

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



La dimensión escatológica de la persona en la
hermenéutica de la existencia humana de Paul Ricoeur

Tesis para obtener el grado académico de Doctor en Filosofía
que presenta:

Jorge Raúl Olaechea Catter

Asesor:

Fidel Julio Tubino Arias-Schreiber

Lima, 2023

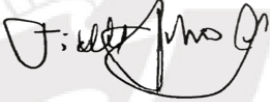
Informe de Similitud

Yo, Fidel Julio Tubino Arias Schreiber, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis titulada: La dimensión escatológica de la persona en la hermenéutica de la existencia humana de Paul Ricoeur, de autor Jorge Raúl Olaechea Catter,dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 8%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 27/10/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 27 de octubre del 2023.

Apellidos y nombres del asesor: Tubino Arias Schreiber, Fidel Julio	
DNI: 07729590	Firma 
ORCID: 0000-0002-3350-7428	



A mi esposa Cecilia

AGRADECIMIENTOS

Un sincero agradecimiento a todas las personas que me han acompañado en este tiempo de desarrollo académico y personal. Muy especialmente a mi familia, que me acogió y apoyó en medio de cambios importantes de vida, así como también a muchos amigos y colegas que me han ayudado con su presencia, su escucha, sus consejos y ejemplo.

Tengo una deuda particular de reconocimiento con el Dr. Fidel Tubino y el Dr. Armando Guevara, por su amistad incondicional en estos años y por la paciente dedicación a la lectura y conversación sobre interesantes temas que de algún modo han encontrado su lugar en este trabajo de investigación.



RESUMEN

A lo largo de su obra filosófica, Paul Ricoeur busca interpretar el sentido de la existencia humana siguiendo una “vía larga” que no evita aquellas mediaciones que llegan a la reflexión desde diversos ámbitos del saber y la práctica. En este recorrido hemos encontrado una línea maestra de su pensamiento en lo que se ha denominado una *aproximación escatológica*, es decir, aquella perspectiva de análisis que considera “lo último” como un elemento real y activo de la acción humana.

Este horizonte escatológico tiene distintos modos de hacerse presente en los análisis de Ricoeur. Después de un intento de comprensión del término y de su aplicación en el ámbito filosófico, se realiza una revisión de esta perspectiva en las principales obras del pensador francés, para terminar con el planteamiento de su aplicación en tres ámbitos precisos de comprensión de la persona humana: la verdad, la libertad, la identidad narrativa.

Palabras clave: escatología; *eschaton*; esperanza; hermenéutica; horizonte; Paul Ricoeur; persona humana; último.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	2
RESUMEN	3
ÍNDICE.....	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1: EL CONCEPTO DE ESCATOLOGÍA Y SU RELACIÓN POSIBLE CON LA FILOSOFÍA.....	12
1.1. LA ESCATOLOGÍA COMO DOCTRINA TEOLÓGICA	12
1.2. ESCATOLOGÍA EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS JUDEOCRISTIANAS.....	19
1.3. LO ESCATOLÓGICO EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA	26
1.4. ESCATOLOGÍA Y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.....	34
1.4.1. Heidegger.....	36
1.4.2. Levinas.....	42
1.5. LO PRIMERO Y LO ÚLTIMO EN LA FILOSOFÍA DE RICOEUR.....	47
1.5.1. La interpretación de la esperanza en la filosofía de Marcel.....	48
1.5.2. Las últimas meditaciones de Ricoeur sobre la vida y la muerte	57
CAPÍTULO 2: LA APROXIMACIÓN ESCATOLÓGICA EN LAS PRINCIPALES OBRAS DE PAUL RICOEUR.....	63
2.1. <i>LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO</i>	63
2.1.1. La vida como tensión y como drama	64
2.1.2. La falta y la Trascendencia	66
2.1.3. Poética de la voluntad.....	69
2.1.5. El camino del consentimiento	74
2.2. <i>FINITUD Y CULPABILIDAD</i>	77
2.2.1. <i>El hombre falible</i>	77
2.2.2. <i>La simbólica del mal</i>	84
2.3. <i>HISTORIA Y VERDAD</i>	93
2.3.1. La dialéctica de la verdad en la historia	94
2.3.2. La función práctica del momento escatológico	98
2.4. <i>SER, ESENCIA Y SUSTANCIA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES</i>	104
2.5. <i>FREUD: UNA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA</i>	106
2.5.1. Teleología y escatología	107
2.5.2. Simbólica de la reconciliación y categorías de la esperanza.....	110
2.6. <i>EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES</i>	113
2.6.1. Arqueología, teleología, escatología.....	113
2.6.2. Filosofía reflexiva y símbolos escatológicos	115

2.6.3. Libertad y esperanza escatológica.....	118
2.7. <i>DEL TEXTO A LA ACCIÓN</i>	124
2.8. <i>TIEMPO Y NARRACIÓN</i>	132
2.9. <i>SÍ MISMO COMO OTRO</i>	140
2.10. <i>LA MEMORIA, LA HISTORIA, EL OLVIDO</i>	144
2.10.1. El debate con Heidegger sobre la muerte.....	145
2.10.2. Un <i>Epílogo</i> en clave escatológica	147
2.11. BREVE SÍNTESIS DEL RECORRIDO	152
CAPÍTULO 3: LA PERSONA HUMANA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA	154
3.1. LA VERDAD ES ESCATOLÓGICA	155
3.1.1. La verdad es polémica, pero exige ser una	157
3.1.2. La verdad y la tarea infinita de la filosofía.....	161
3.1.3. “Espero estar en la verdad”	165
3.1.4. La propuesta de Jean Ladrière	169
3.2. LA LIBERTAD DESDE LA ESPERANZA.....	178
3.2.1. Deseo y capacidad.....	179
3.2.2. Consentimiento y esperanza.....	181
3.2.3. Unidad y separación en la voluntad según Kant.....	185
3.2.4. Libertad e iniciativa	188
3.2.5. La libertad realizada	192
3.3. LA IDENTIDAD NARRATIVA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA	196
3.3.1. Mediaciones y condición humana	197
3.3.2. ¿Hacia qué ontología?	201
3.3.3. La narración como paradigma de comprensión de la persona	204
CONCLUSIONES	214
BIBLIOGRAFÍA	220

INTRODUCCIÓN

Paul Ricoeur es, sin duda, una de las figuras más importantes de la filosofía occidental del siglo XX. Sobre su vida y sobre su pensamiento han sido escritos una gran cantidad de trabajos, y año tras año se realizan seminarios y congresos para seguir profundizando en su legado. La presente investigación busca ser un aporte original en medio de ese “filosofar en común” en el que tanto creía Ricoeur. La firme convicción de que la filosofía es una labor de amplio respiro y que debe ser realizada junto con otros, llevó a nuestro autor a indagar y escribir sobre muchos temas, en diálogo siempre con personas de diversas tradiciones culturales y filosóficas.

La formación de Ricoeur le permitió esta apertura desde el comienzo de su *íter* filosófico: cercano al personalismo francés de Emmanuel Mounier y al círculo de la revista *Esprit*, muy tempranamente se interesó por la obra de Edmund Husserl. La impronta de la fenomenología —como aproximación que deja que las cosas mismas (*die Sachen selbst*) se muestren— no abandonará nunca los análisis filosóficos de nuestro autor. En su encuentro con la obra de Martin Heidegger, esta actitud de fidelidad a la realidad heredada del método fenomenológico, lo llevará a buscar un camino que no evite las “mediaciones”, si estas le permiten llegar a una comprensión más completa del sentido de las cosas.

Esa “vía larga” —como el pensador francés califica su reflexión filosófica— tiene la característica de aprovechar toda ocasión de encuentro y debate para ir esclareciendo pacientemente el sentido del ser, y en modo especial el sentido del ser que somos como humanos. Nos parece que esta nota “paciente” de la filosofía reflexiva de Ricoeur hace de ella una aproximación particularmente adecuada para mantener un debate abierto en el ámbito de la antropología filosófica. Es una de las razones que nos llevó hacia su pensamiento.

Actor de primera línea de la vida intelectual y universitaria francesa durante toda su vida, Ricoeur también dialogó intensamente y en persona con los autores del movimiento estructuralista francés. Pero, justamente, su espíritu poco propenso

a reducir la comprensión de la realidad a un solo elemento lo lleva a mantener su distancia, sin por ello dejar de valorar importantes aportes de sus colegas. En esta misma búsqueda, lo vemos acercarse al pensamiento de autores como Hans-Georg Gadamer y a la corriente hermenéutica en filosofía. Ricoeur se inscribe en este filón de manera crítica: por una parte, entiende que el recorrido de la filosofía no puede no ser hermenéutico, pero, por otra, reconoce la necesidad de cuestionar en profundidad sus límites, algo que hará valorando algunas posiciones que entran en diálogo con la hermenéutica, como las de Jürgen Habermas o Karl-Otto Apel (crítica de las ideologías).

Dicho esto, es importante reconocer que es complejo inscribir a Ricoeur en una sola corriente del pensamiento filosófico de su tiempo. Su cercanía con tantos movimientos, como el personalismo y existencialismo francés, la fenomenología, las corrientes más afines al “giro lingüístico” en Francia, la hermenéutica, entre otros, hace interesante y relevante investigar estas conexiones, pero puede ser, al mismo tiempo, fuente de una cierta esterilidad si no se va más allá. En este trabajo hemos evitado inscribir a Ricoeur en una corriente y la opción ha sido la de dejar que sus textos “hablen” desde su originalidad. Existe una bibliografía ya extendida y muy especializada sobre los vínculos de nuestro autor con cada uno de estos movimientos de pensamiento.

El objetivo de nuestro trabajo es rastrear el lugar que ocupa un cierto enfoque al interior de las obras de Paul Ricoeur, así como también intentar comprender la visión del ser humano que se desprende de este enfoque. A esta aproximación —que interpreta la realidad a partir de “lo último”— la llamamos, siguiendo al mismo Ricoeur, “escatológica”. Se trata de una temática, por lo que hemos podido ver, poco o nada estudiada en la obra de nuestro autor. Y, sin embargo, como esperamos mostrar en el trabajo, se trata de un punto de vista bastante fecundo y metodológicamente relevante en su camino reflexivo.

Somos conscientes de movernos en ese espacio donde la filosofía piensa en los confines que la separan de la fe religiosa. Nos hemos esforzado por mantener nuestro discurso siempre del lado de la filosofía, como corresponde al carácter de esta investigación, pero hemos seguido a Ricoeur en esos momentos en los

que la riqueza de la perspectiva filosófica puede venir —como él mismo afirma— desde una cierta tradición religiosa: en su caso la del judeocristianismo. Como dirá insistentemente toda la hermenéutica del siglo XX, pensar “en el vacío” es imposible. Para la temática que nos ocupa, Ricoeur reflexiona *desde* su tradición, pero lo hace buscando iluminar aquellos aspectos de la realidad que pueden ser válidos para todos.

Normalmente la esfera conceptual de “lo último” se asocia con la escatología como disciplina teológica. Es importante aclarar, sin embargo, que no se trata de tomar un concepto teológico e incrustarlo en un contexto filosófico —algo que Ricoeur rechazaba de manera radical—, sino más bien de dirigir una mirada filosófica al horizonte último (tanto en un sentido temporal como especulativo) de las distintas realidades analizadas, y, sobre todo, de la existencia humana en su conjunto. Normalmente la mirada hacia ese horizonte se ha realizado desde una disciplina teológica, pero Ricoeur muestra la fecundidad de hacerlo al interno de la filosofía, como parte de ese recorrido en busca de mediaciones que permitan pensar la realidad del modo más cercano posible a su complejidad.

En el presente trabajo nos concentraremos, en concreto, en el modo como esa perspectiva escatológica enriquece la “vía larga” propuesta por Ricoeur como camino hermenéutico hacia la comprensión del ser, y muy especialmente hacia la atestación del ser que somos en cuanto personas humanas. Buscaremos, asimismo, evidenciar el modo como esta idea de *eschaton*, y la esperanza que le corresponde por parte del sujeto que la acoge, constituyen una clave en la interpretación ricoeuriana de la existencia humana. Nos mueve el interés por dar una respuesta a la pregunta: ¿el *sentido* del ser humano y su condición está de algún modo vinculado a algo último que “adviene”, que se anuncia, está presente y actúa, sin poder ser del todo tematizable?

