palabra. Esto, que para algún lector poco atento podría ser un simple juego verbal, no lo es, porque —dice nuestro autor— la “Palabra de Dios entra en nuestro discurso y se anuncia como Palabra de Dios por medio del testimonio del creyente”.¹⁴⁷

Aún más —con esto Ricoeur reafirmaría su hipótesis—, el que no es creyente se para frente a la religión tomando como norte la discursividad inherente a ésta, por lo que niega absolutamente la realidad de los “hechos” afirmados por tal discurso. ¿Acaso no

¹⁴³ **Fe y Filosofía**, Op. cit. p. 60.

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 70.

¹⁴⁵ Cf. *Ibíd.* p. 67.

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 73.

¹⁴⁷ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 16.

resuenan en nosotros los golpes de martillo que Nietzsche dio al cristianismo?: “¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!...”.¹⁴⁸ Aún así, lo que Nietzsche y nadie puede negar, es que “las cosas han sido dichas...”. En esta misma línea, nos recuerda Ricoeur, que “para nosotros hombres modernos, la interpretación y la reinterpretación del lenguaje de la fe comporta una cierta crítica de la religión”.¹⁴⁹ Esto confirma la hipótesis de que “la religión se manifiesta al menos como un cierto *acontecimiento del lenguaje*”.¹⁵⁰

La crítica de la religión, ha sido entendida como “destrucción” (en sentido heideggeriano) e interpretación, respectivamente; Destrucción, por una parte, de aquel aspecto pseudo-racional, del falso logos que daña, por así decirlo, el *mensaje* original de las Escrituras, y construcción, por otra, de aquella parte que ha sido recubierta y ocultada por un lenguaje que ya no expresa ni permite una comprensión adecuada del contenido del *kerigma*, del mensaje. Destrucción y construcción serían, por lo tanto, complementarias.

Hemos nombrado a Heidegger y lo hemos relacionado con el proyecto hermenéutico de Ricoeur. Debemos explicar entonces, cual es la ligazón que se establece entre ambos proyectos: digamos, para comenzar, que es el propio Ricoeur quien declara abiertamente su deuda con Heidegger: “[...] utilizo el término ‘destrucción’ en el sentido de Heidegger al comienzo de *Ser y Tiempo*, cuando se refiere a la ‘desconstrucción’ aplicada a la construcción cultural”;¹⁵¹ en efecto, Heidegger utiliza el término *Destruktion* en el contexto de su crítica radical de la metafísica. Dice al respecto:

“Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es la que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante decisivas”.¹⁵²

El concepto de *destrucción* —según Jorge Rivera—, es un concepto fundamental en la filosofía de Heidegger, concepto que debe ser entendido en el sentido más próximo del término, o sea, como destrucción, como el *trabajo de desmontar lo montado*, para llegar a los elementos constituyentes de aquello que se investiga: “La *destrucción ontológica* no tiene un sentido negativo, sino que significa, como lo dice el texto mismo: despojar de su rigidez lo que a lo largo de la tradición se ha anquilosado, y mostrar de esta manera los

¹⁴⁸ Nietzsche, F.: *El anticristo*, Ed. Alianza, Madrid, 1997, § 18, p. 43. Esta radical postura nietzscheana —que mezcla ateísmo y nihilismo—, será ampliamente discutida en el quinto capítulo de la presente tesis.

¹⁴⁹ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 16.

¹⁵⁰ *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² *Heidegger, M.: Ser y tiempo, Op. cit. § 6, ps. 43 y ss.*

elementos vivos y fecundos, las grandes intuiciones que están a la base del edificio tradicional”.¹⁵³ La destrucción quiere socavar aquello que oculta lo vivo, lo que merece la pena sobrevivir en un mundo post-religioso: “*La ‘destrucción’ de los mundos que han quedado atrás es una tarea positiva*, comprendida la destrucción de la religión, en tanto que ella es, según el término de Nietzsche, un ‘platonismo para el pueblo’. Es más allá de la ‘destrucción’ que se formula la cuestión de saber qué significan aun pensamiento, razón e incluso fe”.¹⁵⁴ La destrucción, como se ve, es una construcción en términos negativos.

Este primer elemento —la destrucción—, que Ricoeur ha rescatado de la ontología heideggeriana, le sirve de piso para montar, sobre éste, otras ideas que ha rescatado del feroz proceso de secularización que se da en la modernidad; proceso que tiene como característica principal unos hechos ideológicos tales como la irreligiosidad, la desacralidad, el ateísmo y la iconoclasia, por nombrar sólo algunos, y que, para Ricoeur, confieren a este período la peculiaridad de la apertura existencial: “La modernidad no es ni un hecho ni un destino, es una cuestión abierta”.¹⁵⁵ Precisamente, por situarnos en tal horizonte moderno, debemos hacernos cargo de todo el contenido cultural que dicha época conlleva, y que —y en esto hay que reconocer la audacia de Ricoeur—, permitirían una refundación significativa del *kerigma*, en un mundo en donde el vaciamiento del lenguaje, su formalización y su funcionalidad extremas, han invalidado los signos de lo sagrado junto con sentenciar el *olvido de lo originario*,¹⁵⁶ esto es, el olvido del mensaje que ha sido ocultado por la densa capa de falsa racionalidad, o sea, por la función etiológica del mito. Olvido que, en términos generales, puede ser entendido como la pérdida consciente de las dimensiones profundas y primarias del pensamiento humano.

Si tal como dice Ricoeur, este hecho del olvido ha vuelto al lenguaje “más exacto, más unívoco; en una palabra, más técnico y más apropiado para expresar esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica”,¹⁵⁷ ¿no está perdida la batalla de antemano?

Para Ricoeur, esta batalla contra el olvido de lo originario se encuentra justificada desde el núcleo mismo de la modernidad; “es justamente la misma época que tiene en reserva la posibilidad de vaciar el lenguaje de contenido, formalizándolo radicalmente, y la posibilidad de llenarlo de nuevo”.¹⁵⁸ Esta lucha contra la simplificación y formalización del lenguaje en la época moderna, es también una lucha contra la pretensión ilustrada de

¹⁵³ En: *Ibíd.* [anotación de J. Rivera] “nota * p. 46”, p. 458. La cursiva es nuestra y pretende enfatizar la finalidad que mueve a Ricoeur en el uso que éste hace de la *Destruction* heideggeriana.

¹⁵⁴ *Hermenéutica y psicoanálisis*, Op. cit. p. 60.

¹⁵⁵ *Fe y filosofía*, Op. cit. p. 93.

¹⁵⁶ *Ibíd.* p. 93.

¹⁵⁷ *Finitud y culpabilidad*, Op. cit. p. 491. La cursiva es nuestra.

¹⁵⁸ *Ibíd.*

rechazar el mito en cuanto irracionalidad precientífica. Por lo mismo, debemos tener presente que vivimos en un tiempo en donde se percibe claramente un replegamiento de lo sagrado y un retroceso de lo mítico. Pero dicho reconocimiento, en todo caso, se funda sobre un supuesto histórico; si a la modernidad le está permitido reconocer el mito en tanto que mito, lo es sólo porque ha podido separar lo que es historia de lo que es mito. Mas, esa disociación pone en juego una doble posibilidad: por un lado, la posibilidad en que se expresa y fortalece el movimiento del olvido y que “puede significar la pérdida de la dimensión mítica”, pérdida que estaría motivada por el hecho de que “el tiempo de los mitos no puede sincronizarse con el tiempo de los acontecimientos históricos, en el sentido del método y de la crítica históricas”.¹⁵⁹ Hay aquí, por tanto, una asimetría entre la temporalidad mítica y la temporalidad histórica, que dificulta aún más, el restauramiento de lo sagrado y la salvación del mito.

Por otro lado, la tarea consiste en la restauración de lo sagrado a través de sus signos; pese a la formalización y al vaciamiento del contenido del lenguaje, éste puede ser nuevamente cargado, potenciándose su contenido a través de la rememoración de “las significaciones más ricas y pletóricas, las más densas, las más vinculadas al hombre por la presencia de lo sagrado”.¹⁶⁰ Esta presencia, no obstante, sólo puede ser percibida por un tipo de acercamiento que se funda en la interpretación. Para decirlo con otras palabras: sólo la interpretación posibilita que lo sagrado hable en el lenguaje de lo simbólico. Dice Ricoeur: “[...] no existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica; dondequiera se alza un hombre contando un sueño o un delirio, se alza otro hombre para interpretarlo; lo que germinalmente era ya un raciocinio, si bien incoherente, se organiza en raciocinio coherente mediante la hermenéutica; desde este punto de vista, la hermenéutica moderna prolonga y amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos”.¹⁶¹

Esto nos permite ver, de forma inmediata, que el propósito de restauración de los signos de lo sagrado es fundamental en el trabajo de Ricoeur. En efecto, “lo que me anima en mi labor”, dice el pensador francés, es “la esperanza de una renovación a fondo del lenguaje”.¹⁶² Y agrega, en otra parte: “Tengo precisamente toda la intención de mostrar que para nosotros, hombres modernos, resulta inexcusable emprender una cierta crítica de la interpretación y la reinterpretación del lenguaje de la fe”.¹⁶³

La filosofía (hermenéutica) de Paul Ricoeur se muestra entonces como una doble tarea: de destrucción y de recuperación del sentido de lo sagrado en el pensamiento moderno occidental. Esta declinación de lo sagrado, como ya adelantamos, va de la mano con el auge de la razón técnico-científica, conformando una “configuración cultural”

¹⁵⁹ *Ibíd.* p. 315.

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 491.

¹⁶¹ *Ibíd.* p. 492.

¹⁶² *Ibíd.* p. 491

¹⁶³ **El lenguaje de la fe**, *Op. cit.* p. 16.

única: el nihilismo. Precisamente el avance de la ciencia y el repliegue de lo sacro nos conducen al olvido de lo originario, es decir, al olvido del *kerigma* inicial, que ha sido recubierto por gruesas capas mitológicas y de pseudólogos. La religión *kerigmática*, que es a la que finalmente apela —según Ricoeur—, el texto bíblico, es anti-sacral. De ahí que haya que liberar de la “ganga sagrada” al núcleo *kerigmático*. Con esto se lleva a la consumación algo que ya estaba presente en dicha religión, inaugurada por el yahvismo y confirmado por el sentido sacro de la enseñanza de Jesús.¹⁶⁴

Conforme avanza el análisis propuesto por Ricoeur, nos damos cuenta de que nuestro autor se sitúa en lo que tentativamente podríamos denominar una “dialéctica de la fe”: mientras lo sagrado reclama ser recuperado, el *kerigma* exhorta al creyente hacia la iconoclasia; mientras la iconoclasia gana terreno en un mundo desacralizado, es la propia *proclamación* la que dona un nuevo sentido de lo sacro.

Por lo mismo, y en virtud de esta *dialéctica*¹⁶⁵ *de la fe*, no carece de coraje un pensamiento que en vez de eludir el repliegue de la religión y el avance del ateísmo, declara:

“Corriendo el riesgo de que se me acuse de crear un malentendido, desearía insinuar desde ahora la posibilidad de nuestra pertenencia a algo así como una era posreligiosa de la fe. Esto quiere decir que el diálogo entre el creyente y el ateo no es ya un diálogo con el otro, sino un diálogo de cada uno consigo mismo”.¹⁶⁶

Si lo de “era posreligiosa de la fe” es tomado seriamente, esto significaría que “[...] en medio de lo negativo de hoy está ya lo positivo del mañana”.¹⁶⁷ Ricoeur articulará esta misma idea más adelante, cuando en **El conflicto de las interpretaciones** sostenga que más allá de la función negadora del ateísmo, es posible pensar que es el mismo ateísmo el que posibilita (como corte y lazo) una fe más allá de la muerte de la religión, esto es, una fe post-religiosa.¹⁶⁸ El ateísmo —y con esto adelantamos nuestra principal hipótesis de trabajo—, es el momento negativo, destructivo, para la construcción de una fe que no recurra al patrón arcaico de una religión basamentada en el castigo y en el consuelo (momento positivo).

Hay que destruir, por esto, el patrón dominante de la religión, que oculta y que no permite que aparezca en toda su plenitud la proclamación, el *kerigma*. La destrucción posibilita, por esto, la construcción; o sea, que en el movimiento de destrucción está presente un acto que —para Ricoeur—, es un movimiento de fidelidad. Para resaltar este

¹⁶⁴ **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 91.

¹⁶⁵ Aquí, el término “dialéctica” debe ser entendido básicamente como *dialektiké techné*, o sea, como un “arte del diálogo”, vale decir, como el diálogo fecundo que se da entre el *kerigma* y la iconoclasia.

¹⁶⁶ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. 16. *La cursiva es nuestra.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Cf. **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 183 y ss.

movimiento de conmoción de las bases de la religión, Ricoeur establece dos momentos:

a) La recapitulación de lo que denomina *crítica externa de la religión*, transformada hoy por hoy en un “fenómeno cultural dominante y central”, y que el autor de **Fe y filosofía** subsume bajo el término *desmitificación* [*démythization*];

b) El asumir dicho movimiento en una *crítica interna de la religión*, o sea, una “crítica de la religión por medio de la fe”, y que Ricoeur señala como *desmitologización* [*démythologisation*].

Por lo mismo, antes de continuar con nuestro análisis de la crítica de la religión de Ricoeur, es preciso detenerse y aclarar estos dos términos que, a la postre, resultarán claves para entender el programa de destrucción y re-establecimiento hermenéutico de la fe, en los tiempos de la muerte de la religión.

2.- Crítica externa de la religión: desmitificación.

Antes de exponer en detalle lo que Ricoeur entiende como desmitificación, es conveniente reparar en el siguiente detalle lingüístico: El término “desmitificación” o “desmistificación” [*démythization*], puede ser entendido, primero, desde una perspectiva que está más acá —por así decirlo—, de la filosofía, o sea, desde el punto de vista del lenguaje ordinario. Así, es posible captar lo que este neologismo quiere decir, poniendo como horizonte comprensivo la idea del prefijo “des” antepuesto a la “mitificación” o “mistificación”, o sea, como la privación de la conversión en mito de cualquier hecho natural, o, también, como la negación de la falsificación impuesta por la mitificación o mistificación, del suceso que se quiere entender, comprender o explicar. Si bien “mitificación” y “mistificación” son dos términos que poseen autonomía semántica y que, por lo mismo, denotan o significan cosas distintas, pueden perfectamente, en el contexto de la crítica ricoeuriana de la religión, tenérselos por palabras análogas, en el sentido del procedimiento de desenmascaramiento del origen que opera en su seno. Veamos ahora, la significación propiamente filosófica que le asigna Ricoeur al concepto de desmitificación.

En un principio el cristianismo se presenta como un *kerigma*, vale decir, como una proclamación, como un anuncio. Este término, Ricoeur lo ha tomado de Rudolf Bultmann, quien nos dice:

“La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no constituye una parte de ésta. En efecto, la teología del NT consiste en el despliegue de las ideas en las que la fe cristiana se asegura a sí misma acerca de un objeto, de su fundamento y de sus consecuencias. La fe cristiana comienza a existir en el momento en el que existe un kerigma, es decir, un kerigma que anuncia a Jesucristo como la acción salvífica escatológica de Dios. Este kerigma es en realidad Jesucristo el Crucificado y Resucitado. [...] A partir del kerigma de la comunidad primitiva [...] comienza la reflexión teológica, comienza la teología del NT”.¹⁶⁹

En tal sentido, la desmitificación tiene que ver con ese discurso “dirigido a”, con ese

kerigma: El cristianismo entendido como mensaje “destinado a” un destinatario es lo que desmitifica, en último término, la crítica de la religión.

De acuerdo a lo anterior, la desmitificación en cuanto problema nos interesa debido a que es una “crítica de los orígenes”; somos “víctimas” de una desmitificación cuando, por ejemplo, al haber recibido una carta, caemos en la cuenta que ésta no ha sido enviada por quien suponemos: aquí hay un problema respecto del *origen*.

La desmitificación, entendida como una crítica de los orígenes y no del contenido, es relacionada por el pensador francés, con la función ejercida por la sospecha, que la entiende a su vez, como un “instrumento crítico” de la desmitificación, lo que permitiría “comprender lo que tal sospecha representa para nuestra cultura”.¹⁷⁰ Podemos ver, por tanto, que lo que caracteriza, en forma inmediata, a la desmitificación, es que ésta es una crítica que está dirigida a las ilusiones humanas, más concretamente, a las ilusiones de la conciencia; esta crítica considera la conciencia como ilusoria o como falsa. Esta conciencia falsa dice relación con la situación de una determinada cultura, en este caso, con la modernidad. Por lo tanto, la desmitificación pretende remover las falsedades ocultas en los productos morales, científicos y filosóficos de la modernidad.

Así, la vía aproximativa de la sospecha como arma de la desmitificación, le permite a Ricoeur, “poner en evidencia” el aporte “irreversible” para con la cultura moderna occidental, que han hecho los “maestros de la sospecha”, a los que se atará parcialmente, y a los que, como decíamos más arriba, los situará en el umbral de la conciencia actual, como creadores de un tipo de pensamiento que repercutirá en todos los ámbitos del saber contemporáneo:

“Para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos, las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye un sacudimiento considerable. No es tal o cual tema de reflexión filosófica lo que es puesto en cuestión, sino el conjunto del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen delante de él como los protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras. Ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira; este problema no puede figurar como un problema particular en medio de otros, pues aquello que es puesto en cuestión de manera general y radical, es aquello que se nos aparece, a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo, el fundamento, como el origen mismo de toda significación; me refiero a la conciencia”.¹⁷¹

Sin embargo y pese a lo importantes que para la cultura moderna pueden ser estos tres maestros de la duda, Ricoeur establece de inmediato que tomados unilateralmente, sus críticas se vuelven demasiado limitadas:

“Desde mi punto de vista estos tres hombres [Marx, Nietzsche y Freud] no

¹⁶⁹ Bultmann, R.: *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca (España), 1997, ps. 40-41 [Trad.: A. Martínez].

¹⁷⁰ El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 17.

¹⁷¹ *Hermenéutica y psicoanálisis*, Op. cit. p. 5.

cobran sentido más que si los tomamos en conjunto, ya que es en la convergencia de sus críticas donde se tornan significativos. Tomados separadamente no lograremos entenderlos, ya que somos conscientes de su estrechez, y eludiremos así sus significaciones dejándonos llevar desde el comienzo por sus limitaciones particulares”.¹⁷²

Esta misma idea de una significación en conjunto, la encontramos en otro texto de Ricoeur: “Yo creería gustosamente que la significación para nuestro tiempo de estos tres exegetas del hombre moderno, no podrá ser rectificadas más que de manera conjunta”.¹⁷³ En efecto, si tomamos por separado a Marx, éste se nos presenta como un crítico acérrimo del mundo económico, a quien le debemos el descubrimiento de una anatomía y fisiología del capitalismo del siglo XIX. Pero podríamos, igualmente, rechazar sus hipótesis, por considerar sus teorías como poco científicas.

De igual forma, podríamos tomar por separado el choque nietzscheano; entonces lo limitaríamos a una suerte de “romanticismo de la voluntad de poder”, inscrita en una filosofía de la vida: “Diríamos que no se trata de una biología científica de la misma manera que el marxismo tampoco es una economía científica”.¹⁷⁴

Otro tanto podríamos hacer con Freud, al confinarlo al marco de una teoría puramente psiquiátrica, “relegándole el aspecto neurótico o psicótico del hombre, dejando de lado su incidencia en tanto que artífice fundamental de una crítica de la cultura moderna”.¹⁷⁵

Queda claro, entonces, que los maestros de la sospecha si son tomados por separado, caen presos en sus propias limitaciones, ya sean económicas (Marx), biologicistas (Nietzsche), o psiquiátricas (Freud). No obstante, si son tomados como artífices de un tipo de pensamiento que desmorona el piso mismo desde donde se piensa, cabe decir que como conjunto, los maestros de la sospecha son y deben ser considerados como la autoconciencia crítica de una modernidad cada vez más escéptica de los postulados clásicos del entendimiento (conciencia, sujeto, racionalidad, etc.). Pero, en definitiva, ¿qué persigue cada uno de ellos?, ¿qué es lo que motiva a un Marx a ver en la ideología religiosa una forma más de alienación?, ¿qué lleva a Nietzsche a declarar la tabla rasa para con el cristianismo, platonismo del pueblo, al fin y al cabo?, ¿por qué Freud ve al creyente como un “niño” adulto que no puede abandonar la figura del padre? Ricoeur contesta a estas preguntas de la siguiente forma:

“[...] Lo que desea Marx, es liberar la praxis mediante la consciencia de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una ‘toma de consciencia’ que responda victoriosamente a las mistificaciones de la falsa consciencia. Lo que quiere Nietzsche, es el aumento de la potencia del hombre, la restauración de su fuerza; pero lo que quiere decir Voluntad de poder debe ser recuperado por la

¹⁷² *El lenguaje de la fe, Op. cit. ps. 17-18.*

¹⁷³ *Hermenéutica y psicoanálisis, Op. cit. p. 59.*

¹⁷⁴ *El lenguaje de la fe, Op cit. p. 18.*

¹⁷⁵ *Ibíd.*

meditación de las cifras del ‘superhombre’, del ‘eterno retorno’ y de ‘Dionisios’, sin los cuales esta potencia no sería más que violencia del más acá. Lo que Freud quiere, es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era extranjero, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y sea finalmente un poco más libre y, si es posible, un poco más feliz”.¹⁷⁶

a) La desmitificación como crítica de la falsa conciencia.

Vemos configurarse, de este modo, un problema central para la filosofía: el problema de la mala conciencia, o, dicho más exactamente, el problema de la falsa conciencia.

Dado que la conciencia es conciencia falsa, *ilusión*, el lenguaje religioso es objeto de una crítica general orientada a desenmascarar las ilusiones de la conciencia, esto es, a descifrar el sentido oculto en sus contenidos manifiestos. Dicho rápidamente, se trata de una denuncia del poder ocultador del símbolo. Vale decir, será exactamente lo opuesto a una “hermenéutica de la escucha”, de la recolección de sentido, una hermenéutica que según Ricoeur se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como mensaje, proclamación.

Así, el problema de la falsa conciencia emparenta —en lo esencial—, a Freud, Marx y Nietzsche, pues cada uno de ellos, por distintas vías pretenden *desenmascarar* la ‘falsa’ conciencia.¹⁷⁷ Este “[...] problema [el de la falsa conciencia] no está referido solamente al individuo como en el caso del error en un sentido puramente epistemológico o el de la mentira en un sentido puramente moral. La ilusión es una *estructura cultural, una dimensión del discurso común*”.¹⁷⁸

Pero, ¿cuál es el “embrujo” del cual pretende liberarnos esta crítica de la conciencia falsa? El embrujo de la ilusión consiste en procurar consuelo, satisfacción, a este hombre *finito* herido en su narcisismo:

“La clave de la ilusión es la duración de la vida, apenas soportable para el hombre, para este hombre que no sólo comprende y siente, sino que su narcisismo innato torna ávido de consuelo. Ahora bien, la cultura, según se ha visto, no tiene por tarea únicamente reducir el deseo del hombre, sino defender al hombre contra la superioridad aplastante de la naturaleza; la ilusión es este otro método que la cultura emplea cuando la lucha efectiva contra los males de la existencia no ha comenzado, cuando aun no ha logrado éxito, o cuando ha fracasado provisional o definitivamente; es entonces que crea los dioses para exorcizar el temor, reconciliar con la crueldad de la suerte, y compensar el sufrimiento de la cultura”.¹⁷⁹

La ilusión, que es la que oculta y enmascara la realidad, es el objetivo de una filosofía

¹⁷⁶ *Hermenéutica y psicoanálisis, Op. cit. p.62.*

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.* p.53.

¹⁷⁸ *El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 18.* La cursiva es nuestra.

¹⁷⁹ Cf. *Hermenéutica y psicoanálisis, Op. cit. p. 40.*

que si bien se forjó en el horizonte de la duda metódica, duda precisamente de aquello sobre lo que descansa la duda; la conciencia: por lo mismo, el filósofo educado “en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como aparecen”; no obstante, su duda no alcanza para ver que “la conciencia no sea tal como se aparece a sí misma [...] Después de la duda sobre la cosa —nos dice Ricoeur—, hemos entrado en la duda sobre la conciencia”.¹⁸⁰

Desde tal perspectiva, debemos reconocer que Marx, Nietzsche y Freud permiten una *nueva crítica de la cultura*: Marx concibe la ilusión a partir de la lucha de clases; Nietzsche, lo hará desde el “estrecho marco” de la venganza de los débiles hacia los poderosos; Freud, a partir de lo que Ricoeur llama una “semántica del deseo”, esto es, de una historia del deseo humano como preso en las redes de las interdicciones culturales: “[...] la característica esencial de la ‘ilusión’, repite [Freud], es proceder de los deseos del hombre”.¹⁸¹

Así, vemos la diferencia del problema de la mala conciencia en cada caso. A pesar de las limitaciones “inherentes” a cada uno de los pensadores de la sospecha, Ricoeur afirma que tanto Marx, Nietzsche y Freud, colaboran para la emergencia de una interpretación —y consiguiente hermenéutica—, que surge bajo la forma negativa de la desmitificación; más allá del economicismo de Marx, el biologicismo de Nietzsche o los contenidos puramente psiquiátricos de Freud, “la desmitificación se caracteriza en primer lugar por ser el ejercicio de la ‘sospecha’”.¹⁸²

Ricoeur define la sospecha como aquel “mecanismo de respuesta surgido como correlato de las expresiones de la falsa conciencia”.¹⁸³ El objeto de la sospecha, aquello hacia lo que tiende, es el problema de la conciencia, en la medida en que es el correlato de aquélla: “A partir de este correlato emerge un tipo y estilo de duda con características completamente nuevas y diferentes de las planteadas por la duda de Descartes”.¹⁸⁴

Recordemos brevemente la teoría del sujeto en Descartes. Para el autor de las **Meditaciones metafísicas**, el sujeto es el *cogito*, o sea, aquello que constituye el fondo y la posibilidad del conocimiento del mundo. Este *cogito* es la substancia, el sujeto, entendido como la roca firme sobre la cual se construirá el edificio del saber. Así, la metafísica cartesiana es una metafísica profundamente subjetiva

Ahora bien, remontándonos aún más atrás, a los orígenes mismos del pensamiento, vemos que en Aristóteles, el rasgo más característico de la metafísica, es que se pregunta y ocupa del ente (y no del ser, en el sentido heideggeriano). En Descartes, en cambio, el rasgo o los rasgos —para ser más precisos—, más esenciales de la ontología, están

¹⁸⁰ *Ibíd.* p. 60.

¹⁸¹ *Ibíd.* p.41.

¹⁸² **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 19.

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*

dados por la *subjetivización* y por el carácter representacional de la metafísica. En efecto, *subjectum* es la traducción latina de *hypokéimenon*, cuyo sentido primario es el de “sustrato”, “sustancia”, “lo que yace debajo de”, lo que permanece siempre igual a sí mismo. Dicho con otras palabras, aquello por lo cual es posible la *identidad* de lo que cambia. *El fondo estable*, en palabras de Ana Escribar, *que permite que aquello que cambia, sea identificado*.¹⁸⁵ Descartes es el primero en identificar tal *subjectum* con lo humano, vale decir, con el hombre, dándole un rasgo predominantemente subjetivista a su metafísica, y por esto, a toda la tradición metafísica posterior. Antes de Descartes, toda entidad, toda sustancialidad particular, se entendía como *subjectum*, como aquello que los griegos llamaron *hypokéimenon*. Así, caemos en la cuenta que originalmente el término *sujeto* no guarda una relación especial con el hombre, ni menos aún con el *yo*, sino que era utilizado para designar a todo ente. Desde Descartes, por el contrario, se designa preferencialmente un *subjectum* firme, y tal *sujeto será* el hombre. El ser humano aparece, de esta forma, como aquello que subyace, que es el *fondo estable* sobre el cual se articulan y conocen las cosas (siempre cambiantes) del mundo.

Sin embargo y pese a este descubrimiento del fundamento “indubitable” que es el *cogito*, Descartes permanece siempre apegado a la “fortaleza” de la conciencia, pues la conciencia no es más que ella misma, como también lo que dice ser (permanece en una relación de identidad consigo misma). Por tanto, el *cogito* cartesiano se articula en base a una duda que en la medida de su dimensión, atestigua su propia existencia.

Al contrario de lo hecho por Descartes, el problema de la falsa conciencia —como ya vimos—, se presenta mediante una crítica de la cultura, en donde la propia conciencia se presenta como dudosa. Lo novedoso de esta técnica desmitificadora, consiste en una técnica del desciframiento de las apariencias. Precisamente lo anterior, posibilita distinguir la falsa conciencia del error o la mentira, por medio de una especie de crítica particular que se refiere básicamente a la posibilidad de significar algo diferente de lo que se cree significar. Hablamos entonces de la posibilidad de una “conciencia enmascarada”: mientras la “falsa conciencia” pertenece a Marx, la “conciencia enmascarada” es obra de Nietzsche. Tanto en la “falsa conciencia” como en la “conciencia enmascarada”, en lugar de “transparentarse” a sí misma la conciencia, se oculta a la vez que se manifiesta. Justamente esta relación de lo que se oculta y lo que se manifiesta convoca a una hermenéutica; ésta siempre ha consistido en la lectura de un texto y en la *diferenciación* entre *el sentido verdadero* y *el aparente*. “El texto inteligible debajo del ininteligible”, como dice Ricoeur. O sea, un “descubrir el sentido debajo del sentido, desvelar lo que estaba velado, en otras palabras, quitar las máscaras”.¹⁸⁶

i. Valoración de la crítica marxista.

Veamos ahora, más allá del típico y conocido aforismo marxista según el cual la religión

¹⁸⁵ Escribar, A.: apuntes del seminario “Tres aproximaciones a la filosofía de Nietzsche”, 1^a. Unidad: “El sentido de los alcances de lo Dionisiaco en el pensamiento de Nietzsche”, Universidad de Chile, Escuela de Postgrado, Magister en Filosofía, 1^{er} semestre de 2001.

¹⁸⁶ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 20.

es el opio del pueblo, qué entiende Marx por religión y qué valor le asigna en tanto que ideología. Dice el autor de **El Capital**:

“[...] la religión es, bien entendida, la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual”.¹⁸⁷

Estas palabras de Marx reflejan, su profunda visión y consideración de la religión: más allá de la típica y tergiversada frase “la religión es el opio del pueblo” (que aparece en la obra que citamos), encontramos que el concepto marxista de la religión es rico en consecuencias: la religión es la expresión *real* de la miseria humana, como también la protesta contra dicha miseria. La religión, por lo tanto, si bien es un fenómeno alienante es también la expresión más dramática de la situación alienada del hombre. Fenómeno que exhorta al hombre a reflexionar sobre su problemática situación de dominio.¹⁸⁸

En tal sentido, el aporte de Marx —según Ricoeur—, es la “puesta en evidencia de la relación que existe entre la ideología y los fenómenos de dominación”.¹⁸⁹ La interpretación de la ideología como síntoma de un mecanismo de dominación, es un aporte fundamental, más allá de sus potenciales usos socio-políticos. Es la relación entre ideología y dominación y, finalmente, la *sumisión*, lo que permite entender el fenómeno religioso como un tipo de lenguaje que descansa en la dominación y la sumisión. Vale decir, en la sublimación paradisíaca de los sometidos, “justificación ideológica de los opresores”.¹⁹⁰ Esta lectura es perfectamente válida, desde un proyecto hermenéutico cuyo propósito es el de recuperar el contenido liberador del discurso de la fe. Para el filósofo francés, Marx no debería ser tomado como un moralista y menos aún como

¹⁸⁷ Marx, K.: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ed. Grijalbo, México 1962, p. 21.

¹⁸⁸ Dice E. Trías: “Karl Marx antes de deleitarnos con su brillante caracterización de la religión como opio del pueblo, en un escrito juvenil □...□. Dice que toda verdadera religión expresa y manifiesta ‘el llanto y el gemido de la criatura oprimida’. Pocas veces se ha sabido decir tan certeramente lo que la religión es en su naturaleza, en su esencia”. Para Marx, la religión es, sobre todo, *la expresión de la criatura que sufre*; una expresión que no se contenta con su reacción primaria, emocional: el gemido, el llanto. Estas formas emocionales se adelantan a lo que la religión es: la forma que sabe dar *a esas inequívocas emociones su más ajustada expresión*; “se trata de una expresión simbólica. Esto Marx no llega a decirlo. Esto exige una reflexión libre de las ligaduras ‘marxianas’”. En: Trías, E.: **Por qué necesitamos la religión**, Ed. Plaza y Janes, Barcelona, 2000, p. 21.

¹⁸⁹ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 20.

¹⁹⁰ *Ibíd.*

científico, sino que debe ser rescatado en su crítica de la ideología del capital: “Marx no cobra sentido cuando acusa a los capitalistas en tanto hombres, sino cuando acusa al capital como estructura ignorante de sí misma, en tanto falsa creación de valores”.¹⁹¹ Por lo mismo, la obra maestra del autor de **La ideología alemana**, es la historia del gran fetiche: el dinero. Su denuncia de las implicaciones religiosas respecto de tal fetiche, es su crítica de la religión, la que debe ser asumida –según Ricoeur–, con honestidad, veracidad y autenticidad.

ii. Valoración de la crítica nietzscheana.

De igual forma, Ricoeur propone asumir la genealogía de la moral de Nietzsche entendida como *forma de hermenéutica de nuestra voluntad*. Para Nietzsche, la religión cristiana, ha puesto un manto de engaño sobre la realidad, en tanto que su *ideal* bebe de las fuentes de la metafísica platónica, es decir, que la realidad real, por así decirlo, se haya divorciada de la idea que de esa realidad se hace el cristiano, que interpreta con sus valoraciones, estos actos que se dan. Hay por tanto una voluntad de verdad, como diría Nietzsche, que le imprime su sello y su ser a este hecho en bruto: “[...] el origen de la religión reside en los sentimientos extremos de poder que, por lo extraños, desconciertan al hombre”.¹⁹² Esta voluntad que interpreta la realidad, es también aquella que pone su verdad como la verdad total, última, definitiva, disfrazándola y disfrazándose en la inmutabilidad, en la “evidencia”, en lo “bueno”, en lo “malo”, etc. Se trata, en suma, de esa “voluntad ‘voluntariosa’ que Nietzsche busca detrás de la voluntad ‘volitiva’ de los objetivos limitados”.¹⁹³ Nietzsche pone en marcha un procedimiento de desciframiento de las significaciones y proyecciones de la voluntad que remite a un manejo de una técnica de la interpretación, o sea, a una hermenéutica. Nietzsche sería el primero en caer en la cuenta que la filosofía —en tanto filosofía de la cultura—, era una hermenéutica, vale decir, un “análisis de significaciones que la hermenéutica no está ligada exclusivamente a la reflexión sobre la exégesis de los textos de la antigüedad clásica o bíblica, porque la cultura misma es un texto”.¹⁹⁴ Consecuencia de lo anterior, será una concepción de la filosofía como exégesis que intenta descifrar —por detrás de los signos—, los significados o intenciones que estarían implicados en una voluntad que puede ser poderosa o débil. Por una fuerza, una potencia, oculta bajo la máscara de las apariencias (bondadosas, desinteresadas, etc.).

iii. Valoración de la crítica freudiana.

Para comprender mejor a Freud, dice Ricoeur, es preciso insertarlo dentro de la crítica de la cultura; se trataría de una crítica de los ideales, de los valores culturales pertenecientes

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Nietzsche, F.: **La voluntad de poder**, Ed. Edaf, Madrid, 2001, p. 120 [Trad.: D. Castrillo]

¹⁹³ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 21.

¹⁹⁴ Ibid.

no a una genealogía de la moral —a lo Nietzsche—, sino a una *genealogía del deseo*.¹⁹⁵ Frente a un fenómeno cultural, Freud se interrogará por las causas que lo vinculan a la historia del deseo humano, ya como “objeto que sustituye la pérdida de los objetos primitivos”, ya como “factor de prohibición”, de represión, frustración o temor. En tal sentido Ricoeur valida la crítica de Freud y se ve obligado a refutarla desde su propio terreno.¹⁹⁶

Lo que contribuye a la superación de la ilusión religiosa es la asunción del principio de realidad; se trata entonces de ampliar el campo de conciencia mediante el psicoanálisis a condición “de decir que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad”.¹⁹⁷

Freud abriría la brecha por donde el intérprete de los fenómenos (superficiales) logra adentrarse en los motivos ocultos, bajo la gruesa capa del intelecto, en los oscuros pasajes de los deseos insatisfechos, reprimidos o sublimados. Las pulsiones que acarrear los hombres en el sustrato de sus vidas, queda manifiesta en los fenómenos “visibles” de su existencia: sexualidad, filosofía, arte, *religión*, etc. Al destapar la gran variedad de elementos psíquicos que gobiernan inconscientemente la vida del hombre, Freud no hace sino *revelar* el lado oscuro de la vida humana. En tal sentido y más allá de los límites inherentes del psicoanálisis respecto de su análisis de la religión —que Ricoeur achaca a una postura netamente economicista del freudismo¹⁹⁸ — el valor de lo hecho por Freud radica, según Ricoeur, en que: “[...] el psicoanálisis resulta necesariamente iconoclasta, independientemente de la fe o no-fe del psicoanalista, y que esta ‘destrucción’ de la religión puede ser la contrapartida de una fe purificada de toda idolatría”.¹⁹⁹

Resumamos lo que hasta aquí hemos visto. Ricoeur cree que estos tres pensadores poseen algo en común: la afirmación. “Marx, Freud y Nietzsche son finalmente pensadores positivos en el sentido que intentan restaurar fundamentalmente los valores positivos del hombre”.²⁰⁰ Al pensar el carácter positivo que subyace en el fondo de la crítica de los tres pensadores de la sospecha, Ricoeur remite a la positividad de

¹⁹⁵ Cf. *Ibíd.* También: *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 77.

¹⁹⁶ Cf. *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 21.

¹⁹⁷ *Freud: una interpretación de la cultura*, Op. cit. p. 35.

¹⁹⁸ Dice Ricoeur: “Freud es un *Aufklärer*, un hombre del siglo XVIII; su racionalismo y, como él mismo dice, su incredulidad, no son el fruto sino el presupuesto de la interpretación de la ilusión religiosa que quiere exhaustiva; que el descubrimiento de la religión como ilusión cambia profundamente las condiciones de toma de conciencia, esto no es dudoso [...]; pero el psicoanálisis no tiene acceso a los problemas de origen radical, *porque* su punto de vista es económico y solamente económico”. En: *Hermenéutica y psicoanálisis*, Op. cit. ps. 55-56.

¹⁹⁹ *Freud: una interpretación de la cultura*, Op. cit. p. 198.

²⁰⁰ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 22.

Feuerbach, que sería el primero en dar cuenta y señalar lo que denominó como “la disolución del hombre en lo absoluto”, como pérdida de *substancia*. De ahí que Feuerbach reclame como tarea del ser humano, la recuperación, la reapropiación de su propia substancia y detener así, la “hemorragia en medio de lo sagrado”. Se trata, en términos generales, de la humanización de lo divino con miras a recuperarlo a través de una filosofía de la interpretación que desacralice la dimensión divina a través de su recompreensión humana. “Este trabajo hermenéutico [...], tiene por lo tanto como punto de partida una negación original que conduce a través de un acto de desciframiento y de lucha contra los enmascaramientos, para finalmente promover una nueva afirmación”.²⁰¹

De Feuerbach a Marx, sólo hay una delgada línea divisoria, que —como sabemos— queda establecida por la decisiva influencia que para el joven Marx, tienen las tesis antropológicas de Feuerbach. Aún más, para Ricoeur el concepto de ideología del joven Marx está sacado de la crítica feuerbachiana de la religión, en el sentido de que Marx considera como previo de toda crítica, la crítica —ya cumplida, según Marx—, de la religión.²⁰²

Pero escuchemos las palabras del entonces padre filosófico de Marx: “El hombre objetiva en la religión su esencia secreta [...] La esencia divina pura, perfecta, omniperfecta, es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento respecto de su propia perfección”.²⁰³ Dicho de otra forma: el hombre proyecta —por necesidad—, su esencia en lo divino, pues su conciencia es de por sí divina (antropologización de la teología); es decir que allí donde el hombre ve dioses, no hay sino humanidad divinizada. Tal sería, en términos generales, la alienación del hombre en la religión. Esta necesidad de divinidad convierte al hombre en un ser extraño para sí mismo, lo somete a la implacable lógica de la necesidad. Por lo mismo, y contra esta enajenación del hombre por lo religioso, Feuerbach reclama para el hombre un paso decisivo en la recuperación de su humanidad: saltar del reino de la necesidad al reino de la libertad: “Es precisamente este salto —nos dice Ricoeur— de la necesidad a la libertad, mediante el conocimiento de la necesidad por el dominio ejercido sobre todas las fuerzas alienadas, lo que finalmente se constituye [...] en el advenimiento del reino del hombre [que estaría en una *más acá* del reino de los cielos]”.²⁰⁴ Habrá que asumir la *Ananké* (o necesidad) para que la condición del hombre en tanto que hombre, emerja.

Es el concepto de “necesidad asumida”, aquello que permite vincular la corriente positiva del marxismo con las de Nietzsche y Freud. Precisamente para comprender las afirmaciones del joven Marx, hay que arrimarse a la “gran empresa de destrucción” del filósofo del **Zaratustra**. Nietzsche aparecería menos ingenuo que Marx, puesto que para

²⁰¹ Ibid.

²⁰² “Al declarar que ‘la crítica de la religión está esencialmente completada’, Marx se refiere directamente a Feuerbach. De manera que en Marx la crítica de la religión es algo ya cumplido”. En: Ricoeur, P.: **Ideología y utopía**, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 66 [Trad.: A. Bixio]

²⁰³ Feuerbach, L.: **La esencia del cristianismo**, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, ps. 81-82.

²⁰⁴ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 22.

el primero, Dios está *culturalmente muerto*, mientras que para el segundo, sólo es pensable en cuanto fin de un proceso político.

La visión de Nietzsche, según lo anterior, se presenta como una visión de futuro: la gran afirmación exige un nacimiento nuevo y verdadero del hombre, cuyo advenimiento sólo es posible mediante una “triple mitología del futuro”: el mito del superhombre, el mito del eterno retorno y el mito de Dioniso; “Nietzsche fue también consciente de que ya no tenemos, de que aún no tenemos, ninguna clave para interpretar este mito, el mito de la modernidad por excelencia y donde esta última se transforma en su propio mito”.²⁰⁵ Cabría agregar entonces, que lo que se transparenta, es el carácter de ilusión de la modernidad, proyecto que, dicho sea de paso, tiene como fundamento la idea de Dios: “Resulta sintomático de las condiciones de ejercicio del pensar filosófico en la Edad Moderna, inaugurada en el siglo XVII, el hecho de que ninguno de los grandes pensadores representativos de ella haya ejercido su pensar sin contar en él con un lugar teórico específico para Dios”.²⁰⁶ Precisamente el fracaso de esta tentativa, o sea, el fracaso de Dios como fundamento moral, es lo que genera el nihilismo, que es, en último término, lo que hace patente dicho fracaso.²⁰⁷

Decíamos entonces, que pensadores tan disímiles como Nietzsche, Freud y Marx, pueden agruparse temáticamente en virtud a la positividad de sus críticas; en efecto, lo que Marx denominó “necesidad asumida” o sociedad sin clases —la cual manifiesta la “transparencia” de la conciencia acerca de lo que ésta es—, se transformaría en Nietzsche en la “inocencia del devenir” [*Unschuld des Werdens*]. Esta inocencia consistiría en la verdadera transformación del reino de la necesidad en el reino de la libertad. Este mismo concepto de “necesidad asumida”, es la clave para interpretar la obra de Freud: se trata, en suma, de establecer el tránsito del principio de placer (*Eros*) al principio de realidad (*Thanatos*). Como sabemos, Freud recurre al término *Eros* para indicar el conjunto de instintos o pulsiones —sexuales, del yo, del principio del placer, etcétera— que identifica como pulsión de vida, cuya característica es la conservación de ésta; a *Eros*, opone la pulsión de muerte, a la que denomina *Thanatos*, oposición que articula no sólo la vida individual, sino a la sociedad en su totalidad que explicaría las tendencias destructivas de la humanidad.²⁰⁸ Por lo mismo y volviendo a nuestro análisis, caemos en la cuenta de que se trata de “realizar el sacrificio y el duelo del deseo infantil”. Esta relación entre placer y muerte, tiene la misma resonancia que el mito de lo dionisiaco en Nietzsche.

Sin embargo, dice Ricoeur, no es fácil comprender estos tres mitos (mencionados más arriba): la sociedad sin clases o necesidad asumida, el eterno retorno y el principio de realidad. No obstante, lo que tendría en común cada uno de ellos, sería una cierta

²⁰⁵ *Ibid.* p. 23.

²⁰⁶ Jara, J.: **Nietzsche, un pensador póstumo**, Ed. Anthropos—U. de Valparaíso, Barcelona, 1998, p. 169.

²⁰⁷ Cf. **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 207.

²⁰⁸ Respecto de la oposición *Eros - Thanatos*, Cf. Freud, S.: **El yo y el ello**, Ed. Alianza, Madrid, 1973, p. 92. En lo que concierne a las tendencias destructivas de la civilización, Cf. del mismo autor: **El malestar en la cultura**, Ed. Alianza, Madrid, 1998.

manera de destacar la realidad tal como es, vale decir, como una “forma de celebración del poderío libertador”²⁰⁹ de la necesidad.

“Ubicados en esta perspectiva, estaremos en mejores condiciones de comprender esa conquista fundamental que he caracterizado bajo el signo de la desmistificación y así hacerlo nuestra, mediante ese ‘combate amoroso’ señalado por Jaspers, para no situarnos simplemente en el plano de nuestras cerradas negaciones sino en el de su tentativa de desciframiento y finalmente en sus afirmaciones básicas”.²¹⁰

Seguir a Marx, Freud y Nietzsche hasta cierto punto, permitiría comprender la positiva función que posee la refutación de la religión que éstos hacen; lo común de ellos es su iconoclasia, su lucha contra los ídolos, contra los dioses o contra el dios de los hombres. El discurso que Ricoeur llama iconoclasta, es aquel que dice que es un hecho de la cultura la desacralización del mundo; ya no es posible que la naturaleza sea una reserva inagotable de signos, de significaciones, de sentido: “El cosmos está mudo. El hombre ya no recibe el sentido de su existencia”, dice Ricoeur. Ya no hay espacio sagrado, pues esto es *arcaico*. El *cosmos* se convierte en universo, en un objeto cuantificable, medible, escrutable:

“Nuestra modernidad se ha constituido como modernidad emigrando del cosmos sagrado. La naturaleza ya no es más una reserva de signos [...]. El hombre ya no tiene espacio sagrado, ni centro —no hay templum, ni montaña santa, ni axis mundi. Su existencia se encuentra descentrada; excentrada, acentrada. Ya no hay fiestas, su tiempo es homogéneo como su espacio. Por eso sólo puede hablarse de mundo sagrado en términos de arcaísmo. El comienzo del fin de este arcaísmo puede fecharse fácilmente: es esencialmente al adoptar la ciencia y la tecnología no sólo como eje de conocimiento sino como modo de dominio [...]. Esta mutación no es algo que podemos controlar. Si lo sagrado constituye un modo de ser, la mutación pone de relieve una historia del ser. Es necesario hablar en términos de historial del ser, a la manera de Heidegger en sus escritos sobre la técnica”.²¹¹

La lucha contra los ídolos consistiría en dejar que los símbolos hablen; con Bonhoeffer y otros, señala Ricoeur que de ahora en adelante, toda crítica de la religión basada en Feuerbach y en los maestros de la sospecha, se “inscribe en los mismos límites de la fe madura del hombre moderno”.²¹² Todo ateísmo relativo a los dioses se relaciona con las posibilidades de la fe, de una nueva fe, diríamos; en la ácida crítica de la filosofía de la sospecha a la religión, se configura un nuevo estadio, estadio de cuyo doblez Ricoeur es plenamente conciente: la destrucción y la construcción.

“[...] la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble solicitud, esta doble urgencia: por un lado, purificar al discurso de

²⁰⁹ El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 23.

²¹⁰ *Ibid.* p. 24.

²¹¹ Cf. *Fe y filosofía*, Op. cit. p. 90.

²¹² El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 24.

sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más nihilista, más destructor, más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido”.²¹³

Esta hermenéutica de la sospecha, permite acceder al trasfondo —ideológico, volitivo o psicológico—, de cualquier fenómeno, incluso al fondo (último) del fenómeno de la fe. Los caminos por los que ha de andar toda reflexión acerca de la fe, pasarán necesariamente por la crítica de la religión en el sentido descrito por Marx, Freud y Nietzsche. Por esto es que Ricoeur valora la formulación crítica de la escuela de la sospecha, como una manera de des-construcción y re-construcción del paradigma de la fe.

Pero para una hermenéutica moderna (de la fe), como la que propone Ricoeur, que considera que si bien *el momento de la restauración coincide con el momento de la crítica*, el elemento puramente negativo, reductor, de la escuela de sospecha no basta para la tarea que tal hermenéutica se ha propuesto: la superación de la distancia cultural y el restablecimiento del sentido originario del *kerigma*.

En tal sentido, la hermenéutica reductora no coincide con la hermenéutica del tipo bíblico, pues no tan sólo difiere en la comprensión que resulta del desocultamiento textual de los contenidos, sino también en lo referido al origen, a la génesis del *kerigma*: que lo proclamado en el *kerigma* sea Cristo y que este anuncio responda a la iniciativa de Dios, vale decir, en aquello de lo que sólo el creyente da crédito; eso que nos viene por medio del testimonio.

Por lo mismo, si bien la “crítica externa” de la escuela de sospecha es un aporte decisivo para la instauración de una conciencia moderna, sus limitaciones inherentes le exigen a una hermenéutica restauradora el “superarla”, no en el sentido de desecharla, sino con el propósito de utilizar sus descubrimientos en correspondencia con los aportes metodológicos de una “crítica interna”, que serían propios de la hermenéutica moderna, que, en este caso, tienen un nombre y un proyecto: Rudolf Bultmann y la desmitologización.

Por lo mismo, ya que hemos avanzado cualitativamente en el análisis de la desmitificación, es decir, en el análisis de la crítica externa de la religión, es preciso avanzar, ahora, en el análisis interno de la religión, vale decir, en la desmitologización, pues ambas hermenéuticas dan lugar o forman parte de una hermenéutica general que Ricoeur articula como empresa filosófica y teológica con miras a liberar el sentido originario del *kerigma* y a desatar, por decirlo así, el universo significativo del lenguaje simbólico, en una época de repliegue de lo sagrado.

²¹³ Freud: una interpretación de la cultura, Op. cit. p. 28.

Capítulo III La crítica interna de la religión: desmitologización

1.- Crítica de la religión desde la fe.

La “crítica externa” de la religión, efectuada por los maestros de la sospecha, estaría vinculada con la mencionada “crítica interna”. La desmitologización se alza entonces como la herramienta teórica que permitiría hilar los cuestionamientos extrínsecos de la fe con los intrínsecos, cuyo *telos* consistirá en la liberación semántica del núcleo-mítico del *kerigma*: por lo mismo es que Ricoeur dice que la desmitologización “[...] es solamente el reverso de la captación del kerigma”.²¹⁴

“[...] desmitologizar significa reconocer el mito como tal, pero con el fin de liberar su fondo simbólico [...] lo que se destruye en este caso no es tanto el mito como la racionalización posterior que lo mantiene aprisionado, el pseudo logos del mito. El móvil de este descubrimiento es la conquista del poder revelador que el mito disimula bajo la máscara de la objetivación”.²¹⁵

²¹⁴ Introducción a la simbólica del mal, Op. cit. p. 128.

²¹⁵ *Ibíd.* p. 75.

La desmitologización aparece, entonces, en un primer momento como una empresa negativa, consistente —básicamente—, en el hecho de tomar conciencia del revestimiento mitológico que impide que el mensaje original aparezca como tal.²¹⁶

Tal es el caso de la gnosis y lo será también de la elaboración cristiana del concepto de influjo gnóstico de “pecado original”, en cuyo estudio crítico (desmitologizador), nuestro autor se ha propuesto “*deshacer el concepto*, descomponer sus motivaciones, y mediante una especie de análisis intencional, encontrar las flechas de sentido que tienden al *kerigma mismo*”.²¹⁷

Por lo mismo, la desmitologización es el doblez, la segunda parte, por así decirlo, de la desmitificación, propia de la hermenéutica (reductora) de la filosofía de la sospecha; la desmitologización se encontraría en el mismo nivel que la desmitificación, vale decir, dentro de una hermenéutica moderna.²¹⁸ La crítica interna aquí postulada, sólo cobra sentido si se relaciona con la crítica externa de la religión, formulada a partir de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud.

Por el trabajo de interpretación, de desciframiento, de desocultamiento, la desmitologización converge con la crítica de la escuela de la sospecha que se orienta al desenmascaramiento de las ilusiones de la conciencia; la hermenéutica desmitificante se encuentra así, emparentada de raíz con la hermenéutica desmitologizante.

Asimismo, la crítica interna deberá tener presente la dificultad que plantea la “distancia cultural”, que se da entre nuestro discurso moderno, por un lado, y, por otro, entre las expresiones culturales y el mundo cultural del Evangelio.

La desmitologización debe, por lo tanto, ser entendida como elemento constitutivo de la fe bíblica. La moderna desmitologización deber ser considerada como crítica que no escapa de aquella fe originaria; luego, “la predicación cristiana de hoy se confronta con una proclamación purificada de su ropaje mitológico”. La desmitologización, entendida sobre la base de esta doble cara, es aquella labor de interpretación sobre el vehículo cultural que ha marcado con su propia forma la conformación del texto bíblico, que es finalmente lo que posibilita la apertura, la introducción a “aquello que va más allá de él y que tiene que ver con el hecho y la persona de Cristo mismo”.²¹⁹

El problema se comprende mejor si se percibe que el *kerigma* cristiano mantuvo una relación paradójal entre los elementos centrales que lo componen y la cultura de su tiempo. Es por esto que el rol que Ricoeur le asigna a la hermenéutica resulta fundamental, debido principalmente a que ésta pone en juego una serie de variantes interpretativas que permitirían que aquello que es interpretado vuelva a ser descifrado a partir del contexto en el cual ese juego interpretativo ha sido llevado a cabo: “[...] si la

²¹⁶ Cf. *Ibid.* p. 127.

²¹⁷ *Ibid.* p. 6.

²¹⁸ Cf. **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p.24.

²¹⁹ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 131.

hermenéutica es la tentativa de superar la distancia [que separa culturalmente al lector y al texto], es necesario considerar dicha distancia a la vez como objeto de búsqueda, como obstáculo y como instrumento, para reactualizar el acontecimiento originario de discurso en un nuevo acontecimiento. Por ello, el nuevo acontecimiento de discurso sólo será fiel si al mismo tiempo es creador”.²²⁰

De ahí, que una hermenéutica que pretenda poner de relieve el contenido siempre nuevo del *kerigma*, tiene ante todo que crear mediante patrones propios de legibilidad, una (re)lectura significativa, o sea, que aquello que fue “escuchado” hace más de dos mil años, sea hoy “leído” plenamente, lo que equivale a decir que el intérprete debe volverse él mismo un creador; lo que para los antiguos pudo haber sido un hecho “indesmentible”, se presenta hoy ante nosotros —seres que vivimos en los albores del siglo XXI—, como un escándalo.

“La predicación de la Cruz —como decía San Pablo— es una locura para el mundo. (Hoy, luego de la lectura de Marx y de Nietzsche, esa locura nos parece más comprensible). Se trata de una locura [...] en el sentido que no tiene cabida en nuestra experiencia”.²²¹ El *kerigma* —dice Ricoeur—, sólo se ha vehiculizado como “hecho cultural”; su aparición a dado pie a una serie de términos y afirmaciones que encuentra en Hegel, el primer intento de pensar la cristología de forma sistemática. Se instaura así una doble relación de ruptura y recuperación: con la ruptura, el Evangelio se manifiesta siempre mediante el testimonio frágil del predicador; con la recuperación, se alza como un discurso nuevo. Habría que decir, en todo caso —y aquí seguimos a Ricoeur—, que la hermenéutica nos recuerda que la fe bíblica no puede separarse de la interpretación que “eleva” dicha fe al lenguaje; en efecto, la “inquietud” quedaría muda si no se basara en una palabra que se renueva sin cesar.²²²

Por otro lado, Ricoeur considera que la segunda relación del *kerigma*, es una grandeza cultural que opera mediante “un espacio para creer”. La “escuela crítica de las formas”, primero, y luego Bultmann, serían los encargados de elaborar este punto de vista. Así mismo, la teoría de Barth y Bultmann habrían cimentado la actual teología.²²³

De modo que si lo que caracterizó a la teología en el siglo XIX, fue el poner atención sobre las contaminaciones que pudiese poseer el Evangelio (helenistas u orientales), por el contrario, la generación de Ricoeur, ha descubierto algo más importante: “[...] que esos vestigios del helenismo o del pensamiento oriental [...] pertenece a la constitución misma del texto que creemos”. Por tanto, el vehículo cultural ha impuesto su propia ley y se halla presente en el propio texto; ésta se manifiesta como una concepción del mundo “mitológica”, pues representa el mundo como “un sistema compartimentado en regiones y lugares en donde se despliega el destino de los seres que en él habitan”.²²⁴ Se trata, en

²²⁰ **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 60.

²²¹ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 25.

²²² Cf. **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 70.

²²³ Cf. **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 25.

suma, de una cosmología escatológica, de una perspectiva mitológica. Esta “perspectiva escatológica”, que tiene su propio cielo y su infierno, esta perspectiva mitológica, “de ninguna manera representaba un escándalo para los hombres de otras épocas. Lo es para la modernidad. *Pero ese escándalo no es el de la cruz, sino más bien el falso escándalo de un vehículo cultural que ya no nos pertenece*”.²²⁵

Hablábamos más arriba de una dimensión, de un “espacio para creer”, esto es, que la “locura de la cruz” se dirá dentro de lo creíble para una cultura: los signos se transforman en milagro, el origen divino de Cristo en el nacimiento virginal, la victoria sobre la muerte y la resurrección en tumba vacía o aparición milagrosa. Esta es la *locura del mensaje*.

Ricoeur apunta el problema de la desmitologización como situado en un punto intermedio de la disociación entre las creencias aceptadas o sustentadas por una cultura y el “escándalo”, la “locura” de la cruz y de la resurrección. Este problema —dice Ricoeur—, requiere que se lo tome por legítimo y por urgente. En este sentido, lo mitológico se relaciona con el “vehículo cultural” en que se encuentra “revestido” el mensaje —que para Ricoeur es un problema irreversible—, por más que nuestra época esté alejada respecto de otras con la locura de la cruz y la fe. Por tanto, desmitologizar consistirá en *disolver los falsos escándalos*, para que el “escándalo original” sea manifestado ante todo.

Por lo anterior, Ricoeur es un convencido de que su tiempo es una era de la reflexión hermenéutica, y que —de ahí sin más—, en el porvenir, el desciframiento de la “conciencia religiosa” está ligado al testimonio de la fe; tal desciframiento del “vehículo cultural del texto” posibilitaría la descripción de aquello que iría más allá del texto mismo: Jesús, el Cristo. O sea, que “[...] la predicación cristiana de hoy se confronta a una proclamación *purificada* de su ropaje mitológico”.²²⁶

La desmitologización entonces, tiene en la filosofía de Ricoeur un *status* decididamente programático y eminentemente destructivo, pues representará el momento en que el rigor de la exigencia crítica de la modernidad, certifica su legítima actuación allí donde, como es el caso del lenguaje del mito, la conciencia moderna encuentra un lenguaje cuyo significado se ha vuelto extraño, inaccesible.

Pero la hermenéutica no es un suceso nuevo: ya los padres de la Iglesia se preguntaban cómo interpretar el Antiguo Testamento a la luz de lo nuevo. De igual forma, siempre existió la necesidad de descifrar las figuras del Antiguo Testamento a la luz de la vida; San Pablo sería el fundador de esta hermenéutica. Sin embargo, para nosotros —hombres modernos—, la antigua hermenéutica quedó atrás, y vemos la nueva como el descifrar la Escritura como algo que muestra y oculta a la vez.²²⁷ ¿Qué hacer para que el Nuevo Testamento, no se convierta en un segundo Antiguo Testamento? ¿Cómo lograr

²²⁴ Ibid. p. 26.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid. p. 27. La cursiva es nuestra.

²²⁷ Cf. Ibid.

que la Escritura no llegue a ser pura escritura, vaciada y sin contenido alguno? “Hemos ingresado así, en una época donde se posibilita la fe del hombre moderno mediante el acto de la interpretación, es decir, por la distinción entre aquello que es anunciado y el lenguaje cultural que vehiculiza el anuncio [*kerigma*]”.²²⁸

En este punto, Ricoeur declara lo esperable: la interpretación es un instrumento para creer. Esto no deja de ser problemático, pues si la presunción precede a la elección, ¿no se está ante un pensamiento que privilegia la circularidad como manera de acceder a lo que es? O, dicho en otros términos: ¿no se cae en un círculo de carácter hermenéutico? Hay que decir entonces que Ricoeur no evita el pensamiento circular y que, aún más, lo asume en la medida en que a través de éste se daría un “acrecentamiento de la inteligencia, valentía y alegría”, que ampliaría el espectro existencial.²²⁹ Así, nos encontraríamos en una situación que Bultmann (de quien nos ocuparemos profundamente más adelante) llamó “círculo hermenéutico”. Este concepto —el de “círculo hermenéutico”—, es una idea, como ya adelantamos, extraída de Heidegger y que se resumiría en el siguiente enunciado: “[...] Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar...”.²³⁰ Esta expresión es usada entonces, para referirse a la supuesta circularidad del proceso hermenéutico. Dicho en otros términos: para que exista comprensión es menester una pre-comprensión, anterior a toda comprensión. Según Heidegger, la interpretación se mueve dentro de este estadio “previo” al *logos* y lo enfoca a partir del estudio de la pre-comprensión. *Toda interpretación que haya de acarrear comprensión, tiene que haber comprendido ya lo que trata de interpretar.* Ricoeur, en esta misma línea, concibe el círculo hermenéutico como una manifestación del círculo de la creencia: *creer para comprender, comprender para creer*, vale decir, que no se puede tener acceso a un texto si no se comprende lo que dice, pues, se debe ser “captado” por este decir. En suma, la comprensión se funda en la creencia y la creencia en la comprensión.

Decíamos entonces, que el círculo hermenéutico posee una estructura circular y se funda en la precomprensión [*vorverständnis*]. Al respecto, dice Bultmann: “Una comprensión, una interpretación [...], está siempre orientada hacia una problemática determinada, hacia una finalidad precisa. Pero esto implica que no existe nunca sin un supuesto; dicho más precisamente: que está siempre guiada por una precomprensión de la cuestión por la que se pregunta al texto. Sólo en virtud de esta precomprensión es posible en general una problemática y una interpretación”.²³¹

Esta breve —pero importante—, cita contiene tres aspectos esenciales que dan forma al círculo hermenéutico: a) la cosa del texto; b) la relación vital del intérprete con la cosa del texto, y c) su *precomprensión*. Vemos entonces, que si el acto de la comprensión no es azaroso y desestructurado, sino más bien un acto reglamentado

²²⁸ Ibíd. p. 28.

²²⁹ Cf. **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 100.

²³⁰ Heidegger, M.: **Ser y tiempo**, Op. cit, § 32, p. 176.

²³¹ Bultmann, R.: **Creer y comprender**, vol. II, Ed. Studium, Madrid, 1976, p. 179 [Trad.: E. Requerna]

mediante el cual el exegeta entra en el sentido, entonces conviene señalar —primero—, que ese acto de interpretación comprensor tiene lugar gracias a la correspondencia con aquello de lo cual nos habla el texto; segundo, que esta coincidencia es, además, posible en cuanto que se da una relación vital del intérprete con la cosa de la cual habla el texto, situación que, en última instancia, es lo que provoca la emergencia del preguntar. Este preguntar se da, en todo caso, porque aquello que es preguntado está contenido en la pregunta misma, esto es, en la *precomprensión* que ya se tiene sobre el asunto.

Decíamos entonces, que es Bultmann quien ha descrito la circularidad hermenéutica como una *aproximación metodológica*, “[...] en donde por un lado, el objeto de la fe regula la lectura y por otro, el *método* de desciframiento regula la comprensión. Vale decir que la comprensión se regulará a sí misma mediante el *‘worauf hin’* o sea el ‘hacia donde’ se dirige la mirada del que escucha”.²³² Lo anterior no quiere decir que el exegeta sea su propio maestro, sino que comprende por los requerimientos que le impone el objeto mismo. Luego, la hermenéutica cristiana se pone en movimiento mediante la proclamación del núcleo de su mensaje; La hermenéutica sólo descifra para que lo descifrado aparezca como tal.

“En el círculo, pues, lector y obra se abren entre sí abriéndose a un mundo común. Ambos, así, se autosuperan llegando al lenguaje, esto es, elevándose al sentido en el despliegue de sus posibilidades. En el círculo, por ende, se produce el surgimiento mismo del fenómeno del acontecimiento-que-es-sentido, o del sentido-que-acontece-desplegándose”.²³³

Respecto de la circularidad, ésta podría ser tenida por “viciosa”, el autor de **Fe y filosofía** nos aclara: “La existencia del círculo deriva del hecho de que, para comprender el texto, es necesario creer en el anuncio [*kerigma*]; pero aquello que es anunciado en el texto no se encuentra en ningún otro lugar más que en el acto de descifrarlo y en ese tipo de lucha entre el verdadero y falso escándalo, se sitúa en el seno del propio texto”.²³⁴

Para romper el círculo se necesita una duplicidad: del creyente como hermeneuta y del hermeneuta como creyente. Esta suerte de desdoblamiento sería la condición misma del hombre de la modernidad, afectado y objeto de una dialéctica entre el creer y el ateísmo. Por esto, en el que cree —según Ricoeur—, se confrontan una “crítica adulta” y una niñez que escucha la Palabra.²³⁵

2.- La desmitologización en R. Bultmann:²³⁶ Jesucristo

²³² El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 28.

²³³ Pérez de Tudela, J.: “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”. En: **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**, Op. cit., p. 372.

²³⁴ El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 29.

²³⁵ Cf. *Ibid.*

y mitología.

Como ya hemos esbozado, la empresa desmitologizadora de Ricoeur coincide parcialmente con la de Bultmann, quien, por medio de “un corte en el nivel mismo de la letra [...], una penetración hacia abajo del nivel literal mismo”,²³⁷ intenta acceder “por debajo del revestimiento mítico”, al núcleo del mensaje cristiano, a la captación del *kerigma*. Esta captación necesitaría, creemos, de un adecuado modelo de interpretación, modelo o paradigma que según Ricoeur *ha de pasar por Bultmann*: “De todas maneras, creo que debemos pasar por Bultmann antes de abordar las formas más contemporáneas de la problemática [hermenéutica] no sólo para superarlo, sino también para rendirle justicia”.²³⁸ Contra las representaciones caricaturescas que de Bultmann se han hecho, Ricoeur ha pretendido mostrar que “Bultmann ha querido restituir la especificidad del acontecimiento crístico y que por lo tanto sería un error asimilarlo al liberalismo teológico y moralizante”.²³⁹ Del mismo modo se ha querido minimizar la figura de Bultmann por el hecho de que éste habría tomado en préstamo el lenguaje del “existencialismo” de Heidegger. Ricoeur ha dedicado una de sus conferencias (recogida en **El lenguaje de la fe**)²⁴⁰ y un prefacio a Bultmann (compilado en **Introducción a la simbólica del mal**),²⁴¹ para proceder a rectificar los *slogans* referidos al teólogo alemán. Revisaremos, para esto, el pensamiento desmitologizador de Bultmann sintetizando y comentando brevemente los contenidos de su libro **Jesucristo y mitología**, y la crítica que Ricoeur realiza de éste en el prefacio anteriormente nombrado como también en la conferencia compilada en **El lenguaje de la fe**.

a) Introducción a Jesucristo y Mitología.

²³⁶

Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) nació en Wiefelsted. Estudió en Tübinga, Berlín y Marburgo. Fue profesor en la universidad de esta última ciudad desde 1921 hasta 1951. En 1951 ingresó a la Universidad de Yale. Trabajó especialmente en estudios sobre el Nuevo Testamento siguiendo una línea de crítica histórico-literaria. Intentó comprender el cristianismo desde dentro, interpretándolo como una posibilidad radical del hombre.

²³⁷

Introducción a la simbólica del mal, Op. cit. ps. 127-128.

²³⁸

El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 107. La cursiva es nuestra.

²³⁹

Ibíd. p. 108.

²⁴⁰

Véase “Bultmann y Ebeling: desmitologización y reinterpretación actual del mensaje cristiano”, en: **El lenguaje de la fe**, Op. cit. Se trata de dos exposiciones de P. Ricoeur, sobre Rudolf Bultmann y Gerhard Ebeling, publicadas en *Foi-Éducation*, año XXXVII, nº 78, 1967, ps. 17-53.

²⁴¹

Véase “Prefacio a Bultmann”, en: **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. Dicho texto procede del “Prefacio” a **Jésus. Mythologie et démythologisation** de R. Bultmann, Seuil, Paris, 1968, ps. 9-18.

La manera más sencilla de acercarse al pensamiento de Bultmann es a través de su obra Jesucristo y mitología. El contenido de esta obra es fundamentalmente, el de sus conferencias en Shaffer y Cole, dictadas respectivamente en las universidades de Yale y Vanderbilt en el año 1951. Cinco de estas conferencias fueron también pronunciadas en otras ocasiones y lugares, lo que nos habla claramente de que en ellas se encuentra la médula de su pensamiento teológico. Pero, el artículo de Bultmann que desencadenó el remolino de controversias sobre la “desmitologización”,²⁴² está impreso en la obra dirigida por H. W. Bartsch, Kerigma and Myth (SPCK, 1953).

b) El mensaje de Jesús y el problema de la mitología.

Es el título del primer capítulo del libro. Según Bultmann, Jesús “se limitó a afirmar que el reino de Dios vendría y que los hombres deben estar preparados para hacer frente al juicio venidero”.²⁴³ En efecto, nos dice Bultmann:

“[...] la predicación de Jesús no se limitó a unas cuantas afirmaciones escatológicas. Proclamó también la voluntad de Dios, que es Su mandamiento, el mandamiento de hacer el bien. Jesús exige veracidad y pureza, la disponibilidad para el sacrificio y para el amor. Exige que todo el hombre sea obediente a Dios, y clama contra la ilusión de que podamos cumplir nuestro deber para con Dios con la mera observancia de determinadas prescripciones externas”.²⁴⁴

Para Bultmann, toda la concepción del mundo presupuesta en la predicación de Jesús, es generalmente mitológica, por cuanto: a) aparece estratificada cosmológicamente en cielo, tierra e infierno; b) porque concibe y asevera la intervención de poderes sobrenaturales como causa de acontecimientos; c) porque concibe la intervención milagrosa en la vida interior del alma y la idea de que los hombres serían tentables y corrompibles por el demonio y, por esto, poseídos por malos espíritus.²⁴⁵ Esta concepción del mundo es mitológica por cuanto se diferencia radicalmente del paradigma epistemológico moderno, cuya cuna se remonta a Grecia. La moderna consideración científica halla sus fundamentos en el esquema causa-efecto, si bien en la actualidad la física acepta el azar como principio rector de ciertos procesos (“principio de incertidumbre”). A pesar de lo anterior, la ciencia —modernamente entendida— no cree que el curso de la naturaleza pueda ser “interpretado” por “poderes sobrenaturales”.

Lo mismo ocurriría en la historiografía actual, según la cual, la realidad es un “todo indisoluble”, completo en sí mismo, y donde nada ocurre sin cierta razón, aunque difiere del curso de la naturaleza porque en la historia hay poderes espirituales que influyen en

²⁴² Dicho término [*Entmythologisierung*] procede de Bultmann, quien lo propone en **Nuevo Testamento y mitología** (1941), para sugerir la distinción entre la “imagen del mundo” que ofrece el Nuevo Testamento y aquello que pertenece al núcleo del mensaje religioso de la Escritura y el relato mitológico que lo vehicula, que lo transporta.

²⁴³ Bultmann, R.: **Jesucristo y mitología**, Ed. Ariel, Barcelona, 1970, p. 14 [Trad.: R. Alaix y E. Sierra]

²⁴⁴ *Ibid.* p. 21.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.* ps. 17-18.

las voluntades de los hombres. De otra forma, se disolvería la responsabilidad personal; en tal sentido el hombre moderno, o sea, el hombre que vive bajo el amparo de la racionalidad, observa que el curso “normal” —tanto en la naturaleza como en la historia, al igual que su vida interior y su vida práctica—, no puede ser interrumpido por poderes sobrenaturales.

Aquí, una vez que ha constatado estos hechos culturales, Bultmann se pregunta: “¿Es posible que la predicación de Jesús acerca de reino de Dios y la predicación del Nuevo Testamento en su totalidad revistan aún importancia para el hombre moderno?”.²⁴⁶ Para Bultmann, la predicación del Nuevo testamento mitologizó a (la persona de) Jesucristo. Al respecto, observa la diferencia de “personalidades” que los estudiosos del Nuevo Testamento confieren a Jesús (“Mesías”, “Rey del tiempo de buenaventuranza”, “Hijo del Hombre que vendría en las nubes del cielo”, etc.). Con todo, hay algo de lo que Bultmann está seguro: en el cristianismo primitivo, Jesús es un personaje mitológico; entonces Jesucristo concibió su misión a la luz de la mitología. En este punto no tenemos por qué decidimos por un bando u otro. En todo caso aquellos cristianos primitivos esperaban que volviera como el Hijo del Hombre, sobre las nubes del cielo, para traer salvación y condenación como juez del mundo. También se nos dice que fue concebido por el Espíritu Santo y nació de una virgen. Así por ejemplo, en las comunidades cristianas helénicas, es concebido como Hijo de Dios en un sentido metafísico.

Bultmann ve el resumen de la predicación de Jesús en tres temas principales: reino de Dios, escatología y ética. Pero esta enseñanza de Jesús se expresó en un lenguaje mitológico y ya hemos visto que Bultmann creía que su deber era desmitologizar: “En particular, la concepción del Hijo de Dios preexistente, que desciende al mundo en forma humana para redimir a la humanidad, forma parte de la doctrina gnóstica de la redención, y nadie vacila en llamar mitológica a esta doctrina”.²⁴⁷

Dejando de lado la diferencia que existe entre los relatos del Nuevo Testamento y el mito gnóstico de la redención del hombre, nos preguntamos con Bultmann: “¿Qué se sigue de todo ello? ¿Hemos de conservar la predicación ética de Jesús y abandonar su predicación escatológica? ¿O hemos de reducir su predicación del reino de Dios al llamado evangelio social?”.²⁴⁸ Notemos que estas dos opciones forman el corazón de la teología liberal a la que Bultmann se opone.

Según él, se impone una tercera opción: encontrar el “significado aun más profundo que permanece oculto bajo el velo de la mitología [...]. A este método de interpretación del Nuevo Testamento, que trata de redescubrir su significado más profundo oculto tras las concepciones mitológicas, yo lo llamo desmitologización —término que no deja de ser harto insatisfactorio. No se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos”.²⁴⁹ Esto lleva a Bultmann a la necesidad de definir lo que es mitología:

“Los mitos —nos dice el autor de Creer y comprender— expresan la idea de que

²⁴⁶ Ibíd. p. 19.

²⁴⁷ Ibíd. p. 20.

²⁴⁸ Ibíd. p. 21.

el hombre no es dueño del mundo ni de su propia vida, de que el mundo en el cual vive está lleno de enigmas y misterios, y de que la vida humana está henchida asimismo de misterios y enigmas. La mitología expresa una cierta inteligencia de la existencia humana. Cree que el mundo y la vida humana tienen su fundamento y sus límites en un poder que está más allá de todo aquello que podemos calcular o controlar [...]. Podemos decir que los mitos dan a la realidad trascendente una objetividad inmanente e intramundana".²⁵⁰

Con esto dice Bultmann que cuando el pensamiento mitológico habla de que Dios tiene su morada en el cielo lo que quiere significar es que Dios es trascendente, que está más allá del mundo. Cuando el pensamiento mitológico habla del infierno, lo que realmente quiere decir es que el mal es un poder terrible que aflige sin cesar a la humanidad. Cuando el mito habla de Satanás y los espíritus malignos, quiere expresar que más allá de los males inexplicables exteriores al hombre, nuestras propias acciones son a menudo incomprensibles, de modo que dan la impresión de que no somos dueños de nuestras acciones, al punto de parecer que estamos poseídos por una maldad inconcebible.

Además, la idea de Satanás, expresa una profunda intuición: la de que el mal no es algo ocasional que se da aquí y allá sino que es un poder que "surge de las mismas acciones de los hombres y forma una atmósfera, una tradición espiritual que oprime a todo hombre".²⁵¹ De modo que Satanás y los demonios no tienen una existencia real —según Bultmann—, son sólo una manera de afirmar que el mal no es inherente al ser humano de modo que éste se encuentra vendido al mal. Pablo diría "vendido a la sujeción del pecado" (Romanos 7:14).

Este es el lenguaje que Jesús usó, éste es el concepto que reviste el mensaje del Nuevo Testamento, que en este aspecto siguió el modo de pensar de Jesús. Bultmann se pregunta: "¿Es posible desmitologizar el mensaje de Jesús y la predicación de la primitiva comunidad cristiana?". Antes de contestar a esta pregunta es necesario responder a otra, que plantea el hecho de que la predicación ha sido configurada por una creencia escatológica.

c) La interpretación de la escatología mitológica.

En la primera conferencia el énfasis está en la mitología; en este capítulo es la escatología la que es necesario interpretar para llegar al corazón del Nuevo Testamento en el que encontramos ya un comienzo de desmitologización de la escatología: "La predicación escatológica de Jesús fue conservada y continuada por la primitiva comunidad cristiana en su forma mitológica. Pero muy pronto empezó el proceso de desmitologización, parcialmente con Pablo y radicalmente con Juan".²⁵²

²⁴⁹ *Ibid.* p. 22.

²⁵⁰ *Ibid.* p. 23.

²⁵¹ *Ibid.* p. 25

²⁵² *Ibid.* p. 41.

En general, la gente entiende por escatología la doctrina de las últimas cosas, pero en Jesús tiene un sentido más amplio: “Del mismo modo que en la concepción del cielo la trascendencia de Dios se expresa por medio de la categoría del espacio, en la concepción del fin del mundo la idea de trascendencia de Dios se expresa mediante la categoría de tiempo”.²⁵³

Otra forma de decirlo es: cuando el tiempo ya no sea más (Apocalipsis 10:6), Dios continuará siendo. “La predicación escatológica discierne el tiempo presente a la luz del futuro y anuncia a los hombres que este mundo presente, el mundo de la naturaleza y de la historia, el mundo en el cual vivimos nuestras vidas y trazamos nuestros planes, no es el único mundo, sino que este mundo es temporal y transitorio, y, en definitiva, vacío e irreal frente a la eternidad”.²⁵⁴

Esta irrealidad del mundo actual no es patrimonio exclusivo del cristianismo. Bultmann trae una serie de citas de autores griegos y aparte de ellos cita a Shakespeare:

“Somos de la estofa con que se tejen los sueños. Y un sueño es lo que rodea nuestra pequeña vida...” La Tempestad, IV, 1.

Y también en el *Áyax* de Sófocles, Atenea dice del insensato Áyax.

“Por eso precisamente, viendo tales cosas, nunca digas tú mismo una palabra arrogante contra los dioses, ni te vanaglories si estás por encima de alguien o por la fuerza de tu brazo o por la importancia de tus riquezas. Que un solo día abate y, otra vez, eleva todas las cosas de los hombres. Los dioses aman a los prudentes y aborrecen a los malvados”. Áyax, 127-133.

Entonces, ¿qué diferencia hay entre la comprensión griega y la concepción bíblica? Bultmann responde que en esta última la escatología se da “como acontecimiento cósmico del fin de los tiempos”;²⁵⁵ por su parte, los griegos la perciben como un poder inmanente de los dioses que se da en la historia humana. El hombre actual también percibe la posibilidad del “fin del mundo”, pero no ya por la acción de Dios sino como resultado del abuso de la ciencia y tecnología humanas.

