

## Sobre la estructura kantiana de la hermenéutica filosófica del discurso religioso de Paul Ricoeur

### 1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA

Durante varias décadas Paul Ricoeur ha desarrollado un pensamiento filosófico que escucha el discurso religioso (símbolos, mitos, textos) pero que se mantiene siempre en la autonomía de un pensamiento responsable, es decir, dentro de los límites de la razón y según las exigencias internas de la filosofía<sup>1</sup>. Esto quiere decir que Ricoeur no se adhiere a una tradición doctrinaria ni dogmática que lo vincule con una determinada interpretación del lenguaje religioso. La cuestión que se plantea aquí es: ¿cómo surge la autonomía de este pensamiento responsable que es capaz de lograr una productividad filosófica a partir de la interpretación de significados ya expresados en un lenguaje que no es filosófico? Lo que queremos investigar aquí es cómo está compuesta la racionalidad filosófica ricoeuriana y cómo determina ella los alcances y las limitaciones que tiene la rehabilitación de la referencia ontológica del discurso religioso realizada por Ricoeur. Cuando preguntamos por la racionalidad filosófica ricoeuriana apuntamos a los presupuestos ontológicos y

1 RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*, París, Aubier, 1988, pp. 11, 12, 479-481. (Citaremos esta obra como FC).

epistemológicos dentro de los cuales Ricoeur desarrolla todo su pensamiento y que determinan los alcances y límites que tiene la referencia del lenguaje religioso en el mismo. Como es sabido, frente al Neopositivismo y al Estructuralismo, Ricoeur reconoce que el discurso religioso dice algo del ser y de la situación del hombre en el seno del ser<sup>2</sup>. Pero para entender esta posición es necesario saber si, para Ricoeur, el discurso religioso puede referirse a cualquier ámbito de la realidad, o si esta referencia está limitada de alguna manera y cuáles son los supuestos que determinan esta limitación.

Al hablar de presupuestos o puntos de partida en el pensamiento de Ricoeur podríamos remitirnos a las filiaciones filosóficas reconocidas por él mismo: Husserl, Marcel, Jaspers, Nabert, entre otros<sup>3</sup>. Pero estos autores quizá están proporcionando solamente problemáticas y métodos para encarar la reflexión filosófica. Nosotros quisiéramos buscar algo así como un conjunto de coordenadas ontológicas y epistemológicas que están permitiendo que las temáticas abordadas, los métodos utilizados y las influencias recibidas por Ricoeur se agrupen de la manera que lo hacen dentro de su pensamiento. Creemos que para buscar esas coordenadas hay que tomar como hilo conductor una expresión que Ricoeur utilizó algunas veces para caracterizar su propio pensamiento filosófico: kantismo pos-hegeliano<sup>4</sup>. Quisiéramos desarrollar elementos que apoyen la hipótesis según la cual los presupuestos ontológicos y epistemológicos

2 RICOEUR, P., "From Existentialism to the Philosophy of Language", *Philosophy Today*, 17 (1973), n° 2-4, p. 92, 93 (citaremos este artículo como FE); RICOEUR, P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, pp. 280-286; RICOEUR, P., "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1975), n° 1, pp. 13, 21 (citaremos este texto como PSLR).

3 Sobre las influencias reconocidas por él mismo, ver RICOEUR, P., "Auto-compréhension et histoire", en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Ed. por Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 9-12 (Citaremos este texto de Ricoeur como AH.) Ver también RICOEUR, P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, pp. 15, 17, 18, 22-23, 24 (citaremos esta obra como RF); FE, pp. 89ss.

4 Ricoeur habla de su pretensión de ser un kantiano poshegeliano en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 402-403 (citaremos esta obra como CI) y en "Biblical hermeneutics", *Semeia*, 1975, n° 4, p. 142 (citaremos esta obra como BH).

dentro de los que Ricoeur piensa son básicamente kantianos. Asimismo, creemos que esos presupuestos limitan la rehabilitación de la referencia del discurso religioso al ámbito que Kant denominó el "noúmeno". Sólo que esos presupuestos ahora orientan un planteamiento donde la cuestión fundamental no es la posibilidad del conocimiento sino la de la voluntad libre y esclava, que luego se transforma en la cuestión de la existencia como deseo de ser y de la comprensión de esa existencia a través de la interpretación del lenguaje, y en la cuestión de la propuesta de posibilidades de existir por el lenguaje poético y religioso<sup>5</sup>.

5 La influencia de Kant sobre Ricoeur ha sido reconocida y estudiada por algunos autores. En "Ricoeur and the dialectics of interpretation", *The Iliff Review*, vol. 35, nº 3 (1978), pp. 13-26, Jere Paul Surber identifica la estructura kantiana del pensamiento de Ricoeur hasta donde el mismo Ricoeur la ha reconocido (pp. 14-17), caracteriza el kantismo de éste como "anagógico" (p. 14) y luego se limita a estudiar el lado hegeliano del diálogo Kant-Hegel que se produce dentro de Ricoeur en las obras correspondientes a la hermenéutica de los símbolos. Anne-Marie Roviello muestra en "L'horizon kantien", *Esprit*, Nº 140-141 (1988), pp. 152-162, la fecundidad del concepto kantiano de "idea reguladora" en algunos temas fundamentales de la filosofía ricoeuriana que se articulan alrededor de esa idea kantiana. Esta autora centra su estudio en mostrar cómo la búsqueda de conciliación de los conflictos hermenéuticos a distintos niveles tiene sentido desde la aspiración de la razón a la totalidad como idea reguladora (pp. 153-154). El hecho de que la reflexión se transforme en interpretación y en interpretación conflictiva del sentido múltiple, estaría enraizado en la separación originaria que Kant establece entre reflexión e intuición (p. 154). También se muestra la influencia del concepto kantiano de "idea reguladora" en los desarrollos que Ricoeur hace sobre la historia (p. 155), la realización práctica de la aspiración de la razón a la unidad (p. 155), la identidad individual como identidad narrativa (pp. 156, 158), la existencia como deseo de ser (p. 156), la apropiación de sí mismo mediada por la interpretación (pp. 154, 157) y la comunicación (pp. 158-161). Como se puede ver, este trabajo reduce la influencia kantiana en Ricoeur casi exclusivamente al concepto de postulado o idea reguladora, dejando totalmente fuera otros conceptos kantianos que, según trataremos de mostrar, constituyen presuposiciones básicas de la hermenéutica ricoeuriana. Además, dada su breve extensión, este texto no se ocupa de la influencia de dicho concepto sobre otros aspectos del pensamiento fundamental de Ricoeur y, menos todavía, sobre su hermenéutica del discurso religioso. Royce Gordon Gruenler, en *Meaning and Understanding. The philosophical framework for biblical interpretation*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1991, pp. 102-104, sostiene que en la interpretación ricoeuriana del discurso religioso opera un dualismo kantiano, el polo científico y el polo valorativo. Pero en ambos, el yo trascendental es autoritativo: en el polo

En efecto, la problemática propuesta en el proyecto filosófico de Ricoeur era la de la voluntad. Junto con ella Ricoeur no quería dejar de lado dos cuestiones de importancia: la de la falta y la de la Trascendencia<sup>6</sup>. El problema era la imposibilidad de un discurso filosófico directo sobre la experiencia de la falta y sobre la Trascendencia. El hecho de tener que recurrir al discurso indirecto y cifrado del mito y el símbolo hizo que el proyecto tuviera que dividirse en tres etapas: la eidética, la empírica y la poética. El deseo de unir el reconocimiento del misterio del cuerpo propio a una comprensión rigurosa de las estructuras fundamentales del hombre hacía que Ricoeur no renunciara a querer conocer las posibilidades fundamentales del hombre, la existencia inocente, más acá de la falta<sup>7</sup>. Sin embargo, ese conocimiento, propio de la eidética, es buscado siempre desde el reconocimiento de una dependencia de la existencia, del *Cogito*, respecto de algo otro, de algo que la filosofía no puede conocer en forma directa y que nunca se puede transformar en un saber<sup>8</sup>. La misma investigación eidética mostró el hundimiento de lo voluntario en lo involuntario corporal. El cuerpo aparecía entonces como una figura débil de la Trascendencia, la condición carnal se manifestaba como una figura velada del abandono a la Trascendencia. Más que un poder de posición y de autoposición, en el seno de la libertad se mostraba un poder de recepción. La Trascendencia aparecía como una posición absoluta que siempre precede a todo intento de autoafirmación de la conciencia<sup>9</sup>. La falta, al introducir un irracional absoluto, el absurdo, también producía una ruptura en la inteligibilidad del hombre: el paso de la posi-

científico desmitologiza las Escrituras despojándolas de toda pretensión a la autoridad teológica objetiva; en el polo valorativo, recurre a símbolos y mitos religiosos no normativos. Según este autor, Ricoeur es completamente kantiano porque en el juego interminablemente abierto que es la hermenéutica, desde el principio al fin es el yo autónomo el que pone y controla las reglas del juego. El problema es que este autor se limita a afirmar casi de paso y en forma demasiado esquemática el condicionamiento kantiano de la interpretación que Ricoeur hace del discurso religioso, pero no hace de esta afirmación un objeto de investigación.

6 RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier, 1950, Introduction (Citaremos esta obra como VI.)

7 VI, p. 30.

8 VI, pp. 17, 18.

9 VI, p. 36.

bilidad a la realidad del mal no es pensable ni explicable por ningún procedimiento racional. Así se fue delimitando el objeto de la reflexión filosófica ricoeuriana: la experiencia de la libertad de una voluntad rebasada por arriba y por abajo, por la Trascendencia, por la esclavitud de la falta y por la naturaleza corporal<sup>10</sup>.

El hecho de que la falta y la Trascendencia no puedan ser abordadas dentro de la descripción eidética de las estructuras fundamentales del hombre está diciendo que están situadas fuera de los límites de lo que es directamente accesible al conocimiento filosófico. La falta es lo absurdo y la Trascendencia no puede formar un sistema pensable con la libertad. La libertad encuentra el mal ya ahí en el mundo y es precedida por una presencia absoluta que se pone a sí misma: la Trascendencia<sup>11</sup>. Ricoeur quiere pensar la libertad y la existencia humana en relación con la falta y la Trascendencia, pero renuncia de entrada a transformar esa relación en un saber<sup>12</sup>. Aquí pareciera que Ricoeur está haciendo un esfuerzo, semejante al de Kant y al de Hegel, de producir una reflexión filosófica sobre una temática que excede los límites del conocimiento fenoménico. Sólo que, a diferencia de Kant, Ricoeur está tratando de plantear la Trascendencia no como una idea límite ni como un postulado de la moral, sino como una presencia absoluta. A diferencia de Hegel, Ricoeur quiere pensar la Trascendencia y producir un discurso filosófico sobre ella pero sin reducirla a un saber estructurado en un sistema. Por eso la falta y la Trascendencia caen fuera de los límites de una descripción eidética, es decir, de lo que es directamente accesible a la intuición intelectual del filósofo. Lo que nosotros nos proponemos es ver cómo el acceso filosófico —que tendrá que ser indirecto, por la vía de la interpretación del lenguaje— al objeto así planteado está determinado por supuestos epistemológicos y ontológicos de raigambre kantiana.

10 VI, pp. 27-30.

11 La comprensión ricoeuriana de la existencia humana siempre estuvo ligada al Otro, a la Trascendencia. Ver VI, pp. 22, 32, 35. Aquí Ricoeur ve la autonomía radical del yo, es decir, el intento de ponerse a sí mismo sin reconocer ninguna participación en un ser más fundamental como la falta. Para Ricoeur el hombre es un existente ya enraizado en lo otro; el yo alejado del ser es el yo alienado.