Visto el carácter estrictamente filosófico de nuestra investigación, hemos dejado de lado aquellas obras en las que nuestro autor podría acercarse al tema elegido desde una aproximación solamente teológica y de fe, como —por ejemplo— sus comentarios a la Biblia. Recordemos que Ricoeur era un hombre comprometido con su fe cristiana calvinista, y que se interesó desde muy joven por mantener

viva una militancia al mismo tiempo social y religiosa. Sería motivo de estudios posteriores seguir esta línea de pensamiento y acción. Sin embargo, esto supone que nos encontraremos, también en los trabajos que trataremos con más de una referencia bíblica. El contexto e interpretación de las mismas, sin embargo, se ubican en un espacio claramente filosófico.

Como ya dijimos al inicio, investigar “lo escatológico” en la filosofía de Ricoeur es algo que no se había hecho hasta ahora de manera sistemática. Eso nos planteó la cuestión de una revisión global de la obra del filósofo francés a la búsqueda, en primer lugar, de la temática misma. Una lectura de sus principales trabajos con ese objetivo en mente confirmó una primera hipótesis: el tema estaba presente desde el comienzo hasta el final de su obra. Para una revisión más exhaustiva hicimos uso también de la tecnología ahora a disposición, sobre todo de la posibilidad de hacer búsquedas (con palabras clave seleccionadas) en la obra completa de nuestro autor, digitalizada gracias a la colaboración de la *Society for Ricoeur Studies* y el *Fonds Ricoeur*, y de libre acceso en el website “Digital Ricoeur” (www.digitalricoeurportal.org).

El primer capítulo de nuestro trabajo está dedicado a la aclaración de lo que se puede entender como “escatología” en ámbito filosófico. Lo hacemos analizando brevemente el concepto desde su nacimiento en el seno de disciplinas teológicas hasta el lugar que llega a tener durante el siglo XX. Después de una primera presentación del concepto, que surge en ámbito cristiano y teológico, lo vamos a buscar también en ámbito no cristiano (en la Grecia antigua) y en ámbito no teológico (en la filosofía contemporánea). No se trata de realizar un recorrido histórico de la temática, sino simplemente de mostrar que aquello que la noción de escatología indica está presente de algún modo fuera de la teología cristiana. Asimismo, buscando conectar estas reflexiones con lo que será el resto de la investigación, hacemos un análisis del enfoque escatológico en dos obras poco consideradas dentro del conjunto de escritos de Ricoeur: su escrito juvenil sobre Marcel y Jaspers, y su meditación final sobre la muerte. Damos, así, un marco al ejercicio al que nos abocaremos a continuación.

El segundo capítulo constituye una revisión en orden cronológico de las obras principales de Ricoeur, evidenciando el uso de la terminología escatológica, que hemos identificado presente desde sus primeras obras hasta el final de su trabajo de reflexión filosófica. No se trata de una simple búsqueda lexicológica, sino de la puesta en claro de un desarrollo conceptual en el que el contexto y el significado son tan importantes como los términos mismos utilizados. En esta revisión se encuentran presentes casi todas las grandes obras de nuestro autor, exceptuando aquellas en las que la temática que nos ocupa no ha sido hallada. Hemos buscado ser extremadamente rigurosos en no forzar el pensamiento de Ricoeur, por lo que la prioridad la han tenido sus textos mismos: sabemos que esto puede hacer algo tediosa la lectura de este capítulo, pero nos pareció una opción necesaria si queríamos hacer un trabajo serio. Si el tema era de verdad relevante, entonces debía estar presente explícitamente y en momentos que fuesen importantes en el desarrollo de la obra de Ricoeur. Y es eso lo que hemos tratado de mostrar en este momento de nuestra investigación.

El tercer capítulo se estructura sobre los hallazgos de la primera parte, y quiere plantear de modo sintético distintos elementos para configurar una propuesta de lectura —de algún modo novedosa— sobre el “sentido de la existencia humana” tal como la entiende Ricoeur. Hemos escogido tres temáticas que nos parecen particularmente relevantes: la verdad, la libertad, y la identidad narrativa de la persona humana. Buscaremos mostrar que no se trata de tres análisis aislados, sino que a través de ellos nos vamos introduciendo en una comprensión del ser humano en la que destaca cada vez más un conjunto de posibilidades positivas, que podría ser otro modo de “decir” el sentido del ser humano capaz, al que Ricoeur ha hecho referencia tantas veces, sobre todo en sus obras finales.

Se ha buscado aquí hacer una conexión con distintas partes de la obra de nuestro autor (incluso algunas no presentes en la primera parte) y del trabajo de interpretación de quienes han estudiado la filosofía de Ricoeur. La presencia de un autor ha sido particularmente importante, por lo que le dedicamos un acápite especial en este capítulo: Jean Ladrière ha sido el único que —según nuestra investigación— ha desarrollado explícitamente las reflexiones escatológicas de Ricoeur como parte fundamental de su propia obra. Se justifica así la inclusión,

a modo de “interludio”, de sus desarrollos acerca de la dimensión escatológica de la razón, que continúan la línea ricoeuriana de pensamiento que analizamos en este trabajo.

¿Podríamos hablar propiamente, en términos filosóficos, de una aproximación a la persona que pueda ser denominada “escatológica”? Y, si es así, ¿es relevante para la interpretación del sentido de este ser que somos la perspectiva del horizonte de “lo último”? Estas son las preguntas que intentaremos responder en nuestra investigación acerca de un posible *sentido escatológico* de la existencia humana, como resultado del camino hermenéutico que Ricoeur pacientemente recorre en su reflexión filosófica.



CAPÍTULO 1:

EL CONCEPTO DE ESCATOLOGÍA Y SU RELACIÓN POSIBLE CON LA FILOSOFÍA

En este primer capítulo de nuestro trabajo buscaremos delimitar el concepto de *escatología* y *lo escatológico*, dándole la colocación más precisa posible al uso que se hará del mismo en relación con la filosofía. A partir de esta delimitación podremos comprender mejor la presencia de esta noción en el conjunto de la propuesta de Paul Ricoeur.

1.1. La escatología como doctrina teológica

Nacida en el seno de la reflexión religiosa y teológica, la realidad significada en el término “escatología” recorrerá un camino en el que, sin perder nunca una cierta referencia a este origen, será aplicada también a otros ámbitos del saber, y especialmente a la filosofía. Veamos brevemente ese recorrido.

Escatología —leemos en un conocido diccionario bíblico—

etimológicamente es un tratado de todo cuanto se refiere al fin de cada hombre (escatología individual), el futuro de una nación (escatología colectiva), y de la humanidad y del mundo físico (escatología cósmica): de *eschatos* = último; de un modo especial significa el juicio final, la resurrección de los cuerpos y el fin del mundo.¹

El *logos* del *eschatos* —la comprensión o el tratado de aquello que es último— comúnmente hace referencia en este contexto a la reflexión acerca del “fin de la vida y de la suerte del hombre en ultratumba”, es decir, de un contenido específico que se conocía en ámbito teológico como los “novísimos” —del latín *novissimum*, que significa también “último”— y que incluye ciertas realidades:

¹ Spadafora, F., *Diccionario bíblico*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1959, p. 187.

“muerte, juicio, cielo, infierno, purgatorio, fin del mundo y resurrección de la carne”².

El neologismo “escatología” comienza a utilizarse, con tal sentido, en los tratados teológicos sistemáticos que son publicados —sobre todo en el contexto luterano alemán— a partir del siglo XVII, como el *Loci Theologici* de Johann Gerhard, o el famoso *Systema Locorum Theologicorum* de Abraham Calov³, alcanzando a partir del siglo XIX, con la obra de Karl Gottlieb Bretschneider, un lugar específico en los manuales de teología⁴. Dicho esto, sin embargo, la temática a la que se comienza a hacer referencia con este término ya venía siendo abordada por la reflexión espiritual y teológica desde los primeros siglos del cristianismo, dadas las evidentes referencias a “lo último” en la Biblia⁵.

Incluso es posible hablar —y de hecho hoy se hace frecuentemente— de escatología fuera del ámbito cristiano, algo que tiene mucho sentido en la medida en que “el tema del más allá ha preocupado siempre al hombre de todos los tiempos”⁶ y de las culturas más diversas⁷.

² Parente, P. – Piolanti, A. – Garofalo, A., *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955, p. 126.

³ Cfr. Lup, J.R., *Eschatology in a Secular Age: An Examination of the Use of Eschatology in the Philosophies of Heidegger, Berdyaev and Blumenberg*. Ann Arbor: ProQuest LLC, 2013, p. 5. Todas las traducciones al castellano son nuestras.

⁴ Cfr. Ancona, G., *Escatología cristiana*. Brescia: Queriniana, 2003, p. 5.

⁵ Solamente por citar algunos ejemplos, en el Antiguo Testamento se habla de “los últimos días” (*eschatai emeraï*) al inicio del libro de Isaías (*Is* 2,2), y en el Nuevo Testamento se habla de lo que ocurre “en los últimos tiempos” (*ep’eschatou ton chronon*: *1Pe* 1,20) y en “la última hora” (*eschate hora*: *1Jn* 2,18). Por otro lado, la reflexión a partir de la realidad de la resurrección de Jesucristo, que implicaba una resurrección *futura* ganada también para sus discípulos, así como una regeneración o recapitulación completa de la obra de la creación, implicó desde sus inicios que se abriese para el cristiano la posibilidad —e incluso la necesidad— de tener la mirada puesta en “lo último”: meta de su propia vida personal, así como también meta hacia la cual se dirige todo el universo en el designio salvador de Dios.

⁶ Sayés, J.A., *Escatología*. Madrid: Palabra, 2006, p. 8.

⁷ “Si hay algún tema, junto con el de la existencia de Dios, que preocupe al hombre, al hombre de todos los tiempos, es el tema del más allá. Pues, si de algo está seguro el hombre, es de que

En el siglo XX la reflexión teológica se ve renovada con algunas perspectivas que conducen a una cierta “descosificación” del tratado escatológico: lo que antes se llamaba las “cosas últimas” (el cielo, el infierno, etc.), descritas en sí mismas incluso como lugares físicos, son vistas y replanteadas a la luz de la relación personal entre el ser humano y Dios⁸. La reflexión sobre la persona y la comunión entre las personas conduce así también a una renovación de la escatología. Por otra parte, aunque ciertamente no sin relación con lo anterior, el desarrollo de la teología en el marco de una *historia de la salvación* lleva a que en la escatología

no se trate de cosas cualesquiera, sino del futuro de la creación; no de algo que llega sólo desde fuera al hombre y al mundo, sino de la realización de una vida ya iniciada; no de algo puramente futuro, sino también del presente en la medida en que está marcado por la orientación hacia el futuro.⁹

un día ha de morir. Decía san Agustín que el hombre comienza a existir en la muerte el mismo día en que comienza a existir en el cuerpo. Y el hombre se pregunta: ¿cómo puedo saber algo sobre el más allá? y ¿qué garantías tengo de estar en lo cierto?” (Sayés, J.A., *Escatología*, op. cit., p. 8). La referencia es al libro XIII de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, donde leemos: “Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. [...] Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás” (Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIII, 10). “En cuanto tal, [el término “escatología”] forma parte del metalenguaje de la ciencia de las religiones: más que denotar un objeto específico de creencia, hace referencia a la necesidad de pensar de modo sistemático el conjunto, de por sí muy variado y diversificado, de concepciones relativas al final, comprendiendo sus persistencias y estructuras, y construyendo tipologías adecuadas a la luz de teorías interpretativas capaces de dar razón apropiadamente de las opciones realizadas” (Filoramo, G., “L’escatologia: una prospettiva comparata”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*. Milano: Mimesis, 2017, p. 51).