Pero, ¿existe en realidad una diferencia para el pensamiento bíblico entre lo que hace el hombre y lo que hace Dios? La Biblia nos enseña que Dios usa muchas veces al hombre para cumplir su voluntad. En este sentido no habría mucha diferencia entre decir: “Lo ha hecho el hombre”, con preferencia a decir: “Lo ha hecho Dios”. Bultmann sostiene que:

“El mundo carece de valor, no sólo porque es transitorio, sino porque los hombres lo han convertido en el lugar donde el mal prospera y donde el pecado reina. El fin del mundo es, pues, el juicio de Dios; es decir, la predicación escatológica no se limita a hacernos conscientes de la vanidad de la situación humana y a llamar a los hombres, como hacían los griegos, a la moderación, a la humildad y a la resignación: los llama, ante todo y sobre todo, a la

²⁵³ Ibíd. p. 29.

²⁵⁴ Ibíd. ps. 29-30.

²⁵⁵ Ibíd. p. 32.

responsabilidad para con Dios y al arrepentimiento. Los exhorta a cumplir la voluntad de Dios”.²⁵⁶

Otro aspecto de la predicación escatológica de la comunidad primitiva es “el estado final”. La predicación escatológica no sólo anuncia el fin del tiempo y el juicio final, sino que este tiempo de juicio es también “el principio del tiempo de la salvación y de la felicidad eterna. El fin del mundo no tiene una significación únicamente negativa, sino también positiva. En términos no mitológicos, podemos decir que la finitud del mundo y del hombre, frente al poder trascendente de Dios, no sólo constituye una advertencia, sino también un consuelo”.²⁵⁷

Si se refiere al pensamiento de la teología actual está bien afirmar esta verdad, pero si se refiere al pensamiento de la comunidad primitiva, habría que añadir que el tiempo escatológico del juicio es también un tiempo de indecible desdicha... un tiempo de salvación y consuelo y dicha, y de lamentación y pesar. Este es el aspecto de responsabilidad y advertencia que caracteriza a la predicación escatológica.

Volviendo a Bultmann, señala éste que los griegos (Platón, por ejemplo) miraban la muerte como liberación del alma de las ataduras del cuerpo, de modo que implicaba no sólo un estado de *bienaventuranza* después de la muerte, sino que bienaventuranza tiene el sentido de *libertad*. En el caso de Platón:

“[...] esta libertad es la libertad del espíritu con respecto al cuerpo, la libertad del espíritu que puede contemplar la verdad, la cual, a su vez, es la auténtica realidad del ser; y, por supuesto, para el pensamiento griego, el reino de la realidad es asimismo el reino de la belleza [...]. Puesto que el mundo trascendente es el mundo de la verdad y la verdad hay que hallarla en la discusión, es decir, en el diálogo, Platón puede describir positivamente el mundo trascendente como un lugar de diálogo”.²⁵⁸

Sócrates, según Platón, no puede imaginar el cielo más que como un lugar donde pudiera continuar la tarea de toda su vida, la búsqueda, el diálogo. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Cómo conciben los cristianos esta libertad?

“Según el pensamiento cristiano, la libertad no es la libertad de un espíritu al que le basta la contemplación de la verdad, sino la libertad por la cual el hombre puede ser él mismo. La libertad es la libertad del pecado y de la corrupción, o, como dice san Pablo, de la carne y del hombre viejo, porque Dios es Santo. De este modo, obtener la felicidad eterna significa obtener gracia y justificación por el juicio de Dios”.²⁵⁹

Para la comunidad cristiana, la bienaventuranza después del juicio no es dialogar sino adorar. La Iglesia futura, como una comunidad en adoración que entona himnos de alabanza y gratitud, pero hay que recordar que, según Bultmann, tanto la expectativas

²⁵⁶ *Ibid.* p. 34.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 35.

²⁵⁸ *Ibid.* p. 37

²⁵⁹ *Ibid.* Ps. 37-38.

griegas como las cristianas se mantienen en la esfera del mito: “tanto la forma platónica de diálogo filosófico, como la forma cristiana de adoración”,²⁶⁰ son mitológicas. ¿En qué se diferencian una de otra? En la diversa comprensión de la naturaleza humana. La naturaleza humana, como perteneciente al mundo del espíritu, está fuera del tiempo y de la historia, es siempre la misma sin cambio ni variación, dice Platón; el hombre es un ser temporalmente histórico, con un pasado que imprime su sello sobre él, y un futuro en que siempre aparece la novedad, la posibilidad, el cambio. “Por eso, el futuro de después de la muerte y de más allá de este mundo, es un futuro de la novedad total”.²⁶¹ Y Bultmann alude a una historia de dos monjes que estaban preocupados por el más allá y se habían puesto de acuerdo en que cuando uno de ellos muriera volvería a informar al otro sobre cómo era el otro mundo. Se habían puesto de acuerdo en usar un lenguaje escueto: si el mundo más allá era de la manera en que ellos lo había supuesto, bastaba con que dijera: *nec aliter*, no distinto de lo que habíamos supuesto, pero si era distinto bastaría una palabra: *aliter*, distinto de lo que habíamos supuesto. Uno de ellos murió y al cabo de un tiempo volvió para decir a su compañero: “*Totaliter aliter*”; ¡totalmente diferente!. Así dice Bultmann que el mundo futuro es totalmente otro, *totaliter aliter*. Pero esa esperanza de un futuro ilumina las condiciones presentes y expectativas del presente:

“[...] se hace presente en la santidad y el amor que caracterizan a los creyentes en el Espíritu Santo que los inspiró, y en el culto de la iglesia. Este futuro no puede ser descrito sino en imágenes simbólicas: ‘Por esperanza hemos sido salvados; pero, una esperanza que se ve, no es esperanza, pues; ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia’ (Romanos 8:24,25). Por lo tanto, esta esperanza o esta fe podemos calificarla de disponibilidad para el futuro desconocido que Dios nos brindará. En una palabra, eso significa estar abierto al futuro de Dios frente a la muerte y a las tinieblas”.²⁶²

En esto ve Bultmann el significado más profundo de la predicación escatológica de Jesús, que tiene que ver con la *apertura*, un término de Heidegger, del creyente que se sabe libre y *abierto* al futuro de Dios, sin ser tocado por el juicio de Dios.

Por todo esto, la desmitologización es algo natural y necesario, y aun más, ya ha comenzado en el mismo Nuevo Testamento parcialmente con Juan. San Pablo es el que declara que el tránsito del viejo mundo al nuevo ya ha tenido lugar con la venida de Jesucristo, por su resurrección de entre los muertos. “La muerte ha sido devorada en la victoria” (1 Corintios 15:54).

Lo que hay que notar es el tiempo pasado del versículo, que habla de que la muerte “ha sido devorada”. “El Espíritu Santo, que era esperado como el don del tiempo de la bienaventuranza, ya ha sido dado. De este modo se anticipa el futuro”.²⁶³ Y, en forma

²⁶⁰ *Ibid.* p. 39.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.* p. 40. *Las cursivas son nuestras.*

²⁶³ *Ibid.* p. 42.

más concreta, Bultmann interpreta el concepto de San Pablo de la expectación judía, para quienes el reino mesiánico es el espacio temporal entre el tiempo antiguo y el tiempo nuevo, pero él interpreta que el tiempo presente de la predicación del evangelio es ya el período intermedio. Jesús es ahora, ya, el Mesías, el Señor.

Juan es más radical en su desmitologización. Ya ha tenido lugar la condenación, no hay que esperarla en el futuro inmediato o distante. “Y la condenación es ésta: que vino la luz al mundo, y los hombres quisieron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (Juan 3:19); “*Ahora* es el juicio de este mundo; *ahora* el Príncipe de este mundo será echado fuera” (Juan 12:31);²⁶⁴ y otros textos como Juan 3:18,36; 11:25,26. Bultmann ve también la desmitologización radical de San Juan en la figura escatológica del anticristo (1 Juan 2:18,19) que para San Pablo era un figura mitológica (2 Tes. 2:7-12). No estamos seguros de que Juan fuera tan tajante en su “desmitologización” o, mejor, en su escatología. Un texto como Juan 5:25: “En verdad, en verdad os digo: llega la hora, y es ahora, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la hayan oído, vivirán”²⁶⁵, es “corregido” por Juan 5:28,29: “No os maravilléis de esto; porque vendrá hora cuando todos lo que están en los sepulcros oirán su voz; y los que hicieron lo bueno, saldrán a resurrección de vida...”. De todos modos, San Pablo y San Juan dan su aval a la desmitologización.

d) Algunas objeciones a la desmitologización.

En su primera conferencia, Bultmann ha dicho enfáticamente: “A esta concepción del mundo [la del Nuevo Testamento] la calificamos de mitología porque difiere de la que ha sido formada y desarrollada por la ciencia, desde que ésta se inició en la antigua Grecia, y luego ha sido aceptada por los hombres modernos. En esta concepción moderna del mundo, es fundamental la relación entre causa y efecto”.²⁶⁶ Porque Bultmann está convencido de que en el Nuevo Testamento convenientemente desmitologizado, hay un mensaje para el hombre. Aunque esta idea del hombre moderno ha sido criticada.

Una vez que ha expuesto tanto la definición como el proyecto desmitologizador en los siguientes capítulos Bultmann pasa a responder las *objeciones más usuales* que este innovador método exegético generó en una primera instancia y que Bultmann revisa una por una. Recordemos, una vez más, que la desmitologización no pretende disolver las afirmaciones mitológicas sino interpretarlas.²⁶⁷

e) Crítica del supuesto interpretativo desmitologizador.

²⁶⁴ Las cursivas son nuestras.

²⁶⁵ La Biblia, versión Reina Valera, 1960.

²⁶⁶ Bultmann, R.: **Jesucristo y mitología**, Op. cit. p 18.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.* p. 22.

Una de las objeciones que se oyen contra el intento de desmitologizar es que toma la concepción del mundo del hombre moderno como el criterio de interpretación de la Escritura y que no se tolera que la Escritura y el mensaje cristiano, digan nada que esté en contra de la concepción moderna.

La desmitologización toma, efectivamente, la concepción moderna del mundo, pero esto no equivale a rechazar la Escritura y el mensaje cristiano en su totalidad, sino la concepción del mundo que nos presentan. “La desmitologización equivale a negar que el mensaje de la Escritura y la predicación de la Iglesia haya de estar emparejado con una antigua concepción del mundo que es también anticuada”. La desmitologización comienza con una importante tesis:

“[...] la predicación cristiana, en cuanto es la predicación de la palabra de Dios por mandato Suo y en Su nombre, no ofrece una doctrina que pueda ser aceptada o por la razón o por un sacrificium intellectus. La predicación cristiana es un kerygma, esto es, una proclamación dirigida, no a la razón teórica, sino al oyente en sí mismo”.²⁶⁸

Así lo dice San Pablo: “Antes bien renunciamos a lo oculto y vergonzoso, no andando con astucia, ni adulterando la palabra de Dios, sino por la manifestación de la verdad recomendándonos a toda conciencia humana delante de Dios” (1 Corintios 4:2).

La desmitologización traerá luz a esta función de la predicación como un mensaje personal para eliminar el falso escándalo y focalizarse en el verdadero escándalo, “la palabra de la cruz” (2 Corintios 1:8; versión Reina Valera).

Por lo tanto sería un error pensar que la desmitologización “disuelve” el mensaje en puro pensamiento racional humano y que el misterio de Dios, queda destruido por la desmitologización. Esta comprensibilidad de Dios no radicaría en el pensamiento teórico sino en la existencia personal.

La desmitificación no significa “racionalizar el mensaje de Dios” sino “poner en claro el verdadero significado del misterio de Dios”. En tal sentido, Bultmann es absolutamente claro:

“La incomprendibilidad de Dios no radica en la esfera del pensamiento teórico, sino en la esfera de la existencia personal. El misterio por el que la fe se interesa no es el misterio de lo que Dios es en sí mismo, sino el misterio de cómo Dios obra respecto a los hombres [...]. La palabra de Dios es un misterio para mi entendimiento. Al contrario, yo no puedo creer verdaderamente en la Palabra sin comprenderla. Pero comprenderla no significa explicarla racionalmente. Yo puedo comprender, por ejemplo, lo que significa la amistad, el amor y la fidelidad, y precisamente porque los comprendo verdaderamente, sé que la amistad, el amor y la fidelidad que yo personalmente experimento, constituyen un misterio que no puedo recibir sino con gratitud”.²⁶⁹

Pareciera que Bultmann nos está diciendo que una cosa es un saber con respecto a Dios y otra muy distinta el tener una experiencia de Dios. Pero reitera su tema: “Pero el hecho

²⁶⁸ *Ibid.* ps. 47-48.

²⁶⁹ *Ibid.* ps. 57-58.

de que me sobrevenga, de que el Dios misericordioso sea mi Dios, sigue siendo para siempre un misterio, no porque Dios actúe de manera irracional interrumpiendo el curso natural de los acontecimientos, sino porque resulta incomprendible que Dios se me haga presente en su Palabra como el Dios de la gracia”.²⁷⁰ Es decir, Dios no sale de su misterio como no sea para comunicarme su amor y su gracia, y es en este acto donde verdaderamente conozco a Dios.

f) La interpretación bíblica moderna y la filosofía de la existencia.

Bultmann sale al encuentro de la objeción que muchas veces se ha hecho a su teología: que ha transformado la fe cristiana en una filosofía; “Esta objeción arranca del hecho de que yo llamo a la desmitologización una interpretación, una interpretación existencialista, y de que hago uso de las concepciones desarrolladas, sobre todo, por Martin Heidegger en su filosofía existencialista”.²⁷¹

Podremos entender mejor el problema cuando comprendamos que la *desmitologización es un método hermenéutico*, es decir, un método de interpretación, de exégesis. “Hermenéutica” —como ya hemos visto— significa el arte de la exégesis. La reflexión sobre la hermenéutica (el método de interpretación) pone en claro que la interpretación, es decir, la exégesis, está basada siempre en principios y concepciones que guían la exégesis como *presuposiciones*,²⁷² aunque los intérpretes no se percaten a menudo de este hecho: dice Bultmann que la interpretación “[...] descansa siempre en unos principios y concepciones que actúan cual presuposiciones del trabajo exegético, aunque a menudo los intérpretes no sean concientes de ello”.²⁷³

²⁷⁰ Ibid. p. 58.

²⁷¹ Ibid. p. 61.

²⁷² Aquí el término utilizado por Bultmann es *Voranssetzung*. El uso de este término es explicado por Ricoeur en su ensayo sobre Bultmann; según el francés, Bultmann ocupa el término *Voranssetzung*, es decir, “presuposición”, en vez de *Vorverständnis*, o sea, “precomprensión”, pues lo considera más apropiado (Cf. **El lenguaje de la fe**, Op. cit, p.116). En este sentido, Ricoeur vuelve sobre la idea de Bultmann al afirmar que: “No podemos absorber un texto sin presuposiciones” y, por lo tanto, es mejor saberlo y decirlo abiertamente antes de ocultarlo; este uso general de la *presuposición* “será ligado a la *comprensión* propiamente heideggeriana que Bultmann propone para el Nuevo Testamento” (Ibid. p. 115).

²⁷³ Bultmann, **Jesucristo y mitología**, Op. cit. p. 62; El teólogo alemán toma el caso de la palabra “espíritu” [*Geist*], para demostrar su tesis: las filosofías de Kant y Hegel actuaron en la teología pasada como esos presupuestos inevitables. ¿Cómo se entendía de esta forma el Espíritu Santo? Por “espíritu” se entendía el poder de formular juicios morales y de regir la conducta mientras que por su atributo “santo” se entendió la facultad cognoscitiva de la cual proceden los asertos dogmáticos y los credos religiosos. Por supuesto se consideraba el “espíritu como un don de Dios”, por cierto no en modo bíblico, sino al modo de la filosofía idealista (Cf. Ibid. p. 63). Así las cosas, aparece una obra de Hermann Gunkel con una interpretación más de acuerdo con una revelación bíblica. Según Gunkel, por “espíritu” debemos entender un poder sobrenatural extraordinario capaz de producir fenómenos psicológicos notables en el hombre, por ejemplo, el don de lenguas, la profecía, etc. La importancia en esta interpretación estaba en su carácter psicológico. Desde esta perspectiva, la misma noción de “conocimiento” adquiere un matiz más bien de una institución o visión de paz capaz de conducir al hombre a una unión mística con Cristo.

Todo intérprete parte con ciertas concepciones, quizás idealistas o psicológicas, como presuposiciones de su exégesis, en la mayoría de los casos inconscientemente.

Pero esto plantea otra cuestión: ¿Cuáles son las presuposiciones justas y adecuadas para una hermenéutica fiel al texto? y, ¿qué hacer cuando el texto mismo parece encerrar una dificultad sin solución? El ejemplo que menciona Bultmann es el de San Pablo cuando habla del hombre libre del pecado y, por otra parte, exhorta a los cristianos a no pecar. El cristiano, ¿está o no libre del pecado? “¿Cómo podemos conciliar el imperativo ‘no pecarás’ con el indicativo ‘quedas libre de pecado’?”.²⁷⁴ Otros ejemplos que también usa Bultmann son: 1 Corintios 5:7 y Gálatas 5:25, etc.

Si en cada caso aceptamos sencillamente el sentido del texto bíblico, lejos de encontrar una contradicción con ellos, como pensaba Paul Wernle, encontramos que hay una relación entre el imperativo y el indicativo, es decir que el indicativo es fundamental al imperativo. Los indicativos corresponden a la nueva naturaleza de la vida en Cristo, los imperativos al deber de expresar esa nueva naturaleza en la vida concreta del cristiano.

Volviendo al tema de las presuposiciones, Bultmann destaca que estas presuposiciones conducen a interrogar al texto, pero de ninguna manera se refieren a presuponer resultados de la exégesis. “Una exégesis que, por ejemplo, presuponga que sus resultados corroborarán una determinada afirmación dogmática, no es ni verdadera ni honesta”.²⁷⁵

Es pertinente esta cautela de Bultmann, la cuestión es si podemos, tan fácilmente como él lo supone, diferenciar las presuposiciones de la exégesis. De hecho hay filósofos y teólogos que lo dudan. La cuestión que se plantea Bultmann es la que resulta de la interpretación histórica. Se dan en ella dos posibilidades: que interroguemos al texto para obtener un conocimiento histórico o que lo interroguemos con el propósito de que el texto nos diga algo sobre nuestra vida aquí y ahora. Cuando se trata de interpretar el texto para obtener un mero conocimiento histórico Bultmann es el intrépido exegeta racional; cuando se trata de interrogar al texto para saber a qué atenerse en la vida personal, entonces Bultmann es el hombre de fe intrépido. Y a pesar de que puede parecer lo contrario, Bultmann cree que hay que interrogar a la Biblia para “escuchar lo que la Biblia tiene que decirnos para nuestro tiempo actual, y lo que constituye la verdad acerca de nuestra vida y de nuestra alma”.²⁷⁶

Precisamente para él la Biblia es esa respuesta. Aquí nos situamos más allá de toda filosofía, incluso la existencialista: “nunca existirá una filosofía justa en el sentido de un sistema absolutamente perfecto, una filosofía capaz de responder a todos los interrogantes y de desentrañar todos los misterios de la existencia humana”.²⁷⁷

²⁷⁴ Ibíd. p. 65.

²⁷⁵ Ibíd. p. 66.

²⁷⁶ Ibíd. p. 69.

²⁷⁷ Ibíd. p. 74.

Pero tanto la filosofía existencialista como la Palabra de Dios tienen que enseñarse con respecto a mi vida. La filosofía existencialista me dice: “tienes que existir”, la Biblia me dice: “tienes que existir de esta manera” cumpliendo estos requisitos para una vida auténtica. Pero lo que sea esta manera concreta de realizar mi vida, no lo puede decir la filosofía existencialista: “Esta comprensión personal es impartida, según la terminología tradicional, por el Espíritu Santo, del que no puedo disponer a mi arbitrio”.²⁷⁸

Esta comprensión que me da la filosofía existencial sobre la existencia del ser humano es lo que necesito para interpretar la Biblia y es todo lo que Bultmann pide de esa filosofía ¿Ha sido poco? ¿Ha sido mucho? Es lo que cada uno juzgará a su criterio.

Aclaremos lo que Bultmann toma de Heidegger: lo que contiene en **Ser y tiempo**, donde el filósofo se atiene a definir al hombre como apertura, sin especificar a qué apertura, apertura que puede ser al otro, a Dios, etc.

g) La significación de Dios como acto.

Este es el último y más extenso capítulo del libro. El capítulo responde a la cuestión de si también debemos desmitologizar el concepto de Dios que hallamos en el Nuevo Testamento. Bultmann plantea la cuestión de esta manera:

“Con frecuencia se afirma la imposibilidad de llevar a buen término la empresa de la desmitologización de un modo consecuente, puesto que si hemos de mantener a toda costa el mensaje del Nuevo Testamento, estamos obligados a hablar de Dios como acto. Pero esta expresión, dicen, entraña todavía un residuo mitológico: ¿Acaso no resulta mitológico hablar de Dios como acto?”.²⁷⁹

El dilema se expresa así: o hablamos del Dios que actúa y no desmitologizamos totalmente el Nuevo Testamento, o desmitologizamos totalmente el Nuevo Testamento y no podemos hablar del Dios que actúa. Bultmann piensa que podemos hablar del Dios que actúa y aun así desmitologizar el Nuevo Testamento. Para esto tiene que haber una diferencia entre el pensamiento de un Dios que actúa en el Nuevo Testamento y la forma de pensar lo mismo en el pensamiento mitológico.

Primero debemos saber si cuando la mitología habla del Dios que actúa está diciendo lo mismo que dice el Nuevo Testamento. Bultmann dirá que no. Cuando la mitología habla de un Dios que actúa lo piensa como una *ruptura* en el curso de los acontecimientos que se suceden en la naturaleza de la historia, en el destino humano o en la vida interior del alma (por ejemplo, en el caso de los milagros). Cuando el Nuevo Testamento habla de un Dios que actúa, lo piensa como un actuar *dentro* de los acontecimientos:

“La íntima conexión que une los acontecimientos naturales e históricos, tal como se presenta a los ojos del observador, permanece inalterada. La acción de Dios está oculta a todas las miradas, excepto a los ojos de la fe. Sólo los acontecimientos llamados naturales profanos, (mundanos), son visibles a todos

²⁷⁸ Ibid. p. 72.

²⁷⁹ Ibid. p. 83.

los hombres y susceptibles de verificación. Es dentro de ellos donde se ejerce la acción oculta de Dios”.²⁸⁰

¿Qué entendemos de esta cita? Sencillamente que donde no hay milagro, y sabemos que Bultmann niega los milagros, la fe percibe, no obstante, la acción de Dios. Esta sería la manera de entender la desmitologización del Nuevo Testamento manteniendo al mismo tiempo el concepto del Dios que actúa.

Pero entender la acción de Dios *dentro* del curso normal de los acontecimientos, ¿no es caer en una piedad panteísta? Bultmann explica cómo hay que entender la fe en la acción de Dios en el curso normal de los acontecimientos. Por ejemplo: tenemos un hijo enfermo y recurrimos a un médico con preferencia a otro. Este médico prescribe un remedio que finalmente salva o sana a mi hijo. Mi fe ve la acción de Dios en la inspiración para llamar precisamente al médico que salvo a mi hijo y no a otro. La idea general que tengo de lo que pueden ser los médicos o la acción de los remedios no es lo que me lleva a confesar la acción de Dios, sino que veo esa acción en mi relación personal con él.

Por lo tanto, podemos decir que una comprensión de Dios se da solamente cuando me comprendo a mí mismo como criatura de Dios. En palabras de Bultmann: “La creencia en el Dios todopoderoso sólo es auténtica cuando realmente se inserta en mi existencia misma, cuando yo me remito al poder de Dios, que me abrume aquí y ahora”.²⁸¹ En otras palabras, percibo la acción de Dios sólo en algunos momentos de mi vida, mientras que si fuera panteísta la vería en todos los acontecimientos de mi vida. ¿Y cuándo no veo la acción de Dios? Si, por ejemplo, a pesar del médico y los remedios mi hijo muere, incluso así pudiera ser que Dios me diga tan sólo que debo sufrir en silencio.

En realidad creemos que no seríamos injustos con el pensamiento de Bultmann si interpretamos que, para su modo de ver, el panteísmo identifica al mundo con Dios, la fe identifica los *sucesos* que se verifican en el mundo con la voluntad y la acción de Dios, al mismo tiempo que toma nota del hecho de que la visión científica del mundo no incluye toda la realidad del mundo y de la vida humana. Y ésta es, dice Bultmann, “la paradoja de la fe: que ‘a pesar de todo’ considera como una acción de Dios, aquí y ahora, un acontecimiento que es completamente inteligible en el encadenamiento natural o histórico de los acontecimientos”.²⁸²

Entonces surge otra objeción: ¿Cómo puedo hablar de un acontecimiento personal ubicado en el aquí y el ahora, para referirme a acontecimientos generales ubicados en todo tiempo y todo lugar? Volviendo al caso del padre que agradece a Dios la sanidad de su hijo porque entiende que Dios intervino en la búsqueda de precisamente ese doctor, y también intervino en la recetación que lo sanó. ¿Cómo puedo afirmar en base a esa experiencia que Dios interviniera siempre y en todo lugar, para sanar a los niños enfermos? ¿Cómo paso de lo particular a lo general? Bultmann dice:

“De este modo reconozco que no puedo hablar de la acción de Dios por medio de

²⁸⁰ *Ibíd.* p. 85.

²⁸¹ *Ibíd.* p. 87.

²⁸² *Ibíd.* p. 89.

unos enunciados generales; sólo puedo hablar de lo que Dios obra en mí aquí y ahora, de lo que Dios me dice, a mí, aquí y ahora. No obstante, aun cuando no hablemos del Dios en términos generales sino más bien de Su acción en nosotros aquí y ahora, tenemos que hablar de Él en términos de concepciones generales, porque todo nuestro lenguaje emplea tales concepciones; pero de aquí no se sigue que estos enunciados sean de carácter general”.²⁸³

Bultmann vuelve a preguntar: ¿Se puede hablar de Dios como el que actúa sin incurrir en un lenguaje mitológico? En primer lugar, es necesario reconocer la esencia del mito: el mito pretende ser una historia real, pero cuando la fe hace uso del mito, lo hace como si fuera un símbolo y una imagen. En segundo lugar, hay que comprender y expresar lo simbolizado por el mito pero sin usar expresiones mitológicas. Y, en tercer lugar, referirnos a Dios como acto nos obliga a referirnos a él mediante símbolos; también puedo hablar de él desde mi experiencia:

“Sobre todo, en la concepción de Dios como Padre, el sentido mitológico desapareció hace ya mucho tiempo. Podemos comprender la significación del término Padre aplicado a Dios, si consideramos lo que significa [el término] cuando nos dirigimos a nuestros padres o cuando nuestros hijos se dirigen a nosotros como sus padres. Aplicado a Dios, el aspecto físico del término padre ha desaparecido por completo: ahora expresa una relación puramente personal”.

284

Esto sería lo que Bultmann llama “sentido analógico” y que se opone al “sentido mítico”. Las consecuencias que saca Bultmann de esto son: 1º. Que son legítimos aquellos enunciados sobre Dios que expresan la relación existencial entre el hombre y Dios; 2º. La única condición en que son aceptadas las imágenes sobre Dios, que lo describen como acto, es que ellas lo describan como un ser personal que se relaciona con personas.

Pero aquí hay otra objeción: el de la realidad objetiva que pueda corresponder a nuestro hablar de Dios como acto. Este Dios del cual puedo hablar solamente cuando percibo su actuar *dentro* de mí, ¿existe también *fuera* de mí?

Bultmann afirmará que sí, que Dios existe fuera del creyente pero no como una cosa más de las muchas que existen fuera de él. Dios me habla, por ejemplo, en las Escrituras, pero debo *escucharlas* precisamente como la Palabra de Dios, “que me es dirigida, como un *kerygma*, como una proclamación”.²⁸⁵ Para escuchar a la Biblia como la Palabra de Dios debo situarme en la postura de quien dialoga, de quien escucha, para responder. Y cuando escucho la voz del lector, en esa condición es cuando la Biblia se hace *realmente* Palabra de Dios. Este es un punto crítico al interior de la religión cristiana tradicional. Bultmann dice: “[...] no podemos hablar de lo que Dios es en Sí mismo, sino únicamente de lo que Dios hace por nosotros y con nosotros”.²⁸⁶

²⁸³ *Ibid.* p. 91. Las cursivas son nuestras.

²⁸⁴ *Ibid.* p. 94.

²⁸⁵ *Ibid.* p. 97.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 99.

De ese hablar de Dios desde mi experiencia personal Bultmann afirma: “Hablar de Dios es hablar de mí mismo”.²⁸⁷ Esto hay que entenderlo con algunas reservas. Por lo que Bultmann ha venido diciendo, es posible que no podemos hablar de Dios sin referirnos a nosotros mismos, pero no es cierto lo inverso, que no podamos hablar de nosotros mismos sin referirnos a Dios. Hay una diferencia entre hablar de Dios y hablar de nosotros mismos.

Bultmann trata otra objeción: “Puede objetarse entonces que, en este caso, el acontecimiento de la revelación de Dios es tan sólo la ocasión que nos proporciona una comprensión de nosotros mismos”,²⁸⁸ sin que haya un obrar de Dios en mí. Esta confusión puede darse si no se tiene en cuenta que Bultmann está hablando, no de la *posibilidad* de la comprensión de Dios sino de la *realidad* de la comprensión de Dios.

Podemos hablar de una *posibilidad* de la comprensión de Dios y entonces podemos separar la comprensión de nosotros mismos de la comprensión de Dios; y podemos hablar de la *realidad* de la comprensión de Dios y en este caso tiene validez que no podemos hablar de la comprensión de Dios fuera de la comprensión de nosotros mismos. “En la fe, el hombre se comprende a sí mismo de un modo nuevo [...]. Esta nueva autocomprensión sólo puede ser mantenida como una continua respuesta a la palabra de Dios que proclama Su acción en Jesucristo”.²⁸⁹

Otra objeción más: la desmitologización elimina la acción futura de Dios. “Pero yo replico que precisamente la desmitologización es la que esclarece el verdadero sentido de Dios como acto en el futuro”.²⁹⁰ La filosofía de Heidegger, tiene entre sus componentes de la existencia humana la *apertura* del *Dasein* hacia el futuro. El hacer concreta esa apertura ya no es cosa del análisis existencial. Por lo que sabemos, esta apertura concreta corresponde a la decisión, también concreta de cada hombre. El hombre debe recurrir a la fe para realizar su proyecto de vida. En ella y por ella podrá el hombre decidir concretamente. Desmitologizar es en definitiva, aceptar el futuro de la fe.

Otro planteamiento de Bultmann es exactamente el inverso; ahora se pregunta por el pasado. “Si hemos de hablar de Dios como acto, únicamente en el sentido de que actúa en mí aquí y ahora, ¿podemos creer aún que Dios ha actuado de una vez para siempre a favor del mundo entero?”.²⁹¹ Hablar de Dios que actúa en el aquí y ahora es, en cierto modo, transformarlo en un Dios sin historia, no se le ve ni espera en el futuro, tampoco podemos imaginarlo actuando en el pasado, y menos con la pretensión de que ese actuar suyo tenga validez para el ahora y el futuro.

Aquí Bultmann recurre a San Pablo: “¿No corremos el peligro de eliminar aquel ‘de

²⁸⁷ Ibíd. p. 96.

²⁸⁸ Ibíd. p. 100.

²⁸⁹ Ibíd. p. 103.

²⁹⁰ Ibíd. ps. 104-105.

²⁹¹ Ibíd. p. 106.

una vez para todas' de Pablo? (Rom 6:10)". Ese "de una vez para todas" es el que parece quedar disuelto en la desmitologización.

Bultmann contesta: esta Palabra de Dios que me llega en la Biblia y en la predicación: "Esta Palabra viva de Dios no ha sido inventada por el espíritu y la sagacidad del hombre, sino que surge en la historia. Su origen es un acontecimiento histórico, que confiere autoridad y legitimidad a la expresión de esta palabra —la predicación. Este acontecimiento histórico es Jesucristo".²⁹² En Jesucristo, diría Bultmann, aparece la auténtica paradoja. Como ser histórico su obra y su destino están sujetos al examen del historiador sin que ese examen llegue a descubrir lo que Dios ha hecho en Jesucristo. Eso es algo que no se da en la obra del historiador sino en el encuentro de la fe. Este encuentro se da hoy en la Biblia y en la predicación, siempre y cuando se sienta interpelado por una y otra (no vale una lectura neutra de la Biblia ni un oír neutro en la predicación).

La desmitologización nos permite hablar de lo *sucedido una vez* en el pasado como valedero en el presente, porque la palabra de la predicación apostólica registrada en el Nuevo Testamento y transmitida incesantemente por los hombres es la misma que acontece aquí y ahora. Entonces, hay una "actualización" de la palabra, y la desmitologización al separar el *kerigma* de la forma ocasional del siglo I, hace, precisamente posible esa actualización. Hoy hay mitos listos para reemplazar a los que pudo haber en el pasado y es lo que a su modo dirá Bultmann.

Finalmente el libro **Jesucristo y mitología**, nos dice "que la misma fe exige que se la libere de cualquier visión del mundo concebida por el pensamiento humano, ya sea mitológica o científica. Porque todas las concepciones humanas del mundo objetivan el mundo e ignoran o eliminan la significación de los encuentros que acaecen en nuestra existencia personal".²⁹³ En realidad el problema es de fondo. Lo que sucede es que no se ha comprendido bien la trascendencia y el carácter oculto de Dios como acto: "Sólo podemos creer en Dios *a pesar de la experiencia*, del mismo modo que sólo podemos aceptar la justificación *a pesar de nuestra conciencia*".²⁹⁴

Bultmann agrega: "la desmitologización es la aplicación radical de la doctrina de la justificación por la fe al ámbito del conocimiento y del pensamiento. Como la doctrina de la justificación, la desmitologización destruye todo deseo de seguridad. No existe ninguna diferencia entre la seguridad que descansa en las obras y la seguridad construida sobre el conocimiento objetivante".²⁹⁵

A modo de conclusión podemos decir que la desmitologización es el esfuerzo por llegar al corazón del mensaje cristiano sin depender de la cosmovisión implícita en el Nuevo Testamento. Pero esto no significa aceptar una cosmovisión científica del presente

²⁹² Ibid. p. 108.

²⁹³ Ibid. p. 112.

²⁹⁴ Ibid. p. 113. Las cursivas son nuestras.

²⁹⁵ Ibid. ps. 113-114.

ya que ella volverá a plantear el problema de la antigua cosmovisión. ¿Entonces qué? Bultmann termina diciendo: “Los que tienen la visión moderna del mundo, que vivan como si no tuviesen ninguna”.²⁹⁶

3.- Ricoeur: el “Prefacio a Bultmann”.

En su “Prefacio a Bultmann”, Ricoeur intenta escudriñar los nudos problemáticos que se ciernen sobre el cristianismo, en general, y, en particular y que es lo que aquí nos interesa, sobre la pregunta por el modelo interpretativo de las Escrituras, vale decir, sobre el paradigma hermenéutico que posibilitaría que las Escrituras vayan permitiendo que su sentido se *revele* mediante un modelo de entendimiento, de inteligibilidad asociado a la exégesis, a la *interpretación*.

Con ocasión de la presentación de **Jesucristo y mitología**, Ricoeur elabora este prefacio invitando al lector “para que, como actitud previa, abra el espacio de interrogación” en donde se pudiese establecer la pregunta que pone en movimiento dicho texto: “la pregunta sobre la hermenéutica en el cristianismo”.²⁹⁷

a) La pregunta hermenéutica.

El “Prefacio a Bultmann”, puede ser tenido, entonces, como un texto que señala el camino hermenéutico, o, mejor aún, el tipo de interpretación correcta para el cristianismo. Ahora bien, esto es particularmente “extraño”, por decirlo así, pues la hermenéutica en el cristianismo es algo tan viejo como nuevo: “Siempre ha habido un problema hermenéutico en el cristianismo. Sin embargo, la cuestión hermenéutica nos parece, hoy, nueva”.²⁹⁸

El párrafo anterior es muy importante, por cuanto hace alusión a una nueva corriente de pensamiento cuyo signo es hermenéutico. En efecto, Ricoeur alude aquí en forma explícita al pensamiento hermenéutico post-bultmaniano conocido como “nueva hermenéutica” —de la cual Ricoeur mismo sería parte.²⁹⁹

Pero volvamos al prefacio. Decíamos que éste plantea la paradoja de lo nuevo y lo viejo que resulta el problema hermenéutico al interior del cristianismo. Surge entonces la pregunta sobre el por qué de esta paradoja: este “por qué” se explica si logramos captar que siempre “ha habido un problema hermenéutico en el cristianismo porque éste procede de una proclamación, de una predicación original, según la cual, en Jesucristo, el

²⁹⁶ Ibíd. p. 15.

²⁹⁷ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 119.

²⁹⁸ Ibíd.

²⁹⁹ Cf. Puente, G.: **Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión**, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1995, ps. 16-17.

Reino de Dios se ha acercado a nosotros de manera decisiva”.³⁰⁰ Dicha *predicación* original se convierte en *escritura*, escritura que nos llega a través de los siglos y que “interesa permanentemente restituir a su condición de palabra viva, para que de este modo siga siendo actual la palabra primitiva que daba testimonio del evento fundamental y fundador”.³⁰¹ Ahora bien si entendemos —como Dilthey— que la hermenéutica es, en términos generales, “la interpretación de las expresiones de la vida que han sido fijadas mediante la escritura”, la hermenéutica propiamente cristiana “se ocupa de esa relación única que hay entre las Escrituras y el ‘kerigma’ (la proclamación) al que nos re-envían”.

³⁰²

La relación que se establece entre escritura-palabra y entre palabra-escritura-evento, es el nudo del problema hermenéutico.³⁰³ Sin embargo, dicha relación no aparece de buenas a primeras, sino que lo hace mediante una serie de interpretaciones que constituyen la historia misma del problema hermenéutico; lo que Ricoeur denomina como “situación hermenéutica del cristianismo”, no ha sido percibida sino hasta el tiempo “actual”.³⁰⁴ La situación hermenéutica del cristianismo, por lo tanto, se encuentra en su problema hermenéutico. Este problema tiene que ver, a su vez, con “la pregunta con respecto a la relación entre los dos Testamentos o Alianzas”.³⁰⁵ Aquí se constituye el problema de la *alegoría*,³⁰⁶ en el sentido cristiano del término.

Entendamos, nos dice Ricoeur, el núcleo del asunto: “En el origen no hay propiamente dos Escrituras, sino una Escritura y un evento”;³⁰⁷ es precisamente ése

³⁰⁰ *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. ps. 119-120.

³⁰¹ *Ibid.* p. 120.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Esta “actualidad” remite, en todo caso, a las décadas precedentes a la publicación de **El conflicto de las interpretaciones**, vale decir, al ambiente cultural e intelectual de la época Pos-Segunda Guerra Mundial. Con todo, dicha época no ha variado en lo sustancial, sobre todo si tenemos en cuenta que la corriente hermenéutica de pensamiento se ha ido transformando, como ya lo dijimos anteriormente, en la *koiné* contemporánea.

³⁰⁵ *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 120.

³⁰⁶ W. E. Vine, en su **Diccionario expositivo de las palabras del Antiguo y Nuevo Testamento** (Ed. Caribe, Colombia, 1999 [Trad.: G. Cook y S. Escuián]), relaciona “alegoría” con *alos* [otro] y *agoreu* [hablar en un lugar de reunión]; alegoría, entonces, vino “a significar hablar, no según el sentido primario de la palabra, sino que los hechos afirmados se aplican a ilustrar principios” (p. 40). Ahora bien, la “alegoría” en el contexto de la interpretación de las Escrituras, se refiere a un método particular de exégesis, que fue llevado a cabo por Filón de Alejandría (20 a.C.-50 d.C.), y, fundamentalmente, por Orígenes. Este método alegórico quiere descubrir, más allá del sentido literal del texto, *verdades permanentes*: los textos sagrados no deben entenderse literalmente; deben ser interpretados *alegóricamente*.

³⁰⁷ *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 120.

evento el que hace que la letra judía aparezca como “antigua” y “vetusta”, o sea que “el hecho cristiano se entiende a sí mismo operando una *mutación de sentido* en el interior de la antigua Escritura”.³⁰⁸ Ya la primera hermenéutica es una modificación. San Pablo, como sabemos, sería el creador de la alegoría cristiana. Aquí Ricoeur remite a la interpretación del Apóstol de las dos mujeres de Abraham, en la *Epístola a los Gálatas* en donde se dice que: “son cosas estas, que se dicen de manera alegórica”³⁰⁹. Alegoría —nos dice Ricoeur— en este contexto no posee sino una semejanza “literaria” respecto de la alegoría de los gramáticos, en donde ésta consiste en decir una cosa para significar otra. Por lo mismo, si bien la alegoría pagana servía para reconciliar mito y filosofía, la alegoría paulina “es inseparable del misterio de Cristo”.

El problema hermenéutico del cristianismo, como podemos ver y, ahora, decir —junto con Ricoeur— tiene su razón de ser en cuanto el *kerigma*, vale decir, la proclamación, es una “re-lectura de una Escritura antigua”.³¹⁰ Pero, ¿por qué la predicación del cristianismo ha elegido ser hermenéutica relacionándose de tal suerte a una re-lectura del Antiguo Testamento? Ricoeur responde muy asertivamente:

“Esencialmente para que el evento no apareciera como una irrupción irracional, sino como el cumplimiento de un sentido anterior que había quedado en suspenso. El evento mismo recibe espesor temporal al inscribirse en una relación significativa entre ‘promesa’ y ‘cumplimiento’. Al entrar de este modo en una trama histórica, el evento entra, también, en una ligazón inteligible; entre los dos testamentos se instituye un contraste, que al mismo tiempo es una armonía, por medio de una transferencia [...]. El evento se convierte en advenimiento [...]: Jesucristo mismo, exégesis y exegeta de las Escrituras, se manifiesta como logos al abrir la inteligencia (y producir la inteligibilidad) de las Escrituras”.³¹¹

En este sentido, la hermenéutica sería original al cristianismo: “coincide —nos dice Ricoeur— con la inteligencia espiritual del Antiguo Testamento”. Este Testamento es idéntico en su sentido espiritual con el Nuevo Testamento, pero merced a este “desvío” mediante el desciframiento, o sea, la interpretación del Viejo por el Nuevo, la fe no es grito, sino inteligencia.

Una segunda raíz del problema hermenéutico también es paulina, aunque no ha alcanzado su completo desarrollo sino en la modernidad, particularmente con Bultmann.

Esta raíz de la problemática se expresa en la idea de que “la interpretación del Libro y la interpretación de la vida se corresponden entre sí y [...], se ajustan mutuamente”.³¹² También San Pablo es el creador de esta segunda modalidad hermenéutica, cuando

³⁰⁸ *Ibíd.* p. 122. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁹ *Ibíd.* p. 121 (Véase respecto a esto: Gálatas 4:24).

³¹⁰ *Ibíd.* p. 121.

³¹¹ *Ibíd.* p. 122 (Véase el discurso de Pedro en Pentecostés, *Hechos de los Apóstoles cap. 2. Hacemos notar que dicho discurso es la primera predicación después de Cristo*).

³¹² *Ibíd.*

invita, por ejemplo, al oyente de la palabra a *descifrar* el movimiento de su vida a la luz de la Pasión y Resurrección de Jesús. La relación hermenéutica que Pablo establece aquí es de doble sentido: muerte y resurrección se articulan como círculo que se da en el vaivén del mutuo desciframiento del sentido crítico y del sentido existencial.

Esto se aclara de mejor forma cuando Ricoeur nos dice que gracias al Padre Lubac,³¹³ sabemos la amplitud de la interpretación mutua de Escritura y existencia, en la medida en que Lubac nos informa de los cuatro sentidos de la Escritura (sentido histórico, alegórico, moral y anagógico). La hermenéutica medieval, entonces, habría buscado la coincidencia entre la inteligencia de la fe y la inteligencia de la realidad como todo. En dicho contexto, la Escritura es la “interpretación total del mundo”.³¹⁴ Interpretar la Escritura, en el contexto del medioevo, es ampliar su sentido, expandirlo: la hermenéutica medieval, propone “hacer que coincidan el sentido global del misterio con una disciplina diferenciada y articulada del sentido”.³¹⁵

Ahora bien, de los cuatro sentidos anteriormente señalados, el que tendrá una especial relevancia será el sentido moral, pues éste señala la aplicación del sentido alegórico a la existencia misma: “El ‘sentido moral’ atestigua que la hermenéutica es mucho más que una exégesis [...]; es el desciframiento mismo de la vida en el *espejo* del texto”.³¹⁶ Entonces la prioridad del sentido moral viene dada por cuanto el sentido alegórico, si bien tiene por fin el presentar las Escrituras en una constante novedad, no poseería la propiedad de presentar a éstas en una novedad *hic et nunc*, es decir, aquí y ahora. Sólo el sentido moral posee esa propiedad. En tal caso, el sentido moral no tiene sólo por función la moralización de las Escrituras, sino el “asegurar la correspondencia entre el evento crístico y el hombre interior”.³¹⁷ De lo que se trata es de la interiorización del sentido espiritual, con el fin de mostrar su constante novedad *hodie usque ad nos*, es decir, “hoy hasta nosotros”. Esta persistencia de la correspondencia se manifiesta a todas luces en la metáfora del espejo (que ya hemos apuntado a pie de página): se trata, entonces, de descifrar nuestra existencia según la figura de Jesucristo.³¹⁸ Y podemos aún hablar de interpretación, porque, por una parte, “el misterio que el libro contiene se

³¹³ H. de Lubac (1896-1991), fue un renombrado teólogo jesuita, autor, entre otros libros, de **El drama del humanismo ateo** (Ed. Publicaciones españolas, Madrid, 1967 [Trad.: C. Castro])

³¹⁴ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 123.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.* Subrayamos “espejo” por cuanto, para el pensamiento medieval, en ocasiones la *speculatio* se relaciona con el *speculum* (“espejo”); la *speculatio* se puede entender como un modo de reflejar contemplativamente. Además, cabe tener en cuenta la distinción que los medievales hicieron entre *speculatio*, *contemplatio* y *meditatio*; mientras en la contemplación se considera a Dios como es en sí mismo, en la especulación se lo considera como *reflejado* en las cosas creadas, y, por último, en la meditación se pone el alma en disposición de alcanzar la contemplación.

³¹⁷ *Ibid.* p. 124.

³¹⁸ Véase 2 Corintios 3:18.

explicita en nuestra experiencia y en ella verifica su actualidad: por otra, porque nosotros mismos nos comprendemos en el espejo de la palabra”.³¹⁹ La relación *liber et speculum* será el nudo hermenéutico fundamental: tal es la segunda dimensión de la hermenéutica cristiana.

La tercera raíz de la problemática hermenéutica en el cristianismo —según el autor del “Prefacio a Bultmann”— no ha sido totalmente reconocida ni, menos aún, comprendida sino hasta los modernos, quienes aplicaron a la Biblia los métodos críticos tomados de las ciencias históricas y filosóficas seculares. En este punto, volvemos a la pregunta que inauguró el presente escrito: ¿Por qué el problema hermenéutico es tan antiguo y tan moderno a la vez? Ricoeur cree hallar aquí la “situación hermenéutica del cristianismo mismo”, con lo que quiere significar “la constitución primitiva del kerygma cristiano”; o sea, que para Ricoeur es necesario “elevarse” hasta el “carácter testimonial” del evangelio: “El kerygma no es en primer lugar la interpretación de un texto, sino el anuncio de una persona; en este sentido no es la Biblia la que es la palabra de Dios, sino Jesucristo”.³²⁰ O como Barth dijo alguna vez: la Biblia *no* es la Palabra de Dios; *contiene* la Palabra de Dios. No obstante, el problema nace por la naturaleza misma del anuncio: éste se expresa en un testimonio, tanto en narraciones como en textos que poseen la “primerísima confesión de fe” de una comunidad, y, por lo tanto, una primera capa interpretativa. De ahí que Ricoeur sostenga que, evidentemente, nosotros —los modernos—, no somos los testigos que observaron, sino los “oyentes que escuchan los testimonios”. Por lo mismo, no podemos creer sino a partir de la audición e interpretación de un texto que es, de hecho, una interpretación. Nuestra relación hermenéutica, por lo mismo, no se limita al Antiguo Testamento, sino aún al Nuevo Testamento. Se configura o, mejor aún, se aclara la particular (o paradójica) situación hermenéutica que los cristianos mantienen con las Escrituras:

“Esta situación hermenéutica es tan primitiva como las otras dos, pues el evangelio se presenta a partir de la segunda generación como un escrito, como una letra nueva, una nueva escritura, que se agrega a la antigua, bajo la forma de una colección de ‘libros’, que serán, algún día, copilados y encerrados en un canon, el ‘canon de las Escrituras’. Tal es la fuente de nuestro problema de la hermenéutica: el kerygma también es un Testamento; es nuevo, por cierto [...], pero es un Testamento, es decir, una nueva Escritura. Y el Testamento nuevo también debe ser interpretado [...] es, él mismo, un texto que requiere una interpretación”.³²¹

Precisamente es esta tercera raíz del problema hermenéutico en el cristianismo, la que ha permanecido en las sombras, debido al predominio de las otras dos funciones; en la medida en que el Nuevo Testamento ha servido para interpretar el Antiguo Testamento, se lo ha elevado a canon inamovible. Entonces, el sentido literal del Nuevo Testamento continúa ejerciendo su potente influencia al punto que dicho sentido es la base a partir de

³¹⁹ Introducción a la simbólica del mal, Op. cit. p. 124.

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.* p. 125.

la cual se van construyendo los niveles del sentido alegórico, moral y anagógico. Sin embargo, el sentido literal se presenta ahora, a partir de esta “conciencia moderna”, como un sentido que requiere interpretación.

Este descubrimiento, que había sido oscurecido por su estatuto normativo, es, como ya dijimos, un producto de la modernidad, “porque expresa el golpe de culata de las disciplinas críticas, filosóficas e históricas aplicadas al estudio de los textos sagrados”.³²²

Al modificarse el trato para con la Biblia, al abordarla el hombre moderno como un texto más entre otros (como la **Ilíada**, por ejemplo), lo que se hace es poner en marcha la desacralización del texto bíblico, evidenciando así el carácter humano de dicha palabra. Si cavilamos sobre la primera situación hermenéutica del Evangelio —tal y como nos incita Ricoeur a hacerlo—, nos vemos llevados a descubrir la antigua razón del descubrimiento que aquí venimos comentando. Esta situación, apuntada más arriba, señala que el Evangelio se convirtió en texto y que, como tal, es decir, como letra, expresa una “diferencia” y una “distancia”, respecto del evento proclamado. Ahora bien, esta distancia se acentúa conforme avanza el tiempo, y, lógicamente, la distancia se hace aún más insalvable en la época moderna. Respecto de esta distancia, debemos decir, que ya ha sido ilustrada en los capítulos precedentes y que, por lo tanto, no profundizaremos en ellas. No obstante, si hemos vuelto sobre ella, lo hacemos con la intención de *mostrar* o *graficar* el acuciante problema que aquí estamos tratando, a saber, que la “situación hermenéutica” del Evangelio (su antigüedad y su novedad) permite concluir que el descubrimiento del sentido moderno de la hermenéutica, estaba ya presente en el origen mismo del Evangelio y que, por lo tanto, el “sentido y la función de nuestra modernidad es revelar, por medio de la distancia que separa hoy nuestra cultura de la cultura antigua, lo que tenía de extraordinaria y única, desde el principio, esta situación hermenéutica”.³²³

Resumiendo, esta problemática se condensaría en los tres siguientes puntos:

1. Toda palabra, en la era apostólica, se transformó en letra y ya no hubo sólo un Testamento, sino dos; el Nuevo Testamento planteó un problema de interpretación semejante al del Antiguo Testamento.
2. El hombre moderno ha visto acrecentada la distancia cultural. Esto hace necesaria una hermenéutica que supere esa distancia y que permita la manifestación presente de aquello que ha sido dicho en la cultura apostólica (anacronismo de ésta). Cf. El lenguaje de la fe, Op. cit. p. 107.
3. Existe un problema anexo para nosotros porque pertenecemos a una era postcrítica. La crítica bíblica se constituye a partir del Renacimiento y operó sin ninguna clase de respeto o de reserva. Esto ha significado que nos acercamos a la Biblia dándole el mismo tratamiento crítico que a cualquier otro texto literario. *Ibíd.*

Podemos decir, entonces, que existe la necesidad de devolver la “palabra” a la escritura,

³²² *Ibíd.* p. 125.

³²³ *Ibíd.* p. 126.

esto es, que es menester “superar” la distancia cultural, y “deslindar aquello que es proclamación” en un libro que ha sido profanado —como dice Ricoeur— “de punta a punta”.³²⁴ Ricoeur propone —para salir de dicha necesidad— el revisar los preceptos de la moderna hermenéutica de Bultmann “no sólo para superarlo, si no también para rendirle justicia”.³²⁵

b) La desmitologización: con Bultmann y contra Bultmann.

Luego de revisar la cuestión planteada por el problema hermenéutico, Ricoeur pasa a revisar algunas ideas genéricas de la desmitologización, que conecta indisolublemente con el círculo hermenéutico, pues —dice— si se separan estas dos nociones, caeríamos en un error.

Lo que nos interesa de esta parte, es la ilación que Ricoeur establece *a priori*, entre desmitologización y círculo hermenéutico, pues el concepto de desmitologización ya lo hemos tratado profundamente en un apartado anterior. No obstante, retomemos un poco aquí la desmitologización. Dijimos de ésta que era una empresa negativa, “un corte en el nivel mismo de la letra”.³²⁶ La desmitologización lleva en sí un nuevo uso de la hermenéutica que no es el “edificante”, o sea, la “construcción de un sentido espiritual sobre el sentido literal”, sino una introducción bajo el nivel literal del texto, o sea, una des-construcción de la letra misma. La desmitologización, como sabemos, está relacionada con la desmitificación, aunque va más allá que ésta en cuanto quiere realizar la voluntad de comprender mejor el texto.

De ahí que la desmitologización sea, según una famosa frase de Ricoeur, “el reverso de la captación del kerygma”. La desmitologización, y aquí Ricoeur sigue a Bultmann, es la voluntad de romper el falso escándalo (el absurdo de la representación mitológica para la conciencia moderna) y hacer aparecer el verdadero escándalo: la locura de Dios en Jesucristo, “que es escandalosa para todos los hombres en todos los tiempos”.³²⁷

Dejemos hasta aquí este breve recuento del importante concepto de desmitologización. Centrémonos, como ya dijimos, en el estrecho vínculo que Ricoeur establece entre dicho concepto y el círculo hermenéutico, pues esto permitiría hacer visible ya no sólo la cuestión hermenéutica del cristianismo en cuanto tal, sino, y esto no deja de ser relevante, nos permitiría ver cuál es la distancia que Ricoeur establece entre él y Bultmann, o sea, entre la hermenéutica bultmaniana y la suya.

Por lo mismo, es necesario retomar, al igual que lo hemos hecho con los tópicos de “distancia”, “desmitologización”, etc., el concepto de “círculo hermenéutico”, con el fin de despejar el camino para la comprensión de la relación entre este concepto y el de

³²⁴ Ibíd.

³²⁵ Ibíd

³²⁶ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 127.

³²⁷ Ibíd. p. 128.

desmitologización. Un primer enfoque nos presenta este círculo bajo el enunciado: “creer para comprender; comprender para creer”. Sin embargo, para Ricoeur, este enunciado es aún “demasiado psicológico” por cuanto detrás del “creer” se encuentra “la primacía del objeto de la fe sobre la fe”, mientras que detrás del “comprender” hallamos la primacía de la exégesis y su método sobre la “lectura ingenua”. Esto le lleva a Ricoeur a afirmar que el *verdadero* círculo hermenéutico no es psicológico sino metodológico: “es el círculo constituido [...] por el objeto que gobierna la fe y el método que gobierna la comprensión”.³²⁸ Si hay círculo, es porque el intérprete no es dueño de sí mismo, puesto que aquello que comprende, es lo que el texto *le dice*. La comprensión está regulada, por lo tanto, por el contenido mismo del texto. “La hermenéutica cristiana —dice Ricoeur— está movida por el anuncio [*Kerigma*] de que trata el texto; comprender es someterse a aquello que el objeto quiere y quiere decir”.³²⁹ Aquí es Dilthey al que Bultmann se opone, por cuanto para el primero, como ya vimos, la comprensión es un proceso mediante el cual la vida llega al conocimiento; o sea, que para Dilthey, comprender un texto es captar la vida que se encuentra en él, del mismo modo que el intérprete debe comprender mejor al autor de lo que éste se ha comprendido a sí mismo.³³⁰ Esto es —según Ricoeur— inconcebible para Bultmann, pues para éste, como ya vimos, “no es la vida del autor lo que gobierna la comprensión, sino la esencia del sentido que encuentra su expresión en el texto”.³³¹ Aquí Bultmann —señala Ricoeur— estaría en pleno acuerdo con K. Barth, cuando éste señala que la comprensión está sometida al objeto de la fe.³³² Sin embargo, lo que separa a Bultmann de Barth, es que el primero ha comprendido que esta primacía del objeto —esta primacía del sentido por sobre la comprensión— no se ejerce sino en la comprensión misma. Es menester, por lo tanto, ingresar en el círculo hermenéutico pues sólo ahí aparece el anuncio.

Vemos entonces por qué las dos observaciones precedentes son inseparables: al “hacer un corte a través de la letra”, al desmitologizar, o sea, al eliminar las capas mitológicas, se descubre la “interpelación que es el sentido primero del texto”.³³³

Sólo entonces habremos separado el *kerigma* del mito (función positiva de la desmitologización). Sin embargo, el *kerigma* no se convierte en el lado positivo de la desmitologización, sino en el movimiento mismo de la actitud interpretativa. De ahí nace la imposibilidad de fijar dicho *kerigma* en un “enunciado objetivo” sacado, por así decirlo, del movimiento mismo de la interpretación.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Ricoeur define la comprensión —en términos de Dilthey— como el “traslado hacia el interior del psiquismo ajeno”. En: **Del texto a la acción**, Op. cit. p. 132.

³³¹ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 129.

³³² Cf. Barth, K.: **Carta a los Romanos**, Ed. BAC, Madrid, 1998 [Trad.: A. Martínez]

³³³ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 129.

c) Niveles de la desmitologización.

Para Ricoeur, existen niveles de la desmitologización, lo que posibilita dar una definición de mito correspondiente a cierto nivel particular.

El primer nivel de la desmitologización es el más visible y, por ende, el más superficial: “desmitologizar consiste en deshacer el engranaje conceptual por medio del cual ha sido constituida una visión del mundo que ya no es la nuestra, ya que pertenece a una era precientífica”, a lo que agrega: “A este primer nivel de la desmitologización corresponde una definición epistemológica del mito como visión del mundo anterior a la ciencia y que constituye para nosotros un mundo abolido y culturalmente acabado”.³³⁴ Se realizaría así un ataque al aparato de nociones como conjunto de representaciones por medio de las cuales el Evangelio es predicado. Esta fase apunta a las cosmologías que están implícitas en el Nuevo Testamento, como el cielo, la tierra, el infierno, que serían apreciables en imágenes tales como “descender”, “subir”, “llegar”, “partir”, que se sitúan en un universo estructurado, esto es, en una concepción del mundo en donde éste es dividido en “pisos” o “estratos”, habitado por poderes sobrenaturales, que resulta inadmisibles y ha sido eliminado por la moderna conciencia, al igual que por el precepto ético y político de responsabilidad.

Toda la escatológica se ve caducada, y Bultmann no deja de tener razón, en este nivel, al aplicar la desmitologización sin reservas.

Asimismo, la noción de mito que corresponde a dicho nivel tiene que ver con la idea de una “explicación pre-científica de orden cosmológico y escatológico, convertida en increíble para el hombre moderno”.³³⁵ Estas representaciones —dice Bultmann— no tienen nada específicamente cristiano sino que “han sido colocados simplemente como trasfondo cultural”, (ellas pertenecen a la apocalíptica judía y a otros movimientos como el de la gnosis).³³⁶ El mito, entonces, es aquí un escándalo suplementario que se agrega al verdadero escándalo.

Pero, nos dice Ricoeur, el mito es más que una explicación del mundo, de la historia y del destino. Expresa “en términos de otro mundo” o de un segundo mundo, la comprensión humana respecto de sus límites y de sus fundamentos existenciales. La desmitologización se realiza aquí como una interpretación del mito con vistas a conectar las representaciones objetivas del mito con la comprensión de sí que en éste se muestra y oculta a la vez. La desmitologización sigue siendo válida, pero con la salvedad que desmitologiza según la “intención del mito”. Por lo tanto, el mito no puede, ahora, definirse como una negación de la ciencia; “consiste en la mundanización del más allá de la realidad conocida y tangible; expresa, en un lenguaje objetivo, el sentido que el hombre adquiere de su dependencia con respecto a aquello que está en el límite y en el origen de

³³⁴ **El lenguaje de la fe**, “Bultmann y Ebeling: desmitologización y reinterpretación actual del mensaje cristiano”, Op. cit. p. 109.

³³⁵ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 130.

³³⁶ Cf. **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 110

su mundo”.³³⁷ Bultmann se encontraría así, en la vereda opuesta de Feuerbach.

Una segunda significación del mito y, por tanto, un segundo nivel de la desmitologización, no se agota en la funcionalidad etiológica, sino que posee un carácter de fundamento de la existencia del hombre: “Por medio del mito se expresa una determinada comprensión del hombre acerca de sí mismo en medio del mundo en que vive y en relación con un límite y un fundamento del que no dispone”.³³⁸ Habría algo en el mito que resulta irreductible a la simple explicación y que tiene que ver con la “forma” en que el hombre se relaciona con poderes que no controla y que representan para él un “límite” a sus pretensiones así como dan cuenta del origen de su propia existencia.³³⁹

Este segundo sentido procede del mito mismo y no del hombre moderno que lo critica; este sentido no tiene nada específicamente de cristiano, ni bíblico. Quien explicará y fundamentará este sentido es H. Jonas —discípulo de Heidegger y de Bultmann—, autor de un libro sobre la gnosis y el espíritu de la última época de la antigüedad (**Gnosis und spätantiker Geist [La gnosis y el espíritu expectante]**), donde expone la doble función de la desmitologización, que “no es simplemente destrucción, sino que ya es una interpretación”.³⁴⁰ Dice Jonas: “El mito es una expresión de la convicción del hombre, acerca de que el origen y el proyecto del mundo en que vive deberán ser buscados no en él mismo, sino más allá del hombre, es decir, más allá de la realidad cognoscible y tangible, y que ese reino está permanentemente dominado y amenazado por potencias misteriosas que son su fuente y su límite”.³⁴¹ La idea de *Grund* [fundamento], concepto fundamental para Jonas, significa “algo que pone un límite y, que por otro lado, otorga un origen”.³⁴² Entonces, el “mito habla de una relación del hombre con aquello que lo limita y lo establece”.³⁴³ Es por esto que Ricoeur dice que solamente el mito es capaz de “tratar ese fundamento y ese límite por medio de un pseudoconcepto que, según la expresión común a Jonas y a Bultmann, lo mundaniza”.³⁴⁴ En efecto, Bultmann dirá que el mito es la “mundanización del fundamento y del límite”, o, lo que es lo mismo, que el mito así concebido, es la “objetivación del ‘más allá’ en un más acá”.³⁴⁵

³³⁷ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 130.

³³⁸ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 111.

³³⁹ Cf. *Ibíd.*

³⁴⁰ *Ibíd.*

³⁴¹ Jonas, H. citado por Ricoeur en: *Ibíd.* ps. 111-112.

³⁴² **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 112.

³⁴³ *Ibíd.*

³⁴⁴ *Ibíd.*

³⁴⁵ *Ibíd.*

En el segundo nivel, la desmitologización ya no es obra únicamente del espíritu moderno; la “restitución de la intención del mito” obliga el recurso a la interpretación existencial (Heidegger). Dicha interpretación colisiona con las pretensiones científicas de agotar la realidad mediante la ciencia y la técnica: “La filosofía de Heidegger —dice Ricoeur— proporciona solamente la condición previa filosófica de una crítica del mito, que posee su centro de gravedad en el proceso de la objetivación”.³⁴⁶ Según esto, la filosofía “existencialista” de Heidegger ha de tenerse como una forma de hacer frente a la objetivación del mundo operante en la técnica y en la ciencia; dicho en otros términos: la filosofía de Heidegger lejos de tender a la “tematización” (para decirlo en su jerga) del mundo y de la existencia, proporciona los elementos que permiten que tanto el mundo como la vida aparezcan libres de objetivación.

Sin embargo, este segundo nivel no es, ni con mucho, el más relevante para la hermenéutica cristiana. Si en el primer nivel de la desmitologización el mito no tenía nada de cristiano, esto aún sucede en el segundo: “Toda la propuesta de Bultmann juega, entonces, sobre el postulado de que el kerygma mismo quiere ser desmitologizado”.³⁴⁷ Esto resulta del todo relevante, pues se establece que ya no es ni el hombre moderno, ni el filósofo existencial el que dirige el juego, sino que éste se encuentra en el “nudo kerygmático mismo”, que exige la desmitologización. Ya en el Antiguo Testamento este juego desmitologizador se pone en marcha, lo mismo que en el Nuevo Testamento, que si bien recurre a la mitología, inicia él mismo una “reducción de imágenes que le sirven como vehículo”. Es, como ya señalamos, San Pablo el que da inicio a este movimiento desmitologizador respecto de la mitología cosmológica, así como es Juan quien lo hace respecto de las representaciones escatológicas.

Esta graduación de niveles —tanto en la desmitologización como en el mito— le parece *clave* a Ricoeur, para “una lectura correcta de Bultmann”, en el sentido de que si no se tiene en cuenta esta jerarquía, fácilmente se acusará a su obra de inconsistente, o de que procede a violentar los textos, entre otras cosas. Pero esto no debería sorprendernos, por cuanto Bultmann emplea unos “juegos de lenguaje” (Wittgenstein) que le permiten hablar a veces como hombre de ciencia, otras como filósofo existencial y, también, como predicador, o sea, como hombre que, en palabras de Ricoeur, “hace escuchar el Evangelio”. En tal sentido, Bultmann sería discípulo de Pablo y de Lutero, por cuanto “opone la justificación por la fe a la salvación por las obras”, lo que quiere decir que “dispone como soberano del sentido de su existencia”.³⁴⁸ Precisamente es el predicador Bultmann el que define el mito como “obra por medio de la cual el hombre dispone de Dios en lugar de recibir de él su justificación”.³⁴⁹ Aquí se pone en evidencia la limitación de la interpretación existencial, por cuanto el filósofo querría disponer él mismo de su existencia en la medida en que pretendería realizarla a través de la posibilidad.

³⁴⁶ *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 131.

³⁴⁷ *Ibíd.*

³⁴⁸ *Ibíd.* p. 132.

³⁴⁹ *Ibíd.*

Esto marca el tránsito de la segunda a la tercera interpretación del mito, nivel en donde éste parte del *kerigma*, concretamente, del “nudo teológico de la justificación por la fe, según la tradición paulina y luterana”.³⁵⁰ El segundo sentido es retomado por el tercero que procede del corazón mismo del *kerigma*.

Esto explicaría —según Ricoeur— el hecho que Bultmann esté en la creencia de que es posible hablar no-mitológicamente del evento y de Dios en acto, porque, en cuanto hombre de fe, su vida está en una disposición que ya no depende de él, sino que lo sobrepasa. Luego, vemos que en los tres niveles anteriormente descritos, el “juego” desmitologizador, es manejado según una circulación propia de tal empresa, que va desde el hombre moderno (1^{er}. nivel), pasando por el filósofo existencial (2^o. nivel) hasta llegar al hombre de fe (3^{er}. nivel), es decir, al creyente. En otras palabras: el primer movimiento es desde el exterior, como hombres modernos; el segundo es aquello que hacemos desde la frontera del mito por la constitución propia del mito que requiere ser interpretado; el tercer movimiento, lo podemos hacer desde adentro, a partir del mismo Evangelio, “el que ha sido insertado originariamente en un proceso de desmitologización”.³⁵¹ Luego, todo el trabajo de Bultmann, es decir, toda su obra exegética y teológica, “es puesta en funcionamiento en este gran círculo en el cual la ciencia exegética, la interpretación existencial y la predicación en el estilo paulino-luterano intercambian sus papeles”.³⁵²

d) Crítica a Bultmann.

Para Ricoeur, Bultmann ha de ser pensado más allá de lo que éste realmente pensó. Pero, cabría preguntarse, ¿en qué se apoya Ricoeur al decir esto?. Debemos entonces, revisar muy atentamente tanto los logros como las limitaciones que el pensador francés, ve en el teólogo alemán. Y esto, no con el simple fin de solazar la mirada ante el espectáculo crítico y destructivo, admirable por lo demás, puesto en marcha por el francés, sino con la intención de ver en qué medida Ricoeur retoma el impulso hermenéutico de Bultmann para darle nuevos bríos, a veces contra él y otras veces, a su lado. Ricoeur conoce a Bultmann (más que mal es su traductor al francés), de eso no hay duda. No obstante, es necesario establecer las distancias que separan al uno del otro, puesto que las empresas desmitologizadoras —tanto de Bultmann como de Ricoeur— constituyen uno de los anillos insalvables para una hermenéutica cuya confesión de fe es cristiana. Veamos entonces cómo Ricoeur rechaza o hace suyos los postulados hermenéuticos del teólogo existencial.

Decíamos más arriba que para Ricoeur, Bultmann es un pensador que debe ser repensado con él y contra él. Esto resulta sumamente ilustrativo, por cuanto expresa la disposición crítica del discípulo para con el maestro (y Ricoeur, para nosotros, es

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 113.

³⁵² *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 133.

discípulo de Bultmann). Ahora bien, para Ricoeur, Bultmann no ha prestado demasiada atención a los enunciados no mitológicos de los enunciados bíblicos y teológicos, y, por contraste, tampoco ha reparado en los enunciados de carácter mitológico.

En efecto, Bultmann —como vimos en nuestro apartado dedicado al teólogo alemán— considera que el significado de los enunciados mitológicos *no* es mitológico: es posible hablar no-mitológicamente de la “finitud del mundo y del hombre” así como del “poder trascendente de Dios”. Tal sería el significado de la mitología escatológica. Lo mismo sucede al hablar de “acto de Dios o de Dios en acto”, o de “palabra de Dios” y de “llamamiento de la palabra”. Aquí, por ejemplo, la palabra sustraería al hombre de su propia idolatría, lo acercaría a su verdadero Yo. Este “accionar de Dios”, por el hombre en el llamado y la decisión, es el elemento no-mitológico de lo mitológico, el significado no-mitológico de lo mitológico.

Aquí Ricoeur observa que Bultmann está pensando en términos kantianos dicha significación, porque, para Kant, lo trascendental es toda condición de posibilidad que sea *necesaria, universal y a priori*, y por esto, opuesta a lo empírico. Kant llamará “trascendental” al conocimiento por cuanto éste se ocupa de las condiciones que en el sujeto hacen posible el conocimiento de los objetos.³⁵³ En términos de Ricoeur, lo trascendental sería “aquello que nos ‘representamos’ en términos objetivos y mundanos”. Esta definición concuerda con la segunda definición de mito, lo que junto con alejar cada vez más a Bultmann de Feuerbach, tiende a acercarlo al primero con Kant, en particular, a lo que éste llama “ilusión trascendental”.³⁵⁴ El uso del término alemán *Vorstellung* (o sea, “representación”) confirmaría esto.

No obstante, para Ricoeur, esta interpretación de los elementos no-mitológicos —“en el sentido de un pensar el límite”—, pareciera estar en contradicción con otros aspectos, a la sazón, más importantes de la obra de Bultmann. Las nociones de “acto de Dios”, “palabra de Dios”, y otras, serían, al parecer, enunciados de la pura fe; serían, por decirlo así, una orden y un don, que nacen de la liberación y la renuncia de la voluntad propia. Según esto, “lo que creo es aquello por lo cual creo, aquello que me permite creer, que me ofrece el don de la fe”.³⁵⁵ En último término, el núcleo no-mitológico aparece así, constituido por el enunciado de la justificación por la fe, que aparece, a su vez, “como el Evangelio en el Evangelio”. Pero lo que a Ricoeur le parece, al menos, dudoso, es el hecho de que términos tales como “acto”, “palabra”, “evento”, lo mismo que expresiones como “el que es totalmente diferente”, “el que es trascendente”, “el que está totalmente más allá” —que pertenecen al lenguaje de la fe—, no sean sometidas al mismo rigor

³⁵³ Dice Kant: “Llamo *trascendental* [a]todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”. Kant, I.; **Crítica de la razón pura**, Ed. Alfaguara, Madrid, 2000, p. 58 [Trad.: P. Ribas]

³⁵⁴ Cf. *Ibíd.* ps. 299-300. Las ilusiones trascendentales se originan —según Kant—, cuando se va *más allá del* uso empírico de las categorías a “objetos trascendentales”. Dicha ilusión es *natural* e *inevitable*, pues se sustenta en principios subjetivos que se muestran como objetivos.

³⁵⁵ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 134.

desmitologizador al cual es sometido el lenguaje del mito. De ahí que Ricoeur sostenga con justicia que en “ Bultmann no hay una reflexión sobre el lenguaje en general”, sino tan sólo del lenguaje de la objetivación. Esto tiene como consecuencia inmediata el hecho de que Bultmann “no parece estar preocupado en absoluto por el hecho de que otro lenguaje substituya al lenguaje mitológico y exija, de este modo, una nueva interpretación de otro tipo”.³⁵⁶ De ahí que el recurso bultmaniano a la analogía en el lenguaje de la fe, en expresiones tales como “Dios me interpela como persona”, por ejemplo, no son ni mitológicas ni simbólicas, sino una manera analógica de expresarse. Frente a esta “vía analógica”, que no sin motivos llamaríamos “vía de escape”, Ricoeur es absolutamente claro:

“La teología protestante ha creído poder anclarse en la relación personalista del tipo ‘Tú-Yo’, y desarrollar sobre esta base un personalismo teocéntrico que escaparía a las dificultades de la teología natural del catolicismo, considerada como una hipóstasis de la cosmología. Pero, ¿puede evitarse una reflexión crítica sobre el uso de la analogía, en esta transposición del ‘tú’ humano al ‘tú’ divino? ¿Qué relación mantiene la analogía con el uso simbólico del mito y con el concepto límite del totalmente diferente? Bultmann parece creer que un lenguaje que no es objetivante es inocente. Pero, ¿en qué sentido sigue siendo todavía un lenguaje? ¿Y qué significa?”.³⁵⁷

Puede decirse que la pregunta ya no se plantea, que continúa bajo la lógica del pensamiento objetivante, que se asegura en enunciados generales y tarda en entregarse a la insegura decisión de la fe. Entonces, dirá Ricoeur, “es necesario renunciar a la misma pregunta que ha puesto en marcha toda la investigación, a saber, la pregunta sobre la ‘significación’ de las representaciones mitológicas”.³⁵⁸

Cabe decir, en este caso, que la significación no mitológica del mito no forma parte de la significación y que la fe no deja nada para pensar ni nada para decir. Por lo tanto, dice Ricoeur, el *sacrificium intellectus* que no se realiza con el mito, se lleva a cabo por la fe. A esto, debemos sumar que el *kerigma* no podría ser el punto de partida de la desmitologización si éste no desarrolla una inteligencia que le sería propia, si no da que pensar; “¿y cómo lo haría si no es indivisiblemente evento y sentido, y por lo tanto ‘objetivo’ en otro sentido de la palabra, diverso de aquel que se ha eliminado junto con las representaciones mitológicas?”.³⁵⁹

Esta pregunta gobierna la preocupación de la hermenéutica postbultmaniana.³⁶⁰

³⁵⁶ *Ibid.* p. 135.

³⁵⁷ *Ibid.* La cursiva es nuestra.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.* ps. 135-136.

³⁶⁰ Es precisamente este tipo hermenéutica el que ocupará nuestra atención en el siguiente capítulo, en donde veremos cómo los *postbultmanianos* como Fuchs, Ebeling y el propio Ricoeur, retoman y desarrollan novedosamente el impulso hermenéutico de Bultmann.

Ricoeur quiere captar en toda su amplitud el problema de inteligencia de la fe y el lenguaje que le sería apropiado. De ahí que considere que la distinción clásica —inaugurada por Dilthey, y que ya hemos revisado— entre explicar y comprender, y la diferencia entre lo objetivo y lo existencial, —que resultaría de una interpretación demasiado antropológica de Heidegger—, si bien fueron “útiles” en una primera fase, resultan hoy “ruinosas”,³⁶¹ pues se desemboca en un dualismo. De ahí, que para Ricoeur sea necesario dar menos importancia al “comprender” [*Verstehen*], y dar mayor relevancia al problema del lenguaje y de la interpretación. Estos alcances críticos nos vuelven a la afirmación de Ricoeur de que “hay que pensar mejor a Bultmann”; se trata de pensar aquello que Bultmann no pensó.

Como primer punto, cabe señalar que el trabajo exegético que Bultmann realiza del Nuevo Testamento, “no encuentra una base adecuada en su filosofía hermenéutica”.³⁶² El trabajo exegético de Bultmann (piénsese en su impresionante **Teología del Nuevo Testamento**) se encuentra radicalmente opuesto al de Dilthey, en el sentido de que la obra interpretativa no consiste, como pensaba éste, en “comprender mejor al autor de lo que él se comprendió a sí mismo”, sino en “someterse a lo que el texto dice, a lo que el texto quiere y quiere decir” (Schleiermacher).³⁶³ Esta “independencia” del texto (su “objetividad”), es deudora más de la filosofía de Husserl que de la de Dilthey. Es por ello que el momento de la exégesis no es el de la decisión personal, sino que es el del sentido, entendido como “momento objetivo” e “ideal”. Se hace necesario, por lo mismo, distinguir dos umbrales de la comprensión: a) El umbral del “sentido”, como momento objetivo e *ideal*, y b) El umbral de la “significación”, que “es el momento de la recuperación del sentido por el lector, de su efectuación en la existencia”. Por ello, lo que Bultmann no ha pensado es que el trayecto de la comprensión va del momento del sentido (objetivo) al momento de la significación (existencial). La crítica a Bultmann viene dada por el hecho de que éste se salta, por decirlo así, el momento objetivo de la comprensión, vale decir, el momento del sentido, en donde la exégesis se encuentra refiriendo el texto mismo, y no al autor del texto. La teoría de la interpretación de Bultmann, en este aspecto, corre demasiado rápida, al punto de desvalorizar el momento semántico del texto.

En efecto, para Ricoeur, con estas observaciones se supera la contradicción (aparente) entre lo objetivo y lo existencial:

“[...] es necesario decir, por el contrario, que el sentido del texto mantiene estrechamente ligados a estos dos momentos; es la objetividad del texto, entendida como contenido, detentadora y exigencia del sentido, que preanuncia el movimiento existencial de la apropiación [...]. Es necesario, entonces, que el momento semántico —el del sentido objetivo— preceda al momento existencial —el de la decisión personal— en la hermenéutica cuidadosa de hacer justicia al mismo tiempo a la objetividad del sentido y a la historicidad de la decisión

³⁶¹ Cf. *Ibíd.*

³⁶² *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 136.

³⁶³ *Ibíd.*

personal”. ³⁶⁴

En esto Bultmann es contrario al estructuralismo. Éste ha tomado el aspecto de la “lengua”, mientras que Bultmann el aspecto de la “palabra”. Pero Ricoeur plantea la necesidad “de un instrumento de pensamiento que capte la conexión entre la lengua y la palabra, la conversión del sistema en evento”. ³⁶⁵

Ricoeur plantea la necesidad de unir sentido objetivo y apropiación existencial mediante un instrumento del pensamiento que salve los dos momentos de la comprensión: la tarea de una hermenéutica (cristiana) será la de “articular en un único proceso” estos dos momentos constitutivos del fenómeno de la comprensión: “cuando falta el sentido objetivo al texto el texto no dice nada; sin apropiación existencial lo que se dice ya no es palabra viva”. ³⁶⁶

Este motivo conduce al segundo: ya no es el exegeta el que exige que se piense de mejor forma la relación entre sentido textual y relación existencial, sino que es —ahora— el propio teólogo: sólo el sentido “ideal” (no físico ni psicológico) puede convertirse en el “medio” o “vehículo” del advenimiento de la palabra hacia nosotros, o, como diría Bultmann, en el “acto decisivo de Dios en Jesucristo”. “El acto de Dios —dice Ricoeur— tiene su primera trascendencia en la objetividad del sentido que enuncia para nosotros”. ³⁶⁷ Incluso la noción misma de *kerigma* supondría un acercamiento del sentido a nosotros, que convertiría a la palabra en un *vis-à-vis* de la decisión vital. Aquí entra en juego el tema de la justificación por la fe, que, según Bultmann, es aquello que “reivindica” al hombre, pero que no es algo que procede de él.