12 VI, pp. 22, 35.

En el comienzo mismo de su proyecto filosófico, Ricoeur apuesta por la razón. Al caracterizar su discurso filosófico inspirado en la escucha del lenguaje religioso, Ricoeur deja claro un lineamiento nuclear de todo su pensamiento filosófico:

*“Si no hay más que un logos, el logos de Cristo no me exige, en tanto filósofo, otra cosa que una puesta en obra más completa y más perfecta de la razón; nada más que la razón, pero toda la razón. Repetimos esta palabra: toda la razón, porque es este problema de la integralidad del pensamiento que se evidenciará como el nudo de toda la problemática”<sup>13</sup>.*

Nosotros ya sabemos que Ricoeur no renuncia a la racionalidad filosófica que nace con los griegos<sup>14</sup>. Si la fe, si la esperanza cristiana no diera qué pensar, entonces sería un grito<sup>15</sup>. Se trata entonces de una inteligencia de la fe<sup>16</sup>. La cuestión es —y el mismo Ricoeur se lo pregunta—: ¿De qué inteligencia se trata?<sup>17</sup> Por eso, precisa más todavía su empresa filosófica por medio de las expresiones “dentro de los límites de la razón” y “toda la razón”<sup>18</sup>. A partir de ello caracteriza al discurso del filósofo sobre lo dicho en el lenguaje de la fe como el discurso “de la religión dentro de los límites de la simple razón”<sup>19</sup>.

El problema que se planteaba a Ricoeur era cómo producir un discurso filosófico sobre el mal y sobre la Trascendencia sin adherirse a ningún planteamiento metafísico clásico, sin ceder a la tentación hegeliana del sistema, sin tomar un camino irracionalista, sin entrar por la vía heideggeriana de la superación de la metafísica, pero también sin reducir su pensamiento a un mero comentario de Kant. Es decir, el problema es cómo producir un pensamiento filosófico sobre la falta y la Trascendencia dentro de los límites de la existencia finita y de la razón finita. A esto

13 CI, p. 394.

14 CI, p. 292.

15 CI, p. 402.

16 CI, p. 403.

17 CI, p. 403.

18 CI, p. 394.

19 CI, p. 402.

todavía se suma la intención de no reducir el planteamiento a lo existencial o antropológico, sino de darle un alcance ontológico<sup>20</sup>.

## 2. UNA RESPUESTA: UN KANTISMO POS-HEGELIANO

Tratemos de explicitar los lineamientos dentro de los cuales Ricoeur procura producir ese pensamiento filosófico. Comenzaremos por lo que el mismo Ricoeur reconoce en cuanto a su relación con el pensamiento de Kant para tratar de ver si y cómo esa relación va articulando las preocupaciones, las temáticas y los caminos tomados por Ricoeur a partir de otras influencias. Ricoeur reconoce en primer lugar el deseo de una ontología concreta inspirada en la temática de Gabriel Marcel: existencia versus objetividad, crítica de las pretensiones del Cogito, la existencia concreta y el diálogo, la muerte, la esperanza. Pero junto con esto reconoce en él el deseo de un cierta sistematización que en sus días de estudiante había admirado en Aristóteles y Kant. En el método filosófico, ese deseo de sistema lo encuentra Ricoeur en el método fenomenológico de la descripción de Husserl<sup>21</sup>. "La búsqueda de los medios de conciliación entre la fenomenología y la ontología sigue siendo el horizonte de mi pensamiento hasta el presente"<sup>22</sup>, dice Ricoeur. A este par de influencias se suman las de Jaspers y de Heidegger. Pero la del primero es más fuerte, ya que "lo encontré —dice Ricoeur— más cercano a Gabriel Marcel" y porque su pensamiento "poseía una arquitectura que encontré más atractiva"<sup>23</sup>. Aunque reconoce que Heidegger es más radical que Jaspers, Ricoeur rechaza su crítica al humanismo y se siente profundamente ligado a la reflexión husserliana sobre la subjetividad. También rechaza la idea heideggeriana de la unidad de la metafísica y el proyecto de destruir la ontología clásica, para optar por la continuidad de la tradición

20 VI, p. 22; AH, p. 12; CI, pp. 10, 20.

21 RICOEUR, P., "My Relation to the History of Philosophy", *The Iliff Review*, vol. 35, n° 3 (1978), pp. 5-6 (citaremos este texto como MRHP).

22 MRHP, p. 6.

23 MRHP, p. 6.

filosófica en el nivel de las grandes problemáticas, no en el de las respuestas particulares dadas a ellas<sup>24</sup>.

Sin embargo, después de reconocer todas estas influencias, Ricoeur habla de la más importante:

*“Sin embargo, Kant fue sin lugar a dudas el filósofo que nunca ha dejado de inspirarme y de provocarme. Siempre he reconocido en él al filósofo que une una precisa arquitectónica del poder del pensamiento a un intransigente sentido de los límites involucrados. Cuando comencé a transitar el camino de la interpretación de los símbolos, fue en Kant donde fundé la sugerencia de unir la investigación del esquematismo —por lo tanto, de la imaginación productiva— con la elaboración de conceptos límite, esto es, de conceptos que, al tiempo que expresan el trabajo de la razón más allá del entendimiento, previenen a éste de encerrar el sentido dentro de determinaciones fijas y cerradas. De todas mis obras, la que está más fuertemente marcada por Kant... es L’homme falible. La idea de una desproporción entre el nivel del pensamiento y el del sentimiento, y la idea de una mediación frágil y oculta a través de un tercer término, la imaginación, estas dos ideas derivan directamente de Kant. Sin embargo, al mismo tiempo, esta obra desplegó un intento de romper con Kant en un punto decisivo. Me pareció que la Crítica de la razón práctica está determinada por haber sido estrictamente construida sobre el modelo de la primera Crítica (la distinción entre lo trascendental y lo empírico, lo a priori y lo a posteriori fue hecha al precio de insuperables dicotomías entre el deber y el deseo, la virtud y la felicidad, etc.)”<sup>25</sup>.*

Este texto nos está diciendo que hay elementos decisivos que Ricoeur toma de Kant y que hay otros que deja de lado. Por eso ahora tenemos que tratar de delimitar el conjunto de elementos que constituyen la estructura kantiana del pensamiento de Ricoeur para ver después cómo esos elementos determinan la articulación del mismo. Para realizar esta tarea, no partiremos de Kant, sino que recurriremos siempre a los textos de Ricoeur para fundamentar allí la idea y los componentes de la estructura kantiana de la hermenéutica ricoeuriana del discurso religioso. Tampoco desarrollaremos por medio de los textos de Kant las indicaciones

24 MRHP, p. 7.

25 MRHP, p. 8.



que da Ricoeur acerca de dicha estructura, porque no queremos imponer a Ricoeur elementos interpretativos que no hayan sido reconocidos por él mismo. Dicho de otro modo, no queremos explicitar la estructura kantiana más de lo que permiten los mismo textos de Ricoeur.

Al explicar la fórmula, ya citada, de "kantismo pos-hegeliano", Ricoeur dice que se trata de pensar juntos a Kant y a Hegel, de pensarlos el uno contra el otro, el uno por el otro, para poder pensarlos mejor a ambos y para poder pensar distinto con respecto a ellos<sup>26</sup>. Esto significa que al pensarlos juntos se puede llegar a pensar algo nuevo que no se podría pensar sin ellos. Sin embargo, tampoco se podría pensar algo nuevo sin la vecindad del discurso filosófico con el lenguaje de la fe. Sólo esta vecindad, sumada al intercambio y la reestructuración que se produce entre Kant y Hegel, puede dar origen a un discurso filosófico que produzca nuevo sentido:

*"Esta vecindad con un pensamiento kerygmático provoca, según me parece, 'efectos de sentido' en el nivel del discurso filosófico mismo, que a menudo toman la forma de la dislocación y la refundición de sistemas. El tema de la esperanza, precisamente, tiene una virtud fisurante con respecto a los sistemas cerrados y un poder de reorganización del sentido, y por esto mismo conduce a los intercambios y las permutaciones que acabo de sugerir.*

*Veo entonces que las reestructuraciones espontáneas de nuestra memoria filosófica y las que proceden del efecto retroactivo del kerygma de la esperanza sobre la problemática filosófica y sobre las estructuras de su discurso convergen hacia la idea de un kantismo poshegeliano"*<sup>27</sup>.

En esta cita se observa bien que el discurso filosófico de Ricoeur se constituye con el encuentro de Kant y Hegel, pero también con los efectos de sentido que el kerygma produce en el discurso filosófico. Esto quiere decir que el kerygma, que el lenguaje de la fe, tiene una función productiva en el pensamiento filosófico de Ricoeur. Pero también significa que esa función la puede cumplir dentro de una estructura filosófica que le permita producir esos efectos de sentido y cumplir esa función.

26 CI, p. 403; BH, p. 143.

27 CI, p. 403.

Ahora bien, a pesar de que la de Ricoeur no es una filosofía de sistema<sup>28</sup>, el kantismo que propone es "poshegeliano" porque Hegel despeja la ética del deber de la estructura kantiana<sup>29</sup> y porque Hegel ha reconocido, mucho más que Kant, la dimensión especulativa del simbolismo religioso<sup>30</sup>. Sin embargo, lo que parece prevalecer en la propuesta de Ricoeur es el Kant de las dos dialécticas que "supera"<sup>31</sup> y "comprende"<sup>32</sup> a Hegel.

Tratemos de ver entonces cómo está constituido el armazón kantiano de la hermenéutica del discurso religioso en Ricoeur.

## 2.1. La estructura kantiana: el componente teórico

Lo que interesa particularmente a Ricoeur es que la filosofía de Kant produce una apertura en el sistema, lo cual corresponde a la apertura que el kerygma de la esperanza opera en el discurso filosófico<sup>33</sup>. Esto es así porque las dos dialécticas instauran una tensión entre el conocimiento de los objetos (entendimiento) y el pensamiento de lo incondicionado (razón):

*"La vía que propongo explorar es abierta por la importante distinción instaurada por la filosofía kantiana entre el entendimiento y la razón. Esta separación oculta un potencial de sentido cuya conveniencia a un intellectus fidei et spei quisiera mostrar. ¿De qué modo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y la voluntad. Es*

28 CI, p. 405.

29 CI, p. 404; RICOEUR, P., "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Proceedings of the American Catholic Association*, Washington, The Catholic University of America Press, 1970, p. 61 (citaremos esta obra como HS). La ética del deber también ha sido destruida por Ricoeur mediante la desmitificación planteada por la hermenéutica psicoanalítica. Ver CI, pp. 337-341.

30 BH, p. 141.

31 CI, p. 404.

32 CI, p. 405.

33 "Para mí, Kant sigue siendo el filósofo que pensó los límites del conocimiento y de la acción y que ligó la posibilidad de una filosofía de la esperanza a esta meditación acerca de las limitaciones teóricas y prácticas del hombre", HS, pp. 63-64.

*decir que me refiero directamente a la parte dialéctica de las dos Críticas kantianas: Dialéctica de la razón teórica, Dialéctica de la razón práctica. Una filosofía de los límites, que al mismo tiempo es una exigencia de totalización, tal es, en mi opinión, el correspondiente filosófico del kerygma de la esperanza... La dialéctica, en el sentido kantiano, es, en mi opinión, la parte del kantismo que no sólo sobrevive a la crítica hegeliana, sino que triunfa sobre el hegelianismo en su totalidad*"<sup>34</sup>.