⁸ Cfr. Sayés, J.A., *Escatología*, op. cit., p. 8.

⁹ Nocke, F.-J., *Escatologia*. Brescia: 2a ed., Queriniana, 2013, p. 15.

Dicho de modo más preciso: “la escatología no trata solamente del ‘más allá’, sino también de la esperanza que actúa ya en el ‘más acá’”¹⁰ y que, por lo tanto, tiene una referencia muy directa a la realidad de la historia¹¹. Veremos que esta nota de la reflexión escatológica contemporánea —por la que se concibe “lo último” no como puramente ausente, sino como ausente y presente al mismo tiempo— será importante en el desarrollo de esa temática en el pensamiento de Ricoeur.

Judith Wolfe describe con claridad este cambio en el lugar que va ocupando poco a poco la escatología en el pensamiento teológico de comienzos del siglo XX, que va dejando de ser un simple tratado para convertirse cada vez más en una “actitud”:

En el siglo XIX y principios del siglo XX, los teólogos se hicieron cada vez más conscientes de la brecha, incluso del contraste, entre las doctrinas escatológicas formalizadas y su material de origen: las referencias constantes, aunque muchas veces asistemáticas, y las discusiones sobre el fin de la vida y del mundo en el Antiguo y Nuevo Testamentos y en los textos no canónicos que los rodean. El punto clave de este contraste no era principalmente de contenido sino de forma: la escatología en el Nuevo Testamento (argumentaron Franz Overbeck, Albert Schweitzer, Rudolf Bultmann y otros) no era tanto un sistema de creencias como una actitud hacia el futuro. En términos más generales, *una actitud escatológica, en la primera comunidad cristiana tal como la describen estos pensadores, era una orientación hacia un fin previsto como determinante del presente: la esperanza de una futura comunión con Dios garantizada por la propia encarnación y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la vida presente en su transitoriedad se vive en anticipación de un futuro eterno que no se puede anticipar ni controlar, pero que, sin embargo, influye en el presente, tanto a través*

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ “La última fase es el final de la Historia de la salvación: un final que tiene una doble vertiente, en cuanto que se coloca en la muerte como punto último de la Historia de la salvación de cada hombre, y en la parusía como final de la Historia de la salvación para la humanidad” (Pozo, C., *Teología del más allá*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. XIII).

de una contextualización particular de las esperanzas y los deseos humanos como a través del imperativo moral.¹²

Aquello que la autora describe aquí como una “consciencia de la brecha” o “del contraste” entre el modo como la doctrina (en este caso de las cosas últimas) se enseñaba y el modo como estaba presente en el “material de origen” (como una actitud), fue el motor de lo que frecuentemente es descrito como un auténtico movimiento de *retorno a las fuentes* en la teología de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX¹³.

Autores decisivos en este itinerario —y que aquí solamente mencionamos de pasada— serán Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz y Karl Barth.

Moltmann —teólogo protestante alemán— escribe su *Teología de la esperanza*¹⁴ en 1964, tomando su inspiración de la obra no de un teólogo sino de un filósofo: Ernst Bloch. Bloch había desarrollado su “principio esperanza” (*Prinzip Hoffnung*) desde los años treinta, publicando con el mismo título una conocida obra en tres

¹² Wolfe, J., *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 7. Cursivas nuestras.

¹³ En el caso del pensamiento católico, esto supone no solamente un retorno a las fuentes bíblicas, sino también a las fuentes litúrgicas, patrísticas, etc., de la tradición. Para comprender mejor los actores, obras, movimientos, así como las dimensiones que adquirió este “retorno a las fuentes”, se puede leer: Flynn, G. – Murray, P.D. (ed.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

¹⁴ Cfr. Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*. München: 2a ed., Chr. Kaiser Verlag, 1964. “Sobre la influencia que recibió del teólogo reformado Jürgen Moltmann, Ricoeur escribió un ensayo dedicado enteramente a su *Teología de la esperanza* —en diálogo fecundo con Kant y Hegel— con el título ‘La libertad según la esperanza’ [...]. Ahí hace un largo repaso de la propuesta escatológica de Moltmann y su vínculo con la cristología —en orientación escatológica—. Ricoeur narra el modo como fue persuadido y convencido por la esperanza escatológica *moltmanniana* en la línea de reflexión teológico/hermenéutica, sobre el kerigma cristiano; postulando a través de este ‘una hermenéutica de la libertad religiosa [como] una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y de esperanza’. [...] En este sentido, la escatología ‘cristologizada’ sería el *alfa* y la *omega* de toda teología auténticamente cristiana” (Flores-Rojas, E., *Ecos de la hermenéutica bíblica en la propuesta ética. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Barcelona: CLIE, 2022, p. 256).

volúmenes entre 1954 y 1959¹⁵. Moltmann propone, en su conocida obra, que “durante mucho tiempo la escatología ha venido siendo definida como la ‘doctrina de las cosas últimas’ o ‘doctrina acerca de lo último”, pero entendiendo por esto último, “ciertos sucesos que, al final del tiempo, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los hombres”¹⁶. Desde su perspectiva, este modo de plantear lo último vuelve a la escatología algo “particularmente estéril”, en la medida en que estos acontecimientos “perdían su significado de orientación, de aliento y de crítica para la totalidad de los días que el hombre pasaba aquí en la historia, más acá del final”¹⁷. Para Moltmann, en cambio, “escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello” y, como consecuencia, el cristianismo mismo es repensado en términos de “esperanza, mirada y orientación hacia adelante, [...] apertura y transformación del presente”¹⁸.

Por otra parte, en el ámbito católico, un impulso importante en esta dirección fue dado por el Concilio Vaticano II¹⁹ y posteriormente por los desarrollos de Metz y su *teología política*, donde la relación entre el mundo y la fe busca ser interpretada en términos de una “escatología crítica creadora”²⁰. Autores como Karl Rahner (maestro de Metz), Joseph Ratzinger y Hans Urs Von Balthasar harán de la escatología un auténtico *punto de vista* sobre las distintas cuestiones relativas al mundo, al ser humano y a Dios. Así, la escatología, pasa de ser una sección en el conjunto del tratado teológico, o incluso una fase en la historia de la salvación, a ser una verdadera *aproximación* antropológico-teológica en el mundo católico.

¹⁵ Cfr. Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung. Bände 1-3*. Berlin: Aufbau Verlag, 1954-1959.

¹⁶ Moltmann, J., *Teología de la esperanza*. Salamanca: 2a ed., Sígueme, 1972, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹ Un resumen muy interesante sobre la escatología en el Concilio Vaticano II lo encontramos en el primer capítulo de Pozo, C., *Teología del más allá*, op. cit., pp. 9-47.

²⁰ Metz, J.B., *Teología del mundo*. Salamanca: 2a ed., Sígueme, 1971, p. 119.

Otro autor de gran influencia —sobre todo para la juventud francesa protestante de la primera mitad del siglo XX— fue el suizo Karl Barth, principalmente a través de la publicación de su famoso comentario a la epístola paulina a los romanos: *Der Römerbrief*. Paul Ricoeur participa activamente y de desde muy temprano en la “ola barthiana” que sacudió el pensamiento y la acción social de los jóvenes protestantes en Francia²¹.

Justamente en *Carta a los Romanos*, Barth argumenta que “absolutamente nada tiene que ver con Cristo un cristianismo que no sea del todo escatología”²². Asimismo, pone en relación con esta aproximación la fundación de una ética que se debe traducir en una acción comprometida: “En la sombra de la posibilidad escatológica y no en otro lugar se convierten estas posibilidades en posibilidades éticas, y entonces, de inmediato, en gozosas y singulares en cada caso”²³. El elemento escatológico asume en el planteamiento barthiano un lugar central: es *la perspectiva de toda la teología y de la existencia humana misma vivida desde*

²¹ Cfr. Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 222-233. En su autobiografía, Ricoeur recuerda brevemente la influencia que Barth ejerció sobre él en su juventud, tanto de manera directa a través de sus escritos, como también por su participación en el movimiento político-social de inspiración barthiana liderado por André Philip (cfr. Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997, pp. 17 y 21). “Según Olivier Abel, Karl Barth y Husserl ocupan en Ricoeur el mismo lugar en su recorrido, cumpliendo la misma función de verdad fundamental y de aporía igualmente radical: ‘Ubicaría en el mismo lugar la gracia en Barth y la pasividad en Husserl’. La afirmación de una donación primera a la cual el hombre no tiene acceso, como una gracia que uno no puede donarse a sí mismo, remitiría al mundo de la vida, al suelo de todos los comportamientos, a esa capa primordial en Husserl, anterior a la diversidad cultural, que él denomina el *Lebenswelt*. Este umbral es siempre ya-antes. Escapa a toda objetivación. Esta doble aporía es estructurante, pues anima el movimiento de elucidación siempre indefinido, nunca saturado de sentido, orientado hacia el suelo que se oculta por su carácter inaccesible. Este horizonte aporético, fuente del impulso existencial, corresponde al movimiento del pensamiento de Ricoeur: ‘Era necesario que uno no pudiera darse el suelo de la pasividad ni darse la gracia’. Este fracaso mismo es el que, repetido, se transforma en fuente de esperanza” (Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit., p. 227).

²² Barth, K., *Carta a los Romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2022, p. 381.

²³ *Ibid.*, p. 524.

la fe cristiana. Esta centralidad será “un elemento fundamental dentro del nuevo giro que cobra la teología en las primeras décadas del siglo XX”²⁴.

Este es el ambiente en el que se forma el joven Ricoeur, nunca alejado del todo del pensamiento teológico, que —como vemos de estas pocas referencias— tiene en este tiempo una fuerte impronta antropológica y social. Es así también que nuestro autor va adquiriendo y comprendiendo el bagaje cultural-simbólico dentro del que se desarrolla su pensamiento filosófico. Una “fuente” importante de este bagaje serán ciertamente las Sagradas Escrituras cristianas, a las que Ricoeur dedicará también parte de su reflexión²⁵. Por esta razón, vale la pena que le prestemos atención a la aproximación que tiene la Biblia al *eschaton*. Nos concentraremos no tanto en explicar las especificidades de toda la doctrina, sino más bien —teniendo siempre en cuenta el objetivo del conjunto de nuestra investigación— en mostrar de modo general y acotado lo que esta “actitud” ofrece a quien desea interpretar al ser humano y a su mundo desde ella: ¿cómo se comprende, pues, “lo último” en el Antiguo y en el Nuevo Testamento?

1.2. Escatología en las Sagradas Escrituras judeocristianas

Comencemos por el Antiguo Testamento, que —como se sabe— no es un texto único, sino que está formado por varios libros, escritos por diversos autores en épocas distintas, y por lo tanto con visiones diversas, también sobre la cuestión del fin del ser humano y de la creación²⁶. Este carácter heterogéneo de los libros

²⁴ Tamayo-Acosta, J.J., *Para comprender la escatología cristiana*. Navarra: Verbo Divino, 1993, p. 280. Cfr. también Ratzinger, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1992, pp. 56-57.

²⁵ Ricoeur reconoce en su autobiografía intelectual que las Sagradas Escrituras cristianas, a las que dedica diversos trabajos es para él una “fuente de interés de larga data” (cfr. Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 67).

²⁶ “El desarrollo de las ideas escatológicas del Antiguo Testamento no ha sido homogéneo ni cronológicamente uniforme. Desde que el pueblo es consciente de vivir bajo un régimen de promesa, su religiosidad contiene altas dosis de esperanza, pero hay periodos de esperanza

del Antiguo Testamento, sin embargo, no impide que podamos delimitar ciertas características que son globalmente centrales en esta visión.