La reivindicación (de Dios) da por supuesto que el sentido del texto que es dirigido a nuestra existencia por medio de su palabra, no requiere que el sentido se articule en el *vis-à-vis* de mi existencia, sino que la misma palabra pertenece al ser que se dirige a mi existir. Lo que aquí se impone es una ontología de la palabra, si lo que pretendemos es hacer de la expresión “palabra de Dios” una expresión con sentido.

“Esto, sin embargo, no se encuentra todavía ‘pensado’ en la obra de Bultmann. Teniendo en cuenta tal exigencia no resulta del todo satisfactoria la ayuda que ha ido a buscar en Heidegger. Lo que le pide prestado es esencialmente una antropología filosófica susceptible de proporcionarle la ‘justa conceptualidad’, en el momento de abordar la antropología bíblica y de interpretar en términos de existencia humana los enunciados cosmológicos y mitológicos de la Biblia”. ³⁶⁸

No obstante, Ricoeur no condena absolutamente este “recurso a Heidegger”. Una muestra de esto, lo constituye la positiva valoración que Ricoeur hace del recurso a la precomprensión (o sea, del principio de que no hay interpretación sin presupuestos). A

³⁶⁴ *Ibid.* p. 137.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.* p. 138.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 139.

pesar de esto, y como queda de manifiesto en la anterior cita, Ricoeur le reprocha a Bultmann el no haber seguido estrictamente el camino trazado por Heidegger, en el sentido de que el teólogo alemán habría tomado el “atajo” de apoderarse de los “existenciales” sin atravesar el arduo camino de la cuestión del ser, sin el cual dichos existenciales no son sino abstracciones, simples formalizaciones de un fenómeno concreto. Por lo mismo, resulta imperdonable, por decir lo menos, “no olvidar que en Heidegger la descripción existencial no concierne al hombre sino al lugar —“el ser ahí” [es decir, al *Da* del *sein*]— de la cuestión del ser”, y agrega que, dicha “investigación sobre el ser [...] se encuentra en Bultmann en ‘corto circuito’”.³⁶⁹ Precisamente en este punto es donde Ricoeur evidencia la falta de reflexión de Bultmann en su “recurso a Heidegger”. Aún más, Ricoeur puntualiza dos cosas importantes relacionadas con esta “falta de reflexión” en Bultmann:

a) La primera dice relación con la comprobación de “una cierta muerte de la metafísica”, como sitio y ocasión “del olvido de la pregunta sobre el ser”. Dicha constatación, que se haría extensible a la metafísica de la relación “Yo-Tú”, forma parte de la “retracción hacia el fundamento de la metafísica misma”. Todo lo referente al límite y al fundamento tiene algo que ver con esto.

b) El segundo punto, —propuesto por Heidegger— tiene que ver con el lenguaje, y, por lo mismo, con el esfuerzo por meditar en torno a la expresión “palabra de Dios”: “Si se corre demasiado aprisa hacia la antropología fundamental de Heidegger y si se pasa por alto el cuestionamiento sobre el ser [...] se pasa por alto [...] la revisión radical de la cuestión del lenguaje que aquél permite”.³⁷⁰ Por ello es que el pensador francés cree que el teólogo se interesa directamente en la “tentativa” de “llevar el lenguaje al lenguaje”, o, lo que quiere decir lo mismo, en “llevar el lenguaje que nosotros hablamos al lenguaje que es el decir del ser”, esto es, “la venida del ser al lenguaje”.

De esto no debe deducirse que la teología tenga que pasar por Heidegger, pero que si lo hace, *debe recorrer este camino*, que, sin lugar a dudas, es el más largo. En dicha vía, el teólogo no debe apremiarse por dilucidar si el *ser* en cuestión es Dios o no; aceptar la “palabra de Dios”, es adentrarse en los caminos que se pierden [*Holzwege*]. Es aquí cuando hay que seguir las direcciones del Heidegger de la **Carta sobre el humanismo**: la pertenencia del decir al ser. “Sí, todo esto debe ser pensado: y no contra Bultmann, de manera alguna, ni aun dejando de lado su obra, o más allá de ésta; sino, en cierto modo, por debajo suyo”.³⁷¹

³⁶⁹ *Ibíd.*

³⁷⁰ *Ibíd.* p. 140.

³⁷¹ *Ibíd.*

Capítulo IV Reinterpretación actual del mensaje cristiano

1.- La nueva hermenéutica: Ricoeur, Ebeling y Fuchs.

a) Introducción.

Como es posible apreciar en la conferencia de Ricoeur cuyo título es “From Existentialism to the philosophy of language”, ya en mayo de 1971 el pensador francés estaba embarcado en la nueva hermenéutica, a la cual hace referencia en los siguientes términos:

“La clase de hermenéutica que ahora favorezco comienza con el reconocimiento de que el significado objetivo del texto es distinto de la intención subjetiva de los autores. El significado objetivo no es algo oculto detrás del texto, más bien es una especie de requisito dirigido al lector. La interpretación, por lo tanto, es una especie de obediencia a este principio, comenzando con el texto mismo”.³⁷²

³⁷² Ricoeur, P., Fornari, A. y otros: *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1983, p. 14
[Trad.: B. Melano]

Ahora bien, Ricoeur estima que de entre los hermeneutas conocidos como “postbultmanianos”, aquellos que más le han llamado la atención son Gerhard Ebeling³⁷³ —de quien alaba lo accesible de su obra—, y Ernst Fuchs,³⁷⁴ pilares, podríamos decir, de la nueva hermenéutica.³⁷⁵ Aún más, Ricoeur mismo es considerado como un “clásico” de la nueva hermenéutica. Así ocurre, por ejemplo, en un interesante libro de Gonzalo Puente Ojeda —que ya hemos nombrado, pero que traemos a colación para evidenciar lo que aquí queremos recalcar. El texto en cuestión es uno llamado: **Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión**; en las tres alusiones que hace el autor de Ricoeur lo sitúa como integrando la *nueva hermenéutica*. Una sola cita nos aclara las “simpatías” de Puente Ojeda hacia la *nueva hermenéutica*:

“Los campeones de la nueva hermenéutica [...] se proponen recuperar el sentido racional de los mitos bíblicos legados por la tradición mediante una exégesis existencial [...]. Los Gadamer, los Ricoeur y muchos teólogos postbultmanianos nos brindan las categorías conceptuales necesarias para tender puentes entre esas posiciones alejadas en el tiempo histórico”.³⁷⁶

Esta nueva hermenéutica estaría dirigida a lo que revela el encuentro entre el texto y el lector, lo que muestra esta acción. Por lo tanto, vemos que Ricoeur estaba ya interesado por esta teoría hermenéutica, en el comienzo mismo de su desarrollo y, como era de esperar, ha tenido retos mayores que enfrentar, comenzando por replicar desde la hermenéutica a algunos de los filósofos denominados postestructuralistas, tales como J. Derrida, M. Foucault, etc.³⁷⁷ Ahora bien, decíamos que Ricoeur es influido por la nueva

³⁷³ Gerhard Ebeling, quien nació en 1912, estudió teología con Bultmann en Marburgo. Hizo cursos en el seminario de Finkenwald, donde conoció a Bonhoeffer. En 1939 fue predicador en una parroquia de emergencia de la Iglesia Confesional de Berlín. Durante la guerra, entre 1939 y 1945, fue asistente de médico en el ejército alemán. En 1946 fue nombrado profesor de Historia de la Iglesia en Tubinga. En 1954 asumió el cargo de profesor de Teología Sistemática, también en Tubinga, y en 1956 el de profesor de Teología Sistemática, Historia del Dogma y de los Símbolos en Zurich. En 1965 volvió a Tubinga. En 1963 y 1966 dictó lecciones en los Estados Unidos.

³⁷⁴ Ernst Fuchs nació en 1903 y estudió teología y filosofía en Marburgo, donde tuvo entre otros profesores a Bultmann. En 1932 ejerció el cargo de profesor “privado” (sin honorarios) en la Universidad de Bonn y en 1933, fue nombrado predicador en Württemberg. En 1951 fue profesor de Estudios Neotestamentarios en Tubinga. En 1955 lo nombrarán profesor de Estudios sobre el Nuevo Testamento, en la Kirchliche Hochschule de Berlín, y, en 1960, profesor de Estudios Neotestamentarios y Hermenéutica en Marburgo, donde sucedió en la cátedra al mismo Bultmann.

³⁷⁵ Dice Ricoeur de Ebeling que “sus trabajos son más fáciles de leer”, y de Fuchs, particularmente de su obra **Die hermeneutik**, que es “muy importante”, pero “difícil de leer”. No obstante, lo que debemos recalcar aquí es que las obras de ambos teólogos son “paralelas y solidarias” y que, en el desarrollo de sus investigaciones han “determinado nuevas perspectivas”, que son esa nueva teoría de la interpretación llamada “nueva hermenéutica” en donde Ricoeur se siente muy a gusto. Cf. **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 126 y ss. Cabe señalar, además, que E. Fuchs y G. Ebeling se conocieron en Tubinga entre en 1949 y 1955, lo que será de decisiva importancia para los dos ya que en estos años de Tubinga nació la nueva hermenéutica.

³⁷⁶ Puente, G.: **Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión**, Op. cit. ps. 16-17.

³⁷⁷ La respuesta hermenéutica postestructural a Derrida y Foucault, la desarrolla Ricoeur en: **La metáfora viva** (1975), **Interpretation Theory** (1976), **Tiempo y narración** (1983-85).

hermenéutica en los comienzos mismos de dicha teoría de la interpretación. Este hecho no es un dato puramente estadístico sino que a través de él se vislumbra una orientación teórica decisiva, que marca fuertemente el trabajo filosófico-teológico del autor francés. Veamos entonces en qué consiste la nueva hermenéutica y cuáles son sus hipótesis centrales, pues, creemos, son estas hipótesis las que juegan un rol central en el trabajo hermenéutico del filósofo francés.

En un texto de unos de los exponentes de la nueva hermenéutica bíblica, en **La esencia de la fe cristiana** de G. Ebeling (y al cual Ricoeur —como es sabido—, ha dedicado un capítulo en **El lenguaje de la fe**),³⁷⁸ leemos:

“[...] la predicación cristiana es hoy en día una tarea tremendamente difícil. Esto se debe, en verdad, a que en el momento presente actúa como un lenguaje extraño. Se comprenden, ciertamente, cada una de las palabras y frases sueltas. Hasta nos resultan tan familiares que apenas pensamos en ellas o, en todo caso, no nos causan asombro ni nos hacen reflexionar. Es posible que se tenga este hecho como un criterio de la recta fe. Pero seguimos sin comprender lo que eso dice realmente de la realidad que nos rodea y atañe. Ahora bien, sería totalmente falso decir: lo que la fe es en sí y por sí ciertamente se ha comprendido; solo faltaría ahora establecer además la relación que mantiene respecto de la realidad presente. Más bien, el que nuestra realidad se vea afectada (¡y no ya una reflexión posterior!) es el criterio para comprender en qué consiste la fe. Puesto que en ella se trata únicamente de esta realidad nuestra. Nosotros, en cambio, nos hemos acostumbrado a que la predicación cristiana hable de otra realidad distinta a la nuestra, para luego, en el mejor de los casos, buscar relaciones que no dejan de ser complementarias. Los cristianos se han hecho a la existencia de dos ámbitos (Räumen), el de la Iglesia y el del mundo. Nos hemos acostumbrados a enfrentar dos lenguajes, el lenguaje cristiano con su honorable ropaje de dos milenios y el lenguaje de la realidad que nos atañe. A lo sumo, una vez, sin embargo, salta la chispa de la comprensión. Pero, con nuestra doble manera de entender el lenguaje, nos falta la gran labor de traducción. Ciertamente, no hace falta subrayar expresamente que se trata de un problema mucho más profundo, y que no podemos abordarlo con un empréstito barato del lenguaje de la predicación, utilizando una jerga moderna según la época. No se trata de poder comprender cada una de las palabras aisladas, sino de comprender la palabra a secas. No se trata de nuevos medios idiomáticos, sino de una nueva formulación idiomática”.³⁷⁹

La situación con la que se enfrentan Fuchs y Ebeling (y, como podría esperarse, Ricoeur) es la misma que afrontaron Tillich, Bultmann y Bonhoeffer; pero la nueva hermenéutica es una respuesta diferente a esa idéntica realidad. Resulta claro del pasaje que acabamos de citar que Ebeling, como Tillich, Bultmann y Bonhoeffer, se opone a la concepción que considera posible determinar primero lo que es la fe cristiana independientemente de la situación —independientemente de la realidad—, para luego responder con esta fe a los

³⁷⁸ Véase el citado artículo “Bultmann y Ebeling: desmitologización y reinterpretación del mensaje cristiano”, en: **El lenguaje de la fe**, Op. cit. ps. 126-140.

³⁷⁹ Ebeling, G.: *La esencia de la fe cristiana*, Ed. Fontanella-Marova, Madrid, 1974, ps. 18-19 [Trad.: C. de la Sierra]

interrogantes que nos plantea la situación en que vivimos. Esta concepción forzosamente termina por entender la fe como una realidad atemporal, encerrada en sí misma y la Iglesia como un ghetto. Conocemos entonces lo que es la fe cristiana, pero queda oscuro para nosotros el sentido que esta fe ha de tener para el mundo de hoy, si ha de tener algún sentido. Este fue el punto de vista sobre la fe cristiana que Paul Tillich rechazó proponiendo un *método de correlación*, el que Bultmann objetó con su desmitologización y Bonhoeffer con su interpretación no religiosa de la Biblia. “La situación humana no puede quedar excluida de la labor teológica”. Fuchs y Ebeling están totalmente de acuerdo con este principio, aunque en su búsqueda de interrogantes y respuestas no siguen a Tillich en su intento de radicalizar la correlación entre la filosofía y la teología, y aunque ni siquiera mencionan el nombre del autor de **Teología sistemática** en sus escritos.

El pasaje citado anteriormente recuerda más a Bonhoeffer que a Tillich. Bonhoeffer creía que la Iglesia Confesional de Alemania había permanecido fiel a los conceptos fundamentales del cristianismo y que por eso era capaz de resistir a la contaminación de la fe por la mitología germánica. Pero criticaba al mismo tiempo a la Iglesia por no haber interpretado debidamente estos conceptos, obteniendo como resultado que sus enseñanzas aparecieran extrañas a la mayoría de los hombres y “encubiertas”. Ebeling está de acuerdo con esta crítica. En el fragmento anterior, y en casi todos los escritos de Ebeling, aparecen muchos conceptos que hacen recordar a Bonhoeffer. Es evidente que desde que se conocieron en Finkenwald, Ebeling siguió muy de cerca a Bonhoeffer.

Pero, con todo, Fuchs y Ebeling están más cerca de las ideas de Bultmann que de las de Bonhoeffer y la nueva hermenéutica puede ser definida como una variación de la *Existenzialinterpretation*³⁸⁰ de Bultmann. Ebeling dedicó todo un libro al diálogo con Bultmann, y Fuchs subtítulo su primer volumen de artículos: “La interpretación existencial”.

Todo lo que hemos dicho sobre la nueva hermenéutica puede resumirse en una frase de Ebeling: “Nuestra tarea no consiste en insistir sobre determinada interpretación que nos haya sido dada, sino insistir en la nunca acabada interpretación del Evangelio”. La verdadera fe cristiana no está fijada en las fórmulas del pasado; debe ser buscada y reencontrada una y otra vez en lo que Fuchs ha llamado el “acontecimiento del lenguaje” y Ebeling “el acontecimiento de la Palabra”, en el que la fe otra vez se “vuelve lenguaje” e ilumina nuestra realidad presente.

³⁸⁰ La “interpretación existencialista” de Bultmann —como esbozamos en el apartado dedicado a éste y a la lectura ricoeuriana del mismo—, pretende recalcar el momento existencial de la hermenéutica y la predicación, en las cuales se invita a la humanidad a responder al *llamado* de Dios para vivir una vida auténtica, en donde Jesús es el ejemplo perfecto de tal vida en la autenticidad: “[...] *la Biblia se convierte para mí en una palabra que me es dirigida personalmente, que no me informa tan sólo sobre la existencia en general, sino que me confiere una verdadera existencia*”. En: Bultmann, R.: **Jesucristo y mitología**, Op. cit. ps. 71-72 (La cursiva es nuestra). Según R. Marlé, la interpretación existencial planteada por Bultmann —como ya hemos visto, indica que el asunto o tema susceptible de interpretación mantiene una relación “vital” con el intérprete—, resume toda la hermenéutica bultmaniana: “Lo que es necesario rescatar en las proposiciones donde se enuncia el mensaje cristiano, lo que puede conservar todo su valor, es lo que se nos dice sobre el hombre, sobre su existencia; las ‘posibilidades’ que le reconocen o que le abren...”. En: Marlé, R.: **Bultmann y la fe cristiana**, Ed. Razón y fe, Bilbao, 1968, p. 60 [Trad.: J. M. de Maruri]

b) Vieja y nueva hermenéutica.

Tenemos que precisar ahora con mayor detalle las relaciones entre Bultmann y la nueva hermenéutica, para lo cual recurriremos al fragmento de Ebeling citado anteriormente y extraído de su libro **La esencia de la fe cristiana [Das Wesen des christlichen Glauben]**.

Surge claramente del fragmento que Ebeling comparte con Bultmann el tema de 1. Glauben und verstehen [Creer y comprender]. Cf. Bultmann, R.: Creer y comprender, Op. cit. La fe es una comprensión de sí mismo y del mundo, en una palabra: una comprensión de la realidad a luz de la palabra de la proclamación. Cualquier intento por separar fe y comprensión, y por mezclar incompreensión y negativa a comprender con la fe, es demasiado religiosa y deformadora. Dice Ebeling: “Una fe que evita la cuestión de la comprensión no es una verdadera fe”. Ebeling, G.: Op. cit., p. 20. Por tanto, no puede entenderse la fe como un sacrificio de la inteligencia, como una aceptación de la autoridad admitida por vía de sacrificio y considerada luego como lo que es verdadero, sin intelección y sin conexión alguna con la realidad de la vida; ni consiste la fe en excluir el deseo de entender lo que se cree. Por el contrario, la fe es precisamente una comprensión de sí mismo y del mundo (en otras palabras, de la realidad) de un modo nuevo, y ya no a la luz del pasado sino a la luz del futuro, una comprensión en la cual a la palabra fe, se agrega amor, libertad, futuro y otras.

También aparece con nitidez en el texto citado que la fe no es una colección de 2. verdades atemporales que puede ser incorporada a la visión “cristiana” del mundo, con lo que la función de la teología dogmática consistirá en sistematizar estas verdades sobre Dios, el hombre y el mundo, la naturaleza y la historia. Conceptos como el de “acontecimiento del lenguaje” o “acontecimiento de la palabra”, utilizados por Fuchs y Ebeling, nos llevan en una dirección diferente. Nos indican que la fe es una respuesta a un acontecimiento o que surge en nosotros como el resultado de un acontecimiento. En otras palabras: como resultado de la palabra de Dios, que es un acto de Dios. Indican también que la fe, como respuesta a este acontecimiento, tiene un carácter existencial. La fe nada tiene que ver con un catálogo de verdades sino que se refiere a la verdad que es Dios mismo.

Finalmente, se sigue del fragmento citado que tanto Fuchs como Ebeling, al igual que 3. Bultmann, se preocupan por el problema de la predicación del Evangelio a los hombres del mundo moderno, hombres de hoy que se sienten alejados de la “mitología” del Nuevo Testamento y que, sin embargo, sólo pueden llegar a la fe y a sí mismos por medio del kerigma del Nuevo Testamento. Ebeling define la teología de modo sucinto y acertadamente como “preocupación por la proclamación”: esta es la única preocupación que puede tener la teología. A la teología sólo le corresponde ser, lo mejor que pueda, la sierva de la proclamación del Evangelio en el mundo de nuestros tiempos, ya que “Dios viene a nuestro encuentro como palabra”. Su tarea es la interpretación, la interpretación que permita que un lenguaje con un “honorable ropaje de dos milenios” se vuelva “acontecimiento de lenguaje para la edad

moderna". *Ibíd.* p. 96. Precisamente esto constituye el núcleo de la problemática que ha de enfrentar la hermenéutica:

"[...] hoy nos encontramos ante una tarea hermenéutica y de traducción que no permite en teología considerar nada como algo evidente sin más y que no necesite un nuevo replanteamiento. Porque esta tarea hermenéutica ardiente llega hasta plantearse la cuestión de 'Dios' [...] nos encontramos nosotros ante la pregunta de cómo nosotros hoy, sin la evidencia de las pruebas de la existencia de Dios y sin el presupuesto evidente de una necesidad religiosa, podemos hablar de Dios, y precisamente cómo podemos hablar de Él de manera comprensible y satisfactoria". ³⁸¹

Ebeling no dice explícitamente en este fragmento (no porque quiera silenciarlo, sino porque no considera que ésta sea la ocasión de mencionarlo), aunque está implícito en todo lo dicho, que la fe cristiana no es la fe en acontecimientos milagrosos como el emerger de Cristo crucificado de su tumba. Al final del capítulo titulado "El fundamento de la fe" de *La esencia de la fe cristiana*, Ebeling responde a la pregunta "¿Qué quiere decir 'resucitar de entre los muertos'?", en los siguientes términos que nos permitirían comprender tal interrogante: "desechar completamente todas las representaciones sobre lo que propiamente quiere decir 'resucitar de entre los muertos'. Que Jesús ha resucitado de entre los muertos no quiere decir de ninguna manera que él volvió a esta vida terrena como uno que vuelve a tener ante sí la muerte. Más bien quiere decir que él, el muerto, ha dejado detrás de sí la muerte —téngase bien en cuenta que no solamente decimos el morir, sino la muerte definitivamente, y definitivamente está en Dios y precisamente por eso está presente aquí en esta vida terrena. Por tanto, solamente podremos comprender lo que quiere decir resurrección de entre los muertos cuando sepamos lo que quiere decir Dios" (p. 82). Es más bien una imitación de Cristo, el testigo que es al mismo tiempo fundamento de la fe; una participación en la libertad, la obediencia y el coraje de Jesús en la cercanía de Dios, y, en todo esto, el "camino del ser" en la vía del reino. El hecho de que Ebeling habla más de la fe en este contexto, mientras que Fuchs se refiera más al amor, no implica una diferencia de gran importancia si se tienen en cuenta los otros puntos de vista que les son comunes.

Ebeling y Fuchs coinciden hasta aquí con Bultmann. Hasta este punto *la nueva hermenéutica* no es más que una variante de la *Existenzialinterpretation* de Bultmann. Pero en los círculos teológicos cuando se habla de la nueva hermenéutica, estos términos se emplean para diferenciar la obra de Ebeling y la de Fuchs de la de Bultmann (así lo hace ver, por lo demás, Ricoeur en su citada conferencia sobre Ebeling). ³⁸²

En un estudio completo, habría que enumerar en detalle muchas diferencias, pero aquí solo podemos mencionar las siguientes:

- i. Fuchs y Ebeling utilizan la palabra hermenéutica en un sentido diferente del

³⁸¹ *Ibíd.* p. 94.

³⁸² Cf. *El lenguaje de la fe*, Op. cit. ps. 124 y ss.

empleado hasta ahora. Tradicionalmente, por hermenéutica se entiende —ya lo hemos visto—, la teoría de la interpretación, la *ars interpretandi*, “el arte de interpretar afirmaciones escritas sobre la vida” (Dilthey). Como teoría de la interpretación, la hermenéutica formula las reglas que se deben observar cuando se quiere entender el significado de un texto —la épica de Gilgamesch, por ejemplo, o un soneto de Shakespeare— y si se quiere descubrir la intención del escritor por medio de sus palabras. En la “vieja” hermenéutica, la relación entre el intérprete y su texto es tal que el intérprete trata de entender el texto, o más bien, de entender al autor por medio del texto. En el caso de la nueva hermenéutica de Ebeling y Fuchs la situación es diferente. El texto no es interpretado: el texto interpreta, y no se interpreta a sí mismo, sino que me interpreta *a mí* cuando, como “acontecimiento del lenguaje” (Fuchs) o como “acontecimiento de la palabra” (Ebeling), me proporciona una nueva comprensión de mí mismo, de mi mundo y posiblemente también de Dios.³⁸³ En la nueva hermenéutica, la relación entre texto y el intérprete, se ha invertido. En esta situación, la hermenéutica está al servicio del “movimiento del lenguaje” que lleva desde el texto —en este caso, el texto de la Biblia— a una “nueva constitución de lenguaje” de la palabra en la proclamación, como “acontecimiento de lenguaje” renovador que me cambia y cambia mi mundo. Si la teología es en su totalidad, como dice Ebeling, una “preocupación por la predicación”; entonces como antes lo hemos dicho, *la teología es enteramente una hermenéutica*, o, mejor aún, como lo dirá el propio Ricoeur en **Fe y filosofía**: “Así [es decir, al tomar la predicación como un evento o acontecimiento lingüístico] somos reconducidos al punto de partida de esta meditación, a saber, el carácter hermenéutico común a la fe bíblica y la filosofía”.³⁸⁴

ii. Por una parte, esto es la consecuencia de la convicción de que la palabra de la Biblia no es simplemente un medio por el cual los hombres expresaron sus ideas, sino la palabra de Dios. Esto es lo que lleva a Ebeling, volviendo a la Reforma y a Lutero, a considerar la Biblia y la predicación como el “acontecimiento de la palabra”. Pero además y por otra parte, es el resultado de la formulación teológica de algunas ideas sobre el lenguaje tomado de los últimos escritos de Heidegger (tales como **Unterwegs zur Sprache [De camino al habla; 1953-1959]**).

Excurso: La ontología del lenguaje y la hermenéutica teológica.

Veamos ahora, ya que hemos hablado de Heidegger, cuál es el aporte específico de éste a la nueva hermenéutica que —como decíamos— es encontrable en obras como **De camino al habla**.

Según Heidegger, nuestra primera y fundamental relación con el lenguaje no es, por lo tanto, como de común se cree, la de hablar, sino la del escuchar. El acto de hablar no puede, por consiguiente, reducirse ni a la estructura de los elementos del lenguaje, ni a la intuición subjetiva del hablante. Se dan *estructuras de la existencia* que preceden al

³⁸³ Al respecto, comentando a Ebeling, Ricoeur dice: “[...] tampoco debemos crear la oposición entre el *explicar* y *comprender*. [...] Ebeling ha liquidado una oposición errónea y peligrosa que arrastramos a partir de Dilthey, y que consiste en explicar las ciencias y comprender la historia.”. En: *Ibíd.* p. 138. Las cursivas son nuestras.

³⁸⁴ *Ibíd.* p. 229. Esto, por lo demás, ha sido establecido en la entrada de nuestro trabajo.

lenguaje. En el acto de hablar, Heidegger descubre un modo del *ser*, en el que se nos hace claro que el ser está constituido de forma tal que puede ser dicho o puesto en lenguaje. El ser da que pensar. “Acontecimiento del lenguaje”, lenguaje como acontecer de la palabra, coincide por así decir, para Heidegger, con la “diferencia ontológica”, es decir, la diferencia entre el ser y el existente, no siendo el ser ningún existente sino el fundamento (*logos*) de los existentes. Esta “diferencia ontológica”, es un acontecer del ser mismo, un acto que hace venir al existente hacia delante, que lo trae a la luz. La maravilla está en que algo existe más bien que nada, y en que esto se nos aparece a nosotros como cargado de sentido: esto postula ser puesto en lenguaje. Esto presupone de hecho la *posibilidad* del aparecer, del pensar y del hablar; dicha posibilidad es el hombre. El “ser-ahí” *permite acontecer* a la verdad como desocultamiento. “Ser hombre es hablar”. El hombre, por tanto, existe en el modo de la comprensión. El lenguaje nos asigna la esencia de las cosas. El in-vocar [*Ansprechen*] del ser, y el e-vocar [*Aussprechen*] humano del mismo, constituyen “el lenguaje” [*Sprachen*]: en el hablar, las cosas vienen a aparecer. El lenguaje “custodia” al ser. En el acontecer de la palabra [*Wort*], el ser adviene. Hablar significa dejar que algo se diga: es siempre respuesta [*Ant-wort*] “al silencioso lenguaje del ser”. Hablar es obediencia.

El lenguaje mismo tiene, pues, una función hermenéutica (como Ebeling y Fuchs lo han comprendido, con razón, de Heidegger). En todo diálogo interpersonal, hay siempre algo más que también habla: lo no-dicho y no-decible. El hablar se encuentra bajo el poder rector de algo que no es el hablante: nuestro hablar es conducido y determinado: es “ordenado”. No se da, ciertamente un hablar sin que haya un hombre pensante y hablante, pero este hablar es, con todo, un *recibir*: la esencia del lenguaje estriba en permitir a los existentes que aparezcan al ser. Por eso Heidegger repite una y otra vez: “La interpretación actual tiene que mostrar aquello que no se encuentra en el texto, y sin embargo está dicho”. La esencia del lenguaje es “el lenguaje de la esencia”, es decir, la auto-expresión lingüística del ser, de cara a nosotros. De ahí que el lenguaje sea esencialmente un medio para la revelación. El hombre no es el señor del ser, sino el pastor, el “custodio del ser”. En estricto sentido, el lenguaje deviene *acontecer de la palabra* en el “hablar silencioso del lenguaje”. El hablar es una “homología”. El pensar hablante está determinado por la verdad del ser, y ésta hace al hombre participar en el acontecer de la verdad.

Lo que se manifiesta, pasa por tanto a través del filtro de nuestro lenguaje humano. El hablar es, en consecuencia, *sumisión* a la apertura del ser, y, a la vez, *responsabilidad* del hombre hablante que “custodia” al ser en su apertura [*Offenheit*], de la *revelación* [*Offenbarung*], frente a la cual el hombre ejerce su *responsabilidad* como sujeto hablante. El fundamento de la responsabilidad del hombre es, pues, la universal revelación del ser. Lenguaje es revelación del ser en la palabra, fuente de toda ulterior humanización.

Esta ontología del lenguaje tiene efectivamente consecuencias para toda la teología hermenéutica. No se da ninguna comprensión con sentido de la revelación cristiana, sin pre-comprensión de la facticidad real de que el hombre, en su hablar, vive ya de una “revelación”. La revelación cristiana presupone un espacio de comprensión, una comprensión (explícita o implícita) de lo que significa la manifestación del ser en la

palabra. La dimensión ontológica del lenguaje se halla previamente supuesta (al menos implícitamente) a la precomprensión cristiana. Esta concepción matiza y corrige —como ya hemos dicho—, la interpretación que hace Bultmann de la Biblia, dándole el carácter de una comprensión bíblica *ontológico-existencial*. Para la comprensión cristiana de la fe y para la interpretación de la Biblia, posee de hecho gran significado el que el ser reclame ser puesto en lenguaje. Por otra parte, la universal revelación del ser no se identifica aún en modo alguno con la revelación cristiana de Dios.

Visto de manera sucinta y más bien general, es en la interpretación heideggeriana del ser como acontecimiento del lenguaje en donde se muestra la pertinencia del *Dasein* al ser. En este punto reside especialmente la coincidencia de Fuchs con Ebeling.

Pero retomemos, luego de nuestro excursus heideggeriano, las líneas centrales que conforman el pensamiento de la nueva hermenéutica.

La nueva hermenéutica, decíamos, surge en Tubinga con el estudio de una serie de temas tomados de Lutero y, como quedó en evidencia, de Heidegger.³⁸⁵ Podemos, pues, atribuir, por lo menos en parte, la diferencia entre Bultmann y la nueva hermenéutica al hecho de que, como ya hemos visto anteriormente, mientras Bultmann pasa desarrollar sus conceptos sobre *Existenzialinterpretation* del evangelio se inspira en el joven Heidegger (el Heidegger de **Ser y tiempo**), Ebeling y Fuchs se inspiraron en el Heidegger posterior. La fe se alimenta del “acontecimiento” del lenguaje que va desde la Biblia hasta la predicación del evangelio en nuestros tiempos lo cual implica un oír y un “corresponder” en un lenguaje nuevo. En esto consistiría lo que Ricoeur llama “el lenguaje de la fe”.

i. Una tercera diferencia entre Bultmann y la nueva hermenéutica se relaciona directamente con lo anterior. Para Bultmann, como para Karl Barth (y esto ya lo hemos esbozado más arriba), el Jesús histórico está fuera de la teología. En su opinión, la fe cristiana no se interesará por Jesús —esa entidad desconocida tras los textos evangélicos rodeada de leyendas y teología—, sino por el *kerigma* sobre Jesús contenido en el Nuevo Testamento. Sin embargo, el segundo volumen de la colección de artículos de Fuchs se titula **Zur Frage nach dem historischen Jesus**, o sea, **La pregunta por el Jesús histórico**, lo que nos demuestra el interés de Fuchs, que no encontramos en Bultmann, por la historia de Jesús y por las nuevas investigaciones originadas en la escuela de Bultmann.

En el caso de Ebeling, Jesús no es solamente el testigo, sino también la base, “el fundamento de la fe”.³⁸⁶ Esto es comprensible. Es Jesús mismo y no el *kerigma* sobre Jesús lo que constituye el decisivo “acontecimiento del lenguaje” con el que comienza la historia, o, como diría Ricoeur, “el acontecimiento pleno del lenguaje”; que “la palabra se hizo carne” (Cf. San Juan 1:14). Esto quiere decir —según el autor francés—, que “ha habido un momento en la historia, y en esto consiste el kerigma cristiano, donde la palabra se ha cumplido totalmente”.³⁸⁷

³⁸⁵ Ricoeur se ha referido a este legado en: *Ibíd.* p. 134.

³⁸⁶ Al respecto, ver el capítulo titulado “El fundamento de la fe” en: Ebeling, G.: *Op. cit.*, ps. 67-82.

En este punto hay una cierta semejanza entre la nueva hermenéutica y los trabajos de especialistas como Ernst Käsemann y Günther Bornkamm sobre el Nuevo Testamento. Sin embargo, la investigación sobre el Jesús histórico no se refiere, en el caso de Fuchs y Ebeling, a los hechos concretos de la vida de Jesús, ni se interesan éstos por problemas como el de la conciencia mesiánica de Jesús o de continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo del *kerigma*. Tenemos que tratar de expresar lo que ha sido expresado en él y por qué él y no otro es el “acontecimiento del lenguaje” decisivo para la fe. A la nueva hermenéutica le interesa el hecho de que Jesús emerja en el texto del Nuevo Testamento, por sus palabras y acciones, como el “acontecimiento del lenguaje” que crea la vida y da la libertad. En otras palabras, Fuchs y Ebeling no se guían en su hermenéutica por un interés estrictamente histórico, sino por la “preocupación por la proclamación del mensaje” en el que el “fundamento de la fe” (Ebeling) es buscado en “la memoria” del amor (Fuchs) y expresado en un nuevo lenguaje.

Resumiendo respecto de la situación específica del lenguaje del Nuevo Testamento, podríamos sintetizar las ideas de Fuchs de la siguiente manera: la esencia del lenguaje está en que da permiso. El permiso es un acontecimiento lingüístico posibilitado por las palabras de Jesús. El hombre depende de la comunicación de la gracia de Dios que le viene a través del lenguaje, no depende de los sucesos históricos. La certeza histórica es la antítesis de la fe. La función principal de Jesús en su ministerio estaba en lo que decía. El significado de la cruz está consumado una vez que determina un nuevo tipo de existencia. Las palabras nos crean una prolongación temporal para tomar decisiones. Si se perdiera el lenguaje de Jesús, todo estaría perdido.

c) Fe, en el mundo.

Este resumen del pensamiento de Ebeling y de Fuchs —quienes, como es posible constatar, están en la base de la reflexión ricoeuriana, sobre todo, en **El lenguaje de la fe**— es estrictamente esquemático. Queda sin embargo, un aspecto de la nueva hermenéutica que no puede ser dejado de lado. Fuchs y Ebeling están de acuerdo con Bonhoeffer en la concepción de la ultra-mundanía de la fe cristiana.³⁸⁸ La esfera o el “lugar” de la fe no es una realidad metafísica detrás o por encima de este mundo, ni tampoco lo es la Iglesia como institución independiente, paralela al mundo. Es este mundo mismo. “Mundo” en este contexto significa la situación concreta del hombre de nuestro siglo, alejado de la metafísica y de la mitología e insensible a la tradicional forma de expresión de la fe.

³⁸⁷ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 136.

³⁸⁸ Es interesante señalar respecto de Bonhoeffer y su novedoso proyecto hermenéutico a-religioso, que Ricoeur considera que la radicalización de la religión *kerigmática* puede entenderse —como lo hizo Bultmann—, como una reacción a las tendencias científicas que le serían externas como también, y aquí entra Bonhoeffer, como una réplica del propio cristianismo que busca por sí mismo liberarse del carácter religioso. Cf. **Fe y filosofía**, Op. cit. p. 91. Dicho sea de paso, debido a la importancia que observamos respecto de la *teología de la secularización*, nos ocuparemos brevemente de ella más adelante, cuando analicemos detenidamente el fenómeno del ateísmo y su innegable consecuencia en la fe.

El pasaje de **La esencia de la fe cristiana** de Ebeling citado al principio de este apartado, expresa esto de modo muy claro: en la fe cristiana lo que interesa es simplemente que “nuestra realidad se vea afectada”; tal “es el criterio para comprender en qué consiste la fe”. Ya no es posible pensar en dos esferas, la Iglesia y el mundo (tema de la **Ética** de Bonhoeffer). Fundándose en una variante de una idea de Fichte, Ebeling ha llamado al mundo la materia de la fe. Afirmaciones de este tipo también pueden encontrarse en los escritos de Fuchs.

Pero si consideramos con más detención los textos de Ebeling y Fuchs, veremos que el mundo parece ser el hombre en situación concreta como individuo ante Dios (Kierkegaard), como existencia. Este individuo ante Dios, tiene ciertamente un prójimo —y el amor de Dios sólo puede ser verdadero si se da el amor al prójimo—, pero las condiciones políticas y sociales que como “estructuras de destrucción” rodean a este prójimo, quedan fuera de la intención del individuo, con el resultado de que el amor tampoco alcanza aquí a configurarse política y socialmente. En otras palabras, las cuestiones planteadas por la nueva hermenéutica ubicadas claramente en la tradición del luteranismo apolítico, están de tal modo concentradas en la proclamación del Evangelio, en la situación del individuo ante Dios que, a pesar de su consideración del mundo como esfera de la fe, no dejan lugar en el mundo para la realidad política y social de la fe. En esto, Fuchs y Ebeling están muy cerca del gran maestro que toman como punto de partida en su elaboración de la nueva hermenéutica. Conviene señalar, además, que a esta crítica debemos agregar otra realizada por el teólogo judío y ex-alumno de Heidegger, H. Jonas, quien reprocha a los teólogos de la nueva hermenéutica por entender mal el proceso de la filosofía de Heidegger, perjudicando así toda su tarea de reformular la hermenéutica en categorías del lenguaje tal como están prestadas de Heidegger.³⁸⁹

Pues bien, una vez que hemos expuesto generalmente el proyecto interpretativo de la nueva hermenéutica, procedamos ahora a ver cuál es la lectura que Ricoeur tiene de uno de sus principales exponentes: Gerhard Ebeling.

2.- Ebeling según Ricoeur: historia de la Iglesia como historia de la Palabra.

***“El fenómeno primario de la comprensión
no es la comprensión del lenguaje,
sino la comprensión por el lenguaje”.***

Gerhard Ebeling

Una de las mejores introducciones al pensamiento de Gerhard Ebeling —creemos— la constituye la parte dedicada al teólogo alemán por Ricoeur en su libro **El lenguaje de la**

³⁸⁹ Cf. Jonas, H.: “Heidegger and Theology”, **The Review of Metaphysics**, 18, 1964.

fe. Allí, el pensador francés se refiere a uno de los aspectos fundamentales de lo que denominamos —en la primera parte de este trabajo— como “crítica interna de la religión”, pero situada, ahora, en la segunda mitad del siglo XX; es decir, a aquello que ocurre en la actualidad en el campo de los estudios lingüísticos: el problema de la objetividad del sentido, retomado parcialmente y pioneramente, por la denominada *Teología de la palabra* y por la hermenéutica postbultmaniana, o sea, por la *nueva hermenéutica*.

Aquí resulta relevante los distintos acercamientos a tal problema: señala Ricoeur que mientras Bultmann fue un exegeta, Ebeling es un historiador de la Iglesia.³⁹⁰ Ebeling, trabajando sobre Lutero y sobre la Reforma, se habría percatado que “la historia de la Iglesia no es —en principio—, una historia de dogmas, sino *la historia de la predicación*, la historia de la interpretación de la Escritura a través de la predicación”.³⁹¹ Esta diferenciación no es casual, por cuanto tras ella se vislumbra la diferencia entre ambos proyectos teológicos: diferenciando a Ebeling de Bultmann, podemos decir —siguiendo a Ricoeur— que el problema del lenguaje, con Ebeling, toma un primer plano, mientras que para Bultmann era todavía un problema secundario.³⁹²

Con Ebeling, dice Ricoeur, la problemática de la predicación es tomada “directamente junto con la evolución de nuestra cultura, entendida ella misma como lenguaje”.³⁹³ La cultura, por lo tanto, es comprendida desde un punto de vista lingüístico, o sea, que la cultura es “un conjunto de lenguajes”. Aquí entra en escena Wittgenstein y su noción de “juegos de lenguaje”.

Según esto, en nuestra cultura se da una competición de los distintos lenguajes —técnicos, culturales y de otro tipo— que, a la vez, conforman dicha cultura; precisamente en ella, la predicación cristiana podría operar un impacto “como un lenguaje en medio de otros”.

A esto, subraya el filósofo francés, tendríamos que agregar un cierto “desplazamiento de las referencias filosóficas”. Ya dijimos que Bultmann fue el teólogo del período existencialista del primer Heidegger, mientras que Ebeling es un pensador mucho más sensible a la última obra de Heidegger, vale decir, al Heidegger de la *Kehre*. Así, la constitución del sentido en una obra va a ocupar un primerísimo lugar.

Ahora bien, ¿cómo enuncia Ricoeur la problemática del sentido que aquí se presenta? Básicamente, oponiéndose a la concepción clásica de la hermenéutica (a Dilthey, como sabemos): “Cuando un texto habla, no se trata de un problema psicológico de comunicación con alguien, sino que primeramente hay un sentido que se ampara en un texto y se dirige a alguien y por lo tanto, la constitución de un sentido en una obra es lo que ocupa el primer lugar”;³⁹⁴ y agrega, un poco más adelante: “Hay allí entonces un

³⁹⁰ Cf. *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 123.

³⁹¹ Cf. *Ibid.*

³⁹² Sobre esta “falencia” del pensamiento de Bultmann, ya nos explayamos en el apartado “Ricoeur: el ‘Prefacio a Bultmann’”, así como en el apartado sobre la nueva hermenéutica.

³⁹³ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 124.

retroceso del problema existencial en beneficio del problema del sentido objetivo [...] un retorno a un cierto objetivismo del sentido”.³⁹⁵ Tres puntos dominarían dicho período:

1. La subordinación del problema particular de la exégesis a la cuestión del lenguaje.
2. En la cuestión del lenguaje, la subordinación del problema de la comprensión existencial a la objetividad del sentido.
3. La toma de conciencia del problema de la secularización.

Ricoeur dirá que Bultmann trató de extirpar el ropaje mitológico del Evangelio, pero se olvidó del problema de la secularización. “La mitología es en realidad un problema exegético, pero para el historiador de la Iglesia [Ebeling] existe un problema mucho más importante, que es la evolución de nuestra cultura en el sentido de una secularización global y aquí —dice Ricoeur— se produce una unión entre la hermenéutica postbultmaniana y la influencia de Bonhoeffer”.³⁹⁶ Como sabemos, Bonhoeffer es el teólogo de la secularización por excelencia. Fue el primero en plantear la nueva situación hermenéutica del cristianismo en un mundo no religioso. Y esto ha tenido como consecuencia que el ateísmo ha llegado a ser una de las cuestiones dominantes en la teología a la que se adscriben los postbultmanianos.³⁹⁷

La hermenéutica, piensa Ebeling, al mismo tiempo que es interpretación del universo cristiano de la fe, será interpretación de la realidad humana e histórica sin más. Eso es lo que Ebeling va a mostrar tomando como base la *interpretación no-religiosa de los conceptos bíblicos*.³⁹⁸ Así, la pesquisa de Bonhoeffer no hace sino traducir el carácter provocador de la palabra misma del Dios de la revelación, de su intervención en nuestra historia real por Jesucristo. La primera significación de esta interpretación “no religiosa” de que habla Bonhoeffer, es la de ser una “interpretación cristológica” consecuente.

A esto suma otro aspecto (que Ricoeur confiesa humildemente “no conocer muy bien en los años sesenta”), que tiene que ver con el plano exegético. Para él, asistiríamos a cierta evolución del problema que se ha enunciado: *el Jesús de la Historia y el Cristo de la Fe*.

1) Por un lado, los bultmanianos aceptarían la separación, aunque se contentan con una yuxtaposición entre el Jesús Histórico y el Jesús de la Fe. Habría, por tanto, una

³⁹⁴ Ibíd. p. 125.

³⁹⁵ Ibíd.

³⁹⁶ Ibíd.

³⁹⁷ Cf. Ibíd.

³⁹⁸ Si bien nos adentraremos más adelante en esta “interpretación no-religiosa” de la Escritura que lleva a cabo, fundamentalmente, Bonhoeffer, digamos de forma genérica que se inspira originariamente en una intuición fundamental de K. Barth, según la cual el cristianismo es algo distinto de la religión. La religión es, en efecto, algo del hombre, un sector que él se construye para tratar de dar él mismo una respuesta a la cuestión de su existencia inquietante y amenazada. El cristianismo, en cambio, es la intervención gratuita del Dios vivo, que trastorna la realidad, realizando lo imposible: la justificación del pecador.

“ruptura” entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la Fe.

2) Los postbultmanianos estarían más preocupados de retomar nuevamente al Jesús de la Historia: “el arraigo de la fe de la Iglesia”.³⁹⁹ Podríamos decir, junto con Ricoeur, que hay en la crítica de la religión una renovación de estudios acerca del Jesús de la Historia.⁴⁰⁰

Bultmann —dice Ricoeur—, como buen discípulo de Dilthey colocaba “al Jesús de la Historia del lado de la explicación y luego al Cristo de la Fe del lado de la comprensión”.⁴⁰¹ Renuncia con esto —dicho está—, a la oposición entre explicación y comprensión. Ricoeur agrega a esta renuncia, otra más: debemos renunciar a un pacto de no agresión entre exegeta y teólogo, y terminar con la yuxtaposición del Jesús de la Historia y el Cristo de la Fe.

Ebeling, dice Ricoeur, teniendo en vista lo anterior, “cree que es necesario retornar primeramente al Lutero exégeta”.⁴⁰² Pero, “¿qué significa esta actitud y qué radicalización implica?” La idea “fundamental” de la Reforma consistiría en “haber puesto la palabra en el lugar de la ontología”.⁴⁰³ Podríamos decir que así como Heidegger le otorga movimiento a la petrificada noción de “ser”, Ebeling hace lo mismo respecto del contenido de la interpretación de la Escritura: reemplaza el a-histórico ontologicismo dualista por una unidad de la *palabra actual, viva*: “la idea central de la hermenéutica de la Reforma, de la interpretación de la Escritura, sostiene que nosotros no tenemos sustentación por medio de un realismo metafísico para vehiculizar el propio sentido de la predicación y por lo tanto no existe otro recurso fuera de la fe, es decir, la comprensión de la palabra y el movimiento de la palabra a la palabra”.⁴⁰⁴ El sentido quedaría liberado de las ataduras subjetivistas, propias de teorías epistemológicas y ontológicas de la época moderna, al superarse la exigencia de una partición dualista de la realidad.

Ahora bien, desde el punto de vista del cristianismo, el problema del sentido se reduciría a dos direcciones o dos polos esenciales (no dos confesiones): por un lado, un protestantismo fundamental y, por otro, un catolicismo fundamental. “El protestantismo fundamental —dice Ricoeur— sería una ontología”.⁴⁰⁵

Para comprender la importancia que Ebeling concede al problema ontológico —que

³⁹⁹ Ibid. p. 126.

⁴⁰⁰ Cf. Ibid.

⁴⁰¹ Ibid.

⁴⁰² **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 127.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Al respecto dice Paul Tillich: “No hay nada más ontológico que la fe”. En: Tillich, P.: **Amor, poder y justicia**, Ed. Ariel, Barcelona, 1970. [Trad.: H. Calsamiglia]

en él se identificará con el problema teológico en cuanto tal—, es menester captar bien las amplias perspectivas en que se sitúa la realidad de la palabra.

Si la palabra es por excelencia el centro a partir del cual toda realidad debe ser comprendida, es porque, según Ebeling, esta realidad es siempre para el hombre de orden histórico. Se descubre y se constituye siempre para él en su toma de posición frente al mundo y frente a Dios.

Según Ricoeur, Ebeling denuncia una oposición simplista de lo sagrado y lo profano, como si lo uno tuviera su puesto al lado, o encima de lo otro. No se puede poner a Dios al lado de otra realidad cualquiera. Es en la realidad sin más donde importa descubrir a Dios y su palabra. Por lo mismo, la palabra de Dios no es, en ciertos aspectos, diferente de otra. Como toda palabra, es portadora de sentido, establece comunicación. Pero es distinta de otra palabra en tanto que es palabra en pleno sentido, es decir, que en ella toda palabra alcanza su perfección, su significado pleno.

Ricoeur ha ejemplificado de muy buena forma este enfoque cuando hace una descripción en que se muestra la dualidad “categoría de la palabra”-“categoría ontológica”.⁴⁰⁶

Cuando se habla, por ejemplo, del acontecimiento, o de la revelación; el catolicismo 1. reposa sobre categorías realistas (expresados en los concilios del siglo IV y V), al presentar la doble naturaleza de Cristo, humana y divina.

La reforma, dice Ebeling, “resquebrajó esas categorías realistas”, apoyándose sobre las relaciones interpersonales y no sobre estructuras ontológicas. “La idea [...] de la doble naturaleza, una inteligible y otra sensible, tiene fundamentos platónicos pero no cristianos”.⁴⁰⁷ Los efectos de transformar el acontecimiento de la palabra en una “cosa doble” (humana y divina) tendría su origen en la comprensión de distinguir dos mundos: uno visible y otro invisible que están unidos en la persona de Cristo.

En cuanto a la noción de Escritura Santa, el catolicismo insiste en dos historias: una 1. santa y otra profana. En el catolicismo “la doble naturaleza de la Escritura es paralela a la doble naturaleza de Cristo”.Ibíd. Pero en la Reforma todo se concentra en la predicación sobre el testimonio escritural y no hay base para distinguir dos naturalezas de texto, dos Escrituras o dos historias. “La palabra —dice Ricoeur— no es una realidad que está al lado de nuestra realidad”.Ibíd.

En cuanto a la transmisión de la palabra, en el catolicismo todas las predicaciones 2. son realistas. Se trataría de conservar una “reliquia —literalmente hablando— de un acontecimiento primitivo junto con la conservación de las reliquias...”.Ibíd. p. 129.

Esto se ha visto a través de la historia, por ejemplo, con el mercadeo de huesos y dedos

⁴⁰⁶ El lenguaje de la fe, Op. cit. 128.

⁴⁰⁷ Ibíd. Esta tesis, a todas luces provocadora y contraria a la interpretación común que desde Nietzsche domina el ámbito del pensamiento, puede ser entendida como una restauración de las verdaderas raíces del cristianismo, en el sentido de *desmitificar* la liviana comparación que Nietzsche hace entre platonismo y cristianismo.

de santos para darle dignidad a ciertos cristianos de los primeros siglos. También en la defensa y recuperación de los lugares sagrados en los tiempos de las cruzadas; la exagerada preocupación por el Sudario de Turín. Y en la actualidad más reciente, en el año 2002, con el conflicto Palestino-Israelí, el sitio de la Basílica de la Natividad por parte del ejército hebreo, despierta la misma preocupación y dependencia de las “reliquias” en el mundo católico. Concluyendo, podemos decir, que aquí no estamos ligados a una palabra por medio de la interpretación sino que es una especie de garantía física (reliquia) que asegura la continuación de un evento que dura hasta hoy bajo la forma de reliquia. La “mentalidad de la reliquia” —señala Ricoeur— resumiría toda una concepción de revelación; la Iglesia Católica de Roma se piensa a sí misma como “reliquia”; la transmisión apostólica se realiza de contacto a contacto. Y la infalibilidad de la Iglesia se basa en el modelo de la doble naturaleza de Cristo. La Iglesia falible pertenecería a la historia profana y la infalible a la historia sacra.⁴⁰⁸

Para Ebeling esta es una *concepción no hermenéutica*, en que una palabra no es transmitida por otra palabra, sino “como algo que atraviesa la historia sin ser afectada por esta última”.⁴⁰⁹ En cambio, el concepto luterano que proclama la *sola fide* “no anuncia un principio moral o de la vida”, sino un principio de interpretación (la Reforma excluiría toda mediación que no sea la palabra interpretada en un determinado contexto).

La *sola fide* significa que por medio del acontecimiento de la palabra se hace presente el acontecimiento crístico. De esta manera llegamos a un punto fundamental: palabra-interpretación [*Wort-Auslegung*]. Dirá Ricoeur, en acuerdo con Ebeling, que la historia de la Iglesia se constituiría mediante la unión entre un acontecimiento de la palabra y otra palabra que (lo) interpreta. “La Iglesia de la palabra es una Iglesia que no tiene otra seguridad más que una exégesis permanente, es decir una interpretación para el ahora, de una palabra que ha surgido en un cierto momento del tiempo”.⁴¹⁰ Por otra parte, la exégesis ya no es el trabajo solamente de especialistas, sino que “la Iglesia es ella misma exégesis de punta a punta”.⁴¹¹

La fe es la participación de la luz de la palabra que brota de la existencia misma; cuando se trata de la fe, se trata de la existencia. Si uno se sale de la realidad concreta, se sale también del dominio de la fe, traiciona su sentido. En la *sola fide* es donde se realiza nuestra verdadera humanidad. Y esa realización no se opera en una esfera etérea, o en el silencio de la pura interioridad, sino en medio de nuestra experiencia y de nuestra acción. El mundo es el “lugar” de la existencia creyente. Es el “campo” en el que cae y germina la semilla de la fe (Cf. Mateo 13:38). La palabra de fe suscitada por la palabra de Dios, es la realización de la palabra humana, en que toda realidad encuentra su sentido.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibid.* p. 129.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 129.

⁴¹⁰ *Ibid.* p. 130.

⁴¹¹ *Ibid.* p. 130.

En cuanto a la toma de conciencia que la Iglesia realiza sobre sí misma, la Iglesia católica se piensa a sí misma como escapando a la historia (se repite el dualismo entre lo inmutable y el cambio). Habría, para Ricoeur, una “doble naturaleza de la Iglesia”. Cf. *Ibíd.*

En cambio las iglesias reformadas se consideran enteramente históricas ya que no existen más que para la relación entre palabra e interpretación. Lamentablemente los reformadores no asumieron plenamente sus conquistas. Ellos pensaron en la reducción de elementos de revelación pero no pensaron en la gran revolución exegética que, según Ebeling, no fue una reducción cuantitativa de las fuentes, sino una *transformación* profunda de su sentido y de su uso: la palabra “no es algo en sí mismo sino que ella existe sólo por la reactivación permanente en otro acontecimiento de la palabra”.⁴¹² Aquí Ricoeur dice con Ebeling: “*Considero a la categoría de la interpretación como la sola categoría susceptible de asumir la cuestión teológica de la esencia de la Iglesia y de su Historia, ya que en ella es tomada de manera estructural, aquello que es absolutamente histórico en la continua actualización del proceso de la palabra*”.⁴¹³

¿Qué se quiere decir con que la palabra es ella misma un acontecimiento o un proceso? Así lo expresa al menos el término alemán *Wortgeschehen*, en donde *Geschehen* significa “aquello que llega”, “aquello que adviene”, pero no como irrupción instantánea (como lo que surge y desaparece), sino como “algo que se despliega y se desarrolla”; de ahí la predilección ricoeuriana por el término “proceso”.⁴¹⁴ Para Ricoeur, en la teoría de Ebeling, la palabra ha llegado a ser, pero como esta palabra se ha transformado en texto, “será necesario reconvertir permanentemente el texto en palabra y esto es el proceso”. Ebeling lo define como el movimiento de lo escrito a la predicación o del texto a la proclamación.⁴¹⁵

Esta sería la manera de hablar de una teología de la palabra. Una teología que no desea ser otra cosa más que teología de la palabra, que no sabe lo que es el mundo, y que no tiene ninguna relación con algún tipo de cosmología, antropología, psicología, etc. Por otra parte esta teología está centrada en Dios como palabra y sobre la palabra de Dios. Esta teología por un lado sería una reducción de sí misma, y por otro, una toma de conciencia de una situación original que ha sido impensada y enmascarada por otras tareas en donde la teología quiso ser “ciencia de lo divino”.⁴¹⁶

Esta teología de la palabra *consiste* —según Ricoeur—, en dar cuenta de aquello que hay de más original y específico, de irreductible, en la palabra de Dios, sin que esto signifique yuxtaponer una metafísica, ni construir un segundo mundo, o un más allá; en otras palabras, sin jamás yuxtaponer una hermenéutica sagrada a una hermenéutica

⁴¹² *Ibíd.* p. 130.

⁴¹³ Ebeling, G., citado por Ricoeur en: *Ibíd.* ps. 130-131.

⁴¹⁴ Cf. **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 131.

⁴¹⁵ Cf. *Ibíd.*

profana; “No hay más que una hermenéutica y es enteramente profana”.⁴¹⁷ Por lo tanto, el *problema fundamental* de una teología de la palabra consistiría en dar cuenta de la palabra como siendo palabra de Dios, sin hacer resurgir un dualismo metafísico.⁴¹⁸

Pero, ¿qué es una palabra? Para Ricoeur, comprender no será “nunca comprender el lenguaje sino comprender *a través* del lenguaje”. La palabra no sería un mundo, un objeto, sino “un medio”. El término “a través” [*durch*] significa que la palabra es atravesada y por lo tanto tiene *un sentido* que está más allá de ella misma.

La hermenéutica (de la palabra) es lo que permite a la palabra de Dios ser verdaderamente palabra, alcanzando su sentido, llegando a aquel a quien es dirigida; la ortodoxia temía que esta búsqueda humana del sentido redujese la autoridad trascendente de la palabra de Dios. Temía ver esta autoridad depender de un proceso natural, profano. Por eso se había atrincherado durante algún tiempo tras la distinción entre *hermenéutica sagrada* y *hermenéutica profana*, y luego entre hermenéutica general y hermenéutica especial.

Las perspectivas se transformaron desde el día en que la hermenéutica no apareció ya como la simple aplicación de reglas externas a la realidad a la que ella se aplica, sino como el modo de contribuir desde el interior a descubrir esa realidad. Es por lo mismo, que el papel de Heidegger y Bultmann fue, según Ebeling, decisivo a este respecto. A partir de estos dos pensadores alemanes, la hermenéutica se concibió como el movimiento por el que la realidad manifiesta y alcanza efectivamente su fin; la hermenéutica, así concebida, no es tanto el esfuerzo que emprendemos para comprender un lenguaje sino la búsqueda del sentido de la realidad “a través” [*durch*] del lenguaje.

Con la palabra de Dios sucede lo mismo que con toda palabra. El fin de la hermenéutica es hacer que la palabra pasada, cristalizada en un documento, se convierta en palabra actual que oriente prácticamente hacia el futuro, es decir, que vuelva a ser realmente palabra recobrando así todo su sentido.

De ahí que cobre sentido algo como lo siguiente: la hermenéutica tiene por contenido y por objeto el acontecimiento de la palabra, es decir, ésta se confunde con el movimiento mismo de la historia y de la realidad. La hermenéutica parte de la palabra para permitir su verdadera realización, su auténtica consumación. Está siempre *situada*⁴¹⁹ en la historia, de la que es expresión de su movimiento. De ahí, que el movimiento de la interpretación (existencial) sea siempre un círculo, o, si se quiere, que parta de un esquema de

⁴¹⁶ Aristóteles inserta la teología dentro de las ciencias teóricas y la entiende, básicamente, como “filosofía primera”, esto es, como aquella ciencia que se ocupa del ente primero (es decir, Dios). Dice Aristóteles: “Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte), y la más digna estima <de ellas> ha de versar sobre el género más digno de estima”. En: Aristóteles: **Metafísica**, Op. cit. p. 269. En todo caso, no está del todo claro la equivalencia entre filosofía y teología en el pensamiento de Aristóteles, puesto que la ciencia del ente en cuanto ente sigue siendo una *filosofía*.

⁴¹⁷ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 132.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 132.

circularidad comprensiva.⁴²⁰

Respecto de la pregunta que interroga sobre el carácter humano o divino de esta palabra, Ricoeur vuelve sobre una cita de Ebeling: “*Si el proceso de la palabra es operado normalmente —no me pregunto si esta palabra es humana o divina, sólo hablo de la palabra—, entonces dicha palabra es en sí misma un llamado a la comprensión; la comprensión no es un hecho externo, sino que ella se comprende a sí misma y se supera yendo hacia su propia comprensión*”.⁴²¹

Esta idea de autocomprensión de la palabra sería —como ya vimos— “una superposición de Lutero y el segundo Heidegger”. Según Lutero “la palabra es interpretada por ella misma como también la Escritura”. Para Lutero la palabra desarrolla su propia comprensión —*Scriptura interpres sui*: la Escritura se interpreta a sí misma, por el sentido de *vida* que se anuncia a través de su expresión. Aún más, incluso la *Sola Scriptura* debe entenderse como la traducción de un nuevo modo de abordar la revelación, es decir, como formulación de una “tesis hermenéutica”. En tal sentido, el principio del *Sola Scriptura* es prácticamente idéntico al de “la Escritura se interpreta a sí misma”. Podemos concluir entonces que la comprensión no es un agregado a la palabra, sino que es un movimiento desarrollado por la misma palabra.

La Escritura engendraría el trabajo de exégesis (Lutero) y por otra parte tenemos a Heidegger que nos señala que “el lenguaje habla”. Esta es el tema principal —como ya hemos señalado—, de **Unterwegs zur Sprache**: el mismo lenguaje presenta al hombre su esencia.

Toda comprensión “tiende a desaparecer o a morir en cada encuentro”. Es por esto que la palabra es, de manera esencial, *mediación*. El actualizar la palabra pertenecería al orden del silencio y “nuestra verdadera relación con la palabra no proviene del acto de pronunciarla sino del acto de escucharla”.⁴²² Esta “escucha” refiere a algo así como una experiencia o especie de encuentro de algo o de alguien instituido por la palabra misma. Heidegger también se ha referido —dice Ricoeur—, a que el fin del decir es mostrar; hacer ver y este hacer ver, es un “dejar ser” delante de nosotros.

Respecto a la forma en que se podría hablar de palabra de Dios, el autor de **Fe y filosofía** nos dice que “estaríamos frente a una palabra de Dios en la medida en que nos colocáramos frente a una palabra que instituye una comprensión de sí; una comprensión del otro que engendra una historia y por consiguiente es viva, eficaz. Se trata de una palabra que engendraría al hombre”.⁴²³ Una palabra de Dios estaría, por esto, en el hecho de que dicha palabra debiera ser completamente para el hombre y en que su

⁴¹⁹ Este término lo subrayamos por cuanto evoca el “ahí”, el lugar, el sitio, y, por ende, el estar situado constituyente del ser del hombre.

⁴²⁰ Evidentemente, vuelve Ebeling sobre los pasos de Heidegger y de Bultmann, en el sentido de definir la comprensión desde el “círculo hermenéutico”.

⁴²¹ Ebeling, G., citado por Ricoeur en: **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 133.

⁴²² Respecto al tema de la escucha y del silencio, Cf. Heidegger, M.: **Serenidad**, Ed. Serbal, Barcelona, 1989.

capacidad de conformar una humanidad, es su divinidad. “Su divinidad no es otra cosa que la apertura de una historia de la comunicación o sea una plenitud de nuestro lenguaje”.⁴²⁴

En la *Epístola a los Romanos*, San Pablo dice: “Dios es verídico y el hombre es mentiroso” (Romanos 3:4). Este es el texto base que Ricoeur utiliza para mostrar los dos polos que, según él, constituyen a la palabra; “No habría más que una palabra, un mundo de la palabra”. El Dios verídico y el hombre mentiroso no son dos regiones del ser, sino dos polos de la palabra misma. El polo divino sería su veracidad y su poder de engendrar vida; el polo humano (“humano, demasiado humano”, según Ebeling), es lo no-verídico en la palabra, que San Pablo llama “mentiroso”. Ricoeur vuelve a citar a Ebeling: “La palabra de Dios es el fundamento último de la comprensión, porque es en esta dimensión que, en última instancia, la palabra se transforma enteramente en palabra, es decir, se hace totalmente palabra humana”.⁴²⁵

Podríamos concluir parcialmente, junto con Ricoeur, que “no hay más que una palabra”; “no hay dos lenguas, una divina y otra humana, sino una sola. Pero según ella sea o no un acontecimiento pleno, es que se transforma simultáneamente en ‘ser palabra’ o ‘ser hombre’”.⁴²⁶ Que “la palabra se hizo carne” (Juan 1:14), significaría, tanto para Ebeling como para Ricoeur, que ha habido un momento en la historia donde la palabra se ha cumplido totalmente (*kerigma* cristiano). Esto significa la posibilidad de que se pronuncie una palabra eficaz, “que diga la verdad en lugar de mentir”.⁴²⁷ Estos análisis de Ebeling le llevan a Ricoeur a concluir lo siguiente:

“No existe necesidad de distinguir entre una historia santa y una profana, una hermenéutica sagrada y una hermenéutica profana. No hay dos mundos de la palabra, no hay dos escrituras, dos naturalezas, dos seres. No hay más que una palabra. Una palabra que en su plenitud se anuncia como palabra de Dios y que en su mentira se anuncia como palabra humana”.⁴²⁸

Vemos entonces que Ebeling ha insistido en la necesidad de elaborar una hermenéutica que realice la unidad de la vida y de la doctrina, de la acción y del pensamiento, del mismo modo, observamos la insatisfacción de éste respecto de la yuxtaposición de varias hermenéuticas: sagrada y profana, general y particular, de la partición, en último término, de la realidad en dos esferas separadas —la una al lado de la otra—, lo que eternizaría el

⁴²³ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 135. Esto, podríamos agregar, está en concordancia con el escritor de la *Epístola a los Hebreos* (4:12): “Porque la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que espada de doble filo; y penetra hasta partir el alma y el espíritu [...] y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón”.

⁴²⁴ Cf. **El lenguaje de la fe** Op. cit. p. 135.

⁴²⁵ Ebeling, G., citado por Ricoeur en: *Ibíd.*

⁴²⁶ *Ibíd.* p. 135-136.

⁴²⁷ *Ibíd.* p. 136.

⁴²⁸ *Ibíd.*

dualismo platónico, metafísico, que poco o nada tiene que ver con el verdadero cristianismo.

Ahora bien, Ebeling, según hemos visto, se ha propuesto superar el dualismo ontológico, mediante una vuelta sobre la Reforma y a través del “segundo Heidegger”. No obstante, cabría a lo menos preguntarse: ¿Cómo es posible hablar de “la palabra de Dios” sin recaer en una partición dicotómica de la realidad? Esta pregunta no deja de ser compleja e importante, por cuanto en ella se transparenta “el problema fundamental de la teología de la palabra”.⁴²⁹ Ebeling, según Ricoeur, no resuelve este problema. Sin embargo, plantea importantes aproximaciones, una de las cuales tiene que ver con el epígrafe con el que comenzamos este apartado, a saber, que *el comprender no es nunca el comprender un lenguaje, sino a través del lenguaje*.

Revisemos ahora, algunas consecuencias que Ricoeur extrae de su análisis de Ebeling:

i. La primera consecuencia es la que tiene que ver con el método histórico-crítico y su lugar en la predicación cristiana, como también la integración del método crítico en la historia.

ii. La segunda, tiene que ver con la relación con el mundo no-religioso.

Ricoeur dirá que “ambas son importantes” y que “es necesario que salgamos de un tipo de infantilismo de la fe”,⁴³⁰ y aboga por una “teología de la palabra para indicarnos no sólo cuáles son los resultados del método histórico crítico, sino para mostrarnos que dicho método no es algo extraño a la fe y por lo tanto se inserta en el propio movimiento de la palabra”.⁴³¹

El filósofo francés señala que en las últimas generaciones ha habido una hostilidad hacia el trabajo de la crítica bíblica. Esto ha tenido como consecuencia el repliegue a un “cierto fundamentalismo” para proteger las Escrituras Sagradas de otros métodos aplicados a otras escrituras. Pero Ebeling dice: *este tiempo ha terminado*. No existen dos maneras de leer los textos sino sólo una. Los textos bíblicos son como los otros textos, el problema es “si ellos hablan o no”. Por lo tanto, no hay distinción a nivel del *método* entre palabra divina y palabra humana. Sólo hay una hermenéutica. Esta es una suerte de liberación, como dato y como contenido teológico que resalta la *unidad hermenéutica*.

Ahora comprendemos —explica Ricoeur— que el espíritu del “método crítico”, que muchas veces se le ha tildado de mal intencionado o se lo ha asociado a maestros que razonan conforme a sus propias concupiscencias (Véase 1ª Timoteo 4:3), está lejos de toda verdad. Al contrario, este espíritu ha sido dócil hacia el “sentido”, ha tenido una buena voluntad de comprender los textos y de comprender la Biblia de la misma forma como nos acercamos a **La Ilíada** oa **La Odisea**. Esta es la seriedad intelectual que pedía Nietzsche y que es parte del proceso de actualización de la palabra. Ricoeur se pregunta:

⁴²⁹ Ibíd. p. 132.

⁴³⁰ Ibíd. p. 136.

⁴³¹ Ibíd. p. 138.

“¿Cómo haríamos viva una palabra si desde el comienzo la tratamos como letra muerta, que debe quedar bajo el abrigo de la inteligencia crítica, de la inteligencia comprensiva? Esta *actitud* no es posible”.⁴³²

Ricoeur insiste en algo ya dicho: “no sólo no debemos oponer dos hermenéuticas sino que tampoco debemos crear la oposición entre *explicar* y *comprender*”.⁴³³ Nuestro autor le reconoce a Ebeling haber dado un golpe mortal a esta oposición que se arrastra desde Dilthey y que al ser reconstituida hace aparecer los dualismos del pasado.

Respecto a los dualismos y en especial, al del Jesús de lo Histórico y el Cristo de la Fe, Ricoeur comenta: “Este dualismo también deberá ceder a la crítica, para así lograr que la Escritura hable”.⁴³⁴ Ebeling ha trabajado en aquello que él llama “interpretación transformante”, donde profundizando el trabajo histórico, los textos comienzan a hablar y la comprensión está al final de la explicación y no al lado, o por encima o contra. Como consecuencia de esto, Ricoeur dice: “El cristianismo reformado es un cristianismo que tiene razón de asumir el método histórico-crítico”.⁴³⁵ Esto permitiría reencontrarnos con el vínculo de unidad de la Reforma y del Renacimiento. “La *sola fide* y la probidad científica son una sola cosa y la misma cosa, cuya unidad profunda es necesario comprender”. Esta es la forma —dice Ricoeur— en que podemos ser cristianos modernos (hombres de la crítica).

Otra consecuencia que aparece es la adopción de categorías de un mundo no-religioso. Ebeling nos recuerda que en la Biblia siempre está escrito: “Y esto llegó para que se cumpliese el tiempo”.⁴³⁶ Ésta es la influencia en los teólogos alemanes y norteamericanos de Bonhoeffer (el teólogo de la secularización). Una predicación conforme al tiempo, es una que se da conforme al tiempo científico y al espíritu-crítico. Una segunda consecuencia de esto es “la adopción de categorías de un mundo no-religioso”.⁴³⁷ Hay aquí un abandono del Dios filosófico y del Dios de la teología dogmática. La consecuencia última de todo esto, es una teología de la palabra que posibilita el encuentro con Jesucristo, “pero nunca con el Dios artesano, el Dios de la inteligibilidad absoluta”.⁴³⁸

El ateísmo sería, entonces, la consecuencia de la liquidación del Dios de los filósofos,⁴³⁹ como también parte de la teología de la palabra. Ésta sería, dice Ricoeur, la

⁴³² Ibid. p. 137.

⁴³³ Ibid. ps. 137-138.

⁴³⁴ Ibid. p. 138.

⁴³⁵ Ibid. p. 138.

⁴³⁶ Véase Lc. 9:51, 21 :24 ; Jn. 7 :6; Gá. 4:4 ; Tit. 1:3 ; He. 1 :1, etc.

⁴³⁷ **El lenguaje de la fe**, Op. cit. p. 139.

⁴³⁸ Ibid.

posibilidad de una “dimensión atea del cristianismo”. Bonhoeffer con su interpretación no-religiosa del Evangelio unifica la fe de Jesucristo con lo que él llamaba “existencia para otros”; la “interpretación no-religiosa e interpretación cristológica coinciden”, según Ebeling. Entonces aquí aparece la “apertura” (Heidegger) hacia un problema actual del cristianismo.

Precisamente ante tal problema, pregunta Ricoeur: “¿Podríamos concebir un período posreligioso de la humanidad, es decir una predicación que no implique la presuposición de un hombre religioso, de un hombre que ya tuviera ideas acerca de Dios y algún tipo de inferioridad piadosa”.⁴⁴⁰ Esto implicaría, según Ricoeur, un hombre sin piedad, desnudo frente a una palabra que no le da ningún tipo de cosmología sagrada, ninguna visión del mundo, sino que sólo el anuncio de un *acontecimiento* a partir del cual se puede hablar y vivir.

Finalmente nos dice Ricoeur: “Ebeling representa una inmensa tarea que nos lleva a repensar totalmente a Dios considerándolo sólo el *de Dios* de la expresión *palabra de Dios*; al hombre considerándolo aquel que se encuentra con la palabra y que no existe más que por la palabra. Esto quiere decir que todos nuestros conceptos de la realidad y del ser deberán ser reajustados mediante una teología de la palabra”.⁴⁴¹

Ahora bien, y considerando lo hasta aquí expuesto, se hace necesario dedicarnos con mayor profundidad, al tema de la “muerte de Dios” como muerte de la religión, el ateísmo y la *apertura* —en el sentido que Heidegger le da a este término—, a una fe postreligiosa, es decir, a una fe que se encontraría situada más allá de la muerte de Dios. Pero antes, es necesario “pasar” por Bonhoeffer por cuanto éste, según Ricoeur, plantearía la posibilidad de “una dimensión atea del cristianismo”.

3.- Dietrich Bonhoeffer:⁴⁴² una dimensión atea del

⁴³⁹ Esto ya ha sido pensado por W. Weischedel en su texto: *El dios de los filósofos. Fundamentación de una filosofía teológica en la era del nihilismo*.

⁴⁴⁰ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 139.

⁴⁴¹ *Ibíd.* p. 140.

⁴⁴² Dietrich Bonhoeffer nace en Breslau el 4 de febrero de 1906. Hijo de Karl Bonhoeffer —profesor de psiquiatría—, y de Paula von Hase, estudió teología en la Berlin Universität. En 1928-1929, es becario en Barcelona. Estudia en el Union Theological Seminary de Nueva York. Vuelve a su patria en 1931, donde es nombrado profesor de la Universidad de Berlín. En 1933 pasa a ser pastor de la iglesia alemana en Londres. En 1935 regresa a Alemania y es nombrado director de la iglesia confesora en Finkewald. Con el ascenso del nazismo es destituido de su labor docente. El 5 de abril de 1943 es detenido y encarcelado en Berlín. Muere en la noche del 22 al 23 de abril de 1945.

cristianismo.

“El diálogo entre el creyente y el ateo no es ya un diálogo con el otro, sino un diálogo de cada uno consigo mismo”.

P. R.

“¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia, una vida cristiana, en un mundo sin religión?”.

Dietrich Bonhoeffer.

¿Cómo puede Cristo llegar a ser también señor de los no-religiosos en un “mundo adulto” para el que “la hipótesis de Dios” resulta superflua? Ésta era la preocupación, a la vez existencial y teológica del último Bonhoeffer en sus cartas de la cautividad.

Pero detengámonos un momento en la importancia, más arriba esbozada, de Bonhoeffer para la teología de la segunda mitad del siglo XX. Digamos, de partida, que todos los “teólogos de la muerte de Dios” (Harvey Cox, Gabriel Vahanian, Paul van Buren, William Hamilton y Thomas J. J. Altizer, entre otros) están influenciados por Bonhoeffer y por Nietzsche (sobre quien volveremos en el próximo capítulo).

Pero no sólo la teología ha recogido el importante legado de este teólogo de la secularización: en varias conferencias Ricoeur deja entrever la influencia de algunos teólogos del siglo XX. Precisamente uno de ellos fue Dietrich Bonhoeffer. En su conferencia sobre Gerhard Ebeling reconoce abiertamente esta influencia:

“Este joven teólogo, discípulo de Barth, que fue ejecutado por Hitler luego de varios meses en prisión en el año 1944, nos ha dejado en sus cartas y apuntes de prisión un testamento bastante novedoso donde, en forma vigorosa, plantea por primera vez la nueva situación del cristianismo en un mundo no religioso”.⁴⁴³

Hacia el final de la citada conferencia, el autor de *El lenguaje de la fe*, se refiere a una dimensión atea del cristianismo:

“En consecuencia el ateísmo, [...] que es la liquidación del Dios filosófico queda como parte de la teología de la palabra. Allí está la posibilidad, no diría de un ateísmo cristiano, sino de una dimensión atea del cristianismo, que en el fondo ya Barth nos hubo enseñado a considerar cuando afirmaba que el cristianismo no es una religión ni una teoría del ser divino, sino únicamente el acontecimiento de la palabra. Por esta razón, la interpretación no-religiosa de que hablaba Bonhoeffer procede directamente tanto de la fe en Jesucristo como de lo que él llamaba la existencia para los otros”.⁴⁴⁴

En su voluminosa obra titulada: **Dietrich Bonhoeffer. Teólogo – cristiano – hombre actual**, Eberhard Bethge (amigo y biógrafo del malogrado teólogo) nos resume la influencia de los teólogos del siglo XX, del siguiente modo: “Así como Tillich trata de hacer desaparecer el ropaje ‘supranatural’ y Bultmann el ‘mitológico’, Bonhoeffer quiere

⁴⁴³ *El lenguaje de la fe*, Op. cit. p. 125. La cursiva es nuestra.

⁴⁴⁴ *Ibid.* p. 139.

hacer lo mismo con el ropaje 'religioso', es decir, con la objetivación de Dios condicionada por el tiempo".⁴⁴⁵ Agrega Bethge, que en Bonhoeffer se trata de poner en movimiento la estructura tradicional de los dogmas y de sus imágenes, someter a discusión el "teísmo" e inaugurar un nuevo diálogo con los "a-teístas".

Podría decirse, respecto a esto, que ni siquiera Bultmann, a quien Bonhoeffer no perdía de vista y cuyos comentarios a San Juan así como su estudio sobre la desmitologización acogió con absoluta simpatía, mereció durante su preparación la atención que pudiera esperarse. Cabe preguntar si Bonhoeffer presintió la conmoción que en todo el mundo y a lo largo de los años produciría el trabajo teológico de Bultmann. En todo caso en su segunda carta teológica⁴⁴⁶ ensayó fórmulas nuevas en relación con la desmitologización bultmaniana, aunque con sorprendente agudeza precisó que "Bultmann 'no llegó demasiado lejos', como creen los demás, sino que no llegó lo bastante lejos".⁴⁴⁷ Esto demuestra a todas luces el hilo conductor que lleva de Barth, pasando por Bultmann, a Bonhoeffer.

A partir del 5 de abril de 1943, en que fue encarcelado, Bonhoeffer no se encuentra en medio de universitarios y seminaristas, sino con prisioneros, hombres "no religiosos", que prescinden de Dios. La carta fechada el 30 del 04 de 1944 marca un corte en su vida y en su pensamiento: ya no espera para él un cambio de situación. Las bombas amenazan con destruir la prisión de Tegel. Sabe por experiencia que "el mundo está determinado por poderes contra los que la razón no puede nada". Sin embargo, se encara con el porvenir, no tanto en el suyo como en el de la humanidad y el cristianismo. Es en este contexto en que el se pregunta: "¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad, etc., etc.?"⁴⁴⁸

a) Un lenguaje renovado.