Lo que se plantea entonces es una articulación mutua y un juego productivo de la separación kantiana entre entendimiento-razón y la interpretación de la función de la razón con el discurso de la esperanza cristiana. La estructura filosófica se compone de la diferencia entre entendimiento y razón y de la exigencia de totalización de la razón teórica y práctica. Es esta estructura la que permite entender lo que significa "dentro de los límites de la razón" y "toda la razón". Pero además, Ricoeur adopta otro elemento importante que está implicado en lo anterior. Se trata de la idea kantiana de "límite":

*"La teología especulativa ha muerto... Y ésta es la conclusión negativa de la primera Crítica, en conexión con la noción de 'ilusión trascendental'. Pero esta destrucción de la teología especulativa como una ciencia de 'objetos' no implica que el conocimiento objetivo es absoluto. Por el contrario, el conocimiento objetivo es el trabajo del 'entendimiento' (Verstand) y el 'entendimiento' no agota el poder de la razón' (Vernunft), que continúa siendo la función de lo Incondicionado. Esta distancia, esta tensión entre 'Razón', como la función de lo Incondi-*

34 CI, pp. 403-404. En HS, p. 61, Ricoeur agrega algunos elementos: "La vía que espero explorar es abierta por la importante distinción hecha por Kant entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Esta dualidad tiene algunas implicaciones que son adecuadas a un *intellectus fidei et spei*. ¿Cómo? Fundamentalmente gracias a la función de horizonte asumida por la razón en la constitución del conocimiento y de la acción. En ambos ámbitos la razón significa, en primer lugar, la exigencia de una totalidad de sentido; en segundo lugar, la imposibilidad e incluso la prohibición de realizar o lograr una totalidad dada; en consecuencia y finalmente, la proyección de una tarea que es el equivalente filosófico de la esperanza, y la aproximación filosófica más adecuada a la libertad según la esperanza". Aquí aparece la esperanza, que es el contenido del kerygma que, en la ejecución del proyecto filosófico de Ricoeur, la hermenéutica desmitificadora deja para ser recuperado por la hermenéutica restauradora. Ver CI, pp. 337-341.

cionado, y el 'Entendimiento', como la función del conocimiento condicionado, encuentra una expresión en la noción de 'límite' (Grenze), a la cual Kant no identifica con limitación (Schranke). El concepto 'límite' implica no sólo ni primariamente que nuestro conocimiento es limitado, que tiene limitaciones, sino que la búsqueda de lo incondicionado pone límites a la pretensión del conocimiento objetivo de llegar a ser absoluto. 'Límite' no es un hecho, sino un acto"<sup>35</sup>.

El pensamiento del límite es un elemento importante en Ricoeur porque permitirá delimitar, frente a las negativas del Neopositivismo y el Estructuralismo, el ámbito de la referencia ontológica del discurso religioso en el contexto de la razón finita. Sin embargo, todavía hay que ver cómo reinterpreta Ricoeur las capacidades contenidas en el "poder de la

35 BH, p. 142. Con respecto al concepto de "límite", en otro lugar Ricoeur afirma: "La ilusión trascendental se convierte en el instrumento de la disyunción entre *Denken* y *Erkennen* —*Denken* como el pensamiento de lo incondicionado, *Erkennen* como la obra del entendimiento concebido como conocimiento a través de objetos—. Este acto disyuntivo, que Kant denomina el límite, es la respuesta a la primera de las tres preguntas: ¿Qué puedo conocer?... Una filosofía de los límites no cierra el discurso filosófico, sino que rompe con la pretensión del conocimiento objetivo a cerrar el discurso a nivel de los objetos espacio-temporales. El límite es un acto que abre, porque es un acto que rompe con la clausura", HS, pp. 65-66. La tarea de Ricoeur va a ser la de "dar a los conceptos-límite de Kant una función menos negativa que la de prohibiciones dirigidas por la razón a la pretensión del conocimiento objetivo de absolutizarse. ¿No podríamos decir que la exigencia 'vacía' de un Incondicionado encuentra un cierto cumplimiento en las presentaciones indirectas de un lenguaje metafórico, el cual... no dice lo que las cosas son, sino como que son?" BH, pp. 142-143 (la negrita es nuestra). En *Ficción poética y discurso religioso (Fe cristiana y sociedad moderna)*, vol. 2, Madrid, Ediciones SM, 1984, Trad. de Gilberto Canal), p. 112, Ricoeur dice: "...frente a la concepción kantiana de que los conceptos límite tienen una función estrictamente negativa por ser prohibiciones de la razón contra cualquier intento de absolutizar el saber objetivo y frente a la pretensión hegeliana de reducir totalmente lo figurativo a lo conceptual, una visión teológica correcta debe valorar y emplear positivamente estos conceptos, aunque sin pretensiones desmesuradas. En una palabra, debe mostrar que las representaciones indirectas del lenguaje metafórico se adecuan, en cierto modo, al postulado 'vacío' del Absoluto, si bien no dicen tanto qué son las cosas cuanto con qué pueden compararse. Esta 'comparabilidad' siempre implica al mismo tiempo una 'incomparabilidad'". Aquí se puede ver cómo los elementos kantianos de la ilusión trascendental, la tensión *Denken-Erkennen* y la idea de "límite" están en la base de la concepción ricoeuriana del discurso religioso como discurso figurado y de la teoría de la metáfora como enunciado que nos

razón" y que no son agotadas por el conocimiento objetivo. Es decir, ¿cómo es que ese pensamiento autónomo y responsable, elaborado dentro de una estructura filosófica kantiana, puede ser también un pensamiento que, en cuanto tal, se desarrolla a partir de una escucha del lenguaje de la fe?

En este punto Ricoeur introduce una conexión entre las dos Dialécticas kantianas y la filosofía kantiana de la religión. "Con las dos *Dialécticas* nace también la cuestión que pone en movimiento la filosofía de la religión: ¿Qué me está permitido esperar? La secuencia es la siguiente: *Dialéctica de la razón pura —Dialéctica de la razón práctica— Filosofía de la religión...*"<sup>36</sup> Esto quiere decir que la primera Crítica determina a todas las demás y las determina justamente en que "introduce en el corazón mismo del pensamiento de lo incondicionado la crítica de la ilusión trascendental, crítica indispensable a un *intellectus spei*"<sup>37</sup>. Pero, a su vez, al seguir esa secuencia de las obras de Kant, Ricoeur quiere mostrar que el tema de la esperanza no es un tema cualquiera, que podría ir en cualquier lugar, sino que "pertenece a la estructura del sistema"<sup>38</sup>. En efecto, la esperanza, la fe, se relacionan con una legítima función de apertura y de horizonte propia de la razón, es decir, con un legítimo pensamiento de lo incondicionado<sup>39</sup>, pero está expuesta a la posibilidad de llenar el pensamiento de lo incondicionado según el modo del conocimiento de los objetos de la experiencia sensible, es decir, a la posibilidad de la ilusión trascendental. La Dialéctica de la razón pura, por medio de la crítica de esta ilusión, limita esta "pretensión de la sensibilidad de extender nuestro conocimiento empírico, fenoménico, espacio-temporal, al orden

dice como qué son las cosas, es decir, como enunciado que implica un "no ser" literal y un "ser como" metafórico. Ver BH, p. 88; RF, pp. 46-47; RICOEUR, P., *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, pp. 11-12, 151.

36 CI, p. 405.

37 CI, p. 405. El tema de la ilusión trascendental aparece en el pensamiento de Ricoeur en conexión con la hermenéutica desmitificadora. Ver F, p. 509.

38 HS, p. 64.

39 Aunque a través del recorrido que iniciaremos enseguida llegaremos a este punto, conviene tener en cuenta desde ahora que para Ricoeur "el discurso propiamente religioso sobre el mal... es el discurso de la *esperanza*." CI, p. 427. Por lo tanto, cuando Ricoeur vincula la función de horizonte propia de la razón y la crítica de la ilu-

nouménico”<sup>40</sup>. La crítica de la ilusión trascendental es la crítica a la tendencia a formar objetos absolutos<sup>41</sup>, los cuales constituyen una contradicción, porque un objeto es algo sometido a condiciones y lo absoluto es algo incondicionado. Esa crítica abre el pensamiento filosófico al tema de la esperanza y a través de ésta se mantiene vigente el pensamiento de lo incondicionado:

*“Si no comenzamos con la primera Crítica y con su Dialéctica, perdemos algo esencial a la filosofía de la esperanza, es decir, la destrucción del saber absoluto. Entre la esperanza y el saber absoluto tenemos que elegir. No podemos tener ambas cosas. O uno u otro, pero no ambos a la vez. La función de la Dialéctica de la Razón Pura es la de destruir el objeto absoluto, al cual podría corresponder un conocimiento absoluto: el sujeto metafísico, un concepto no contradictorio de causalidad libre, y sobre todo un concepto filosófico de Dios, permítasenos decir, del Dios de los filósofos. Una filosofía de la esperanza ha de ser confrontada con lo que Kant denominó ilusión trascendental, la cual ocupa el lugar del concepto hegeliano de saber absoluto. El ámbito de la esperanza tiene exactamente la misma extensión que el de la ilusión trascendental. Espero allí mismo donde soy engañado por los denominados objetos absolutos: el ‘yo’ como sustancia, la ‘libertad’ como un objeto en el mundo, ‘Dios’ como un ser supremo, como la causa de todas las causas, como la totalidad de toda realidad parcial. En ese sentido, la razón debe desesperar de lo absoluto, desesperar de sí misma en su pretensión de alcanzar lo absoluto bajo la forma de un objeto de conocimiento. Esta desesperación es... un proceso, una operación, el acto positivo de oponer un límite a la pretensión del entendimiento y de la sensibilidad, a la cual está ligado el entendimiento –la pretensión de aprehender lo absoluto como un objeto de conocimiento, sometido a las condiciones de espacio y tiempo. Este acto de desesperación ya es un acto de esperanza, puesto que no es el pensamiento de lo Incondicionado lo que es destruido, sino la pretensión de igualar a este pensamiento de*

sión trascendental con la esperanza, ya está pensando en la posibilidad de un enfoque propio de la problemática de la razón como pensamiento de lo incondicionado por medio de una interpretación filosófica del discurso religioso de la esperanza dentro de los límites de la simple razón. Para Ricoeur, la cuestión es pensar con Kant, pero también pensar más que Kant a través de Kant.

40 CI, p. 406.

41 CI, pp. 405-406.

*lo incondicionado un conocimiento objetivo que procede de condición a condición*"<sup>42</sup>.