En primer lugar, el futuro último del ser humano, de la historia y del mundo entero, está vinculado íntimamente a la *promesa* hecha por Dios²⁷. Mirar el futuro es siempre mirar aquello que Dios —cuya característica más importante es ser fiel²⁸— ha prometido. La figura de Abraham es central en ese sentido, porque es considerado el gran “padre” (origen) del pueblo judío, pero lo llega a ser porque *recibe y acoge de Dios una promesa que lo pone en camino*: “Yahveh dijo a Abram: ‘Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. [...] Marchó, pues, Abram, como se lo había dicho Yahveh”²⁹. Junto al imperativo de la salida de la propia tierra, todo está planteado en términos de un futuro que se apoya exclusivamente sobre la fidelidad de un Dios que siempre cumple sus promesas. Esta es la “alianza” que Yahveh realiza con su pueblo: una promesa por parte de Dios y una acogida obediente por parte de Israel. Aquí encontramos la fuente de la esperanza del pueblo judío y de toda su conciencia histórica.

ralentizada o estancada y períodos de esperanza acelerada” (Ruiz de la Peña, J.L., *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 53).

²⁷ “El AT no posee un término específico correspondiente a «promesas». Sin embargo, y contrariamente a lo que ocurre en las religiones circundantes, que desconocen una promesa de salvación en la que la divinidad empeñe su palabra, Israel interpreta su historia en base a la esperanza provocada por un *decir* de Yahvé en el pasado, por el que se garantiza el futuro salvífico” (Ruiz de la Peña, J.L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: 3a ed., Sal Terrae, 1986, p. 55).

²⁸ Dos palabras hebreas que recorren ampliamente los escritos del Antiguo Testamento para describir a Dios son “*emet*” y “*emunah*”, ambas derivadas de la raíz ‘*mn* (de donde viene también la famosa expresión “amén”) que hace referencia a lo que es firme y sólido: la primera quiere decir “fiel” y está más relacionada con la noción de verdad (ser confiable), mientras que la segunda significa “fidelidad” y está más relacionada con la constancia y la firmeza. La fidelidad de Dios aparece frecuentemente en conjunción con la palabra *hesed* (misericordia amorosa). La “personalidad” de Dios, si así podemos llamarla, en el Antiguo Testamento, tiene como su rasgo esencial este “amor constante y fiel” hacia su pueblo, que lo lleva a renovarle una y otra vez la promesa de estar a su lado y conducirlo hacia un futuro distinto.

²⁹ *Gen* 12,1-2.4.

Esa *esperanza* se traduce también en forma de una seguridad en los pasos que el pueblo (o alguno de sus representantes) va dando a lo largo del camino de la historia y de la vida, y se hace patente en una confianza —que en algunos personajes veterotestamentarios llega a ser emblemática— para seguir a Dios incluso en las situaciones más adversas. Recordemos que es al mismo Abraham a quien Yahveh le pide que sacrifique a su hijo único, quien era el signo tangible del cumplimiento de la promesa de la “gran nación” que debía nacer de él: “Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga”³⁰. Abraham obedece una vez más, siendo detenido por Dios antes de que el cuchillo caiga sobre su hijo Isaac, y recibe de nuevo *una promesa*, que llega ahora a incluir a la humanidad entera:

Por mí mismo juro, oráculo de Yahveh, que por haber hecho esto, por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñará tu descendencia de la puerta de sus enemigos. Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz.³¹

El camino del Pueblo de Israel no ha sido nunca fácil, y con todo —afirman las narraciones veterotestamentarias— es posible caminar en el presente porque la mirada está puesta en esa promesa futura, firmemente anclada en la fidelidad de Dios. La consistencia de un futuro de realización y plenitud está garantizada por (y sólo por) aquello que Yahveh promete con su Palabra.

En segundo lugar, la mirada hacia ese futuro escatológico —y esto se ve más claramente en los textos proféticos— está especialmente centrada en “aquellas promesas que hablan de un futuro con significativas discontinuidades respecto

³⁰ Gen 22,2.

³¹ Gen 22,16-18.

al presente”³², haciendo referencia a “circunstancias que difícilmente podría esperarse que lleguen como resultado del progreso humano normal, o incluso extraordinario”³³. Como señala Gowan, “el Antiguo Testamento no habla del fin del mundo, o del tiempo, o de la historia”, más bien “promete el fin del pecado (Jer 33,8), de la guerra (Mi 4,3), de la debilidad humana (Is 35,5-6a), del hambre (Ez 36,30), de la muerte o daño de cualquier ser vivo (Is 11,9a)”³⁴.

Esto es importante porque muestra algo “último”, ciertamente realizado por Dios y no por las fuerzas del hombre, pero que no necesariamente se encuentra en un “más allá” definido. Es importante recordar que la creencia en la resurrección, es decir, en una vida después de la muerte, no está presente en gran parte de la tradición textual judía. Esto no significó, sin embargo, que se dejara de plantear una y otra vez la llegada de “un día” (*hahu bayom*) en el que finalmente se haría real y patente el reinado de Dios, restableciendo el orden de paz originaria en la creación: “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá”³⁵.

En tercer lugar, entre las muchas consecuencias que esta visión del futuro trae consigo, es central destacar la que se refiere a una particular visión del mundo y a una valoración ética derivada de esta aproximación religiosa:

Una de las características distintivas de estas esperanzas es su sentido de la maldad radical del mundo actual y la convicción de que los cambios radicales, para hacer las cosas bien, ocurrirán de hecho “en ese día”, es decir, en algún momento conocido sólo por Dios. La visión del futuro del Antiguo Testamento

³² Gowan, D.E., *Eschatology in the Old Testament*. New York: 2a ed., T&T Clark, 2000, p. 1.

³³ *Ibid.*, pp. 1-2. “La promesa se percibe como fuertemente soldada a la tierra y a sus bienes, madura para el pueblo al compás de sus avatares políticos y económicos. Ahora bien, el saldo complejo de estos no puede decirse que sea positivo. La historia de Israel es más rica en el desengaño de los reveses que en la euforia de los triunfos” (Ruiz de la Peña, J.L., *La pascua de la creación. Escatología*, op. cit., p. 53).

³⁴ Gowan, D.E., *Eschatology in the Old Testament*, op. cit., p. 2.

³⁵ Is 11,6.

trata en todo del mundo en el que vivimos ahora. Todo fue hecho por Dios, por lo que nada es malo en sí mismo, pero el pecado ha dejado en la actualidad todo desesperadamente corrompido. Estos textos prometen la transformación como la victoria radical sobre el mal. Al desafío que se ha planteado sobre la pertinencia de llamar “escatología” a la esperanza del Antiguo Testamento, preguntando “¿fin de qué?”, se mostrará que se puede dar una respuesta clara. La respuesta es: “el fin del mal”.³⁶

El Antiguo Testamento, entonces, nos propone como eje de su escatología la idea de una *promesa*, que es fuente de un futuro renovado para el ser humano. Este futuro será realizado por la *acción divina* —de la que el Pueblo participa, sin embargo, con cada “sí” dado a la voluntad de Yahveh— y que se caracteriza por la *victoria radical sobre el mal*. Esta realización y esta victoria se encuentran “al final”, en “el Día del Señor”, pero la historia y la memoria de Israel están ya, de algún modo, preñadas de ellas: de aquí brota la esperanza indefectible que ha movilizado una y otra vez al Pueblo judío.

Estas ideas seguirán presentes en el Nuevo Testamento, pero concentradas en la figura de Jesucristo, que conserva lo más auténtico de esta “esperanza de Israel” y, al mismo tiempo, la renueva al revelar con su venida histórica (con su encarnación) el cumplimiento de las promesas de modo definitivo en su venida al final de la historia (la “parusía”).

El creyente vive entre el ‘ya’ y el ‘todavía no’, entre la resurrección de Cristo y la futura resurrección general cuando Cristo venga. Esto explica la peculiar estructura de la existencia cristiana, fundada en la obra llevada a cabo por Cristo en el pasado histórico, pero, al mismo tiempo, vivida en la esperanza del futuro,

³⁶ Gowan, D.E., *Eschatology in the Old Testament*, op. cit., p. 2. La escatología —afirma Gowan— posee un importante “poder ético” que reside no tanto en su capacidad de dar indicaciones precisas sobre lo que hay o no que hacer, ni tampoco en sus advertencias o reprensiones a nuestra conciencia culpable, sino más bien en el hecho de que “sostiene un sueño y nos dice que no tengamos miedo de ir hacia donde éste conduce” (*Ibid.*, p. 127).

esperanza que se mantiene viva y que es garantizada por la misma historia pasada.³⁷

Una primera característica de la escatología neotestamentaria será, entonces, la consistencia nueva de la presencia de Dios en la historia, de su “Reino” realizado en el mismo Hijo del Padre hecho carne: “la pregunta por la venida del reino ya no se responde con un *allá* o un *entonces*, sino con el *ahora* de la presencia física, tangible, de Jesús. De ahí que él hable del reino como nunca se había hecho antes, ni cualitativa ni cuantitativamente: *porque él es el reino*”³⁸.

Ya en su primera predicación, Jesucristo —según el testimonio del evangelio más antiguo, el de Marcos— identifica su propia presencia con la temporalidad que llega a su plenitud y con una realidad divina que se hace manifiesta y real de un modo nuevo: “El tiempo de Dios se ha cumplido [*pleperotai*] y el Reino de Dios está cerca [*engiken*]; conviértanse y crean en la Buena Nueva”³⁹. También la tradición cristiana sucesiva va a hacer referencia al momento del hacerse carne del Hijo de Dios como aquel en el que el tiempo “se completa”. Quizás la expresión más conocida sea la que encontramos en la carta de Pablo a los cristianos de la Galacia: “Al llegar la plenitud de los tiempos [*to pleroma tou chronou*], envió Dios a su hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley”⁴⁰.

Al mismo tiempo, sin embargo, la realización de esta presencia encarnada de Dios en la historia, en vez de cerrar el futuro a cualquier novedad, lo abre por su propia naturaleza a una acción continuada y fiel del mismo Dios (gracia) que no anula la iniciativa de la acción humana libre, sino que se convierte en su espacio de cumplimiento. Esta segunda nota de la escatología cristiana hace referencia, así, al carácter *inacabado* del reino de Dios y de la promesa, que se encuentran

³⁷ Marshall, I.H. – Millard, A.R. – Packer, J.I. – Wiseman, D.J., *Dizionario Biblico GBU*. Roma: Edizioni GBU, 2008, p. 537.

³⁸ Ruiz de la Peña, J.L., *La pascua de la creación. Escatología*, op. cit., p. 91.

³⁹ *Mc* 1,15. Ambos verbos griegos hacen referencia a una cierta plenitud, a llenar según la propia capacidad, y a estar cerca, pero no como algo que va a llegar, sino como lo que ya está ahí visiblemente presente.

⁴⁰ *Gal* 4,4.

realizados “incoativamente”, es decir, como inicio real de lo que será finalmente pleno en el *eschaton*, identificado con la venida definitiva de Jesucristo.

Ya en la cita de la primera predicación lo hemos visto presente: al lado de la declaración del cumplimiento de los tiempos se encuentra la exhortación a una transformación de la propia mente o de la propia vida (*metanoeite*), normalmente traducida en términos de “conversión”, que lleva consigo toda la carga de la historia del pueblo de Israel que “cambia de rumbo” según aquello que Dios le iba mostrando. Lo que inicia, sin embargo, no deja de tener el carácter de esperanza, en la medida en que el cumplimiento final se realizará en la *parusía*, en aquel tiempo que constituye, para el cristiano, el fin de todos los tiempos, y que está presente en la referencia de Cristo a un momento preciso y a la vez misterioso, “cuando venga el Hijo del hombre”⁴¹.

Entonces, estos dos elementos —la presencia real de lo divino en el tiempo, por un lado, y el no menos real inacabamiento de esta presencia en la historia, por otro— señalan que “la bipolaridad presente-futuro sería, pues, la nota específica de una escatología cuya originalidad reside cabalmente en la tensión entre los dos momentos de la irrupción del *eschaton*”⁴². Esta polaridad es lo que se trata

⁴¹ Cfr. *Mt* 16,27; *Mt* 25,31; *Lc* 18,8.