Si en la carta del 30 de abril de 1944 formulaba Bonhoeffer esta pregunta, en la del 5 de mayo del mismo año esboza una respuesta: hay que hablar de Dios en forma "mundana",⁴⁴⁹ tal como habla Dios en el Antiguo Testamento, en la finitud y en las pasiones humanas, en el límite y en la realidad de las cosas, como lo que hace que el mundo sea mundo, mientras que el *a priori* metafísico impone al mundo hablar de Dios como fuera y más allá de los límites. Para él, en el Antiguo Testamento el más allá y la victoria sobre la

⁴⁴⁵ Bethge, E.: **Dietrich Bonhoeffer. Teólogo – cristiano – hombre actual**, Ed. Desclée de Brower, Bilbao, 1970, p. 1178 [Trad.: A. Berasain]

⁴⁴⁶ Cf. Bonhoeffer, D.: **Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio**, Ed. Ariel, Barcelona, 1969, p. 163 [Trad.: M. Faber-Kaiser]

⁴⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁴⁸ *Ibíd.* p. 161.

⁴⁴⁹ *Ibíd.* p. 165.

muerte se viven siempre “en el más acá”⁴⁵⁰ y remiten al hombre a la finitud en la historia.

En el **Esbozo de un trabajo**, redactado en prisión, a propósito del tema *mundanidad* y *Dios* escribía Bonhoeffer:

“Nuestras relaciones con Dios no son unas relaciones ‘religiosas’ con el ser más alto, más poderoso y mejor que podemos imaginar —lo cual no es la verdadera trascendencia—, sino que consisten en una nueva vida en ‘ser para los demás’, en la participación en el ser de Jesús. Las tareas infinitas e inaccesibles no son las trascendentes, sino el prójimo que cada vez hallamos en nuestro alcance”.⁴⁵¹

b) El mundo, “mayor de edad”.

Entre el 30 de abril y el 18 de julio de 1944, toma Bonhoeffer una conciencia cada vez más aguda de que, a consecuencia de una evolución histórica producida principalmente por el siglo de las luces [*Aufklärung*], el mundo ha llegado a su mayoría de edad, ha adquirido una cierta autonomía, una autosuficiencia en numerosos ámbitos, y esto de manera irreversible.

Bonhoeffer habla de un “mundo que ha llegado a su edad adulta”,⁴⁵² y de “mundo actual que ha alcanzado su edad adulta”,⁴⁵³ y no con tanta frecuencia del “carácter adulto del mundo”.⁴⁵⁴ Con estas expresiones, Bonhoeffer trata de evitar el malentendido de que se piense en una evolución de tipo moral en el sentido de “ser mejor”. Se trata simplemente de llegar a la mayoría de edad, tras lo cual no cabe retorno, la mayoría de edad es un ideal que permite regular su situación y con el cual sueña.

Un mundo mayor de edad, es un mundo que necesita cada vez menos de Dios: “Desde Kant, [Dios] ya sólo ha conservado un lugar propio más allá del mundo de la experiencia”.⁴⁵⁵

Pero antes de continuar con esta novedosa y, por cierto, polémica interpretación del *ateísmo* en Bonhoeffer, revisemos brevemente la doctrina kantiana de la mayoría de edad, pues dada la relevancia dada por Bonhoeffer a esta noción, es necesario pasarle revista.

c) La Ilustración según Kant.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ *Ibid.* ps. 224-225.

⁴⁵² *Ibid.* p. 191.

⁴⁵³ *Ibid.* p. 202.

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 205.

⁴⁵⁵ *Ibid.* p. 200.

Para Kant, la Ilustración consiste, básicamente, en el hecho de abandonar la minoría de edad. Pero tal estado de infancia no obedece tan sólo a factores externos; el hombre mismo será culpable de este estado de infantilismo.⁴⁵⁶ La Ilustración, por lo tanto, piensa el filósofo alemán, es la liberación de la tutela consistente en la incapacidad de usar el hombre su propio entendimiento sin seguir las reglas de otros.⁴⁵⁷ *¡Sapere aude!, ¡Atrévete a saber!*. Este es el lema, según Kant, de la Ilustración. Se trata de adquirir el valor suficiente para usar el propio entendimiento. La Ilustración implica por lo tanto, un acto de coraje intelectual y moral, que le permita al individuo prescindir del tutelaje al que lo confina su “minoría de edad”.⁴⁵⁸

Habría, en todo caso, en algunos hombres un “gusto” por el tutelaje, una inclinación a dejarse llevar por los dictámenes de los otros. Esto facilitaría la aparición de los tutores, pues: “¡es tan cómodo ser menor de edad!”.⁴⁵⁹ Desde la perspectiva de la minoría de edad, resulta cómodo y fácil tener “un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente...”.⁴⁶⁰ Por esto, para Kant, la mayoría de los hombres y la totalidad del “sexo bello”, consideran peligroso y penoso el paso que nos lleva a la mayoría de edad. Porque alcanzar dicha edad conduce a “caídas” y “accidentes”, lo que suele espantar a quienes han optado por dicha vía. Por ello resulta *difícil* abandonar la minoría de edad, convirtiéndose ésta en su “naturaleza” e, incluso, pasándole la cuenta afectiva. Sin embargo tales riesgos son mínimos comparados con los beneficios de la mayoría de edad.⁴⁶¹

Los “grillos” que atan a la persistente minoría de edad, serán para Kant aquellos dados por “leyes y fórmulas: instrumentos mecánicos de un uso racional, o mejor de un abuso de sus dotes naturales”.⁴⁶² Así, los que no están habituados a los movimientos libres de los sincadenas, se verán inseguros en sus movimientos, y quizá tropiecen con alguna zanja. Por eso sólo pocos son los que realizan un esfuerzo del propio espíritu, para salir de ese estado de minoría de edad.⁴⁶³

Pese a que se podría observar cierto pesimismo en las afirmaciones anteriores de Kant, éste afirma que “es posible que el público se ilustre a sí mismo siempre que se lo

⁴⁵⁶ Cf. Kant, E.: “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en: **Filosofía de la historia**, Buenos Aires, Ed. Nova, 1964, p. 58.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibíd.*

⁴⁵⁸ *Ibíd.*

⁴⁵⁹ *Ibíd.*

⁴⁶⁰ *Ibíd.*

⁴⁶¹ Cf. *Ibíd.* p. 59.

⁴⁶² *Ibíd.*

⁴⁶³ Cf. *Ibíd.*

deje en libertad”⁴⁶⁴ y, aún más, dicho proceso emancipatorio “es casi inevitable”. Esto se confirmaría por el hecho de que es posible encontrar hombres que piensan por cuenta propia, hasta “entre los tutores instituidos por la confusa masa”.⁴⁶⁵ Habría, por lo tanto, un exhorto, un llamado al hombre a pensar por sí mismo: *¡Sapere aude!*

Dejemos ahora a Kant, y volvamos con el análisis teológico de Bonhoeffer, particularmente con su concepción del cristianismo en la época en que el “mundo ha llegado a su mayoría de edad”, o sea —y recurriendo al lema kantiano— cuando el hombre ha dejado atrás las cadenas que lo atan a un autoculpable tutelaje.

Precisamente es esta línea de pensamiento a la que Bonhoeffer alude en su carta del 8 de junio, cuando habla de desprenderse del “tutor Dios”.⁴⁶⁶ Dios se escribe entre comillas. El mundo ha aprendido a resolver todas las cuestiones importantes sin apelar a la “hipótesis Dios” como “hipótesis de trabajo”.⁴⁶⁷ Y esto —para Bonhoeffer— no sólo para las cuestiones científicas y artísticas, sino también para las éticas. *Como en el ámbito científico, también en el humano, Dios es empujado cada vez más lejos, fuera de la vida: Él pierde terreno.*⁴⁶⁸

Bonhoeffer analiza esta nueva forma de ateísmo en la modernidad. Hay en él un desplazamiento significativo: no se trata de la negación de la existencia de Dios como de la afirmación de su inutilidad. Cuando el mundo era “menor de edad”, la “hipótesis Dios” poseía todavía utilidad. Pero, alcanzada la mayoría de edad, el mundo prescinde fácilmente de Dios. Es lo que Bonhoeffer constata en el contexto arreligioso de la prisión, sensible a este *ateísmo práctico*. Y da su diagnóstico:

“Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano (a veces por simple pereza mental) no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas. En realidad se limitan a ofrecer un deus ex machina, ya sea para resolver aparentemente unos problemas insolubles, ya sea para erguir una fuerza ante la impotencia humana; en definitiva, siempre tratan de explotar la debilidad humana; es decir, los límites del hombre. Semejante actitud sólo tiene posibilidades de perdurar, aunque forzosamente, hasta el momento en que los hombres, por sus propias fuerzas, logran ampliar dichos límites y en que resulta superfluo el deus ex machina. Por otra parte, hablar de los límites humanos me parece harto problemático (la misma muerte que los hombres apenas temen, y el pecado, que los hombres muy a duras penas comprenden, ¿acaso son, aún hoy día, unos verdaderos límites?). Siempre tengo la impresión de que al hablar de los límites humanos sólo tratamos de reservar medrosamente un lugar en el mundo para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el

⁴⁶⁴ Ibid.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Bonhoeffer, D.: Op. cit. p. 190.

⁴⁶⁷ Ibid. p. 189.

⁴⁶⁸ Ibid. p. 190.

centro; no en los momentos de debilidad, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y el pecado, sino en la vida plena y en los mejores momentos del hombre. Estando en los límites, me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble. La fe en la resurrección no es la ‘solución’ al problema de la muerte. El ‘más allá’ de Dios no es el más allá de nuestra capacidad de conocimiento. La trascendencia teórica del saber no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está en el centro de nuestras vidas, aun estando más allá de ella”.⁴⁶⁹

Bonhoeffer piensa a Dios en la posibilidad, en el centro de la realidad. El Dios viviente ha creado y crea el mundo. Éste posee su autonomía. Reposa en la mano de Dios. Y por esto Dios no tiene necesidad de intervenir en él de un modo visible o milagroso. Pues, como Creador que es, constituye el autor absoluto de la realidad.

Bonhoeffer pone en guardia al teólogo contra toda apologética que intente probar a este mundo adulto que no puede vivir sin el “tutor Dios”: “[...] yo quisiera que Dios no fuera introducido de contrabando en cualquier lugar secreto, el más recóndito, sino que se reconociera simplemente el carácter adulto del mundo y del hombre”.⁴⁷⁰

La *mayoría de edad* hay que comprenderla *positivamente*, “mejor de lo que ella misma se comprende, mediante Cristo y el Evangelio”. Y esto sin intentar “que se [...] disimule la ausencia de religión en el mundo; muy al contrario, debemos ponerla de manifiesto, y es así precisamente cuando una luz sorprendente cae sobre el mundo. El mundo adulto es más sin Dios y, quizá, precisamente por esta razón, está más cerca de Dios del que lo estaba el mundo menor de edad”.⁴⁷¹

d) “Incluso si Dios no existiera”.

Partiendo de la constatación empírica de la mayoría de edad del mundo, le dio Bonhoeffer una interpretación teológica con miras no sólo a la humanidad, sino también a la cristología, invitando a una comprensión del ser humano y de Dios, que encuentra su fundamento en la cristología:

“[...] no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. Nuestro ser, que se ha hecho adulto, nos lleva a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Marcos 15,34.) El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda”.⁴⁷²

⁴⁶⁹ *Ibíd.* ps. 162-163.

⁴⁷⁰ *Ibíd.* p. 205.

⁴⁷¹ *Ibíd.* p. 213.

San Mateo nos dice: “El mismo tomó nuestras enfermedades y llevó nuestras dolencias” (Mateo 8, 17). Estas nos indican “claramente que Cristo nos ayuda no por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos”.⁴⁷³

Así, Bonhoeffer puede decir, que, en el fondo, la crisis de la religión es una crisis de la interioridad, fundamento y base de la conciencia en el sentido premoderno:

“Lo que incesantemente me preocupa es esta cuestión: qué es realmente el cristianismo y quién es Cristo, hoy día, para nosotros. Ha pasado ya el tiempo en que a los hombres se les podía decir todo con palabras —tanto teológicas como piadosas; ha pasado asimismo el tiempo de la interioridad y de la conciencia, es decir, el tiempo de la religión en general. Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa. Simplemente, los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de ‘religiosos’, ya no practican en modo alguno su religión; sin duda la palabra ‘religioso’ significa, pues, para ellos, algo completamente distinto”.⁴⁷⁴

Además, si nos remitimos a la cita anterior, podemos ver claramente la radicalización *crisológica* operada en el último Bonhoeffer. El argumento crisológico es el de la redención en la pasión y crucifixión de Cristo. Dios ya no es el *deus ex machina* pretendidamente todopoderoso, hecho a medida de nuestras concepciones de poder, al que se puede apelar cuando uno está escaso de soluciones, sino que el Dios de la Revelación es el Dios que nos abandona, el que nos salva por su receso y su impotencia en este mundo. Éste es el Dios revelado, el Dios que ninguna sabiduría humana, ninguna religión, se ha atrevido a proponer. Pero hay que pesar las palabras: “Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! [...]. El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente”.

⁴⁷⁵

Advirtamos que Dios continúa siendo el sujeto de todas las frases. Ni el cristianismo se convierte en ateísmo ni el ateísmo en cristianismo. Es la experiencia del ateísmo del mundo, llegado a su mayoría de edad, la que alcanza aquello que la Revelación cristiana tiene de único y que acontece en la cruz: es en la experiencia del receso de Dios como el ser humano se deja alcanzar por Dios. Igualmente, “vivir en el mundo *etsi deus non daretur*”, o sea, como si Dios no fuese dado (como hipótesis, se entiende), para el último Bonhoeffer, significa, no “como si Dios no existiese”, sino que Dios no puede ya ser presupuesto, precisamente en “un mundo que ha llegado a la mayoría de edad” y arreligioso, para el cual “la hipótesis Dios” resulta, en lo sucesivo, superflua.

⁴⁷² *Ibid.* ps. 209-210.

⁴⁷³ *Ibid.* p. 210.

⁴⁷⁴ *Ibid.* p. 160.

⁴⁷⁵ *Ibid.* ps. 209-210.

e) La disciplina del arcano.

Hasta tres veces menciona Bonhoeffer la *arcani disciplina*. Escribe Bonhoeffer: “[...] debe restablecerse una *arcani disciplina*, con ayuda de la cual los *misterios* de la fe cristiana queden protegidos de toda profanación”.⁴⁷⁶ Por analogía con la Iglesia antigua que no presentaba los misterios cristianos sin una larga iniciación, es preciso no mezclar la consolación de Dios con las realidades dramáticas del ser humano ni separar el cristianismo de la realidad.

Para el último Bonhoeffer, el cristianismo y la Iglesia no se diluye en el mundo, sino que la Iglesia sigue siendo una Iglesia de los bautizados en Cristo, cuyo testimonio será precisamente oculto. De ahí que el ser cristiano —para Bonhoeffer— no puede tener sino dos aspectos: “orar y hacer justicia entre los hombres [...] la actividad de los cristianos será oculta y callada; pero habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios”.⁴⁷⁷ La Iglesia es siempre Cristo bajo forma de comunidad, escondido entre los seres humanos, existiendo “para los demás”. Y viviendo de la *sola gracia*.

Para Bonhoeffer, hay asimismo un necesario pudor o una necesitada interioridad de la fe, que no tiene nada que ver con la ostentación religiosa y que, por el contrario, permite una presencia en el mundo más profunda y respetuosa de su autonomía. En una carta expresa así su malestar en presencia de los que hablan en una “terminología religiosa”:

“A menudo me pregunto por qué un ‘instinto cristiano’ me atrae en ocasiones más hacia los no religiosos que hacia los religiosos. Y esto sin la menor intención misionera, sino que casi me atrevería a decir ‘fraternalmente’. Frente a los no religiosos, en ocasiones puedo nombrar a Dios con toda tranquilidad y naturalidad, mientras que ante los religiosos recelo a menudo de pronunciar su nombre. En dicho ambiente me parece de alguna manera falso, y yo mismo me siento en cierto modo insincero”.⁴⁷⁸

f) Las realidades “últimas” y “penúltimas”.

Por “realidades últimas” entiende Bonhoeffer el acontecimiento de la Revelación en Cristo y por “realidades penúltimas”, el mundo en que vivimos. Ahora bien, Cristo, la última palabra que no pasará jamás y que pone su sello en todas las cosas, no sólo hace que “lo penúltimo” —las realidades humanas ordinarias y banales— se haga presente, sino que se remite continuamente a ello. Para él, la fe nos remite, no a unos problemas religiosos, sino a nuestras tareas humanas: “Nuestra mirada se dirige hacia las realidades últimas, pero tenemos todavía nuestras tareas, nuestras alegrías y nuestros sufrimientos”.

⁴⁷⁶ *Ibíd.* p. 165.

⁴⁷⁷ *Ibíd.* ps.182-183.

⁴⁷⁸ *Ibíd.* p. 162.

“El cristiano no dispone [...] de una última escapatoria de las tareas y las dificultades terrenales [lo penúltimo] hacia la eternidad [lo último]: al igual que Cristo, ha de vivir hasta el fin su vida terrena (‘Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’), y sólo así el Crucificado y Resucitado está con él, y él es crucificado y resucitado con Cristo. La vida terrenal no debe ser abandonada antes de tiempo”. ⁴⁷⁹

Bonhoeffer utiliza aquí un argumento *a fortiori* para significar que Cristo, con su santidad, no arrasa lo que precede, sino que asume y culmina lo que infinitamente ya era “bueno”, y en lo que él se apoya, superándolo, revelando así de nuevo el “precio”. Lo que hay de último y definitivo en la Revelación de Dios, precisamente *en el hombre Jesús*, no anula la realidad ni el valor —únicos— de lo que es “penúltimo”, terrestre, provisional y frágil, sino que lo eleva y lo “salva” para darle gratuitamente todo su valor. En este sentido, ya que lo “último”, que es Cristo, remite a lo “penúltimo”, que es el mundo con sus tareas humanas, “Cristo puede llegar a ser también señor de los no-religiosos”.

g) Llegar a ser “un ser humano, un cristiano”.

Antes de desentrañar el contenido de la carta del 21 de julio de 1944, conviene recordar el contexto: desde la prisión en Tegel, Bonhoeffer escribe a su amigo E. Bethge, el día siguiente del complot abortado contra Hitler, en el que él estaba implicado. Sabe que apenas queda esperanza para él, no sólo de salir en libertad, sino también con vida. Ahora bien, durante su cautividad encuentra personas que, sin invocar a Dios, permanecen profundamente humanas hasta el fin. Es en este contexto en el que él prolonga su cuestionamiento teológico: “¿Cómo puede Cristo llegar a ser también señor de los no-religiosos?”.

En esta carta Bonhoeffer constata positivamente el proyecto del hombre moderno de llegar a ser humano sin “Dios”, sin un “Dios” que deshumanizaría, indicando al mismo tiempo el camino de humanización al que conduce el proyecto de llegar a ser más humano con el Dios revelado en el *hombre Jesús*. Recuerda que el “cristiano no es un *homo religiosus*, sino sencillamente un hombre, igual que lo fue Cristo, a diferencia quizá de Juan Bautista”.

Conviene evitar un malentendido. Sería un contrasentido tomar al Bonhoeffer de 1944–45 por un teólogo que anunciase un cristianismo secularizado, un humanismo modelado sobre el ateísmo, en donde Jesús sería una referencia histórica entre otras. Bonhoeffer no se convierte en ateo. Hay que tomar en su real peso todas las cartas del 21 de julio de 1944. Dice ahí que el cristiano es terrestre pero no de forma “banal y vulgar, como pueden serlo los hombres ilustrados, activos, cómodos o lascivos, sino a un ‘ser de este mundo’ lleno de disciplina, en el que está siempre presente el conocimiento de la muerte y de la resurrección. Creo que Lutero vivió este ‘ser de este mundo’...”. ⁴⁸⁰

Afirmar que “el cristianismo no es de este mundo” significa —para Bonhoeffer— que

⁴⁷⁹ *Ibid.* p. 198.

⁴⁸⁰ *Ibid.* p. 215.

no es una religión, la cual: 1) Apoyándose sobre un presupuesto *metafísico*, apunta a un más allá del mundo para huir de la realidad de este mundo; 2) Apoyándose sobre el presupuesto de la *interioridad* o “alma”, por oposición a la exterioridad y a la historia, conduce al individualismo y a la autosatisfacción por las propias obras; 3) Apoyándose sobre el presupuesto de la *parcialidad*, la religión se reserva un ámbito separado de lo profano: lo sagrado.

Pues bien, para Bonhoeffer, es ahí donde todavía la experiencia del ateísmo del “mundo que ha llegado a la mayoría de edad” alcanza el culmen de la *Revelación divina*. Pues, paradójicamente, Dios no se ha revelado en un hombre religioso en el triple sentido mencionado, sino en, por y *como* un *ser humano*; no en un sacerdote, sino en un “ser humano sin más”; no en lo sagrado, sino simplemente en la vida humana. Jesús no es Juan Bautista: “Porque vino Juan el Bautista, que ni comía pan ni bebía, y decís: Demonio tiene. Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: este es, un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y bebedores” (S. Lucas 7: 33,34), o sea, amigo de los “no-religiosos”.

Para Bonhoeffer, Cristo no es un hombre de lo sagrado, sino un *homo humanus*: un humano que vive lo humano con cada ser humano, revelando así la profundidad de gracia en el interior mismo de lo humano. Para él, si Dios ha asumido plenamente nuestra humanidad en su Hijo, es *bueno* para el hombre ser hombre, llegar a serlo y seguir siéndolo, para ser, tras las huellas de Cristo, un hombre *con* y *para los demás*.

De la misma manera, si Dios lo ha creado todo y lo ha querido salvar todo en su Verbo hecho *carne*, “la vida humana entera”, debe ser también el lugar de su presencia y no sólo el ámbito litúrgico. Es en este sentido como hay que comprender que “el cristiano es de este mundo”. Consiguientemente, no es que el cristianismo esté reservado a una elite piadosa, que crece al son de lo sagrado, sino que el cristiano sigue a Cristo convirtiéndose radicalmente en *hombre*, y no con las prácticas religiosas. En este sentido, “Cristo puede llegar a ser también Señor de los no-religiosos”. El “ser cristiano” recibe de la Encarnación su significado último: es llegar a *ser humano* en el sentido pleno de la palabra, y *seguir siéndolo* en el contexto deshumanizante de la prisión. En la misma carta Bonhoeffer escribe:

“[...] tarde comprendí y aún sigo constatándolo, que sólo viviendo plenamente la vida de este mundo es como aprendemos a creer. Cuando uno ha renunciado por completo a llegar a ser algo en concreto, tanto si es un santo como un pecador convertido o un hombre de Iglesia (lo que llamamos una figura de sacerdote), un justo o un injusto [...], es decir, vivir en la plenitud de tareas, problemas [...], experiencias y perplejidades [...], entonces nos entregamos por completo a los brazos de Dios, entonces ya no nos tomamos en serio nuestros propios sufrimientos, sino los sufrimientos de Dios en el mundo, entonces velamos con Cristo en Getsemaní [...], y así nos hacemos hombres, cristianos”.⁴⁸¹

Tal es la radicalización *cristológica* operada desde el ángulo de la humanidad de Dios por el último Bonhoeffer: llegar a ser humano, y no sólo un “cristiano”, porque Dios mismo se ha revelado absolutamente en un ser humano —en Jesús— “con” y “por los demás”.

⁴⁸¹ *Ibíd.* p. 215.

h) La muerte de Bonhoeffer, un lugar teológico privilegiado.

Hasta septiembre de 1944, en la prisión disponía Bonhoeffer de libros y la posibilidad de escribir. Después que el 22 de septiembre la Gestapo descubrió papeles comprometedores para el grupo de Resistencia al que pertenecía, el 8 de octubre es trasladado de Tegel a la prisión de la Gestapo en Berlín y de allí a Buchenwald y finalmente a Flossenbürg. En adelante cesan las cartas y se rompen los contactos con el mundo exterior. Bonhoeffer sabe que va a morir. Podríamos terminar donde acaban sus cartas. Pero su muerte nos parece un lugar teológico privilegiado para meditar; como lo muestra el relato de quienes pudieron tener algún contacto con él. Un oficial se expresa así:

“Bonhoeffer era todo humildad y cordialidad. Daba la impresión de estar constantemente difundiendo una atmósfera de felicidad y de alegría por los sucesos más insignificantes de la vida y una profunda gratitud por el mero hecho de vivir. En sus ojos se reflejaba de alguna manera la fidelidad de un perro y la alegría cuando se le demostraba que su modo de ser le agradaba a uno. Era uno de los poquísimos hombres que he encontrado que contaban siempre con las cercanías de Dios”.⁴⁸²

Un rabino que no había conocido a Bonhoeffer, escribió a E. Bethge, después de la publicación de **Resistencia y sumisión**, que Bonhoeffer le había hecho comprender por primera vez que se puede amar a Cristo. El médico del campo, al que Bonhoeffer fue conducido para ser ejecutado, relata así su muerte:

“A través de la puerta [...] vi al Pastor Bonhoeffer de rodillas, orando fervorosamente a Dios, su Señor. Aquella forma de orar, plena de entrega y segura de ser escuchada, de aquel hombre tan enormemente simpático, me conmovió profundamente. En el mismo lugar del suplicio hizo una breve oración y después subió resuelto y sereno las escaleras del cadalso. Murió a los pocos segundos. En mis casi cincuenta años de actividad profesional como médico no he visto a nadie morir con una entrega tan total a Dios”.⁴⁸³

La muerte de Dietrich Bonhoeffer nos parece un lugar teológico privilegiado por cuanto, última y radicalmente, da testimonio de la unidad de la vida y del pensamiento de un ser humano, de un cristiano, de un teólogo: él realiza en su existencia lo que él ha pensado teológicamente. La inscripción grabada sobre la placa conmemorativa de la iglesia de Flossenbürg, donde fue ejecutado —“Testigo de Jesucristo entre sus hermanos”—, nos parece que expresa bien lo que Bonhoeffer no ha cesado jamás de ser durante su vida: un compañero de la humanidad, el ser humano y el pastor que confiesa hasta el fin a Cristo, Señor.

⁴⁸² Citado por Bethge, E.: *Op. cit.* p. 1236.

⁴⁸³ Citado por Bethge, E.: *Op. cit.* p. 1246.

Capítulo V Muerte de Dios, ateísmo y fe trágica

Introducción: muerte de Dios, ateísmo y fe.

“La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe: en ese sentido, el ateísmo es una purificación. Debo ser atea en aquella parte de mí que no está hecha para Dios. De entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los ateos tienen razón y los creyentes se equivocan”.

Simone Weil

El escrito que aquí presentamos quiere adentrarse en el problema de la muerte de la religión, el ateísmo y la fe, dándole, eso sí, primacía al ateísmo como “corte y lazo entre religión y fe”. Esta hipótesis ha sido sugerida por Ricoeur en el artículo: “Religión, Ateísmo, Fe” del libro **Introducción a la simbólica del mal**. No obstante, antes de entrar en los asuntos temáticos más arriba expuestos, debemos contextualizar el problema del ateísmo y la “muerte de Dios”, en el marco de la cultura y de la sociedad contemporánea. Para ello, hemos elaborado una especie de introducción o prefacio a esta segunda parte, que tiene por objetivo señalar el ambiente intelectual-teológico postmuerte de Dios y ver cómo dicha muerte ha generado ciertos tipos de pensamiento en el ámbito de la fe, que

poco o nada tienen que ver con un cristianismo arcaizante, esto es, religioso.

Cuando el célebre loco de **La gaya ciencia** de Nietzsche corría desesperado por las calles, en pleno día, con una linterna en mano, buscando a Dios a gritos, cuenta el filósofo del **Zaratustra** que provocaba la hilaridad de los que estaban allí, “muchos de los cuales no creían en Dios”. Y que al querer explicar el trágico suceso, acusando a su auditorio y acusándose a sí mismo de haber asesinado a Dios, lo escuchaban con asombro, sin comprender lo que decía. “Vine demasiado pronto —dijo él entonces—; mi tiempo no es aún llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. Han menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y sin embargo ellos lo han ejecutado!”.

484

A los cuatro años de haber escrito estas líneas, añadía Nietzsche un quinto libro a **La gaya ciencia**; y empezaba diciendo: “El más importante de los acontecimientos recientes, ‘la muerte de Dios’; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras”.⁴⁸⁵

Heidegger, en su cuidadosa interpretación del pasaje nietzscheano y sobre la que volveremos más adelante, opina que la afirmación “Dios ha muerto” no es en absoluto la confesión personal de un ateo, sino la proclamación general del fin de la metafísica: “la frase de Nietzsche nombra el destino de dos milenios de historia occidental”. El Dios de que habla Nietzsche, por supuesto, el “Dios cristiano”, que, en el contexto de su pensamiento, significa el mundo suprasensible en general: “[...] Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa a ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real”.⁴⁸⁶ Desde Platón y el platonismo cristiano, un mundo suprasensible, metafísico, eterno, ámbito de la felicidad absoluta, ha venido oponiéndose a un mundo sensible, físico, temporal, valle de lágrimas. Dominio de los valores más altos, el mundo suprasensible se ha constituido en el modelo y el fin de toda realidad. Pero el hombre moderno ha dejado de pensar en una realidad dualista, no cree en valores eternos y absolutos. Sabe que el valor no es una cosa en sí, sino un punto de vista, una instancia desde donde se observa, una perspectiva que pone y determina un “ver” históricamente condicionado. Y las circunstancias históricas que dieron forma al pensamiento occidental no son las circunstancias históricas de hoy. Nietzsche es el gran profeta del pensamiento contemporáneo, que con él cobra conciencia de lo erróneo de sus estructuras tradicionales. No es posible ya distinguir entre un “aquí” y un “más allá”; Dios, el Dios de

⁴⁸⁴ Nietzsche, F.: **La gaya ciencia**, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, § 125, p. 109 [Trad.: J. de Olañeta]

⁴⁸⁵ *Ibíd.* § 343, p. 169.

⁴⁸⁶ Heidegger, M.: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En: **Caminos de Bosque**, Alianza, Madrid, 1997, p. 162 [Trad.: H. Cortés y A. Leyte]

la tradición cristiana, ha muerto, el mundo suprasensible como dominio único de los valores humanos ha desaparecido, “no tiene ya poder eficiente”. En lugar de sentirse atraído por la fuerza de un Ser sobrenatural, el hombre se siente hoy solo ante sí mismo; no sabiendo a qué atenerse, camina sin rumbo “a través de una nada infinita”: “Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, ‘el más inquietante de todos los huéspedes’, se encuentra ante la puerta”.⁴⁸⁷

Insistamos en que la frase de Nietzsche no hay que entenderla como la decisión personal de un hombre que niega su fe. El nihilismo —dice Heidegger— no es un movimiento puramente negativo: “[...] la frase ‘Dios ha muerto’ no tiene nada en común con las opiniones confusas y superficiales de los que ‘no creen en Dios’. Aquellos que son no creyentes de este modo, no están todavía en absoluto afectados por el nihilismo como destino de su propia historia”.⁴⁸⁸ El cristianismo no entendido como “vida cristiana de fe evangélica”, sino como “manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y de su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y de su civilización moderna”;⁴⁸⁹ es decir, el cristianismo como doctrina y autoridad de la fe, ha muerto. Porque como tal no puede hacerse escuchar en el siglo XX (menos aún en el XXI). Pero no se trata tampoco de sustituir al cristianismo por un humanismo, la autoridad de Dios y la Iglesia por la de la conciencia, el mundo suprasensible por el progreso histórico, porque así se mantiene la organización jerárquica del ser que preside el desarrollo de la metafísica occidental. El nihilismo que proclaman los pensadores postmetafísicos —llámense existencialistas o como se quiera— es la consecuencia de que la metafísica y todos sus derivados —Dios, felicidad, progreso, etc.— hayan perdido su poder constructivo y se hayan disuelto en la nada. No es, como dice Heidegger, un hecho histórico entre otros, sino un “movimiento histórico”, el “movimiento fundamental de la historia de Occidente”. No es un simple fenómeno de decadencia, sino la “ley de la historia” de la decadencia de Occidente. En tal situación, el pensador moderno se encuentra ante una posibilidad virgen: redescubrir la realidad, dar sentido a esa nada de la que necesariamente tiene que partir.

Podríamos, entonces, resumir brevemente la frase de Nietzsche, a la luz de la interpretación heideggeriana, en tres puntos:

1. “Dios ha muerto”; es decir, la creencia en un más allá, en un mundo suprasensible, no tiene sentido.
2. El hombre se encuentra sin ayuda, ante un cielo vacío y sin un suelo firme que lo sostenga. A tal situación la llama Nietzsche “nihilismo”: la inmersión en una nada infinita.
3. El vacío de Dios no puede ser colmado ni por otros dioses ni por el hombre mismo. Es la forma de pensar lo que debe sufrir una transformación radical.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p. 163.

⁴⁸⁸ *Ibid.* p. 164.

⁴⁸⁹ *Ibid.*

Hasta aquí Heidegger. Señalemos, no obstante, que este resumen no agota lo expuesto por Heidegger. Sólo pretende establecer su crítica en términos generales, pues entraremos en ella más en detalle en un apartado que le hemos dedicado más adelante. Pero volvamos a Nietzsche.

En la parábola de Nietzsche referida al principio hay un aspecto importante que no hemos analizado aún. El loco responde a las burlas de su auditorio con una terrible acusación: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos”.⁴⁹⁰ Y, en otro lugar agrega: “Pero Él [Dios] —*tenía que morir*: miraba con unos ojos que lo veían *todo*,— veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste [...]. El Dios que veía todo, *también al hombre*, ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo exista!”.⁴⁹¹

El Dios cristiano *tenía que morir* porque era pura creación humana. Y no sólo había surgido de una visión del mundo anticuada, que ha dejado de tener valor, sino que era un Dios destructivo y aniquilador: el peor de los obstáculos para la evolución y el desarrollo del hombre como individuo y de la cultura como producto y expresión de la humanidad:

“Yo condeno el cristianismo, yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás acusador alguno ha tenido en su boca. Ella es para mí la más grande de todas las corrupciones imaginables. Nada ha dejado la Iglesia cristiana de tocar con su corrupción, de todo valor ha hecho un no-valor, de toda verdad, una mentira, de toda honestidad, una bajeza de alma. ¡Que alguien se atreva todavía a hablarme de bendiciones ‘humanitarias’! El suprimir cualquier calamidad, con el fin de eternizarse a sí misma... El gusano del pecado, por ejemplo: ¡La Iglesia es la que ha enriquecido a la humanidad con esa calamidad! ¡La ‘igualdad de las almas ante Dios’! [...] el más allá, como voluntad de negación de toda realidad”.⁴⁹²

Es esta, creemos, una concepción falsa del cristianismo, pero una concepción existente y real. Es el cristianismo “teísta”, que, como una consecuencia del progreso científico y tecnológico, ha ido barriendo a Dios allí donde ya no era necesario como explicación de la realidad, pero lo ha conservado como una pieza más de la realidad, una pieza útil para cubrir los huecos dejados por la ciencia —que ya Bonhoeffer denunciara.⁴⁹³ El Dios así concebido es un ser por lo general molesto, pero que puede “servir” para ciertas ocasiones y para ciertas cosas. Este cristianismo ha sido sin lugar a dudas la causa principal del “a-teísmo”. Porque, como dice Nietzsche, nos encontramos ante un Dios “demasiado humano” para tener derecho a la vida, y ante un cristianismo que ha venido a

⁴⁹⁰ Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, Op. cit. § 125, p. 109.

⁴⁹¹ Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Ed. Alianza, Madrid, 1992, IV; “El más feo de los hombres”, p. 357 [Trad.: A. Sánchez Pascual]

⁴⁹² Nietzsche, F.: *El anticristo*, Op. cit. § 62, ps. 108-109.

⁴⁹³ Cf. Bonhoeffer, D.: *Resistencia y sumisión*, Op., cit. También, esta concepción de Dios como “tapa agujeros” es fuertemente criticada —como ya vimos— por Ricoeur en *Fe y filosofía*, en donde el blanco de tal crítica es Paul Tillich.

ser “la *única* grande intimísima corrupción”, el “*único* gran instinto de venganza”, “la *única* gran maldición”, “la *única* inmortal mancha deshonrosa de la humanidad...”.⁴⁹⁴

Nietzsche usa, por supuesto, un lenguaje mitológico (no en vano el punto de partida de su pensamiento fue la filología clásica), que da un aire profundamente trágico a sus afirmaciones. Lo que no justifica, sin embargo, la excesiva agresividad de su posición, sin duda infiel a la pureza de la doctrina cristiana. Aunque también es cierto que esta “pureza” bíblica en muy raras ocasiones ha logrado salir de la “torre de marfil” de la teología, cuyo contenido la mayoría de los cristianos nunca han podido digerir sin falsearlo. Es significativo a este respecto que Nietzsche, y no sólo él, sino la mayoría de los grandes pensadores alemanes del siglo XIX, de Hegel a Marx, hayan desarrollado alguna forma de “anticristianismo”, que tiene en cualquier caso como punto de partida la rebelión contra una “educación religiosa” marcadamente teísta y, a su parecer, contraria a los principios más fundamentales de la dignidad y el progreso humano.

La idea del fin de la metafísica la expresa Nietzsche con una frase que refiere directamente a la teología: “Dios ha muerto”. Y es que la crisis de pensamiento que sufre la humanidad a finales del siglo XIX va a afectar tanto a la teología como a la filosofía, puesto que también aquélla debe adecuarse a las formas culturales de cada época. Al cobrar conciencia de tal crisis, en la obra de los que van a formar la vanguardia teológica se observa un fuerte viraje, que va a marcar el comienzo de una nueva era teológica. En primer lugar, su método no es ya apologético, no se empeña tanto en “demostrar” la necesidad y la relevancia de Dios, como en explicar, desde la fe, el mensaje bíblico. El cristianismo moderno del siglo XX ha dejado de creer apoyándose en las garantías que puedan ofrecerle determinadas “pruebas”: cree por otras razones, distintas en cada caso. Así, el gran maestro de la “nueva teología” —Karl Barth— se opone tanto al ateísmo como al teísmo, porque en ambas posturas no ve más que una invención humana. La teología supone la fe y parte de la revelación. También —como ya hemos visto—, Rudolf Bultmann emprendió la fenomenal tarea de desmitologizar el Evangelio. Y otros pensadores, podríamos decir, “más populares”, piensan en la posibilidad de una teología anti-teísta y anti-trascendente que responda a las condiciones actuales de la realidad. Así, Tillich no habla del Dios del “más allá”, sino de un Dios que radica en la “profundidad de nuestro ser”. Y Dietrich Bonhoeffer —el teólogo que ha encontrado mayores simpatías en la generación que le ha seguido— habla de la necesidad de purificar al cristianismo de cuanto lo falsea, de eso que él llama “religión”. Una de las tentativas para llevar esto a cabo es la llamada “teología radical”,⁴⁹⁵ temáticamente posterior a Bonhoeffer, que pretende hacer suya la profunda crítica llevada a cabo por Nietzsche, distanciándose, no obstante, diametralmente del ateísmo de éste; la teología radical, en efecto, nada tiene que ver con el ateísmo que consiste en la negación formal de Dios. De hecho, lo ignora

⁴⁹⁴ Nietzsche, F.: *El anticristo*, Op. cit. § 62 p. 109.

⁴⁹⁵ “A mediados de la década de 1960, el radicalismo de la contracultura hizo eco en la teología, cuando algunos pensadores adoptaron el lema de Nietzsche ‘Dios está muerto’. Thomas J. J. Altizer (n. 1927) sostenía que Dios había llegado a ser totalmente humano en Cristo, de tal manera que perdió sus atributos divinos y por lo tanto su existencia divina (una especie de kenoticismo [referido al *kenosis* griego, esto es, al “despojarse” Dios de su divinidad y hacerse hombre] extremista)”. Ferguson, S. y Packer, J.: *Nuevo diccionario de teología*, Ed. Casa Bautista de Publicaciones, U.S.A. 1992, p. 655.

por completo. La muerte de Dios habla de la crisis *del* cristianismo, no de una crisis de la fe. Si niega a Dios es porque el único Dios con que contaba era el de la tradición cristiana, y ese Dios ha desaparecido junto con la concepción dualista de la realidad. Aunque vacía de contenido, la fe de los teólogos radicales se mantiene firme (o por lo menos, siguen creyendo en la posibilidad): si rechazan al Dios del cristianismo es porque esperan encontrar *otro* Dios más auténtico, en definitiva, más cristiano.

Un ejemplo de cristianismo irreligioso, lo encontramos en los Estados Unidos de Norteamérica; Para el norteamericano, Dios es como la democracia, es decir, la negación de cualquiera de ambos conceptos es *un-American*, un rasgo de antiamericanismo. Porque, de hecho, la religión de ese país no es ni el catolicismo, ni el protestantismo, ni el judaísmo: es una mezcla de las tres que ha producido una nueva religión: el americanismo.

Ningún Estado crea su propia religión, pero asimila la ideología que conviene a sus fines. Así ocurrió con el cristianismo y el Imperio Romano, y también con la religión de U.S.A. —sea católica, protestante o judía, pero, en cualquier caso, de marcado carácter puritano—, ha moldeado al país, y éste a la religión, identificándola con el único ídolo americano: la democracia.

Se ha descrito el fenómeno de la religión norteamericana como una tendencia a identificar lo secular con lo sagrado, los fines nacionales y los religiosos. La subordinación de la religión a los intereses seculares resulta también de un Dios hecho a la medida del hombre; acertadamente dice Reinhold Niebuhr que esta “religión” tiene que ver muy poco con el espíritu de la fe cristiana.

Cuando Bonhoeffer habla de la necesidad de un cristianismo “arreligioso” se está refiriendo precisamente a esta religiosidad. El cristianismo no debe tratar “de la religión”, sino de Jesucristo, dice, y es cristiano no aquél que acude a Dios en las “situaciones límites”, sino el hombre capaz de vivir en el mundo “incluso si Dios no existiera”.

Vivir en el mundo *aún si Dios no existiera*; tal parece ser el reto final que nos ha impuesto la secularización y, por supuesto, su producto más complejo: el ateísmo. Por lo mismo, ya que hemos puesto sobre la mesa el estado actual de nuestra cultura y, particularmente, del pensamiento teológico postmetafísico, conviene ahora adentrarse en los orígenes teóricos, intelectuales, del ateísmo, pues haciendo esto, veremos cómo la negativa crítica de la religión, puede transformarse en una positiva relectura de la fe *kerigmática* más allá de la muerte de Dios y del advenimiento del nihilismo.

1.- Ateísmo y filosofía.

El término “ateísmo” deriva del griego *theós*, dios, y de la “a” privativa: sin dios. Teóricamente, el ateísmo es la negación de la existencia de Dios o de la posibilidad de conocer su existencia, o incluso la afirmación de que “Dios” es un concepto carente de sentido, de significación. En su lado práctico, el ateísmo coincide con la indiferencia religiosa de quien vive de forma que no tiene en cuenta para nada el concepto de Dios.

Ateo es, pues, quien sostiene, en la teoría o en la práctica, que “Dios no existe”.

Son teóricamente ateos todos aquellos sistemas filosóficos que se fundamentan en el materialismo o en el monismo materialista, como por ejemplo, en la antigüedad el atomismo, el epicureísmo, T. Campanella, en el Renacimiento, el materialismo francés de la Ilustración, los hegelianos de izquierda, como Feuerbach y Marx, el materialismo dialéctico; lo son también el existencialismo, por lo menos en autores como Camus y Sartre, influidos por Nietzsche; el panteísmo en general y el idealismo alemán en cuanto identifica el Absoluto con la conciencia humana.

En el ateísmo teórico, o filosófico, la negación razonada de la existencia de Dios se considera totalmente coherente con las afirmaciones básicas del propio sistema filosófico, o bien simplemente se considera incompatible con el sistema la afirmación de la existencia de Dios, o hasta la misma noción o concepto de Dios. En este sentido, son de notar los denominados ataques globales al teísmo, que sostienen que no sólo es improbable la existencia de Dios, sino que es imposible, por tratarse de un concepto incoherente o contradictorio. De igual forma, alguien que ayudó a que el ateísmo se consolidase como doctrina filosófica, fue David Friedrich Strauss con su obra **Vida de Jesús**. En ésta cuestiona profundamente el dogma en torno a la vida de Jesucristo, al plantear a éste como un ser mitológico y no racional. También Schopenhauer, quien, como sabemos, fue —en una primera etapa— el *padre filosófico* de Nietzsche, profesó el ateísmo.

Vemos entonces, la existencia de un ateísmo práctico, además del teórico, que se da en aquellos sistemas filosóficos que propugnan una visión del mundo de la que se excluye positivamente la idea de Dios: *Nietzsche, que proclama una moral cuyo punto de partida es que “Dios ha muerto”*; el existencialismo del que Sartre afirma que es la consecuencia coherente de la inexistencia de Dios, o el marxismo, para el que la crítica a la religión es la condición previa de toda crítica. Se suele hablar también de un ateísmo postulatorio, a saber, aquel que supone que la negación de la existencia de Dios es una premisa o postulado del propio sistema; éste es el caso, por ejemplo, del existencialismo de Sartre. Pero aclaremos de mejor forma lo anterior y tratemos de distinguir al menos, los tipos más relevantes de ateísmo.

a) Ateísmo negativo.

La primera forma de ateísmo se produciría por el hecho de que el hombre se orienta hacia los entes dados; todo lo demás no desempeña ninguna función para orientarse en el mundo. Dicha orientación hacia los entes habidos crecería por cuanto el ente se considera como lo constatable en el saber y como lo disponible en la acción. Esto lleva a la creencia de que existe sólo aquello constatable y disponible. Dicha apariencia induce al ateísmo.

En dicho estado de conciencia, ya no aparece Dios y la pregunta por la existencia misma de Dios deja de plantearse. Surge así un ateísmo propiamente negativo. En dicho ateísmo negativo, se parte de la positiva afirmación de que Dios no existe, derivando dicha afirmación en la más completa negación: el problema de Dios deja de existir.

En la estructura del ateísmo negativo, hay que tener en cuenta dos factores: 1°. La orientación hacia el ente en su constatabilidad y disponibilidad. De ahí brota el mundo de la ciencia y de la técnica. 2°. La totalización y absolutización de los principios de la ciencia y de la técnica: todo puede saberse a la manera de la ciencia empírica; o bien: lo que puede saberse en la ciencia, es el todo de lo que es en cualquier sentido.

Cabe señalar, que este ateísmo negativo posee un fundamento positivo: existe algo que mueve al hombre a querer positivamente que todo lo que existe, puede saberse y hacerse, y que lo que puede saberse y hacerse y disponerse, es la totalidad de lo que se da, que fuera de esto, nada hay. Hay por tanto, un fundamento de fidelidad que no es científico y que es el resorte de la actitud científica.

b) Ateísmo crítico.

Si en una conciencia secular, determinada y condicionada por la positividad de las ciencias “duras”, de las ciencias exactas, se continúa manteniendo la idea de Dios, surge entonces la posibilidad de que Dios permanezca, pero como una cosa equiparable a otras, que puede saberse y contrastarse. Aparece así la idea de que Dios es definible y comprensible a través de dicha definición.

Esto acarrea la consecuencia negativa de que la trascendencia de Dios se desdibuja, por así decirlo, y desaparece para la conciencia: Dios no es ya un misterio insondable que rebase el concepto, sino que es aquello que el concepto sabe.

Un Dios así conocido, entra en concurrencia con las demás experiencias inmanentes del mundo, susceptibles de conocimiento. Para la conciencia, Dios se encuentra en el mismo nivel de tales experiencias. Pero en dicha concurrencia surgen contradicciones: por ejemplo, se cree saber qué es la justicia de Dios, pero se cae en contradicción con las experiencias de las injusticias reales del mundo.

Dicha contradicción lleva a renunciar al Dios cognoscible y, por esto, intelectualmente criticable. Un Dios así es atacado por la crítica y destruido en apariencia. Pero lo que se destruye es la imagen conceptual de Dios. Y como el Dios trascendente se encontraba ya eliminado por la fuerza del concepto, entonces no resta sino el ateísmo. Tal es el resultado de la crítica a un Dios supuestamente cognoscible. Nos encontramos entonces, ante un ateísmo crítico.

c) Ateísmo positivo.

En las dos clases de ateísmo que hemos considerado hasta ahora, observamos en acción un impulso que lleva al ser humano a querer el todo, a tratar de subsumirlo en categorías realistas y empíricas. Sin duda, por esto quiere el hombre constatarlo todo en el saber y disponer de todo lo constatado. Dicho impulso —como ya dijimos— puede articularse con el auxilio de la ciencia y de la técnica, como también con la ayuda de la crítica racional.

Ahora bien, podríamos establecer la siguiente pregunta: ¿cómo puede interpretarse esta emergencia de una “voluntad de todo”? Parece que en fondo, el hombre está acuñado y alentado por la idea de querer ser omnisciente y omnipotente. Tal idea puede

llevarlo al intento de realizar esto con todas sus fuerzas y en el límite de sus posibilidades.

Esto nos lleva a constatar el surgimiento de un ateísmo positivo, militante, que está lejos de despreocuparse por el “asunto Dios”, como sucedía con el ateísmo negativo. El ateísmo positivo (práctico) formula positiva, activa y polémicamente la negación de Dios ¿No es esto lo que caracteriza a Nietzsche, “anticristo”, según sus propias palabras? Nietzsche es quien con mayor fuerza expresará esta posibilidad atea, y quien ve el nexo apasionante entre la muerte de Dios y la voluntad de poder, toda vez que es el primero en señalar —casi proféticamente— la muerte de Dios como el acontecimiento histórico que determinará la humanidad moderna en forma decisiva (sobre esto volveremos más adelante).

El ateísmo positivo, militante, activo, es a todas luces la forma más pura y, por así decir, más verdadera de ateísmo, por cuanto es la menos encubierta. Y es a la vez la forma atea que devela las raíces más ocultas de todos los ateísmos: este ateísmo pone de manifiesto que los diversos ateísmos, si bien difieren en la forma, son, sin embargo, iguales en la raíz; están emparentados entre sí.

El camino a partir de la posibilidad del ateísmo, nos conduce a distintas formas de percibir y entender la realidad. Estamos ante un camino cuya historia es tan antigua como fascinante, y que determina, quiéraselo o no, en gran medida la existencia y el destino del hombre contemporáneo. Por lo mismo, ya que hemos caracterizado generalmente los tipos de ateísmos, debemos detenernos en uno en particular: el de Nietzsche. No obstante, debemos revisar brevemente las fuentes teóricas que posibilitan, en último término, el rechazo de Nietzsche a la religión cristiana, fuentes que, creemos, se encuentran en su propia cultura y filosofía alemana: A. Schopenhauer y L. Feuerbach.

d) Arthur Schopenhauer: ateísmo integral.

Nacido en Danzig en 1788, Schopenhauer ingresó a la Universidad de Gotinga para cursar medicina, carrera que abandona al segundo año para entrar a la de filosofía. Estudia también en Berlín donde asiste a las clases de J. G. Fichte y del teólogo F. Schleiermacher. Ya en esos tiempos, rechaza la relación entre filosofía y religión: frente a la afirmación de Schleiermacher de que nadie puede ser filósofo sin ser religioso, responde que “nadie que sea religioso puede ser filósofo”. Su tesis doctoral, que defiende en 1813, versó sobre **La cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. En 1819 aparece **El mundo como voluntad y representación**. Ninguna de estas dos obras le dan fama como filósofo. En 1820 va a Berlín para dictar clases. Éstas son, a propósito, a la misma hora que las de Hegel, quien le causa una profunda aversión. El resultado fue, en términos de oyentes, un completo fracaso. Abandona Berlín debido a la peste que azotaba la ciudad en 1833, y se instala definitivamente en Francfort. Lejos ya de la vida docente, escribe y publica en 1836 **Sobre la voluntad en la naturaleza** y, en 1841, **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Reedita **El mundo como voluntad y representación**, añadiéndole nuevos capítulos y nuevos ataques contra la filosofía de “los profesores de filosofía”, a la que contrapone la suya propia, pues la suya es —dice— una filosofía de la verdad. En 1851, el cuidado estilo literario de **Parerga y**

, le procura la fama que se había mostrado huidiza.

En su primer prólogo a **El mundo como voluntad y representación**, Schopenhauer remite su filosofía a Platón, Kant y hasta las *Upanishads*. El punto de partida es la afirmación kantiana de que *el mundo es una representación mía*, es decir, que todo lo conocido sucede y existe sólo en el fondo de la conciencia, donde el objeto está en una relación de identidad con el sujeto. Así, el hombre conocería el mundo en su conciencia mediante las formas *a priori* del espacio, el tiempo y la causalidad. En sentido propio, por medio de la causalidad, que actúa sobre los conocimientos espacializados y temporalizados mediante *cuatro* formas: devenir, conocer, ser y actuar. Esto da origen a las diversas clases de objetos del mundo.

El mundo conocido de esta forma, no es más que *fenómeno*, *apariciencia*, lo que la filosofía india llama “velo de Maya”, no cosa en sí. A lo que es en sí puede el hombre acceder por la voluntad, ésta es la esencia del hombre, que se manifiesta en el cuerpo, a través del cual se abre al hombre como mundo. En la voluntad, además, ve la esencia de todas las cosas: por la voluntad (o por la vida), que hay en todo, se llega a la esencia misma de lo que es en sí. Su filosofía es, debido a esto, una filosofía de la voluntad. A la voluntad se le podría dar el nombre de impulso o fuerza original, pero estos nombres remiten más bien al mundo del conocimiento y no al de la misma vida, cuya esencia ve simbolizada con la *voluntad*.

A la pregunta fundamental de la filosofía acerca de “¿qué es el mundo?” responde Schopenhauer: *representación, fuerza y voluntad*. Fuerza ciega y voluntad no satisfecha, deseo, dolor, tragedia. La historia no es por esto racionalidad y progreso (en sentido hegeliano), sino ciego y engañoso azar. La liberación de la irracionalidad y la ceguera sólo es posible a través del arte:

“La distinción entre lo bello y lo sublime es la siguiente: frente a lo bello el conocimiento puro vence sin lucha, pues la belleza del objeto, es decir, su propiedad de facilitar el conocimiento de la Idea, descarta sin resistencia (y por lo tanto de una manera inadvertida para la conciencia) la voluntad y el conocimiento de las relaciones puesto al servicio de ella. La conciencia subsiste en calidad de sujeto puro del conocimiento, y de la voluntad no queda ni recuerdo. Por el contrario, frente a lo sublime, ese estado de puro conocimiento tiene que ser conquistado previamente por el individuo, arrancándose con violencia y conscientemente de las relaciones del objeto, que conoce que son desfavorables para su voluntad y elevándose libre y deliberadamente por encima del querer y del conocimiento de cuanto con él se relaciona. Esta elevación consciente no sólo necesita conquistarse, sino también conservarse y va acompañada de una reminiscencia constante de la voluntad, no de una voluntad especial, individual como el temor o la esperanza, sino de la voluntad humana en general, tal como se manifiesta en su objetividad directa, es decir, en el cuerpo. Si la angustia efectiva del individuo o el peligro procedente de lo exterior produjeran en la conciencia un solo movimiento real de la voluntad, ésta, personalmente afectada, se sobrepondría bien pronto, la contemplación serena se haría imposible y la impresión de lo sublime quedaría destruida, pues la ansiedad vendría a reemplazarla y el individuo no tendría ya otra preocupación en su pensamiento que la de salvarse”.⁴⁹⁶

La experiencia estética es, a pesar de esto, sólo una liberación pasajera, fugaz, del dolor, el tedio y la insatisfacción de vivir. Hay otra fase que se llama estado ético y que se alcanza por la *negación de la voluntad de vivir*, que es el origen de todo mal: exige, primero, la anulación de la propia individualidad egoísta; impide la piedad y la compasión, y luego la ascesis que es negación y extinción de todas las manifestaciones de la voluntad, como en el *nirvana budista* o en la ascética cristiana. *Tras la negación de la voluntad, no queda sino la nada, que es lo que es el mundo*. El irracionalismo filosófico de Schopenhauer ha tenido una influencia no sólo en filosofía (E. von Hartmann, H. Bergson, F. Nietzsche y S. Freud, Th. Adorno, M. Horkheimer) sino también en literatura (F. Kafka, Th. Mann, R. Musil).

e) Ludwig Feuerbach: ateísmo antropológico.

Ludwig Feuerbach quien nació en 1804, fue un filósofo alemán natural de Landshut, Baviera. Cursó teología y filosofía en Heidelberg y posteriormente en Berlín, en donde fue discípulo de Hegel. En 1828 se publica su tesis de licenciatura y obtiene el puesto de profesor en Erlangen durante los cursos 1829-32. Ahí enseña historia de la filosofía moderna. En 1830 publica anónimamente sus **Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad**, obra en donde niega la inmortalidad personal y se muestra en contra de poner la vida del más acá en función de un (hipotético) más allá. *La única inmortalidad es la que pueden proporcionar el arte y la ciencia*. En el clima reaccionario de la Alemania de su época, dicha crítica a la religión le cerró el paso a la carrera, o, dicho con otras palabras, que la publicación de esa obra anónima —de la que, finalmente, se comprobó su autoría— arruinó su carrera docente. Con actitudes tan irracionales como esa acción de censura, ¿no es acaso entendible y hasta justificable el ateísmo? Más aún, ¿no se acrecienta con este tipo de acciones, la aversión más que el incentivo, como era de esperarse, al diálogo sobre tal asunto? Feuerbach tuvo, pues, que renunciar a seguir como profesor. Solamente durante la revolución de 1848 pudo volver a enseñar, aunque de una manera no oficial y opuesto a las autoridades académicas. Murió pobre y olvidado en 1872.

Feuerbach, un hegeliano a ultranza hasta 1837, se convirtió en uno de los críticos más agudos de la filosofía de Hegel, y fue uno de los principales representantes de la izquierda hegeliana (junto con Bauer y Marx, entre otros). En 1839, publica en los Anales de Halle una **Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel**, en la que si bien elogia a su maestro, lo critica por especulativo. Hegel parte su especulación —piensa Feuerbach—, con el concepto abstracto de ser, y cualquier intento de ir más allá de la naturaleza y del hombre es una vana especulación sin sentido. Con tal crítica, Feuerbach preparaba ya la inversión materialista del sistema hegeliano. Debido a esto cree que la verdadera realidad no es el espíritu, sino la naturaleza sensible y material: “El hombre es lo que come”; “La naturaleza no sólo construyó el vulgar laboratorio del estómago: también construyó el templo del cerebro”. A partir de esta crítica a Hegel, Feuerbach ya había dado el paso hacia el materialismo y el sensualismo que impregnan su obra, y

⁴⁹⁶ Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Orbis, Barcelona 1985, § 39, p. 37.

hacia la crítica a la religión a partir del análisis de la alienación y de la consideración de la esencia del ser humano:

“La religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión. Los antiguos naturalistas, sin rigor crítico, atribuían al elefante, entre otras loables propiedades, la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de la fábula. Cuvier, uno de los más grandes conocedores del reino animal, sostiene, apoyándose en sus propias observaciones, que el elefante no posee mayor nivel de inteligencia que el perro. [...] La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Un ser realmente finito no tiene ni el más remoto presentimiento ni, por supuesto, conciencia, de un ser infinito, pues la limitación del ser implica la limitación de la conciencia. La conciencia de una oruga, cuya vida y cuyo ser están limitados en el estrecho círculo de una determinada especie de plantas, no se extiende tampoco más allá de este ámbito limitado; distingue perfectamente esta planta de las otras, pero no sabe nada más. Semejante conciencia limitada, infalible, sin posibilidad de error, en razón de su limitación, la llamamos instinto y no conciencia. Conciencia, en sentido propio, riguroso, y conciencia de lo infinito son sinónimos; conciencia limitada no es conciencia; la conciencia es esencialmente universal, naturaleza infinita. La conciencia de lo infinito sólo puede ser conciencia de la infinitud de la conciencia. Con otras palabras, en la conciencia de lo infinito, el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia”.⁴⁹⁷

La característica fundamental de la filosofía de Feuerbach es su crítica a la religión y la reducción de ésta a antropología. Vale decir, que se puede entender como una conversión —si se nos permite el término— de una metafísica (hegeliana) en un materialismo (feuerbachiano). En 1841, aparecerá la que es considerada su obra capital: **La esencia del cristianismo**, en la que *efectúa esta reducción de la teología y de la religión a antropología*. El teísmo tradicional afirmaba que Dios había creado al hombre, pero según Feuerbach esto es el fruto de una tremenda inversión: es el hombre quien ha creado a Dios, o, lo que viene a ser lo mismo, que Dios es una creación, un *predicado*, del hombre.

De igual forma, la crítica a la religión comienza con una crítica a Hegel. Dicho autor reconocía la verdad de la esfera de la religión en cuanto que expresa el absoluto bajo la forma de la representación o de la imaginación, en el sentido de que la religión se relaciona con la revelación del Espíritu Absoluto que su filosofía quería aprehender, a un nivel superior, mediante el *concepto*.

“El espíritu es contenido de su conciencia primeramente en la forma de la pura sustancia o es contenido de su pura conciencia. Este elemento del pensamiento es el movimiento que desciende al ser allí o singularidad. El término medio entre ellos es su conjunción sintética, la conciencia del devenir otro o el representar como tal”.⁴⁹⁸

Con ello, Hegel había suprimido el Dios trascendente, tradicional y lo había sustituido por

⁴⁹⁷ Feuerbach, L.: *La esencia del cristianismo*, Op. cit. ps. 51-63.

el Espíritu Absoluto, señalando la unidad de lo infinito y lo finito, aunque desde un punto de vista meramente especulativo. Sin embargo, Feuerbach considera que tal unidad no se realiza en un pretendido ser supremo o Dios (como quiere el teísmo, ni en el espíritu absoluto, sino en el hombre mismo). Pero tampoco en el hombre entendido de manera especulativa y abstracta, sino en el hombre como ser natural y social, o sea, como *ser viviente real*. La conciencia que el hombre poseería de Dios sería la que posee de sí mismo. El espíritu no es otra cosa que un doblez del sujeto. El hombre proyecta sus cualidades, sus anhelos y deseos fuera de sí, en un más allá que es simplemente creación de un más acá; se extraña o aliena de sí mismo y construye la idea de Dios. Por esto mismo, *la religión es solamente la proyección de la esencia del hombre, y la verdad de la teología aparece como antropología*:

“El secreto de la teología es la antropología, pero el secreto de la filosofía especulativa es la teología —la teología especulativa—, que se distingue de la teología común en que traspone a lo aquende la esencia divina, es decir, actualiza, determina y realiza la esencia divina que ésta, por miedo a la incomprensión, transfiere a la esencia divina distanciada en lo allende”.⁴⁹⁹

La idea de Dios, desde esta perspectiva, no es más que la proyección alienada que el hombre ha hecho de sí mismo, de su esencia, de manera que se le opone como un ser exterior a él. Esto es lo alienante que es denunciado por Feuerbach. Pero, precisamente, debe el hombre recuperar como propio aquello que ha atribuido a la divinidad. *Dios aparece, pues, como el ser del hombre liberado de los límites individuales y objetivado, cosificado o alienado*. Luego, la tan divinizada esencia de la religión, no es más que la relación del hombre con su propia esencia —“en esto consiste la verdad de la religión”—, *pero no su esencia en cuanto que propia, sino como algo distinto, separado, distinto de él e incluso opuesto —en esto consiste su falsedad*. Lo único realmente divino, absoluto, es el hombre en tanto hombre, en la medida en que es considerado no como individuo, sino como especie y, por lo mismo, *la verdadera religión debe estar constituida por las relaciones sociales*. En lugar de una moral basada en el amor a Dios, el humanismo de Feuerbach propugna una moral basada en el amor al ser humano y en la esencia del hombre. En cierta forma, Feuerbach sienta los cimientos de aquel requerimiento nietzscheano del parágrafo 125 de **La gaya ciencia**, en el sentido de que *debe el hombre hacerse a sí mismo un dios*.

Con la operación reduccionista, esto es, al convertir a la religión en antropología a partir de un análisis materialista de la alienación, Feuerbach sustentó una *filosofía inmanente*, a la vez que criticaba la ilusión de una trascendencia sobrehumana o sobrenatural, y preparó las bases de lo que él consideró una *filosofía futura*.

Ahora bien, no cabe duda que el sensualismo de Feuerbach cimentó el camino para una crítica de la filosofía en general, y para un cuestionamiento de la religión en particular: al denunciar como teológica toda filosofía trascendente, Feuerbach ciertamente marca una época, en el sentido de que abre para la especulación filosófica la posibilidad,

⁴⁹⁸ Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, Ed. FCE, México, 1997, p. 443 [Trad.: W. Roces]. También, Cf.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Ed. Suárez, Madrid, 1942, § 564 [Trad.: E. Ovejero]

⁴⁹⁹ Feuerbach, L.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Ed. Folio, Barcelona, 2001, p. 21 [Trad.: E. Subirats].

hasta ahí impensada, de generar una filosofía sin Dios, esto es, una filosofía que no apelara a la revelación como autoridad teórica. Como ya vimos, la razón moderna, de Descartes a Hegel, no podía prescindir del fundamento de Dios para la construcción de su "ciencia".⁵⁰⁰ El mérito entonces es mayor para Feuerbach, puesto que se atrevió a cuestionar las bases mismas sobre las cuales se cimentaba lo que él mismo hacía: de la teología pasó a la filosofía. Sin duda no llegó más lejos, como lo hará Nietzsche, pero uno podría atreverse a pensar que sin este terremoto llamado Ludwig Feuerbach, la obra de Nietzsche hubiese carecido de un referente necesario, para articular su propia filosofía crítica, vale decir, su crítica de la filosofía. Feuerbach entonces, instauró la importante noción de que una crítica de la filosofía supone una crítica de la religión: sus alumnos más aventajados fueron, por un derrotero Marx, y, por otro, Nietzsche, quien con un radicalismo inédito en la filosofía, hará temblar los cimientos ya no sólo de la religión, la moral o la metafísica, sino que estremecerá con un ruido y un ritmo feroces, las bases mismas de la cultura occidental.

f) La filosofía de Nietzsche; del ateísmo al nihilismo.

La filosofía de nietzscheana puede entenderse como una doble apuesta: como crítica extrema a los fundamentos de la cultura occidental, que toma como base una metafísica, una religión y una moral que, según Nietzsche, suplantán e invierten los valores de la vida. También, como intento de superación de esta cultura a la que califica como obra del resentimiento (de la rebelión de los esclavos en moral) contra la vida:

“La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí -forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar- su acción es, de raíz, reacción.”⁵⁰¹

El pensamiento de Nietzsche, se alza entonces, como crítica y como intento de superación de la decadencia y del resentimiento de la cultura occidental. En esta empresa suelen distinguirse tres períodos que caracterizan el desarrollo de su pensamiento. Primero: el llamado "período romántico" que se caracteriza por una interpretación crítica de la cultura muy influida por Schopenhauer y por Wagner. De Schopenhauer tomará el joven Nietzsche, la noción de *fenómeno* (representación cuya raíz estaría en la voluntad); de Wagner, (a quien llegó a considerar como un regenerador

⁵⁰⁰ Al respecto, Cf. Jara, J.: *Nietzsche, un pensador póstumo*, Op. cit. ps. 167 y ss.

⁵⁰¹ *Nietzsche, F.: La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 1980, p. 42 [Trad.: A. Sánchez Pascual]*

del *pathos* trágico), el entusiasmo creador y el proyecto del arte total. Su obra **El nacimiento de la tragedia** (1872), da cuenta de tales concepciones e influencias. En dicha obra examina los aspectos generales que han dado lugar al nacimiento de la cultura occidental, que analiza a partir de dos categorías complementarias de análisis estético: lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. Lo apolíneo es orden, medida y razón (expresado en la epopeya y en la escultura); lo dionisiaco es embriaguez, desmesura, exuberancia, vitalidad e ímpetu (la música y la poesía lírica, constituyen la expresión de esto). Ahora bien, la fuerza, la hondura y la grandeza del arte griego antiguo dice relación con la unión de estos dos aspectos:

“Pero el mundo griego nunca había corrido mayor peligro que cuando se produjo la tempestuosa irrupción del nuevo dios. A su vez, nunca la sabiduría del Apolo délfico se mostró a una luz más bella. Al principio resistiéndose a hacerlo, envolvió al potente adversario en el más delicado de los tejidos, de modo que éste apenas pudo advertir que iba caminando semiprisionero. Debido a que los sacerdotes délficos adivinaron el profundo efecto del nuevo culto sobre los procesos sociales de regeneración y lo favorecieron de acuerdo con sus propósitos político religiosos, debido a que el artista apolíneo sacó enseñanzas, con discreta moderación, del arte revolucionario de los cultos báquicos, debido, finalmente, a que en el culto délfico el dominio del año quedó repartido entre Apolo y Dionisio, ambos salieron, por así decirlo, vencedores en el certamen que los enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla”.⁵⁰²

La tragedia, por lo tanto, posee un elemento apolíneo (lo figurativo) y un elemento dionisiaco (lo musical). Sin embargo, dicha unidad se rompe con Sócrates, cuya filosofía es el sometimiento de la vida a la razón; de lo dionisiaco a lo apolíneo y, por tanto, de la disolución de los dos aspectos. Tal es la corrupción —denunciada por el joven Nietzsche— de la cultura occidental y de la metafísica.

El segundo período está marcado por el interés científico de Nietzsche (física, biología, antropología, etc.), y en la que desarrolla sutiles análisis psicológicos y defiende a los llamados *espritus libres* (Voltaire, por ejemplo). A pesar de esto, Nietzsche combate el cientificismo, a quien considera como un aliado de la metafísica y de la inversión de los valores, al sostener como verdad un posible orden inmutable que la ciencia puede descubrir. Este cosmos eterno es fijado por el lenguaje conceptual pretendidamente inequívoco. En esta segunda etapa Nietzsche se distancia de Schopenhauer y de Wagner, cuyo **Parsifal** es considerado como una recaída en el cristianismo. Las obras de esta época son: **Humano, demasiado humano** (1878), **Aurora** (1881) y **La gaya ciencia** (1882). En general, dicho período está enfocado hacia la crítica de la racionalidad socrática, desarrollada por el platonismo y por la tradición judeo-cristiana. Nietzsche pretende destruir el edificio de la metafísica, la religión y la moral, cuyo sostén lo constituye la inversión de los valores nobles. De ahí que se considere como *dinamita*, o que hace filosofía con el martillo, pues ataca los cimientos mismos que surgen del socratismo y el platonismo, filosofías en donde se coloca la virtud del lado de la representación, y en donde se sostiene que lo auténticamente real es el *eidós*, o sea, la idea. Esto, piensa Nietzsche, atenta contra el instinto, el sentimiento y, en último término,

⁵⁰² Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, ps. 234 [Trad.: A. Sánchez Pascual]

contra la vida. Aquí hace su aparición el nihilismo (negativo), como negación de lo verdadero que caracteriza a la metafísica y la cultura occidental, desarrollado y amplificado con el cristianismo: la negación de la vida, el desprecio hacia el cuerpo y el concepto de pecado, etc.

Un tercer período está marcado por la aparición de **Así habló Zaratustra**, en donde vuelve sobre la crítica de la metafísica, la moral y la cultura de occidente, y formula las tesis sobre el nihilismo, la transvaloración de todos los valores, la voluntad de poder, el eterno retorno y sobre el superhombre, y en el que plantea la “más alta esperanza”: la superación del espíritu de venganza o del resentimiento contra la vida que ha engendrado la metafísica occidental y la religión, especialmente el cristianismo, al que califica de *platonismo del populacho, moral de esclavos y metafísica de verdugos*. **Así habló Zaratustra** está escrito en clave religiosa, especialmente en la de los evangelios, apareciendo el personaje central (Zaratustra) como la antítesis de Cristo.

2.- El ateísmo de Nietzsche según Heidegger, Welte y Küng.

a) Heidegger: La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”.

La importancia decisiva de Nietzsche para la filosofía, consistiría en el hecho de que es el primero que reconoció el movimiento interno del pensamiento occidental: el nihilismo. Por su condición de antimetafísico, Nietzsche es un metafísico: “El pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento de Occidente, es metafísico”.⁵⁰³ Por ello, Heidegger se esfuerza por contextualizar su pensamiento en el ámbito de la problemática metafísica.

Los dos pensamientos centrales de Nietzsche (la voluntad de poder y el eterno retorno) expresarían una cosa: la forma como el autor de **Ecce homo**, comprende el ser del ente en su conjunto. La voluntad de poder indica el *qué* y el eterno retorno el *cómo*, vale decir, mediante estos conceptos, Nietzsche vuelve sobre el hilo conductor de toda metafísica, a saber, la esencia y la existencia.

Por esto, según Heidegger, la filosofía de Nietzsche ha efectuado la inversión de la metafísica, por lo que a ésta le quedaría sólo “pervertirse y desnaturalizarse”, puesto que lo suprasensible se convierte, con tal inversión, en un producto de la sensibilidad. Lo suprasensible se convierte en producto de lo sensible que carecería de toda consistencia. Así, la destitución de lo no-sensible elimina a lo sensible y con ello, la diferencia entre ellos.⁵⁰⁴ Nos dice Heidegger: “La destitución de lo suprasensible también elimina lo

⁵⁰³ Heidegger, M.: **Nietzsche**, vol. II, Ed. Destino, Madrid, 2000, p. 209 [Trad.: J. L. Verma]l

⁵⁰⁴ Cf. Heidegger, M.: **Caminos de bosque**, Op. cit. p. 157.

sensible”.

Nietzsche interpretaría metafísicamente la historia en la medida en que en ésta surge y se despliega el nihilismo.

Meditar sobre la metafísica de Nietzsche, no significaría que tengamos presente su metafísica, su ética, su teoría del conocimiento y su estética, sino que se trata de “tomar en serio” a Nietzsche como pensador: pensar a Nietzsche sería pensar desde Nietzsche; “representar lo ente en cuanto ente. Todo pensar metafísico es, por lo tanto, onto-logía o nada de nada”.⁵⁰⁵

Ahora bien, para interpretar la “metafísica”, Heidegger intenta explicar la sentencia de Nietzsche: “Dios ha muerto”. Así, quiere *meditar* sobre la metafísica de Nietzsche, pues el pensar de éste vendría caracterizado por el signo del *nihilismo*: *la interpretación del nihilismo se resumiría con la frase “Dios ha muerto”*.⁵⁰⁶ Podría suponerse que esta frase representa tan sólo la opinión de Nietzsche y que, por esto, se reduciría a un simple *ateísmo*. En efecto, podría refutársele a Nietzsche, que su opinión es sólo parcial, y apelar al hecho de que hoy, muchas personas siguen visitando las iglesias y “sobrellevan las pruebas de la vida cristiana desde una confianza cristiana en Dios”.⁵⁰⁷

Pero el asunto no resulta tan llevadero y se complica mucho más cuando se mienta si esta frase ya no sólo representa la opinión personal de alguien que hacia el final de sus días se volvió loco, sino que con ella se patentiza lo que en la historia misma de occidente “determinada metafísicamente” se ha venido pronunciando tácitamente. Por ello, por lo complejo del tema, Heidegger se limita a enunciar el asunto.

En **La gaya ciencia** —como sabemos—, aparece y se desarrolla el tema de *la muerte de Dios*. Muerte que representa el fin de cualquier concepción idealista y el [aparente] fin de la metafísica occidental, y que Nietzsche retoma en el **Zaratustra**. La expresión “Dios ha muerto”, según Heidegger, significaría la negación de todo el trasmundo inventado por la religión, que no sería más que una mentira que convierte la vida en sombra. La idea de Dios, entendida como el fundamento del mundo verdadero, como *causa sui* del mundo, es la enemiga a vencer. El espíritu libre es aquel capaz de asumir la *muerte de Dios*, es decir, capaz de asumir que se debe acabar con el “mundo verdadero”, lo que, en otras palabras significa terminar con la falsa dicotomía entre *mundo verdadero* y *mundo de las apariencias*. O sea, acabar con la metafísica y aceptar que nada debe ponerse en su lugar.

Nietzsche, decíamos, formuló su famosa frase con **La gaya scienza** (1882). Con este escrito, nos dice Heidegger, comenzaría el camino el autor de **Zaratustra**, el camino “en la construcción de su postura *metafísica fundamental*”.⁵⁰⁸ En dicho escrito, aparecerá la chocante idea de la muerte de Dios.

⁵⁰⁵ Ibíd. p. 158.

⁵⁰⁶ Ibíd.

⁵⁰⁷ Ibíd. p. 160.

⁵⁰⁸ Ibíd. La cursiva es nuestra.

Heidegger sostiene que la idea de la muerte de Dios ya rondaba por los escritos de Nietzsche. Para corroborar esto, cita una frase de **El nacimiento de la tragedia**: “Creo en la palabra de los primitivos dioses germanos: todos los dioses tienen que morir”. Lo anterior lo relaciona con Hegel, quien en su escrito “Fe y saber” (1802) dice: “[E]l sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto”. En todo caso, la frase de Hegel, “pensaría” algo distinto de lo que piensa la de Nietzsche, pero de todos modos, existe entre ambas una conexión esencial escondida en la esencia de toda metafísica.⁵⁰⁹ En 1886, cuatro años después de la primera edición de **La gaya ciencia**, Nietzsche añadió un quinto libro a los cuatro de los que ya se componía tal *ciencia*, dándole el título de: “Los que no tenemos temor”. El primer texto de dicho libro (párrafo 343) se titula: “Nuestra serenidad”, en donde Heidegger resalta el siguiente texto: “El más importante de los acontecimientos recientes, ‘la muerte de Dios’; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza a proyectar sobre Europa sus primeras sombras”. Esta frase revelaría que la fórmula nietzscheana de la *muerte de Dios* “se refiere” o tiene como objeto al Dios de los cristianos.⁵¹⁰ Pero volvamos a citar el párrafo 125, que es centro del análisis heideggeriano:

“ El loco. —¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ‘¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!?’ . Como estaban presente muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron a risa. ¿Se te ha extraviado?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño?, preguntaba otro. ¿Se ha escondido?, ¿Tiene miedo de nosotros?, ¿Se habrá embarcado?, ¿Ha emigrado? —Y a estas preguntas acompañaban risas en el coro. El loco se encaró con ellos, y, clavándoles la mirada, exclamó: ‘¿Dónde está Dios?, os lo voy a decir. Le hemos matado; ¡vosotros y yo!, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿En que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... ¡Los dioses también se descomponen! ¡Dios ha muerto! Dios permanece muerto ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan

⁵⁰⁹ Cf. *Ibid.*

⁵¹⁰ Cf. *Ibid.* p. 162.

después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más que lo fue nunca historia alguna ”.⁵¹¹

Según esto, con los términos “Dios” y “Dios cristiano”, alude Nietzsche al mundo suprasensible en general. Dios sería el nombre de lo relativo al ámbito de lo ideético (plano idea-ideal). Tal ámbito cubre desde la interpretación platónica, “llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo” y que sería el único mundo verdadero.

“El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! [...] Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!...”⁵¹²

De ahí —y con esto nos acercamos más al tema que aquí nos convoca— que el paso del ateísmo al nihilismo no sea sino la consecuencia necesaria, la síntesis, por así decirlo, de toda la obra de Nietzsche, pues, ateísmo y nihilismo no son sino una y la misma cosa en Nietzsche, pues como él mismo dijera de sí, de lo que se trata en última instancia es de confrontar a Cristo con el anticristo: *¿Se me ha comprendido?— Dioniso contra el crucificado.*⁵¹³

El ateísmo nietzscheano, por lo tanto, no debe ser entendido como ateísmo vulgar, típico, sino como un ateísmo que conduce necesariamente al nihilismo. O sea, como una crítica radical de la metafísica entendida como trasmundo arbitrariamente presentado: según la interpretación metafísica platónica, el mundo como mundo sensible es un “valle de lágrimas”, que se opone a la “montaña de la eterna beatitud del más allá”. Platón, por lo tanto, desvaloriza el mundo sensible en virtud que está en la consideración de que existe un *más allá* que sí es verdadero. Recuérdese también que el cristianismo está investido de tal concepción, al grado de que Nietzsche lo denomina —como ya vimos— “platonismo del pueblo”. Y tal es así que Kant, por ejemplo, llama “mundo sensible” al “mundo físico”, en el sentido amplio del término, y el “mundo suprasensible” es el “mundo de la metafísica”.⁵¹⁴

⁵¹¹ Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, Op. cit. § 125, ps. 114-115.