Con todos los elementos reunidos hasta aquí, Ricoeur obtiene un marco fundamental para su proyecto filosófico: la división de la realidad en dos ámbitos, el fenoménico, trazado a partir del proceder de la ciencia físico-matemática, y el nouménico, como aquello que se puede pensar (lo incondicionado) pero no se puede conocer, pues ello implicaría someterlo a una condición. El ámbito fenoménico consiste en el continuo espacio-temporal cerrado de causas y efectos; el ámbito nouménico es el de la exigencia de lo incondicionado y le permite a Ricoeur plantear las problemáticas de la Trascendencia, del mal, de la realización de la libertad en relación con el mal, de lo sagrado, de la situación del hombre en relación con lo sagrado, de la relación del hombre con los seres y con el Ser, del hombre como posibilidad y de las posibilidades de ser del hombre. Con esos elementos, Ricoeur también puede ir contra el ateísmo de la moderna crítica de la religión sin tener que abandonar la racionalidad propia del hombre moderno, es decir, puede diferenciar entre desmitización y desmitologización para descartar la primera y tomar la segunda<sup>43</sup>. Además, Ricoeur puede incorporar la crítica nietzscheana y freudiana del sujeto en la misma línea de la crítica kantiana a los paralogismos de la psicología racional, y las críticas de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud a la religión como críticas a la proyección de un mundo superior ficticio hecha a partir de la previa objetivación de lo trascendente-nouménico que Kant denuncia como ilusión trascendental<sup>44</sup>. Ricoeur reconoce bien esta deuda con la estructura de pensamiento que toma de Kant:

*"Todo este movimiento —pensamiento de lo incondicionado, ilusión trascendental, crítica de los objetos absolutos— es esencial a una inteligencia de la esperanza. Constituye una estructura de recepción en cuyo marco pueden ser retomadas las descripciones y denuncias de la era poshegeliana; la filosofía kan-*

42 HS, pp. 64-65.

43 FC, p. 484.

44 RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 509 (citaremos esta obra como F).

*tiana resulta enriquecida con esto; pero, a su vez, el ateísmo, al ser retomado y asumido por la filosofía kantiana de la ilusión trascendental, se despoja de otra ilusión, la suya propia: la ilusión antropológica*<sup>45</sup>.

En otro lugar, Ricoeur habla del pensamiento de lo incondicionado, la teoría de la ilusión trascendental, la crítica de objetos absolutos y la afirmación de un límite como una "estructura teórica" esencial a un *intellectus spei*<sup>46</sup>. Por eso nosotros nos animamos a hablar de una "estructura filosófica" que Ricoeur toma de Kant y que queda bien explicitada aquí.

## 2.2. La estructura kantiana: el componente práctico

Ahora bien, en el contexto de esa estructura tomada de la Dialéctica de la primera *Crítica*, ¿qué es lo que Ricoeur toma de la Dialéctica de la razón práctica? Seguramente no es la ética del deber, que ya ha sido entregada a la crítica hegeliana<sup>47</sup>. Más bien se trata de la visión del "soberano bien", que corresponde, en el plano del deseo, a la exigencia o demanda de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado que constituye a la razón pura en su uso especulativo y práctico<sup>48</sup>. "La voluntad, dice Ricoeur, exige un tipo de totalidad incondicionada que no es satisfecha por el concepto de deber o de la ley moral, sino sólo por la síntesis de la virtud y la felicidad"<sup>49</sup>. Esa totalidad incondicionada de la razón pura práctica es el "objeto entero de la razón pura práctica o voluntad pura". Ese "objeto entero" o "Soberano Bien", despojado de toda pretensión especulativa por la crítica de la ilusión trascendental, "es el concepto por medio del cual se piensa la realización de la voluntad"<sup>50</sup>. Esta realización nunca es objeto de un saber sino que queda como una exigencia que tiene que ver con la esperanza. Y aquí aparece el papel de

45 CI, p. 406.

46 HS, p. 65.

47 CI, p. 404.

48 CI, p. 406.

49 HS, p. 66.

50 CI, p. 407.



la totalidad como idea en sentido kantiano, porque la totalidad no es dada —y de ello se ocupa la crítica de la ilusión trascendental— sino exigida. Es la exigencia de algo que satisface totalmente a la voluntad<sup>51</sup>. Con esta exigencia, la felicidad ingresa en la moralidad a nivel de la visión del objeto, no a nivel del principio, que tiene que ser puro. Surge así una antinomia de la razón práctica, pues la razón exige que el principio sea puro pero también exige la felicidad, lo cual abre la posibilidad de que un cierto interés ingrese en la moralidad<sup>52</sup>. Aquí aparece un nuevo elemento de la estructura kantiana que ordena un aspecto importante —la hermenéutica destructora— del pensamiento de Ricoeur:

*“Yo veo, en esta idea de una antinomia de la razón práctica, una segunda estructura receptiva para una crítica de la religión, aplicada más propiamente a sus aspectos pulsionales, como en Freud; Kant brinda los medios de pensar esta crítica del ‘hedonismo’ en la religión —recompensa, consolación, etc.— por medio de la dialéctica más estricta, donde se confrontan el placer, el gozo, la satisfacción, el contentamiento, la bienaventuranza”<sup>53</sup>.*

Lo que mueve toda esta estructura es que la síntesis entre la obra del hombre y el contentamiento, entre la moralidad y la felicidad, es una síntesis trascendental producida por la libertad de la voluntad, por lo tanto, una síntesis que nunca es dada sino siempre exigida, esperada<sup>54</sup>. Esta expectativa es racional porque es una conexión necesaria, una síntesis *a priori* de dos términos que el entendimiento aísla y opone. Pero es una expectativa porque no existe un tercer término que sería homogéneo a los dos términos contradictorios de la virtud y la felicidad. Lo que queda es un término heterogéneo y trascendente en el horizonte de la racionalidad<sup>55</sup>. De modo que la síntesis práctica completa el requerimiento de la

51 CI, pp. 337-341.

52 CI, p. 407; HS, p. 66.

53 CI, p. 407. Más adelante veremos cómo este segundo componente de la estructura kantiana permite a Ricoeur integrar la crítica freudiana a la religión como crítica a las anticipaciones prematuras de la síntesis exigida por la razón en la esfera práctica.

54 CI, p. 408; HS, p. 66.

55 HS, p. 66.

voluntad sin violar la idea de la filosofía de los límites, es decir, sin extender la esfera de nuestro conocimiento objetivo<sup>56</sup>.

El componente práctico introduce la dimensión de la realización total de la voluntad, de la liberación de la esclavitud, es decir, la dimensión de aquello que constituye el referente del discurso religioso. Sin embargo, Ricoeur introducirá modificaciones para ordenar esta estructura práctica a su objetivo de una hermenéutica de ese discurso. La apropiación de los elementos de la *Crítica de la razón práctica* es elaborada por Ricoeur en la dirección de una hermenéutica del discurso religioso de la siguiente manera:

*“De acuerdo con la segunda Crítica, la única ‘extensión’ (Ausweitung) de nuestro conocimiento es práctica, esto es, concierne a la conexión entre la libertad y la ley. Este contraste entre limitación teórica y extensión práctica puede ser transformado en algo más fructífero si damos a la ética un alcance que escape a la estrechez de la moralidad. Spinoza denominó Ética a su filosofía, sin ligar el destino de la ética a las ideas de deuda y obligación. Si la ética cubre la totalidad del ámbito de nuestro camino desde la esclavitud a la libertad o, como lo dice el filósofo francés Jean Nabert en su Introducción a la ética, si la ética es la teoría de las mediaciones a través de las cuales realizamos nuestro deseo de ser, nuestro esfuerzo por existir, entonces una interpretación ética del discurso poético y religioso no tiene efectos reductivos. Por el contrario, ella abre un fructífero diálogo entre la ética y la hermenéutica. El concepto, una vez más, está del lado de una ética filosófica, ya sea que concibamos la ética en términos de normas, valores, instituciones, o en términos de creatividad, expresión libre, revolución permanente, etc. Ahora, esos conceptos están vacíos sin su presentación indirecta en símbolos, parábolas y mitos. Es la tarea de la hermenéutica desentrañar del ‘mundo’ de los textos su implícito proyecto de existencia, su proposición indirecta de nuevos modos de ser. Estas intuiciones son ciegas hasta el punto en que los conceptos éticos son vacíos. La hermenéutica ha terminado su trabajo cuando ha abierto los ojos y los oídos, esto es, cuando ha desplegado ante nuestra imaginación las figuras de nuestra existencia auténtica. La tarea de la ética es articular su discurso coherente por medio de una escucha de lo que dicen los poetas”<sup>57</sup>.*

56 HS, p. 67.

Aquí se ve que la segunda *Crítica* abre posibilidades a Ricoeur, pero que también contiene una limitación. En efecto, Kant falla en reconocer el carácter específico de la acción humana y su irreductibilidad a las categorías del conocimiento. Por eso, Ricoeur se dirige a Spinoza y a Jean Nabert para encontrar en ellos los lineamientos de un auténtico pensamiento de la esfera práctica<sup>58</sup> que posibilite una reflexión que conduzca hacia la afirmación originaria del hombre. "Sin embargo, dice Ricoeur, con Jean Nabert no he abandonado la esfera de la influencia kantiana. Más tarde había de entrar en una relación mucho más polémica con esta tradición, pero sin haberla abandonado nunca como una referencia esencial"<sup>59</sup>. Por eso ahora tendremos que ver cómo, por medio de elementos tomados de la filosofía kantiana de la religión, Ricoeur libera todavía más la esfera práctica de su determinación teórica y de su estrechamiento en la moralidad de la obligación y la ley.

57 BH, p. 144.

58 El énfasis en la esfera práctica está motivado por el hecho de que, con Kant, Ricoeur plantea el problema del mal como un problema que sólo se puede abordar en dicha esfera: "Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología operado por la *Crítica de la razón pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico, la teodicea cae bajo la rúbrica de la 'ilusión trascendental'. Esto no quiere decir que el problema del mal desaparezca de la escena filosófica. Muy por el contrario. Pero él pertenece únicamente a la esfera *práctica* como aquello que no debe ser y que la acción debe combatir", "Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie", incluido en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994. (citaremos esta obra como AUX), p. 222. Un poco más adelante (p. 223) Ricoeur dice que, a pesar de que Kant "ha percibido el fondo demoníaco de la libertad humana, pero con la sobriedad de un pensamiento siempre cuidadoso de no transgredir los límites del conocimiento y de preservar la distancia entre *pensar* y *conocer por objetos*", "sin embargo el pensamiento especulativo no cede frente al problema del mal. Kant no ha puesto fin a la teología racional, sino que la ha obligado a usar otros recursos de este *pensar* —de este *Denken*— que la limitación del conocimiento por objetos ponía en reserva". Estos "recursos" —la imaginación como productora de imágenes para las ideas—, legítimos dentro del pensamiento kantiano, son los que va a tratar de aprovechar Ricoeur para explorar la esfera práctica.