⁴² Ruiz de la Peña, J.L., *La pascua de la creación. Escatología*, op. cit., p. 101. Según el autor nos encontramos ante un “componente específico de la esperanza cristiana. El polo *todavía no* representa su condición de posibilidad y la reconcilia con las imperfecciones actuales de la fe y del amor; precave a los cristianos frente a la arrogante euforia y el rigorismo totalitario característico de las ideologías que —tanto dentro como fuera de la Iglesia— creen poseer la realidad de la utopía; impide la absolutización de los proyectos sociopolíticos, funcionando como antídoto frente a la intolerancia, el fanatismo o el conformismo. Por su parte, el polo *ya* faculta a la esperanza para actuar en la dirección de lo esperado. [...] Esperar la redención es vivir como redimidos, es redimir lo aún irredento, haciendo así esperable (y creíble) la plenitud redentora. Mas para ello es menester que la redención haya acontecido *ya* en algo más que en una figura o un anuncio: en la realidad de su virtud transformadora” (*Ibid.*, pp. 116-117). Dicho de otro modo, “la característica de la escatología del Nuevo Testamento es la convicción de que en la historia de Jesucristo la acción escatológica decisiva de Dios ya se llevó a cabo, de tal modo, sin embargo, que su cumplimiento final permanece todavía en el futuro. En la escatología del Nuevo Testamento hay un ‘ya’ concerniente a cosas ya realizadas y cumplidas, y un ‘todavía no’

de hacer presente cuando se resume la aproximación escatológica cristiana y su visión temporal como un “ya, pero todavía no”. La primera parte (el “ya”) expresa lo presente y actual, mientras que la segunda parte (“todavía no”) mantiene la apertura de un futuro que está en una relación doble con el presente: lo cumple y lo supera al mismo tiempo.

En los capítulos siguientes veremos huellas de esta particular visión escatológica en la obra de Ricoeur. Él mismo la ha entretendido en su modo de hacer filosofía, sobre todo porque ofrece una visión especialmente rica para aproximarnos a la acción histórica del ser humano y a sus posibles realizaciones, tema que —a diversos niveles— será central en la meditación ricoeuriana.

El contexto en el que nuestro autor desarrolla su pensamiento es el que fue recorriendo la filosofía durante la primera mitad del siglo XX, por lo que será importante preguntarnos por la presencia de esta orientación escatológica también en otros autores que podrían haberlo influenciado. Antes de llegar a la filosofía contemporánea, sin embargo, será útil tratar brevemente la comprensión de estas realidades últimas en el mundo fuera de la tradición judeocristiana, y especialmente en el mundo griego, fundamental para el surgir del pensamiento filosófico. Esperamos que este recorrido enriquezca nuestro entendimiento de lo que este término podría encerrar.

1.3. Lo escatológico en la antigüedad griega

Si bien una expresión como “*ta eschata*” (“lo último”) existía en el lenguaje común de la Grecia antigua, y si bien existen ciertos testimonios de un uso de esta expresión para referirse al final de la vida —*ta eschata pathein* (literalmente “padecer las cosas últimas”) llegó a significar algo así como “sufrir el destino de

concerniente a promesas que permanecen en suspenso. En la escatología del Nuevo Testamento hay tanto un aspecto ‘realizado’ como uno ‘futuro’, por lo que quizás es oportuno describir la escatología neotestamentaria como ‘escatología inaugurada’” (Marshall, I.H. – Millard, A.R. – Packer, J.I. – Wiseman, D.J., *Dizionario Biblico GBU*, op. cit., p. 536).

la muerte”⁴³—, al plantearnos la cuestión de una escatología en este contexto histórico-cultural hay que recordar, en primer lugar, que el término “*eschatologia*” es un neologismo, que nunca existió como tal en griego antiguo, y, en segundo lugar, que estamos ante una visión del mundo, del ser humano y su destino, del tiempo y de la historia, que es muy distinta respecto a la visión de lo que hoy identificamos como cultura occidental, que deriva sus convicciones sobre el inicio y el fin de todas las cosas de la tradición judeocristiana.

Tanto en las creencias comunes, como también en la reflexión de los primeros filósofos, no se plantea la cuestión de pensar una escatología *universal*, es decir, una visión acerca del destino global del cosmos. Y esto, entre otros motivos, por el simple hecho de que no se considera que el mundo deba de algún modo terminar: “en los primeros filósofos el mundo no tiene ni un fin ni un inicio en sentido absoluto, en cuanto que el paso de su constitución a su disolución es un proceso cíclico que se repite una infinidad de veces sin solución de continuidad”⁴⁴.

⁴³ Cfr. Albinus, L., *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus: Aarhus University Press, 2000, p. 9.

⁴⁴ Magris, A., “Visioni escatologiche nel mondo greco e tardo-antico”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*, op. cit., p. 61. En el contexto de los estudios sobre Grecia antigua, se discute la aplicación de la escatología solamente a la realidad individual del ser humano o también al mundo y al cosmos como totalidad. Según Albinus, lo que preocupaba a la mentalidad griega antigua no era tanto el destino general de la humanidad, como lo que ocurre con la existencia de cada ser humano mortal (cfr. Albinus, L., *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, op. cit., p. 9). Según otros autores, existió una escritura escatológica de más amplio respiro, por ejemplo, en Píndaro y en Empédocles, que daba alguna “idea general del fin del mundo”, adaptándose, sin embargo, a los valores e ideologías específicas de acuerdo con el contexto en el que se encontraba. En estos dos personajes — poeta el primero, filósofo el segundo— se encuentra un planteamiento general sobre el “más allá” de tintes pitagóricos, donde la doctrina de la transmigración y la reencarnación ofrecen la posibilidad de plantear un “programa cósmico” (Empédocles) o de celebrar un “mundo aristocrático” (Píndaro) (cfr. Ciampa, C.R., “Eschatological Visions in Pindar and Empedocles”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. New York: Routledge, 2021, pp. 131-143).

No es, en cambio, contradictorio hablar de una escatología *individual*, ya que el final de nuestra existencia terrestre es algo evidente para todos. Los griegos compartían la creencia de muchos pueblos, según la cual el fin de la propia vida mortal era seguida por otro tipo de existencia en sombras, una vida que no era considerada plena ni feliz, como podría serlo en otras creencias religiosas la vida en el más allá⁴⁵. Testimonios en lápidas y epígrafes sepulcrales confirman esta visión negativa y desconsolada de la existencia después de la muerte, al menos en el imaginario cotidiano común en Grecia antigua⁴⁶. Expresiones como la del mismo Edipo al momento de morir, en la famosa tragedia de Sófocles *Edipo en Colono*, dejan evidencia de esta visión del “más allá” como lugar de oscuridad y ocultamiento: “¡Oh luz que no percibo, antes eras mía y ahora mi cuerpo por última vez está en contacto contigo! Pues ya estoy haciendo el último trecho de mi vida para ocultarme en el Hades”⁴⁷.

Según algunos autores, la noción de “lo último” hacía referencia a lo que está más allá de los límites, pero no tanto del tiempo cuanto del espacio. En el mundo de los héroes homéricos, por ejemplo, serían consideradas realidades “últimas”

⁴⁵ “En el momento del deceso, un ‘soplo’ (*psyche*) o una ‘figurilla’ (*éidolon*) del difunto se separaba del cadáver para alcanzar la de todos los demás muertos en un inmenso depósito llamado justamente ‘lo In-visible’ (*Á-ides* o *Há-ides*)” (Magris, A., “Visioni escatologiche nel mondo greco e tardo-antico”, op. cit., p. 62).

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 64-65.

⁴⁷ Sófocles, *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1981, pp. 570-571. Una excepción a esta visión son las creencias propias de las religiones místicas, como los cultos a Démeter y su hija Perséfone en el poblado de Eleusis, cercano a Atenas. Todo el pueblo era invitado a iniciarse, con la promesa de una condición privilegiada en el más allá. Especialmente cuando Atenas comienza a declinar como centro político de la península, “los misterios acentuaron su perspectiva escatológica, ya insinuada en el mito de fundación donde se proclamaba la ‘beatitud’ de todos los que hubiesen asistido a los ritos sagrados, se orientaron en dirección ultramundana y se transformaron cada vez más en un culto universalístico completamente desvinculado de la historia de Atenas” (Filoramo, G. – Massenzio, M. – Raveri, M. – Scarpi, P., *Manuale di storia delle religioni*. Milano: Laterza, 1998, p. 78).

el Hades y la Tierra de los Etíopes, en cuanto “lugares escatológicos”⁴⁸, situados en los límites del mundo en el que se desarrollan las acciones de *La Ilíada* y *La Odisea*. Por su fuerza simbólica, que alude a lo desconocido e invisible, estos lugares garantizarían la estabilidad de la estructura y de los límites del universo homérico visible, delimitando el mundo de los dioses y de los héroes con su ambigüedad e incertidumbre:

Una vez que la corriente del Océano es atravesada, la familiar estabilidad y claridad del mundo homérico desaparece gradualmente, siendo reemplazadas por un espacio liminal, cuyas propiedades y cualidades no pueden ser determinados con certeza. Es en este espacio que están situados el oscuro y nublado Hades y la tierra de los legendarios etíopes, como las extremidades más lejanas del mundo homérico, bien conocidas para el bardo y su audiencia, pero constantemente fuera del alcance de la experiencia poética.⁴⁹

Al aproximarnos a la literatura griega antigua es importante no superponer una cosmovisión judeocristiana, donde la trascendencia de lo divino es clara: Dios está realmente “más allá” del cosmos y de la creación. Esto no es algo evidente para la mentalidad griega. Los dioses y los héroes, aun ocupando un lugar privilegiado, se encuentran —de algún modo— dentro del mismo mundo.

Si a esto le sumamos una visión del tiempo que, como ya señalamos, no es lineal sino cíclica, no tiene lógica pensar un final escatológico “postcósmico” hacia el que apuntan todos los eventos intramundanos (fin de los tiempos, juicio final). Ante una postura como la del cristianismo, un griego de esa época podría responder que “es perverso basar la confianza en la justicia escatológica en expectativas de la destrucción del mundo, o de su subversión a través de la resurrección”, y que, más bien, “si queremos apoyar la creencia en la justicia

⁴⁸ Gazis, G.A., “Beyond the Stream of the Ocean. Hades, the Aethiopians and the Homeric *eschata*”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*, op. cit., p. 111.

⁴⁹ *Ibid.*

escatológica, la vida después de la muerte debe ser una extensión o aplicación de la gestión divina del cosmos, no un evento postcósmico”⁵⁰.

Lo más cercano que tenemos a una aproximación escatológica en la filosofía antigua, nos parece, es el conocido “Mito de Er”, con el que Platón concluye su *República*⁵¹. En este relato, dicho personaje retorna como mensajero del “más allá” para describir cómo ocurre la elección de una nueva vida terrena en el momento en que terminan los años (de castigo o de retribución) que transcurren (en el cielo o en el mundo subterráneo) después de haber vivido en la justicia o en la injusticia. Este mito, sin embargo, “no incita, como la descripción homérica del Hades, al temor a los castigos *post mortem*, sino más bien transmite una enseñanza que, como dice expresamente Sócrates en el pasaje final, «podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso»⁵². Tiene una función protréptica, exhortativa, dirigida a la vida presente de la persona, invitada a seguir el camino filosófico que Sócrates le propone en el diálogo para que elija libremente la vida excelente⁵³. No deja, con todo, de ser un interesante ejemplo de consideración sobre el deber ser del presente haciendo referencia al “final” más allá de su vida, aunque esto “último” sea de una naturaleza claramente distinta a lo que se entiende en el contexto judeocristiano.

⁵⁰ Long, A., “Plato’s Myths, the Soul and its Intra-Cosmic Future”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*, op. cit., p. 151. Se podría distinguir “dentro” del cosmos entre “este mundo” y “otro mundo”, como por ejemplo hace Albinus analizando el discurso homérico, llegando a la conclusión de que “la Casa de Hades no es de este mundo. No sólo se encuentra más allá del alcance de la percepción inmediata, sino también más allá del alcance del tiempo humano. Esto es el *ἔσχατος*, y la única forma de llegar allí es a través de la suspensión ritual, o épica, de la vida normal y de la medida humana del tiempo” (Albinus, L., *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, op. cit., p. 55).

⁵¹ Cfr. Platón, *República*, 614b-621d.