⁵¹² Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, p. 52 [Trad.: A. Sánchez Pascual]

⁵¹³ Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1996, p. 132 [Trad.: A. Sánchez Pascual]. En otro lugar, dice Nietzsche de los sacerdotes: “Ya se habrá adivinado que la manera sacerdotal de valorar puede desviarse muy fácilmente de la caballeresco-aristocrática y llegar luego a convertirse en su antítesis; en especial impulsa a ello toda ocasión en que la casta de los sacerdotes y la casta de los guerreros se enfrentan a causa de los celos y no quieren llegar a un acuerdo sobre el precio a pagar. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. La manera noble-sacerdotal de valorar tiene -lo hemos visto- otros presupuestos: ¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados. ¿Por qué? Porque son los más impotentes”. En: Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Op. cit. ps. 35-39.

⁵¹⁴ Cf. Heidegger, M.: *Caminos de bosque*, Op. cit. p. 162.

Por lo mismo, la crítica de Nietzsche a la metafísica en su conjunto, y que se resume en la expresión que él intenta aclarar, está impregnada de ésta, pues tal reacción permanece en el suelo de la *metafísica*.

Esto es, que está “implicada en la esencia” de ésta. Este fenómeno no es, afirma Heidegger, un fenómeno aislado del caso Nietzsche, sino que le sucede a todo aquello que está *contra* algo. Vale decir, que la crítica nietzscheana de la metafísica sería aún metafísica porque es incapaz de saltarse o ir más allá de la esencia de la metafísica que, como sabemos, es el nihilismo:

“El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica, de tal modo que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia. Y así, para la metafísica y por causa de ella, permanece oculto eso precisamente dentro de ella y en tanto que ella misma”.⁵¹⁵

Para Heidegger, sintetizando la idea anterior, Nietzsche permanece con su *contra*, *dentro* de la metafísica. Y esto, porque al ir contra ella, la implica en un movimiento aporético. Luego, si Dios es entendido como fundamento [*Grund*] suprasensible y como fin de todo, caemos en la cuenta de que tal fundamento y fin han sido eliminados por Nietzsche. El mundo de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y, sobre todo, aquella fuerza de “despertar” y “construir”, por lo que aparece la nada como el único horizonte de la humanidad entera: ya no queda *nada* a lo que el hombre pueda atenerse. Es lo que hace patente, con un tono de oscuro dramatismo Nietzsche: *¿No vamos errantes como a través de una nada infinita?*

La fórmula de Nietzsche, quiere decir entonces que es la nada la que aparece en lugar del fundamento divino. Se abre así, un abismo sin fondo en el cual habitaría el hombre. No hay por lo tanto, un “mundo suprasensible vinculante”. El nihilismo, *el más inquietante de todos los huéspedes*, está a las puertas (o ya en el dormitorio) de la “casa planetaria”.

Por esto, para Heidegger, será necesario poner la frase de Nietzsche de que Dios ha muerto, en el nivel de la intelección que éste tiene del fenómeno del nihilismo. Ahora bien, las variaciones que del término “nihilismo” hace Nietzsche, podrían inducir a error la interpretación del fenómeno en cuanto tal. En efecto, las variaciones van desde un uso como lema y provocadora palabra, hasta, y más a menudo, como término peyorativo y condenatorio.

No basta pensar la nada (su esencia) para ser nihilista; no basta ser cristiano o tener convicciones metafísicas para estar fuera del nihilismo.

Heidegger considera que el tema del nihilismo en Nietzsche, debe ser interrogado para tratar de establecer si éste posee una noción positiva o negativa. Esto es, si el nihilismo en Nietzsche se presenta como *nihilista*, (si conduce a una nada) o bien el nihilismo de Nietzsche es la *superación* del nihilismo como fenómeno histórico.⁵¹⁶ Vale decir, un “proceso fundamental” que le estaría acaeciendo a la historia de occidente. El

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ Cf. *Ibid.*

nihilismo, por esto, no sería una mera forma espiritual determinada puesta al lado del cristianismo, el humanismo y la Ilustración, sino algo *completamente vital*.⁵¹⁷

El nihilismo muestra en sí tal abismo y la presencia de una catástrofe. Catástrofe que es generada a partir de una sentencia de corte ateísta, cual es la sentencia de que Dios ha muerto de manos de la humanidad entera. Que tal suceso —inédito en la historia— viene a desbancar la fe cristiana en Dios, junto con minar —con una fuerza espantosa—, el fundamento mismo de la cultura sobre la que se erige occidente. La crítica de la religión cristiana, en tal sentido, implica de suyo la denuncia y el destape del nihilismo que ésa religión conllevaría en sus cimientos. Ateísmo y nihilismo son como dos caras de una misma moneda llamada filosofía de Nietzsche.

Porque el cristianismo para Nietzsche, debe ser entendido, nos dice Heidegger, como la manifestación histórica, profana y, a la vez, política de la iglesia. Y la “ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna”.⁵¹⁸

Según esto, cristianismo y fe cristiana del nuevo testamento no serán lo mismo:

“Un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica a la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo”.⁵¹⁹

De estas distinciones se infiere que la crítica al cristianismo podría hacerse sin por esto profesar un anticristianismo. De igual modo, lo relativo a la fe queda, amén al *dictum* heideggeriano, relegado al ámbito de la teología.

Así, en una suerte de matiz sutil, Heidegger observa que la crítica al cristianismo no implica una “lucha a muerte con él”. Sólo una visión que se eleve por sobre las miserias ideológicas podrá anclar en la meditación como tal.

Por lo tanto, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, estaría pensada esencialmente por Heidegger, como aquella en donde el término “Dios” alude y representa el mundo de lo suprasensible, de los *ideales*, que implicarían de suyo la existencia de un fin de la vida entendida por encima de ésta, y que la determinaría desde la situacionalidad y de alguna forma desde un “afuera”.

Pero, si ante el retroceso del fundamento vinculante dado por la visión cristiana del Dios hacedor del universo, una vez que la *explicación teológica* del mundo ha perdido terreno, en tanto se ha secularizado la razón de sus resortes teológicos, ésta, la razón, aparece como el nuevo paradigma vinculante que buscará establecer el principio explicativo *a priori* de lo existente. El fin celestial se transforma en terrestre: el hombre cree y se crea a su semejanza.⁵²⁰ Con el desplazamiento del paradigma teológico

⁵¹⁷ Cf. *Ibíd.*

⁵¹⁸ *Ibíd.* p. 164.

⁵¹⁹ *Ibíd.*

⁵²⁰ *Ibíd.* p.165.

[mundo interpretado cristiano-eclesiástica y teológicamente], que, para el moderno representa el “lugar” de lo suprasensible y que había tomado prestado su estructura del esquema del *ordo* [orden jerárquico de lo ente, cuyo estado viene dado por lo helenístico-judeo], cobra fuerza la idea de una razón universal que sirve como principio vinculante de todo lo existente.

Hasta aquí Heidegger. No obstante y como una forma de enriquecer esta interpretación, revisaremos brevemente la lectura que ha hecho Bernhard Welte del ateísmo nietzscheano, sobre todo, para rescatar lo positivo que resulta éste, por cuanto desde el punto de vista del cristianismo, más que una empresa puramente destructiva, el ateísmo de Nietzsche representaría un desafío y una interpelación.

b) Una valoración del ateísmo de Nietzsche: Bernhard Welte.

El filósofo alemán Bernhard Welte, decíamos, ha indagado las consecuencias —tanto positivas como negativas— que el ateísmo de Nietzsche ha generado. La virtud de Welte, en todo caso, viene dada por el hecho que se nutre de las lecturas sobre Nietzsche que han hecho K. Jaspers y M. Heidegger. Lo suyo, por tanto, es un enfoque cuya combinatoria permite enriquecer la exégesis heideggeriana con una perspectiva abiertamente cristiana, pues, como sabemos, Jaspers profesa dicha fe, lo mismo que Welte.

Nietzsche ha mostrado una *posibilidad* —y conviene detenerse en el término empleado por Welte: la posibilidad referida a un modo de ser, de entender y entenderse distinto. “Desde el momento en que ha podido verse tal posibilidad del hombre, la humanidad se ha cambiado históricamente y le corresponde [...] consumirse en un horizonte de posibilidades”.⁵²¹

Si a esto le agregamos que desde esta posibilidad nos “encontramos con una especie de poder conmovedor [...] que nos solicita”, caemos en la cuenta que esto pasa precisamente porque nuestra razón se alza en protesta frente a Nietzsche; así y todo, Welte admira “su *falta de ilusión*, la perspicacia con que puede deshacer embozos de lo humano y, a veces, su soberana sinceridad cruelmente crítica”.⁵²² Welte se pregunta entonces, si al fin de cuentas, lo que subyace en la protesta de Nietzsche contra el cristianismo, es una *verdad* y un *poder* que no debe ser pasado por alto: “¿Pero de qué especie es este poder y esta verdad?”. Precisamente en este punto, el crítico de Nietzsche dice presente:

“Puesto que nos ocupamos de él, hemos de querer ver su verdad y hemos de intentar reconocerla en su conexión y en sus razones. Sólo de este modo podemos esperar acercarnos a Nietzsche en su pureza y también sólo así esperar una contribución eficaz para librar a nuestra humanidad de la tentación que de él procede”.⁵²³

El enigma que ha propuesto Nietzsche culminaría, según esto, en el ateísmo. Contra este

⁵²¹ Welte, B.: *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1962, ps. 9-10. [Trad.: L. Jiménez]

⁵²² *Ibid.* p. 10.

fenómeno cultural, Welte elevará sus objeciones: la “protesta más aguda se levantará contra esto [es decir, contra el fin del enigma de Nietzsche: su ateísmo]”.⁵²⁴ Sin embargo, este fenómeno en apariencia “destrutivo” (negativo, por tanto), posee una cara positiva; en efecto, el ateísmo “tiene un sentido *positivo* que nos apela y con el que asimismo nos sentimos vinculados en secreto”.⁵²⁵ Por lo mismo, Welte intenta encontrar las “razones positivas y verdaderas” del ateísmo de Nietzsche, pues —considera— las razones que subsisten en éste “tal vez pertenezcan a la esencia del hombre”.⁵²⁶

Nuestro autor, como se habrá desprendido de lo que hemos dicho más arriba, pretende ir más allá de la simple polémica, del típico gesto de rechazo formal contra el ateísmo, en la medida en que, como cristiano que es, se ve llamado, “invocado” —para decirlo con términos más aproximados a la jerga existencialista—, por aquel “acontecimiento del espíritu” expresado y condensado en la sentencia atea de la “muerte de Dios”: “Es también un deseo *cristiano*, del todo especial, probar, con toda reflexión, a Nietzsche y su ateísmo sobre su verdadero decir que puede estar oculto en él”.⁵²⁷ Welte, como decíamos anteriormente y como lo corroboran estas líneas, quiere ir más allá de la polémica simplista y, desde el cristianismo, valorar positivamente el ateísmo nietzscheano: “Como cristianos, hemos de atrevernos a intentar percibir y entender el decir positivo y real de Nietzsche, y no sólo sus acusaciones polémicas e injustas. Y hemos de tratar [...] de entenderlo sencillamente, en su sentido y en sus razones”.⁵²⁸ Sólo en esta actitud comprensiva —piensa Welte— se lleva a cabo el cristianismo, pues cabría decir que en último término, el cristianismo se presenta originariamente como un acto hermenéutico, vale decir, como un intento de comprensión de la realidad (tanto humana como divina).

Esto se ve más claro cuando —reforzando su (implícita) hipótesis hermenéutica— Welte advierte que además de esta determinación interpretativa, el cristianismo posee como origen no la razón (el “juicio”), sino la *fraternidad*. Pero esta fraternidad no se limitaría sólo a lo “edificante reducido” sino que (y Welte, como filósofo, al menos no peca de ingenuo) implicaría o abarcaría a algo que pertenece a todos, a lo general: el pensamiento.

Nietzsche, para decirlo de una vez, representa una oferta de vida, una apuesta a lo posible, que el cristianismo debe revisar con miras no a condenar sino a analizar. El ateísmo de Nietzsche sería positivo en la medida en que le permite al cristiano *conocer* las verdades y, por qué no, las falsedades que un pensamiento tan potente contiene.

⁵²³ *Ibíd.*

⁵²⁴ *Ibíd.*

⁵²⁵ *Ibíd.* p. 11.

⁵²⁶ *Ibíd.*

⁵²⁷ *Ibíd.* p. 11.

⁵²⁸ *Ibíd.* p.11.

Verdades y falsedades que posibilitan ver los alcances y, por sobre todo, las limitaciones inherentes a la “tentadora” doctrina nietzscheana.

Welte cita el siguiente párrafo del famoso parágrafo 125 de **La gaya ciencia**: “Vine demasiado pronto —dijo él entonces—; mi tiempo no es aún llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando; mas aún no ha llegado a los oídos del hombre. Han menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y sin embargo, ellos lo han ejecutado!”.⁵²⁹

¿Qué se dice aquí? ¿Cómo interpretar la lejanía y, a la vez, la cercanía de este hecho humano, que aún no encuentra lugar en lo humano? Lo que aquí encontramos significa “la realidad de la edad histórica. En ella encuentra el hombre loco y raro el suceso que se llama “muerte de Dios”. Lo encuentra como suceso que a pesar de todo no se ha manifestado en la realidad de la hora histórica...”⁵³⁰ Pero si bien no se ha manifestado, está oculto, permanece oculto, en esta época.

Welte señala que la relación de nuestra época con Dios, está señalada por el término con el cual Nietzsche sentencia esta relación: “muerte”. Muerto es lo que “todavía se ve y puede mostrarse, pero ya no habla de la vida desde la forma que sigue siendo visible”.⁵³¹ En este sentido, cabe decir que “Dios era en otro tiempo manifiesto como un gran poder vivo, en el espacio espiritual del tiempo”, pero que ahora (en la modernidad), la vida “se ha apartado de él” por aquel “gran suceso” de su muerte, “aunque todavía sigue mostrándose su faz en el tiempo y este tiempo no se ha dado cuenta todavía de que eso ya no irradia vida alguna”.⁵³² Esto es lo que explica por qué “no ha llegado la muerte de Dios al tiempo”.

Ahora bien, Welte se ha visto forzado a definir —si es que pretende mostrar la verdad y el poder de Nietzsche adecuadamente—, lo muerto, y lo ha hecho relacionándolo con la temporalidad. Debe entonces, proceder a explicar el anverso de este fenómeno, a saber, lo vivo. Lo vivo, en contraposición a lo muerto, es lo que aparece en un tiempo, es decir, “lo que se presenta por originarse en ese tiempo y en ese presentarse despliega su proximidad y en la proximidad su potencia”.⁵³³ Nótese aquí la particular lógica que da origen a las relaciones “vida-tiempo-presente-proximidad-potencia”. Esta relación habla por sí misma: Heidegger. En efecto, Welte echa mano de la crítica irracionalista de la razón y pretende situar el cristianismo en el umbral —por así decirlo— de nuestra percepción y representación

⁵²⁹ Nietzsche, F.: **La gaya ciencia**, Op. cit. p. 110.

⁵³⁰ Welte, B.: Op. cit., p. 14.

⁵³¹ *Ibid.*

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.* p. 15.

objetiva; Dios, según esto, estaría muerto porque Nietzsche ha eliminado las concepciones metafísicas objetivantes: si bien hablamos de Dios de muchas formas, no obstante dichas “formas” están culturalmente muertas, en la medida en que éstas descansan en la “racionalidad representativa”, propia, para decirlo con Heidegger, de la “época de la imagen del mundo”, en cuyo seno se produce la escisión entre el habla (pensamiento) y lo hablado (aquello referido por el habla). Por lo mismo, sólo hay una forma de hablar de Dios: “con el pensamiento en el sentido de la representación objetiva de un contenido proporcionado”.⁵³⁴ Aquí Welte realiza una honesta autocrítica: el pensamiento que “pensando” produce a Dios quizá se encuentra fuera de la comprensión originaria, verdadera, por tanto de Dios; Dios queda, en cuanto pensado, convertido en lo “muerto”, en “pasado”, en una “sombra”. Aquí es donde Nietzsche, según Welte, pone al descubierto el crepúsculo de lo divino expresado en el a-teísmo, que debe ser entendido como una “posibilidad histórica” y, por lo mismo, contiene un potencial problemático, subversivo: “Lo problemático desde Nietzsche no es su validez lógica, sino su poder histórico”.⁵³⁵

Arribamos de este modo a la pregunta fundamental que atraviesa todo el libro de Welte: ¿Ha sentenciado Nietzsche derechamente el espíritu de la época actual con su corrosiva frase “*Gott ist tot*”?

Pero Welte no puede detenerse a analizar el estado de la conciencia después de Nietzsche, pues eso demandaría otro trabajo. Sin embargo, lo que sí hace es ver cómo se patentiza “algo de la pérdida originaria que determina desde antiguo la vida de nuestro tiempo respecto de lo santo y de Dios”.⁵³⁶ Con todo, es precisamente en este tiempo de indigencia en el que el lenguaje religioso trata de renovarse con el fin de acercarse a un decir más auténtico, que se asimile en algo a eso originario que se ha perdido.

Nietzsche sería entonces, el portavoz, por decirlo así, de una era en que se conmueve todo el edificio religioso; no es que los hombres se hayan vuelto irreligiosos sino que es el tiempo —según Welte—, el que se ha tornado desfavorable a Dios. De ahí se explica “la incondicionalidad apasionada con que Nietzsche se identifica con la razón atea”.⁵³⁷ *El ateísmo —si seguimos a Welte—, es un suceso del tiempo que permanece oculto en el tiempo.* Nietzsche, que sabe con creces esto, no puede dejar velado dicho suceso: “Al aceptar este destino para sí mismo con resolución manifiesta [Nietzsche], se convierte en oráculo o signo manifestativo de la hora mundial que implica mucho en lo oculto y que él llama la muerte de Dios”.⁵³⁸

Este evento, asumido plenamente por Nietzsche, provoca la devastación del

⁵³⁴ Ibíd.

⁵³⁵ Ibíd. p. 16.

⁵³⁶ Ibíd. p. 17.

⁵³⁷ Ibíd. p. 18.

⁵³⁸ Ibíd. p. 19.

pensamiento, en la medida en que éste tenía por fundamento la figura de Dios: “ningún pensamiento ni ningún problema podía tener ya propiamente un auténtico fundamento con la ausencia de Dios”.⁵³⁹ Se trata, en suma, del advenimiento de un hecho aterrador: la aurora del nihilismo. *¿No vamos errantes como a través de una nada infinita?*, ha preguntado Nietzsche.

De ahí que Welte diga, con razón, que el aceptamiento de Nietzsche de la muerte de Dios implica de suyo el aceptamiento del nihilismo, entendido éste como la absoluta falta de fundamento, convirtiéndose el propio Nietzsche en su “signo manifestativo y terrible”.

540

Pero dejemos hasta aquí a Heidegger y su interpretación ontológica fundamental de la “metafísica” [de la voluntad de poder] de Nietzsche, como también el agregado de Welte que insertamos hacia el final de la lectura del primero, para revisar otra interpretación, digamos teológico-filosófica, que de la misma cuestión, es decir, de la cuestión del ateísmo-nihilismo, ha hecho Hans Küng en una de sus obras más importante, un impresionante volumen de novecientos setenta y dos páginas, en las que intenta dar una respuesta (cristiana) a las cuestiones, finalmente, del ateísmo y del nihilismo, a los que considera como un fenómeno de masas de las sociedades industriales avanzadas. Veamos entonces la interpretación que de las aporías existenciales generadas tanto por el ateísmo como por su obra, el nihilismo, ha dado el teólogo suizo.

c) ¿Superación del ateísmo?: Hans Küng.⁵⁴¹

Las “maldiciones” de Nietzsche en contra del cristianismo, nos dice Küng, provocaron reacciones aceleradas de defensa. Es fácil saltar su crítica, que se presenta a los ojos del teólogo suizo como *unilateral, injusta y desorbitada, personalizando y psicologizando su “caso”*. No obstante, también se puede equiparar lo que hizo Nietzsche con lo que pasó con Feuerbach, Marx y Freud: tras toda su crítica, rechazo e indignación contra la religión se esconde un dramático destino personal. “Si la vida de estas tres grandes figuras de la historia universal nos infundía respeto, de la misma manera respetamos la vida de este hijo de pastor protestante, que sin reparar en costes rompe con todo lo que lo ata al pasado”.⁵⁴² Que anda su camino filosófico honradamente, sin huellas de oportunismo; que tiene muchos amigos y éstos parecen no comprenderle y, peor aún, lo ignoran como escritor. Pregunta Küng: *¿No se explica así la agresividad, el tono elevado y la dureza de corazón de Nietzsche, que se va quedando cada vez más solo, aprisionado en un círculo*

539 Ibid.

540 Ibid. p. 19.

541 Para el siguiente apartado, hemos tomado como base teórica, el texto de Küng, *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979, IV, ps. 544-557 [Trad.: J. M^º. Ripalda]

542 Ibid. p. 544.

de auto y heteroaislamiento? Sus supuestos amigos silencian su filosofía y las universidades ni siquiera conocen de su existencia:

“A pesar de ello, es cierto que casi todas las cartas que recibo desde hace años me parecen un enorme cinismo: hay más cinismo en la benevolencia para conmigo que en cualquier odio... A cada uno de mis amigos le echo en cara que jamás han considerado que mereciese la pena estudiar alguno de mis escritos: adivino, por signos mínimos, que ni siquiera saben lo que en ellos se encierra. En lo que se refiere a mi Zaratustra, ¿cuál de mis amigos habrá visto en él algo más que una presunción ilícita, que por fortuna resulta completamente indiferente?... Diez años: y nadie en Alemania ha considerado un deber de conciencia el defender mi nombre contra el silencio absurdo bajo el que yacía sepultado: un extranjero, un danés, ha sido el primero que ha tenido suficiente finura de instinto y valor para indignarse contra mis supuestos amigos... ¿En qué universidad alemana sería posible hoy dar lecciones sobre mi filosofía, como las que ha dado en Copenhague, durante la última primavera el doctor Georg Brandes, demostrando con ello una vez más ser psicólogo?”.⁵⁴³

Así las cosas, ¿dependió únicamente de él que tuviera que arruinar tempranamente su carrera y andar el camino de la obnubilación?. “Sí. Aquí reside la verdadera tragedia de Friedrich Nietzsche” —sentencia Küng.

i. Nietzsche ante la crítica.

Nietzsche hubiese estado complaciente en haber continuado de profesor. *Mejor profesor que Dios*. La última carta de Nietzsche, dirigida a Jacob Burckhardt fechada el 6 de enero de 1889, dos días después de su derrumbamiento, revela el deseo insatisfecho del ateo, del sin Dios cuya manía de grandeza, nacida de una gran penuria, se había convertido en manía de Dios: “Mi querido profesor: En último término, me hubiera gustado más ser profesor de Basilea que... Dios; pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo particular y abandonar por esta causa la tarea de la creación del mundo. Ya ve usted; uno tiene que hacer sacrificios, comoquiera y dondequiera que viva”.⁵⁴⁴ Por ello es que nadie debería usar apologeticamente dicho final. Suscita dudas, esto puede ser cierto, pero en ambos sentidos.

ii. ¿Eterno retorno de lo mismo?

“Se hace demasiado teatro en torno a Nietzsche. Una buena parte de la bibliografía nietzscheana no es más que aguas de borrajas, artificio y truculencia. Tiempo es ya de poner fin al coqueteo con el hondo sentido, el sinsentido y la demencia del pensamiento de Nietzsche. Nietzsche ha hecho ya bastante daño. Allí donde llega Alemania, pensaba él, echa a perder la cultura. Más exacto sería decir: allí donde llega Nietzsche, echa a perder la filosofía. Un joven que busque su primer contacto con la filosofía de la mano de Nietzsche, nunca aprenderá a pensar de una manera clara, sobria, crítica y, sobre todo, realista, sino que

⁵⁴³ Nietzsche, F.: *Ecce homo*, “El caso Wagner”, 4, Op. cit. ps. 121-122.

⁵⁴⁴ Nietzsche, F.: “carta a Jacob Burckhardt”, en: *Werke III*, p. 1351 (Citado por Küng; Op. cit.)

pronto comenzará a forzar lo unilateral y subjetivo, a pronunciar enérgicos aforismos y a lanzar consignas dictatoriales. Esto es justamente lo contrario de la filosofía. Ahora bien, dado de que las cosas no son como debieran ser, el hecho es que Nietzsche ha tenido un sinnúmero de seguidores, de modo que podemos hablar de un verdadero movimiento nietzscheano”.⁵⁴⁵

Así habla el filósofo Johannes Hirschberger. Ésta es una manera de posicionar la discusión en torno a Nietzsche, pero también es una forma de soslayarla. La extrema variedad de interpretaciones de Nietzsche, evidentemente, estaría así fundamentada en su misma obra: muchas afirmaciones se contradicen y permiten articular y aislar líneas disímiles de pensamiento. “No obstante, y frente a la neoescolástica, que están tan seguros del ser y que ni siquiera consideran la posibilidad del nihilismo como problema real, hay que confesar abiertamente: *¡el reto del nihilismo debe ser aceptado!* Lo que aquí se presenta no es un ‘teatro en torno a Nietzsche’, sino la crisis, seria crisis, de los fundamentos de una metafísica ingenua”.⁵⁴⁶

Y tampoco se puede pasar por alto la radical y definitiva confrontación usando objeciones en sí legítimas como excusas o *escapatorias*. Escapatorias que se presentan en las más variadas formas y maneras posibles de argumentación, pero que en el fondo no hacen sino soslayar lo que de fondo posee la crítica de Nietzsche:

“La escapatoria, por ejemplo, de mostrar en la obra de Nietzsche las inexactitudes científicas, sociológicas, psicológicas, filosóficas y teológicas, y de censurar su falta de método y formación filosófica: Nietzsche era totalmente consciente de su limitado saber, particularmente en las ciencias de la naturaleza e incluso en filosofía, pero muchos de estos defectos los superó con geniales atisbos críticos; La escapatoria de contabilizarle minuciosamente todas sus posibles contradicciones: en una obra tan extensa compuesta en su mayor parte por aforismos y, al final, exclusivamente por notas privadas y ocurrencias del momento, es este un juego facilísimo; el pensamiento de Nietzsche debe entenderse como un todo; La escapatoria de fijarlo en cualquiera de las contradicciones inherentes, a su misma concepción básica: a la afirmación, por ejemplo, de que la idea del retorno y la idea del superhombre se contradicen”.⁵⁴⁷

La escapatoria, en último término, de tomar en serio en su controvertida obra póstuma, sólo las páginas negativas y destructivas (la total carencia de sentido del mundo y la voluntad del no-ser, por ejemplo). Nietzsche quiso superar el nihilismo, pero no quiso volver a la concepción judeo-cristiana de la historia como un acontecer pleno de sentido, coherente, progresivo, orientado hacia un *telos*.

La alternativa que opuso a esto fue el mito: ese *antiguo mito de la humanidad* que se encontraría tanto en la tradición india como en la más antigua tradición germánica: “la fe en la destrucción y creación periódica del universo se encuentra en ‘Altharva Veda’. La conservación de representaciones parecidas en la tradición germánica (la conflagración

⁵⁴⁵ Hirschberger, J.: *Historia de la filosofía, vol. 2, Ed. Herder, Barcelona, 1984.*

⁵⁴⁶ Küng, H.: Op. cit. p. 546.

⁵⁴⁷ *Ibid.* p. 547.

mundial, ‘ragnarök’, a la que sigue una nueva creación) refuerza la estructura indo-aria de este mito...” Además, este mito se encuentra en el budismo y en el jainismo, y también —por influjo oriental probablemente— en los presocráticos, muy apreciados por Nietzsche, particularmente claro en el pitagorismo arcaico, modificado también en Platón y otra vez muy claro en el neopitagorismo, con muchas influencias posteriores en la Edad Media y la Edad Moderna (en tiempos de Nietzsche, bajo forma físico-mecanicista, en Louis A. Blanqui, Gustave Le Bond, Jean-Marie Guyau). Según Mircea Eliade este mito sería “un intento extremo de ‘estatuir’ el devenir, de anular la irrevocabilidad del tiempo”.

548

Ahora bien, claramente vemos que tal concepción cíclica no se puede probar. Y aún puede sernos indiferente en la medida de que el hombre no puede discernir conscientemente si existe una sola vez o infinitas veces de manera igual y, por lo tanto, las dos alternativas desembocan en lo mismo. No obstante, no se duda de que en la naturaleza se da una periodicidad general: siempre se repiten procesos esenciales como los movimientos de los astros, las estaciones, el día y la noche. Pero no se repiten los detalles, lo mínimo, los hechos concretos. Por lo tanto es absolutamente inverificable (no está sujeto a verificabilidad) desde el punto de vista científico toda concepción que vaya más lejos, como la del eterno retorno de lo mismo, en donde todo acontecimiento en el universo transcurrirá infinitas veces (exactamente igual), como ya ha transcurrido infinitamente en el pasado. Dice Milic Capek: “El supuesto de una repetición por completo idéntica de toda situación cósmica hace de esta teoría, por su propia e intrínseca esencia, una teoría inverificable... El eterno retorno es rechazado por todos los pensadores que conceden importancia a la irreversibilidad del devenir, a la verdadera novedad y al carácter imperecedero del pasado”.⁵⁴⁹ El eterno retorno es un mito que a Nietzsche, de hecho, tras el derrumbamiento de toda religión, le sirve de sustitutivo de la religión.

iii. ¿Ateísmo fundamentado?

¿Ha fundamentado realmente Nietzsche su ateísmo? Esta misma interrogante podría ser hecha respecto de Feuerbach, Marx y Freud. A lo que responderíamos negativamente: el ateísmo de Feuerbach puede ser entendido como un hegelianismo invertido; la crítica de la religión de Marx suponía a Feuerbach, y Freud, por su parte a todos los increyentes del siglo XIX. Con Nietzsche pasa lo mismo. “*Tampoco* Nietzsche —si desapasionadamente se mira tras la máscara de su tono profético, visionario, patético y predicador— ha *fundamentado propiamente* su ateísmo, *sino* que lo ha *dado por supuesto*”.⁵⁵⁰ Dice Nietzsche: “Los hombres han creado a Dios”; o también: “Un pueblo... proyecta el placer que su propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso”.⁵⁵¹ Aquí hablaría un discípulo aventajado de

⁵⁴⁸ Cf. Eliade, M.: *El mito del eterno retorno*, Ed. Altaya, Madrid, 1997 [Trad.: R. Anaya]

⁵⁴⁹ Capek, M.: *Eternal Return*, en *The encyclopedia of Philosophy*, New York-London, 1967, III, ps. 61-63.

⁵⁵⁰ Kung, H.: Op. cit. p. 551.

⁵⁵¹ Nietzsche, F.: *El anticristo*, Op. cit. § 16, p. 40.

Feuerbach. Pero, ¿qué es el cristianismo? Causas imaginarias; efectos imaginarios; seres imaginarios; ciencia natural imaginaria; psicología imaginaria. Nietzsche se anticiparía a lo que el psicoanálisis estudiará detenidamente más tarde: *el cristianismo es un puro mundo de ficción*. Y este mundo, “se diferencia, con gran desventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea, desvaloriza, niega la realidad”.⁵⁵² Sin embargo, aquí no se aducen razones; sólo afirmaciones.

Con todo, se debe tener en cuenta que a Nietzsche no le habría interesado el problema de la fundamentación de su ateísmo, pues él no trataba de probar la no existencia de Dios, sino de refutar históricamente la fe en Dios. *Pues para él, lo mismo que para Feuerbach, Marx y Freud, la fe en Dios queda liquidada con sólo preguntar por su génesis*. Al respecto, habría un hecho que para Nietzsche es seguro:

“La refutación histórica es la refutación definitiva. Antiguamente se trataba de demostrar que Dios no existe; hoy se demuestra cómo surgió esa fe en la existencia de Dios, y por qué dicha fe fue adquiriendo cuerpo e importancia a lo largo de la historia. Con esta última demostración dejó de tener sentido demostrar la inexistencia de Dios. ¿Qué se adelantaba antes refutando las pruebas de la existencia de Dios, si siempre quedaba la duda de que tal vez pudieran hallarse pruebas mejores que las que acababan de ser refutadas? En aquella época los ateos no sabían hacer la tabla rasa”.⁵⁵³

Cabría, luego de esto, preguntar: ¿De *dónde* viene la fe en Dios según Nietzsche? Para Küng, la interpretación de Nietzsche es diferenciada, pues tiene un lado gnoseológico y un lado práctico: explicación de inexplicables fenómenos (naturales), por una parte, y, por otra, fundamentación de la acción moral. Nietzsche entiende que la fe en Dios nace en dos fuentes: “del sentimiento de poder y del sentimiento de impotencia del hombre, ambos sentimientos entendidos como procesos psicológicos, que deben esclarecerse en su propia ‘lógica psicológica’”.⁵⁵⁴ En suma “el origen de la religión está en los sentimientos de poder, sentimientos extremos que sorprenden al hombre como algo extraño... la religión es... una especie de *sentimiento de miedo y espanto* ante sí mismo... Pero también un extraordinario sentimiento de felicidad y elevación”.⁵⁵⁵

Luego, la fe en Dios —para Nietzsche— es un manifiesto error, *la religión se evidencia como una invención y el ateísmo resulta evidente, con las correspondientes consecuencias*. Nietzsche rechaza por esto, la fe en Dios de procedencia cristiana: no existe Dios, y aun cuando pudiera probarse su existencia, nada cambiaría: ¡El Dios *del cristianismo seguirá siendo inaceptable!*. “—Lo que *nos* separa no es el hecho de que ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza reencontremos nosotros un Dios—, sino el que aquello que ha sido venerado como Dios nosotros lo sintamos no

⁵⁵² Ibid. § 15, ps. 39-40.

⁵⁵³ Nietzsche, F.: *Aurora*, Ed. Edimat Libros, Madrid, 1998, p. 90 [Trad.: E. López Castellón]

⁵⁵⁴ Küng, H.: Op. cit. p. 552.

⁵⁵⁵ Nietzsche, F.: *Nachlass*, en *Werke III*, 747 (citado por Küng, H.: Op. cit. p. 552).

como algo 'divino', sino como algo digno de lástima, absurdo, nocivo, no sólo como un error, sino como un *crimen contra la vida*... Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Si se nos *demostrase* ese Dios de los cristianos, sabríamos creerlo menos aun—".⁵⁵⁶ *La esencia de Dios es en cierto modo la prueba contra su existencia*. Dice Küng que "el ateísmo de Nietzsche es emoción, tormento y nostalgia, todo en uno".⁵⁵⁷ En su obra póstuma se leen frases como esta: "Sólo el Dios moral está, en el fondo, superado. ¿Qué sentido tiene pensar en un Dios 'más allá del bien y del mal'?". Parece que pensara en un eterno retorno dentro de un sistema panteísta. De igual forma, señala el teólogo alemán, Nietzsche habla de un Dios como expresión de la voluntad de poder: "La única posibilidad de que el concepto 'Dios' guarde un sentido sería entender a Dios *no* como una fuerza motriz, sino como un *estado máximo*, como una época, un punto en el desarrollo de la voluntad de poder".⁵⁵⁸ Y nos preguntamos con toda razón: ¿qué clase de Dios sería este? Esto, por supuesto, impide la argumentación o la puesta en duda del ateísmo de Nietzsche. Pero Küng concluye —provisionalmente— afirmando que el cristiano debe tomar en serio la crítica que Nietzsche hace de la fe en Dios y del cristianismo, no por sus "soluciones" positivas, sino por sus radicales planteamientos con una voluntad de ateísmo y de puro más acá: "Si hubiera dioses, ¡cómo iba yo a soportar no ser Dios! Luego no hay dioses".⁵⁵⁹

iv. Lo que pueden aprender los cristianos.

Los cristianos no necesitan aceptar todas las críticas que Nietzsche ha realizado. Con todo, es respetable su pasión por la verdad, pero, a menudo, las verdades de Nietzsche son medias verdades. Nietzsche no se manejaba muy bien en teología y en historia de la Iglesia, en la medida en que sus conocimientos sobre el particular no responden a la gravedad de sus acusaciones. Muchos pasajes, sobre todo del **Anticristo**, de orientación histórico-exegética, son más panfletarios que serena investigación. Su lenguaje (de indignación y desprecio) pretende herir. No obstante, el reconocimiento que merece su verdad es el de las típicas salidas de tono (a veces penosas), en donde, predominan los juicios globales y las etiquetas, y el fanatismo anticristiano que enrarece el juicio. Incluso en los cumplimientos que hace a la estructuración antidemocrática de la jerarquía de Roma, a su voluntad de poder y a sus maneras antidemocráticas de dominar, como también a los jesuitas, al celibato y a la confesión, son bastante problemáticos.

Pero más problemáticos aún, son sus ataques a Lutero, a quien tacha de corruptor del Renacimiento, de plebeyo y grosero, como el más parlanchín e inmodesto aldeano de Alemania: "Lutero, esa fatalidad de fraile, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el momento *en que éste sucumbía*...".⁵⁶⁰ Ahora bien, ¿qué decir frente a todo esto? Las refutaciones en detalles podrían llenar libros, pero no valdrían la pena.

⁵⁵⁶ Nietzsche, F.: **El anticristo**, Op. cit. § 47, p. 82.

⁵⁵⁷ Küng, H.: Op. cit. p. 553.

⁵⁵⁸ *Ibid.* p. 554.

⁵⁵⁹ Nietzsche, F.: **Nachlass**, en **Werke III**,747(citado por Küng, H.: Op. cit. p. 585)

Pero, podríamos decir, no se trata tanto del detalle, sino de la fatalidad. “Las manifestaciones positivas de Nietzsche sobre la Iglesia y sus ministros, tomadas aisladamente no tienen ningún peso frente a su total destrucción de lo que ha llegado a ser el cristianismo”.⁵⁶¹

v. ¿El único cristiano verdadero?

El franco y radical rechazo del cristianismo posee sorprendentemente, un respeto ante aquel a cuya persona y causa se remite el cristianismo: *Jesús de Nazaret*. Es verdad que Nietzsche termina también por rechazar a Jesús como decadente —“interesantísimo *décadent*”⁵⁶² —, pero, podríamos decir, que lo hace sin el contenido de odio y los sentimientos de repulsión usuales en el tema cristianismo. En su ensayo de crítica del Evangelio, Nietzsche se cree obligado a constatar una contradicción fundamental: ahí está el “predicador de la montaña, del mar y de los prados, cuya aparición produce el efecto de un Buda en un terreno muy poco indio, y aquel fanático del ataque, aquel enemigo mortal de teólogos y sacerdotes”.⁵⁶³ Nietzsche opina que sólo más tarde vertió la propaganda cristiana el tipo del fanático, “llamándole *le gran maître en ironie* [el gran maestro en ironía]”.⁵⁶⁴

Nietzsche se interesa por “el problema de la *psicología del redentor*”,⁵⁶⁵ esto es, Jesús. Conceptos como “héroe” y “genio” no le cuadran; sería más adecuado “una palabra completamente distinta: la palabra idiota”.⁵⁶⁶ Aparece aquí una curiosa coincidencia con la interpretación que Dostoievski hace de Cristo, aunque presumiblemente Nietzsche no leyó la novela de aquél, **El idiota**. “Idiota”, esto es, “como odio instintivo a *toda* realidad, como huida a lo ‘inaprensible’, a lo ‘inconcebible’, como aversión a toda fórmula, a todo concepto de tiempo y de espacio, a todo lo que es sólido, costumbre, institución, Iglesia”.⁵⁶⁷ La “buena nueva” de este “fausto mensajero” en efecto, consiste en que ya no hay contrarios: están borradas las fronteras entre judíos y no judíos, entre extranjeros e indígenas, incluso entre Dios y el hombre. Conceptos como culpa, castigo y premio no existen: “La bienaventuranza no es prometida, no es vinculada a unas condiciones: ella es la *única realidad* —el resto es signo para hablar de ella...”.⁵⁶⁸

⁵⁶⁰ Nietzsche, *Ecce homo*, Op. cit. ps. 117-118.

⁵⁶¹ Küng, H.: Op. cit. p. 555.

⁵⁶² Nietzsche, *El anticristo*, Op. cit. § 31, p. 60.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.* § 28, p. 57.

⁵⁶⁶ *Ibid.* § 29, p. 58.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

El reino de los cielos de este “gran simbolista”, “es un estado del corazón —no algo situado ‘por encima de la tierra’ o que llegue ‘tras la muerte’...; está en todas partes, no está en ningún lugar...”.⁵⁶⁹ De ahí que lo que distingue a los cristianos no sea la fe, sino la práctica (“La fe sin obras es muerte”; Santiago 2:20): no resistirse al mal, no defender sus derechos a pesar de la calumnia y el escarnio, aceptar todo lo que sucede, sin hacer nada. Por eso este Jesús muere en la cruz de la misma forma en que vivió: “Y él ora, sufre, ama *con* quienes y *en* quienes le hacen mal... *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer-responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado,... —amarlo...”.⁵⁷⁰

Tal es la imagen, casi simpática, diríamos, de Jesús de Nazaret. Para Nietzsche es claro que el mensaje de este “simbolista por excelencia”, que sólo habla de la subjetividad, —para decirlo en términos modernos—, de la existencia, la veracidad, la luz, y para el que la realidad restante sólo tiene valor de signo, de parábola, no se deja traducir en fórmulas, dogmas y doctrinas. De igual forma, resulta evidente que los discípulos no le comprendieron hasta que lo pudieron clasificar dentro de las fórmulas conocidas: o sea, como profeta, mesías, juez futuro, maestro de moral, taumaturgo, etc. Pero esto distorsionó a Jesús, lo convirtió en un malentendido. Y la historia misma del cristianismo, al irse éste vulgarizando y barbarizando cada vez más, al ir asimilando doctrinas y ritos de todos los cultos de Roma, resulta así la historia de un “malentendido, cada vez más grosero, de un simbolismo *originario*”.⁵⁷¹

De la práctica vital de Jesús se hizo una fe y de la fe una doctrina. Basta pensar lo que los cristianos (sobre todo San Pablo) han hecho de la cruz. Bajo el signo de ésta, que precisamente para Jesús fue la prueba más fuerte de su doctrina del amor, se ha predicado la venganza, la represalia, el castigo, el juicio: el Evangelio se convirtió en amenazante noticia. Y entonces se creó el Jesús fanático: entonces “se introdujo en el tipo del maestro todo el desprecio y toda la amargura contra los fariseos y contra los teólogos, —¡con esto se *hizo* de él un fariseo y un teólogo!”.⁵⁷²

¿Retrato en blanco y negro? Sin duda. Pero para los cristianos que se entienden a sí mismos partiendo de su Cristo Jesús, ¿no es más honesto y decisivo el respeto con que aquí se traza la figura y el mensaje de Jesús, aun cuando no se esté de acuerdo con el cuadro total?. “Para vergüenza de muchos cristianos, dice Küng, ¿no es aquí el propio mensajero, en algunos de sus rasgos, anunciado por boca de este ateo y nihilista con mayor credibilidad tal vez de lo que lo hacen muchos cristianos? ¿Cuántos cristianos se preguntan por el cristianismo original?”.⁵⁷³ Y aquí está la virtud de un Barth, de un Bultmann, de un Tillich, de un Bonhoeffer, de un Jaspers, de un Heidegger —por qué no

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, § 33, p. 63.

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, § 34, ps. 64-65.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, § 35, p. 65.

⁵⁷¹ *Ibíd.*, § 37, p. 66.

⁵⁷² *Ibíd.*, § 40, p. 71.

decirlo—, de un Ricoeur, de un Ebeling, de Fuchs, y tantos otros que se han cuestionado los fundamentos de la comunidad cristiana primitiva. El principal reproche de Nietzsche merece, sin lugar a dudas, consideración: “voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo. —Ya la palabra ‘cristianismo’ es un malentendido—, en el fondo no ha habido más que *un* cristiano, y ése murió en la cruz. El ‘evangelio’ *murió* en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama ‘evangelio’ era ya la antítesis de lo que *él* había vivido: una ‘*mala nueva*’, un *disangelio*. Es falso hasta el sinsentido ver en una ‘fe’, en la fe, por ejemplo en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que murió en la cruz, es cristiana...”.⁵⁷⁴

Y oigamos y asombrémonos de lo que se lee en **El anticristo**: “Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario será posible en todos los tiempos”.⁵⁷⁵ ¿No se ven con esto desafiados los que así se llaman “cristianos” a hacer permanente comparación entre su pretensión (de ser) y su realidad (o, sea, lo que realmente son), a ajustar de una forma mínimamente verosímil su teoría y su práctica, a medirse a sí mismos con arreglo a su origen, a Jesús mismo?.

Sólo daremos tres textos bíblicos de San Juan para confirmar lo que estamos exponiendo: 1°. “El que *dice*: yo le conozco, y no guarda sus mandamientos, el tal mentiroso y la verdad no está en él” (1^a Juan 2:4); 2°. “El que *dice* que permanece en él, debe andar como él anduvo [el estilo de vida de Jesús]” (1^a Juan 2:6); 3°. “El que *dice* que está en la luz, y aborrece a su hermano, está todavía en tinieblas” (1^a Juan 2:9).

Notemos cómo se repiten las palabras ¡“el que dice”!. La cristiandad, y especialmente la que le tocó conocer a Nietzsche, se caracterizó por la gran separación entre lo que se *dice* y lo que se *hace*. Las palabras del apóstol Juan —el discípulo amado y quizás el más apreciable de los apóstoles—, creemos que en cierta manera son más radicales que las del mismo Nietzsche. Por eso que el mensaje de Nietzsche es oído y valorado hoy por muchos cristianos que se abren a la crítica y entienden que la verdad sopla de diferentes lados.

vi. ¿Ser cristiano y ser hombre?

El anticristo es más anticristiano que anti-Cristo. Es una radical provocación para los cristianos, que, incluso, puede llegar a ser saludable. Para esto, sólo hay que traer a la memoria unas frases características para tener material de reflexión crítica.

Primero: ¿Qué hay de veracidad en la crítica (extrema) de Nietzsche a la Iglesia?
¿La Iglesia, una forma de domino sobre los hombres, una especie engañosa de Estado?
¿La Iglesia, en oposición con el Evangelio de Jesús y toda franca y leal humanidad? ¿La Iglesia en contra de los sistemas poderosos, pensando sólo en hacerse indispensable?
¿La Iglesia es acaso un centro de falsificación de la realidad, que, desde el punto de vista

⁵⁷³ Küng, H.: Op. cit. p. 557.

⁵⁷⁴ Nietzsche, **El anticristo**, op. cit. § 39, p. 69.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

psicológico devalúa los valores naturales de la vida y se inmiscuye en la vitalidad privada de los hombres? ¿Las iglesias, son las tumbas de Dios, ajenas a la vida, inamovibles, estáticas...?

Segundo: ¿Qué hay de veracidad en la *crítica al sacerdocio*? ¿Los sacerdotes y pastores son por antonomasia los odiadores de la historia universal? ¿Los más hipócritas? ¿Envenenan la vida? ¿Son parásitos que viven del sentimiento de pecado, de la angustia y de la culpabilidad de los hombres? ¿Temen la sensualidad tanto como la ciencia? ¿Reprimen la libertad tanto como la vida? ¿Es el sacerdote el falso tipo supremo, el ideal del hombre?

Tercero: ¿Qué hay de veracidad en la *crítica* de Nietzsche al *concepto* de Dios? ¿Nació el concepto de Dios del resentimiento de la moralidad de la gente humilde? ¿Ese concepto de Dios no es sino, de hecho, un Dios de los débiles, achacosos y decadentes? ¿No es Dios un Dios de pecadores, de enfermos? ¿Qué hay de veracidad en la crítica de Nietzsche de que siempre se hace “abuso de las buenas mañas divinas” (gracia, providencia, experiencia de salvación)? ¿Qué es lo “absurdo” en este Dios que cura el resfriado o que nos deja subir al automóvil en el preciso momento en que rompe a llover a cántaros? ¿Dios, una palabra para la especie más estúpida de todas las casualidades habidas y por haber? ¿Se habrá desembarazado Nietzsche de Dios por amor al hombre, esto es, no fue su ateísmo, en último término, un dispositivo contra la creencia en Dios en tanto ésta restaba valor al ser hombre? La inmediatez del ser hombre, ¿no es amenazada por la alienación religiosa?.

Pero hay que ir más lejos y decir que *si* el cristianismo realmente *fuese* tal y como lo vio Nietzsche, entonces hoy podría y se debería rechazarlo: *si* “Dios” no fuese más que el concepto contrario a la vida y en él se encerrase —en una espantosa unidad— todo lo nocivo, envenenador y calumnioso, toda la enemistad mortal contra la vida; *si* el concepto del “más allá” o del “verdadero mundo” para menospreciar el único mundo que existe, para no reservar a nuestra realidad terrena ningún fin, ninguna racionalidad, ninguna tarea; *si* el concepto de “alma” o “espíritu” fueran invenciones hechas para despreciar el cuerpo, para enfermarlo o hacerlo “santo”, para tomar con una liviandad horripilante todas las cosas que en la vida reclaman seriedad (las cuestiones de la alimentación, la vivienda, el cuidado de los enfermos, el aseo, el tiempo, etcétera); *si* en vez de la salud estuviera prohibida la “salvación del alma” como un círculo de dementes, como una locura circular entre convulsiones de penitencia e histerias de redención; *si* tanto el concepto de “pecado” como el de “libre voluntad” no fuesen sino un invento para empalagar los instintos y hacer de la desconfianza hacia ellos una segunda naturaleza (a lo Hegel, por ejemplo); *si* en el concepto del “desinterés”, de la “negación de sí mismo” estuviera implicada la señal verdadera de la decadencia; *si* la autodestrucción representase el máximo signo de valor, el “deber”, la “santidad”, lo “divino” en el hombre; *si*, en último término, con el concepto de “hombre bueno” se tomara partido a favor de los débiles, enfermos, fracasados, y en contra de los hombres que dicen afirman la vida y que miran con seguridad y confianza el futuro; si todo esto fuese la moral cristiana,⁵⁷⁶ *entonces*, *si* habría que decir con Nietzsche la expresión de Voltaire: “¡Aplastad a la

⁵⁷⁶ Cf. Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Op. cit. ps. 131-132. .

infame!”.⁵⁷⁷ Entonces habría que estar con “*Dioniso contra el Crucificado*”.⁵⁷⁸ Entonces, después de todo esto, no se podría ser cristiano sino sólo anticristiano.

De ipso y, en cierto sentido, dándole la razón a Nietzsche, si nos fijamos en un determinado protestantismo y catolicismo, ¿no se ha presentado el cristianismo, en su obrar, tal como lo ve Nietzsche, que lo ha conocido en su propia casa (de pastor protestante), en un internado cristiano y por medio de la filosofía de Schopenhauer? Y en la actualidad, ¿la Iglesia no predica, recomienda y vive muchas veces el cristianismo de esta manera?.

Contra esto no se puede alegar que tal interpretación del cristianismo no es la única posible. Es más: desde la perspectiva de Jesús, entendido éste correctamente, ¿esa interpretación no es legítima!. Pues desde Cristo Jesús hay que afirmar: no se puede ser cristiano sin ser hombre. No se puede ser cristiano so pena de renunciar a ser hombre. No se es cristiano de manera tal que se estuviera al lado, por encima o por debajo del hombre. Ser cristiano es ser (radicalmente) hombre; el verdaderamente humano es hombre y cristiano, cabría agregar, y es capaz de asumir plenamente lo humano, demasiado humano, en toda su negatividad.

· Consecuencias del nihilismo individual

Tras lo expuesto de la lucha de Nietzsche contra el cristianismo, una cosa resulta en extremo evidente: con toda la pasión que late en él, Nietzsche dirige sus ataques contra una determinada especie de hombres, el hombre aquejado, doliente, inferior, mediocre. El hombre-tipo de la decadencia, de la disolución y de la debilidad. Precisamente aquí, por tanto, transmutación de los valores, voluntad de poder. La naturaleza, vista por ojos darwinistas, es el modelo conforme al cual traza Nietzsche su imagen del hombre.

Ya lo hemos oído: en ninguna otra parte ve Nietzsche ese tipo, al que él desprecia, más y mejor realizado que en el “Dios de la cruz” del cristianismo, donde “todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz” es declarado “divino”.⁵⁷⁹ Y ¿qué cristiano se atrevería a afirmar que esta imagen nietzscheana del cristiano “típico”, doliente, consciente de su culpa, humillado, frágil, no es más que una caricatura? Sí, también los cristianos lo han aprendido; hoy, en el ámbito de la formación cristiana ya no se cultiva la figura del hipócrita, el mosca muerta, el mediocre, el atenazado, el consciente de culpa. Pero —y esta pregunta va dirigida contra Nietzsche— ¿qué pasa con la contrafigura que Nietzsche desde su Zarathustra no se cansa de propagar, elogiar, y celebrar como alternativa: el superhombre? ¿Es el superhombre, o cuando menos el hombre fuerte, el tipo al que hoy se debe tender y para el que se debe educar? ¿Que según Nietzsche desprecia a la plebe y se cuenta entre los física y espiritualmente fuertes, los distinguidos, aristócratas privilegiados? ¿Que inmisericorde, incluso consigo mismo, quiere aniquilar lo mediocre y cuidar lo que promete dureza y crueldad? ¿Que bajo la divisa de “vivir

⁵⁷⁷ Ibid. p. 132.

⁵⁷⁸ Ibid.

⁵⁷⁹ Nietzsche, F.: *El anticristo*, Op. cit. § 51, p. 89.

peligrosamente”, persigue como animal carnicero sus intereses sin reparar en víctimas, si todo ello aumenta el poder, aprovecha la vida, sirve para la dominación? ¿Que afronta sencillamente su destino hasta sumirse en la absurda ruina total? En la segunda mitad del siglo veinte, a este tipo de hombre se le conoce demasiado bien: hombres sin Dios, cuyas relaciones interhumanas están cosificadas, hasta en el ámbito privado, determinados por valores de uso y función, guiados por intereses de poder. En medio de él vivimos.

Por otra parte, el nihilismo presenta muchas caras —y no sólo la unilateralidad metafísica— desde el indolente escepticismo intelectual hasta el violento anarquismo político. Sin duda alguna, el aterrador aumento del número de hurtos, robos, atentados criminales y asesinatos perpetrados por niños, jóvenes y estudiantes (también, y cada vez más, del sexo femenino) y el notable incremento de drogadictos y suicidios durante las últimas décadas del milenio recién extinguido, y el hecho de que la vulnerabilidad en materia de ideologías tenga a veces caracteres de locura, no dependen sólo de un cúmulo de factores sociales, sino en el fondo, también de la carencia nihilista de cualquier orientación y norma. El “déficit de sentido” y el “vacío de sentido” de nuestra sociedad occidental de bienestar hace ya mucho tiempo que no sólo es saboreado por el burgués con burbujeante prurito intelectual en el teatro del absurdo de un Ionesco o un Beckett, ni sólo diagnosticado y denunciado por psicoterapeutas y psiquiatras (C. Jung, E. Fromm y V. Frankl, por ejemplo).

¿Luego Nietzsche tenía razón? Como hemos visto, su análisis es certero en ciertos aspectos ¿Y tiene Nietzsche razón? En su alternativa, pensamos que no. Pues lo mismo que ese tipo débil de procedencia cristiana, tal como Nietzsche lo vio, ni debe ni puede ser el prototipo del verdadero ser hombre, tampoco lo puede ser el superhombre de procedencia secular. Las alternativas no son correctas: ¿es que la debilidad sólo puede superarse mediante la fuerza? ¿Son la compasión, la bondad, la misericordia, la deferencia, el compañerismo y el amor algo que no merece ser sino denunciado como debilidad? ¿No se da también una misericordia que nace de la fuerza, una compasión que nace de la plenitud, una bondad que nace de la grandeza del hombre? En fin, ¿no es éste precisamente el objetivo que deberían perseguir los hombres de hoy, y también —precisamente— en cuanto cristianos, también —y precisamente— impulsados por la fe en Dios? ¿Esto es: si no un moralista, tal vez sí una moral? ¿Si no idealismo, tal vez sí ideales? ¿Si no beatería, tal vez sí religión?

vii. Consecuencias del nihilismo social

Hoy día, la crisis de sentido es tan desoladora y tan radical, que ya no afecta solamente al individuo, sino también a la sociedad en su conjunto: matrimonio y familia, escuela y universidad, incluso al Estado. Más de alguien se formulará la siguiente pregunta: ¿qué significado puede tener todo esto en una “sociedad permisiva”, en donde nada es verdadero y en donde todo está permitido, donde no se avizora ningún sentido, en donde cada cual “puede permitirse todo”? Por otra parte, sin embargo, la discusión pública en torno a los derechos humanos, a los problemas, pongamos por caso, de la reproducción masiva de la vida humana (clonación), así como de los valores básicos, la moral social y política, demostraría —según Küng—, que ahora al igual que antaño, existe una

verdadera necesidad de normas, valores, orientación y sentido.

Resulta evidente que Nietzsche no podía ni pudo valorar la democracia, ni el parlamentarismo, menos aún el socialismo. ¿Y el pueblo? Desde su prematura dedicación a los griegos, Nietzsche estuvo fascinado por el pensamiento de los pequeños grupos, de las “minorías” del poder. ¿Y la revolución? El autor de *Aurora* cree que sólo ha producido una cosa buena: Napoleón. Además, el resultado de ésta, según él, ha sido un “maremágnum sociál”: el “establecimiento de la igualdad de derechos, la ‘superstición de la igualdad de los hombres’”.⁵⁸⁰

¿Y Nietzsche mismo? Qué gran diferencia, que inmenso contraste entre el filósofo y su filosofía, entre el autor y su obra. Tengamos presente, nos dice Küng: he ahí a un hombre proclamando una filosofía de trascendencia histórica, con la pluma de un visionario, con la pasión de un profeta y con gesticulaciones de un fundador de religión, y él —el gestor de la doctrina del eterno retorno— es un perfecto desconocido, un profesor jubilado de filología antigua que deambula de un lugar a otro cual nómada y que pasa su vida en modestas habitaciones de hotel; he ahí un hombre que proclama una filosofía de la total y absoluta dureza, de la crueldad sin miramientos y del aniquilamiento de lo débil y de lo enfermo, y él mismo es, desde su época de estudiante, un ser bastante enfermizo, menesteroso del socorro de aquellos a quienes desprecia, siempre dependiendo de la compasión de esos mismos a quienes combate, preocupado continuamente por la alimentación y el régimen de vida, observando una dieta rigurosa, siguiendo gráficos climáticos y falsificando recetas médicas.⁵⁸¹ He ahí un hombre que predica la doctrina del superhombre, de la luz y de la vida, y él ni siquiera sale de su mundo de tinieblas, vive como un perdedor, fuera de la realidad de su tiempo, en diálogo únicamente con huéspedes de hotel y sobre todo con sus libros, con sus amados e ignorados libros. Qué impresionante contraste: un hombre en el fondo delicado, vulnerable, tímido, soñador a quien todos, incluso los más sencillos, encuentran agradable. Y, pese a esto, ese odio hacia los hombres, ese desprecio justamente hacia los débiles e inferiores. Un pensador, un intelectual a todas luces honesto. Y, sin embargo, prefiere hablar en tono aristocrático y distinguido de su (inventada) descendencia, de una familia perteneciente a la nobleza polaca, en vez de su sencillo origen familiar de párrocos protestantes. Por último, señala Küng en su demoledora caracterización de Nietzsche: “¿Una figura escindida, pues? En muchos aspectos, sí: poeta, psicólogo, retórico, predicador y gran actor en una sola persona, su pensamiento es de una radicalidad provocativa, su destino de una gravedad conmovedora, su doctrina de consecuencias alarmantes”.⁵⁸²

3.- La vía ricoeuriana: desde la religión a la fe trágica a

⁵⁸⁰ Nietzsche, F.: *Nachlass, Werke III*, 708 (citado por Küng, H.: Op. cit. p. 565)

⁵⁸¹ Cf. Küng, H.: Op. cit. p. 566.

⁵⁸² *Ibid.*

través del ateísmo.

En “Religión, Ateísmo, Fe”, de su **Introducción a la simbólica del mal**,⁵⁸³ Paul Ricoeur se obliga a un desafío radical: “Hasta dónde soy capaz de asumir, en mi propio pensamiento, la crítica de la religión que surge de un ateísmo tal como el de Nietzsche y Freud, y hasta qué punto me considero cristiano”.⁵⁸⁴ Más adelante añade que si el título “Significación religiosa del ateísmo” no está vaciado de contenido, implicaría que el *ateísmo no agota* su significado en la negación y destrucción de la religión, sino que *libera el horizonte para alcanzar otra cosa*, que el francés llama tentativamente un *fe post-religiosa* que se daría en una época post-religiosa.⁵⁸⁵ Esta es la hipótesis que Ricoeur quiere poner a prueba.

a) El ateísmo: corte y lazo entre religión y fe.

Decíamos que en el artículo de Ricoeur, cuyo título es “Religión, Ateísmo, Fe”, ateísmo —el término, la palabra— es colocado en una posición *intermedia* para, en cierta forma, poner de manifiesto la intención del francés. “Ateísmo” está colocado entonces como “corte y como lazo entre religión y fe”, porque miraría retrospectivamente lo negado y lo haría hacia adelante a aquello que abre, permitiendo la aparición, la posibilidad de una nueva fe.

Ricoeur no ignora la dificultad de esta gran empresa —“no es un hecho fácil”, comenta—, puesto que tal oposición debe ser trabajada por sí misma, de forma responsable, puesto que “no es un hecho dado: es una tarea difícil que se ofrece al pensamiento”.⁵⁸⁶

Reconoce, en todo caso, la diferencia entre el pensador profesional responsable y el predicador: “Mi discurso —dirá— es siempre un discurso preparatorio”, porque el tiempo de confusiones en el cual vivimos, cuando *la muerte de la religión* parecería tapan el verdadero asunto, puede ser entendido como un tiempo de “largas, lentas e indirectas preparaciones”.⁵⁸⁷

Ahora bien, podríamos plantear la siguiente pregunta: “¿qué es lo que quiere plantear Ricoeur en los últimos capítulos de la **Introducción a la simbólica del mal**? Escoge dos temas: a) El de la *acusación*, y b) El del *consuelo*. Estos dos polos del “sentimiento religioso” representarían, por un lado, el miedo al castigo y, por otro, el deseo de protección, en suma, el dios que amenaza y el que reconforta.

⁵⁸³ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. ps. 183-211.

⁵⁸⁴ *Ibíd.* p. 183.

⁵⁸⁵ *Ibíd.*

⁵⁸⁶ *Ibíd.* p. 184.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*

Así, Ricoeur toma la religión “como una estructura arcaica de la vida que debe ser superada, siempre, *por la fe* y que descansa o se apoya sobre el temor del castigo y el deseo de protección”.⁵⁸⁸ Luego, la acusación y la protección serían “las picaduras” de la religión, en el mismo sentido de que la religión es “la picadura” de la filosofía (Marx).

Por otra parte, dice Ricoeur, el ateísmo “encuentra su razón de ser, y, quizás, revela su doble significado, como destrucción y como liberación”.⁵⁸⁹ El ateísmo abriría, por esto, un camino nuevo hacia una fe que estaría más allá de la acusación y de la protección. Esto es lo que quiere postular Ricoeur.

¿Por qué elige Ricoeur el tipo de ateísmo de Nietzsche y el de Freud? El filósofo francés cree que son los representantes más notables de la crítica de la religión como prohibición, acusación, castigo y condenación. Ellos pudieron atacar la religión porque crearon un tipo de hermenéutica diferente: ellos no “ponen en tela de juicio que el concepto de Dios tenga o no significado, sino que crean un nuevo tipo de crítica, una crítica de las representaciones culturales que se consideran síntomas disfrazados del deseo y del temor”.⁵⁹⁰ Para Nietzsche y Freud, la dimensión de la cultura de la vida del hombre (ética y religión), tiene una significación oculta que requeriría una manera particular de *decodificación*, de desenmascaramiento.⁵⁹¹ De ahí que Ricoeur crea que la religión tiene un significado desconocido para el que cree. De manera que “necesita una técnica de interpretación adaptada a su modo de disimulo”, una “interpretación de la *ilusión* como diferente del simple error”. Se hace necesaria entonces, una técnica adaptada a ese modo de ocultación. Esta técnica tiene que des-ocultar una ilusión, como se dijo más arriba, una ilusión que no se identificaría con la moral y con el sentido de la mentira.⁵⁹²

Para Nietzsche y Freud, “el texto de nuestra consciencia puede compararse con un palimpsesto sobre cuya superficie hay escrito otro texto”. Por lo tanto, lo que aparece en la consciencia hay que descifrarlo. Esta es la tarea de la hermenéutica (como filología).

b) Hermenéutica nietzscheana como genealogía.

La hermenéutica para Nietzsche, constituye también una genealogía (una investigación del origen). “No se trata de una genealogía en el sentido cronológico de la palabra”.⁵⁹³ Agrega Ricoeur: “No conduce a un origen temporal, aunque sí a un hogar virtual, a un

⁵⁸⁸ Ibid.

⁵⁸⁹ Ibid.

⁵⁹⁰ Ibid. p. 185.

⁵⁹¹ Cf. Ibid.

⁵⁹² Cf. Ibid.

⁵⁹³ Ibid.

lugar vacío, de donde proceden los valores de la ética y de la religión”. La tarea de esa genealogía es descubrir este lugar como un lugar vacío.⁵⁹⁴

Nietzsche mostraría en el denominado Ideal, un “lugar” exterior y superior a la voluntad mundana. “Es a partir de este afuera —dice Ricoeur—, o de este allá arriba ilusorio que descienden la prohibición y la condenación”.⁵⁹⁵

Pero este “lugar” no sería *nada*, sino que provendría de la debilidad de la voluntad esclava que se proyecta a los cielos. Este lugar ideal, se supone, que es el lugar del dios de la prohibición y de la acusación. Es el lugar que la metafísica tradicional describe como lo “inteligible”, “bien absoluto”, el “origen trascendente e invisible de los valores”, lo suprasensible, etc. En este lugar residiría el origen de los valores de la moralidad esclava.

“Pero, puesto que este lugar está vacío en tanto que ideal, la destrucción de la metafísica debe asumir en nuestra época la forma de nihilismo”.⁵⁹⁶

Así, muy al estilo de Heidegger, Ricoeur plantea que el nihilismo es el *alma* de la metafísica (Heidegger, recuérdese, plantea que la “esencia” de la metafísica es el nihilismo), porque postula un ideal y un origen sobrenatural, que sólo expresa el desprecio hacia la vida, “la calumnia de la tierra”, el “odio hacia el vigor de los instintos”, el “resentimiento de los débiles”.

El cristianismo es atacado por esta “hermenéutica reductora” (filología y genealogía), y definido como un “platonismo para el pueblo”. Por último, dice Ricoeur, “la famosa *Umwertung*, ‘la transvaloración’, la inversión de los valores, es solamente la inversión de una inversión, la restauración del origen de los valores que es la voluntad de poder”.⁵⁹⁷

Esta crítica bastante conocida de la religión, puede leerse en **Más allá del bien y el mal** y en la **Genealogía de la moral**. En la **Genealogía** se nos dice que “el bien y el mal son engendrados, por proyección, en una situación de debilidad y dependencia”.⁵⁹⁸

c) Crítica de Ricoeur a la “muerte de Dios”.

¿Cuál es el significado teológico de este ateísmo? ¿Cuál es el tipo de ateísmo que se plantea de este modo? Todos conocemos, dice Ricoeur, las palabras del loco en **La gaya ciencia**, parágrafo 125: “Dios ha muerto”. A partir de esto, Ricoeur enuncia tres preguntas:

1. *¿Cuál Dios es el que ha muerto?* (Ricoeur no pone en duda que un dios ha muerto, pero se pregunta cuál) La respuesta de Ricoeur no se deja esperar: el Dios que

⁵⁹⁴ Cf. *Ibíd.* ps. 185-186.

⁵⁹⁵ *Ibíd.* p. 186.

⁵⁹⁶ *Ibíd.*

⁵⁹⁷ *Ibíd.*

⁵⁹⁸ *Ibíd.* p. 187.

ha muerto es “el dios de la metafísica y también el de la teología, en la medida en que la teología se apoya en la metafísica de la causa primera, del ser necesario, del primer motor concebido como origen de los valores y como bien absoluto; digamos que se trata del Dios de la onto-teología” (Heidegger).⁵⁹⁹

Ricoeur se refiere a la ontoteología afirmando que es en la filosofía kantiana donde alcanza su expresión máxima. Kant es el filósofo que relaciona de manera estrecha la religión y la ética y pertenece a la era de la metafísica, “y sigue fiel a su dicotomía fundamental entre un mundo inteligible y un mundo sensible”.⁶⁰⁰

La crítica nietzscheana y freudiana consiste en “someter el *principio de la obligación*” sobre el cual está insertado el dios ético de la filosofía kantiana a un “análisis regresivo que desprovee a este principio de su carácter *a priori*”.⁶⁰¹ Nietzsche haría una genealogía del *a priori*. Este “aparece como resultado de un proceso oculto que nos devuelve a un acto de acusación arraigado en la voluntad”.⁶⁰² Entonces, “la hermenéutica reductiva descubre por detrás de la razón práctica una función de los instintos, la expresión del temor y del deseo; por detrás de [la] [...] autonomía de la voluntad se disimula el resentimiento de una voluntad particular, la voluntad de los débiles”.⁶⁰³ Así, gracias a esta exégesis y a esta genealogía, “el dios moral” aparece como el dios de la acusación y de la condenación.

1. *¿Quién es el asesino? ¿Quién lo ha matado?*; tal es la segunda pregunta que se hace Ricoeur; si es cierto que está muerto, es un asesinato. La respuesta también no se deja esperar: “No es el ateo, sino la nada específica que habita en el corazón del ideal”. Dice Nietzsche de la muerte de Dios:

“[...] Le hemos matado; ¡vosotros y yo!, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen ¡Dios ha muerto! ”.⁶⁰⁴

El asesino del dios moral no es Zaratustra, sino “un proceso cultural, el proceso del

⁵⁹⁹ Ibid. p. 188.

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ Ibid.

⁶⁰² Ibid. p. 189.

⁶⁰³ Ibid. p. 189.

nihilismo”.⁶⁰⁵ Pero, luego de la muerte de este dios, ¿Cuál es el dios que queda?. “Ninguno que sea definido para las necesidades del hombre”; “Lo que muere es algo que nació muerto”.⁶⁰⁶ Por esto mismo —nos dice A. Escribar— “el nihilismo es una toma de conciencia”.⁶⁰⁷

1. La tercera pregunta que se hace Ricoeur es: *¿Qué tipo de autoridad posee la palabra que reclama esa muerte?*. “¿Qué tipo de crédito detenta la palabra que proclama esta muerte del dios moral?”.⁶⁰⁸ Entonces todo se vuelve problemático, “todo se vuelve dudoso a partir de la pregunta ¿quién lo dice? ¿El insensato [el loco]? ¿Zaratustra? ¿El insensato en tanto que Zaratustra? Quizá”.⁶⁰⁹

En términos negativos, digamos, tenemos aquí un modo de pensar no demostrativo. “El hombre del martillo” poseería sólo una autoridad que Ricoeur llama “del mensaje que proclama: la soberanía de la voluntad de poder. Nada lo demuestra sino *el tipo de vida* que esta palabra es capaz de inaugurar, sino el sí dado a Dionisios, sino el amor del destino, la aceptación del ‘eterno retorno de lo mismo’”.⁶¹⁰

De manera que el anuncio del loco sería la nueva manera de vivir, que posibilita la apertura, vale decir, como lo dice Ana Escribar, “si efectivamente, es un sí a la vida, un amor al destino y suscita la aceptación del eterno retorno de lo mismo”.⁶¹¹

La crítica que le hace Ricoeur en esta pregunta dice: “Nadie es capaz quizá, de vivir en el nivel de Zaratustra; Nietzsche mismo, el hombre del martillo, no es el superhombre que anuncia; *su agresión contra el cristianismo queda cautiva del resentimiento*; el rebelde no está ni puede llegar a estar en el mismo nivel que el profeta; su principal obra es nada más que la acusación de la acusación y está más acá de la pura afirmación de la vida”.⁶¹²

¿Cuál es el rasgo fundamental de la ética y la religión atacado por Nietzsche? Sería la ley de la retribución, según Ricoeur. El dios moral que acusa y prohíbe es, a la vez, el

⁶⁰⁴ Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, Op. cit. § 125, ps. 109-110.

⁶⁰⁵ *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 189.

⁶⁰⁶ Escribar, A.: Apunte de clases, seminario **Tres aproximaciones al aporte de Nietzsche a la Filosofía Contemporánea**, Escuela de Postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, U. de Chile, 1^{er} semestre, 2001.

⁶⁰⁷ *Ibíd.*

⁶⁰⁸ *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 189.

⁶⁰⁹ *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

⁶¹⁰ *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

⁶¹¹ Escribar, A.: *Loc. cit.*

⁶¹² *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 190. La cursiva es nuestra.

dios que da protección. La filosofía de Nietzsche corrige este aparente desorden que uniría el sufrimiento a la maldad, y la felicidad a la justicia. Entonces es el dios que prohíbe y el que protege el que muere.

Ricoeur dice que existe una metafísica que intenta relacionar el orden de la naturaleza y el orden moral, dentro de lo que se denomina sentido de la vida. Los presocráticos reconocieron una unidad cuando hablaban de una identidad entre el ser y el logos. Lo que plantea Ricoeur, al igual que Heidegger, es que esta metafísica implica un olvido de esa unidad, que lleva a dividir la realidad entre el hecho (que es neutro, desprovisto de valor) y el hombre, el sujeto cuya voluntad (im)pone valores.

Todo esto conlleva a una pérdida de la unidad primordial, en que no hay valor ni hecho. Ricoeur piensa en la posibilidad de que todos los intentos de la metafísica de subordinar las leyes de la naturaleza a las leyes causales (y/o finales) representan el intento de recuperar esa unidad perdida. Con todo, la metafísica nietzscheana sería —según Heidegger— el último intento de recuperar esa unidad.

Nietzsche, que anuncia una nueva valoración que viene a reemplazar a ese dios moral (fundamento de la moralidad esclava), habla también por boca de Zaratustra, de un *consuelo*, que se traduciría en esperanza: que la voluntad esclava sea superada, o, más exactamente, que el hombre sea liberado de la venganza (que es la esencia de la voluntad esclava). Entonces hay un *consuelo*: la esperanza más alta de Zaratustra es que el hombre sea liberado del espíritu de la venganza, esto es lo que significa la recuperación de la unidad.⁶¹³

Ahora bien, si el ateísmo es aquello que constituye el fenómeno más peligroso para la supervivencia de la fe cristiana en tanto es su radical objeción, ¿será posible hacer de éste el acicate positivo de una nueva forma de entender la fe? En suma, ¿podemos

⁶¹³ Aquí podemos ver brevemente que en Nietzsche el pensamiento de la unidad —cosa que fue tratada en la tercera unidad del mencionado curso **Tres aproximaciones al aporte de Nietzsche a la Filosofía contemporánea** (E. Carrasco)—, significa la no separación a lo interior del Uno: se debe pensar desde lo adentro, no hay un afuera. Todo pensamiento piensa lo que piensa y se piensa a la vez. Si no fuese así, sería un pensamiento desgarrado de lo pensado. Y encontramos en ese tipo de pensamiento, el esquema gnoseológico del sujeto-objeto: pensar una entidad como separada de aquello que ella piensa. Todas estas duplicidades son las que Nietzsche y Heidegger han intentado superar. Se trata entonces de pensar cómo abolir la separación (clásica) que define al pensamiento occidental. Porque una vez establecida la separación, no se ve bien la forma de recomponer la unidad originaria. Por ejemplo, si se piensa en términos de una subjetividad, ¿de qué manera le doy a esa subjetividad un concepto de verdad? Puede ser un punto de vista, mas no será una verdad objetiva (y aquí ya entra en juego el pensamiento de la separación). Ahora bien, el pensamiento de Nietzsche, como todo pensamiento, está inserto dentro de una determinada tradición, que es justamente la tradición que E. Carrasco ha llamado “tradición de la separación”. Entonces, lo que hay que preguntarse es cómo se puede lograr desde tal tradición, pensar de otra forma que no sea la que esa tradición ha legado. Ahora bien, si ese paso consiste en un ir más allá de esa tradición (metafísica), significa entonces revisar esa tradición y darle un nuevo sentido. Pero ese trabajo no lo ha hecho Nietzsche, sino que ha revisado ciertos conceptos pero otros los ha dejado igual. Pero sin duda uno de los aportes más importantes —y con esto Nietzsche nos deja una enorme tarea por realizar— es el pensamiento de la unidad, de la circularidad: el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. La necesidad conlleva así al pensamiento de la circularidad: pensarse el que piensa, al interior de eso que piensa para extraer todas las conclusiones de esa unidad. La superación de la venganza implica, desde esta perspectiva, el reemplazo del no al mundo sensible, por el sí, por la aceptación, vale decir, por la recuperación de “la sabiduría dionisiaca”, que implica la “renuncia al narcisismo infantil”; que el acontecer físico se sujete a los fines del sujeto moral.

encontrar un significado religioso del ateísmo? Para Ricoeur, la respuesta en principio, es no, si se toma a la religión en el sentido de una relación arcaica del hombre con el lado peligroso de lo Sagrado. Pero, si solamente hemos rechazado al dios moral, entonces se abre una vía que, aunque llena de incertidumbres y peligros, resulta interesante y liberadora. Un primer peligro consiste en dar un *salto* que nos lleve directamente hasta la meta y nombrar a este recorrido como *fe*.

Pero el filósofo —nos dice Ricoeur— no puede ser tentado de ir tan lejos y tan rápido. Sólo un predicador puede hacerlo. Y este predicador no es cualquiera; es un predicador profético al estilo del Zaratustra de Nietzsche.⁶¹⁴ Sólo un predicador profético puede hacernos volver al origen de la fe judeo-cristiana y actualizarla como evento de nuestro tiempo.⁶¹⁵ El filósofo no tendría el estilo del predicador profético; en el mejor de los casos sería un Kierkegaard, quien se llama a sí mismo “el poeta de lo religioso”.

El filósofo francés pone el siguiente ejemplo: supongamos a un mensajero que proclamara palabras de liberación y nunca de prohibición o condenación, como en el Éxodo, que es anterior a la ley. Esto lo vemos cuando Jehová comisiona a Moisés ante el Faraón:

“Por tanto, dirás a los hijos de Israel: Yo soy Jehová; y yo os sacaré de debajo de las tareas pesadas de Egipto, y os libraré de su servidumbre y os redimiré con brazo extendido, y con juicios grandes;” (Ex 6:6,7). [Y también, después de la conquista, dice:] “Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de tierra de Egipto, de casa de servidumbre”. (Dt 5:6).

Imaginemos ahora, a un predicador que proclamara la cruz y la resurrección de Jesucristo como el comienzo de un hombre nuevo, de una nueva vida, y que extrajera todas las aplicaciones prácticas para nuestro tiempo de la antinomia paulina entre el evangelio y la ley. En este caso, el pecado casi no aparecería como transgresión de una prohibición sino como algo contrario a la gracia; el pecado significaría la vida bajo la ley: “pero yo [Pablo] no conocí el pecado sino por la ley” (Rom 7:7). Porque todo lo que no se hace por gracia, es pecado —según San Pablo (Cf. Rom 14:23). En otras palabras, es el “modo de ser de una existencia humana cautiva en el círculo infernal de la ley, la transgresión, la culpabilidad y la rebelión”.⁶¹⁶

Para Ricoeur el filósofo no es un predicador profético por lo siguientes motivos:

1. Por pertenecer a un tiempo en que el cristianismo sigue siendo un “platonismo para el pueblo”, una forma de la ley moralista.
2. Porque el nihilismo no ha llegado a su fin; el trabajo de duelo aplicado a los dioses muertos no ha finalizado.

⁶¹⁴ Dice Nietzsche en evidente tono profético: “Lo que cuento es la historia de los dos próximos dos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*”. En: Nietzsche, F.: **La voluntad de poder**, Op. cit. p. 31.

⁶¹⁵ Cf. **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 190.

⁶¹⁶ *Ibíd.* p. 191. También, véase **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 398.