59 MRHP, pp. 8-9.

### 2.3. La estructura kantiana: reelaboración del componente práctico a través del religioso

Para interpretar correctamente las ideas que toma de *La religión dentro de los límites de la razón*, hay que tener en cuenta lo que el mismo Ricoeur dice de la manera en que este tercer ámbito de la investigación kantiana se puede constituir en una estructura filosófica fundamental para un planteamiento hermenéutico:

*“En La religión dentro de los límites de la simple razón, Kant ha puesto las reglas de una hermenéutica filosófica que se puede ubicar bajo el título de una investigación trascendental de la Imaginación de la Esperanza. La tarea asignada por Kant a esta investigación trascendental podría aparecer menos estrecha no sólo si damos a la ética un alcance más amplio que el que le es asignado por Kant, sino si damos a la tercera cuestión —¿Qué podemos esperar?— una real autonomía con respecto a la segunda cuestión —¿Qué debemos hacer?”<sup>60</sup>.*

60 BH, pp. 144-145. En “Une herméutique philosophique de la religion: Kant” (publicado en AUX, nosotros lo citaremos como K), pp. 19-21, Ricoeur sostiene que *La religión dentro de los límites de la simple razón* misma ya constituye una hermenéutica filosófica de la religión y no una extensión de los alcances de la primera crítica. Y lo funda en tres razones. En primer lugar porque dicha obra no tiene por objeto la idea de Dios sino el hecho de la religión bajo los aspectos de la representación, de la creencia y de la institución (p. 19). En segundo lugar porque ella trata sobre la situación fáctica, histórica de la libertad en su poder de elegir entre la obediencia a la ley y el deseo empírico. En estas dos primeras razones la filosofía trata acerca de algo que está situado fuera del ámbito de competencia de la reflexión trascendental, fuera del alcance de la crítica. La tercera razón reside en el lazo que hay entre el desafío histórico-existencial del mal y la réplica de la religión a este desafío, lazo que no es otro que el de la esperanza (p. 20). Por eso Ricoeur cree que “se puede considerar a *La religión dentro de los límites de la simple razón* como un ensayo de justificación filosófica de la esperanza gracias a una interpretación filosófica de la simbólica del mal y del texto de las representaciones, de las creencias y de las instituciones que delimitan lo religioso en tanto tal” (p. 20). Más adelante (p. 21) agrega: “Así, el motivo del mal radical y el de la esperanza se entrecruzan a lo largo de toda la obra, donde el mal afecta al proceso de la religión desde el comienzo hasta el fin, y la esperanza se afirma como estrictamente contemporánea de la irrupción del mal. De esta manera, uno de los principales motivos de la hermenéutica filosófica de la religión es el de dar razón, dentro de los límites de la simple razón, de este entrecruzamiento entre la confesión del mal radical y la asunción de los medios de la regene-

Enseguida adelanta Ricoeur dos lineamientos, tomados del mismo Kant, en dirección de dicha autonomía y, por tanto, de la mencionada "imaginación de la esperanza". El primero consiste en la diferencia entre la cuestión de la Analítica y la de la Dialéctica de la segunda *Crítica*, es decir, entre la cuestión del vínculo formal entre la libertad y la ley a través del "principio de la razón práctica" y la cuestión de la posibilidad de un objeto total de la Voluntad, cuestión que tiene que ver con la realización del hombre como un todo y con el problema concreto de la realización de la libertad<sup>61</sup>. La esfera de investigación que abre esta cuestión de la Dialéctica de la razón práctica le da una autonomía a la tercera pregunta de Kant. El segundo lineamiento reside en una cuestión que plantea *La religión dentro de los límites de la simple razón* y que no está contenida ni siquiera en la Dialéctica de la segunda *Crítica*. Se trata del problema del mal radical<sup>62</sup>. Tratemos de identificar los elementos de la estructura filosófica que Ricoeur toma de la filosofía kantiana de la religión siguiendo el desarrollo de estos dos lineamientos.

La pregunta "¿Qué puedo esperar?" con la que Kant define la religión surge dentro de la crítica a partir de los postulados de la razón teó-

ración. Entonces, en la medida en que este entrecruzamiento es constitutivo de la estructura de la esperanza, se puede decir que ésta es el objeto específico de la hermenéutica filosófica de la religión. Es una hermenéutica, y no una crítica, porque el entrecruzamiento de los signos del mal y de los signos de la regeneración es él mismo un fenómeno 'histórico' de segundo grado, que combina la historicidad cultural de la religión positiva y la historicidad existencial de la propensión al mal. Es en este sentido complejo que la filosofía kantiana de la religión puede ser denominada una 'hermenéutica filosófica de la esperanza'. Finalmente, según Ricoeur, toda esta hermenéutica kantiana de la religión "es hecha posible por la *afinidad* presupuesta (en otro lugar —p. 38— Ricoeur dice "armonía preestablecida") entre las exigencias de la filosofía y los contenidos reintrepretados de la fe" (p. 40), es decir, "entre un principio intemporal y una realidad histórica" (p. 39). De paso, aquí queda claro que para Ricoeur el referente del discurso religioso es esa historicidad existencial, es decir, ontológica y no histórico-empírica, de la propensión al mal.

61 Esta diferencia ya fue mencionada recientemente como parte de la estructura tomada por Ricoeur de la segunda *Crítica*. Ahora Ricoeur la conecta con la filosofía kantiana de la religión para lograr dos cosas: ampliar los alcances de la ética más allá de la moralidad e independizar la tercera pregunta de Kant respecto de la segunda.

62 BH, p. 145.

rica. Los postulados son creencias de carácter teórico referentes a la existencia de la libertad, de la inmortalidad y de Dios. Como la razón teórica implica una exigencia de totalización, de realización y de acción efectiva, cada uno de esos postulados designa un momento de la realización de esa totalidad exigida<sup>63</sup>. Ricoeur enfatiza el carácter hipotético de la creencia existencial contenida en la exigencia de totalización propia de la razón práctica, carácter que expresa el término "postulado". También aclara la implicación que con respecto a ellos tiene la crítica de la ilusión trascendental. Son postulados que hablan de un Dios "resucitado de entre los muertos", pero lo hacen dentro de los límites de la razón y por eso expresan "la implicación existencial mínima de una visión práctica, de un *Absicht*, que no pueden convertirse en intuición intelectual"<sup>64</sup>. Veamos entonces como cada postulado apunta a su manera a la realización de la totalidad y cómo esto nunca constituye una extensión del saber, sino que establece una dimensión de apertura que es el equivalente filosófico de la esperanza<sup>65</sup>.

Comenzamos con el postulado de la libertad, en torno al cual giran todos los demás. La libertad postulada es la que conviene al querer perfecto de un ser razonable que poseería también la omnipotencia. Se trata entonces de la existencia de la libertad como una realidad objetiva, es decir, la de una causalidad real de un ser en tanto perteneciente al mundo inteligible. Pero además es una libertad que es miembro de, o que pertenece a un reino posible de los fines, es decir, a un conjunto de libertades. La capacidad de existir como causalidad de nosotros mismos, es decir, de pertenecer a un mundo inteligible, la capacidad de existir como miembros de un reino donde existen otras libertades, eso no lo podemos saber sino sólo postular. Ese existir en libertad entre las libertades es lo que se postula. En otras palabras, el imperativo categórico nos dice cuál es el objeto supremo de nuestro querer, pero que podamos

63 CI, p. 408.

64 CI, p. 409.

65 CI, p. 409. Esto muestra que, si bien la filosofía kantiana de la religión contiene una hermenéutica que no es una mera extensión de los alcances de la primera crítica, aquélla se mueve dentro de la estructura epistemológica puesta por ésta y que ya hemos explicitado.

actuar según ese objeto supremo, eso es algo que sólo puede postularse<sup>66</sup>. Ahora bien, según Ricoeur, esa libertad postulada tiene un potencial de esperanza que los otros dos postulados sólo explicitan. La inmortalidad postulada lo hace al desplegar el aspecto temporal-existencial del primer postulado. En efecto, ella se refiere a un aspecto de la exigencia de efectivización del bien soberano en la realidad, la cual implica un progreso y una temporalidad infinita que no podemos producir. La razón práctica exige la realización total, pero para ello tiene que postular en forma teórica la continuación y persistencia indefinida de la existencia. Ese postulado es para Kant una creencia en la existencia de un orden donde esa realización total puede ser efectiva. La exigencia de realización total propia de la razón práctica implica ahora una esperanza de participar en el soberano bien, y ésta no es otra cosa que el ejercicio de la libertad. Ricoeur lo expresa de la siguiente manera:

*“El segundo postulado no hace sino desplegar el aspecto temporal existencial del postulado de la libertad; diría que es la dimensión de esperanza de la libertad misma. Ésta no pertenece al orden de los fines, ni participa del soberano bien sino en la medida en que ‘espera una continuación ininterrumpida de ese progreso durante el tiempo que pueda durar su existencia y aún más allá de esta vida’”<sup>67</sup>.*

Es decir, *porque* se postula la existencia objetiva de una libertad que trata de realizar el soberano bien en medio de otras libertades se postula la existencia de una temporalidad infinita y de un orden donde esa exigencia de realización completa del soberano bien pueda ser cumplida. El postulado de la inmortalidad, es decir, la creencia teórica en esa temporalidad y en ese orden abre una dimensión de esperanza dentro de la libertad. Veamos cómo esto también lo hace a su manera el tercer postulado.

El postulado de la existencia de Dios afirma la existencia de un ser que contiene en sí el principio del acuerdo entre los dos constituyentes del Bien Soberano, es decir, del acuerdo entre la vida justa y la vida bienaventurada. Pero este postulado sólo es válido si nosotros queremos que el bien soberano se realice. La creencia, la espera teórica, siempre se

66 CI, pp. 409-410.

67 CI, p. 411.

articula en la exigencia práctica. Esto quiere decir que Ricoeur interpreta el tercer postulado a través del primero. El postulado de la existencia de Dios agrega la esperanza de realización completa del bien soberano al postular la existencia de un ser en el que ese Bien Soberano está completamente realizado. Esto asegura que si hacemos todo el bien que está a nuestro alcance, entonces lo que esté fuera de los límites de nuestro poder vendrá luego —sepamos o no cómo— de otro lado. Por eso Ricoeur dice que el postulado de la existencia de Dios muestra la libertad existencial como el equivalente filosófico del don gratuito<sup>68</sup>. “La síntesis trascendente del Soberano Bien es... la aproximación filosófica más cercana al Reino de Dios según los evangelios”<sup>69</sup>. Es decir, el tercer postulado abre una dimensión de esperanza porque hace que la realización completa del Soberano Bien por la libertad sea algo que se puede esperar porque es algo que viene a la libertad desde fuera, algo que está fuera de los límites del poder de la voluntad de realizar el Soberano Bien<sup>70</sup>.

68 CI, pp. 411-412.

69 CI, p. 412.

70 En este punto tenemos que señalar una limitación que Ricoeur encuentra en Kant. Kant manifiesta una gran reticencia en reconocer una ayuda exterior que se agrega al esfuerzo de la voluntad por realizar el bien. Este rechazo de una alteridad y del consecuente momento de pasividad en la conversión se debería, según Ricoeur, a la hostilidad kantiana contra la religión institucional y a la ausencia que hay en Kant de una filosofía de la imaginación religiosa, es decir, una filosofía de la función mítico-poética de la imaginación, la cual, según Ricoeur, “sólo es sugerida por la ética de lo sublime y cuya única señal en *La religión dentro de los límites de la simple razón* está constituida por el esquematismo de la analogía, evocado a propósito de la presencia del arquetipo del bien en la constitución misma de la razón. La influencia de este arquetipo sobre nuestra voluntad pareciera exigir que el acento sea puesto no sólo sobre el lado de la representación, sino también sobre el de la eficacia de este esquematismo. Pero una mítico-poética de la imaginación violaría el pacto de acuerdo, de congruencia, de conveniencia mutua, que Kant intenta establecer y preservar entre la filosofía y la religión sobre la frontera de la sola razón. Ella conduciría de los confines de Kant a los parajes de Schelling”, K, p. 35. Por eso Ricoeur, luego de acordar con Kant en cuanto a la ligazón de la religión con la regeneración del poder-hacer de la voluntad trata de “avanzar un poco más en las caracterizaciones hechas... sobre el papel de la religión en Kant como ‘regeneración’ de la voluntad. Se trata de hecho de mucho más que de la voluntad, a saber, del conjunto de las capacidades creadoras del hombre, incluyendo la imaginación. Si, en efecto, se puede hablar, como lo hago en una que otra de las conferen-



En síntesis, desde el punto de vista de la estructura filosófica kantiana, los postulados tienen una significación práctica y consisten en las condiciones existenciales de la realización de la libertad. Ellos hablan de una realidad que hace posible la existencia de la libertad, de una realidad que tiene el carácter de necesidad práctica y existencial. Los postulados dan origen a una creencia racional porque la conexión entre virtud y felicidad puede ser entendida y pensada como necesaria desde un punto de vista práctico y existencial<sup>71</sup>.