⁵² Gutiérrez, R., *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017, pp. 269-270.

⁵³ La razón de ser del relato, según Bernabé, sería “que «cada uno recoja de este discurso lo que quiera escuchar», frase que, situada en el contexto político de la *República*, indica que la escatología obedece a propósitos claramente políticos y morales, para apoyar todo lo que en la obra se había estado discutiendo sobre la ciudad ideal y los ciudadanos perfectos” (Bernabé, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada, 2011, p. 173).

Una corriente atípica en el mundo helénico clásico será el orfismo, cuyas ideas hallamos, justamente, bastante presentes en la filosofía pitagórica y platónica⁵⁴. Este movimiento,

surgido en el área griega entre los siglos VII y VI y luego difundido ampliamente también fuera hasta época tardo-antigua, es quizás el único caso en la cultura religiosa griega en el que se puede hablar de una *escatología* en el sentido propio del término: tanto universal, porque su doctrina preveía una sucesión teogónica de divinidades soberanas del universo, de las cuales la última, Dionisio, habría inaugurado un mundo nuevo y mejor que los anteriores (aunque no se hablaba de la destrucción de los mismos), como individual, porque su mensaje de salvación giraba sobre el recorrido del alma humana después de la muerte y sobre su posibilidad, no evidente, de sobrevivir felizmente por toda la eternidad.⁵⁵

Se trata de un fenómeno religioso muy amplio, sobre el que se discute mucho, pero del que con seguridad forman parte un “conjunto de poemas, creencias y rituales, relacionados con los misterios, el dionisismo, la transmigración de las

⁵⁴ Para una comparación detallada entre la filosofía de Platón y las creencias órficas se puede leer el texto apenas citado de Alberto Bernabé. Allí le dedica varias páginas a comparar la visión platónica del “más allá” (en sus distintas versiones) con las ideas fundamentales que la tradición órfica nos ha legado (cfr. *ibid.*, pp. 155-204). Otro estudio interesante al respecto es el de John Bussanich, para quien “los principales temas escatológicos de Platón se basan en tratamientos explícitos o implícitos en tradiciones y figuras preplatónicas: en los poemas teogónicos órficos, el pitagorismo temprano, pensadores órfico-pitagóricos como Ferécides y Empédocles, Píndaro y las Hojas de Oro” (Bussanich, J., “Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus”, en: Adluri, V. (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 246).

⁵⁵ Magris, A., “Visioni escatologiche nel mondo greco e tardo-antico”, op. cit., p. 66. En la visión propia del orfismo, “la muerte no se ve simplemente como una repetición memorizada de una vida vivida una vez, sino que contiene el principio de la vida que, limpia de la existencia terrenal, comienza de nuevo en el reino del más allá. Iniciada en este conocimiento, el alma no muere en el sentido épico de ir a deambular por la Casa del Hades, enfriada por la fuente del ‘olvido’, sino que termina el ciclo de *la vida en cuanto muerte*, bebiendo el agua pura de la ‘memoria’, que conecta este fin con un nuevo comienzo” (Albinus, L., *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, op. cit., p. 198).

almas y un Más Allá con premios y castigos”⁵⁶. Entre las ideas más importantes que encontramos en esta religión basada en los textos atribuidos a Orfeo, encontramos —por ejemplo— “el dualismo entre alma inmortal y cuerpo mortal, el pecado antecedente, el ciclo de transmigraciones, la liberación del alma y su salvación final”⁵⁷.

Una temática central en la doctrina de este movimiento será la *metempsicosis*, o creencia en las sucesivas encarnaciones del alma humana, vinculada además a las nociones de recompensa o castigo en “otra vida”, pudiendo realizarse esa reencarnación inclusive en cuerpos no humanos, en sucesivas purificaciones, hasta alcanzar el estado propiamente de semejanza divina.

Como ya vimos en el caso del “Mito de Er”, la recepción posterior —pitagórica, platónica— de esta doctrina desarrolla, en relación con esta visión escatológica, un sistema ético, que parece reemplazar al sistema de purificación ritual presente en el orfismo inicial⁵⁸. Otro ejemplo lo tenemos en el *Fedón*, donde Platón coloca en boca de Sócrates, que se enfrenta a la muerte, una expresión que cuestiona la tradición religiosa común —es decir, homérica— con respecto a la existencia lánguida y espectral en el Hades:

Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida, como dice la mayoría de la gente? De ningún modo, queridos Cebes y Simmias. Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino

⁵⁶ Bernabé, A., *Platón y el orfismo*, op. cit., p. 19.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ Cfr. Edmonds III, R.G., “‘Orphic’ Eschatologies? Varying Visions of the Afterlife in Greek Thought”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*, op. cit., pp. 117-130. Se puede ver también: Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 91.

rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura.⁵⁹

Esta particular conjunción —en un momento tan emblemático del diálogo platónico— entre “*orthē philosophia*” (recta filosofía) y “*melete thanatou*” (práctica o ejercicio de la muerte), abre un fecundo espacio para la reflexión sobre la relación entre el cuidado de la vida del alma en el “más acá” y su preparación a un “más allá”. Este último no es visto como un lugar de destrucción o disolución, sino como espacio de algún tipo de vida última, donde el alma no lleva consigo sino “su educación y su crianza” (*tes paideias te kai trophes*)⁶⁰, es decir, aquello que la hace verdaderamente libre e inmortal. Por todo esto —concluye Sócrates en el mismo diálogo— “si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella”⁶¹.

De este breve recorrido por el pensamiento griego antiguo podemos anotar —a modo de conclusión— que, a pesar de las grandes diferencias que separan su cosmovisión de la judeocristiana, está viva y presente la inquietud por pensar el fin de la vida terrena y el modo como “otra vida” podría desarrollarse en un “más allá” desconocido para la experiencia humana. Esta búsqueda de comprensión llega a formar parte del pensamiento filosófico en alguien tan importante como Platón y no quedó relegado en el ámbito de las creencias religiosas. Este dato es relevante para nuestra investigación: la temática que tratamos se inscribe en una tradición reflexiva que supera las fronteras judeocristianas.

⁵⁹ Platón, *Fedón*, 80d-81a.

⁶⁰ Platón, *Fedón*, 107d.

⁶¹ Platón, *Fedón*, 107c. Se ha planteado, incluso, una “redefinición” platónica de la realidad misma de la muerte (del Hades) en sus diálogos (cfr. Calle Madrid, C.A., “El Hades en la filosofía antigua: el punto de vista de Platón”, en: Id., *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 41-58).

1.4. Escatología y filosofía contemporánea

Nos parece que un primer fruto de este breve recorrido es mostrar una posible interacción entre la aproximación escatológica y la consideración reflexiva sobre la realidad en su conjunto, y muy especialmente sobre la realidad del ser humano y su destino. Filosofía y escatología no se excluyen *a priori*, siempre y cuando se entienda la filosofía como una disciplina de verdad abierta a todos los ámbitos de meditación sobre lo real.

Algo similar ocurrirá en la filosofía contemporánea, donde el influjo de cuestiones y concepciones nacidas en el seno de las religiones ha sido una constante. En algunos casos este influjo es más abierto, en otros permanece más oculto, pero en el caso de las cuestiones “últimas” nos parece que además es inevitable, porque, como se verá más adelante con Ricoeur, esta posición determina de algún modo la perspectiva misma sobre la realidad en su conjunto, y más todavía sobre el sentido de la vida del ser humano que habita este mundo.

La historia del pensamiento de los siglos XVIII y XIX ofrece también evidencias suficientes del lugar central que la reflexión sobre “lo último” ocupa en la configuración del pensamiento filosófico en general. Autores tan relevantes para la historia como Kant, Lessing, Schelling y Hegel, han llevado adelante esta meditación, que se verá de algún modo “secularizada”⁶² en su planteamiento filosófico y diversamente reemplazada por la noción —propia del iluminismo moderno— de “progreso”. Son diversas las lecturas que se han realizado acerca de este proceso de secularización o “mundanización” de las esperanzas

⁶² En el caso de Kant, por ejemplo, podemos interpretar el extenso desarrollo que realiza acerca del “reino de los fines” en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como un intento de secularización la noción religiosa de “Reino de Dios” (cfr. Palmquist, S., “The Kingdom of God Is at Hand! (Did Kant Really Say That?)”, en: *History of Philosophy Quarterly*, 11 (1994), pp. 421-437).

escatológicas⁶³. Podemos, a modo de síntesis, señalar la posición de Massimo Borghesi, que ha dedicado varios escritos a reflexionar sobre este tema:

La mundanización no es sólo la reacción al absolutismo teológico medieval. Es asimismo una reacción que repite la forma de aquello a lo que se opone. Ocupando el espacio dejado vacío por la visión escatológica de la historia, que se extiende entre la creación y la redención, la modernidad repite su módulo totalizante. Excede los límites requeridos por la autoafirmación moderna entendida como rigurosa autonomía de lo teológico. Gracias a este *surplus* la noción de secularización regresa inevitablemente al campo. Si la noción moderna de progreso no deriva de la escatología cristiana, sin embargo, la ocupación que ella realiza del lugar vacío dejado por la escatología produce una totalización que arrastra a la noción de progreso en una dirección escatológica.⁶⁴

Desde otra aproximación histórica, Judith Wolfe reinterpreta buena parte de la tradición filosófica —sobre todo alemana— en términos de un “*eschaton* inmanentizado”, llegando a su punto más radical en Hegel, en cuyo pensamiento “el Juicio Final llega a ser un evento ya no escatológico sino inmanente a la historia, así como la historia misma, esto es, ‘el proceso de desarrollo y realización del espíritu, la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia’”⁶⁵.

⁶³ Se puede ver, por ejemplo, dos posiciones emblemáticas en las siguientes obras: Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. S.L.: Katz Barpal, 2006 (originalmente publicado en inglés en 1949), y Blumenberg, H., *La legitimación de la era moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008 (originalmente publicado en alemán en 1966). Cfr. Navarrete Alonso, R., “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia”, en: *Bajo Palabra*, 7 (2012), pp. 315-324.

⁶⁴ Borghesi, M., “L’escatologia in Hegel”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*, op. cit., p. 309.

⁶⁵ Wolfe, J., “Eschatology”, en: Rasmussen, J.D.S. – Wolfe, J. – Zachhuber, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 687. “En el siglo dieciocho, las éticas racionalistas de Leibniz y Kant señalaban el *eschaton* como el telos de una trayectoria filosóficamente necesaria, cumpliendo el ‘orden de fines’ de la razón práctica. En el largo siglo diecinueve, la mezcla de miedo y entusiasmo de las revoluciones políticas e industriales, la expansión imperialista, y las innovaciones en epistemología, teoría

La autora enfatiza un elemento común del pensamiento europeo hacia fines del siglo XIX (Blumhardt, Overbeck) y comienzos del siglo XX, donde tanto desde el punto de vista teológico (Barth, Bultmann) como desde el filosófico (Heidegger, Benjamin) prima un “sentido generalizado de crisis, que repudiaba radicalmente la ‘somnolienta’ confianza del siglo diecinueve en una continuidad natural o alcanzable entre el presente y el futuro escatológico”⁶⁶, dejando de lado el simple optimismo para reconfigurar la esperanza.

Dos autores que destacarán en el siglo XX por su referencia a lo “último”, y que serán interlocutores decisivos de Ricoeur, son Martin Heidegger y Emmanuel Levinas. No pretendemos realizar ni una síntesis de su pensamiento, ni tampoco una interpretación profunda de sus posiciones escatológicas. Buscaremos, más bien, tratar de dejar en evidencia a través de ellos la presencia del entramado que existe entre las aproximaciones acerca de lo último y ciertas posiciones filosóficas, preparando así la mejor comprensión de este mismo entramado en el pensamiento de Ricoeur.