Porque el filósofo se encuentra a mitad de camino entre ateísmo y fe. Por lo mismo, 3. no puede colocar, lado a lado, una “hermenéutica reductora” que destrona los ídolos muertos y una hermenéutica positiva, que debería ser una evocación, una repetición, más allá de la muerte del dios moral, del kerigma bíblico. Introducción a la simbólica del mal, Op. cit. p. 191.

Por lo mismo, la labor responsable del filósofo “es pensar” hasta encontrar el nivel de cuestionamiento que haga posible una mediación, un punto de arbitraje, entre la religión y la fe a través del ateísmo. Esta mediación significa correr el riesgo de perderse, significa tomar caminos como los de Heidegger: senderos que no llevan a ninguna parte —*Holzwege*—, sino al mismo bosque y al lugar de trabajo de los leñadores.⁶¹⁷ Demos dos pasos sobre este sendero perdido:

d) Dos pasos sobre un “sendero perdido”: del ateísmo a la fe.

Primer paso: Ricoeur considera su relación con toda palabra como una “que dice algo”, que revela algo de los seres y del ser. En esa relación con la palabra estaría implícita una suerte de obediencia. Esta obediencia sería “no ética” y puede —según Ricoeur— “sacarnos del laberinto de la teoría de los valores”.

La filosofía actual, dice el francés, está en un punto muerto respecto del origen de los valores. El fracaso se refleja en la antinomia práctica entre la sumisión y la rebelión en el mundo de la pedagogía, la política, y la ética cotidiana, etc. Ante esto, ¿qué podemos hacer? Seguir intentando ingresar por una vía no ética al problema de la autonomía y la obediencia.

Pensar de manera ética, primero es —para Ricoeur—, pensar de manera no ética. Según esto, necesitamos alcanzar un punto en donde la “autonomía de nuestra voluntad esté arraigada en una dependencia y una obediencia no infectadas por la acusación, la prohibición y la condena”.⁶¹⁸ Este lugar pre-ético sería el de la *audición*. Ésta revela un modo de ser que todavía no es un modo de hacer y que escapa al sometimiento y la rebelión. Ricoeur cita entonces la famosa frase de Heráclito: “50. No escuchándome a mí, sino al logos, es sabio confesar que todas las cosas son uno”.⁶¹⁹ Según lo anterior, cuando la palabra dice algo (algo del sentido de los seres), cuando dice alguna cosa del ser en cuanto tal, entonces nos enfrentamos con un *evento de la palabra*: “se dice algo cuyo origen no soy yo, algo que yo no poseo”.⁶²⁰ En el evento de la palabra yo no soy el que dispone, no me puedo imponer, no soy más el amo; soy guiado más allá de la preocupación y de la cura [*Sorge*]. Es en esta privación del señorío que reside el origen

⁶¹⁷ Cf. *Ibíd.*

⁶¹⁸ *Ibíd.* p. 192.

⁶¹⁹ Heráclito de Efeso: “Fragmentos”, en: R. Verneaux: **Textos de los grandes filósofos: edad antigua**, Ed. Herder, Barcelona, 1982, ps. 7-12.

⁶²⁰ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 192.

de la obediencia y la libertad. Es en este punto en donde cobran relevancia los análisis sobre el lenguaje en **Ser y tiempo**:

“La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [Hören]. No por casualidad cuando no hemos escuchado ‘bien’, decimos que no hemos ‘comprendido’. El escuchar es constitutivo del discurso [...]. El Dasein escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [Hörigkeit] se hace solidario de los otros [ist zugehörig]”.

621

Ricoeur repara en que en la mayoría de los idiomas la palabra obediencia posee proximidad semántica con la palabra “audición”; en alemán, por ejemplo, “escuchar” [*Horchen*] es la posibilidad de “obedecer” [*Gehorchen*]. Por lo tanto, se produciría una transmisión de sentido entre “audición” y “obediencia”: “Sobre la base de este primario poder-escuchar existencial es posible eso que llamamos el oír [*Horchen*], que fenoménicamente es algo más originario que lo que la psicología define como el oír ‘inmediato’, vale decir, sentir sonidos y percibir ruidos. También el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor”.⁶²² Por lo tanto, la tesis que aquí nos interesa dice que el oír que comprende es el centro de nuestro problema.

Por supuesto que nada se dice —en el análisis que estamos comentando— sobre la palabra como palabra de Dios. El filósofo, en este aspecto, no tendría las condiciones para designarla. Pero lo que sí puede designar es “el modo de ser que hará existencialmente posible algo como una palabra de Dios”.⁶²³ Ahora bien, para Heidegger, el “escucharse unos a otros, en el que se configura el coestar, puede cobrar la forma de un ‘hacerle caso’ al otro, de un estar de acuerdo con él, y los modos privativos del no querer-escuchar, del oponerse, obstinarse y dar la espalda”.⁶²⁴ Por lo tanto, después de **Ser y tiempo**, podríamos discernir que antes de todo moralismo encontramos en la *audición*, el fundamento de otros modos de comprensión: el seguimiento y la no comprensión.⁶²⁵ Según Ricoeur, dicha audición [*Hören*] implica una pertenencia [*Zugehören*] que constituye la “obediencia pre-ética” a la cual intenta orientarse.⁶²⁶

Pero aún más: no sólo la audición es existencialmente originaria respecto de la obediencia, sino que también el *callar*, el *guardar silencio*, precede al acto del habla. Dice

621 Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Op. cit. § 34, p. 186.

622 Ibíd. ps. 186-187.

623 *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 193.

624 Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Op. cit. p. 186.

625 Cf. *Introducción a la simbólica del mal*, Op. cit. p. 193.

626 Cf. Ricoeur, P.: “‘No matarás’: la obediencia amorosa”. En: LaCocque, A., Ricoeur, P.: *Pensar la Biblia*, Ed. Herder, Barcelona, ps. 127-152 [Trad.: A. Martínez]

Ricoeur: “Diremos silencio”, y responde: “Sí, el silencio no significa mutismo. Guardar silencio es todavía escuchar, dejar que las cosas sean dichas. El silencio abre un espacio para la audición”,⁶²⁷ pues, como ha dicho Heidegger:

“El mismo fundamento existencial tiene esa otra posibilidad esencial del discurrir que es el callar. El que en un diálogo guarda silencio puede ‘dar a entender’, es decir promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras. No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión. Al contrario: el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la incompreensión de la trivialidad [...]. Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir [y qué ha de decir —agrega Heidegger en una nota— (el Ser)], esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla la ‘habladuría’. El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros”.⁶²⁸

Entonces el silencio es el origen de la audición y de la obediencia. Esto abre la vía a una relación con Dios en tanto *palabra anterior a toda prohibición y acusación*. El Dios que busca Ricoeur, por lo tanto, no es el fundamento —como pensaba Kant— de la obligación moral, el autor del mandamiento. El *kerigma* se perdería, piensa el francés, en el abismo sin fondo de la obligación y el deber, si establecemos esa, a estas alturas, añeja identificación.

Segundo paso: Ahora bien, dice Ricoeur, si tomamos lo que ya hemos mencionado en este sendero perdido [*Holzweg*], a saber, el trabajo de duelo desarrollado por el ateísmo y el modo de comprensión implicado en la audición y el silencio, debemos ahora, intentar ir al “problema ético original”, señalado precisamente por esta *destrucción* del dios moral e *instrucción no ética* por la palabra. Así, una ética anterior a toda moral de la obligación (deontológica) es, básicamente, una ética del “deseo de ser y el esfuerzo por existir”.⁶²⁹

Tomando como precedente a Spinoza y su *Ética*, que envuelve la totalidad del proceso de la esclavitud a la felicidad y a la libertad del hombre, Ricoeur nos recuerda que este proceso no está guiado por el principio de la obligación, ni por la intuición de los fines y los valores, “sino por el despliegue del esfuerzo, del *conatus* que nos coloca en la existencia en cuando modo finito de ser”.⁶³⁰ Por *esfuerzo*, Ricoeur entiende una posición en la existencia, “el poder afirmativo de existir”. Esta posición funda la afirmación más original: “yo soy”.⁶³¹ Pero esta afirmación debe ser restaurada porque ha sido alienada

⁶²⁷ Introducción a la simbólica del mal, Op. cit. p. 194.

⁶²⁸ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Op. cit. ps. 187-188.

⁶²⁹ Freud: una interpretación de la cultura, Op. cit. p. 172.

⁶³⁰ Introducción a la simbólica del mal, Op. cit. p. 195.

de muchas maneras. Es aquí donde aparece el problema del mal —del que hablaremos más adelante en nuestro trabajo. Por ahora debemos decir que “la reapropiación de nuestro esfuerzo de existir llega a ser una tarea de la ética”.⁶³² No obstante, como nuestro poder de ser está alienado, este esfuerzo queda en *deseo*, el deseo de ser. Así, al esfuerzo o *conatus* spinoziano, Ricoeur agrega el deseo en el sentido del *Eros* platónico y freudiano (Freud dice constantemente que lo que él llama *Libido* y *Eros* es pariente del *Eros* de Platón). Por lo mismo, deseo significa aquí carencia, necesidad, petición. Esta nada en el núcleo de nuestra experiencia hace que nuestro esfuerzo sea deseo. Ricoeur equipara así el *conatus* de Spinoza y el *Eros* platónico y freudiano: “La afirmación de ser en la carencia del ser, tal es la estructura más original, donde arraiga la ética”.⁶³³ La ética radical consistiría entonces en la apropiación de nuestro esfuerzo por ser. Pero este esfuerzo o aspiración de realización propia, como ya dijimos, no es sólo individual, sino que presupone tanto al otro —al tú— como a la sociedad —el Él— como parte del sí mismo. En tal sentido, la ética, para Ricoeur, es “*la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para con otro en instituciones justas*”.⁶³⁴ Esta apropiación del propio esfuerzo por existir con y para otros, es la dimensión radical de la ética.

Para Ricoeur, esta dimensión radical del problema ético queda disimulada al tomar la obligación como principio de la razón práctica. El formalismo ocultaría la dialéctica del “acto humano de existir”. La problemática del principio *a priori* de la razón práctica sería derivada de la crítica de la razón pura. La responsabilidad de esto la tiene Kant, quien instauró la oposición entre obligación (*a priori* de la voluntad), y deseo (elemento empírico de la acción). Dice Ricoeur: “La exclusión del deseo de la esfera ética tiene consecuencias desastrosas: la visión de la felicidad en tanto que principio material del querer es excluida del campo de consideración del moralista; el principio formal de la obligación es, de este modo, aislado del proceso de la acción”.⁶³⁵

Por eso hay que valorar las hermenéuticas de Nietzsche y Freud, ya que éstas dan un golpe mortal al formalismo, en tanto que fundamento de la ética. El formalismo aparece así, como resultante de la transferencia al campo de la razón práctica de una

⁶³¹ La filosofía moderna con Descartes tiene como fundamento el *cogito* (“pienso, luego existo”; “pienso-soy”). Vale decir, este *cogito* —que es el fundamento epistemológico de toda la modernidad—, este “yo-soy-en-tanto-que-pienso” es un “yo” que se afirma a sí mismo. Un “yo” que afirma su propia libertad, o un “yo” que se afirma a sí mismo como libre. Pero esta afirmación de la propia libertad, de partida, no es más que una creencia. Y lo seguirá siendo, mientras no haya una obra que testimonie esa creencia. Si yo digo: “Yo creo que puedo”, no sirve de nada si no doy testimonio de esta creencia. Yo tengo que dar testimonio de mi propia libertad; por eso la ética “es la odisea de libertad a través de una vida”. El decir “yo creo” es algo vacío, mientras no se dé testimonio de la realidad de lo que se cree. Cf. Ricoeur, P.: **Sí mismo como otro**, Ed. Siglo XXI, España-México, 1996, caps. 7, 8, 9 [Trad.: Agustín Neira].

⁶³² **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 195.

⁶³³ *Ibid.*

⁶³⁴ **Sí mismo como otro**, Op. cit. p. 176.

⁶³⁵ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 196.

distinción válida en el campo de la razón teórica. Entonces, ¿tiene la obligación algún significado ético? No, dice Ricoeur, la prohibición tiene su lugar, pero éste no es originario. Sólo es un criterio del carácter objetivo de la voluntad buena. También el *valor* no tiene un lugar originario. El valor aparece más adelante en la reflexión ética, cuando hay que encontrar un acuerdo entre nuestro poder y la situación, las instituciones, la estructura de vida económica, la política y la cultura. El valor aparece en la conjunción de nuestro deseo indefinido de ser y las condiciones finitas de su actualización.⁶³⁶

Ahora bien, no sólo las hermenéuticas de Nietzsche y la de Freud nos permiten revisar el formalismo ético y la formación de valores para retrotraerlos al núcleo existencial de nuestro esfuerzo y deseo; también la filosofía de la palabra nos invita a avanzar. “Cuando hablamos de la palabra como una realidad viva y efectiva, estamos evocando una conexión subterránea entre la palabra y el nudo activo de nuestra existencia”.⁶³⁷ Por lo mismo, continúa Ricoeur, *pertenecería a la palabra el poder de cambiar la comprensión que tenemos de nosotros mismos*.⁶³⁸

La palabra —dice Ricoeur— se dirige a nuestra existencia, en cuanto esfuerzo y deseo. Ella nos cambia, pero no porque exista una voluntad impositiva (como orden que tengamos que obedecer), sino porque “la audición que entiende nos cambia”;⁶³⁹ somos alcanzados y tocados por la palabra en las estructuras simbólicas de nuestra existencia.

Hay algo, por lo tanto, anterior a la voluntad y al principio de obligación que es nuestra existencia misma, capaz de ser modificada por la palabra. La articulación entre el

⁶³⁶ El momento del valor lo constituye —según Ricoeur y como ya adelantamos cuando nos referimos al Yo y al Tú— la *institución* o el *É*. Éste es el polo neutro de la no persona que se expresa en el lenguaje. Es el “ideal a realizar”, “obra que hacer”, “valores”. Nosotros le damos nombres abstractos como justicia, fraternidad, etc. Este polo neutro cumple la función de regla en la relación intersubjetiva entre posiciones de libertad. Es necesaria la presencia de esas reglas porque el proyecto de libertad mío y del otro surge en una situación que está éticamente marcada; nacemos a partir del lenguaje, pero no a partir del ser. De manera que los valores no serían esencias ideales tales como los definiera la axiología —absolutos—, o como las ideas platónicas, a saber, entidades esenciales, supranaturales, que habitan el “reino de las ideas”. Los valores no serían más que una especie de “solidificación” de las preferencias y valores de quienes nos precedieron. De manera que cómo es esta consolidación se presentan con la pretensión de absolutos. Porque los valores son instituciones, son algo dado, que se nos presentan como una especie de objetividad, exigiendo acatamiento. Por ejemplo: el valor de la justicia; éste no sería otra cosa que la forma histórica en que se ha hecho posible el reconocimiento entre las libertades. De manera que debemos tener —nos dice Ricoeur—, cuidado de no “proyectar al cielo” nuestros valores (proyectar nuestros valores a un tras mundo —como diría Nietzsche). Pero esto no implica un relativismo, porque el fundamento del hombre —el deseo de ser y el esfuerzo por existir— exige la institución. La institución es relativa y se puede mejorar (o sea, es perfectible). Aquí se da el *tercer elemento negativo*: la posible contradicción entre mi proyecto de realización de mi propia libertad y mi proyecto de reconocimiento del otro, puede entrar en contradicción con aquello que lo hace posible realizarse, es decir, con la institución. Surge la necesidad de la institución y este cambio puede ser violento (Cf. **Sí mismo como otro**, Op. cit. caps. 7, 8, 9).

⁶³⁷ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 197.

⁶³⁸ Cf. *Ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*

deseo de ser y el poder de la palabra es consecuencia del acto de escuchar, de prestar atención, de obedecer. Esta relación hace posible lo que llamamos voluntad, evaluación, decisión, elección. Como lo ha explicado Heidegger en **Ser y tiempo**, la psicología de la voluntad es sólo la proyección de una relación co-originaria más profunda entre el sentido de la situación, la comprensión y el discurso. Tal sería el segundo paso en el largo desvío que lleva del ateísmo a la fe.

e) La relación entre la acusación y el consuelo.

Ricoeur se refiere a la relación entre acusación y consuelo como la “característica más sorprendente de la religión”.⁶⁴⁰ Según esto, Dios amenaza y protege; es el último peligro y la última protección. Ya en las teologías más arcaicas, nos dice, encontramos dos polos de la divinidad, bajo la apariencia racional de la “ley de la retribución”: el dios moral protege y corrige los “desórdenes” de la distribución de los destinos uniendo el dolor al mal y la felicidad a la justicia. Bajo esta ley retributiva, opera este dios moral. Esta racionalización arcaica convierte a la religión en el fundamento de la moral así como en la visión moral del mundo “engarzada en una cosmología especulativa”.⁶⁴¹ Con respecto a la providencia (*providentia*), el dios moral sería el ordenador de un mundo bajo la ley de la retribución. Pero esta visión religiosa del mundo no agota la relación del hombre con la divinidad. Al contrario, siempre ha habido hombres de fe que han cuestionado esta visión por considerarla impía. En el Antiguo Testamento, especialmente en los libros llamados “poéticos”, se establece una gran oposición entre la verdadera fe en el Señor y la ley de la retribución. La verdadera fe la podemos ver en la galería de héroes que nos muestra la *Epístola a los hebreos* (cap. 11). Si, como ha dicho Max Scheler, “la necesidad trágica es, ante todo, la *inevitabilidad e inevitabilidad* fundadas en las esencias e interconexiones esenciales de los factores del mundo [que se ha vuelto arreligioso]”,⁶⁴² entonces, la fe mencionada más arriba, es una *fe trágica*, por cuanto es una fe que se encuentra situada más allá de toda la seguridad y la protección que nos ofrecía la figura del *homo religiosus*.

Precisamente ésta es la raíz de la hipótesis de Ricoeur —sustentadora de nuestro trabajo— según la cual “el ateísmo significa, por lo menos, la destrucción del dios moral, no solamente en cuanto fuente última de la acusación, sino también en tanto que fuente última de protección, en tanto que providencia”.⁶⁴³

De esto se desprende que si el ateísmo tiene un significado religioso, la muerte del dios providencial señalaría una nueva fe, una fe trágica que sería a la metafísica clásica, lo que la fe de Job fue con respecto a la ley de la retribución de sus moralistas amigos.

⁶⁴⁰ *Ibíd.* p. 198.

⁶⁴¹ *Ibíd.*

⁶⁴² Scheler, M.: “Acerca del fenómeno de lo trágico”, en: **El santo, el genio, el héroe**, Ed. Nova, Buenos Aires, S/F, p. 161 [Trad.: E. Tabernig]

⁶⁴³ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 198.

Aquí debemos entender por “metafísica” la trama o componenda de la filosofía y la teología que ha asumido la forma de una teodicea, “so pretexto de hacer suya la tarea de defender y justificar la bondad y la omnipotencia de Dios *vis a vis* la existencia del mal”.

644

Nietzsche abriría el camino de una hermenéutica que discierne los motivos que están detrás de las maneras más opuestas de hacer filosofía. El filósofo de **Ecce homo** visualiza el tipo de voluntad que está detrás de las racionalizaciones. Esta voluntad es siempre una voluntad débil que recurre —ya dijimos—, al principio ético del “ideal” que domina el proceso de la realidad. La valoración de este paso es que “toda crítica epistemológica de la teleología se traspone a una hermenéutica de la voluntad de poder que relaciona las doctrinas del pasado con los grados de debilidad o de poder de la voluntad, con la disposición negativa o positiva de ésta, con su fuerza propulsora reactiva o activa”.⁶⁴⁵

Ahora bien, la hermenéutica nietzscheana había quedado interrumpida en nuestro trabajo, en el punto en que se convirtió en “acusación de la acusación”. Esto era legítimo dado el objeto del estudio: la prohibición. Por otra parte, la forma de filosofar de Nietzsche nos condujo a ver en ella un aspecto crítico: que no logra liberarse del resentimiento que acusa en los moralistas.

Dicho esto, debemos ahora ir más lejos, y alcanzar mediante la crítica a la metafísica tradicional, una “ontología positiva” situada más allá del resentimiento y la acusación. Esta ontología sería una visión absolutamente no ética (*la inocencia del devenir* nietzscheana): una ontología “más allá del bien y del mal”. Ahora bien, ante tal filosofía, no se puede estar seguro de su autodestrucción. Autodestrucción que se avizora en algunos de los siguientes peligros: a) Caer en el dogmatismo; b) Dejar de ser una interpretación y, c) Quedar atrapada en la red de la mitología. En realidad sea la mitología de Dioniso, el mito del eterno retorno de lo mismo o el mito del superhombre, o, inclusive, el mito del mundo como juego, estas visiones no éticas quedan insertas dentro de la mitología: proclaman la ausencia de la culpa, en otras palabras, la carencia absoluta de un “carácter ético del ser”.⁶⁴⁶ Ricoeur no tratará con esta doctrina a la que llama “brutal”. Él la deja como “el mejor adversario”, como “la medida de radicalidad” con la que tendrá que medirse: “debo ser digno de ella” —acota; la deja ahí donde está, pues para él, seguirá sola y seguramente inaccesible a toda repetición.

Retomando la vía que va del ateísmo a la fe, revisemos algunas de las implicaciones de la crítica de Nietzsche a la religión, a través de la crítica que Freud propone:

“La religión, para Freud, no es el lugar de origen de la sanción absoluta en relación con las exigencias de la conciencia moral; es apenas una compensación que se aporta a la dureza de la vida; la religión, en este sentido, es la función más elevada de la cultura; su función consiste en proteger al hombre contra la

⁶⁴⁴ Ibid. p. 199.

⁶⁴⁵ Ibid. p. 200.

⁶⁴⁶ Cf. Ibid

superioridad de la naturaleza y en aliviar el daño que pueden producir los sacrificios pulsionales que exige la vida en sociedad”.⁶⁴⁷

La religión —según Freud—, cambia o muda su ropaje habitual, cual es el de la prohibición, por el de la protección, el de la salvaguarda. La religión ya no se dirige tanto al temor como al deseo.

Este análisis nos lleva al concepto de “imagen paterna colectiva”: no se trata tan sólo de la imagen que acusa; ahora es la imagen que protege. No responde al temor de ser castigado, sino al *deseo* de ser protegido y consolado (nostalgia del padre). La religión, entonces, se sitúa al lado del principio de placer (siendo éste un modo disfrazado y distorsionado de la religión): “El principio de realidad envuelve el renunciamiento a esta nostalgia del padre, no sólo en el nivel de nuestros temores, sino en el de nuestros deseos. La visión desnuda de la imagen del padre es el precio a pagar por esta accesión del deseo”.⁶⁴⁸

Freud —nos dice Ricoeur— atenuaría el tema de la necesidad [*Ananké*], y se acercaría a Nietzsche a través de una reflexión sobre el *Eros*, que “lo devuelve al motivo fáustico de su juventud que sus preocupaciones científicas habían ocultado”.⁶⁴⁹ Así el último Freud establecería un interesante acercamiento con Nietzsche, pues, como dice Ricoeur: “la inversión freudiana del principio de placer en principio de realidad posee la misma significación que, en Nietzsche, la inversión de la visión moral del mundo en la inocencia del devenir y el concepto del mundo como ‘juego’”.⁶⁵⁰ Concluyendo, para Ricoeur, la “discreta mitología de Freud” no llega al nivel lírico y mitológico de Nietzsche, pero nos acerca a él (o lo acerca a él a nosotros).

f) ¿Qué tipo de fe merece vivir después de la crítica freudiana y nietzscheana?

Ya hemos hablado de una predicación profética que regresaría a los orígenes de la fe judeo-cristiana como el comienzo de un nuevo tiempo. Esta predicación, dijimos, sólo proclamaría una palabra de liberación (y no de acusación), extrayendo de la antinomia paulina las aplicaciones para nuestro tiempo. Respecto del problema del consuelo, dicha predicación sería heredera de la fe trágica del siervo Job. Fe que asume una actitud frente a las metafísicas tradicionales de la misma forma que Job actúa frente a sus amigos del dios de la retribución. Esta fe trágica penetraría las tinieblas en una “nueva noche del entendimiento” —como dijo San Juan de la Cruz—, frente a un Dios sin los atributos de la “providencia”. Este Dios no sería protector, sino que entregaría a los hombres a los peligros de una vida “digna de ser llamada humana”. Este sería el Dios de

⁶⁴⁷ *Ibíd.* ps. 201-202.

⁶⁴⁸ *Ibíd.* p. 202.

⁶⁴⁹ *Ibíd.*

⁶⁵⁰ *Ibíd.*

Bonhoeffer cuya debilidad solamente puede ayudarme. El significado de noche para el entendimiento es también noche para el deseo y el temor; noche para la nostalgia de un padre que protege. Más allá de la “noche oscura de los sentidos” podrá recuperarse —según Ricoeur— “el verdadero significado del Dios que consuela, el Dios de la resurrección”.⁶⁵¹

Ricoeur es enfático al decir que filósofo no es lo mismo que predicador; el filósofo piensa en el tiempo intermedio entre el nihilismo y la fe post-religiosa. La tarea del pensador no es reconciliar la hermenéutica que destruye los viejos ídolos y la hermenéutica que restituye el *kerigma* bíblico. Pensar aquí, es ir hasta el fondo, es tomar el riesgo de perderse hasta llegar a las preguntas básicas que hacen posible una mediación entre la religión y la fe por medio del ateísmo. Para esto hay que recorrer un largo desvío, dando *pasos* en “sendas perdidas”. Recordemos que la significación del miedo al castigo y del deseo de protección constituyen un mismo y único proceso, que nos llevará a pensar más allá de lo que Nietzsche llamó el “espíritu de venganza”.⁶⁵²

Primer paso: Recordemos que el punto de partida de nuestra relación con la palabra es la “obediencia al ser, más allá de todo temor de castigo, más allá de toda prohibición y toda condena”.⁶⁵³ En esta obediencia, quizás, podemos descubrir la fuente de un *consuelo* que estaría alejado del deseo de protección infantil como está lejos la obediencia de todo temor al castigo.⁶⁵⁴

Mi relación original con la palabra —según Ricoeur—, cuando recibo plenamente su significado echa fuera toda acusación, y por este medio, todo temor y pone entre paréntesis mi deseo de protección. Podemos pensar por un instante, en aquellas palabras de la Primera Epístola Universal de San Juan: “En el amor no hay temor, sino que el perfecto amor echa fuera el temor; porque el temor lleva en sí castigo. De donde el que teme, no ha sido perfeccionado en el amor” (1 Jn 4:18) ¿Y qué tiene que ver el amor con la obediencia? Hermosamente esta relación la desarrolla Ricoeur en su ya citado libro **Pensar la Biblia**, en el artículo “No matarás: la obediencia amorosa”:⁶⁵⁵ este amor no argumenta sino que se (me) muestra. Mi relación inicial con la palabra me hace entrar en el reino de la significación donde ya no se trata de mí mismo sino del ser en cuanto tal.

⁶⁵⁶

Este despliegue del ser, en la ausencia de toda preocupación y por medio de la

⁶⁵¹ Ibid. p. 203.

⁶⁵² Cf. Ibid. p. 204.

⁶⁵³ Cf. Ibid.

⁶⁵⁴ Ibid.

⁶⁵⁵ Ricoeur desarrolla en profundidad la relación entre obediencia y amor originario a partir de una “ontología de amor” que no sería griega. Cf. **Pensar la Biblia**, Op. cit. ps. 127-152.

⁶⁵⁶ Cf. **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 204.

plenitud de la palabra, lo encontramos en la conclusión de la revelación del *Libro de Job* (cap. 38:1 ss). Es precisamente este libro el que analizaremos más adelante con profundidad, pues —y aquí seguimos a Ricoeur—, constituye un paradigma, un ejemplo de lo que hemos venido llamando a lo largo de nuestro trabajo y que constituye uno de los nudos problemáticos de éste: la fe trágica. Pero no nos adelantemos y revisemos primero los niveles del consuelo, pues esto allanará la comprensión de esta fe trágica.

Primer grado. La *resignación*, esto es, la aceptación más allá del deseo de protección, constituye el primer nivel del consuelo ¿Cuál es el sentido de la resignación a un orden no-ético? Este sentido no es extraño al lenguaje, pero es extraño al lenguaje de mis anhelos narcisistas: “El ser —dice Ricoeur— puede ser traído a la palabra”.⁶⁵⁷

La revelación de Job del todo no es primeramente una visión sino una palabra; Dios le habla y eso es lo esencial. No es que hable de Job, sino que le habla a Job, y esto le basta. Esto es lo que le trae consuelo. Este verdadero *evento de la palabra* crea una relación. La situación de diálogo entre Dios y Job es en sí misma una forma de consuelo: “la audición de la palabra hace posible la *visión* del mundo como orden”. Por eso al final del libro de Job se dice: “De oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven” (Job 42:5). La gran pregunta de Job —¿qué sentido tiene el misterio del dolor del inocente?—, no recibe respuesta, “es disuelta por el desplazamiento del centro que efectúa la palabra”.⁶⁵⁸ En otros términos, ya no es Job, con sus requerimientos, el centro del problema, sino el evento de la palabra como devenir-verbo del ser.

Los presocráticos también percibieron esta verdad: “ser y ser pensado son una sola y misma cosa”.⁶⁵⁹ Esta es la posibilidad del consuelo: “la unidad del ser y del *logos* hace posible que el hombre pertenezca a un todo, en cuanto ser que habla”.⁶⁶⁰ Así, el habla de mi lenguaje pertenece al ser. En esta especie de pertenencia estaría el origen de la obediencia más allá del temor.

Segundo grado. El segundo nivel del consuelo es el *consentimiento*. Ricoeur no tratará este tema como lo haría un psicólogo; él es un filósofo y no un terapeuta, que cura los deseos cambiando las ideas. Para ir del deseo de protección al consentimiento debemos tomar el “camino difícil” de la crítica aplicada a la metafísica implícita en el deseo de protección.

i. Crítica de la metafísica clásica.

La metafísica clásica relaciona “valor y fe” en un sistema que llama “sentido del universo” o “sentido de la vida”. En este sistema se unifica el “orden natural” y el “orden ético”. La filosofía del siglo veinte se pregunta si este sistema no proviene del olvido del

⁶⁵⁷ Ibíd. p. 205.

⁶⁵⁸ Ibíd.

⁶⁵⁹ Ibíd.

⁶⁶⁰ Ibíd.

pensamiento de la unidad de los presocráticos (unidad del ser y del *logos*). Este es el cuestionamiento que Heidegger le hace a la metafísica clásica: “Los conceptos mismos de valor y de hecho, entre los cuales compartimos nosotros el de reino de la realidad, implican ya la pérdida de la unidad primordial en la cual no hay todavía ni valor, ni hecho, ni ética, ni física”.⁶⁶¹ Si esto es así entonces se hace imposible la reunión de los fragmentos de la unidad perdida. Según Ricoeur, siguiendo a Heidegger, todas las construcciones de la metafísica clásica en relación con la subordinación de las leyes causales a las leyes finales, es sólo la intención desesperada de “re-crear” la unidad perdida en un nivel que es él mismo, un olvido fundamental de la pregunta por el ser. La era de la metafísica —según Heidegger— es una época en la cual el existente (el ente) es puesto a disposición de una representación explicativa: “Lo ente [esto es, el existente] se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes”.⁶⁶²

Al mismo tiempo, el mundo se convierte en una imagen pictórica: “la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad”;⁶⁶³ el hombre se coloca en el centro del cuadro y “lo que es” es colocado frente al hombre como lo objetivo y lo disponible. Más tarde, en la tradición de pensadores alemanes al llegar a Nietzsche, el hombre como sujeto se convierte en el “hombre como voluntad”. La voluntad se postula entonces, como el origen de los valores y el mundo como algo secundario desprovisto de valor (un mundo que se despliega como un conjunto de apariencias). Esto lo dice claramente Nietzsche: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...”.⁶⁶⁴ Ricoeur dirá que mientras se mire al mundo como objeto para la representación y a la voluntad humana como origen de valor, “la conciliación y la integración serán imposibles”.⁶⁶⁵ El nihilismo sería la prueba, la evidencia histórica, de esta imposibilidad. El nihilismo manifiesta el fracaso del dios metafísico, que es incapaz de efectuar la reconciliación, el fracaso de la subordinación de las leyes causales a las leyes finales. La cuestión misma de Dios procede del olvido que engendra el concepto de mundo como un objeto de representación y el concepto de hombre como sujeto postulador de valores.

ii. El *logos* como re-unión.

Se hace necesario entonces —según el pensador francés— “volver hacia atrás”, más allá de donde se produce la bifurcación entre sujeto y objeto, si se pretenden superar las contradicciones (valor y hecho, teleología y causalidad, hombre y mundo): “Esta regresión [...] nos conduce a la manifestación del ser como el *logos* que reúne todas las cosas”.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Ibid. p. 206

⁶⁶² Heidegger, M.: **Caminos de bosque**, Op. cit. p. 72.

⁶⁶³ Ibid. p. 73.

⁶⁶⁴ Nietzsche, F.: **Más allá del bien y del mal**, Ed. Alianza, Madrid, 1986, § 108, p. 99 [Trad.: A. Sánchez Pascual]

⁶⁶⁵ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 207.

La respuesta a Nietzsche residiría en una meditación sobre el *logos*. Para Heidegger, el *logos* “es la dimensión de nuestro lenguaje que está ligada a la cuestión del ser”. El *logos* nos permite que la cuestión del ser venga al lenguaje: “gracias al *logos*, el hombre emerge, no solamente como una voluntad de poder, sino como un ser que interroga sobre el ser”.⁶⁶⁷

Esta vía radical del pensar —según Ricoeur— abre un nuevo sentido del consuelo, que puede hacer del ateísmo una “auténtica” mediación entre la religión y la fe. Si el hombre es hombre cuando es “reunido” por el *logos* (que él mismo reúne todas las cosas) entonces se hace posible un consuelo que es —para Ricoeur— “la felicidad de pertenecer al *logos*, de ser como *logos*”.⁶⁶⁸ Esta felicidad aparece, primero, como “poetización primordial” y, luego, en el pensar. Heidegger dice al respecto, que el poeta ve lo sagrado y el pensador el ser; éstos “están parados sobre diferentes montañas, de las cuales sus voces hacen eco”.⁶⁶⁹

iii. El *logos* como *Physis*.

Otra función del *logos* como consuelo la encontramos a partir de ciertas expresiones del mismo Heidegger. Para éste, el *logos* presocrático es idéntico a la *Physis* (que no es la “naturaleza” de la metafísica clásica); es algo que “según parecería, —dice Ricoeur— domina, es aquello que ‘sobrepasa’”.⁶⁷⁰ En la revelación del Libro de Jobya hay “una expresión de aquello que sobrepasa y la experiencia de estar unido a aquello que sobrepasa”. Pero esto no se produce ni en lo físico, ni en lo espiritual, ni en lo místico, “sino solamente, en la claridad del ‘decir’ (*Sagen*)”.⁶⁷¹ El poder de reunir las cosas por medio del lenguaje no es nuestro, no nos pertenece en tanto que sujetos hablantes. Reunir y revelar pertenece a aquello que sobrepasa y que predomina tal como fuera explicado por la *Physis*. El lenguaje no le pertenece al hombre, el *poder de decir* no es algo que dispongamos, sino que es algo que dispone de nosotros. Y justamente porque no somos amos del lenguaje es que podemos ser “reunidos”, esto es, “unidos a aquello que reúne”.

El lenguaje es algo más que un medio de comunicación y de dominio de la naturaleza: “cuando hablar se convierte en decir, o mejor aún, cuando el decir habita en el hablar de nuestra lengua, tenemos la experiencia del lenguaje como *un don* y del pensamiento como reconocimiento de este don”.⁶⁷² El pensamiento expresa gratitud por

⁶⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁶⁹ *Ibíd.*

⁶⁷⁰ Cf. *Ibíd.* p. 208.

⁶⁷¹ *Ibíd.*

el don del lenguaje y nace así otra forma de consuelo. Así, por ejemplo, Job es consolado porque escucha la palabra como aquello que reúne; ve (se le muestra) al mundo como todo re-unido.

Kierkegaard llama “repetición” a este consuelo. Dice el Libro de Job: “Después Yahveh restauró la situación de Job, al paso que él intercedía a favor de sus amigos: y aumentó Yahveh al doble todos los bienes de Job” (42:10; Biblia de Jerusalén). Kierkegaard nos define esta repetición: “Sólo los hijos no los recuperó Job reduplicadamente [Job 1:2 y 42:13], pues la vida de un hombre no permite esta forma de reduplicación. En el orden de las cosas profundas de que estamos hablando solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición”.⁶⁷³

Para Ricoeur, si la repetición kierkegaardiana no es solamente otro nombre de la ley de retribución que Job ya ha rechazado, y una justificación para sus amigos piadosos, que el Señor ha condenado, entonces sólo puede significar “la consumación de la audición en la visión”.⁶⁷⁴ Agrega nuestro autor que el concepto de repetición es similar en su esencia a la inteligencia pre-socrática del *logos* como aquello que reúne y de la *Physis* como aquello que sobrepasa y predomina. Por lo tanto, concluye, habría mucha similitud entre el Libro de Job y los fragmentos de Heráclito.

Volvamos a Nietzsche para entender esto. Para éste “el consuelo” [*Trost*] es el mayor deseo o la mayor esperanza: que el hombre sea superado. ¿Por qué Nietzsche llama consuelo a esta esperanza? Según Ricoeur, porque “lleva en sí la liberación de la venganza (*Rache*)”. Dice el filósofo alemán: “Pues *que el hombre sea redimido [liberado] de la venganza*: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades”.⁶⁷⁵ La liberación de la venganza es la esencia de nuestra meditación sobre el consuelo ¿Por qué? —se pregunta Ricoeur. Básicamente, porque la venganza significa que “allí” donde estuvo el sufrimiento debe estar ahora el castigo. La crítica de la venganza, dice Ricoeur con Heidegger, no es por sí misma, una crítica moral.⁶⁷⁶ El espíritu de la venganza está dirigido contra el tiempo y contra lo que

⁶⁷² *Ibid.* La cursiva es nuestra.

⁶⁷³ Kierkegaard, S.: **La repetición**, Ed. Guadamarra, Madrid, 1976, p. 274 [Trad.: D. Gutiérrez]. Esta definición de la repetición como eternidad vendría a expresar el sentido pleno y la realidad de la misma dentro del tercer estado de la existencia, no el estético, ni siquiera el ético, sino el religioso. Este estadio representaría —para Kierkegaard— la forma suprema y perfecta de la vida individual, que al “repetirse” no hace más que *insistir* decidida y constantemente en lo eterno que hay en el hombre, gracias a la relación constitutiva —porque la actualización de esta imagen es su principal tarea— con Dios (Génesis 1:26), que es el fundamento y fiador único de la eternidad en cuanto es la eternidad por esencia y de la manera más absoluta y concreta, no como la eternidad de las ideas en la filosofía griega o, todavía menos, en la hegeliana, muy entrañadas en el mito y la mitología. Sin la repetición en este sentido riguroso y personificador, que por eso no es definible en abstracto, sino de “una forma absolutamente concreta” no puede haber “interioridad, certeza y serenidad” en la vida, pues estas tres categorías existenciales son la expresión misma de la repetición.

⁶⁷⁴ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 209.

⁶⁷⁵ Nietzsche, F.: **Así habló Zaratustra**, Op. cit. p. 151.

pasa: “Esto, sí, esto solo es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su ‘fue’”.⁶⁷⁷ La *venganza*, piensa Ricoeur, es la “contra-voluntad de la voluntad”, es el resentimiento contra el tiempo. La voluntad sufre porque el tiempo pasa y ésta se venga: “Superar la *venganza* es superar el no hacia el sí”.⁶⁷⁸

Ricoeur expone a continuación el parentesco de la “recapitulación” de Zaratustra, la “repetición” de Kierkegaard y la “reunión” de Heidegger. La semejanza mayor sería si la obra de Nietzsche no perteneciera al espíritu de *venganza*. Ésta sigue siendo una acusación de la acusación: “¿Se me ha comprendido? — Dioniso contra el crucificado”.⁶⁷⁹ Para Ricoeur, esta es la limitación de Nietzsche: “¿Por qué no escucha el llamado de Zaratustra a superar la *venganza*? ¿No es acaso porque para Nietzsche la creación del superhombre que es capaz de superar la *venganza depende de la voluntad y no de la palabra*? ¿No es por eso que la voluntad de poder de Nietzsche sigue siendo al mismo tiempo aceptación y *venganza*?”.⁶⁸⁰ La *Gelassenheit*, la “serenidad”, que marca la sumisión del lenguaje personal al discurso, está más allá de la *venganza*.

iv. El habitar como poiesis.

Por último, para Ricoeur, el consentimiento debe ser unido a la poesía. Así, tomando la interpretación heideggeriana de la frase de Hölderlin según la cual “poéticamente habita el hombre sobre esta tierra” [*dichterisch wohnt der Mensch*],⁶⁸¹ dice que la poesía permite al hombre habitar sobre la tierra. El acto poético sería el “comienzo del fin” del caminar por el acto de construir. Esto sucede cuando cambia mi relación con el lenguaje, cuando el lenguaje habla. Dice Heidegger: “el hombre habla, antes que nada y solamente cuando co-responde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste”.⁶⁸² “Habitar” es otro de los nombres de la “repetición” kierkegaardiana. Habitar no es huir. Habría una “tensión” que surge entre el anhelo por los cielos y el arraigo de la existencia del hombre sobre la tierra. Esta tensión le da una “medida” y un “lugar” al habitar.

La poesía es, entonces, aquello “que arraiga al acto de habitar entre el cielo y la Tierra, bajo el cielo pero sobre la Tierra en el poder de la palabra”.⁶⁸³ Ricoeur sigue a Heidegger, para quien: “El habitar poético, por la vía de la fantasía, sobrevuela todo lo

⁶⁷⁶ Cf. **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 209.

⁶⁷⁷ Nietzsche, F.: **Así habló Zaratustra**, Op. cit. p. 205.

⁶⁷⁸ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 209..

⁶⁷⁹ Nietzsche, F.: **Ecce homo**, Op. cit. p. 132.

⁶⁸⁰ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 209-210. La cursiva es nuestra.

⁶⁸¹ Dice Heidegger de este verso: “Estas palabras han sido sacadas de un poema tardío de Hölderlin que ha llegado a nosotros por un camino especial”; Heidegger, M.: “...Poéticamente habita el hombre...”. En: **Conferencias y artículos**, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994, p. 167 [Trad.: I. Zimmermann]

⁶⁸² *Ibid.* p. 165.

real [...] [el poetizar] no sobrevuela la tierra, ni se coloca por encima de ella para abandonarla ni para flotar sobre ella. El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar”.⁶⁸⁴ La poesía es *poiesis*, creación: “Al acto de hacer —dice el filósofo de **Ser y tiempo**— se le llama en griego Ποίησις ¿El habitar del hombre sería entonces poesía y sería poético?”,⁶⁸⁵ a lo que el filósofo alemán, responde que sí; el hombre no habitaría sino en cuanto los poetas son.

Concluyendo: Ricoeur nos ha llevado por la *vía* que nos permite encontrar un significado religioso del ateísmo: ha ido de la *resignación* al *consentimiento* y de éste a un modo de *habitar* regido por la poesía y por el pensamiento. Este modo de ser no es el ‘amor al destino’ sino el amor a la creación. Este amor a la creación es una forma de consuelo que no es dependiente de la recompensa ni de la venganza. Finalmente este amor (que incluye el camino del ateísmo hacia la fe) encuentra su recompensa en sí mismo, “es, por sí mismo, consuelo”.⁶⁸⁶

De este modo se perfila una coherencia entre el análisis filosófico y una interpretación del *kerigma* judeo-cristiano apropiado para la fe en tiempos de la “muerte de Dios”. Ya en el Antiguo Testamento, la fe bíblica representa a Dios como un padre; el ateísmo nos enseñaría a renunciar a la imagen del padre como ídolo. Pero dicha imagen puede ser *recuperada como símbolo*: “Este símbolo sería una parábola del fundamento del amor; sería la contrapartida, en una teología del amor, del progreso que nos ha conducido de la simple resignación hasta una vida poética. Tal es, según creo, el significado religioso del ateísmo. Es necesario que muera un ídolo para que empiece a hablar un símbolo del ser”.⁶⁸⁷

El ateísmo, podemos ahora decir, es la herramienta teórica que el hombre de fe habrá de usar, en su propio beneficio, para derribar los muros de su arcaica relación religiosa que lo ata al ídolo del padre que acusa y condena, para alcanzar, mediante la recuperación del Padre como *símbolo*, una Palabra que *habla* y que al hablar, *consuela*.

4.- La simbólica del mal y el regreso de lo trágico.

Retomemos la frase de Ricoeur citada más arriba: *El símbolo da que pensar*. “esta sentencia que me fascina —dice el francés— afirma dos cosas: el símbolo da: yo no planteo el sentido, es el símbolo quien lo da, pero lo que da es ‘qué pensar’, sobre qué

⁶⁸³ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 209.

⁶⁸⁴ Heidegger, M.: **Conferencias y artículos**, Op. cit. p. 167.

⁶⁸⁵ *Ibid.* p. 164.

⁶⁸⁶ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 209.

⁶⁸⁷ *Ibid.* p. 211.

pensar”.⁶⁸⁸ Para Ricoeur, el símbolo posee una propiedad que no es encontrable en el pensamiento conceptual, a saber, su capacidad de remitirnos a lo más originario y primigenio de nosotros mismos: “La meditación sobre los símbolos —dice Ricoeur—, surge en un momento determinado de la reflexión, responde a una cierta situación de la filosofía y quizás hasta de la cultura moderna. El recurso a lo arcaico, lo nocturno y lo onírico, [...] también es un acceso al *momento del nacimiento del lenguaje...*”.⁶⁸⁹ El símbolo, en este sentido, nos conecta con el origen y el fundamento de nuestra existencia; nos traslada, por decirlo así, a una tierra prelingüística, a-conceptual. Pero, y he aquí el interesante giro que Ricoeur le imprime a esta estructura *a-conceptual*,⁶⁹⁰ si el símbolo nos incita a pensar, es porque éste *dice algo*: “parece —dice Ricoeur— que la conciencia del yo se forma en su profundidad a base del simbolismo, y que sólo en segunda instancia elabora su lenguaje abstracto mediante la hermenéutica espontánea de sus símbolos primarios”.⁶⁹¹ Por “simbolismo primario” debemos entender “ese lenguaje elemental”, “lenguaje irremplazable del campo de la experiencia” humana. Por lo mismo, el decir del símbolo no es el decir categórico de la filosofía y menos aún el de las ciencias. Si bien el símbolo dice algo, este decir se encuentra arraigado en su *opacidad*, en su polivalencia: “Los signos simbólicos son opacos porque el sentido primero, literal, patente, apunta analógicamente hacia *un segundo sentido que no está dado fuera de él*”.⁶⁹² Es esta opacidad y polivalencia lo que desafía al pensamiento, lo que nos interpela en el símbolo.

La comprensión de los símbolos es una forma de aproximación al comienzo radical de las cosas, del que rehúsa hablar la filosofía. El comienzo no es nunca fácil de determinar y en la mayoría de los casos la nostalgia de los orígenes nos remite a una mítica de la realidad o a una utopía que se deja expresar mejor mediante símbolos que mediante el lenguaje más razonado y lógico de la filosofía. De ahí que la gran ventaja de la meditación sobre los símbolos es que se trata de un modo de expresión que se formó con anterioridad al dominio de un lenguaje filosófico, y donde el pensamiento está contenido junto con presupuestos.

Pero, ¿de qué forma podría acceder el pensamiento conceptual a un estadio pre-filosófico del pensamiento —como lo es sin duda el simbolismo— sin renunciar a su rigor crítico? Para Ricoeur, mediante la interpretación del lenguaje indirecto de los

⁶⁸⁸ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 26.

⁶⁸⁹ *Ibíd.* p. 25. La cursiva es nuestra.

⁶⁹⁰ Para Ricoeur, el símbolo posee tanto un *nivel semántico* (conceptual), como un *nivel no-semántico* (aconceptual); Cf. Ricoeur, P.: **Hermenéutica y acción**, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1988, ps. 13 y ss. [Trad.: M. Prelooker y otros]. Con todo, no es nuestra intención el pasar revista aquí a la teoría del símbolo de Ricoeur. Sólo nos interesa en cuanto encierra un supuesto metodológico, a saber, que el lenguaje no se reduce a lo puramente lingüístico, sino que posee estructuras profundas que sólo una hermenéutica primaria puede revelar.

⁶⁹¹ **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 173.

⁶⁹² **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 28.

símbolos del mal. Ahora bien, la segunda parte de **Finitud y culpabilidad** se titula precisamente “La Simbólica del mal”. Ricoeur interpreta la Simbólica del mal por cuanto dichos símbolos —para el francés— son paradigmáticos. Esta simbología del mal se articula en tres niveles: símbolos primarios, símbolos míticos y símbolos especulativos: en el *problema ejemplar* del mal “el pensamiento se despliega como *reflexión* y como *especulación*”.⁶⁹³ Esta progresión implica un avance de lo primigenio a los más elaborado y abstracto. La Simbólica del mal, esto es, la interpretación de los símbolos primarios de la confesión de una voluntad culpable,⁶⁹⁴ se constituye así en la punta de lanza del proyecto hermenéutico de Ricoeur.

a) Símbolos primarios de la voluntad culpable.

Ricoeur sostiene que hay un lenguaje originario y elemental que es el que subyace en la mítica y que a través de ésta alcanza su más elevada y abstracta elaboración en los símbolos especulativos. Los símbolos primarios constituyentes del lenguaje de la confesión (mancha, pecado, culpabilidad), serían la expresión originaria, si bien indirecta, de la experiencia viva de la caída. Es decir: bajo los símbolos primarios él quisiera descubrir una experiencia sedimentada y viva en la que se sostiene toda la Simbólica del mal. Una experiencia cuyos rasgos serían el escándalo, la equivocidad y la ceguera. “Este lenguaje de la confesión —nos dice Ricoeur— representa la contrapartida de las tres características que distinguen la experiencia que esa misma confesión nos revela, y que son: ceguera, equivocidad, escándalo”.⁶⁹⁵ Esta experiencia encierra en sí misma estos tres rasgos. Su triple expresión no coincide con las tres características que el pensador francés indica. Porque es en todo caso, un lenguaje indirecto que no encuentra su signo más que a través del símbolo.

Mancha, pecado y culpabilidad son símbolos por medio de los cuales sería posible “reproducir” la experiencia que expresan. A su vez, es esta experiencia la que late en el relato mítico y en la especulación. Sin embargo, conviene señalar que esta prioridad metodológica concedida a la interpretación de los símbolos primarios no debe hacernos olvidar su simultaneidad de sentido en la totalidad que constituye toda la Simbólica: “aunque empecemos por la interpretación de la experiencia viva, no debemos olvidar que esta experiencia es abstracta, a pesar de su apariencia vivencial; y es abstracta por estar desprendida de la totalidad de su sentido...”.⁶⁹⁶ Lo originario no es nunca el punto de

⁶⁹³ **Introducción a la simbólica del mal**, Op. cit. p. 39.

⁶⁹⁴ Aclaremos, de entrada, que no nos desviaremos hacia la “filosofía de la voluntad” y posterior “filosofía de la culpa” que Ricoeur desarrolla fundamentalmente en **Lo voluntario y lo involuntario** y en la primera parte de **Finitud y culpabilidad** (“El hombre lábil”). Si nos referimos a nociones tales como “voluntad” “voluntad culpable”, “culpa”, etc., enmarcadas dentro de tales filosofías, lo hacemos sólo movidos por un uso instrumental y metodológico de tales nociones, por cuanto nos interesa por sobre todo, destacar el movimiento que Ricoeur realiza desde la simbólica del mal a la reaparición de lo trágico.

⁶⁹⁵ **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. 171.

⁶⁹⁶ *Ibid.* p. 173.

partida, sino el punto de llegada de la reflexión. Hay que afirmar con fuerza que el pensar parte del lenguaje pleno, de la plenitud de vivir, de la plenitud del sentido.

Será preciso aislar los elementos simbólicos primarios de la confesión a partir de plenitud de la comprensión de toda la Simbólica. A partir, también, de la aprehensión de todas las dimensiones que aquéllos encierran. Una criteriología del símbolo, como la llama Ricoeur,⁶⁹⁷ debe saber abrirse, primero, a los niveles que habitan todo símbolo. Lo cósmico, lo onírico y lo poético serían las raíces de todo símbolo hablado. Precisamente la progresión adoptada, desde la mácula del pecado y desde éste a la culpabilidad representa un paulatino empobrecimiento imaginativo y un acercamiento a la abstracción. En este sentido el símbolo de la mancha es el que más fuertemente se encuentra enraizado en lo cósmico y, por tanto, en lo onírico y en lo poético que en todo símbolo comunicarían interiormente con lo cósmico.

Una criteriología del símbolo debe contener, además, un análisis intencional del símbolo:

“¿Podemos descubrir y comprender esa estructura única mediante un análisis eidético directo, que acierte a explicar satisfactoriamente esa notable convergencia del simbolismo religioso, del simbolismo onírico y del simbolismo poético? Hasta cierto punto considero posible descubrir y poner de manifiesto el principio unificador de los simbolismos que acabo de enumerar, a base de un análisis intencional”.⁶⁹⁸

Ahora bien, Ricoeur articula esta criteriología del símbolo en los siguientes pasos:

1. “Los símbolos son signos”, es decir, “son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje”.⁶⁹⁹

2. Todo símbolo contiene una doble intencionalidad, una intencionalidad literal u obvia, y una intencionalidad segunda o analógica.

3. “El sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía proporcionando el análogo”.⁷⁰⁰

4. La diferencia entre el símbolo y la analogía radica justamente en la forma como se comunican ambos sentidos. El símbolo *comunica* su sentido por “transparencia”. La alegoría *interpreta* por vía de “traducción”.⁷⁰¹

5. El símbolo es un signo vinculado a su contenido. Es, pues, lo contrario de un “carácter” en el sentido de la lógica simbólica formalizada. El símbolo se caracteriza por su “incapacidad para comunicar el sentido simbólico sino mediante la operación misma

⁶⁹⁷ Cf. *Ibíd.* ps. 174-182.

⁶⁹⁸ *Ibíd.* p. 177.

⁶⁹⁹ *Ibíd.* p. 178.

⁷⁰⁰ *Ibíd.* p. 179.

⁷⁰¹ Cf. *Ibíd.* p. 180.

de la analogía”.⁷⁰²

6. La analogía operada en el símbolo es, para Ricoeur, una significación formada espontáneamente y su sentido se trasmite inmediatamente: “Yo entenderé siempre por símbolo [...] las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido”.⁷⁰³ De aquí la diferencia con el mito, que sería un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un tiempo y en un espacio originario. Al respecto, dice Ricoeur: “Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas”.⁷⁰⁴

Esta criteriología del símbolo introduce los análisis sobre tres símbolos primarios: la mancha, el pecado y la culpabilidad.⁷⁰⁵ Lo que nos interesa ahora, es destacar el sentido y la intención de estos análisis, así como sus resultados. De lo que se trata, en definitiva, es de cumplir una triple tarea: 1) Una reflexión interpretadora que buscará a través de los símbolos la “reproducción” de una experiencia escondida y originaria de la voluntad culpable; 2) Esta “reproducción” alimentará una reflexión fenomenológica sobre el sentido y la intencionalidad de esta vivencia; 3) El sentido formulado de esta experiencia viva de la culpa “dará que pensar” ulteriormente a una filosofía de la “voluntad mala”, nutrida en los símbolos y atravesada por su sentido.

Ahora bien, de los resultados concretos de la hermenéutica de los símbolos desarrollada por Ricoeur, sinteticemos la conclusión final de la primera parte de la “Simbólica del mal”.⁷⁰⁶ Según ésta, todos los símbolos primarios del mal tienden a la constitución del concepto —contradictorio, según Ricoeur— de “siervo albedrío”. Pero, ¿por qué un concepto se expresa mediante un lenguaje simbólico? Por la paradoja que acarrea consigo el pensamiento de una libertad encadenada, de un “libre albedrío esclavo”. El concepto de “siervo albedrío” contiene en sí mismo las notas de libertad y esclavitud. La impureza de la mancha, la desviación del pecado y el peso de la culpabilidad acumulan y enriquecen la experiencia de una “libertad aprisionada”, esto es, de una “libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta y se infecta por su propia elección”.⁷⁰⁷ Ricoeur insiste en la conexión entre los tres simbolismos que —según él— depositan toda su riqueza en el símbolo primero de la mancha: “Yo alcanzo a distinguir —dice Ricoeur— en el símbolo puro de la mancha tres intenciones que constituyen el triple ‘esquematismo’ del siervo albedrío”.⁷⁰⁸ Según este esquematismo: 1) El mal es algo

⁷⁰² Ibid.

⁷⁰³ Ibid. p. 181.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ Cf. Ibid. ps. 185-305.

⁷⁰⁶ Cf. Ibid. p. 307.

⁷⁰⁷ Ibid. p. 308.

que “se pone” y, por lo tanto, algo que hay que “quitar”. Este es el esquema de la positividad del mal, según el símbolo de la mancha; 2) El mal sobreviene: “El mal le sobreviene al hombre como algo que cae ‘fuera’ de la libertad, como algo distinto a sí en que ella queda cogida [...], si bien el mal es algo que se pone, es también algo que estaba ya allí ejerciendo su atracción”.⁷⁰⁹ Es el esquema de la exterioridad del mal; 3) La tercera intención del símbolo de la mancha es el que conlleva la idea de infección, de contacto: “Este esquema de la infección es, ante todo, una secuela del precedente: significa que la seducción operada desde fuera es, en último término, una afección de uno por sí mismo, una autoinfección, por la que el acto de atarse se transforma en estado de estar atado”.⁷¹⁰ La idea de un estado de esclavitud que procede de un acto libre es, en suma, el centro del concepto de siervo albedrío. Pero, además, la imagen de la infección contiene el germen de un sentido que sólo podrá ser revelado plenamente a través de los relatos míticos, particularmente, en el mito de la caída: la infección afecta pero no destruye. El ser del hombre queda inalterable. El mal no constituye simetría con el bien. La bondad guarda siempre su lugar originario y primordial en la constitución del hombre. Un país cautivo es al mismo tiempo responsable y alienado. El concepto de siervo albedrío que se lee indirectamente a través del simbolismo primario de la confesión dice justamente en un solo término el enigma vivido de la libertad encadenada.

b) Relatos míticos sobre el mal.

El segundo momento que constituye la Simbólica del mal, viene dado por la comprensión y la interpretación del segundo nivel de la expresión de la conciencia culpable: el relato mítico.⁷¹¹ Los símbolos primarios de la confesión habían sido separados del discurso mítico que les daba sentido. El mito mediatiza el símbolo primario, como éste mediatizaba la experiencia viva de la culpa.

Ricoeur pretende encontrar al mito en tanto que mito, en la superación de la actitud precrítica de la mitologización. Para decirlo en términos de una crítica interna de la religión, es necesario *desmitologizar* pero no *desmitificar*. Esto es, hay que aprender a eliminar el pseudo-saber, el falso *logos* del relato, suprimir la función etiológica (explicativa) del mito, para que se revele el fondo simbólico del mismo:

“El análisis crítico del mito exige en primer lugar que lo aislemos totalmente de la función ‘etiológica’ con la que parece confundirse. Es ésta una distinción fundamental para el estudio filosófico del mito, ya que la principal objeción que propone la filosofía contra el mito se funda en que la explicación mítica es incompatible con la racionalidad descubierta o inventada por los presocráticos; en adelante representará el simulacro de la racionalidad”.⁷¹²

⁷⁰⁸ Ibíd. p. 310.

⁷⁰⁹ Ibíd. p. 311.

⁷¹⁰ Ibíd.

⁷¹¹ Cf. Ibíd. ps. 315 y ss.

La “desmistización” sería, en tal sentido, la supresión total del mito lo que supondría la pérdida de toda la riqueza que entraña. Es esta riqueza latente la que quisiera revelar una hermenéutica alimentada en el rigor crítico.

Lo primero que justifica esta empresa, es la señalización de las funciones simbólicas que parecieran cumplir los relatos míticos relativos al mal humano, que completan y confirman en cierto modo la intencionalidad inherente a los símbolos primarios: 1) La “universalidad concreta” (la figura de Adán); 2) El momento y el sentido temporal de la caída (entre una “Génesis” y un “Apocalipsis”); 3) La “exploración ontológica” (la discrepancia entre inocencia esencial y un estado existencial de alienación).⁷¹³ Esta enumeración expresa inmediatamente la distancia que separa el mito de la mera alegoría o de su valor gnóstico. Es en este sentido en el que debemos aprender a negar todo valor histórico o explicativo del relato mítico. La función del mito es la de descubrir y revelar un sentido segundo. “Para conseguirlo —dice Ricoeur— hemos de ir marcando esa función descubridora y reveladora —que contrapongo a la función explicativa de la gnosis⁷¹⁴ — hasta en los rasgos más específicos y concretos que distinguen el mito de los símbolos primarios”.⁷¹⁵ Esta función precisa se cumple a través del decir del relato mismo.⁷¹⁶ El mito es así un discurso y un drama. Es por el decir por el que se restaura una experiencia perdida. Pero esta experiencia sólo puede darse simbólicamente como drama, porque su contenido es dramático en sí mismo. Resumiendo: el mito apunta al decir simbólico de una plenitud de sentido jamás totalmente perdida, y jamás totalmente revivida y que sólo puede significarse a través de una multiplicidad casi ilimitada de discursos simbólicos.

Ricoeur revisa una multiplicidad de relatos míticos respecto del origen y fin del mal, ordenándolos en cuatro tipos:

- | | |
|--|----|
| Los mitos de la creación que identifican el mal con el caos; Cf. <i>Ibíd.</i> ps. 324-327. | 1. |
| El mito de la caída: el mal como culpa primitiva y originaria; | 2. |

⁷¹² *Ibíd.* p. 318.

⁷¹³ Cf. *Ibíd.* ps. 316-317.

⁷¹⁴ El gnosticismo deriva del orfismo, entendido éste como un movimiento religioso místico de la antigua Grecia. El origen de estas creencias se halla en el siglo VII u VIII a.C. Su fundación se atribuye al poeta y músico tracio Orfeo, que en sus himnos narra el núcleo mítico de la creencia. En el fondo se trata de una reinterpretación de la religión ligada al culto de Dioniso que buscaba la *catarsis* (purificación) mediante rituales de tipo místico y ascético, a diferencia de las de tipo orgiástico, comunes en los cultos dionisiacos. A través de este mito se quiso graficar la creencia en una resurrección y reencarnación mediante un proceso de trasmigración de las almas o *metempsícosis*; se observa también, la creencia en la dualidad de un alma prisionera y un cuerpo-prisión, engendraba la necesidad de rituales de purificación pues, estando el alma prisionera del cuerpo, se debía adoptar normas de conducta orientadas a que el alma pudiese finalmente desligarse del cuerpo (que es su celda), lo que recalca el carácter inmortal del alma, y la necesidad de huir del orden de mundano. Cf. Royston, E.: **Diccionario de religiones**, Ed. FCE, México, 1996, ps. 352-353 [Trad.: E. Frost]

⁷¹⁵ **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 319.

⁷¹⁶ Cf. *Ibíd.* ps. 320-324.

El mito trágico: el mal como fatalidad; 3.

El mito del alma desterrada: el mal como dualidad alma-cuerpo. 4.

El desarrollo de este trabajo hermenéutico (ejercicios hermenéuticos, los llama Ricoeur) ocupan casi la toda la segunda parte de la Simbólica del mal.⁷¹⁷ Pero para no sobrecargar nuestro trabajo e ir rápidamente a la reafirmación de lo trágico, trataremos de recuperar sus enseñanzas a través del capítulo denominado “El ciclo de los mitos”.⁷¹⁸

En suma, podemos decir que el trabajo hermenéutico de Paul Ricoeur se alimenta de un pensamiento situado y comprometido. Un pensamiento que se deja atravesar por los mitos no es un pensamiento alienado. Se trata de situarse en una actitud que no se confunda con la del puro mitólogo espectador que contempla todos los mitos con idéntica simpática indiferencia. La hermenéutica de Ricoeur, es desde el principio una hermenéutica enriquecedora de la reflexión: “El símbolo da que pensar”. Si el símbolo me enriquece es porque yo puedo apropiármelo. La interpretación me alimenta en la medida que puedo asimilarla a mí mismo. Este trabajo de asimilación sólo puede darse en la contingencia y la historicidad de una perspectiva: sólo un pensamiento situado, un pensamiento que ya ha optado, puede abrirse a la riqueza que encubre el mito. Se trata entonces de tematizar la apropiación de lo simbólico a partir de la apuesta (en el sentido pascaliano), a favor de unos de los mitos existentes. Ricoeur apuesta por la preeminencia al mito adámico, lo que él denomina la “dinámica de los mitos”. “La apropiación e incorporación del mito adámico lleva consigo la apropiación en cadena de los otros mitos, los cuales rompen a hablar en cuanto se los sitúa en la perspectiva desde donde se dirige a nosotros el mito predominante”.⁷¹⁹ Lo que Ricoeur denomina “dinámica de los mitos”, no es sino el trabajo de apropiación de los mitos de la tradición judeo-helénica (relativos al mal) sobre el supuesto de la preeminencia de uno de ellos. Es en dicho momento en donde reaparece el círculo de la comprensión: “creer para comprender”: es la fe en el texto bíblico la que permite el acceso al fondo simbólico de los otros mitos. La Biblia, como texto entre otros, posee un poder *revelador* del que carecen los demás textos:

“[...] ¿qué puede significar —pregunta Ricoeur— ese testimonio en el caso concreto de la comprensión del mal, de su naturaleza y de su origen, sino el ‘discernimiento de espíritus’? Y ¿qué es éste, a su vez, sino la elección del mejor mito, el reconocimiento del mito más significativo, más revelador, y, al mismo tiempo, más en armonía con el acontecimiento de la salvación, en su calidad de prolegómeno de la fe? [...] hay que buscar cierto carácter de revelación en el relato bíblico de la caída [...] ese carácter no es irracional, antes reclama la comprobación de su origen revelado. El Espíritu Santo no es mandamiento arbitrario y absurdo, sino discernimiento”.⁷²⁰

⁷¹⁷ Cf. *Ibíd.* ps. 329-488.

⁷¹⁸ Cf. *Ibíd.* ps. 452-488.

⁷¹⁹ *Ibíd.* p. 454.

⁷²⁰ *Ibíd.*

Ricoeur parece darle un nuevo enfoque al *sola fide* luterano: el texto despliega su poder revelador en la medida en que la fe atestigua ésa revelación. Dicho en otros términos: la fe —el *crear* del círculo hermenéutico— es aquello que posibilita la comprensión del sustrato no revelado del símbolo, ya sea primario o secundario —como en el caso del mito, al cual Ricoeur considera un “símbolo en segundo grado”.

El mito adámico configura un universo de sentido que el francés denomina como ciclo de los mitos, comparable, nos dice, “a un campo de gravitación en el que las masas se atraen y repelen a distancias diversas”.⁷²¹ Si miramos dicho universo desde el punto de vista del mito adámico, “el campo o espacio orientado de los mitos representa efectivamente una estructura concéntrica, en la que el mito trágico ocupa el círculo más próximo al mito adámico...”.⁷²² Aún más, nos dice Ricoeur: “Cada vez que he introducido anticipadamente la dinámica en la estática he hecho constar esa proximidad entre el mito trágico [...] y el mito adámico”.⁷²³ Lo trágico, entonces, lejos de revelarse como lo más arcaico y primigenio, revela el trasfondo *agónico* de aquella voluntad que confiesa el mal.

c) Del mito adámico a una teología de lo trágico.

En el capítulo titulado “El ciclo de los mitos”, de su *Simbólica del mal*, Ricoeur traza el camino que conduce del mito adámico al mito trágico. El mito adámico tendría —dice Ricoeur— un “doble aspecto antropológico y teológico”. Y aunque el autor traza también la trayectoria del mito trágico hasta las concepciones arcaicas del mundo (teogonías), nosotros abordaremos sólo la primera parte de esta hipótesis, es decir, el primer movimiento.

Ricoeur intenta sostener una especie de respuesta desde la fe a la interrogante del mal y del sufrimiento, pues si bien reconoce el aspecto ético del mito de la caída originaria, resalta ante todo el *trasfondo trágico* que subyace a éste. Esta sería precisamente una teología trágica, una fe post-religiosa, una fe que se alberga en lo que Ricoeur va a llamar una “esperanza *temerosa*”.⁷²⁴ Pero no nos adelantemos y revisemos, como lo hace el pensador francés, el mito adámico para entender de qué manera éste deviene en una fe trágica, inscrita en los símbolos míticos que estructuran acaso el más ejemplar y paradigmático relato de la caída originaria.

d) Aspectos trágicos del mito adámico.

Para Ricoeur, el mito adámico posee facetas trágicas, si bien éste es, por definición, antitrágico: “después de la doble confesión [de fe] [...] de la que proclamamos la santidad

⁷²¹ *Ibid.* p. 455.

⁷²² *Ibid.* ps. 455-456.

⁷²³ *Ibid.* p. 457.

⁷²⁴ *Ibid.* p. 470.

de Dios y el pecado del hombre, resulta inconcedible el extravío fatal del hombre y la solidaridad de la culpabilidad entre el héroe y el supuesto dios malo. Y, sin embargo, el mito adámico *reafirma* por sí mismo ciertos elementos del hombre trágico y hasta ciertos aspectos del dios trágico”.⁷²⁵

El primer elemento trágico lo constituye el símbolo de la serpiente: el mal que ya estaba “allí”; la figura de la serpiente —dice Ricoeur— “estaba ya en el paraíso” y “ya era mala”. Pero más allá de esta primera figura de lo trágico, es menester, si queremos ver con claridad el camino que conduce de lo ético a lo trágico —o sea, aquella senda que nos lleva de Adán a Job—, deberemos buscar en la misma figura de Adán propiedades que nos permitan reconocer este camino como válido desde el punto de vista hermenéutico:

“Pues bien, esta figura adámica encierra un misterio de iniquidad totalmente irreductible a la conciencia clara del mal actual, del mal que comienza en ese instante; dicha figura está apuntando hacia un fondo de pecabilidad, que perdura y que aumenta cuantitativamente, según la expresión de Kierkegaard en el Concepto de angustia. Ese fondo de pecabilidad forma como el horizonte del mal actual, y sólo se percibe en la perspectiva de tal horizonte en los límites de la confesión del mal presente. Ese es el fondo de pecabilidad que la especulación ulterior intentó fijar en la idea falsa de herencia. Esta racionalización que concibió el pecado original como pecado de herencia ofuscó el pensamiento occidental durante siglos”.⁷²⁶

El concepto de pecado original como herencia es contradictorio, al menos y principalmente, desde el punto de vista lógico: “sería al mismo tiempo el *primer* pecado y un pecado *transmitido* por herencia”.⁷²⁷ Ricoeur habla aquí de “concepto límite de un mal que ya estaba presente en el mismo instante que confieso que lo cometo”.⁷²⁸ Este reverso no cometido ni “puesto”, de un mal cometido y “puesto”, es para Ricoeur *lo radical del “mal radical”*.

Es aquí, en el reverso del pecado de todos en Adán, en donde los otros mitos toman la palabra: el mito teogónico proclama su exterioridad; el mito órfico, su pasividad y exterioridad, y, por último, el mito trágico, su *fatalidad*. Así, por medio de una “teología de lo inconfesable”, se manifiestan ciertos aspectos de lo inevitable, que —dice Ricoeur— “no están en pugna con la libertad, sino que más bien están implicados en ella, y que tampoco se los puede objetivar en conocimientos biológicos, psicológicos ni sociológicos, sino que *sólo pueden traducirse en expresiones simbólicas y en lenguaje mítico*”.⁷²⁹ Es el mito trágico el que ha recogido lo inevitable del ejercicio de nuestra propia libertad. El

⁷²⁵ *Ibíd.* p. 456.

⁷²⁶ *Ibíd.*

⁷²⁷ *Ibíd.* p. 457.

⁷²⁸ *Ibíd.*

⁷²⁹ *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

mito condensa entonces, aspectos del destino que afloran en nuestro pensar, fragmentaria y discontinuamente. Aquí Ricoeur recurre nuevamente a Kierkegaard, quien grafica de forma acertada la pérdida del hombre: “o se pierde en un infinito sin finitud o en un finito sin infinitud”.⁷³⁰ Este sería entonces, el carácter fatal de la libertad, que Ricoeur articula en esta inquietante y lapidaria pregunta: “¿quién puede llegar a realizarse sin excluir no solamente otras posibilidades, sino otras realidades y otras existencias, y, por consiguiente, sin destruir?”. Pero aún más: otro aspecto de la existencia es visible en la historia de la conciencia del yo: ésta comienza con la lucha entre el amo y el esclavo, y —una vez establecido el acuerdo entre el yo y lo universal—, se debate de nuevo en la dimensión del yo contra sí mismo.

Todas estas facetas del destino se experimentan “necesariamente” como culpables, dice Ricoeur. Es por lo mismo que forman parte de mi libertad, al ser el destino aquello que forma parte de lo no elegido. Esta consideración supera el punto de vista ético de la “falta”, o sea, de la transgresión del orden moral, pues lo enmarca dentro de lo existencial: realizar el yo implica el abandono de la totalidad, donde apunta, precisamente, la noción de felicidad: “precisamente porque el destino está integrado en la libertad como el elemento no elegido de todas nuestras elecciones, por eso tenemos que sentirlo como falta”.⁷³¹

De esta forma se reafirma el mito trágico como mito asociado, que revela el oscuro reverso de la confesión ética de los pecados. Este mito nos grafica por intermedio de la figura del héroe ciego y extraviado, la culpabilidad ineluctable. Este aspecto del destino, unido al de la exterioridad que agregan los otros mitos, señalan “la cuasi connaturalidad de un mal que estaba ya allí, en el mismo corazón del mal que surge en ese momento”;⁷³² esta faceta o aspecto, sólo puede representarse —dice Ricoeur—, dramáticamente, como destino. Esto es lo que explicaría la supervivencia de lo trágico a su doble muerte, por parte del platonismo primero y luego por el cristianismo:

“Eso que no se puede concebir racionalmente, puede y debe exhibirse en la figura del héroe trágico; y esa figura forzosamente suscita de nuevo las grandes emociones de lo trágico; y es que ese aspecto no ‘puesto’, no cometido, que encierra toda posición o comisión del mal, sólo puede despertar el terror y la

⁷³⁰ Ibid.

⁷³¹ Ibid. p. 458. Ricoeur parece volver sobre Heidegger, al interpretar el mito de la caída en términos muy próximos al *Schuldigsein* heideggeriano. Veamos: “La tesis de Heidegger, sorprendente y chocante, por lo menos a primera vista, es que el hombre no es culpable a veces, a propósito de tal o cual acción u omisión, sino que es culpable constantemente, y en la raíz misma de su ser. La voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) nos patentizaría, precisamente, el fundamental ser-culpable (*Schuldigsein*) inherente al ser-ahí”. En: Acevedo, J.: **Heidegger y la época técnica**, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999, ps. 44-45. La culpabilidad es parte de nuestro ser. Esta tesis debiera ser rechazada —según Acevedo— por cuanto sería “la manifestación de un luteranismo larvado que irrumpe inoportunamente dentro de un análisis filosófico que debería prescindir de supuestos religiosos de cualquier índole” (Ibid. p. 45). Nosotros, en tal sentido, pretendemos haber demostrado, junto con Ricoeur, que los puntos de encuentro del pensamiento teológico y filosófico se articulan precisamente en su *común carácter hermenéutico*, por lo que la objeción de Acevedo quedaría, según esto, sino refutada, al menos relativizada.

⁷³² **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 458.

compasión por encima de todo juicio y de toda condenación: es una visión misericordiosa del hombre, que viene a limitar y atenuar la acusación y a salvar al reo de las iras del juez”.⁷³³

Precisamente esta “luminosidad” de lo trágico sobre el mito de Adán, es lo que permite comprender aún más el enigma de la serpiente: más allá de la pura asignación del mal a la voluntad humana, más allá de la trascendencia del pecado sobre los pecados, e incluso, más allá de la radicalidad del mal radical, lo que esa figura simboliza es al “otro”, al adversario, en suma, al “Maligno” y su poder seductor. Es esta seducción, esta tentación, la que Ricoeur interpreta como en estrecha relación con la sospecha —que Ricoeur recupera a través de Marx, Nietzsche y Freud— lo que le permite ver en ella un sentido nuevo:

“[Este sentido] Proviene del cuestionamiento de la prohibición en cuanto componente estructurador del orden creado. ¿Lo dijo Dios? Suponer esta pregunta acaba con la confianza no cuestionada en esta prohibición, como una de las condiciones de vida, que la había hecho parecer tan evidente como las plantas del jardín. La era de la sospecha ha empezado, se ha introducido una falsa actitud en la condición más fundamental del lenguaje, a saber, la relación de verdad, lo que los lingüistas llaman la cláusula de sinceridad. En este sentido, la serpiente no debe ser considerada sólo desde la perspectiva de su rol narrativo, cualesquiera sean los rasgos míticos que estén detrás. Estos rasgos están de hecho desmitologizados por la reducción narrativa de este tentador, que llega quién sabe de dónde. En cuanto único otro a quien dirige la palabra la mujer, la serpiente representa la inescrutable dramatización de un mal que está ya ahí. Sea quién —o lo que— fuere la serpiente, lo importante en el desarrollo del relato global es el repentino cambio del deseo [...]. He aquí el momento exacto de la tentación: el deseo de infinito, que implica la transgresión de todos los límites. Podemos admirar en este momento cómo en esta composición el narrador ha unido sospecha, en el plano del lenguaje, y subversión en el plano del deseo”.⁷³⁴

Cuando la tragedia nos muestra al héroe cegado por lo demoníaco, lo que nos muestra no es sino la cara demoníaca de la experiencia del mal culpable, el cual es mal sólo en segundo término, esto es, “después” de ser arrastrado por el “Adversario”. Así, lo trágico muestra la cara y la “cruz” del mal humano: ese mal del que el hombre se confiesa culpable y, a la vez, ese otro mal, el cual no puede asumir como propio: “Podríamos decir que la confesión del mal, en cuanto humano, arranca una confesión de segundo grado, la confesión del mal en cuanto inhumano: únicamente la tragedia es capaz de recoger esa confesión de confesión y proyectarla en un espectáculo, pues no hay raciocinio coherente capaz de incluir ese ‘otro’”.⁷³⁵

Hasta aquí hemos visto cómo el mito adámico muestra elementos de lo que Ricoeur denomina una “antropología trágica”. Pues bien, ahora quiere mostrar que no sólo esta antropología está incluida en el mito de la caída, sino que éste muestra elementos de una

⁷³³ *Ibíd.*

⁷³⁴ *Pensar la Biblia, Op. cit. p. 62. La cursiva es nuestra.*

⁷³⁵ *Finitud y culpabilidad, Op. cit. p. 459.*

“teología trágica”; en efecto, el momento trágico de la teología bíblica puede descubrirse yendo del sentido ético del mito, a su “reventón” trágico:

“este sentido ético [la Alianza entre Israel y Yavé] que convierte a la Ley en el lazo de unión entre el hombre y Dios repercute en la misma comprensión de Dios: Dios mismo es un Dios ético. Esta ‘etización’ del hombre y de Dios tiende a crear una visión moral del mundo, según la cual la historia es un tribunal; los placeres y los sufrimientos, una sanción, y el mismo Dios, un juez. De rechazo, la totalidad de la experiencia humana adquiere un carácter penal. Ahora bien, el mismo pensamiento judío echó por tierra esa visión moral del mundo al meditar sobre el sufrimientos de los inocentes”.⁷³⁶

Es en tal sentido que Ricoeur vuelve al libro de Job, al que considera un documento absolutamente revolucionario, en donde se consigna el “reventón de la concepción moral del mundo” al que hacíamos alusión más arriba. Job nos enseña mediante sus padecimientos, que el mal de escándalo es irreductible al mal de culpa. La ley de la retribución —primera e ingenua concepción moral del mundo— no puede esgrimir explicación alguna ante las lágrimas del niño de Camus que muere de peste.

De ahí que cuando se concibe a Dios como fuente de toda legislación, quede planteado el insoluble problema de la justa sanción: cuando la exigencia de justicia no alcanza el sufrimiento, éste adquiere la forma del enigma. Si Job es la expresión de una visión ética madura, tanto más acuciante y oscuro se vuelve el problema del mal y su relación o no relación con el legislador supremo. Pero el irracionalismo del poder impone la compensación ética de la santidad, permitiendo que la acusación contra el Dios ético retroceda mutándose en justificación racional de Dios, es decir, en teodicea.