Pasemos al segundo lineamiento que abre la razón práctica a las implicaciones religiosas de la libertad y que agrega un elemento en la estructura filosófica que Ricoeur adopta de Kant. Se trata del problema del mal. Aquí Ricoeur integra lo que Kant plantea en el *Ensayo sobre el mal radical* al planteamiento medular de la filosofía kantiana, el de la secuencia *Dialéctica de la razón teórica—Dialéctica de la razón práctica—Filosofía de la religión*. El mal radical significa que la tendencia al mal se ha convertido en una naturaleza mala de la libertad. Esta naturaleza mala es lo que no podemos regenerar. Hay un no-poder en el corazón mismo del poder de la libertad para realizar el soberano bien<sup>72</sup>. Esto exige plantear de manera radical la cuestión de la existencia real de la libertad que ha postulado la Dialéctica de la razón práctica:

*"El 'postulado' de la libertad debe, de ahora en adelante, atravesar no sólo la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental, sino también la noche del poder, con la crisis del mal radical. La libertad real no puede surgir más que*

cias aquí reunidas, de la 'cosa del texto' a propósito de la Biblia, es para significar el ser nuevo propuesto sin coacción al receptor del texto", RICOEUR, P., *El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía*, Epílogo a Paul Ricoeur, *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Bs. As., Almagesto-Docencia, 1990, traducción de Néstor A. Corona, p. 226, ver también p. 223 (citaremos este texto como E). Como veremos después, a partir del esquematismo de la analogía, Ricoeur concebirá el discurso religioso como un producto de la imaginación de lo incondicionado que es capaz de desplegar nuevos mundos delante del lector, proponer nuevas posibilidades de existir en ellos, y producir una metamorfosis (transformación, regeneración) del sí del lector al contacto con el texto. Es decir que, dentro de la estructura kantiana, Ricoeur trata de superar las limitaciones de Kant. Ver por ejemplo, PSLR, p. 22.

71 HS, p. 67.

72 CI, p. 413; HS, p. 68.

como esperanza, más allá de este Viernes Santo especulativo y práctico. En ningún otro lado estamos más cerca del kerygma cristiano: la esperanza es esperanza de resurrección, de resurrección de entre los muertos"<sup>73</sup>.

La realización efectiva de la libertad debe relacionarse con una regeneración que es el contenido de la esperanza<sup>74</sup>. La tarea de la filosofía de la religión es elaborar la condición de posibilidad de esta regeneración, sin alienar la libertad en una concepción mágica de la gracia y la salvación ni en una organización autoritaria de la comunidad religiosa<sup>75</sup>. Pero además, como el mal afecta a la realización efectiva de la libertad y como esta realización efectiva tiene que ver con un proceso de totalización efectiva exigido por la razón teórica y práctica, entonces el mal surge como una perversión de ese proceso de realización y de totalización. Esa perversión surge en poderes culturales como el Estado y la Iglesia, dando origen a expresiones falsificadas o a síntesis prematuras y frustradas del objeto total de la voluntad, es decir, del Soberano Bien<sup>76</sup>. La regeneración de la libertad tiene que ir entonces junto con un proceso de purificación por el cual las figuras de la esperanza se liberan de las expresiones falsas del Soberano bien, es decir, de instituciones totalizadoras como el Estado y la Iglesia, y pueden funcionar entonces como figuras o símbolos de la esperanza y no como pretendidas realizaciones de lo esperado<sup>77</sup>. Este proceso en su totalidad constituye el significado de la filosofía de la religión dentro de los límites de la simple razón y es como un *analogon* filosófico del kerygma de resurrección<sup>78</sup>.

Aquí hay algo muy importante porque si dicho proceso es un *analogon* filosófico del kerygma cristiano entonces surge la cuestión de cómo se relaciona la filosofía con el proceso de regeneración y con el proceso

73 CI, p. 413; ver también HS, p. 68.

74 CI, p. 412.

75 HS, p. 68.

76 CI, pp. 414, 428-429. Ver también RICOEUR, P., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 233-234 (citaremos este texto como CC).

77 Esto le permite a Ricoeur insertar en su hermenéutica del discurso religioso la purificación de ilusiones de la fe que encuentra en la escuela de la sospecha.

78 CI, pp. 414, 415.

de purificación de esas "figuras de la esperanza". ¿A partir de qué (*analogon*) puede la filosofía entender la regeneración y su expresión a través de las figuras de la esperanza? Recién a partir de ahí se puede comprender cómo la doctrina del mal radical brinda una estructura de acogimiento a nuevas figuras de la alienación, es decir, a la alienación en poderes culturales, distinta de la alienación especulativa y ética. Al abordar esta cuestión, se completará la estructura filosófica que Ricoeur toma de Kant, porque se agregará el elemento que abre la vía a la interpretación de los símbolos y los mitos.

### 3. LA ESTRUCTURA KANTIANA Y LA POSIBILIDAD DE UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DEL DISCURSO RELIGIOSO

Ricoeur resuelve el problema planteado en el punto anterior por medio de la teoría kantiana del esquematismo y de la analogía, es decir, dentro de una teoría de la imaginación trascendental. Entonces podemos entender que hay representaciones concretas del Soberano Bien, por ejemplo, en la forma del hombre agradable a Dios (Cristo) que sufre por el progreso del bien universal. Para Kant ese hombre no interesa como hecho histórico, sino como Idea que corresponde totalmente al objeto trascendente que causa la síntesis que la razón exige. La imaginación trascendental provee esquemas para esa Idea. Entonces Cristo es un esquema de la Idea de la realización perfecta del Soberano Bien, es decir, es una representación concreta de realización perfecta de lo que la razón exige. Cristo es un Arquetipo, es decir, un ejemplo pero ideal, porque simboliza la realización y el acabamiento<sup>79</sup>. Citando a Kant, Ricoeur dice:

*"Como tal, esta 'representación' del Buen Principio no tiene por efecto 'extender nuestro conocimiento más allá del mundo sensible, sino únicamente (...) expresar de manera figurada para el uso práctico el concepto de lo que para*

79 CI, pp. 414-415n; K, pp. 29-30. Esta Idea se encuentra en la razón humana sin que ésta sea su autora y sin que sepamos cómo ella ha podido adquirirla; es decir que tiene un status paradójico, porque es inmanente a la razón, pero trascendente a ella. K, p. 30.

*nosotros es insondable'. 'Éste es, a modo de explicación, dice Kant, el esquematismo de la analogía del cual no podemos prescindir''<sup>80</sup>.*

Entonces la filosofía debe tratar de captar la significación que tienen las figuras de la esperanza y la figura de Cristo, abordándolas como representaciones, esquemas o analogías producidas por la imaginación trascendental y que tratan de representar en forma de figuras concretas la realización del Soberano Bien que es una exigencia de la razón práctica<sup>81</sup>. Como analogías o símbolos que son, la filosofía debe interpretarlas para captar la significación que tienen dentro de los límites de la razón<sup>82</sup>.

80 CI, p. 415n. En este texto, así como en los que citaremos enseguida, se ve bien que, si bien es cierto que la filosofía kantiana de la religión no es una simple extensión del perímetro de la crítica ni en su sentido teórico ni en su sentido práctico, como quiere Ricoeur (K, pp. 19 y 40), porque se ocupa de una inteligencia de la esperanza como réplica a la confesión del mal radical, también es cierto que ella mantiene en pie los principios de la filosofía kantiana de los límites elaborados en la primera Crítica y la problemática del esquematismo de la imaginación de lo incondicionado.

81 A partir de esto y de la tensión, ya postulada "entre la aspiración objetiva a un conocimiento y la presentación poética del absoluto" Ricoeur va a decir que "en este plano (el de esa tensión), el lenguaje comunica mediante la imaginación un esquema de lo que somos, de lo que debemos hacer y de lo que podemos esperar. Y la conciencia del paradójico estatuto fronterizo de tales esquemas entre lo figurativo y lo conceptual impide que símbolos como el Reino de Dios se conviertan en ídolos, pero al mismo tiempo asegura su inteligibilidad ", *Ficción poética y discurso religioso*, p. 113. En este texto queda bien planteada la relación entre varios elementos: la tensión de entendimiento y razón (es decir de fenómeno y noumeno), lo Absoluto como exigencia teórica y práctica de la razón, el papel de la imaginación, los esquemas de la imaginación como analogías o símbolos, el lenguaje religioso y la función crítica que emana del estatuto fronterizo de los esquemas. Y también queda planteado cómo estos elementos y sus relaciones constituyen el armazón de la estructura kantiana básica que ha permitido a Ricoeur elaborar su hermenéutica del discurso religioso.

82 En el pensamiento de Kant esa significación, según Ricoeur, es abordada de la siguiente manera: "...para la filosofía este status paradójico de una idea a la vez trascendente e immanente requiere una interpretación que la vincula a la temática de la dialéctica de la razón práctica, a saber, la del bien supremo, ya no desde el punto de vista de su función trascendental de condición de posibilidad de la ligazón entre virtud y felicidad, sino desde el punto de vista de su *capacidad* de regenerar una libertad cautiva, de dar vida a la libertad." K, p. 30. Ricoeur va a definir la significación que para él va a tener el discurso analógico en conexión con la significación que tiene en Kant: "El discurso poético, en el sentido etimológico de la palabra, se mantiene no ya en el nivel de

Aquí es donde se abre la vía a una hermenéutica filosófica de la representación religiosa porque para poder vincular esa Idea trascendente e immanente de la realización perfecta del Soberano Bien con la temática del bien supremo y la regeneración de la voluntad, la filosofía debe recurrir a la mediación de la analogía ofrecida por el arquetipo del Soberano Bien en su figura crística<sup>83</sup>.

Ahora bien, esa hermenéutica tiene que respetar la exterioridad del arquetipo y su posible concordancia con el principio filosófico de la autonomía de una voluntad racional<sup>84</sup>. Por eso Ricoeur cree necesario explicitar el estatuto epistemológico que tiene en Kant la analogía de la figura de Cristo. Ante todo, Kant advierte contra el peligro de poner el trabajo de la analogía por encima de la razón. Según Kant, la razón humana tiene una limitación por la que no puede concebir en la acción de alguna persona ningún valor moral sin representarse de un modo humano esa persona o su manifestación, pero esa representación no coincide con la verdad porque la razón no puede concebir condiciones sobrenaturales (es decir, para Kant, nouméticas) sin recurrir a una cierta analogía con los seres de la naturaleza (fenómenos). El amor sacrificial del Cristo de los Evangelios es, para Kant, un esquematismo de la analogía indispensable a la razón<sup>85</sup>. Pero —advirtiendo Ricoeur— aquí es necesario saber qué

los argumentos, como en la filosofía, sino de las *fuentes* de creación y regeneración de nuestro ser profundo. El discurso bíblico es, en este sentido, una especie de discurso poético. Dice el poema de la creación y de la regeneración. En lo que concierne a nuestro ser moral, este discurso no agrega nada a las obligaciones y a las interdicciones respecto de las cuales la razón común tiene competencia. Conciérne más fundamentalmente a la capacidad originaria que recibe el hombre de entrar en la problemática moral. En este sentido, Kant tenía razón al ligar la 'religión' al poder-ser moral, sin lesionar el carácter racional del imperativo categórico. El tema de la religión, para Kant, es la regeneración de nuestro poder-hacer, a un nivel de radicalidad que es aquel mismo donde obra el mal, considerado como máxima de todas las máximas malas", E, p. 223.

83 Por eso Ricoeur dice que "la cristología kantiana constituye la segunda etapa de una hermenéutica que ha comenzado con la reinterpretación del relato bíblico de la caída", K, p. 30.