1.4.1. Heidegger

“*Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch*”⁶⁷ (“El ser mismo es, en cuanto destinal, escatológico en sí mismo”). Esta afirmación de Martin Heidegger se encuentra en un breve trabajo —originalmente escrito en 1946— donde interpreta el que es considerado el fragmento de texto de filosofía griega

legal y ciencias naturales, todo suscitó y a su vez se alimentó de las nuevas configuraciones de la escatología, muchas de las cuales han sido desde entonces enterradas bajo las crisis del siglo veinte, pero algunas de las cuales todavía sustentan los fundamentos de la escatología del siglo veinte y veintiuno” (*Ibid.*, p. 676).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 677.

⁶⁷ Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 327.

más antiguo, perteneciente a Anaximandro⁶⁸. El pensador alemán vincula lo “escatológico” explícitamente a “lo último” (*die Letzte*), referido, en este contexto, a la dimensión histórica de la palabra del texto que llega a nosotros desde el antaño de un comienzo, desde la aurora del pensamiento (*das Einst der Frühe*), pero que debe ser interpretado en cuanto destinado (*geschicklich*) a ser palabra para el antaño de un futuro final (*das Einst zur Letzte*)⁶⁹.

Es interesante leer el modo como Heidegger entiende en este periodo de su pensamiento la aproximación a la que aquí nos referimos: “cuando decimos escatología del ser —afirma— no entendemos la palabra escatología como título de una disciplina teológica o filosófica”, sino más bien “en el sentido conforme al cual hay que pensar la fenomenología del espíritu, esto es, como una historia del ser (*seinsgeschichtlich*)”⁷⁰. Este sentido, como es bien sabido en Heidegger, va más allá de una simple aproximación historiográfica, ya que la constitución misma del ser es histórica y, por lo tanto, su acogida real y efectiva supone una actitud que él mismo trata de delinear en una síntesis algo críptica: “Si pensamos desde la escatología del ser, nos tenemos que esperar algún día el antaño de la aurora en el antaño de lo venidero y aprender hoy a meditar el antaño desde allí”⁷¹.

⁶⁸ Cfr. Heidegger, M., “La sentencia de Anaximandro”, en: Id., *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 239-277.

⁶⁹ Cfr. Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, op. cit., p. 327. “Interpretado de manera esencial y no meramente historiográfica, el dicho de Anaximandro que fue primero pronunciado en la aurora de la metafísica occidental no se limita a exponer cualquier doctrina, sino que desvela el sentido de toda la historia destinal del ser, y con ello prelude lo que será su atardecer, aclarando la situación en la que nosotros, los «ultimogénitos», nos encontramos. En efecto, con el advenimiento hodierno de la técnica, extrema consecuencia de la reducción del ser a ente, culmina el recorrido iniciado con la filosofía griega, y entonces, sin embargo, justamente para los «últimos» que rememoran esto, comenzará un ciclo nuevo, surgirá «otra aurora»” (Magris, A., “L’escatologia’ in Nietzsche e Heidegger”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*, op.cit., p. 390).

⁷⁰ Heidegger, M., *La sentencia de Anaximandro*, op. cit., pp. 242-243.

⁷¹ *Ibid.*, p. 244: “Denken wir aus der Eschatologie des Seins, dann müssen wir eines Tages das Einstige der Frühe im Einstigen des Kommenden erwarten und heute lernen, das Einstige von da her zu bedenken” (Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*, op. cit., p. 327).

Para Heidegger, el sentido del ser se reúne (*versammelt sich*) en “lo último” de su destino (*in die Letzte seines Geschickes*). Esta comprensión del ser desde lo último —propiamente “escatológica”— es una clave de lectura importantísima para entender la posición de Heidegger con respecto al ser y su devenir histórico: “comprender a Anaximandro «escatológicamente» significa entender que en su primer mensaje, en cuanto implica la reducción del ser al ente, se concentra ya el *logos* de aquello que sucederá al final, con la voluntad de poder de Nietzsche y el advenimiento de la técnica en el mundo contemporáneo”⁷².

Esto es lo que ha sostenido Wolfe en una monografía dedicada a Heidegger, donde pone al descubierto la gran influencia recibida tempranamente por este autor del pensamiento teológico y, sobre todo, de la aproximación fuertemente escatológica de Franz Overbeck:

En la relectura que hace Heidegger [de la teología de Lutero], la mortalidad ya no es una maldición impuesta *post hoc* a la existencia humana, sino la condición más íntima y propia de la humanidad. De manera similar, la existencia ya no está inherentemente dirigida hacia la eternidad como su fin escatológico, sino que se distiende sólo entre el nacimiento y la muerte. En estas “reducciones fenomenológicas” (“reducción” no en el sentido técnico de Husserl, sino en el dictado por la *lex parsimoniae*), Heidegger sigue a Franz Overbeck, con cuyo pensamiento se comprometió intensamente a principios de la década de 1920. Heidegger particularmente aprobaba el “escepticismo cristiano” de Overbeck. Este “escepticismo” se expresa del modo más sistemático en el sentir de Overbeck de que en el corazón del cristianismo se encuentra su “escatología”, que él interpreta como nada más que un *memento mori* autorreflexivo, en otras palabras, como un reconocimiento de la mortalidad de todas las cosas, que necesariamente debe incluir incluso la transitoriedad del cristianismo mismo.⁷³

⁷² Magris, A., “L’‘escatologia’ in Nietzsche e Heidegger”, op. cit., p. 390. Ver también: Krell, D.F., *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger’s Thinking of Being*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1986, pp. 146-149.

⁷³ Wolfe, J., *Heidegger’s Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, op. cit., p. 73.

La famosa interpretación heideggeriana del *Dasein* como “ser-para-la-muerte” es quizás la formulación más claramente escatológica de su pensamiento. En un primer momento esto podría sonar contradictorio —en la medida en que el *eschaton* se ha referido normalmente a un “más allá” de la muerte— pero nos revela una de las intenciones quizás más radicales de la propuesta del filósofo alemán: interpretar la existencia humana desde su insuperable finitud, pero hacerlo colocando en primer plano la experiencia del límite de esa misma finitud.

Lo que encontramos en Heidegger es, en cierto sentido, una “escatología sin eschaton”⁷⁴, que se va forjando en un diálogo —por oposición— con posturas teológicas que recurren a la vida eterna como objeto de esperanza⁷⁵. En su

⁷⁴ “Contra la visión cristiana, Heidegger desarrolló, a mediados de la década de 1920, una escatología sin eschaton que encontró una expresión paradigmática en su explicación del ser-para-la-muerte, y que subyacía tanto a su crítica de la teología (*Fenomenología y Teología*, 1927) como a su re-concepción de la metafísica (*¿Qué es metafísica?*, 1929). Por ello, su propio ser es, en el nivel más profundo, una pregunta para cada persona (o ‘Dasein’). Esta pregunta no puede ser respondida ni resuelta en ningún sentido tradicional, porque la consumación del Dasein —la muerte— es al mismo tiempo su negación. La existencia auténtica es la anticipación resuelta de esta posibilidad perpetua, inamovible e ineludiblemente personal: es ser-para-la-muerte” (*Ibid.*, p. 2). Las mismas expresiones “*Sein zum Tode*” y “*Vorlaufen zum Tode*”, tan emblemáticas del pensamiento heideggeriano, son derivadas de la lectura que hace Agustín de Hipona —en el capítulo VII de la *Ciudad de Dios*— de la existencia humana tras la caída del pecado original, que es vista como un “*cursus ad mortem*” (una carrera hacia la muerte) para expresar su fragilidad y su necesidad de reconciliación. Esta expresión fue retomada por Lutero para insistir más bien en la corrupción (*Verfall*) radical del ser humano. Es muy probable que sea a través de este último que la expresión haya llegado a Heidegger (cfr. Masís, J., “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 57 (2018), pp. 163-183).

⁷⁵ Es interesante recorrer las páginas de las lecciones dictadas por Heidegger en 1920-21 sobre fenomenología de la religión. Allí se puede ver la claridad con la que el filósofo alemán lee en el pensamiento de las cartas de san Pablo lo escatológico como esencial a la existencia cristiana: “El sentido referencial de la vida fáctica cristiana, que no es sino la expectativa o esperanza de la venida de Cristo, la *parousía*, está determinado por dos modos; el servir (*douléuein*) y el aguardar (*anaménein*). De tal modo es así que toda la vida cristiana está definida por la expectativa de la comparencia de Cristo al final de los tiempos. Ésta es la referencia de la vida

postura, el filósofo alemán “reformula la escatología ante un horizonte de muerte como límite natural (más que impuesto) de la existencia humana y, en consecuencia, de la Nada (más que Dios) como el Otro frente al cual se configura la existencia humana”⁷⁶.

La muerte como posibilidad última de la existencia humana reconfigura así también el modo como se entiende su “realización” (la existencia auténtica): siempre de cara al futuro y sus posibilidades, pero siempre de cara al límite “último” de ese futuro, es decir, al abismo de la Nada.

La muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al Dasein que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que,

cristiana fáctica, un peculiar estar ante Dios, ya que Éste no aparece como en una eternidad, sino en la expectativa de su venida en un futuro, que es el final de los tiempos. Esta temporalidad particular de la vida cristiana, ese ‘aún no’, ese estar volcado a un futuro no determinado puntual ni cronológicamente es el sentido de la vida cristiana. Con ello Heidegger ha definido fenomenológicamente la vida cristiana y circunscrito la experiencia cristiana, su religiosidad” (Uscatescu, J., “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa”, en: Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005, pp. 25-26). Se puede ver algunos elementos fundamentales de la *Daseinsanalytik* heideggeriana en las explicaciones que el filósofo alemán desarrolla acerca de la experiencia efectiva de los primeros cristianos (cfr. Magris, A., “L’escatología’ in Nietzsche e Heidegger”, op. cit., pp. 383-387).

⁷⁶ Wolfe, J., *Heidegger’s Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, op. cit., p. 68. Desde otro punto de vista, más vinculado a la historia del pensamiento en la reflexión heideggeriana, Aldo Magris ha señalado elementos escatológicos en *Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkens*, de 1966: “Diría que Heidegger nunca ha sido más ‘escatológico’ que esto: mientras un cierto modo de ejercer la actividad intelectual está llegando a su ocaso, he aquí la ‘otra aurora’ de una nueva época (anunciada en su ensayo sobre Anaximandro), en la que pensaremos en manera diversa. ¿Cuáles serán los contenidos de este pensamiento? Heidegger ofrece dos indicaciones: en primer lugar la ‘cosa misma’ que ha permanecido impensada a lo largo de toda la historia de la metafísica, el ‘claro de lo Abierto’ (*Lichtung des Offenen*); en segundo lugar una nueva ‘educación al pensamiento’ (*Erziehung zum Denken*)” (Magris, A., “L’escatología’ in Nietzsche e Heidegger”, op. cit., p. 402).

adelantándose, puede siempre escaparse de él. Ahora bien, sólo la comprensión de este “poder” revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente.⁷⁷

Estas conocidas líneas de *Ser y Tiempo* se complementan con otras en las que Heidegger, varios párrafos más adelante, reflexiona sobre la muerte en el contexto del poder-ser propio que se atestigua en el mismo Dasein, y que se revela ahora como “fundamento negativo” de esta posibilidad radical de la Nada:

Resuelto, el Dasein se hace cargo positivamente, en su existencia, del hecho de que él es el fundamento negativo de su nihilidad. Hemos concebido existencialmente la muerte como la posibilidad ya caracterizada de la imposibilidad de la existencia, es decir, como la absoluta nihilidad del Dasein. La muerte no se añade al Dasein al “final”, sino que el Dasein es, en cuanto cuidado, el fundamento arrojado (es decir, negativo) de su muerte. La nihilidad que atraviesa originariamente el ser del Dasein de un extremo al otro dominándolo, se le revela a él mismo en el estar vuelto en forma propia hacia la muerte.⁷⁸

Según Heidegger, el Dasein llega a ser él mismo en la medida en que acepta su carencia de origen (es arrojado) y de fundamento accesible (no sólo en cuanto inicio sino también en cuanto final), pero acepta, al mismo tiempo, su deseo de ese mismo fundamento. Como resume Wolfe: “llegar a ser uno mismo es, en otras palabras, aceptar como *tarea*, más que como refutación del propio deseo, el hecho de no poder acceder a dicho comienzo o final”⁷⁹.