Precisamente es este punto de racionalización de la irracionalidad de la justificación, el que permite la irrupción de la visión trágica: la demostración se convierte en el escollo insalvable para la visión ética; la inocencia y el sufrimiento de Job, por más que la teología de los “amigos de Job” se esfuerce en santificar el dolor, corren por caminos distintos.

Ya los babilónicos, nos dice Ricoeur, se habían esforzado en derrumbar esta cosmovisión al meditar sobre el sufrimiento: “La ‘sabiduría’ babilónica guarda en sus arcas todas esas actitudes posibles ante la desgracia: el escepticismo, el abandono ante lo inescrutable, el hedonismo moderado, la expectación de un milagro”.⁷³⁷

Por ser Israel el pueblo que llevó más lejos la “etización” de lo divino, produjo un quiebre en su interior, una crisis sin parangón alguno; salvo, quizá, la protesta que emana de la sabiduría del *Prometeo encadenado*. Por lo mismo, Job es la muestra palpable de la “sabiduría” del Próximo Oriente: “Para recuperar la dimensión supraética de Dios fue preciso que la supuesta justicia de la ley de la retribución se volviese contra el mismo Dios, hasta el punto de que no hubiese forma de justificar a Dios aplicándole la escala de la justificación que había guiado todo el proceso de la etización”.⁷³⁸ La apuesta de Job, en este sentido, es una apuesta radical, trágica, a saber: renunciar de tal manera a la ley

⁷³⁶ *Ibid.*

⁷³⁷ *Ibid.* p. 462.

de la retribución al punto de tomar las desgracias con el mismo espíritu que la dicha, o sea, como un don de Dios.

Estamos ahora en condiciones de ver cuáles son los aportes de lo trágico al esclarecimiento del mito de Adán: los aportes de la tragedia a la comprensión del mito adámico son dos: 1) La compasión por el hombre, y 2) El “temor y temblor” ante el abismo de lo divino. Son precisamente estos dos aportes los que posibilitan comprender el mito de Adán en toda su tensión dramática, en todo lo humano e inhumano que rodea a dicha figura:

“Acaso fue preciso que nunca desapareciese del todo la posibilidad del dios trágico, a fin de que la teología bíblica se librase de las insulseces del monoteísmo ético, con su Legislador y su Juez, siempre en pie ante un sujeto moral, dotado igualmente de libertad plena, suelta e intacta después de cada acto. Esa constante posibilidad de una teología trágica, aunque indecible, es la que hace que Dios sea un Deus absconditus. Ahora bien, esa teología es siempre posible desde el momento en que ya no se puede concebir el sufrimiento como un castigo”.⁷³⁹

La teología trágica recoge los signos de la hostilidad aparente del destino humano, del destino entero de la humanidad. Tales signos se presentan cuando se reduce nuestro punto de vista. Esta reducción implica una gran pérdida: la pérdida de la visión de conjunto, de la totalidad de sentido. Estamos absorbidos, por así decirlo, en nuestro yo. Sólo escapan a lo trágico el “vidente” griego y el “loco” shakesperiano: tanto el primero como el segundo van de lo trágico a lo cómico, y desde esta perspectiva miran la totalidad. Pero nada amenaza más esa visión de conjunto que el sufrimiento. En esta contradicción no dialéctica radica lo trágico; en la contradicción que se da entre Creonte y Antígona, contradicción que no permite una tercera parte, una síntesis dialéctica y que arrastra a la destrucción tanto al primero como a la segunda.⁷⁴⁰ Es aquí donde Ricoeur señala otra característica de lo trágico, que, dicho sea de paso, rescata de la fenomenología material de Max Scheler: “Trágico —dice el filósofo alemán— es el ‘conflicto’ que reina por sí mismo dentro de valores positivos y de sus portadores”.⁷⁴¹ Según esto, no sería posible realizar un valor positivo sin destruir otro de la misma índole. Por ejemplo, si seguimos a Scheler, no podríamos realizar los valores de Antígona sin destruir los de Creonte. El ordenamiento mismo del mundo nos hace caer en la desesperación: la ceguera del orden, por ejemplo, en el caso del héroe, se convierte en hostilidad del destino. Así, lo trágico se revela como algo personal que le acaece al héroe que, no obstante, está impregnado de una tristeza cósmica, reflejo de aquella “trascendencia hostil” que lo persigue.

Podemos ver, una vez que hemos recorrido los elementos trágicos que comporta el

⁷³⁸ Ibid.

⁷³⁹ Ibid. ps. 466-467.

⁷⁴⁰ Cf. “Interludio: Lo trágico de la acción”, en: **Sí mismo como otro**, Op. cit. ps. 258-270.

⁷⁴¹ Scheler, M.: “Acerca del fenómeno de lo trágico”, en: **El santo, el héroe, el genio**, Op. cit. p. 149.

mito adámico, que éste posee básicamente un “anverso” y un “reverso”. El anverso es el señalado en la confesión humana del mal cometido. El reverso, lo no puesto en la postura del mal, “el eterno ‘ya estaba allí’ del mal; el *otro*, fautor de la tentación, y, finalmente, la misma incomprendibilidad de Dios, que es quien me prueba y que puede aparecerme como mi enemigo”.⁷⁴²

5.- Ejemplificaciones de una fe trágica: Job y el Siervo Doliente de Isaías.

a) Job y el consuelo de la palabra.

Comentemos brevemente el Libro de Job: Job era un hombre de fe, descrito como “perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal” (Job 1:1), y es víctima de una cadena de desdichas que lo dejan brutalmente sin hijos y sin hacienda, enfermo y reducido a una condición miserable (Job 7:4-5). A pesar de todas estas desgracias, él confía en Dios y lo bendice: “Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré allá. Jehová dió, y Jehová quitó; sea el nombre de Jehová bendito” (Job 1:21). Job no deja que sus labios pequen contra el Señor y aún sale al paso de las quejas de su esposa preguntándole: “¿Recibiremos de Dios *el bien*, y *el mal* no lo recibiremos?” (Job 2:10). Aquí ya vemos el pensamiento de la unidad contra el de la separación —del que ya hemos hablado en capítulos anteriores.

Recordemos también a los tres amigos del protagonista que acuden a “condolerse con él y a consolarlo”: Elifaz, Bildad y Zofar (Job 2:11). Contestando a los lamentos de Job, sus visitantes hablan por turno y él responde a cada intervención (Job 3:1-27:23). Y luego, aparece otro personaje, el joven “Eliú”, hijo de Baraquel buzita (Job 32:2), que toma la palabra para responder con ironía a Job y a sus amigos. Ninguno de ellos replica al largo y afectado discurso de Eliú (Job 32:6-37:24), después del cual es *Jehová mismo quien interviene y pone fin a todo el diálogo* (capítulos 38 al 41), al que sólo seguirán unas palabras de arrepentimiento pronunciadas por Job (42:1-6) inmediatamente antes del epílogo en prosa.

En todo este drama Job se lamenta de su desgracia, en términos que revelan una amargura profunda, muy distante de aquel ánimo sereno con que en el prólogo haría frente a la adversidad. Ahora predominan las quejas y los acentos apasionados, y sin cesar se pregunta por qué Dios envía sufrimientos a alguien que como él, siempre lo ha servido y nada malo ha hecho. La respuesta de sus tres amigos moralistas se repite una y otra vez: *la desgracia es el castigo al pecado*, de modo que un grave pecado ha de haber cometido Job, cuando Dios lo castiga con tantos males; únicamente si se arrepiente volverá a gozar de las bendiciones del Señor. Pero esta argumentación no

⁷⁴² Finitud y culpabilidad, Op. cit. p. 468.

satisface a Job; él *sabe* que no es *culpable*, y confía en que Dios mismo sea testigo de su inocencia y lo justifique y le revele al fin el por qué de tanto sufrimiento (31:35-37; cf. 19:25-27).

La intervención de Eliú reclama la atención de los presentes, lo inadecuado de las respuestas de los tres visitantes y reprocha la osadía de Job, “por cuanto se justificaba a sí mismo más que a Dios” (Job 32:2). Ante ellos se anuncia como un gran maestro que, aunque siendo joven, está bien capacitado para dar lecciones (éticas y morales) y emitir *sabios juicios* (32:11-22) y *acusaciones* (34:7-9, 34-37).

Son las quejas de Job ⁷⁴³ las que suponen una visión ética de Dios en plenitud. Mientras se vea a Dios como Legislador —nos dice Ricoeur—, menos se le verá como creador: “la irracionalidad del poder compensa la racionalización ética de la santidad”. ⁷⁴⁴ Entonces aparece la paradoja: podemos reemplazar la acusación contra el dios ético por la tarea insensata de justificar a Dios. Tal es el nacimiento de la teodicea. En el momento en que la visión ética no responde a las interrogantes y a las dudas, busca ayuda en la argumentación de la teodicea, recurriendo a la “retórica de la convicción”. Aquí es cuando renace la posibilidad de una “visión trágica”. Esta posibilidad proviene de la imposibilidad de salvar la visión ética recurriendo a la demostración.

Los amigos de Job, aunque se esfuerzan por resucitar los pecados de herencia y los pecados de la comunidad, para equilibrar las fuerzas entre el sufrimiento y el castigo, no tienen éxito. Job se niega a entrar en este sistema. Su inocencia y sus sufrimientos siguen caminos distintos a cualquier visión ética.

Ahora bien, mucho se ha discutido si Job existió o no; de haber existido, ¿era realmente justo? Ricoeur nos dice que esta pregunta no cabe:

“Job es un personaje imaginario que sirve de piedra de toque de la visión ética del mundo, y pone de manifiesto su absoluta inconsistencia. Job es inocente, por hipótesis o por construcción; es preciso presentarlo como justo a fin de plantear el problema en toda su pungencia: ¿Cómo es posible que un hombre enteramente intachable sufra de una manera tan aplastante? Por lo demás, la misma posibilidad de imaginar un caso así se debe precisamente al descubrimiento de la idea de grado de culpabilidad [...]. La imaginación de los dos términos extremos de la justicia y de la injusticia queda envuelta en la representación de la culpabilidad gradual. Job representa el grado cero de la culpabilidad junto al grado supremo del sufrimiento [esta cursiva es nuestra]; de este contraste nace el escándalo también en grado sumo”. ⁷⁴⁵

⁷⁴³ El destacado filósofo Ernst Bloch medita sobre las quejas de Job y establece una interesante distinción. Dice que en la Biblia es posible apreciar dos tipos de actitudes al respecto: una actitud suave, “que frecuentemente sólo menea la cola de abajo a arriba, y otra, obstinada, que se opone al agujón como si éste no debiera existir, ni permanecer”. Por lo mismo concluye que la queja de Job “puede ser sin duda insolente o tonta, sin embargo siempre es más humana [de lo que querrían los señores, es decir, los amigos de Job]” En: Bloch. E.: **Ateísmo en el cristianismo**, Ed. Taurus, Madrid, 1983. p. 38 [Trad.: J. Gimbernat].

⁷⁴⁴ **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 460.

⁷⁴⁵ *Ibíd.*

Los amigos de Job intentan hacer creíble este Dios al mismo Job. Es el papel del que castiga, del que venga con toda severidad las faltas de los hombres. Los amigos piensan, igual que Calvino, que el sufrimiento hay que atribuirlo a las prevaricaciones, y le dicen: “Recapacita ahora; ¿qué inocente se ha perdido? Y ¿en dónde han sido destruidos los rectos? Como yo he visto, los que aran iniquidad y siembran injuria, la siegan” (Job 4:7-8). Que Dios no condena a los piadosos está, según ellos, comprobado. En consecuencia, el sufrimiento debe atribuirse a la injusticia del hombre, y donde ésta no es visible, se debe buscar en sí mismo por medio del autodescubrimiento o con ayuda de otros. Pero Job no se deja disuadir de su inocencia, insiste, disputa con Dios acerca de su derecho, para que quede manifiesta su inocencia. Al mismo tiempo, sabe que poco sentido tiene la suposición que Dios tenga que subordinarse al juicio justo: “Yo soy impío; ¿para qué trabajaré en vano?” (Job 9:29).

Y en una de las imágenes que describe la medida total del infortunio que se vuelve contra el propio yo y que hace a los hombres repugnantes a sus propios ojos, se nos dice:

“Aunque me lave con aguas de nieve, Y limpie mis manos con la limpieza misma, Aún me hundirás en el hoyo, Y mis propios vestidos me abominarán” (Job 9:30,31).

Dios es, según la manera de pensar de Job, el que aniquila tanto al inocente como al culpable (Job 9:22). El saber que uno tiene razón (Job 13:18), no quiere decir nada frente a esto. La esencia de este Dios es “fuerza” (Todopoderoso) y no el “derecho”, viola el derecho y domina con la fuerza (Job 19:6 ss).

El dogma del carácter penal del sufrimiento resulta casi incomprensible que se haya conservado e incluso renovado a través del tiempo. Pero por desgracia, los amigos de Job nunca se extinguen. Sufrimiento —según los amigos de Job—, es castigo por la culpa. Eliú se atreve incluso hasta el deseo manifiestamente sádico: “Deseo yo que Job sea probado ampliamente, a causa de sus respuestas semejantes a la de los hombres inicuos” (Job 34:36). Así “los amigos” son, de hecho, más bien amigos del que inflige el dolor que amigos de la víctima. Esto correspondería a los instintos: de defensa, de separación, de angustia frente al contagio, a la contaminación; leyes, por lo demás de nuestra sensibilidad, a las cuales está sujeto tanto el que sufre el infortunio como el que lo observa. Este desprecio o este odio se dirigen en el desgraciado contra él mismo. Por eso Job protesta de su inocencia con gritos de desesperación, porque él mismo no consigue creer en ello, porque en su alma toma el partido de sus amigos. La conciencia de la propia no culpabilidad, se convierte en el sufrimiento en un recuerdo abstracto y muerto. La desgracia mancha todo lo que el hombre es. Dios hundiría de nuevo a Job en las inmundicias: “Aún me hundirás en el hoyo, y mis propios vestidos me abominarán” (Job 9:31). Podemos decir que la compasión por los desgraciados es todavía algo muy difícil entre los seres humanos.

Job no sólo se queja por su misma persona, sino que formula la vieja pregunta: ¿por qué a los impíos les va tan bien? (Cf. Job 21:7), agravada y vuelta a plantear como cuestión de teodicea: “¿Por qué el Todopoderoso permite la injusticia? ¿por qué contempla pasivamente el sufrimiento de los oprimidos y explotados sin intervenir?” (Job 22:12). Esta pregunta no había sido formulada en el tiempo del noviazgo con Israel. El

mismo Dios del Éxodo era la respuesta a la experiencia de la opresión. Pero si alguna vez es formulada de modo radical, no es posible entonces dar una respuesta en el marco de la comprensión que tienen de Dios, según el cual la justicia y omnipotencia son pensadas conjuntamente. Por lo tanto, podríamos decir que el pensamiento de Job debe conducir al ateísmo por motivos morales y más allá de una fe que se sustenta en opresión, en el castigo y en el temor.

Otro papel que se le asigna a Dios en el Libro de Job por los amigos, es que ellos entremezclan el argumento del castigo, que presupone siempre la concepción de culpa cometida, con la de la pura sumisión. Frente a la absoluta pureza de Dios, no puede un hombre ser “limpio” [puro] (Job 4:17). Dios ni siquiera se fía de sus ángeles y de sus servidores (Job 4:18; 15:15). “Limpios” no son ni el sol, ni la luna (Job 25:5); ¡cómo puede serlo el hombre a quien llama “gusano”!. La exigencia de sumisión se encuentra en un contexto de pesimismo antropológico que no está iluminado por la “buena nueva”. Así Elifaz trata de convencer paternalmente a Job: “Vuelve ahora en amistad con él, y tendrás paz” (con aquel a quien anteriormente Job ha llamado en cierta manera un Dios injusto que mata tanto a inocentes como a culpables; Job 9:22). “Si te volvieres al Omnipotente serás edificado; alejarás de tu tienda la aflicción [...] el Todopoderoso será tu defensa, y tendrás plata en abundancia. Porque entonces te deleitarás en el Omnipotente y alzarás a Dios tu rostro” (Job 22:21; 23-26). Como vemos, se recomienda a Job bajar los ojos, pedir. Y en los discursos de Eliú sin ningún disimulo se le recomienda “escuchar y ser dócil [someterse]” (Job 33:11 **Biblia de Jerusalén**). En los discursos de los amigos, la fuerza brutal se encuentra siempre encubierta en la justicia de Dios.

Hagamos aquí un breve paréntesis, Ricoeur meditando y comparando la sabiduría del Libro de Job con la cultura babilónica dice: “ya la ‘sabiduría’ babilónica había desmontando en gran parte ese catafalco ético a base de meditar sobre el sufrimiento”.⁷⁴⁶ En los textos babilónicos Ricoeur puede notar tres aspectos: 1) El sufrimiento es algo más bien absurdo que injusto.⁷⁴⁷ Por lo tanto, el sufrimiento es rechazado y esta categoría contagiaría de insensatez todos los planes humanos. Ante lo absurdo, todo sería igual. 2) De igual forma, la queja humana se lleva hasta la separación (parecida a las quejas de Job). Pero la sabiduría babilónica trata de enseñar la “resignación” silenciosa más extrema y el sacrificio de la curiosidad.⁷⁴⁸ A través de la teofanía de Marduc,⁷⁴⁹ se llena al creyente de agradecimiento pero no de comprensión. Pero de igual

⁷⁴⁶ Ibid.

⁷⁴⁷ Cf. Ibid.

⁷⁴⁸ Cf. Ibid. p. 461.

⁷⁴⁹ Marduc (Marduk o Merodach), nos dice E. Royston, fue el dios nacional de la antigua Babilonia, en donde se levanta su templo E-sagila (“casa alta”), con su elevada torre que parecía llegar al cielo. “La ciudad y el dios fueron aumentando en importancia; cuando la primera llegó a ser capital de un imperio, el segundo absorbió diversas divinidades y adquirió nuevas atribuciones: fue el dios sabio, el creador, el que mató al monstruo primordial, Timat, e hizo con su cuerpo los cielos y la tierra. Con frecuencia se le da el nombre de Bel (‘señor’). Los himnos compuestos en su honor representan el más alto nivel de la aspiración ética de la literatura babilonia”. Royston, E.: **Diccionario de las religiones**, Op. cit. p. 301.

forma esta teofanía pone un destello de luz y un poco de esperanza ante el infortunio.

S. Langdon,⁷⁵⁰ dice Ricoeur, ha demostrado que por medio de la consolación y la restauración del “Justo Doliente”, “la rebelión quedó encausada por los causes clásicos del salmo penitencial, pero sin llegar a resolverse el problema planteado”.⁷⁵¹ Agrega Ricoeur, “vemos que la confesión de los pecados olvidados, desconocidos, comunitarios o ancestrales, en la literatura sapiencial de Babilonia ya no sigue sosteniendo la antigua teoría de la retribución: por eso continúa planteado el problema y pendiente de solución”.

⁷⁵²

La teofanía de Marduc se esfuerza en demostrar que el dios incomprensible puede salvar al ser humano cuando éste ya no lo espera; por tanto, el creyente seguirá alabando al Altísimo, aunque el problema siga pendiente. “En consecuencia, el alma atribulada depondrá sus quejas, aprenderá la paciencia y se abandonará humildemente entre los brazos de un dios inescrutable y renunciará a su saber”.⁷⁵³ Podemos decir entonces que la “inescrutabilidad de los consejos divinos es común a la sabiduría griega y a todas las formas ortodoxas de plegaria”.⁷⁵⁴

Volviendo al Libro de Job —según Ricoeur—, “el más extraordinario documento de la antigua ‘sabiduría’”,⁷⁵⁵ podemos ver en él, el viraje del mismo Dios hacia su comprensión trágica. ¿Por qué? Porque Israel sería el pueblo que llevó más lejos la etización de lo divino. De manera que también se produjo en ese pueblo la mayor *crisis* por el desarrollo de tal concepción del mundo. La única —dice Ricoeur—, que tal vez puede equipararse con ella es la protesta de *Prometeo encadenado*. Sólo que Zeus, no es el Dios santo de los profetas. Para recuperar la dimensión supraética, fue necesario que la justicia de la ley de la retribución se volviera en contra del mismo Dios, hasta el punto de no poder justificar a Dios por el proceso mismo de la ética. Eso explica el carácter de alegato que adopta el Libro de Job en contra de los tres amigos. Revisemos con Ricoeur:

“Como vosotros lo sabéis, lo sé yo; No soy menos que vosotros. Mas yo hablaría con el Todopoderoso, y querría razonar con Dios”. “He aquí, aunque él me matare, en él esperaré; No obstante, defenderé delante de él mis caminos”. (Job 13:2, 3, 15. La cursiva es nuestra).

Más adelante agrega:

“¡Quién me diera saber donde hallar a Dios! Yo iría hasta su silla. Expondría mi causa delante de él, Y llenaría mi boca de argumentos. Yo sabría lo que él me

⁷⁵⁰ Langdon, S.: *Babylonian Wisdom*. Citado por Ricoeur en: *Finitud y culpabilidad*, Op. cit. p. 461.

⁷⁵¹ *Finitud y culpabilidad*, Op. cit. “nota 5” p. 461.

⁷⁵² *Ibíd.*

⁷⁵³ *Ibíd.* p. 462.

⁷⁵⁴ *Ibíd.* p. 461.

⁷⁵⁵ *Ibíd.* p. 462.

respondiese, Y entendería lo que me dijera” (Job 23:3-5. La cursiva es nuestra).

Ricoeur se detiene en el capítulo 31 de Job, diciendo que “constituye [...] un documento interesante sobre la conciencia escrupulosa”; conciencia que se esfuerza por imputar faltas *no cometidas*. Esta defensa de Job termina con estas palabras que rozan la altanería, por lo demás justificada:

“¿Quién me diera quien me oyese! He aquí mi confianza es que el Omnipotente testificará por mí, Aunque mi adversario me forme proceso. Ciertamente yo lo llevaría sobre mi hombro, Y me lo ceñiría como una corona”. (Job 31:35,36).

Las dudas sobre el Dios ético llegan al punto de sacudir la “situación de diálogo”.⁷⁵⁶ Esta es la base de la conciencia de pecado para Israel. “El hombre se encuentra ante Dios como ante un agresor y su enemigo”.⁷⁵⁷ La *mirada* de Dios (vigilancia, providencia, compasión, pecado), se convierte —ahora—, en fuente de terror. Pero Job rechaza convertirse en un objeto de prueba. Job se hace fuerte y hace lo que el héroe de la fábula sólo hace una vez superada la prueba, a saber: acabar con el examinador en la realización de la prueba misma:

“Déjame, pues, porque mis días son vanidad ¿Qué es el hombre, para que lo engrandezcas, Y para que pongas sobre él tu corazón, Y lo visites todas las mañanas, Y todos los momentos lo pruebes? ¿Hasta cuándo no apartarás de mí tu mirada, Y no me soltarás siquiera hasta que trague mi saliva?” (Job 7:16-19).

La cita que aquí se usa en tono irónico, quiere decir exactamente lo contrario de lo que expresa el Salmo 8 en el que se ensalza la grandeza del hombre, al que Dios hizo un poco inferior a los ángeles (Sal 8:5 ss). Job toma a Dios por sus propias palabras, que presentan al hombre como Señor de la creación, como corona de la misma, y las confronta con la realidad. En verdad, el hombre para Job, es un objeto de examen divino, sin valor, un “blanco” (Job 7:20) para las saetas llenas del veneno de Dios (Job 6:4).

“Si he pecado, ¿qué puedo hacerte a ti oh Guarda de los hombres? ¿Por qué me pones por blanco tuyo, Hasta convertirme en una carga para mí mismo?” (Job 7:20).

En otras palabras, Job está diciendo: “Pequé, lo reconozco. Pero, ¿qué pecado puedo hacer en contra tuyo de tal naturaleza para que me vigiles y me quites todas mis fuerzas, como si me temieras?”. Con todo, a Job le parece que Dios es aquél que siempre tiene de vista a los hombres, el que siempre los vigila. “Oh Guarda” —dice—:

“¿Soy yo el mar, o un monstruo marino, Para que me pongas guarda?” (Job 7:12).

Job había soportado con paciencia las pruebas como enviadas de Dios (Job 1:21; 2:10), pero su razón no puede reconciliar la continuación incesante de sus dolores mentales y físicos, con sus ideas de la naturaleza divina: “me has puesto contrario a ti —¿Por qué me has hecho el punto de ataque?, es decir, acometiéndome con nuevos dolores”,⁷⁵⁸

⁷⁵⁶ Ibid. p. 463.

⁷⁵⁷ Ibid.

⁷⁵⁸ Cf. Jamieson, R. y otros: *Comentario exegético y explicativo de la Biblia*, I, CBP, EE.UU. 1990, p. 398 [Trad.: J. Quarles y otros]

(Véase Lamentaciones 3:12).

De ahí que Ricoeur diga: “Dios ha clavado su mirada sobre Job como el cazador sobre la fiera salvaje; Dios le ‘acosa’, Dios le ‘espía’; Dios ‘tiende sus redes en torno a él’; Dios devasta su casa y ‘agota sus fuerzas’”.⁷⁵⁹

Si recorremos el Libro de Job encontramos varias imágenes que hablan más bien de un Dios tirano: Dios caza al hombre como el león a la presa (Job 10:16), le impone servidumbre (Job 10:17) como antiguamente el faraón en Egipto, es el capataz de los cautivos y el Señor de los esclavos (Job 3:18 ss). Su acción se describe con expresiones como: oprimir (Job 10:3), destruir (Job 10:8), derribar (Job 16:13), encarcelar, inducir a error, hacer insensatos (Job 12:14 ss); él es el que “somete” al hombre y desfigura “su rostro” (Job 14:20). Job llega a sospechar que esa “mirada inquisitiva” de Dios es la que produce culpabilidad en el hombre:

“Ciertamente yo sé que es así; ¿Y cómo se justificará el hombre con Dios?” (Job 9:2). “¿A la hoja arrebatada has de quebrantar, Y a una paja seca has de perseguir?” (Job 13:25).

Job discurre sobre la brevedad de la vida:

“El hombre nacido de mujer, Corto de días, y hastiado de sinsabores, Sale como una flor y es cortado, Y huye como la sombra y no permanece ¿Sobre éste abres tus ojos, y me traes a juicio contigo?” (Job 14:1-3)

Hagamos una breve exégesis de estos versos: (v.1): “mujer”; débil y en oriente despreciada (Génesis 2:21). El hombre nacido de alguien frágil debe ser frágil también él mismo: “Corto de días” (Génesis 47:9; Salmo 90:10). El hombre es lo opuesto de *lleno de días y corto de sinsabores*. Sus angustias son tan numerosas que está rebosante de ellas. Es “como cosa carcomida” (13:28). El hombre “huye como la sombra” (v.2). Como las sombras de las nubes se precipitan a lo largo de una ladera como espectros sin aliento, así el hombre huye desde el misterio del nacimiento hacia el misterio de la muerte. Brota como una flor, para ser visto y sentido por unos pocos, y es cortado: “Sobre éste abres tus ojos” (v.3), no en benevolencia; sino “¿clavas los ojos en el tal?”. ¿Es digno uno tan débil como el hombre de vigilancia tan constante de parte de Dios? Job dice: “Me traes” —a mí tan débil— “contigo” —tan omnipotente.

“Habéis oído de la paciencia de Job”, dice Santiago (Stgo 5:11). Sí, ya lo hemos oído y leído, pero en el capítulo 3 de Job podemos ver también su *impaciencia*. Este es el capítulo —dice Ricoeur— en donde vemos a Job maldecir el día en que nació de la siguiente forma: 1) Quejándose de haber nacido (vv. 11-19). 2) Quejándose de no haber muerto tan pronto como nació (vv. 11-19) y, finalmente 3) Quejándose de continuar viviendo en medio de su miserable estado (vv. 20-16). Ricoeur se fija sólo en algunos versículos: “Perezca el día en que yo nací, y la noche que se dijo Varón es concebido [...] ¿Por qué no morí yo en la matriz, o expiré al salir del vientre?” (Job 3:3 y 11). Y agrega:

“Si yo espero, el Seol es mi casa; Haré mi cama en las tinieblas. A la corrupción he dicho: Mi padre eres tú; A los gusanos: Mi madre y mi hermana” (Job 17: 13-14).

Ricoeur agrega que ante la idea de la ausencia tormentosa de Dios (“Clamo a ti, y no me

⁷⁵⁹ Finitud y culpabilidad, Op. cit. 463.

oyes; me presento, y no me atiendes”; Job 30:20), el hombre comienza a soñar en el reposo de su propia ausencia.

“Los ojos de los que me ven, no me verán más; Fijarás en mí tus ojos, y dejaré de ser.” (Job 7:8).

Job parece decir: “El ojo de aquél que me mira, en el mismo acto de verme, no me ve más. Tus ojos están sobre mí y dejo de ser”. Desaparece, *aun mientras* Dios le está mirando. Job no puede sobrevivir a la *mirada de Jehová* (Salmo 104:32; Apocalipsis 20:11). No —respondería Job— “tus ojos me buscan, y no he de ser hallado”, pues el ojo de Dios penetra aún hasta el mundo invisible (Salmo 139:8).

Ricoeur se pregunta al respecto: “¿No puede decirse que Job descubrió al Dios trágico, al Dios inescrutable del terror? También el desenlace lleva el sello de lo trágico. ‘Sufrir para comprender’, decía el coro griego”.⁷⁶⁰ Por su parte, Job adquiere una nueva dimensión de la fe por encima de toda visión ética: la dimensión de la fe *incomprobable*.

761

No debe olvidarse —nos dice Ricoeur—, que las quejas y protestas de Job buscan siempre “la invocación”, incluso cuando éstas atacan la base dialógica entre Dios y el hombre; “Job apela a Dios contra Dios”.⁷⁶²

“¡Oh, quien me diera que me escondieses en el Seol, que me encubrieses hasta apaciguarse tu ira, que me pusieses plazo, y de mí te acordaras! Si el hombre muriere, ¿volverá a vivir? Todos los días de mi edad esperaré, hasta que venga mi liberación” (Job 14:13,14. La cursiva es nuestra).

Entonces aparece otra interpretación que toma en serio la “sublevación” de Job (Job 23:2) y desarrolla a partir de aquí, otra concepción de Dios. Job habla de *goel* como testigo de su inocencia y liberador de su culpa (Job 19:25). La palabra *goel*, en la tradición es traducida por *redemptor* —redentor— y tiene la significación de “abogado” o, la más arcaica, de “vengador de sangre”. Job apela a otro Dios:

“¡Oh, tierra! no cubras mi sangre, Y no haya lugar para mi clamor. Mas he aquí que en los cielos está mi testigo, Y mi testimonio # defensor # en las alturas” (Job 16:18,19).

A lo que agrega más adelante:

“Yo sé que mi Redentor vive, Y al fin se levantará sobre el polvo; Y después de deshecha esta mi piel, En mi carne he de ver a Dios;” (Job 19:25-26).

Este otro Dios que puede salvarlo supera al vengador de la sangre que está en vida; el del testigo de la inocencia y el del libertador de la culpa, que Job verá con sus propios ojos (Job 19:27). Este Redentor (Defensor), este verdadero amigo, hace saltar todas las funciones de Dios que nos ofrece este libro: no es ni el examinador arbitrario, ni el vengador que manifiesta su absoluta pureza manchando, ni el Señor de las estrellas, de los mares y de las nubes, “el exhibido como puro *tremendum* de la naturaleza” (E. Bloch).

⁷⁶⁰ Ibid.

⁷⁶¹ Ibid.

⁷⁶² Cf. Ibid.

No es el Dios de las teodiceas. Job confía en el Dios que sacó al pueblo de los sufrimientos de Egipto. El Dios del cual él había oído, era sólo otro faraón. *Job es justamente piadoso en cuanto no cree*. Esto, en el contexto, sólo puede significar que no se somete, sino que sigue esperando a otro Dios.

Por todo ello, hay que entender la invocación de Job al Abogado, al Redentor, al vengador de la sangre y al pacificador, como el clamor no respondido del mundo precristiano, que encuentra su respuesta en Cristo. El Dios de Job fue más fuerte que el viejo Dios de la retribución. No el Dios atormentador, ya que sólo el que sufre puede responder a Job. La veracidad de Job saca fuerzas de su disgusto que le lleva a argumentar contra la ciencia de la retribución,⁷⁶³ y a renunciar a la sabiduría que considera inaccesible al hombre (cap. 28). La pregunta de interés universal es: “Mas ¿Dónde se hallará la sabiduría? ¿Dónde está el lugar de la inteligencia?” (Job 28:12). ¿Dónde? No se encuentra “en la tierra de los vivientes” (Job 28:13). Este estéril desierto de seres humanos no puede producirla. “El abismo dice: No está en mí; y el mar responde: Ni conmigo” (Job 28:14). Ninguna cosa creada podía ofrecer a un alma sedienta este don saciador. Job fue el único que habló bien de Dios, aun sin ser consciente de ello: “Después de hablar a Job de esta manera, Yahveh dijo a Elifaz de Tenán: ‘Mi ira se ha encendido contra ti y contra tus dos amigos, porque no habéis hablado con verdad de mí, como mi siervo Job’” (Job 42:7, **Biblia de Jerusalén**).

Ricoeur se pregunta: ¿Quiere decir esto que Job se encerró en el mutismo abrumador de la resignación, como el Job babilónico? Hasta cierto punto sí —responde el francés. El Dios que responde a Job desde el torbellino (Job 38:1 ss) convierte al “demandante en demandado”. Se trata de respuestas situadas en el plano de la naturaleza. “¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra?”, pregunta Dios a Job, y le ofrece después en sesenta preguntas más, pertenecientes todas ellas a los prodigios de la naturaleza, una elevada demostración de la fuerza y la sabiduría del Creador y de la total insignificancia del hombre. Junto a ejemplos de cosmogonías aparecen los himnos de Behemot, el caballo de Nilo y Leviatán, el dragón del mar (supuestamente pasajes añadidos posteriormente, según algunos comentaristas), que se acomodan a la imagen de este Dios, que envuelve en pañales al océano cuando salió del seno de su madre (Job 38:8 ss), que envía el rocío y los rayos, y ata los lazos de las Pléyades y desata las ataduras de Orión (Job 38:31).⁷⁶⁴ Dios le pide respuestas a Job: “Házmelo saber si tienes inteligencia” (Job 38:4). “Cíñete ahora como varón tus lomos; yo te preguntaré, y tú me responderás” (Job 40:7). Entonces, respondió Job a Jehová, y dijo:

“Yo conozco que todo lo puedes, Y que no hay pensamiento que se esconda de ti. ¿Quién es el que oscurece el consejo sin entendimiento? Por tanto, yo hablaba lo que no entendía; Cosas demasiado maravillosas para mí, que yo no comprendía. Oye, te ruego, y hablaré; Te preguntaré, y tú me enseñarás. De oídas te había oído; Mas ahora mis ojos te ven. Por tanto me aborrezco, Y me arrepiento en polvo y ceniza” (Job 42:2-6).

Pero este silencio en que se encierra Job —para Ricoeur—, “no es totalmente el último recurso de la incomprensión”. E. Bloch intenta entender la escena de la tormenta, que terminaría con el conformismo definitivo de Job, como la cobertura de las herejías de

⁷⁶³ Cf. *Ibid.* p. 464.

cuya manifestación sobre todo se trataba.⁷⁶⁵ Para Bloch, el asunto final del Libro de Job, que dice relación con el dominador todopoderoso que determina el sufrimiento o libera de él, ha perdido su peculiar significado. Quien se fundamente en un Dios todopoderoso, extraño, que lo inflige todo, debería formularse necesariamente la cuestión acerca de la justicia de este Dios, y debe fracasar en ella. Quedaría sólo la pura *sumisión* a la omnipotencia, incluida la renuncia a la justicia, o queda la rebelión contra este Dios y la espera de otro liberador.⁷⁶⁶

Para Ricoeur, como hemos apuntado más arriba, este silencio no significa mutismo:

“[El silencio de Job] no representa exactamente el cero absoluto de la palabra. A cambio de su silencio, Job recibe una palabra: una palabra que no constituye una respuesta a su problema, ni una solución al problema del sufrimiento, ni la restauración ética del mundo en un grado más refinado y sutil: no es nada de eso”.⁷⁶⁷

Dios le habla a Job desde el torbellino y le señala, a través de Behemot y Leviatán, vestigios del caos vencido, que se convierten en figuras de la brutalidad puestas bajo dominio del acto creador. Estos símbolos le dan a entender a Job que todo es “orden inescrutable, medida desmesurada, belleza terrible”.⁷⁶⁸ Con esto quedaría abierto un camino entre el agnosticismo y una visión penal de la historia y de la vida. Este sería el camino de una *fe improbable*.⁷⁶⁹

El filósofo francés dirá que esta revelación no tiene nada que afecte a Job; justamente por eso le interpela Dios. El poeta proclama un “orden superior al orden” una “totalidad llena de sentido” donde el individuo sitúa sus recriminaciones. Como hemos dicho anteriormente, aquí no hay una explicación del sufrimiento, ni una explicación ética determinada, pero la contemplación de una armonía majestuosa inicia un movimiento que desemboca en el abandono de su pretensión, en otras palabras, en la renuncia a esa

⁷⁶⁴ Sería interesante, para profundizar el tema al cual aludimos aquí, mencionar a la pasada el artículo de von Rad “Job 38 y la antigua sabiduría egipcia” (publicado originalmente en *Supplements to Vetus Testamentum*, III, Leiden, 1955, ps. 293-362), perteneciente a su famoso texto **Estudios sobre el Antiguo Testamento**. En el mencionado artículo, se discuten las relaciones estilísticas entre el texto en cuestión y el Onomastikon de Amenope, editado y comentado por Alan H. Gardiner, que es una obra enciclopédica científica donde se describe una *enseñanza de todo lo creado por Ptah, el cielo con sus pertenencias, sobre la tierra y lo que en ella está*. Existe un famoso escrito polémico en el que el funcionario Hori arremete contra su colega (que se llama también Amenope) para aniquilarle literalmente. Este documento se suele llamar Papyrus Anastasi I, según el único manuscrito completo que se contiene, que procedía del tiempo de Ramsés II (1301-1234 a. C.); von Rad termina planteando preguntas polémicas que necesitarían una larga investigación. Pero lo que aquí nos interesa es lo siguiente: “Si el autor del escrito polémico hubiera catequizado a su colega no sobre sus conocimientos geográficos, sino sobre los cosmológicos y meteorológicos, tendríamos un paralelo exacto con Job 38”. En: von Rad, G.: **Estudios sobre el Antiguo Testamento**, Op. cit. p. 253.

⁷⁶⁵ Cf. Bloch. E.: **Ateísmo en el cristianismo**, Op. cit.

⁷⁶⁷ **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 465.

⁷⁶⁸ *Ibid.* p. 465.

⁷⁶⁹ Cf. *Ibid.*

exigencia que forma la esencia de los reclamos de Job. Que no trate Job de construirse una isla de sentido en el océano del universo. Job se estaba dejando llevar por la exigencia de la retribución en sus argumentaciones, al igual que sus amigos moralistas. Esta sería la razón por la que este “justo” y “sabio” Job termina arrepintiéndose. Era la ley de la retribución la que le exigía una explicación a la medida de su existencia. Pero la teofanía final no le explica nada, porque no se le pide “comprender” (en sentido clásico), sino “obedecer”, y esta obediencia, ya lo hemos dicho, es algo más originario que el comprender teórico; sólo le cambia el “punto de vista”, le da otra visión, le ofrece una nueva mentalidad.

En esta nueva mentalidad Job estaría dispuesto a identificar su libertad con la “necesidad enemiga”. El siervo Job se entrega a la posibilidad de transformar en destino el binomio libertad-necesidad. Ricoeur opina, que esta conversión de Job es la auténtica “repetición”.⁷⁷⁰ No se trata de una repetición material (recompensa, retribución, etc.), sino de una repetición interior, que ya no es ni con mucho la restitución de la “felicidad” anterior, sino una repetición de la desgracia presente.

¿Cuál es la semilla germinal del Libro de Job? Ricoeur señala el capítulo uno y, dentro de éste, el verso nueve: “Respondiendo Jehová a Satanás, dijo: ¿Acaso teme Job

⁷⁶⁶ Detengámonos un momento en la lectura general que Ernst Bloch hace del Libro de Job y establezcamos lo válido y lo que, a nuestro juicio, es un error de su interpretación, o, derechamente, una limitación de la misma. En términos generales, Bloch acierta en su interpretación de la espera de Job de otro Dios distinto del de la retribución. Pero su interpretación queda presa en el acento político que Bloch hace de este Dios como “vengador de la sangre”. La venganza, ya lo dijimos, significa que “allí” donde estuvo el sufrimiento debe estar el castigo. En tal sentido, Bloch no superaría el pensamiento retributivo al ponerse del lado de la venganza: Bloch, al igual que Nietzsche, convierte su crítica en una acusación de la acusación: el acusador deviene acusado. Así, es incapaz de otorgarle un significado religioso al ateísmo, por lo que su hermenéutica, en vez de posibilitar la apertura de la fe, la encierra, la encajona en la pura negatividad del ateísmo. Esto hace que su hermenéutica sea reductora. Con esto, Bloch caería dentro de aquellos que distorsionan la Biblia, de los que “...tuercen las otras Escrituras, para su propia perdición.”(2 Pedro 3:16); o, quizá, dentro de la categoría de aquellos que la fragmentan, que “pueden romper un pelo teológico en 100 partes iguales”, pero a los que, el mismo Dios de la Biblia les dice: “...siempre están aprendiendo, y nunca pueden llegar al conocimiento de la verdad”(2 Tim.3:7). Por último, habría que señalar otra deficiencia de la interpretación del filósofo marxista: no entender el arrepentimiento de Job, por no situar su exégesis en el plano de una ontología del lenguaje: el silencio de Job no es pura sumisión, es también comprensión de lo incomprensible, es consuelo ante la alegría de pertenecer al logos. Esta falta de reflexión sobre el lenguaje mismo, hace de la interpretación, que si bien posee elementos válidos de análisis, una interpretación limitada. En efecto, “Bloch —nos dice Ugo Borghello— no llega a captar la grandeza de Job, que no consiste sólo en la protesta [...] sino en el hecho de que la protesta se produzca dentro de una fidelidad absoluta [...]. Lo que falta a Bloch es precisamente la conciencia del amor. Escudriña la Biblia a lo largo y a lo ancho y no vislumbra lo que está en todas sus páginas: la misericordia de Dios. No se percata de que mucho más que una salvación material (frente a los poderosos) el hombre busca una relación de amor absoluto, que es justo la misericordia divina”. En: Borghello, U.: **Ernst Bloch: ateísmo en el cristianismo**, Ed. EMESA, Madrid, 1979, ps. 66-67. Por último, como sabemos, para Bloch la teología clerical responde a la cuestión del sufrimiento con la sumisión: “El Señor lo dio, el Señor lo ha tomado, bendito sea el nombre del Señor” En contraste, la teología mística responde al sufrimiento con un amor, frente al cual el “Señor” debería avergonzarse porque este amor es más fuerte que él. Pero el “Señor” ya no sería el objeto de esta teología. “Por eso pido a Dios que me haga libre de Dios” (Para esto último, Cf. Eckhart, M.: **Tratados y sermones**, Ed. EDHASA, Madrid, 1983 [Trad.: I. M. de Brugger]).

⁷⁷⁰ Este concepto ya lo hemos abordado más arriba.

a Dios de balde?”. Esta es la apuesta de Satanás. Job no serviría a Jehová *gratis et amore* una vez que fuera herido por la mano de Dios. “[Satanás le dice a Jehová] Pero extiende ahora tu mano y toca todo lo que tiene [...] y toca su hueso y su carne, y verás si no blasfema contra ti en tu misma presencia” (Job 1:11; 2:5).

¿Cuál es el precio de esta apuesta? Job tendría que renunciar a tal punto a la ley de la retribución que, más allá de envidiar la prosperidad de los malos, se afronta la desgracia con la misma intensidad de espíritu con que se acepta la dicha (como un don de Dios). Por eso responde a la maldición de su mujer con la siguiente pregunta: “¿Recibiremos de Dios el bien, y el mal no lo recibiremos?” (Job 2:10). Ricoeur nos dice finalmente que “esa es la sabiduría trágica de esa ‘repetición’ que triunfa de la visión ética del mundo”.⁷⁷¹

En el desenlace del libro de Job, escrito en prosa para que se entienda mejor, Dios hace una alabanza y elogia la honestidad sufrida y la fidelidad en la búsqueda de este personaje de la fe trágica. Esta es una palabra esperanzadora para aquellos hombres de fe que no quieren cerrar los ojos a la realidad que los rodea y que soportan persecuciones y vituperios por causa de la fidelidad a lo que ven.

Una cosa es clara, Dios no quiere ser defendido con argumentos fingidos o inventados, ideales o quiméricos, etc., sino que desea la sinceridad del pensamiento por trágico que éste sea. El teólogo Antonio Bentué debe tener razones para decir lo siguiente:

“El libro bíblico debía haber terminado aquí. Pero la estupidez humana es infinita y, probablemente, hubo otro miembro de la estricta ortodoxia que quiso arreglar, de todas maneras, la intervención divina. E hizo acabar el libro con un final de novela rosa y desteñida, según el cual Job, declarado justo por el mismo Dios, una vez superado el mal trago, habría recibido nuevamente todos los beneficios de este mundo correspondientes al justo, a quien, como tal, Dios tiene que bendecir en esta vida”.⁷⁷²

Menos mal que Job se había callado, y Dios había dicho su última palabra. De otra manera Job no hubiera aprendido la lección y nosotros tampoco, ya que esta “discusión complementaria” habría situado a Job nuevamente en el inicio como si nada hubiera pasado. Definitivamente no es verdad que al justo todo le va bien en esta vida y que es el pecador quien la pasa mal. Como tampoco es verdad —a nuestro juicio— que la pobreza es un pecado y que la voluntad de Dios es “sólo” la prosperidad de sus hijos. Esta es —quizás— la marca más clara de la religión norteamericana, que, como lo afirman los teólogos de la muerte de Dios, no es protestante ni católica, pero que predica en su esencia que la pobreza es una maldición y que la prosperidad —especialmente la económica— es una bendición.

Siendo realistas, creemos que la cosa es al revés. Dios justifica a Job por su fidelidad y ahora no tenía por qué engañarlo, haciéndole ver que al final terminaría con más riquezas, con una familia más hermosa y con larga vida sobre la tierra. Esto es como las

⁷⁷¹ Finitud y culpabilidad, Op. cit. p. 466.

⁷⁷² Bentué, A.: *Las tentaciones de Job*, Ed. PPC, Madrid, 1998, p. 33, 34. *La cursiva es nuestra.*

viejas películas de Hollywood de los años cincuenta que terminaban siempre en algo así como “se casaron y fueron muy felices”. Ser lúcidos significa, creemos, asumir la impotencia extrema que Jesús mismo vivió en la cruz expresada en las palabras: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”.

Por lo tanto, diríamos que una fe trágica es una fe que cree contra toda expectativa sin esperar nada a cambio; es una fe más allá del castigo y la recompensa.

Finalmente digamos, que para acceder a la experiencia del creyente, es necesario entrar, “no en la seguridad infantil que no conoce la duda, sino en esa seguridad madura que ha pasado hasta el fondo por la noche del vértigo”.⁷⁷³

Al final del texto de Ricoeur, se nos vuelve a recalcar que toda respuesta a Nietzsche “reside en la meditación sobre el *logos* que reúne antes que en el surgimiento de la voluntad de poder, la cual, es posible, pertenece todavía a la era de la metafísica en la cual se definió al hombre como voluntad”.⁷⁷⁴

Como ya hemos explicado en el capítulo anterior, el pensamiento que abre el horizonte a un nuevo sentido del consuelo, que puede hacer del ateísmo una auténtica mediación entre la religión y la fe, es éste unirse al *logos*, que es el único “que hace posible el consuelo”. ¿Cuál consuelo?; “La felicidad de pertenecer al *logos*”.⁷⁷⁵ Creemos que Job fue un enamorado del *logos*, y fue esa unidad de amor la que también, creemos, sostuvo a Moisés en el desierto para ir a liberar al pueblo de Dios en Egipto. Fueron las palabras que Dios le habló a él personalmente,⁷⁷⁶ las que lo sostuvieron “como viendo al Invisible” (Hebreos 11:27). También la fe del Éxodo es una fe originaria.

b) El “Siervo Doliente” de Isaías.

Como explica el excelente comentario introductorio a los profetas de la **Biblia de Jerusalén**, el Libro de Isaías recibió todo tipo de adiciones: “No se trata de un plan rígido [...] se formó a partir de varias colecciones de oráculos. Varios grupos se remontan al profeta mismo (Isaías 8:16; 30:8). Sus discípulos inmediatos o remotos, reunieron otros conjuntos glosando a veces las palabras del profeta o añadiendo otras”,⁷⁷⁷ cuyo género literario y doctrina no permiten situarlo antes del siglo V a. C.; una liturgia profética según el Exodo 33; un “pequeño apocalipsis” (Isaías 34-35), que depende del segundo Isaías.

La **Biblia de Jerusalén** nos dice que “los caps. 40-55 no pudieron ser elaborados por el profeta del siglo VIII”.⁷⁷⁸ Nos referimos al Isaías que nació el 756 a. C. cuyo

⁷⁷³ González, J. En: “Prólogo”, *Ibid.* p. 8.

⁷⁷⁴ **Introducción a la simbólica del mal**, *Op. cit.* p. 207.

⁷⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁷⁶ Cf. Éxodo 3:4 y ss.

⁷⁷⁷ Isaías: caps. 13-27.

ministerio se desarrolló entre el 740 y el 700 a. C. El lugar fue el Reino del Sur o Judá y su nombre significa “Jehová salva”. Este profetizó “en días de Uzías, Jotam, Acáz y Ezequías, reyes de Judá” (Isaías 1:1). Paralelamente a él Oseas profetizó en el Reino del Norte (Oseas 1:1). Este Isaías fue tanto estadista como profeta.

Como decíamos más arriba, los capítulos 40-55 no pudieron ser escritos por el Isaías del Siglo VIII. ¿Por qué razón? A) No se nombra jamás en ellos a Isaías. B) El marco histórico es posterior a él en un par de siglos. C) Jerusalén ha sido tomada, el pueblo se halla cautivo en Babilonia, Ciro aparece ya en escena y será el instrumento de liberación.

Hay que recordar que la profecía incluye la intervención del futuro en cuanto es enseñanza para el presente. Por eso, que los que creen en la unidad de Isaías, creen en esto, por la creencia de inspiración de las Escrituras que tienen.⁷⁷⁹ Este breve excursus no nos permite una consideración más detallada sobre este asunto. Estos capítulos contienen la predicación de un anónimo, un continuador de Isaías, y gran profeta como él. Lo llamamos Deutero-Isaías o el Segundo Isaías. Este predicó en Babilonia durante las victorias de Ciro, el 550 a. C. que anunciaban la caída del imperio babilónico y el edicto liberador del 538 que autorizó los regresos de Judíos a Jerusalén.

La segunda sección del Libro de Isaías, la del *profeta del consuelo* —como algunos llaman al Segundo Isaías— comienza con un relato de vocación profética (Isaías 40:1-11) y termina con una conclusión (Isaías 55:6-13). Las palabras iniciales del capítulo 40 nos dan la clave de la segunda parte del libro. Después de las advertencias y amenazas, Dios habla con una seguridad consoladora: “Consolaos, consolaos, pueblo mío...” (Isaías 40:1), son sus primeras palabras, por las cuales se le llama “Libro de la Consolación de Israel”.

Los capítulos 40-55 tratan de consolar. El juicio ha concluido con la ruina de Jerusalén, el tiempo de la restauración se acerca. Surge la importancia del tema de Dios creador unido al Dios salvador. Un nuevo Éxodo se aproxima, viene una nueva Jerusalén, se expresa un universalismo religioso y como estas verdades se dicen con denuedo manifiestan la urgencia de la salvación.

En este libro están incluidos los cuatro cánticos, los “Cantos del Siervo” (Isaías 42:1-9; 49:1-13; 50:4-11; 52:13-53:12).

i.- Los “Cantos del Siervo” con un comentario de Ricoeur.

El primer cántico sobre el Siervo Doliente:

El tema del “Siervo del Señor” aparece mencionado en 41:8-9. Allí se identifica a Israel como “mi siervo”. En la mayoría de los pasajes que se refieren al siervo en los capítulos 40-48, el énfasis se pone sobre la nación de Israel como si fuera el siervo del Señor. Esa es la interpretación general de los judíos hasta el día de hoy. Sin embargo, en el “cántico del Siervo” hay más evidencias para identificar al siervo como un individuo. La iglesia cristiana admite ambas interpretaciones: en un sentido limitado a la nación de

⁷⁷⁸ Biblia de Jerusalén p. 1081.

⁷⁷⁹ El concepto de “inspiración” de las Escrituras ya ha sido tratado en los primeros capítulos.

Israel, y un sentido más completo, al Mesías de Israel. El lenguaje del primer cántico es prominentemente personal. Se habla de “él”. El Espíritu de Dios morará en él (Isaías 42:1). Será tierno y manso (Isaías 42:2), como ciertamente lo fue Cristo. Además de la ternura del siervo, se pone énfasis en su misión mundial (Isaías 42:1,4,6). Su ministerio se describe abriendo los ojos a los ciegos y liberando a los presos de la cárcel (Isaías 42:7). El cántico termina con la nota de predicción del futuro.

El segundo cántico sobre el Siervo Doliente (Isaías 49:1-13):

Al principio, el siervo parece ser identificado como Israel (v. 3). Pero luego se le presenta como el siervo de Dios “para levantar las tribus de Jacob; y para que restaures el remanente de Israel... por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra” (v. 6). Por tanto, el siervo se diferencia de la nación que él va a restaurar.

El tercer cántico sobre el Siervo Doliente (Isaías 50:4-11):

Aquí predomina la nota personal. Se nos da un vislumbre anticipado del “Siervo Doliente” descrito más ampliamente en el capítulo 53. Hablando en primera persona, el Siervo se describe a sí mismo de la siguiente manera: “Di mi cuerpo a los heridores, y mis mejillas a los que me mesaban la barba; no escondí mi rostro de injurias y de esputos” (v. 6). Los cristianos creen que solamente en Cristo encontraron cumplimiento estas escrituras.

El cuarto cántico sobre el Siervo Doliente (Isaías 52:13-53:12).

El capítulo 53 de Isaías, según muchos, debería comenzar con 52:13, donde “mi siervo” es presentado. Esta sección —a la cual se refiere específicamente Ricoeur— generalmente se considera como el punto culminante de la profecía hebrea. Muchos autores la consideran como la sección que contiene los pensamientos más profundos en la revelación del Antiguo Testamento y los que ocupan el primer lugar en la profecía mesiánica:

“ 13 He aquí que mi siervo será prosperado, será engrandecido y exaltado, y será puesto muy en alto. 14 Como se asombraron de tí muchos, de tal manera fue desfigurado de los hombres su parecer, y su hermosura más que la de los hijos de los hombres, 15 así asombrará él a muchas naciones; los reyes cerrarán ante él la boca, porque verán lo que nunca les fue contado, y entenderán lo que jamás habían oído. 53 ¿Quién ha creído a nuestro anuncio? ¿y sobre quién se ha manifestado el brazo de Jehová? 2 Subirá cual renuevo delante de él, y como raíz de tierra seca; no hay parecer en él, ni hermosura; le veremos, mas sin atractivo para que le deseemos. 3 Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos. 4 Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. 5 Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados. 6 Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó de su camino; mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros. 7 Angustiado él, y afligido, no abrió su boca; como cordero fue llevado al matadero; y como oveja delante de sus trasquiladores, enmudeció y no abrió su

boca. 8 Por cárcel y por juicio fue quitado; y su generación, ¿quién la contará? Porque fue cortado de la tierra de los vivientes, y por la rebelión de mi pueblo fue herido. 9 Y se dispuso con los impíos su sepultura, mas con los ricos fue en su muerte; aunque nunca hizo maldad, ni hubo engaño en su boca. 10 Con todo eso, Jehová quiso quebrantarlo, sujetándolo a padecimiento. Cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado, verá linaje, vivirá por largos días, y la voluntad de Jehová será en su mano prosperada. 11 Verá el fruto de la aflicción de su alma, y quedará satisfecho; por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos, y llevará las iniquidades de ellos. 12 Por tanto, yo le daré parte con los grandes, y con los fuertes repartirá despojos; por cuanto derramó su vida hasta la muerte, y fue contado con los pecadores, habiendo él llevado el pecado de muchos, y orado por los transgresores". (Isaías 52:13-53:12).

Era en el capítulo 53 de Isaías que el eunuco etíope iba leyendo en su carro cuando Felipe se le acercó para hablarle (Hechos 8:32). El evangelista pudo mostrar que las palabras se referían a Cristo como el "Siervo Doliente" del Señor. Ningún otro pasaje presenta este aspecto tan claramente.

Las palabras del versículo 3 han captado la imaginación de los hombres en todas partes: "Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores experimentado en quebranto"; se dice que cuando Händel alcanzó este punto en la composición de *El Mesías*, se le encontró llorando con su rostro sobre la mesa. Creemos que no hay ningún cristiano serio que pueda leer estas palabras sin conmoverse.

Pero el versículo 4 hace una aclaración muy importante: sus sufrimientos no fueron por El mismo, sino por el mundo: "Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores". Este aspecto vicario se lleva aún más adelante en el versículo 5, donde se subraya el propósito y el resultado del sufrimiento: "Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados: el castigo de nuestra paz fue sobre él; y por su llaga fuimos nosotros curados".

Luego viene el pasaje que toca la sensibilidad del corazón de cada pecador penitente: "Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino: mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros" (v. 6). Por eso que no es extraño que para muchos este capítulo se le llame el Evangelio según Isaías.

Las sumisión mansa de Cristo frente al sumo sacerdote y Pilato se prefiguran en el versículo 7. Su muerte vicaria es descrita una vez más en el versículo 8: "Cuando haya puesto su vida en expiación por el pecado [...] verá el fruto de la aflicción de su alma, y quedará satisfecho; por su conocimiento justificará mi siervo justo a muchos, y llevará las iniquidades de ellos" (vv. 10-11). El Padre aceptaría el sacrificio del Hijo por la justificación de muchos. El cántico cierra con la nota de la redención: "fue contado con los pecadores, habiendo él llevado el pecado de muchos, y orado por los transgresores" (v.12b).⁷⁸⁰

Podemos decir con la Introducción a los profetas de la **Biblia de Jerusalén**, que: "El Siervo es el mediador de la salvación futura y esto justifica la interpretación mesiánica que incluso una parte de la tradición judía ha dado a estos pasajes, excepto en el aspecto del dolor. Por el contrario, son precisamente los textos acerca del Siervo doliente y su expiación vicaria los que Jesús ha recogido aplicándoselos a sí mismo y a su misión

(Lucas 22:19-20,37; Marcos 10:45), y la primera predicación cristiana reconoció en él al Siervo perfecto anunciado por el Segundo Isaías (Mateo 12:17-21; Juan 1:29)".⁷⁸¹ Sin embargo, dice el autor de la Introducción a los profetas, "los rasgos individuales están demasiado marcados, por lo que otros exegetas, que en la actualidad forman mayoría, reconocen en el Siervo a un personaje histórico del pasado o del presente; en esta perspectiva la opinión más atrayente es la que identifica al Siervo con el mismo Segundo Isaías".⁷⁸²

Vayamos ahora al comentario que Ricoeur hace en la Simbólica del mal acerca del "Siervo Doliente". Primeramente recordemos una vez más lo que se nos ha dicho acerca de los mitos, a saber, que no debemos oponer frente a frente el mito adámico y el mito trágico como dos interpretaciones antagónicas de la existencia del mal entre las cuales no tengamos más remedio que fluctuar eternamente: "El mito adámico representa el anverso, y el mito trágico, el reverso; aquél, la cara, y éste, la 'cruz'".⁷⁸³ Nosotros caeríamos —según Ricoeur— en una "paridad de los dos mitos", porque encontramos nuestra comprensión en un cierto estadio en que nuestra visión se bifurca. Por un lado, el mal *cometido* llevaría consigo un destierro justo (*Adán*); por otro, el mal *padecido* llevaría consigo un despojamiento injusto. La primera polaridad convocaría a la segunda, y la segunda corrige la primera.

La superación de la contradicción sería la figura del "Siervo Doliente", el cual convertiría al sufrimiento, el mal padecido, en una *acción* capaz de rescatar el mal cometido. En los cánticos del "Siervo de Jehová" se abren perspectivas diferentes de los

⁷⁸⁰ Una interpretación polémica y radical sobre este personaje bíblico es la que nos ofrece Bultmann: "Se intenta naturalmente colocar dentro del mundo de Jesús la idea del hijo del hombre doliente suponiendo que Jesús *se supo a sí mismo* como el 'siervo de Dios' del Deutero-Isaías, que sufre y muere por los pecadores y que ha fundido las imágenes de 'hijo de Dios' que sufre, muere y resucita" (En: Bultmann, R.: **Teología del Nuevo Testamento**, Op. cit. p. 70). La interpretación mesiánica de Isaías 53 —nos dice el teólogo alemán—, aparece con la comunidad cristiana primitiva. La influencia se muestra en el Salmo 2 y 69; son importantes en La Pasión, y en Lucas 22:37 se muestra la acción de Isaías 53. Por su parte, en Mateo 8:17 se encuentra la referencia a Isaías 53:4, no como el anuncio del siervo doliente, sino del mesías que cura a los enfermos. Sólo a partir del Libro de los Hechos de los Apóstoles (8:32 ss) aparece la figura del siervo doliente de Isaías 53, con seguridad y claridad en la interpretación cristiana (también 1Pedro 2:22-525 y Hebreos 9:28). Bultmann nos dice que es muy "significativo que Pablo no apunte en lugar alguno la figura del siervo de Dios [Jehová]" (Ibíd. p. 71). Esto le lleva a Bultmann a concluir lo siguiente: "La sinagoga, en la medida en que ha entendido Isaías 53 en sentido mesiánico, ha aplicado el sufrimiento y la muerte del siervo de Dios no al mesías, sino al pueblo (o a otra cosa)" (Ibíd. p. 71). Por otro lado, Bultmann señala que el título "Siervo de Dios" proviene del Antiguo Testamento y se refiere a los "preferidos", a los "piadosos honrados por Dios con alguna tarea especial" (Abraham, Moisés, etc.) El título se le asigna de manera especial a David, para quien se convirtió en tradicional (Véase Lc 1:69 y Hech 4:25), donde justamente se aplica la misma designación a Jesús. Por eso, como de la estirpe de David, Jesús recibe este título (Cf. Bultmann, R.: **Teología del Nuevo Testamento**, Op. cit. p. 95).

⁷⁸¹ **Biblia de Jerusalén**, p. 1082. En una cueva a orillas del Mar Muerto, se ha encontrado un manuscrito completo de Isaías, que data aproximadamente del siglo II a. C. Los rollos del Mar Muerto han sido muy útiles para la fijación del texto de Isaías.

⁷⁸² Ibíd. p. 1082.

⁷⁸³ **Finitud y culpabilidad**, Op. cit. p. 468.

de la “sabiduría”. El consuelo aquí no proviene de la contemplación del todo armónico de la creación (orden, medida y belleza), sino del mismo sufrimiento que se convierte en un don, que hace expiación por los pecados del pueblo.

Independiente del sentido concreto del “Siervo Doliente” para judíos y cristianos, se revela una posibilidad nueva: “que el sufrimiento, aceptado voluntariamente, adquiere sentido dentro de la in-sensatez del escándalo”.⁷⁸⁴ Según los tribunales de la vida, el sufrimiento debería ser un efecto de la culpabilidad. Pero, a través del sufrimiento de los inocentes se destruye el sistema de la retribución: “El pecado y el sufrimiento están separados por un abismo de irracionalidad”. El “Siervo Doliente” de Isaías sería la conexión entre el sufrimiento y el pecado en un nivel distinto del de la retribución. La tragedia del “Siervo Doliente” —para el pensador francés—, está por encima de la tragedia del héroe trágico.

En lo que sigue, Ricoeur sale al paso de los “teólogos jurdicistas”, los que interpretan el sufrimiento de sustitución como el último recurso para seguir sosteniendo la ley de la retribución; “el sufrimiento-don sería el *precio* con que la misericordia compensaría a la justicia”.⁷⁸⁵ Ricoeur es enfático: es el sufrimiento-don el que carga sobre sí el sufrimiento escándalo, invirtiendo así la relación entre la culpabilidad y el sufrimiento. Según las leyes antiguas, la culpabilidad debía producir el sufrimiento-castigo. Pero el sufrimiento insensato y escandaloso se enfrenta con el mal humano y carga los pecados del mundo. Este sufrimiento salta el jurdicismo de la retribución y se somete voluntariamente a la letra de la ley para suprimirla al mismo tiempo que la cumple. Se tuvo que pasar entonces desde el sufrimiento absurdo (Job) para levantar un puente entre la sanción y la generosidad.⁷⁸⁶ En este caso la culpabilidad ocupa un nivel distinto, pasando del nivel del juicio al nivel de la misericordia.

Ricoeur, en su meditación sobre el “Siervo Doliente”, nos dice que el sufrimiento-don hace estallar la concepción tradicional —penal— del sufrimiento, y que éste sólo se entendería en plenitud una vez que hemos superado la visión jurdicista de los amigos de Job (lo que implica el abandono y reventón de la visión moral del mundo en y por la visión trágica, en este caso, de la fe).

Ahora bien, pregunta el filósofo de **Fe y filosofía**, ¿qué sentido tiene la visión trágica de la fe con relación a este significado último del sufrimiento? “La visión trágica siempre queda como posibilidad para todos los que no hemos adquirido esta cualidad del sufrimiento ofrecido”.⁷⁸⁷ El “No nos dejes caer en tentación” es interpretado por Tillich, como un llamado a la acción individual, en el sentido de disponer de liberación para liberarse efectivamente: “Sin el deseo de liberarse del mal, no puede haber liberación; si no se anhela el poder curativo, tampoco habrá curación”.⁷⁸⁸ “No nos dejes caer en

⁷⁸⁴ *Ibíd.* p. 469.

⁷⁸⁵ *Ibíd.*

⁷⁸⁶ Cf. *Ibíd.*

⁷⁸⁷ **Finitud y culpabilidad**, *Op. cit.* p. 469.

tentación”, vendría a poner de relieve que siempre subsiste en la “santidad doliente” el preguntar sobre la existencia del “dios malo”. Esta teología de la tentación se asimilaría a la teología trágica de la ceguera. En otras palabras, sería como decir “no vengas a mi encuentro con el aspecto del dios trágico”.

ii.- La cuestión de la ira de Dios: base de la conciencia trágica.

Aún más, esto es lo que permitiría explicar la supervivencia de lo trágico en el seno de nuestra cultura: “después de pasar dos muertes, la que le infligió primero el Logos filosófico y luego el Kerigma cristiano, siguió sobreviviendo a su doble defunción”.⁷⁸⁹ La cuestión de la ira de Dios —base de la conciencia trágica— no es resuelta ni por la filosofía ni por la teología, pues *no hay forma de justificar racionalmente la inocencia de Dios*, o, lo que quiere decir lo mismo, *la razón moderna se vuelve impotente frente al misterio —la bondad o iniquidad— de Dios*. Esto se ve claramente en el problema del mal: Ricoeur busca una vía que no conduzca a la onto-teología. Es decir, un camino que ofrezca una potencial solución al problema del mal. Para ello, echa mano a la teología de Karl Barth, en la medida en que éste acepta una teología “quebrada” que renuncia a la totalización sistemática. Esta teología, según Ricoeur, “es la única que puede emprender el terrible camino de *pensar* el mal”. Para la teología de Barth, el mal es una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación, es una nada [*das Nichtige*]. Esta nada es hostil a Dios, no sólo por ser una nada de deficiencia y privación, sino por ser una nada de corrupción y destrucción.

Esta nada habría sido vencida por Cristo crucificado, o sea, que “en Jesucristo, Dios encontró la nada y la combatió y que así ‘conocemos la nada’”; entonces “nos convertimos en co-beligerantes en nuestros combates con el mal”.⁷⁹⁰ Y agrega: “Si creemos que en Cristo Dios venció el mal entonces debemos creer también que el mal no puede aniquilarnos más: no se permite más hablar del mal como si todavía poseyera poder...”.⁷⁹¹ Por esto, sólo falta la total manifestación de su eliminación (entretanto, según Barth, Dios “permite” que aún no vislumbremos su reino y que seamos amenazados por esta nada). Además esta nada pertenecería a Dios en tanto no la desea (la rechaza); sería su mano izquierda: “La nada es lo que Dios no quiere”, esto es, “Ella no existe sino porque Dios no la quiere”. En otras palabras, “el mal no existe sino como objeto de su cólera”. La contradicción estaría en cómo se coordina el dominio sobre la nada con el dominio enteramente bueno sobre la creación humana. De ahí que sea su *obra alienada*.⁷⁹² Esto le parece a Ricoeur por lo menos extraño, al punto que desliza la idea de que Barth habría querido responder al dilema de la teodicea: “Barth no salió de la

⁷⁸⁸ Tillich, P.: *El eterno presente*, Ed. Diana, México, 1979, p. 122 [Trad.: M. Enríquez].

⁷⁸⁹ *Finitud y culpabilidad*, Op. cit. p. 470.

⁷⁹⁰ *Fe y filosofía*, Op. cit. p. 214.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² Cf. *Ibid.* p. 215.

teodicea y de su lógica de conciliación”.⁷⁹³ Para Ricoeur, Barth excedió los límites de la cristología y volvió a abrir el camino de las especulaciones acerca del lado demoníaco de la deidad, camino retomado antes por Schelling. Es por ello que pregunta: “¿No es sabio reconocer el carácter aporético del pensar acerca del mal, carácter adquirido por el mismo esfuerzo de pensarlo en mayor medida y de otro modo?”.⁷⁹⁴

Por lo mismo, ni los estoicos ni Leibniz ni los intentos de toda la reciente y más sofisticada teología, son capaces de explicar el sufrimiento injusto, el dolor sin sentido. Sólo una conciencia que haya integrado el sufrimiento total podría entender (y explicar) el sufrimiento de los otros, lo que implicaría el poder integrar en sí la ira divina en el amor de Dios. Pero aún entonces, el sufrimiento de los inocentes removería en su mente el “misterio de la iniquidad”, pues, como dice San Pablo: “Porque ya está en acción el misterio de la iniquidad...” (2 Tesalonicenses 2:7). Misterio que —según Tillich— es una revelación que fue mostrada en su plenitud al mundo en la Crucifixión de Cristo, quien murió por el mundo. De ahí que integrar el sufrimiento como tal, implica una visión trágica del mundo; sólo ésta es capaz de superar el fantasma del “dios malo”.

c) El Dios que calla y el Dios que habla.

El lenguaje es una de las condiciones necesarias para que los hombres no permanezcan en el sufrimiento sin transformarse, para que no se vuelvan ciegos y sordos ante el dolor de sus semejantes, y para que den el paso desde un aguante puramente pasivo a un sufrimiento productivo. Estar bajo la presión del sufrimiento significa ir por un camino solitario y de aislamiento progresivo respecto a los demás. Esto se ve claramente en la tragedia griega. En el proceso de la tragedia, las relaciones humanas van desapareciendo poco a poco hasta que, al final, el individuo queda totalmente solo.

Lo mismo sucede en el tragedia de Job. Job es bendecido y se convierte en el “varón más grande de todos los orientales” (Job 1:3). Luego sufre varios meses reversas de fortuna, es víctima de varias calamidades, queda privado de sus bienes y de sus hijos (1:1-19). Su cuerpo sucumbe de una enfermedad repulsiva (2:7). Su mujer lo maldice y lo “abandona” (2:9). Sus amigos le cuestionan en vez de consolarle y “su dolor era muy grande” (2:3). Poco a poco este hombre fue quedando solo y más solo y todas sus relaciones sociales fueron desapareciendo.

Pero la tragedia no significa la pérdida del lenguaje. El que queda en la extrema soledad se vuelve a los dioses o a las fuerzas de la naturaleza, o habla consigo mismo. Así también Job se vuelve al Dios de la fe, después de rechazar todas las interpretaciones teológicas del dios de la retribución, el dios moral. Y finalmente aquel Dios *le contesta, le habla* desde el torbellino (38 ss), no mediante una justificación de su conducta, ni mediante una solución inmediata, sino en virtud de la presentación de su misma sabiduría y poder.

Thomas Müntzer,⁷⁹⁵ formuló una de sus proclamas con las palabras: “Thomas

⁷⁹³ Ibíd.

⁷⁹⁴ Ibíd. p. 216.

Müntzer no quiere adorar a un Dios mudo, sino a un Dios que habla”. ¿A qué se refiere? Se refiere a la palabra viva de Dios proveniente de la boca de Dios mismo, y no a la palabra muerta o a la Biblia que no ha sido experimentada, que solamente es una fe “poetizada”, ficticia. La Reforma pretendió superar al Dios mudo mediante una disputa escriturística, pero ésta cayó frecuentemente en una bibliolatría, como lo dijo alguna vez Tillich. Pero el Dios mudo todavía persiste: éste es el producto de la apatía de los hombres mudos y sordomudos.

Por eso es que el sufrimiento debe encontrar un lenguaje y proclamarse. Es necesario que los hombres hablen para no ser destrozados por la desgracia o eliminados por la apatía. El permanecer en una ausencia total de comunicación significaría algo parecido a estar muerto en vida.

De ahí surge la importancia de la oración. La capacidad de establecer un diálogo consigo mismo; como el lamento del “levita desterrado” (Salmo 42), en que el salmista apela a su doliente alma no sólo para que tenga una esperanza activa de su liberación:

“¿Por qué te abates, oh alma mía, Y te turbas dentro de mí? Espera en Dios; porque aun he de alabarle, Salvación mía y Dios mío” (Salmo 42:5 y 11)

Pero, en el hombre moderno, este diálogo consigo mismo se hace cada vez más como algo carente de sentido y superfluo. Creemos que esto no sería tan problemático si hubiera nuevas posibilidades de expresarse. Nos parece que el camino ricoeuriano de rescatar el símbolo abre nuevas formas de nombrar a Dios y de orar como en un diálogo consigo mismo. La disminución de la riqueza de la expresividad y la fuerza del deseo; la creciente apatía como consecuencia del nihilismo individual y colectivo; el aislamiento que se vive en las ciudades, en las universidades y las grandes oficinas; la frialdad de los procesos técnicos, todo esto, decimos, ha aumentado la angustia frente a los demás, de tal forma que la comunicación ha disminuido y también ha enmudecido el *mono-logos*. El asunto referente a la concepción que del mundo se posee, si se piensa teística o no-teísticamente, no es esencial; lo importante es quien es el compañero de diálogo del hombre, Cristo o Mammón⁷⁹⁶ o la propia vitalidad. Según con quien se hable, según quien sea, en sentido cristiano, el ‘dios’ del que ora, el resultado será muy distinto. Rezar es un acto que nos permite superar el Dios mudo que proviene de una realidad dolorosa con apatía y orientarnos hacia un “Dios parlante”.

Al final del Libro de Job, Dios honra las oraciones de Job por sus amigos. Job entra a la compañía de los grandes intercesores. Abraham orando por Abimelec (Génesis 20), Moisés por Faraón (Exodo 7:28-30). Esto nos muestra que el cristianismo es, desde sus inicios, una ontología del amor, que todo lo puede, que todo lo soporta (1 Corintios 13). El costoso sacrificio no era suficiente: la oración era necesaria ¿Es esto un indicio de que el ritual ortodoxo era insuficiente para tratar con el pecado humano? (cf. Salmo 51:16,17).

⁷⁹⁵ El reformador alemán Thomas Müntzer (1491-1525), es uno de los fundadores del anabaptismo. Admirador de Lutero, sus ideas revolucionarias terminaron convirtiéndolo en su mayor enemigo. Creó la primera liturgia en lengua vernácula (*Misa evangélica alemana*). Pensaba en la implantación de una sociedad teocrático-comunista. Dirigió la Guerra de los Campesinos en Alemania. Fue ejecutado por los príncipes en 1525.

⁷⁹⁶ Mammón (en sirio, “riqueza”) personifica la riqueza. Aparece en Mateo 6:24 y en Lucas 16:13.

d) Getsemaní.

Con el Dios parlante habló Cristo en Getsemaní. El monte de los olivos se ha convertido en un símbolo del sufrimiento humano, un símbolo de la angustia y de la agonía.

La experiencia de Jesús en Getsemaní se ha transmitido de manera diversa. Lucas nos presenta esta experiencia con la ayuda de un “ángel” que conforta al que ora. Lo central es que Jesús pide quedar libre, éste es el cautiverio de su oración ¿Recibió alguna respuesta a esta súplica? Quizás no. Al igual que Job, no recibió una respuesta, pero sí una consolación. Dios calla, Jesús queda solo con su insistente súplica, con su angustia mortal, con su vida amenazada: “Mi alma está muy triste, hasta la muerte; quedaos aquí y velad conmigo” (Mateo 26:38). Jesús necesitaba compañía humana en su hora de prueba. Pero ni siquiera velan con él sus amigos. *Pedro y los dos hijos de Zebedeo* que habían presenciado la gloria en el mismo bosque (17:1) ahora duermen lejos de él, como niños a los que vence el sueño. Lucas trata de justificarlos, diciendo que se durmieron “a causa de la tristeza” (Lucas 22:45). Pero esto no es más que un eslabón de la cadena en la experiencia de Jesús (traición-negación-abandono-falta de compañía-agonía, etc.).

A través de la historia se ha intentado hacer de Jesús un ser heroico. Parece que para algunos padres de la fe, no era muy heroico que Jesús llorase y temblase, que sufriera agonía. Algunos manuscritos del año 375, según una relación del obispo Epifanio, omiten el llanto de Jesús (Lucas 22:43,44 y 19:41), porque la dignidad de Jesús supuestamente sería menoscabada.

Pero hoy, según la teología moderna, la dignidad de Jesús se muestra precisamente en su angustia mortal. La angustia después de Kierkegaard, es una señal de arraigo a la vida y, más aún, luego de **Ser y tiempo** de Heidegger, una condición de la existencia misma. Deberíamos temer a un hombre “sin angustia”. Agustín no quiso reconocer el grito de Jesús en la cruz: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has desamparado?”. Pero hoy, al menos la Iglesia Católica, entiende que Jesús murió gritando en la Cruz .⁷⁹⁷ Es como si Jesús hubiera dicho: “No te encuentro. Estoy solo”. Esto es lo que une a Jesús a todos los seres humanos: aquello que Ricoeur llamó “la muerte del ateo”.

e) Cómo hablar con Dios: La lamentación como plegaria.

En **Pensar la Biblia**,⁷⁹⁸ Ricoeur y LaCocque invitan a afrontar estas experiencias del “abandono” y del “silenciamiento” de Dios, a partir de una interpretación del Salmo 22 que se convierte en modelo de acción práctica para un fe en los tiempos de la “muerte de Dios”.

⁷⁹⁷ Así lo afirma, al menos, el teólogo Juan Noemí en una entrevista dada al programa televisivo “La belleza de pensar”, Canal 13 (cable), mayo de 2003.

⁷⁹⁸ Cf. Lacocque, A., y Ricoeur, P.: **Pensar la Biblia**, Op. cit.

En el capítulo cuarto el Salmo 22 es leído y analizado por LaCocque y, posteriormente, profundizado en la lamentación como plegaria por Ricoeur. Las palabras que fueron actualizadas por Jesús en la crucifixión fueron: “*Eli, Eli, ¿lama sabactani?*”, esto es, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (Mateo 27:46).

El Salmo 22 pertenecería a la categoría de los “salmos de lamentaciones individuales”, esto es, que en su mayor parte son dichos por gente que sufre enfermedades o pérdidas, o cualquier otro gran sufrimiento. La concepción bíblica de enfermedad se entiende, a su vez, como una privación de *Šalom*, como un anticipo de la muerte. La persona enferma se encontraría en los límites de *Seol*, de manera que la curación significaba la vuelta de la vida en la conciencia israelita; una especie de resurrección.