84 K, p. 30.

85 K, pp. 30-31. Según Ricoeur, al tratar el tema de la representación de la lucha entre el buen principio y el mal principio, Kant recurre a una imagería, a una drama-

es una analogía para Kant. La respuesta la encuentra en el párrafo 59 de la *Crítica del juicio*:

*"La analogía, hay que recordarlo, es una semejanza entre relaciones, no entre cosas que permanecen radicalmente desemejantes; no se instaura ninguna similitud entre el analogon y el analogado. Es esta doctrina severamente restrictiva la que es recordada al final de la nota en cuestión (se refiere a una nota de La religión dentro de los límites de la razón): 'Pero entre la relación de un*

turgia. Sin embargo, pareciera que la función de la misma es igual a la del esquematismo de la analogía: "Él (el libro II de *La religión dentro de los límites de la razón*) pone en escena una dramaturgia cuyos protagonistas son más que humanos. El buen principio y el mal principio son allí representados, en un sentido casi teatral del término, como hipóstasis personificadas de los poderes que luchan en el corazón del hombre; de un lado, el 'arquetipo de la humanidad agradable a Dios', del otro su antitipo. Si es verdad que en la raíz de esta dramatización se debe poder designar el conflicto existencial en que consiste la reconquista de un poder perdido, parece que nosotros no tenemos acceso directo a este conflicto existencial, sino a través de la representación de un conflicto sobrehumano. La doble posibilidad de la libertad humana abierta por la 'inherencia' del principio malo 'junto con' el bueno se encuentra así en la figuración, a nivel de la representación y de la dramaturgia que ella pone en escena, de una lucha entre poderes más grandes que nosotros. Se puede hablar de dramaturgia en la medida en que no son sólo las fuerzas del bien y del mal las que son figuradas, sino el conflicto mismo..." K, pp. 28-29. Todo esto puede ser tomado como un esquematismo de la analogía porque esta hipóstasis de fuerzas en conflicto es lo que "hace de la religión lo otro de la filosofía" y "lo otro de la filosofía es, en la tradición cristiana, la figura crística" (K, p. 29) que ha ya sido definida como un esquematismo de la analogía. Además, con respecto a esa imaginaria, "la tarea de la hermenéutica filosófica es doble: reconocer efectivamente en la representación religiosa el otro de la reflexión filosófica; dar de ella una interpretación que, sin poder ser derivada de la reflexión, puede concordar con ella", K, p. 29. También en relación con la regeneración, la imaginación ha creado distintas figuras, como por ejemplo, las relacionadas con la resurrección en el sentido de supervivencia personal más allá de la muerte. El estatuto analógico, indirecto, de estas figuras es claramente subrayado por Ricoeur cuando habla de la necesidad de abandonar la forma imaginaria de la preocupación por la resurrección personal, es decir, la proyección del sí más allá de la muerte en términos de supervivencia. "La supervivencia, dice, es una representación que permanece prisionera del tiempo empírico, como un 'después' que pertenece al mismo tiempo que el de la vida." CC, p. 235. "La única supervivencia —agrega más adelante—, en el plano empírico e histórico, es la vida de los sobrevivientes." CC, p. 239. Es decir que, para Ricoeur, estas figuras están hablando de una realidad que no es fenoménica sino nouménica (ontológica, existencial).

*esquema con su concepto y la relación de este esquema del concepto con la cosa misma no hay analogía, sino un salto considerable (métabasis eis allo genos) que lleva derecho al antropomorfismo'. En efecto, el antropomorfismo no es otra cosa que la transformación del esquematismo de la analogía en un 'esquematismo de la determinación del objeto (para extender nuestro conocimiento)'<sup>86</sup>.*

En este sentido, el contenido de las representaciones religiosas, en tanto esquemas o analogías, no interesan como hechos históricos, pues éstos sólo son posibles como objetos determinados o sujetos a condiciones y porque los elementos históricos, es decir, fenoménicos, que pueden contener sólo tienen una significación analógica, funcionan como ejemplos ideales<sup>87</sup>. Tomarlos como hechos históricos implicaría erigir un indi-

86 K, p. 31. Como se ha visto, Ricoeur acaba de citar la *Crítica del juicio*, pero sin concederle ningún lugar dentro de la secuencia Dialéctica de la razón teórica-Dialéctica de la razón práctica-Filosofía de la religión. La cuestión de la analogía —que llevó a recurrir a la mencionada obra— ha sido suscitada por una problemática de la Filosofía de la religión, es decir, por las representaciones de la Idea (del Buen Principio, en este caso) producidas por la imaginación trascendental e indispensables a la razón. Esto significa para nosotros que Ricoeur no parece reconocer en aquella obra elementos específicos determinantes de lo que denominamos la estructura kantiana de su pensamiento. Aquí es donde tenemos que resistir a la tentación de ir a la *Crítica del juicio* y explicitar por nuestra cuenta elementos que luego tendríamos que adjudicar en forma hipotética a dicha estructura. Esto podría ser objeto de estudio, pero cae fuera de las delimitaciones hechas al principio de nuestra investigación.

87 Por eso, siguiendo el análisis de la posición kantiana, Ricoeur dice que a partir de ese concepto de la analogía se descartan dos enfoques de la figura crística y se perfila el único enfoque aceptable: "En primer lugar, muy evidentemente, (se descarta) el tratamiento de la humillación del Servidor Sufriente como un acontecimiento histórico: 'su existencia en el alma humana es en sí suficientemente incomprensible como para que haya lugar para admitir, además, su origen sobrenatural, su hipótesis en un hombre particular'; pero también (se descarta) la concepción que será la de Hegel, a saber, la inclusión de la *kenosis* en el devenir de Dios como Espíritu absoluto; la visión moral del mundo encuentra aquí sus límites: el arquetipo de la humanidad agradable a Dios sólo puede ser admitido como ideal práctico, no como momento reflexivo del absoluto mismo. Sin embargo, no se haría justicia a la idea de un esquematismo de la analogía si se redujera a ésta a una simple ejemplificación de lo que debería ser un hombre considerado como santo. La razón práctica no tiene necesidad de un simbolismo religioso para dar cuenta de esta ejemplificación. El simbolismo religioso es necesario, por el contrario, para designar la mediación entre la confesión del mal radical y la confianza en el triunfo del buen principio. La figura crística representa más que un simple héroe del

viduo como realización total del Bien Supremo en la realidad, es decir, constituiría una perversión de la obra de totalización, una falsificación de la síntesis y una alienación de la esfera religiosa. Por eso se impone la interpretación desmitologizadora que, en el lenguaje de Ricoeur, trata de captar el sentido segundo, figurado, indirecto, vehiculizado por el sentido primero, literal, directo<sup>88</sup>. Pero al mismo tiempo, la estructura kantiana le permite a Ricoeur insertar la interpretación desmitificadora: “*Ya sea la crítica de las ideologías en sentido marxista, la lucha contra los mundos superiores en sentido nietzscheano, del dismantelamiento de las fábulas de la infancia y del temor en psicoanálisis, se trata en cada caso de la misma cosa, de la alienación religiosa, de la religión como alienación*”<sup>89</sup>.

Es decir, con la estructura que Ricoeur toma de la filosofía kantiana de la religión ha aparecido la imaginación como productora de esquemas o analogías de lo que la razón exige en tanto pensamiento de lo incondicionado. También ha aparecido el lenguaje religioso como elemento que comunica esos esquemas y la necesidad de la interpretación de este lenguaje como modo en que la filosofía puede purificar las figuras de la esperanza y entender a partir de ellas el proceso de regeneración.

El hecho de que Ricoeur piense el problema del origen del mal a partir de la libertad también permite explicitar la estructura kantiana y llegar al mismo punto que hemos llegado recién. La reflexión filosófica encuentra el mal como algo que está ya ahí: la libertad desde siempre ha elegido el mal. Hay una especie de anterioridad del mal<sup>90</sup>. El problema consiste en pensar esta anterioridad y su relación con la multiplicidad de decisiones malas realizadas por la libertad. Ricoeur se sitúa enseguida en la estructura kantiana: el mal se origina en la libertad, es una manera de ser de la libertad<sup>91</sup>. A partir de esto, el origen del mal puede ser pensado

deber, menos que una *kenosis* efectiva del absoluto mismo, pero, en los límites estrictos de la teoría de la analogía, un auténtico *esquematismo de la esperanza*.” K, pp. 31-32.

88 CI, p. 16; F, pp. 19-22.

89 RICOEUR, P., “Le symbole et le mythe”, *Le Semeur*, 61(1963), n° 2, p. 50.

90 CI, p. 426.

91 La tendencia o la inclinación al mal, dice Ricoeur en un análisis de la problemática en Kant, “debe ser aprehendida *a priori* como una estructura del libre arbitrio (...). Se trata de una manera de ser de la libertad que viene de la libertad”. K, pp. 23-24.



en el contexto de la dimensión nouménica a la que pertenece la libertad. Ricoeur afirma —y aquí cita directamente a Kant— que buscar un origen racional del mal cometido implica considerar como si el hombre hubiera llegado a él en forma directa desde su estado de inocencia. Este “como si”, constituye una especie de mito racional del pasaje instantáneo de la inocencia al pecado que se produce en todos los hombres. Y este mito racional es el equivalente filosófico del mito de la caída<sup>92</sup>. Pero la “equivalencia” del mito racional con el mito religioso debe ser interpretada en el sentido de que hay una estructura filosófica receptiva de lo que el mito dice y que permite captar el verdadero significado del mismo. Esta estructura nos dice que el mito no habla de un hecho histórico ni de un origen histórico del mal, pues ello implicaría poner al mal y a la libertad en el nexo cerrado de la causalidad propia de los hechos históricos, pero entonces ya no tendríamos libertad, sino un condicionamiento externo de la voluntad, que ya no sería autónoma. Por lo tanto, el mal radical no es un hecho que se pueda constatar y en consecuencia no se puede buscar un origen temporal del mal, ya que ello implicaría caer en una relación causal natural (fenoménica). El mal no tiene un origen en el sentido de una causa antecedente<sup>93</sup>. Esta interpretación que Ricoeur va a proponer la encuentra en el mismo Kant. Al recorrer el análisis kantiano de la cuestión del origen del mal Ricoeur dice:

*“Se ofrece una nueva ocasión de aplicar la hermenéutica filosófica a las Escrituras bíblicas. El gesto fundamental de esta hermenéutica es el de separar dos significaciones de la noción de origen: un origen en el tiempo, que conviene al acontecimiento de la falta en el relato bíblico, y un origen racional. Tratar de situar el origen del mal en el tiempo es, en efecto, condenarse a aplicar la idea de causa a un acto libre y además caer en una regresión al infinito; en síntesis, es volver a colocarse en las condiciones de la tercera antinomia cosmológica de la razón pura. Pero, ¿qué decir de un origen racional? Se trata, dice Kant, del ‘fundamento del uso de la libertad que debe ser buscado únicamente en representaciones de la razón’”<sup>94</sup>.*

92 CI, p. 425.

93 CI, p. 425.

94 K, pp. 25-26. Aquí también se aprecia que la filosofía de la religión contenida en *La religión dentro de los límites de la simple razón*, aún cuando no se reduzca a una mera

La estructura filosófica sitúa el origen del mal en otro ámbito, el ámbito atemporal<sup>95</sup>, inteligible, de la razón, y permite así encontrar en el mito el "equivalente" de este ámbito. Utilizando la terminología empleada por Kant en el *Ensayo sobre el mal radical*, Ricoeur dice:

*"Este movimiento de profundización que va de las malas máximas a su fundamento malo es la transposición filosófica del movimiento que va de los pecados al pecado (en singular)... El mito de Adán significa, entre otras cosas, que todos los pecados derivan de una única raíz, que es, de alguna manera, anterior a cada una de las expresiones particulares del mal; y el mito ha podido ser narrado porque la comunidad confesante ha llegado a la confesión de un mal que engloba a todos los hombres; es porque la comunidad confiesa una culpabilidad fundamental que el mito presenta, como un hecho que ha sucedido una vez, el surgimiento único del mal. La doctrina kantiana del mal radical quiere ser la reasunción filosófica de esta experiencia y de este mito"*<sup>96</sup>.