El salmista se comprometía en la lucha de *Yhwh* contra las fuerzas del mal y de la destrucción. Implora justicia, pero justicia no es algo sólo social. Hacer justicia es restaurar *Šalom*. La característica más impresionante de los salmos de lamentación es su paso brusco de la queja a la alabanza.⁷⁹⁹ La plegaria de lamentación sería la forma privilegiada de plegaria y, según Ricoeur, sería la forma de expresar la experiencia religiosa más allá de toda teología y de toda especulación.⁸⁰⁰

Ricoeur llama la atención respecto del *cambio enigmático* de una lamentación que es una invocación, pero que se da de una forma interrogativa a ésta, que se atreve a hablar del sufrimiento como un “estar desamparado por Dios” y que llega, pese a todo, a las cimas de la alabanza.⁸⁰¹

Siguiendo a LaCocque, Ricoeur dirá que no hay descripción clínica de este sufrimiento que, como ya hemos dicho, se define como “privación de *Šalom*”.⁸⁰² Este sufrimiento se revelaría al suplicante que pone su desgracia ante Dios; para él, sufrir ante Dios es sufrir por la mano de Dios; sería considerarse como la víctima que Dios ha sacrificado. Precisamente, refiriéndose al tema del creyente abandonado de Dios y, en especial, al grito de Jesús en la crucifixión (la ya referida “muerte del ateo”), dice:

“El papel mediador de la súplica descansa por ello en el hecho de que, bajo la forma de ‘súplica negativa’ (‘no te alejes de mí’), prolonga todavía la lamentación, mientras que la fuerza de la invocación, subyacente en la súplica, la mantiene en la perspectiva de refundar la confianza en Dios”.⁸⁰³ Finalmente, y junto con

⁷⁹⁹ Pero no todos llegan a la alabanza. Por ejemplo el libro de Job, dice LaCocque, presenta una “sorprendente ausencia de alabanza”. Job, en todo caso, no es israelita, por lo que no se dirige a un Dios que pueda llamar *Eli* (Salmos 22,2), *Elohay* (22,3), o *Yhwh* (22, 20, 24, 27, 28, 29). Cf. *Ibíd.* p. 237.

⁸⁰⁰ Cf. *Ibíd.* p. 222.

⁸⁰¹ Cf. *Ibíd.* p. 226.

⁸⁰² “Los exegetas hablan [...], —nos dice Ricoeur— de *Urleiden des Gottesverlassenheit* [el sufrimiento del desamparo de Dios]”. *Ibíd.* p.226.

⁸⁰³ *Ibíd.* p. 228.

LaCocque, agrega: “La vida [...] es vivida entre dos polos de la lamentación y la alabanza [...] el suplicante se ve envuelto en una lucha interna entre dos sentimiento conflictivos”.⁸⁰⁴

Preguntándose por el sentido contemporáneo de una “lamentación como plegaria” para una época marcada por la secularización y la proclamación nietzscheana de la “muerte de Dios”, Ricoeur se pregunta: “¿Puede la persona de hoy día que sufre dar todavía forma de invocación a su lamentación?”.⁸⁰⁵ El “desamparo de Dios” actual no es como un distanciamiento, un retraimiento o una inescrutabilidad de Dios, sino su inexistencia. Ante esto ¿Tienen los creyentes alguna respuesta?.⁸⁰⁶

Ricoeur nos da una respuesta: pedir a los creyentes, una vez más hoy día, que dejaran que la “lamentación como plegaria hablara”, con una fuerza comparable a su fuerza inicial”.⁸⁰⁷ La lamentación es una forma de plegaria que ha caído en el olvido. Y habría que rehabilitarla en la espiritualidad cristiana actual. Para esto el suplicante debe cumplir ciertas condiciones:

i. Habría que liberarse de toda preocupación de justificar a Dios y renunciar a todas las teodiceas con las que hemos querido probar la inocencia de Dios. La “plegaria de la lamentación que pregunta no espera nada más que la compasión de un Dios, a cuyo respecto el que ora ignora como puede ser a un mismo tiempo justo y compasivo. Por esto no tiene más remedio que gritar: ‘¿por qué?’”.⁸⁰⁸

ii. Para que la repetición de la lamentación bíblica por el “gran grito” de Cristo sobre la cruz, se transforme en un paradigma de plegaria, debe ser una “*innovación continuada*” de las expresiones verbales que pueden estar tan alejadas de la forma literaria del salmo original.⁸⁰⁹

iii. El “carácter agonístico” debe mantenerse. El cambio de lamentación en alabanza se desarrolla en un “estar-con-Dios” individualmente.⁸¹⁰

iv. Descubrir una afinidad con el sufrimiento de Dios. *Dios también se lamenta*. Esto involucraría una práctica de la confesión personal y colectiva con relación a la hermandad, que en la mayoría de los casos tienen menores culpas que sufrimientos.

La recuperación de la lamentación como plegaria sería la forma de “hablar con Dios”

⁸⁰⁴ *Ibíd.* p. 229.

⁸⁰⁵ *Ibíd.* p. 239.

⁸⁰⁶ Cf. *Ibíd.*

⁸⁰⁷ *Ibíd.*

⁸⁰⁸ *Ibíd.*

⁸⁰⁹ *Ibíd.* p. 240.

⁸¹⁰ *Ibíd.* La plegaria es un movimiento que parte por el silencio de Dios y nunca deja de ser una lucha por una confianza renovada. Habría que asumir esta lucha; la vida es lucha (Unamuno).

(orar) en el tiempo de la muerte de Dios. También sería abrir camino a partir del silencio de Dios, del grito de angustia del sufrimiento, a una nueva fe que surge de la tragedia, y que de ella brota finalmente la alabanza y el consuelo de Dios. Así lo demuestra la plegaria de Jeremías: “Bueno es esperar calladamente a que el Señor venga a salvarnos. Bueno es que el hombre aprenda a llevar el yugo desde su juventud. ¡Déjenlo estar solo y en silencio porque así el Señor se lo impuso! ¡Que hunda el rostro en el polvo! ¡Tal vez haya esperanza todavía! ¡Que dé la otra mejilla a quien la hiera y quede así descubierto de oprobio!...”.⁸¹¹

f) Un nuevo comienzo a partir de las categorías del amor.

En el citado libro **Pensar la Biblia**, Ricoeur evalúa la percepción de la mayoría de los pensadores contemporáneos respecto de las analogías que se establecen entre Dios y el Ser, del siguiente modo: la *dísociación entre Dios y el Ser* es un nuevo acontecimiento del pensamiento que anula al anterior acontecimiento, que consistió en conjuntar Dios y Ser y cuyo impacto duró por más de quince siglos.⁸¹² Por lo demás, agrega Ricoeur, esta disociación (definitiva e irrevocable, según el pensador francés) se ha producido por un efecto secundario de una ruptura radical en occidente, la que Nietzsche llamó “muerte de Dios” —y sobre la cual hemos venido trabajando a lo largo de todo este trabajo de tesis:

“Éste es el acontecimiento actual del pensamiento respecto del cual tanto creyentes como no creyentes tienen que tomar posición. Heidegger mismo interpreta la proclamación nietzscheana en el sentido de una muerte del ‘Dios de la metafísica’, bajo cuya bandera, sostiene, hay que colocar a la ontoteología. Lo que él quiere ver más allá de esta muerte es una concepción del Ser que se ha liberado de toda la escoria bíblica y se ha enriquecido con aquella especie de poesía filosófica, cuyo representante más destacado es Hölderlin. Un nuevo sentido de lo divino puede surgir en el horizonte de estas ideas, pero será en términos de un pensamiento poscristiano, fuertemente impregnado de una especie de neopaganismo”.⁸¹³

Para el filósofo francés, una de las soluciones posibles, son los intentos de fundar un nuevo tipo de pensamiento teológico en las categorías del “amor” y del “don” bajo el signo del “Dios sin Ser”. Uno de los más brillantes filósofos-teólogos que analizan este tema a partir de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, es Jean-Luc Marion. Éste hace una crítica a los nombres de Dios conocidos hasta ahora, incluido el de Ser. Con esto se abriría nuevas sendas de los “nombres divinos”, en el sentido de Dioniso. *Lo que el ateísmo ha demostrado —según Marion— es la “vanidad de toda determinación conceptual de Dios”, a la que llama “idolatría conceptual”.* La tesis que Marion defiende es que *el Ser es uno de estos conceptos y que, como todo concepto, es una “representación” blasfema.* Marion incorpora, de esta forma, la crítica de Heidegger sobre

⁸¹¹ Jer. 3:26, 31.

⁸¹² Cf. **Pensar la Biblia**, Op. cit. p. 361.

⁸¹³ *Ibid.* Las cursivas son nuestras.

“el papel de pantalla” que ejecuta toda representación. No obstante, esta crítica de la representación no lleva a una nueva concepción del Ser, sino a un retorno a la tradición de Juan, según la cual, *Dios es amor* (Juan 4:16): “El amor —según Ricoeur— no tiene necesidad de decir que existe para poder afirmarse o para comunicarse. No tiene necesidad alguna de pasar por un enunciado”.⁸¹⁴ Dios existe, y primero nos amó Dios.

Citemos a Marion, quien es a su vez citado por Ricoeur, para establecer una especie de alternativa de sentido en un tiempo en donde éste se refugia, se oculta o, simplemente, no existe: “Alabar a Dios con el nombre de caridad, más que con el de ser, lo autoriza una revelación bíblica, una tradición patrística y las exigencias de la espiritualidad... *Sólo el amor no requiere ser, porque le basta entregarse*”.⁸¹⁵ Ricoeur considera como alternativa plausible al pensamiento de la tradición occidental (a saber, la onto-teología), el recurso a un *pensar en términos de amor*, por cuanto dicho modo de entender y entenderse, no pediría un *sacrificium intellectus*, sino, por el contrario, otro tipo de razón. Pero debemos tener bien claro, dice Ricoeur en otra parte, que esta teología del amor no puede convertirse en una teología sistemática, esto es, organizar temáticamente las diversas dimensiones y mostrar su interrelación a medida que comunican la palabra de Dios: “la teología del amor no puede convertirse en teología sistemática: su incapacidad para integrar conceptualmente la justicia es nada en comparación con su incapacidad para explicar la aparición del mal en el mundo: el concepto de ‘permisión divina’ (Dios ‘permite’ el mal, pero no lo ‘crea’) es la prueba de esa incapacidad y de ese fracaso”.⁸¹⁶ La teología del amor, entonces, es una ontología radicalmente distinta de la que hemos heredado de los griegos:

“En otras palabras —argumenta Ricoeur—, ¿puede una teología del amor resistir mejor que la tan denostada ontoteología del veredicto de Heidegger, que relega toda la teología cristiana (y, por implicación, la judía) a los márgenes del pensamiento occidental? Y, para decirlo con mayor claridad, ¿estaría, una teología del amor decidida a proceder sin ontología, en una mejor posición de concluir un nuevo pacto con la razón occidental, tanto en el plano, por ejemplo, de la crítica que esta última ejerce en la actualidad como en lo que concierne a sus afirmaciones totalizadoras o fundacionales? Éste sería el caso si, alcanzando de nuevo a la filosofía en medio de su crisis, la teología del amor inventara un nuevo modo de inculturación de la esfera del pensamiento occidental, un nuevo pacto capaz de soportar la comparación con aquel que antaño el pensamiento formuló en apoyo de la conjunción judeo-cristiana con el neoplatonismo helenístico y, luego, con el neoaristotelismo medieval. Sin este pacto, declarándose totalmente ajeno al pensamiento griego —globalmente identificado con la metafísica del ser—, ¿no se ‘des-inculturalizaría’ a sí mismo el pensamiento judeo-cristiano y consentiría en su marginalización?”.⁸¹⁷

Según esto, habría que buscar más allá de las concepciones tradicionales de la fe, una

⁸¹⁴ *Ibid.* p. 362.

⁸¹⁵ Marion, J.-L.: **God Without Being**, University of Chicago Press, 1991 (citado por Ricoeur en: *Ibid.* ps. 362-363; la cursiva es nuestra)

⁸¹⁶ **Finitud y culpabilidad**, *Op. cit.* p. 470 (nota 7).

forma de *entender* —o de aproximarse a—, aquello que Dios sea. Ahora bien, el problema que debió sortear tanto Job como el “Siervo Doliente”, es que precisamente si se tiende a etizar esta concepción con categorías sacadas de la filosofía, se produce precisamente lo contrario: Dios se aleja más de nosotros en la medida en que dichos conceptos son incapaces de determinarlo. Esto se agrava más aún cuando son esos mismos conceptos los que sirven para justificar a Dios por el mal o por el sufrimiento del inocente (teodiceas). Es por esto que, creemos, sólo una teología del amor hace posible una fe que no se contenta con argumentos ni con demostraciones y que, más aún, debe cargar sobre sí el misterio de la iniquidad.

Por último, y para terminar este largo camino recorrido, digamos que este amor a Dios —como bien ha dicho Camus— es un *amor difícil*. He aquí un ejemplo: el diálogo entre Paneleaux y el Dr. Rieux en **La Peste** de Albert Camus. Paneleaux es un sacerdote de Orán, la ciudad que se encuentra bajo la peste bubónica. Rieux es médico, y ambos han estado luchando durante muchas horas para impedir el terror y la muerte. Cuando empezó la peste Paneleaux pronunció un sermón en la catedral, interpretando la peste en términos más bien bíblicos tradicionales, como una manifestación del juicio de Dios sobre los pecados de los hombres. Pero su seguridad religiosa decayó cuando vio que la peste hacía estragos entre inocentes y culpables, pequeños y adultos, creyentes e incrédulos. En esta escena el médico y el sacerdote han sido testigos de la prolongada agonía de un niño y van a salir juntos al hospital.

En esta novela, Camus ha ofrecido algunas sugerencias profundas del amor cristiano: la “divinidad de Dios” no es, en absoluto, la base de esta respuesta. Dios, como un juez santo, fue la respuesta de Paneloux en el primer sermón; pero en las últimas palabras es el amor *difícil* de Dios,⁸¹⁸ tal como se manifiesta en el cuerpo torturado sobre la cruz.

Pero el amor a Dios no sólo es un amor difícil, sino que todo amor porta en sí lo *trágico*: “Es el amor □...□, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay”.⁸¹⁹ Según esto, amar a Dios es luchar contra *las diamantinas leyes del destino y el mundo*. Este amor es un amor sufriente, es paciente, es benigno; no es celoso ni envidioso; no es presumido ni orgulloso; no es arrogante ni egoísta; no trata de salirse siempre con la suya; no es irritable ni quisquilloso; no guarda rencor; no le gustan las injusticias y se regocija cuando triunfa la verdad. El que ama a Dios es fiel a ese amor, cuéstele lo que le cueste. En suma, el amor a Dios es un *amor trágico*.

Con respecto a Dios, esta es la cuestión: la experiencia de muchos hombres del siglo veinte después Auzchwitz ha evidenciado que el Dios tradicional omnipotente y soberano, es un Dios difícil de discernir o de conocer. En lugar de este Dios, *emerge el Dios impotente, que sufre con los hombres*. Recordemos —una vez más—, el famoso pasaje donde Bonhoeffer ha descrito este Dios sufriente:

⁸¹⁷ *Pensar la Biblia, Op. cit. p. 363*

⁸¹⁸ Camus, A.: **La peste**, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, ps. 203-204 □Trad.: X. Garcés□.

⁸¹⁹ Unamuno M. de: **Del sentimiento trágico de la vida**, Ed. Sarpe, Madrid, 1984, p. 149.

“ Nuestro ser, que se ha hecho adulto, nos lleva a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Marcos 15, 34.) El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda ”.⁸²⁰

Así, mientras esperamos para ver si podemos en realidad soportar la aparición de este Dios débil, caemos en la cuenta de que el otro Dios, el Dios de la tradición onto-teológica, no sólo nos resulta irrelevante; no sólo está lejos de nosotros, también se ha apartado del mundo. Esto es dar un paso, muy corto aunque crítico, hacia la alteridad de Dios, y posibilitar su presencia en medio de la ausencia: *ante Dios y con Dios vivimos sin Dios*.

⁸²⁰ Bonhoeffer, D.: *Resistencia y sumisión*, Op. cit. p. 163.

A modo de conclusión.

Nuestra tesis se propuso recorrer la *vía trazada por Ricoeur que conduce de la religión, a través del ateísmo, a una fe post-religiosa*. Este camino, como el mismo autor de **Fe y filosofía** declara, es uno lleno de incertidumbres, peligros y desvíos. A pesar de esto, quisimos emprender dicha travesía, conscientes de que, en el fondo, *sólo se trata de una apuesta, de una tentativa, cuyo valor no radica en cerrar, por decirlo así, el complejo problema de la religión, el ateísmo y la fe, en los tiempos del nihilismo*. Por lo mismo, expresamos nuestras reticencias respecto de *concluir este trabajo, y nos inclinamos más por un camino de apertura hacia nuevos horizontes (esto justifica el título de este escrito final)*.

Con todo, hemos constatado, conforme avanzamos tanto en la profundidad como en la extensión del problema que aquí revisamos, que si la fe ha de resistir y superar los condicionamientos que encuentra en la llamada modernidad, aquélla ha de desechar el recubrimiento religioso que la encierra, que la encubre, y, por qué no, que la desvirtúa. Dicho en otras palabras: *el cuestionamiento ateo de la religión no puede ser tomado de forma irresponsable y a-crítica, sino que, al contrario, es gracias a esta crítica, como corte y lazo, que la fe se muestra como palabra; la fe —según Ricoeur— está constituida por el ser nuevo que es la cosa de texto (bíblico). Pero, al mismo tiempo, la fe es el límite de toda hermenéutica y el origen no hermenéutico de toda interpretación*. La religión ha muerto y no hay consuelo al respecto, pues si ha de haberlo, éste no será del tipo que ofrece la conciencia religiosa, sino que habrá de provenir de la *palabra* misma —de su nunca acabada interpretación (Ebeling). Las formas religiosas son incapaces de desplegar el *kerigma*. Aún más, es la religión, institución básicamente *teísta*, la

justificación perfecta para repensar y re-interpretar la fe más allá de la muerte de Dios.

Dicha re-interpretación se encuentra en Ricoeur en los límites (no siempre claros) de la filosofía y de la teología. La hermenéutica se alzó entonces, como el lugar común de la fe bíblica y la filosofía. Para Ricoeur, la única forma de entender y entenderse el hombre a sí mismo en y por el mundo, es la vía hermenéutica que es un emprendimiento común tanto a la filosofía como a la teología, pues esta forma de pensamiento permite: a) Reconocer la opacidad del sujeto; b) Superar dos imposibles: un *cogito* transparente a sí mismo y una conciencia inmediata, y c) Poner fin a la pretensión de aprehensión directa e inmediata del sentido. Estos tres aportes serían decisivos para comprender, de forma general, el proyecto filosófico de Ricoeur como reacción o respuesta al fracaso de la filosofía moderna de instaurar como fundamento a un sujeto autoconstituido. A esta pretensión de inmediatez, según vimos, Ricoeur opone la opacidad y la vía larga de la construcción de la conciencia en las mediaciones discursivas y pre-discursivas. Una filosofía hermenéutica —hemos aprendido de Ricoeur— es una filosofía que asume todos los presupuestos de un largo rodeo que evita el fundamento fundante del *cogito* tradicional. Por lo mismo, una hermenéutica de cuño filosófico, que se aboca a desentrañar los nudos semánticos de textos de raigambre bíblica, nos permitió acceder al fenómeno de la fe por la vía de la interpretación crítica y de la reconstrucción exegética.

Así, la hermenéutica filosófica proporciona elementos que posibilitan interpretar la Biblia al punto de hacer converger hermenéutica teológica y hermenéutica filosófica en un solo movimiento. Pero esto es sólo parcialmente verdadero, pues, en realidad, al aplicar la hermenéutica desde el punto de vista bíblico, se procede de tal forma, que de ser una hermenéutica aplicada, la hermenéutica bíblica pasa a ser hermenéutica general, y la filosófica, su instrumento, su herramienta. Así, por ejemplo, al aplicar la categoría filosófica de *forma* (estructura) de un texto, podemos apreciar que de ésta se deriva una cierta confesión de fe, que lleva a pasar de un análisis estructural a una reflexión teológica del tipo de confesión que cierta estructura textual implica. La importancia de esta propuesta hermenéutica, radica en que esta vía propuesta por Ricoeur (la de la *aplicación* de una categoría hermenéutica general a la hermenéutica bíblica, tomada como hermenéutica regional), encierra su hipótesis de trabajo, según la cual, *dicha vía es la única que permite reconocer la especificidad de la cosa bíblica*. Es sobre la base de este carácter hermenéutico común, tanto al discurso filosófico como al teológico y de este reconocimiento de la especificidad del discurso religioso, sobre la que tiene que entenderse el proyecto de reinterpretación del mensaje cristiano en los tiempos de la muerte de la religión.

Ahora bien, en tiempos de la muerte de Dios, son dos las perspectivas críticas respecto de la religión que Ricoeur recogerá en su análisis: a) La “crítica externa” (filosófica) y b) La “crítica interna” (teológica). Este análisis se realiza desde un punto de vista semántico: *¿Qué se quiere decir cuando se pronuncian enunciados de carácter religioso?* Para captar el sentido del discurso religioso es necesario entender, primero, su lenguaje (su *forma*). Éste se presenta básicamente como mitológico. Una hermenéutica filosófica, por lo mismo, no debe violentar dicha estructura, sino extraer algún contenido significativo para luego apropiarse, mediante eso que llamamos *fe*, del mismo. El fenómeno de la fe, se relaciona estrechamente con su vehículo cultural: *el lenguaje*. Sólo

una hermenéutica que no deseche *a priori* un *logos* mítico, puede revelar la profundidad y la plenitud que el vehículo mismo oculta; si todo texto —nos dice Ricoeur, a propósito del “primer Heidegger”— trabaja positivamente en la *comprensión de sí*, el texto religioso posee como tal una comprensibilidad llamada *fe*. La “palabra de Dios”, dice Ricoeur, entra en nuestras vidas porque primero es un *discurso*, un *mensaje*, un *kerigma*, y porque es anunciado, luego, como palabra de Dios por medio del *testimonio* del creyente. En tal sentido, la interpretación del lenguaje de la fe porta en sí una “crítica de la religión”.

Para Ricoeur, “crítica de la religión” es sinónimo de destrucción, pero no en el sentido ordinario, sino en la acepción heideggeriana (§ 6 de **Ser y tiempo**): “destruir” la religión no es acabar con el supuesto contenido de verdad de su discurso, sino más bien, de realizar un movimiento por el cual se *desmonta lo montado* (Rivera). La destrucción se alza entonces como un momento positivo: quiere *desocultar* lo que el mismo lenguaje oculta o ha anquilosado (el *kerigma*). Esta desocultación mostraría, en el caso de la religión, más allá del falso *logos* y la falsa racionalidad que es necesario eliminar, aquello que ha desaparecido en la modernidad: lo sagrado.

La filosofía de Ricoeur asume una doble tarea: de destrucción y de recuperación de lo sagrado en medio de la *crisis del sentido*. Crisis expresada en el “pensamiento calculante” (Heidegger) y en la aparición del nihilismo (Nietzsche). En el avance de la ciencia y en el repliegue de lo sagrado, Ricoeur insinúa la *posibilidad de nuestra pertenencia a una era post-religiosa de la fe*: el ateísmo como destrucción de la religión es aquello que nos conduce hacia esa posibilidad; es un movimiento interno de la fe, establecido en dos instancias críticas: a) *La desmistificación* y, b) *La desmitologización*.

La *desmitificación* (o herramienta de la sospecha), le interesa a Ricoeur en tanto crítica de los orígenes; la desmitificación es una crítica de las ilusiones humanas, que son producto de la conciencia en su figura tradicional. Pero la desmitificación es una crítica radical del supuesto mismo de la conciencia. Así, la desmitificación es el aporte “irreversible” para la cultura contemporánea de la “escuela de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud). Éstos ponen “entre paréntesis” a la conciencia misma. Pero tales “maestros” cobran sentido sólo como proyecto filosófico general y no tomados en forma separada y unilateral (Marx, Nietzsche y Freud no escapan al reduccionismo). Esto, sin embargo, no debe hacernos pensar que Ricoeur no valora en su justa medida a cada uno de estos pensadores (por ejemplo: Marx debe ser valorado por mostrar el nexo entre ideología, dominación y sumisión, que permite sostener que el lenguaje de la religión descansa en la *dominación* y en la *sumisión*). Sin embargo, las “hermenéuticas de la sospecha” caen dentro de sus propias limitaciones. De ahí que una hermenéutica reductora no coincida con una hermenéutica bíblica: mientras la primera no va más allá de sus propias perspectivas, la segunda lo hace mediante la superación de la distancia (cultural) que comporta su vehículo cultural, y en la adopción de un lenguaje que apela a la multiplicidad de sentidos y de formas comunicativas establecidas por el propio objeto de estudio: el *kerigma*.

La *desmitologización* coincide en parte con la desmitificación, pero se separa de ésta porque intenta re-construir la fe bíblica a partir de la destrucción del pseudologos mitológico (pero sin renunciar al mito) que recubre y aprisiona el *kerigma*. La desmitologización —en Ricoeur— no reduce el fenómeno religioso a una simple ilusión o

deseo, sino que cala en el contenido mítico del texto bíblico como vehículo expresivo que impide el desplegamiento de su contenido para la conciencia moderna. Es la falsa racionalidad del mito, el obstáculo que una teoría de la interpretación debe sortear, para que el *kerigma* le pueda “hablar” al hombre contemporáneo. La desmitologización es una labor de interpretación sobre el vehículo cultural que ha marcado su propia forma en el texto bíblico, que nos introduce a “eso” que va más allá él: Cristo.

La hermenéutica propuesta por Ricoeur, sólo es tal si, integrando el momento destructivo de la desmitificación, se asegura para sí la labor constructiva de la desmitologización, que “purifica” a la predicación cristiana de los elementos que impiden su adecuada comprensión en una sociedad fundada en la racionalidad y en la ciencia. La desmitologización tiene en la filosofía un estatuto claramente programático y des-constructivo, que representa el momento de crítica de un lenguaje que tiene, como ha dicho Ebeling, un venerable ropaje de dos mil años.

Pero la desmitologización tiene una génesis y una historia asociadas a Rudolf Bultmann. Bultmann es el artífice de una nueva forma de entender las Escrituras. Para el teólogo alemán, la *concepción de mundo* propuesta por las Escrituras es básica y primordialmente mitológica por: a) Su apariencia estratificada (cielo, tierra, infierno); b) Concebir y aseverar la intervención de poderes sobrenaturales, y c) Concebir la intervención milagrosa. Esta concepción del mundo no está en sintonía con la concepción moderna del mundo. Este desequilibrio epistemológico lleva a Bultmann a preguntarse si la predicación de Cristo posee para el hombre de hoy algún *sentido*. El teólogo alemán resume el *kerigma* en tres puntos principales: a) Reino de Dios; b) Escatología; c) Ética. Estas doctrinas se expresan mitológicamente, por lo que es necesario deshacer tales formas, para liberar el contenido de su “ganga” mítica. Al hacer esto, se encuentra el *significado profundo que permanece oculto bajo el velo de la mitología* (por ejemplo: cuando el mito dice que Dios tiene su morada en el *cielo*, quiere decir que Dios es *trascendente*, etc.). Pero, ¿la desmitologización pone racionalidad allí donde no la hay? Desmitologizar las Escrituras no es racionalizar sino poner en evidencia el verdadero misterio de Dios. La desmitologización es un método de interpretación. Como tal, pertenece a las filosofías que parten de ciertos presupuestos. Bultmann ha tomado a la filosofía del primer Heidegger, pues cree que dicha comprensión es la que necesita la Biblia para ser interpretada correctamente: para tener una comprensión de Dios necesito primero tener una comprensión de mí mismo. Ahora bien, ¿podemos hablar de Dios sin recurrir a un lenguaje mitológico? Para zanjar este dilema, reconoce tres cosas: a) La esencia del mito: el mito pretender ser una historia real. Pero cuando la fe usa el símbolo, lo hace como imagen. b) Comprender y expresar lo simbolizado por el mito no significa usar expresiones mitológicas. c) Dios como acto sólo puede ser referido mediante símbolos, desde mi personal experiencia. Esta forma de hablar del mito sin mistificar es lo que Bultmann denomina “sentido analógico”. Pero, ¿este Dios que existe en mí, existe fuera de mí? Bultmann responde desde una perspectiva que es el fundamento de lo que posteriormente harán Ebeling, Fuchs y Ricoeur: Dios existe fuera del creyente no como una *cosa* más entre muchas otras; Dios *me habla* sólo en las Escrituras, pero debo *escucharlas* precisamente como Palabra de Dios, como *kerigma*. Así, la desmitologización como fenómeno propio de la fe cristiana, es solamente la aplicación de la doctrina de la justificación por la fe al ámbito del conocimiento y del pensamiento; como

aquella, la desmitologización destruye todo deseo de seguridad. Bultmann proclamará entonces, que los que tienen una cosmovisión moderna del mundo, vivan como si no la tuviesen.

Ricoeur tomó en serio estas enseñanzas al punto de superar a su maestro: para Ricoeur, el problema hermenéutico del cristianismo tiene su razón de ser en cuanto el *kerigma* es una re-lectura de una Escritura antigua; *la hermenéutica sería original al cristianismo*. El Antiguo Testamento es idéntico espiritualmente con el Nuevo, pero gracias a este desvío interpretativo, la fe se convierte en inteligencia. Como hombres modernos, no podemos creer sino a partir de la audición e interpretación de un texto que es ya una *interpretación*. Si el Antiguo Testamento es una interpretación del acontecimiento, el Nuevo, que nace a partir de Viejo, deberá ser también interpretado. Este descubrimiento es reciente y constituye la *situación hermenéutica actual del cristianismo*. Pero este segundo movimiento interpretativo se lleva a cabo desde una hermenéutica que toma a la Biblia como un texto entre otros. Se pone en marcha la desacralización del texto bíblico, evidenciando su carácter humano. La problemática que Ricoeur desarrolla en su “diálogo” con Bultmann puede ser abordada en tres puntos: a) Toda palabra, en la era apostólica, se transformó en letra y no hubo sólo un Testamento, sino dos: El Nuevo Testamento plantea problemas de interpretación semejantes al Antiguo, b) El hombre moderno ve acrecentada la distancia cultural; ésta sólo podrá ser superada por una hermenéutica que reviva esa palabra, y c) Nuestra conciencia está adscrita a la era postcrítica: la Biblia es tomada como un libro más, por lo que la desacralización de la interpretación es un hecho cultural. Estas tres conclusiones llevan a otra: es necesario *devolver la palabra a la escritura*. Resumamos: Bultmann es un crítico de Dilthey y de su concepción de la comprensión como proceso ligado a la psiquis. Ricoeur dirá con Bultmann y contra Dilthey: *no es la vida del autor lo que gobierna la comprensión, sino la esencia del sentido que encuentra su expresión en el texto*. La comprensión de las Escrituras, está sometida al *objeto de la fe*. Creer es someterse a aquello que el objeto —el *kerigma*— quiere y quiere decir. Al desmitologizar se descubre que la interpretación es el primer sentido del texto. Por lo mismo, no podemos “enunciar objetivamente” el *kerigma*. Pero esta desmitologización está estratificada; posee niveles que nivelan la “semántica” del mito. Hasta aquí Ricoeur está con Bultmann; ahora debe alejarse de él: por ejemplo, Bultmann no aplica el mismo criterio al lenguaje mitológico que al lenguaje de la fe —que usa términos como “acto”, “palabra”, “evento”, etc. Ricoeur quiere captar el problema de la inteligencia de la fe y del lenguaje que le sería apropiado. Para él, la distinción entre comprender y explicar (Dilthey) está superada. Aquí recurre al “segundo Heidegger” al dar mayor relevancia al lenguaje y la interpretación, y menos al comprender. Bultmann piensa que el trayecto de la comprensión va de lo objetivo a lo subjetivo. Ricoeur critica que Bultmann se salte el momento objetivo de la comprensión, en donde la exégesis refiere al texto mismo. Buscará una *hermenéutica cuidadosa de hacer justicia al mismo tiempo a la objetividad del sentido y a la historicidad de la decisión personal*. Mientras el estructuralismo toma el asunto de la *lengua*, Bultmann toma el aspecto de la *palabra*. Ricoeur media entre estos dos polos y logra articular en un único proceso estos dos momentos de la comprensión. Aquí la figura del exegeta queda invalidada; ahora es el teólogo el que puede pensar de mejor forma dicha relación (aparece el tema de la justificación por la fe como reivindicación que procede de la

palabra misma). Se impone una *ontología de la palabra* que no se encuentra en Bultmann: su teología se salta toda la problemática ontológica que conlleva una *teoría de la palabra*. Sin esta reflexión preparatoria sobre el lenguaje, la teología de Bultmann carece de asidero filosófico. Dos son los problemas que revelan esta falencia: a) El fin de la metafísica como olvido del ser, lo que alcanza a la metafísica personalista de Bultmann; b) Carencia de una ontología de la “palabra de Dios”. Sin esta ontología, se elude la revisión del lenguaje que le sería propio. Tomar esta *vía larga del lenguaje del ser*, es adentrarse en unas “sendas perdidas”. Pensar más allá de Bultmann no significa tanto ir en contra suyo, sino más bien, “por debajo de él”.

Este “diálogo” de Ricoeur con Bultmann, nos llevó a relacionar el proyecto del primero con la “nueva hermenéutica”. La nueva hermenéutica —Ebeling y Fuchs, particularmente—, tiene como postulado central que *el significado objetivo de un texto es distinto de la situación subjetiva de su autor*. La nueva hermenéutica es la continuación de la *interpretación existencial* de Bultmann: la verdadera fe no se encuentra disponible en ciertas fórmulas del pasado, sino que debe buscarse en el “acontecimiento del lenguaje” (Fuchs), en el “acontecimiento de la palabra” (Ebeling). *La fe es una comprensión de la realidad a la luz de la palabra*. Es el resultado de un acontecimiento como “preocupación por la proclamación”, o sea, interpretación que permite que un lenguaje (mayoritariamente mitológico) se vuelva *acontecimiento de lenguaje para la edad moderna*. La fe, entonces, aparece como una imitación de Cristo, fundamento y testigo de la fe. Es posible distinguir las diferencias esenciales entre la nueva hermenéutica y Bultmann: a) Para Fuchs y Ebeling, ya no se trata de entender el texto, sino más bien entender(me) a partir de lo que el texto mismo dice: el texto interpreta y me interpreta a mí mismo como acontecimiento lingüístico, cuando me proporciona una nueva comprensión de mí mismo, de mi mundo y de Dios. Si la teología es “preocupación por la palabra”, entonces toda teología es enteramente hermenéutica. b) La palabra de Dios no es un puro medio: es Dios mismo. La Biblia y la predicación son el “acontecimiento de la palabra” (aquí es el “segundo Heidegger” al que echa mano la nueva hermenéutica, mientras que Bultmann se vuelca al “primero”), y c) Revalidación del “Jesús histórico”. Pero esta revalidación, se realiza en tanto que “acontecimiento del lenguaje”, más que como personaje histórico. El lenguaje, para la nueva hermenéutica, “da permiso”. El hombre depende de la comunicación de la gracia de Dios que le viene a través del lenguaje. La fe no está separada del mundo; es el mundo mismo. “Mundo” es la situación concreta del hombre de nuestro siglo, alejado de la metafísica y de la mitología, como también de la religión. Ya no es posible hablar de dos esferas, la Iglesia y el mundo. Pero esta postura deja fuera de sí el contenido político y social de la fe. Además de pecar, según Jonas, de una mala comprensión del Heidegger de la *Kehre*. Estas críticas —sintetizadas aquí—, pueden verse con mayor claridad en la lectura misma que Ricoeur ha efectuado de Bultmann.

Trazada así un tipo de hermenéutica cuyo problema central viene dado por la objetividad del sentido, Ricoeur estudia el aporte de Ebeling. Como lo hizo con Bultmann, Ricoeur distancia a éste de Ebeling, al señalar que mientras el primero fue un exegeta, el segundo es un historiador de la Iglesia. Esta diferencia es crucial: con Ebeling el problema del lenguaje pasa al primer plano que le había negado Bultmann. En tres puntos, Ricoeur caracteriza el desvío de la nueva hermenéutica respecto de la “vieja”

hermenéutica: a) Subordinación del problema particular de la exégesis a la cuestión del lenguaje; b) Subordinación en la problemática del lenguaje, de la comprensión a la objetividad del sentido; c) Toma de conciencia del fenómeno de la secularización. Mientras Bultmann quiso extirpar el mito del *kerigma*, olvidó el problema de la secularización. Aquí la hermenéutica postbultmaniana se une con el trabajo de Bonhoeffer: Ebeling va a mostrar, a partir de la interpretación no-religiosa, que la fe es una interpretación de la realidad humana e histórica. Ebeling renuncia a la oposición *Jesús de la historia-Cristo de la fe*, volcándose hacia el Lutero exegeta. Esta actitud implica una radicalización: poner la *palabra* en lugar de la ontología. Ebeling reemplaza el ontologismo por la *palabra viva*. Se libera así al sentido de las amarras subjetivistas y se refuerza la noción misma de la unidad fe-mundo. Estas consideraciones le hacen decir a Ebeling —según Ricoeur— que el catolicismo se funda en una concepción no-hermenéutica de la palabra. La *sola fide* —centro de la reflexión de Ebeling—, se convierte en el principio de interpretación de las Escrituras. El aporte específico de la nueva hermenéutica es la relación palabra-interpretación □*Wort-Auslegung*□. Para Ebeling y para Ricoeur, la historia de la Iglesia se constituye en la unión del acontecimiento de la palabra y otra palabra que lo interpreta: la fe. En la *sola fide* realizamos lo propiamente humano. Pero como el acontecimiento es un proceso, éste nos lleva al texto; es *necesario reconvertir el texto en palabra para que ésta sea viva y no muerta*. El problema esencial de una teología de la palabra consiste en *dar cuenta de la palabra de Dios como tal sin el recurso del dualismo metafísico; comprender no es comprender el lenguaje sino mediante él*. La hermenéutica tendrá por contenido y objeto el *acontecimiento de la palabra*. Esta comprensión se da siempre en la forma de la circularidad que comprende. El *Scripta interpretes sui*, o sea, la escritura se interpreta a sí misma, se convierte en una tesis hermenéutica, por lo que *la comprensión no es nunca algo ajeno a la palabra misma, sino su propio desarrollo*. Al actualizar la palabra lo que nos relaciona comprensivamente con ella es el silencio: el silencio no es mutismo (Heidegger); es la escucha aquello que posibilita que el sentido *nos alcance*. La palabra de Dios viene al hombre y lo constituye como tal. Cuando la comprendemos, el fenómeno lingüístico es un medio que nos lleva más allá. Dos son los problemas derivados de esto: a) El lugar asignado al modelo histórico-crítico en la predicación cristiana. b) La relación del *kerigma* con el mundo no-religioso. Tomar seriamente esto significa salir del infantilismo de la fe. Ya no es posible dividir el mundo en esferas separadas (lo sacro y lo secular); es necesario tomarlo como *unidad indisoluble*. Así, no hay dos palabras sino *una*; no hay dos hermenéuticas sino *una*. Ebeling nos proporciona otra posibilidad de pensar en la predicación sin la presuposición del *homo religiosus*. Es necesario reajustar todos nuestros conceptos del ser y de la realidad, bajo la lógica de la teología de la palabra, pues ésta es la única interpretación que puede actualizar la *palabra* en toda su plenitud.

Otra posibilidad de interpretar sin conceptos religiosos el *kerigma* está ligada al nombre de Dietrich Bonhoeffer: éste es el primero en plantear la *nueva situación del cristianismo en un mundo no religioso*. Bonhoeffer se pregunta: *¿Cómo hablar de Dios sin religión?* Rechazará enfáticamente, por ejemplo, la idea de un “más allá” metafísico en desmedro de un “más acá” real y que tiene rostro: el prójimo. Además agrega la situación del mundo a partir de la ilustración: *el mundo ha llegado a su mayoría de edad*; éste ya

no necesita del “Padre” (prescinde de él). Para Kant, el *Sapere Aude* es el lema de la Ilustración. Cuando el hombre ya no actúa como un infante, cada vez más aleja a Dios de sus preocupaciones. Esto Bonhoeffer lo constata en un contexto absolutamente arreligioso. Pero esto no significa que Dios haya desaparecido (Bonhoeffer no es Nietzsche). Dios ha creado el mundo y éste es autónomo. Comprender la mayoría de edad del mundo y del hombre no significa claudicar en la fe, sino comprender a la Ilustración mejor de lo que ella se comprende a sí, mediante Cristo y el Evangelio. Para Bonhoeffer no se trata de “contrabandear” a Dios, sino de tratar de reafirmar la fe en Dios mediante Cristo, *incluso si Dios no existiera*. La crisis de la religión es una crisis de la interioridad —fundamento y base de la conciencia premoderna. Dios ya no es el *Deus ex machina* sino el Cristo sufriente; no es Todopoderoso, sino el Crucificado: *el Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona*. Ni el cristianismo es ateísmo ni el ateísmo cristianismo. *Sólo podemos saber de Dios en la fragilidad misma de nuestras vidas, en el abandono y en el dolor, en la “tragedia” de la existencia cotidiana*. Llegar a ser un *buen cristiano*, para Bonhoeffer, es *ser simplemente humano*. Cristo no es un hombre de lo sagrado, sino un hombre humano, que revela la gracia interior del hombre. La radicalización cristológica de Bonhoeffer nos ayuda a desechar la mala teología que se erige a partir del recurso a la “hipótesis Dios” y en la figura del hombre religioso. Cuando la religión ha muerto, la fe se vuelve hombre; hombre doliente, frágil, en una palabra: *Cristo* (radicalización cristológica).

Estos análisis nos encaminaron a la muerte de Dios y a la fe (trágica). Una vez constatado el horizonte cultural de nuestro tiempo y el papel que Dios juega allí, se cae en la cuenta de lo insostenible que resulta hoy la aceptación del dios moral, dios de la metafísica. *Es esta tradición la que debe ser abandonada si es que la fe merece sobrevivir en los tiempos del retiro de lo sagrado*. Ahora bien, la tradición, si bien ha sido cuestionada desde el ámbito de la teología, encuentra sus más decididos y radicales adversarios en la filosofía: en la segunda parte de esta tesis, se estableció de entrada tres supuestos decisivos para la fe derivados de la lectura de Heidegger del ateísmo de Nietzsche: a) La creencia en un mundo suprasensible carece de sentido (*muerte de Dios*); b) El hombre se encuentra sumergido en una nada infinita (*nihilismo*), y c) El vacío no puede ser colmado por otros dioses; debe transformarse nuestra manera de pensar (*muerte de la onto-teología*). *En medio de esta crisis, la fe requiere ser repensada y reinterpretado su mensaje*. Esta misma constatación obligó a revisar someramente la génesis del ateísmo contemporáneo, pues su influencia y poder debe ser contrastada desde su propio ámbito.

Ateísmo y filosofía han establecido desde la antigüedad estrechos lazos al punto de crear verdaderos sistemas filosóficos con características propias (de Epicuro a Freud): por ejemplo, Schopenhauer —maestro de Nietzsche— rechazó la idea de mezclar la filosofía con la religión cristiana. Nietzsche, por su parte, piensa que el cristianismo no es más que un platonismo para el pueblo, ideado y formulado por *sacerdotes* resentidos. Nietzsche estableció un *ateísmo práctico*, que superó con creces los ateísmos anteriores (como el negativo y el crítico). Esta práctica del ateísmo, tendrá consecuencias abismantes para la conciencia cristiana: conecta en una misma idea la negación teórica de Dios con su efectuación existencial; el ateísmo de Nietzsche dinamita la seguridad y la certeza de la creencia ya no sólo en el Dios cristiano, sino en todo el pensamiento que de

él se ha derivado. Estas reflexiones conectan con el legado filosófico de Schopenhauer y de Feuerbach (padres del ateísmo filosófico); son precisamente estos pensadores quienes han dejado una huella imborrable en la tradición filosófica, pues toda la crítica posterior de la religión, pasa por alguna de sus formulaciones. De Schopenhauer y Feuerbach a Nietzsche, el camino se divisa con mayor claridad: Nietzsche parte de Schopenhauer y deriva en conclusiones parecidas a las de Feuerbach, en el sentido de *ver la divinidad como algo puramente humano*. Su filosofía podría entenderse como intento por detener en el hombre su “hemorragia de lo sagrado”. Si la cultura occidental descansa en los valores judeo-cristianos, entonces dicha cultura descansa sobre una metafísica, sobre una voluntad de poder débil. Nietzsche mina los fundamentos ontológicos de occidente, al hacer estallar la base de toda la cultura, de toda la moral, de toda la metafísica de occidente: Dios. De la muerte de Dios al nihilismo no hay más que un paso. Si el hombre *no puede vivir sin Dios*, el superhombre vive *sin siquiera recurrir a la “hipótesis Dios”*. Esta enseñanza no ha sido asumida en plenitud y con sinceridad por la mayoría de los pensadores cristianos —sean reformados o católicos—, sino que se le ha ocultado, tergiversado y ridiculizado. Si la crítica al cristianismo implica una crítica a la metafísica tradicional de occidente, es esta metafísica la que, criticada, pondrá en evidencia su propio final: el *nihilismo*.

Ésta es la interpretación heideggeriana de Nietzsche. Según Heidegger, Nietzsche interpreta metafísicamente la historia en la medida en que en ésta surge y se despliega el nihilismo. Pero aún más: *para Heidegger, la interpretación del nihilismo se resume con la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*. La muerte de Dios en Nietzsche representa el fin de toda concepción idealista y, por lo mismo, el fin de la metafísica. “Muerte de Dios” quiere decir negación del falso tras mundo de la religión. “Dios” es el mundo suprasensible, el ámbito de lo ideético (plano idea-ideal). El paso del ateísmo al nihilismo es la consecuencia de la crítica de la religión. El ateísmo de Nietzsche no es vulgar, sino una crítica de la metafísica como tras mundo arbitrariamente presentado. Ahora bien, por ser un crítico de la metafísica, Nietzsche sería un metafísico (si bien el último, el que lleva a la metafísica hasta el extremo de su disolución). Nietzsche “desbanca” a la metafísica sin poder salirse de ésta. *La nada aparece en el lugar en donde el hombre había puesto a Dios*. Con esto, echa por tierra el fundamento [*Grund*], el principio vinculante de toda la cultura judeo-cristiana. Heidegger interpreta la muerte nietzscheana de Dios como el acabamiento de la metafísica e irrupción del nihilismo en la sociedad actual; para él, el nihilismo que Nietzsche profetiza es algo *completamente vital*. Esta lectura (clásica) de Nietzsche permitió establecer el puente teórico entre el ateísmo y el nihilismo.

Otra interpretación de dicho ateísmo, la realizó B. Welte, quien aporta una perspectiva mixta (Heidegger y Jaspers). Para Welte, dada las consecuencias del pensamiento de Nietzsche, es preciso establecer un “diálogo” con él, para poder librar a la humanidad de la “tentación nietzscheana”: el *ateísmo*. Si bien éste posee una apariencia “destruktiva”, posee también una faceta “positiva”: las razones que subsisten a éste pertenecerían a la esencia del hombre. Para realizar esta empresa es preciso abandonar la actitud meramente polémica y adoptar la postura cristiana de comprensión, pues el cristianismo es esencial y fundamentalmente una *hermenéutica*. El cristianismo posee como determinación interpretativa la *fraternidad*. Nietzsche representa una oferta de vida que el cristianismo debe ante todo analizar. Así, *el ateísmo de Nietzsche es*

positivo por cuanto permite discernir lo verdadero y lo falso de tal postura. Welte señala como cierto lo que Nietzsche dice respecto de la muerte de Dios: nuestra relación con Dios, está marcada por la palabra “muerte”. Dios fue en otro tiempo lo “vivo”, pero en la modernidad, la vida se ha apartado de él. Esto explica por qué el hombre no es consciente de esta muerte, y por qué sus templos no son sino grandes mausoleos. El Dios muerto significa la muerte de las concepciones metafísicas objetivantes: podemos hablar de muchas formas de Dios pero éstas están culturalmente agotadas. El poder específico de Nietzsche no radica tanto en la naturaleza lógica de su argumentación, sino más bien en su *poderío histórico*. Nietzsche es el portavoz de un tiempo desfavorable para Dios en donde los hombres prescinden de él. Este es el poder de Nietzsche: su *ateísmo nos muestra la aurora del nihilismo*.

¿Tienen algo que decir los teólogos sobre la muerte de Dios? La exégesis de Hans Küng es la que nos provocó mayor empatía. Küng enumera ciertos aspectos biográficos que muestran a un Nietzsche bastante alejado de su prototipo filosófico. Quizá radica en esto la tragedia de Nietzsche. Citando a J. Hirschberger, plantea Küng el camino que no debe tomar la disputa filosófica con el pensador de **Así habló Zaratustra**: la tentación de soslayarla mediante la ridiculización o desprecio absoluto de su filosofía. Es fácil mostrar la inconsistencia teológica de Nietzsche, la liviandad de sus juicios o asertos respecto del cristianismo, o lo indemostrable que resulta su doctrina del eterno retorno; todo esto es fácil, pero ¿debemos pasar por alto la filosofía de Nietzsche bajo el pretexto de su inconsistencia? Küng no rebaja la filosofía de Nietzsche como lo hace Hirschberger, sino que se preguntará por la *fundamentación del ateísmo de Nietzsche* (y por las repercusiones de éste: el nihilismo). La respuesta es simple: *Nietzsche no ha fundamentado su ateísmo sino que lo ha supuesto*. Pero aquí no encontramos razones sino afirmaciones. Nietzsche no intentó probar la existencia o inexistencia de Dios, sino tan sólo refutar la fe cristiana. Los cristianos no necesitan aceptar todas las críticas de Nietzsche. Además, el fanatismo anticristiano enrarece su juicio. Pero más allá de todo esto, lo que interesa aquí es ver qué hay de verdadero y de falso en la crítica de Nietzsche. Si el cristianismo no es sino opresión, alienación, falseamiento de la realidad, proyección irreal, si las prácticas abiertamente arbitrarias de la Iglesia, si el sacerdote no fuera más que un resentido contra el devenir vital, si Dios mismo no fuera sino un atentado a la salud y al bienestar humano ¿no se debería rechazarlo? Sí —dice Küng—, de ser cierto todo esto, tal supresión se haría necesaria hoy. *Pero las verdades de Nietzsche son medias verdades. Además, el cristianismo es más que eso: Cristo es la prueba de que tal interpretación es ilegítima*. No se puede renunciar a ser cristiano con la excusa de ser hombre; Bonhoeffer ya lo había dicho y Küng lo recuerda: si el cristianismo no se vuelca hacia aquel que constituye su centro, si no se vuelve hacia el Cristo que *sufrió y murió como un hombre más*, entonces las Escrituras seguirán siendo letra muerta, palabra sin vida. Sólo siendo hombres podemos ser cristianos. Lo mismo habría que decir respecto del nihilismo y de sus consecuencias, tanto individuales como sociales. Nietzsche desprecia al “último hombre” (Dios de la cruz). Esta figura del sufriente es sólo una caricatura. De ésta se ha liberado ya el cristianismo. Pero, ¿qué pasa con el Superhombre? No es acaso la figura del tipo cínico que circula hoy por nuestras sociedades ¿No son alarmantes los aumentos en los niveles de drogadicción y de suicidio, sobre todo en la juventud? *El sin-sentido dominante plantea serios*

cuestionamientos que hacen recusar la figura nietzscheana que reemplazaría al hombre. El cristianismo es aquello que dona sentido en medio del sin-sentido —como dijo ya Ricoeur. En lo que respecta a la sociedad, ésta se ve afectada por el nihilismo. Pero, *¿puede una sociedad permitirse vivir sin normas, sin orientación, sin sentido?* No. El avance de la tecnología tiene enormes repercusiones dentro de la sociedad. Esto demuestra la necesidad de ciertos marcos éticos irrenunciables. Una sociedad permisiva resulta inviable si estas mismas permisiones atentan contra la dignidad de las personas (si los derechos humanos son hoy una normativa universal sólo es posible debido a la necesidad de normas de las sociedades). *¿Y Nietzsche mismo? ¡Cuánta diferencia entre el autor y su obra!* Nietzsche no es Zarathustra —aquí coinciden Ricoeur y Kūng—, sino un solitario profesor de filología, ignorado y enfermo. Nietzsche es la antípoda de su filosofía. Nietzsche pretendió superar al cristianismo, a la metafísica y, por implicación, al hombre. Para esto, echo mano de su impresionante prosa, creó nuevos mitos e hizo estallar nuestra pereza y comodidad intelectual. Sin embargo, quedó preso en sus interdicciones, en su propio delirio. *Su transvaloración de todos los valores es una reacción contra los valores occidentales*, una pura venganza intelectual en el plano de lo ideal (Ricoeur); su pensamiento es todavía metafísico (Heidegger), su doctrina, irrealizable (Kūng). Si algo debemos rescatar de Nietzsche, es su *capacidad provocadora*.

Esta revisión crítica del ateísmo de Nietzsche a partir de sus más connotados comentaristas, nos situó a las puertas de nuestra tesis central: *la mediación del ateísmo respecto de la religión y la fe (postreligiosa)*. Nuestro análisis intentó fundamentar dicha hipótesis a partir del propio Ricoeur y mediante el recurso a ciertos personajes paradigmáticos de la Biblia, que muestran la posibilidad de aceptar —más allá de la religión— una *fe trágica*: Job y el “Siervo Doliente” nos llevan a un plano en donde la retribución —característica principal del dios moral—, es eliminada, lo que implica un reventón de lo ético en y por lo trágico: el ateísmo es el *corte* y el *lazo* entre la religión y la fe. La *religión*, para Ricoeur, es una *estructura arcaica de la vida que debe ser superada por la fe y que descansa en el castigo y en el deseo de protección*. El ateísmo posee una doble faceta: es, por un lado, destrucción, y, por otro, liberación. Es esta última faceta la que posibilita una fe postreligiosa. *Es esta vía la que intentará recorrer Ricoeur con el fin de mostrar la caducidad de la religión y la posibilidad de una fe purificada*. Freud y Nietzsche aportarían una técnica de decodificación adecuada para mostrar que la religión se basa en el deseo y en el temor. Desde sus respectivas perspectivas, el texto de la conciencia puede compararse con un palimpsesto en cuya superficie hay otro texto escrito. La hermenéutica de Nietzsche es una genealogía, que descubre las fuentes de la moral y de la ética. Estas fuentes son el Ideal, una *nada*. *Éste es el lugar del dios de la prohibición y de la acusación. Esta nada es la esencia de la metafísica*. Así Ricoeur plantea (con Heidegger) que el nihilismo es el *alma* de la metafísica; ésta “habita” en el Ideal, fundamento y base del cristianismo. Pero, *¿es posible hallar un significado religioso del ateísmo?* Ricoeur realiza una interpretación del § 125 de **La gaya ciencia** y extrae tres preguntas de dicho texto: a) *¿Cuál dios ha muerto?*; b) *¿Quién es el asesino?*, y c) *¿Qué autoridad posee la palabra que reclama esa muerte?*. A la primera responde: es el dios de la onto-teología; a la segunda: la nada de lo Ideal; y a la tercera, con una duda (*¿el loco, Zarathustra, el loco en tanto que Zarathustra, etc?*). Nietzsche no está al nivel de su Zarathustra, pues su crítica permanece presa del resentimiento. Aún así, su filosofía

corregiría el desorden que une el sufrimiento a la maldad y la felicidad a la justicia (equivalencia del dios moral). Contra la valoración del dios moral, Nietzsche propone un *consuelo: que el hombre sea liberado de la venganza*. Ahora bien, el sentido religioso podrá ser encontrado siempre que se superen una serie de peligros, como por ejemplo, el de dar un salto que nos catapulte a la meta y a ésta llamarla “fe”. El filósofo no es un predicador profético. La tarea del filósofo es fundamentar sus decisiones y presunciones con argumentos, aún si éstos transitan por los inciertos “caminos de bosque”. Precisamente si damos dos pasos sobre uno de éstos estamos en mejor pie para demostrar la mediación que efectúa el ateísmo entre la religión y la fe. El primer paso conduce a ver a la palabra como una que “dice algo”. Esta relación implica una “obediencia no-ética”, lo que permite escapar a la mirada axiológica, por cuanto se sitúa en la *audición* (en tanto modo de *ser* y no de *hacer*). Heráclito dice: “escucha al *logos*”, y Heidegger: escuchar es comprender. *El oír comprensor es aquello que permite saltar el estadio ético y alcanzar la dimensión ontológica; ésta es la dimensión que posibilita la palabra de Dios*. Pero no sólo el oír es un modo de ser pre-ético, sino también el *guardar silencio*. Este callar se encuentra a la base de la audición y la obediencia. *El Dios de Ricoeur no es por lo tanto el fundamento de la obligación moral*. En el segundo “sendero”, se retomó a Spinoza y a Freud como pensadores que trazan el camino a una ética originaria en tanto ética del *deseo de ser* y del *esfuerzo por existir*. Esta sería una ética radical cuyo norte vendría dado por la apropiación de este deseo en el marco de un reconocimiento y consentimiento con y para con el otro, en instituciones justas. Esta ética radical queda oculta si se toma a la obligación como principio de la razón práctica; deseo y obligación se encontrarían así en contradicción. Es esto lo que resalta la importancia del mortal golpe propinado al formalismo ético kantiano por parte de Nietzsche y Freud (esto no implica que la obligación no posea un estatuto ético). Pero no sólo las hermenéuticas de Nietzsche y de Freud ayudan a cuestionar el formalismo ético, también la *filosofía de la palabra* permite comprobar que *pertenece a la palabra el poder de cambiar la comprensión de nosotros mismos*. La palabra se dirige a nuestra existencia, en cuanto esfuerzo y deseo: *la audición que entiende nos cambia*.

El dios moral opera bajo el principio de la retribución. Es este principio el que ya se encuentra cuestionado por el Antiguo Testamento, sobre todo en los libros llamados “proféticos”. En éstos, se vislumbra una fe totalmente distinta de la que encontramos bajo la figura de la retribución; fe que tendría el sino de lo *trágico: si el ateísmo tiene un significado religioso, éste se encuentra en el abandono del dios de la retribución y en el aceptación del sufrimiento como un don, en la era de la muerte de Dios*. Ricoeur quiere postular una ontología no-metafísica, que se encuentra más allá de toda visión ética. Pero, *¿qué fe merece vivir después de Nietzsche y Freud?* Sintéticamente, *una que regresa a los orígenes de la fe judeo-cristiana, una fe que proclamara sólo palabras de liberación y no de acusación, una fe trágica*. Esta fe es ejemplificada por Job y por el Siervo Doliente del Segundo Isaías, en donde *el consuelo de la palabra actúa como aquello que hace saltar el principio retributivo y nos coloca en una situación de indefensión frente al sufrimiento y al dolor*. Desde la perspectiva de una fe postreligiosa, las categorías del amor se oponen terminantemente a las de la metafísica griega: articulan un tipo de relación hombre-palabra (de Dios) que no recurre a conceptos filosófico-religiosos como “ser”, “esencia”, “potencia”, etc., sino que plantea tipos de

consuelo que poco o nada tienen que ver con la razón discursiva (la resignación, el consentimiento, etc.). Es esta ontología no onto-teológica la que permite que el ser humano sea tal en tanto es palabra, discurso, *logos*. *Es esta vía radical, no metafísica, la que abre nuevos sentidos del consuelo que convierte al ateísmo en una auténtica mediación entre la religión y la fe*. Ésta es una función que nos ofrece el *logos*; la otra, la noción de *Physis*: bajo ésta, es posible comprender la capacidad del *decir* [*Sagen*] (el decir no es algo *del* hablante, sino que *lo sobrepasa*). Este decir, es un consuelo que le permite al que sufre, ver lo fragmentado como parte del todo. Kierkegaard llama a este consuelo “repetición”. Una última variante del consuelo viene dada por el *habitar*: *en tanto que somos en el lenguaje habitamos poéticamente el mundo*. El habitar es lo que nos da el arraigo entre el cielo y la tierra. *Ricoeur abre una vía que permite que el ateísmo aparezca obrando “religiosamente” en la abolición de la religión; el significado religioso del ateísmo supone una concepción del logos como lugar pre-ético de comprensión y obediencia, que posibilita la resignación, el consentimiento y el habitar, como modos de existir*. Esta obediencia es un amor a la creación, que es una forma de consuelo que no se basa ni en la recompensa ni en la venganza. *Ricoeur logra articular una ontología positiva que permite interpretar los textos bíblicos a partir de una escucha y una obediencia pre-éticas, toda vez que recupera para la fe el lado liberador del ateísmo en la medida en que éste termina con la idea del dios moral como Padre que protege y castiga*. Pero esta imagen del Padre puede ser recuperada en su condición de símbolo: como símbolo del ser convertido en palabra viva que consuela.

Esta recuperación del Padre a través del símbolo, necesitó de una contextualización en el sentido de retomar la idea que habíamos expuesto al principio de este trabajo, en donde expusimos la idea de una hermenéutica de los símbolos que permitiera extraer de éstos aquello que el pensamiento puramente conceptual desecha *a priori*. Retomando la famosa frase según la cual *el símbolo da que pensar*, se estableció una reflexión sobre el lenguaje (de la fe), para tender el puente que permitió ir de los símbolos hacia una filosofía que no renuncia a la rigurosidad crítica. Esta mediación la realiza Ricoeur analizando la Simbólica del mal. Esta Simbólica se articula en tres niveles: 1) Símbolos primarios; 2) Símbolos míticos; 3) Símbolos especulativos. Estos tres niveles muestran una progresión: los símbolos primarios de la conciencia culpable (mancha, pecado, culpabilidad), son la expresión indirecta de la caída. Esta experiencia sólo es accesible mediante un lenguaje analógico. A su vez, es esta experiencia la que subsiste en el relato mítico (segundo nivel) y en la especulación (tercer nivel). Esto es lo que permite establecer que *lo originario no es nunca el comienzo sino el punto de llegada de la reflexión*. Mediante una “criteriología del símbolo” es posible ver cuál es la tarea de una reflexión sobre lo simbólico: a) Buscar mediante los símbolos, la “reproducción” de una experiencia que se oculta a la simple mirada conceptual. b) Esta “reproducción” alimenta una reflexión filosófica sobre el sentido y la intencionalidad de ésta. c) El sentido sedimentado de esta experiencia es lo que, en definitiva, da que hablar. El pensamiento de Ricoeur se muestra como un pensamiento que se deja atravesar por los mitos en el sentido del intérprete que se apropia no del mito mismo, sino de aquello que el mito *dice*. La hermenéutica ricoeuriana es así una hermenéutica enriquecedora de la reflexión, pues rescata para la filosofía, la multiplicidad significativa del símbolo. Ricoeur tematiza la apropiación de lo simbólico tomando como paradigma el mito adámico, denominando

como “dinámica de los mitos” al trabajo de apropiación de los mitos de la tradición judeo-cristiana. Tomando al mito adámico como “preeminente” respecto de los otros en virtud de la “dinámica de los mitos”, Ricoeur sostiene que el mito adámico configura un universo de sentido en donde constata la proximidad entre el mito trágico y el mito adámico. Lo trágico revela el trasfondo *agónico* de la voluntad que confiesa el mal. Así, la forma del mito antropológico de Adán (teología ética) no es sino una faceta de tal mito: la otra cara es la de la cruz: el mito trágico (teología de la tragedia). Esta es una teología trágica, una fe post-religiosa, una fe que se alberga en lo que Ricoeur llama una “esperanza *temerosa*”. Aquí entra en escena el Libro de Job, al que Ricoeur considera un documento revolucionario, en donde se consigna el “reventón de la concepción moral del mundo”. Job nos enseña mediante sus padecimientos, que el mal de escándalo es irreductible al mal de culpa. La ley de la retribución —primera e ingenua concepción moral del mundo— no puede esgrimir explicación alguna ante las lágrimas del inocente. Job es la expresión de una visión ética madura. Esto hace del problema del mal y de su relación o no relación con el legislador supremo, algo más oscuro y conflictivo, al punto de que el irracionalismo del poder compensa mediante la ética de la santidad, permitiendo que la acusación contra el Dios ético retroceda mutándose en justificación racional de Dios, es decir, en *teodicea*: la racionalización de la irracionalidad de la justificación permite la irrupción de la visión trágica, debido a que la demostración es el escollo insalvable para la visión ética; la inocencia y el sufrimiento de Job corren por caminos distintos que los que ésta ofrece. Job expresaría la maduración de la conciencia ética de Israel al punto de posibilitar su “explosión”. En tal sentido, la apuesta de Job es una apuesta radical, *trágica: renuncia a la ley de la retribución al punto de tomar las desgracias con el mismo espíritu que la dicha, o sea, como un don de Dios*. El mito adámico resulta así enriquecido en su comprensión por dos aportes de lo trágico: a) La compasión por el hombre, y b) El “temor y temblor” ante el abismo de lo divino. Estos aportes posibilitan comprender el mito de Adán en toda su tensión dramática, en todo lo humano e inhumano de dicha figura. La teología trágica recoge los signos de la hostilidad del destino humano. Éstos se presentan cuando se reduce nuestro punto de vista. Esta reducción implica una pérdida de la visión de conjunto, de la totalidad (de sentido). Estamos absorbidos en nuestro yo. Sólo el “vidente” griego y el “loco” shakesperiano escaparían a esto. Pero el sufrimiento es la peor amenaza para esa visión de conjunto. *En esta contradicción no dialéctica radica lo trágico; en la contradicción que se da entre Creonte y Antígona, contradicción que no permite una tercera parte, una síntesis dialéctica y que arrastra a la destrucción tanto al primero como a la segunda*. Mediante el abandono del principio de la retribución, se adquiere una nueva dimensión de la fe: la *dimensión de la fe improbable*. No debe olvidarse que las quejas y protestas de Job buscan siempre “la invocación”. Por lo mismo, resulta necesario entender que la invocación al Redentor, al vengador de la sangre y al pacificador, es el clamor no respondido del mundo precristiano, que encuentra su respuesta en Cristo. En el desenlace del Libro de Job, Dios hace una alabanza y elogia la honestidad sufrida y la fidelidad en la búsqueda de este personaje de la fe trágica. Esta es una palabra esperanzadora para aquellos hombres de fe que no quieren cerrar los ojos a la realidad que los rodea y que soportan persecuciones y vituperios por causa de la fidelidad a lo que ven. He aquí que cobran relevancia las meditaciones que Ricoeur ha realizado sobre

el *logos* como consuelo: se trata de un pensamiento que abre el horizonte a un nuevo sentido del consuelo, que puede hacer del ateísmo una auténtica mediación entre la religión y la fe: es éste unirse al *logos* el “que hace posible el consuelo”. ¿Cuál consuelo?; “La felicidad de pertenecer al *logos*”.

Sobre esta misma línea temática, observamos en la figura del “Siervo Doliente” otro ejemplo de una fe trágica. Esta figura abre otras perspectivas de las apreciadas en Job: el consuelo no proviene de la contemplación del todo armónico de la creación (orden, medida y belleza), sino del mismo sufrimiento que se convierte en un don, que hace expiación por los pecados del pueblo: *el sufrimiento, aceptado voluntariamente, adquiere sentido dentro de la in-sensatez del escándalo*. El sufrimiento sería un efecto de la culpabilidad. Sin embargo, el sufrimiento de los inocentes destruye el sistema de la retribución. El “Siervo Doliente” es la conexión entre el sufrimiento y el pecado en un nivel distinto del de la retribución. Para Ricoeur es el sufrimiento-don el que carga sobre sí el sufrimiento-escándalo, invirtiendo así la relación entre la culpabilidad y el sufrimiento. El sufrimiento-don pasa por alto el juridicismo de la retribución y se somete voluntariamente a la letra de la ley para suprimirla al mismo tiempo que la cumple. Pero, ¿qué sentido tiene la visión trágica de la fe con relación a este significado último del sufrimiento? *La visión trágica aparecería como posibilidad real para aquellos que no han adquirido el sufrimiento ofrecido como don*. La cuestión de la ira de Dios no es resuelta ni por la filosofía ni por la teología, pues *no hay forma de justificar racionalmente la inocencia de Dios; la razón moderna se vuelve impotente frente al misterio —la bondad o iniquidad— de Dios*. Sólo una visión que escapa a la visión ética del sufrimiento como mero castigo, puede entender a éste como misterio irresuelto que no puede ser justificado por el hombre so pena de culparse a sí mismo. Esto llevó a considerar el lenguaje como don, gracias al cual el pensamiento puede expresar esta iniquidad incomprensible. El lenguaje, en general, y la oración, en particular, nos permite entablar una especie de comunicación con el Dios que calla ante el misterio de la iniquidad; sólo la oración posibilita el “diálogo” con Dios, sacando al hombre de su destierro interior, de su sufrimiento mudo. Pero esta posibilidad de comunicación está cada vez más alejada de las prácticas vitales del hombre moderno, al punto que pareciera que habitamos entre sordos y mudos. Aquí resultó relevante el caso de Jesús en Getsemaní, pues él habría experimentado en carne propia esta soledad implacable, este abandono desgarrador del hombre ante la ausencia, ante el silencio de Dios. Pero en la hora más angustiosa, en la indefensión misma, Cristo oró, y si bien su clamor no fue escuchado al menos recibió consuelo al igual que Job. En sus tragedias vemos realizado el ideal de una fe que no necesita respuesta, que no espera retribución, sino que calla, llora, espera, sufre. *Este Dios débil, esta fe trágica, es la respuesta cristiana al teísmo onto-teo-lógico que busca pruebas, que requiere fundamentos, que reclama sumisión, acatamiento*. El lamento se vuelve plegaria, y el sufrimiento, un don. ¿Puede ser entendido esto desde la tradición cristiana? No, porque se remonta a los orígenes de la fe. Sólo se comprende cuando se abandona el principio de la retribución, cuando se apela al amor, cuando el amor de Dios es el punto de partida de la fe, cuando el sufrimiento es parte de nuestro ser. Derivamos entonces, —de la mano de Ricoeur— hacia una hipotética *ontología del amor*, que no recurre a los conceptos heredados por la metafísica tradicional, sino que entiende que la relación del hombre con Dios es básica y primordialmente *amorosa*. Éste es un nuevo comienzo y

una de las posibles soluciones para fundar un nuevo tipo de pensamiento teológico en las categorías del “amor” y del “don” bajo el signo del “Dios sin Ser” (Jean-Luc Marion). Este nuevo comienzo es, en todo caso —según Ricoeur— un retorno a la tradición de que *el primer nombre de Dios es amor, el amor no tiene necesidad de decir que existe para poder afirmarse o para comunicarse. No tiene necesidad alguna de pasar por un enunciado*. Dios existe, y primero nos amó. Pero no debemos olvidar que este amor es *difícil y trágico*, y que el Dios que nos ayuda no es el *todopoderoso*, sino el *Dios impotente* de Bonhoeffer.

Sí, Ricoeur es enfático y concuerda en parte con la “escuela de la sospecha”: el Dios que ha muerto es el dios moral, el dios de la onto-teología, el dios de la retribución, el dios que castiga y consuela. Pero se aleja de dicha escuela al reinterpretar el *kerigma* cristiano —de la mano de la hermenéutica bultmaniana y postbultmaniana, junto con los decisivos aportes de Bonhoeffer— en términos no metafísicos, sino a partir de una *teoría de la palabra*. Esto le lleva a postular que el verdadero Dios de la *fe* —entendida esta última desde una perspectiva hermenéutica como *actitud del que se mantiene en disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto*— se oculta allí donde la razón sólo se encuentra a sí misma; sólo en la medida en que mi ser es configurado por la *cosa* del texto, por aquello que el texto dice, el *sentido* aparece como un don en medio del sin-sentido, en plena época de la muerte de Dios. Por lo mismo, el gran desafío para la fe en los tiempos del nihilismo es, entonces, este: *comenzar a partir del amor y no de la prohibición y el castigo, comenzar por aceptar el sufrimiento sin justificar a Dios. Tal es el comienzo de una fe post-religiosa, más allá del bien y del mal; una fe trágica, en un mundo mayor de edad*.

Bibliografía.

a) Básica:

- Ricoeur, P.: **Fe y filosofía**, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1988.
- Ricoeur, P.: **El lenguaje de la fe**, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1978.
- Ricoeur, P.: **Introducción a la simbólica del mal**, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1969.
- Ricoeur, P.: **Hermenéutica y psicoanálisis**, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1975.
- Ricoeur, P.: **Hermenéutica y estructuralismo**, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1975.
- Ricoeur, P.: **Finitud y culpabilidad**, Ed. Taurus, Madrid, 1982.
- Ricoeur, P.: **Freud: una interpretación de la cultura**, Ed. Siglo XXI, México, 1970.
- Ricoeur, P.: **La metáfora viva**, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1977.
- Ricoeur, P.: **Historia y verdad**, Ed. Encuentro, Madrid, 1990.
- Ricoeur, P.: **Ideología y utopía**, Ed. Gedisa, Barcelona, 1999.
- Ricoeur, P.: **Sí mismo como otro**, Ed. Siglo XXI, España-México, 1996.
- Ricoeur, P.: **Educación y política: De la historia personal a la comunión de libertades**, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984.

- Ricoeur, P.: **Autobiografía intelectual**, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- Ricoeur, P.: **Texto, testimonio y narración**, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.
- Ricoeur, P.: **Del texto a la acción**, Ed. FCE, Buenos Aires, 1986.
- Ricoeur, P., Fornari, A., y otros: **Del existencialismo a la filosofía del lenguaje**, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1983.
- LaCocque, A. y Ricoeur, P.: **Pensar la Biblia**, Ed. Herder, Barcelona, 2001.

b) Secundaria y general:

- Acevedo, J.: **Heidegger y la época técnica**, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.
- Acevedo, J.: **Hombre y mundo: sobre el punto de partida de la filosofía actual**, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1992.
- Aristóteles: **Metafísica**, Ed. Gredos, Madrid, 2000.
- Barth, K.: **Carta a los romanos**, Ed. BAC, Madrid, 1998.
- Bethge, E.: **Dietrich Bonhoeffer. Teólogo – cristiano – hombre actual**, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970
- Bentué, A.: **Las tentaciones de Job**, Ed. P.P.C., Madrid, 1998.
- Borghello, U.: **Ernst Bloch: ateísmo en el cristianismo**, Ed. Emesa, Madrid, 1979.
- Bonhoeffer, D.: **Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio**, Ed. Ariel, Barcelona, 1969.
- Bloch, E.: **El ateísmo en el cristianismo**, Ed. Taurus, Madrid, 1983.
- Bultmann, R.: **Jesucristo y mitología**, Ed. Ariel, Barcelona, 1970.
- Bultmann, R.: **Teología del Nuevo Testamento**, Ed. Sígueme, Salamanca (España), 1997.
- Bultmann, R.: **Crear y comprender** (2 vols.), Ed. Studium, Madrid, 1976.
- Calvo Martínez, T., Ávila Crespo, R. (Eds.): **Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación**. Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.
- Camus, A.: **La peste**, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983.
- Capek, M.: **Eternal Return**. En **The encyclopedia of Philosophy**, New York-London, 1967.
- Ebeling, G.: **La esencia de la fe cristiana**, Ed. Fontanella-Marova, Madrid, 1974.
- Eckhart, M.: **Tratados y sermones**, Ed. EDHASA, Madrid, 1983.
- Eliade, M.: **El mito del eterno retorno**, Ed. Altaya, Madrid, 1997.
- Ferguson, S., Wright y Packer, J. I.: **Nuevo diccionario de teología**, Ed. Casa Bautista de Publicaciones, U. S. A., 1992.
- Feuerbach, L.: **La esencia del cristianismo**, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975.

-
- Feuerbach, L.: **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía**. Ed. Labor, Barcelona, 1976.
- Freud, S.: **El yo y el ello**, Ed. Alianza, Madrid, 1973.
- Freud, S.: **El malestar en la cultura**, Ed. Alianza, Madrid, 1998.
- Gadamer, H.-G.: **Verdad y método**, Ed. Sígueme, Salamanca, 2000.
- Haag, H.: **El problema del mal**, Ed. Herder, Barcelona, 1981.
- Hegel, F. G. W.: **Fenomenología del espíritu**, Ed. F.C.E., México, 1997.
- Hegel, F. G. W.: **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**, Ed. Suarez, Madrid, 1942.
- Heidegger, M.: **Ser y tiempo**, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, M.: **Caminos de Bosque**, Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- Heidegger, M.: **De camino al habla**, Ed. del Serbal, Barcelona, 1987.
- Heidegger, M.: **Conferencias y artículos**, Ed. del Serval, Barcelona, 1994.
- Heidegger, M.: **Serenidad**, Ed. del Serbal, Barcelona, 1989.
- Heidegger, M.: **Nietzsche**, vol. II, Ed. Destino, Madrid, 2000.
- Heráclito de Efeso: "Fragmentos", en: Verneaux, R.: **Textos de los grandes filósofos: edad antigua**, Ed. Herder, Barcelona, 1982.
- Hirschberger, J.: **Historia de la filosofía**, vol. 2, Ed. Herder, Barcelona, 1984.
- Husserl, E.: **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**, Ed. FCE, México, 1986.
- Jamieson, R. y otros: **Comentario exegético y explicativo de la Biblia**, Ed. CBP, EE.UU., 1990.
- Jara, J.: **Nietzsche, un pensador póstumo**, Ed. Anthropos–U. de Valparaíso, Barcelona, 1998.
- Jonas, H.: "Heidegger and Theology" **The Review of Metaphysics**, 18, 1964.
- Kant, E.: **Crítica de la razón pura**, Ed. Alfagura, Madrid, 2000.
- Kant, E.: **Filosofía de la historia**, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969.
- Kierkegaard, S.: **La repetición**, Ed. Guadarrama, Barcelona, 1976.
- Küng, H.: **¿Existe Dios?**, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979.
- La Biblia**, Reina Valera versión 1960, SBU.
- La Biblia de Jerusalén**, Ed. Desclee de Brouwer, 1975.
- Lubac, H.: **El drama del humanismo ateo**, Ed. PE, Madrid, 1967.
- Marlé, R.: **Bultmann y la fe cristiana**, Ed. Razón y fe, Bilbao, 1968.
- Marx, K.: **Crítica de la filosofía del derecho de Hegel**, Ed. Grijalbo, México, 1962.
- McQuarrie, J.: **God–Talk. Análisis del lenguaje y la lógica teológica**, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.
- Nietzsche, F.: **Así habló Zaratustra**, Ed. Alianza, Madrid, 1992.
- Nietzsche, F.: **El anticristo**, Ed. Alianza, Madrid, 1987.
- Nietzsche, F.: **La gaya ciencia**, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.

- Nietzsche, F.: **La genealogía de la moral**, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F.: **La voluntad de poder**, Ed. Edaf, Madrid, 2001.
- Nietzsche, F.: **Más allá del bien y del mal**, Ed. Alianza, Madrid, 1997.
- Nietzsche, F.: **Ecce homo**, Ed. Alianza, Madrid, 1996.
- Nietzsche, F.: **El nacimiento de la tragedia**, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F.: **Crepúsculo de los ídolos**, Ed. Alianza, Madrid 1973.
- Nietzsche, F.: **Aurora**, Ed. Edimat Libros, Madrid, 1998
- Pannenberg, W.: **Teología sistemática**, 2.vols. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992.
- Puente, G.: **Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión**, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1995.
- Rahner, K.: **Oyente de la palabra**, Ed. Herder, Barcelona, 1967.
- Royston, E.: **Diccionario de religiones**, Ed. F.C.E., México, 1996.
- Scheler, M.: **El santo, el genio, el héroe**, Ed. Nova, Buenos Aires, S/F.
- Schopenhauer, A.: **El mundo como voluntad y representación**, Ed. Orbis, Barcelona, 1985.
- Tillich, P.: **El eterno presente**, Ed. Diana, México, 1979.
- Tillich, P.: **Teología sistemática** (vol. I), Ed. Sígueme, Salamanca, 1981.
- Tillich, P.: **Amor, poder y justicia**, Ed. Ariel, Barcelona, 1970.
- Trías, E.: **Por qué necesitamos la religión**, Ed. Plaza y Janes, Barcelona, 2000.
- Unamuno, M. De: **Del sentimiento trágico de la vida**, Ed. Sarpe, Madrid, 1984.
- Valdés, J.: **Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas**, Ed. Monte Ávila, Caracas, 2000.
- Van de Pol, W. H.: **El final del cristianismo convencional**, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969.
- Vattimo, G.: **Ética de la interpretación**, Ed. Paidós, Barcelona, 1991.
- Vine, W. E.: **Diccionario expositivo de las palabras del Antiguo y Nuevo Testamento**, Ed. Caribe, Colombia, 1999.
- Von Rad, G.: **Teología del Antiguo Testamento**, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- Welte, B.: **El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo**, Ed. Taurus, Madrid, 1962.
- Zubiri, X.: **Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad**, Ed. Alianza–Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.