La relación entre el fundamento malo y las malas máximas no es un hecho empírico sino algo que hay que suponer, es decir, algo que la razón puede pensar. Lo que el mito hace es proveer una imagen, un esquema, de la unidad del fundamento malo y de su relación con la multiplicidad de las malas máximas. Surge así el relato de la anterioridad temporal de la inocencia respecto del pecado y del paso de una al otro como un hecho histórico. El mito provee una representación de aquello que la reflexión no puede explicar y de aquello que la libertad no puede hacer. El mito es capaz de representar aquello que está fuera de los límites de la filoso-

extensión del ámbito de las dos primeras críticas, mantiene en pie la filosofía kantiana de los límites con su diferenciación fenómeno-noúmeno.

95 La atemporalidad del ámbito del noúmeno la encuentra Ricoeur al analizar la posición kantiana sobre el fundamento de las malas máximas. Allí Ricoeur ve cómo Kant se enfrenta con el problema la anterioridad insondable del mal y afirma: "Es esta anterioridad insondable del mal la que, en Kant, no encuentra otra expresión que la no-temporalidad, al no disponer Kant, desde la 'Estética Trascendental' de ninguna dimensión temporal que la de un tiempo sucesivo", K. p. 24. Ricoeur, en cambio, podrá contar con la concepción fenomenológica existencial del tiempo ontológico y situar la cuestión del paso de la posibilidad a la realidad del mal en el nivel de la historicidad existencial. Ver RICOEUR, P., *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Réédition, Paris, Institut catholique de Paris, 1981, p. 64 (Citaremos este texto como IT).

96 CI, p. 425.

fía y cuyo reconocimiento da el carácter propio a una filosofía de los límites.

La representación de aquello que la reflexión no puede conocer y que la libertad no puede superar permite a Ricoeur integrar el discurso mítico y simbólico en una filosofía que quiere pensar la liberación de la libertad. Aquí es donde la estructura kantiana permite abrirse a la interpretación del lenguaje religioso, porque la religión brinda representaciones de aquello que la razón puede pensar o suponer. Aquello que no puedo conocer por medio del conocimiento que va de condicionado a condicionado —el mal, la regeneración—, eso es justamente lo que se puede pensar, lo incondicionado. Pero una filosofía que no se limite a considerar la exigencia de totalidad de la razón como una simple idea límite o una simple función regulativa, sino que apunte a producir significados mediante una reflexión a partir de esa exigencia de la razón, esa filosofía tiene —siempre dentro de los límites de la razón— que apoyarse en las representaciones que la religión brinda del mal y de la regeneración y así poder tener esa visión fronteriza de los esquemas o símbolos de la victoria sobre el mal<sup>97</sup>. Por eso, a la vez que señala el carácter de una filosofía de los límites, el problema del mal tiene en Ricoeur la función de abrir la vía a una interpretación filosófica de los símbolos y mitos que la religión ha producido. Ricoeur mismo explicita esto y muestra cómo la estructura que toma de *La religión dentro de los límites de la simple razón* es la base de la hermenéutica del discurso religioso que propone:

*“A causa del mal, las condiciones existenciales de la ‘Regeneración’ de la Voluntad no pueden ser deducidas de la condición formal de la Libertad. Por la misma razón, las narraciones y símbolos que ‘representan’ la victoria del Principio Bueno sobre el Principio Malo no son agotables. En realidad, ellos no están ni ‘más allá’ ni ‘dentro de’ los límites de la simple Razón. Estarían más allá si pretendieran agregar algo a nuestro conocimiento objetivo. Estarían dentro si pudieran ser reducidas a alegrías morales. Su status es más bien el de un ‘Esquematismo’ de la Esperanza. Ellos no están ni ‘dentro de’ ni ‘fuera de’ una*

97 RICOEUR, P., “Mythe, C: L’interprétation philosophique”, *Encyclopaedia Universalis*. XI, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 889, col. 2 (citaremos este texto como M).

*filosofía racional. Están sobre la línea fronteriza. Sólo la conciencia de este status paradójico puede preservar a los símbolos de llegar a ser ídolos*<sup>98</sup>.

A partir de todos estos elementos, Ricoeur piensa que se puede extender al mundo de los mitos la concepción kantiana de una simbolización, hecha a nivel de la imaginación, de la exigencia de sentido que procede de la razón misma<sup>99</sup>. Los mitos podrían ser representaciones que no están dentro de los límites de la mera razón sino en sus confines, en sus fronteras. La filosofía, en tanto filosofía de los límites y en tanto filosofía práctica, puede asumir la verdad del universo mítico sólo como conocimiento de esos confines. Pero esto con la condición de despojar a los mitos de todo alcance especulativo y de vincularlos a la función práctica de la razón, es decir, a las condiciones de realización de la libertad humana<sup>100</sup>. En este sentido, concluye Ricoeur, "se puede decir que Kant ha abierto la vía a una interpretación existencial de los mitos"<sup>101</sup>. En

98 BH, p. 145. Este enfoque permitirá a Ricoeur ver el discurso bíblico como un conjunto de esquemas de las ideas de la razón, de la exigencia de realización total de la libertad. Por eso para Ricoeur las Escrituras constituyen una diversidad que nunca agota la riqueza originaria de la Palabra. Ver E, p. 223.

99 No negamos las grandes diferencias entre Ricoeur y Kant. Sin embargo, las mismas (por ej. en Ricoeur el simbolismo no es un simple revelador de la conciencia del yo; a partir de los símbolos Ricoeur no elabora estructuras de la reflexión sino estructuras de la existencia; Ricoeur no acepta la reducción kantiana de la reflexión a la epistemología; Ricoeur no acepta el formalismo ético kantiano) no constituyen argumentos en contra de la afirmación de que la hermenéutica filosófica del discurso religioso es posible en Ricoeur gracias a las coordenadas kantianas que, basándonos en los textos del mismo Ricoeur, hemos explicitado en este trabajo.

100 Conviene recordar, una vez más, que el énfasis que Ricoeur pone en el aspecto práctico y ético de la reflexión no significa que tome "práctico" y "ético" en el mismo sentido en que lo toma Kant. Ricoeur le da a la ética el sentido amplio que le da Spinoza cuando define a la ética como el proceso completo que conduce de la alienación a la libertad y a la beatitud por medio del conocimiento de la totalidad. Para Ricoeur la filosofía es ética en la medida en que trata de captar al yo en su esfuerzo por existir y en su deseo de ser, los que se despliegan en el acto de existir, el cual se expresa en los signos y las obras. Ver CI, pp. 324-325.

101 M, p. 889, col. 2. No hay duda de que al planteamiento de Kant Ricoeur lo vuelve productivo gracias a otros aportes que toma de otros pensadores, por ejemplo, la renovación que hizo Heidegger del concepto de verdad como desocultamiento o como descubrimiento, y la correspondiente revalorización del mito que realizó Bultmann en

efecto, según el mismo Ricoeur, la diferencia entre conocer y pensar, unida a la crítica de la ilusión trascendental abre una interpretación posible del mundo de los mitos. Si bien es criticado por ir más allá de los límites legítimos del conocimiento, el mito recibe un sentido por su relación con lo incondicionado. Pero este sentido no es teórico sino práctico o, más precisamente, ético y proviene de la relación de la libertad con la moralidad. La posibilidad de superar el mal implica para la libertad la posibilidad de ser una realidad y no sólo una exigencia o un sueño. Mientras tanto, la espera razonable se apoya sobre representaciones que figuran la victoria del buen principio sobre el malo. De esta manera, en el pensamiento de Kant la filosofía puede, dentro de sus límites y en sus confines, comprender esas representaciones como esquemas o símbolos de la victoria sobre el mal<sup>102</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Como hemos podido ver, la problemática de la religión —tematizada a través de la cuestión de la esperanza— es tratada por Ricoeur dentro de una estructura formada por el enraizamiento de los postulados de la inmortalidad y la existencia de Dios en el postulado de la libertad, el cual es un postulado de la razón teórica entendida como pensamiento de lo incondicionado y como exigencia de la totalidad, la cual siempre requiere una crítica de la ilusión trascendental, es decir, de la tendencia de esa razón teórica a pensar la totalidad por medio de objetos. Como la exigencia de totalización propia de la razón es una exigencia de realización, de acción efectiva, los postulados apuntan a un orden de cosas que está en vías de realización, un orden que se centra en la realización del

conexión con el replanteamiento heideggeriano de la verdad. Por eso, frente a toda reducción positivista, el mito puede ser visto como un modo de desocultación de una verdad, de una situación del hombre en el mundo. Ver para esto IT, p. 43. Aquí se ve que la división kantiana de la realidad en un ámbito fenoménico y en un ámbito nouménico es lo que permite, junto con la reformulación heideggeriana del concepto de verdad, valorar el mito como expresión no de una explicación de la realidad (fenómeno) sino de una comprensión de la existencia (noumeno) (IT, p. 45).

102 M, p. 889, col 2.

soberano bien por parte de la libertad. Esta libertad se abre a la esperanza porque exige postular la continuación indefinida de la existencia y, por tanto, esperar participar en el Soberano Bien. También se abre a la esperanza porque exige postular la existencia de un ser que contiene en sí un acuerdo entre los componentes del Bien Soberano y, por tanto, esperar que aquello que escapa al poder de la voluntad para realizar el Soberano Bien le sea otorgado como un don. Aquí la completa realización del Soberano Bien por la libertad queda —sobre todo por la problemática del mal radical— como una creencia teórica, como algo que se espera y que la voluntad no puede producir por sí misma.

A su vez, todo este movimiento se centra en el trabajo de la función de horizonte propia de la razón como pensamiento de lo incondicionado y como exigencia de totalización efectiva. Esa función de horizonte pone en juego permanente la crítica de la ilusión trascendental, del hedonismo que vicia la motivación moral y de las totalizaciones que intentan en forma falsa y prematura realizar la síntesis de lo que la razón reúne en el Soberano Bien. Por lo mismo, también resulta evidente que la estructura que está funcionando aquí es la de una filosofía de los límites, que al mismo tiempo es una exigencia práctica de totalización. Además, es la estructura de un pensamiento que abarca la razón teórica y la razón práctica en un sentido que abarca la ética y la religión, es decir, una estructura en la que se incorporan todas las dimensiones de la razón, *toda la razón*. Finalmente, junto con todos estos elementos, hay que destacar el papel —que Ricoeur rescata de Kant— que el esquematismo y la imaginación trascendental juegan en la aproximación de la filosofía al kerygma cristiano. El discurso en que se expresa dicho kerygma puede ser tomado por la filosofía como un conjunto de figuras —Reino de Dios, don gratuito, resurrección de entre los muertos, Cristo— que la imaginación trascendental produce para brindar esquemas de las ideas de la razón y que para la filosofía entonces son analogías, símbolos que deben ser interpretados para captar lo que dicen acerca de la realización efectiva de la totalidad que la razón exige.

RAÚL KERBS

Universidad Adventista del Plata