En la reflexión que hace Heidegger sobre el ser temporal e histórico del Dasein —acápites de *Ser y Tiempo* al que Ricoeur le dedicará una particular atención—,

⁷⁷ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 282.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 325.

⁷⁹ Wolfe, J., *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, op. cit., p. 132. “Llegar a ser uno mismo, en efecto, es aceptar que uno no está basado en un origen definido (ni siquiera es capaz de expresar coherentemente lo que sería tal fundamento), ni es capaz de escapar del deseo de un fundamento; sin moverse hacia una realización (sin ni siquiera poder expresar coherentemente lo que sería tal realización), ni siendo capaz de escapar de ese deseo” (*ibid.*).

el filósofo alemán se pregunta acerca del problema ontológico del acontecer del Dasein, es decir, por la “trama” de su vida. Aquí busca recuperar el inicio y el fin de esta misma vida:

Comprendido existencialmente, el nacimiento no es jamás algo pasado, en el sentido de que ya no está-ahí, como tampoco le pertenece a la muerte el modo de ser de lo pendiente que aún no está-ahí, pero que vendrá. El Dasein fáctico existe nativamente, y nativamente muere también, en el sentido de estar vuelto hacia la muerte. Nacimiento y muerte, al igual que su “entre”, sólo *son* mientras el Dasein existe fácticamente, y *son* de la única manera como ello es posible: en base al ser del Dasein como *cuidado*. En la unidad del estar arrojado y del estar vuelto rehuyente o precursantemente hacia la muerte, nacimiento y muerte se conectan en la forma característica del Dasein. En cuanto cuidado, el Dasein es el “entre”.⁸⁰

Será interesante indagar más adelante cómo ha dialogado Paul Ricoeur con esta dimensión “escatológica” del pensamiento de Heidegger, que aquí hemos tan sólo presentado como exponente contemporáneo de una cierta preocupación filosófica por “lo último”, así sea para negarlo como lugar que se encuentre “más allá” del Dasein mismo.

1.4.2. Levinas

Emmanuel Levinas fue compañero e interlocutor de Paul Ricoeur. Como señala Dosse en su conocida biografía de nuestro autor, “el diálogo entre Levinas y Ricoeur sobre sus respectivas concepciones de la ética se desarrolla en un trasfondo de gran respeto recíproco, a pesar de algunas divergencias de apreciación. Ricoeur siempre ha manifestado su afinidad con Levinas”⁸¹. Será,

⁸⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 391.

⁸¹ Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit., p. 689. Ambos trabajaron juntos por muchos años en Nanterre, facultad que Ricoeur dirigió en medio de muchas dificultades, y donde quiso personalmente la participación de Levinas. “En el momento del triunfo del estructuralismo, ambos tuvieron grandes dificultades para hacerse entender. La interrogación

como Heidegger, otro actor relevante de la filosofía del siglo XX, quizás menos reconocido, pero que coloca lo escatológico en el primer plano de su propuesta.

Para comprender el lugar de la escatología y lo escatológico en la reflexión de Levinas podemos partir de la consideración del prefacio de uno de sus más importantes trabajos, *Totalidad e infinito*, publicado en 1961. Allí, Levinas plantea el alcance de lo que él llama una “escatología profética”⁸²:

No introduce un sistema teleológico en la totalidad, no consiste en enseñar la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. [...] Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser. [...] La escatología, en tanto que el “más allá” de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca.⁸³

Como podemos fácilmente deducir de estas y otras expresiones de Levinas al comienzo de su reconocida obra, la “visión escatológica” —como también la denomina allí mismo— constituye un paradigma de aproximación a la realidad,

ética los devuelve a ambos al corazón de la vida intelectual francesa a mediados de los años ochenta. Surgidos de la misma generación, existe entre ellos una verdadera filiación común arraigada en la fenomenología, y un común distanciamiento, por caminos ciertamente divergentes, con respecto a la enseñanza de Husserl. Tienen la misma voluntad exigente de respetar la especificidad del registro filosófico, llevando adelante una investigación paralela sobre los textos que pertenecen a su tradición religiosa” (*ibid.*).

⁸² Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: 6a ed., Sígueme, 2002, p. 48. En el caso del filósofo lituano es imposible trazar claramente una línea de separación entre filosofía y profetismo escatológico. Es evidente “la convergencia de las dos fuentes que inspiran su pensamiento, la fuente religiosa hebrea en sus aspectos talmúdicos y la fuente filosófica griega en sus desarrollos occidentales modernos” (Ferretti, G., “Messianismo e mondo futuro. Le tensioni dell’escatologia ebraica nel pensiero di Emmanuel Levinas”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofía ed escatología*, op. cit., p. 496). Sobre el lugar del judaísmo en la filosofía de Levinas se puede ver: Gibu Shimabukuro, R., “El Judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina”, en: *Open Insight*, 4 (2013), pp. 99-113.

⁸³ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 49.

de actitud ante ella. Esta aproximación se distingue y se contrapone a aquella que busca comprender a los seres y su relación desde una supuesta “totalidad” anónima a la que pertenecen, totalidad que se mantendría impuesta por la lógica de la guerra y la dominación: “la visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla”, y en lugar de apuntar “al fin de la historia en el ser comprendido como totalidad” lo que hace es colocar a la persona “en relación con lo infinito del ser, que deja atrás la totalidad”⁸⁴.

Para Levinas este abandono escatológico de la totalidad en favor de lo infinito no conduce, sin embargo, ni a escapar (hacia fuera) del presente histórico para refugiarse en un futuro de recompensa y de justicia postergada, ni tampoco a replegarse (hacia dentro) en una interioridad subjetiva ajena a los demás y centrada en sí misma. “La visión escatológica —precisa el filósofo lituano— no opone a la experiencia de la totalidad la protesta de una persona en nombre de su egoísmo personal o aun de su salvación”⁸⁵. Más bien, pretende romper el mismo encerramiento del mundo y del individuo, y colocar a la persona ante el rostro del otro, que la precede y la convoca a la responsabilidad: “la idea de lo infinito libera a la subjetividad del juicio de la historia para declararla, en todo momento, madura para el juicio y como convocada a participar en este juicio, sin ella imposible”⁸⁶.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 49. Ver también: Simmons, J.A. – Kerr, N.R., “From Necessity to Hope: A Continental Perspective on Eschatology without *Telos*”, en: *The Heythrop Journal*, 50 (2009), pp. 957-959.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁶ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 51. Ricoeur tiene claramente presente esta propuesta de Levinas: “No es que el esquema del vivir-juntos, al que llamamos mutualidad, esté ausente de *Totalidad e infinito*. ¿No comienza el libro con una meditación sobre la guerra, que, al suspender la moral e interrumpir la continuidad de las personas, ofrece un simulacro de la ‘ontología de la totalidad’ mediante la operación aterradora de movilización general? Y de un solo golpe, bajo el aguijón de la escatología de la paz, la mirada se invierte y se abre ‘al resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro’. El concepto de trascendencia rigurosamente desarrollada —se añade— ‘se expresa con el término de infinito’. En cierta manera, todo se dice en una página” (Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 202).

La posición levinasiana privilegia lo que él llama una “escatología del presente”, que contrapone a una “escatología popular” o “mesianismo” —centrada de modo exclusivo en una esperanza futura— que podría conducir a una pasividad con respecto a la historia y sus desafíos⁸⁷. Es interesante leer lo que afirma en sus *Cuadernos de la cautividad* respecto a la esperanza y al tiempo:

La relación de los instantes del tiempo entre ellos debe ser más bien íntimo para esperar no una ‘compensación’ para el presente, que no es posible [...], sino una reparación del presente mismo: es este el carácter provisorio de la vida aquí abajo: el presente vivido como no terminado sin el porvenir. El presente no es todavía el ser. La fe es así una experiencia del tiempo y no simplemente una esperanza. O más bien es una esperanza para el presente.⁸⁸

Otro de los motivos constantes de la filosofía de Levinas —que se hará presente de un modo cada vez más insistente hasta la publicación, en 1974, de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*— será la contraposición de una aproximación filosófica que reduce “no sólo el pensamiento teórico sino todo movimiento espontáneo de la conciencia”⁸⁹ al retorno sobre sí mismo, a la autoconciencia, la identidad y la autonomía, con otra posición en la que la reflexión y la acción se dirigen “más allá de la esencia” (*epekeina tes ousias*), como dice Levinas citando a Platón. Es en este contexto que el filósofo lituano habla de una “escatología sin esperanza para sí o liberación respecto de mi tiempo”⁹⁰, donde el objeto del propio pensar y del propio actuar sea ir “más-allá-de-mi-muerte”, apuntando “a un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo”⁹¹:

⁸⁷ Cfr. Doublet, L., “L’eschatologie ou la responsabilité du temps présent. Sur le messianisme d’Emmanuel Levinas”, en: Chalamet, C. – Dettwiler, A. – Mazzocco, M. – Waterlot, G. (ed.), *Game Over? Reconsidering Eschatology*. Berlin: De Gruyter, 2017, p. 149.

⁸⁸ Levinas, E., *Quaderni di prigionia e altri inediti*. Milano: Bompiani, 2011, p. 426.

⁸⁹ Levinas, E., *La huella del otro*. México D.F.: Taurus, 2000, p. 50.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁹¹ *Ibid.* Es interesante el análisis que realiza Michel Vanni sobre un cierto “pesimismo” levinasiano, que surge de una visión del futuro “sin fecundidad” en sus últimas obras, y sobre todo en *De otro modo que ser*. El autor vincula este acento a una recomprensión algo negativa de las perspectivas escatológicas, que en obras más tempranas tenían un énfasis definitivamente más esperanzado (cfr. Vanni, M., “Messianisme et temporalité eschatologique

Ser para un tiempo que sería sin mí, ser para un tiempo posterior a mi tiempo, para un porvenir más allá del famoso “ser-para-la-muerte”, ser-para-después-de-mi-muerte [...], no es un pensamiento banal que extrapola su propia duración, sino el pasaje al tiempo del Otro. ¿Es necesario llamar eternidad a aquello que hace posible tal pasaje? Pero, quizás, la posibilidad del sacrificio va hasta el extremo de este pasaje y descubre el carácter no-inofensivo de esa extrapolación: ser-para-la-muerte a fin de ser-para-aquello-que-está-después-de-mí.⁹²

Aquí se encuentra, para Levinas, la posibilidad de una ética: en la superación “escatológica” (yendo más allá) de la clausura del mundo y la conciencia, que permite un nuevo modo de ser interpelado por quien *necesariamente está más allá* de mí mismo y del mundo⁹³, el otro en cuanto otro, que nos convoca a ir también más allá de nosotros mismos en cualquier acción buena, con la posibilidad de llegar incluso al autosacrificio. La actitud auténticamente ética puede, así, responder pacientemente a la invocación de justicia del presente.

Esta actitud se distancia tanto de la *pasividad* engendrada por una visión escatológica que Levinas llama “ortodoxa”, que “al proyectar la realización de la justicia en un después de la historia, en un futuro siempre indeterminado [...] corre el riesgo de relativizar la exigencia ética”⁹⁴, como también de una *impaciencia*, hija de concepciones “teleológicas” que Levinas atribuye a versiones de “mesianismo secularizado”, que “se caracterizan por una

dans la philosophie d'Emmanuel Levinas”, en: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 130 (1998), pp. 47-50).

⁹² Levinas, E., *La huella del otro*, op. cit., p. 56.

⁹³ “No es desde una contemporaneidad compartida sino desde ‘otra orilla’ que el Rostro del Otro me llama. Así, la conclusión de Levinas de que ‘hay una prioridad... de lo ético sobre lo ontológico’ se apoya implícitamente en la *prioridad de lo escatológico* (en su sentido primordial, al que es asimilado el sentido ético) sobre lo ontológico” (Davenport, J.D., “Levinas’s Agapeistic Metaphysics of Morals: Absolute Passivity and the Other as Eschatological Hierophany”, en: *The Journal of Religious Ethics*, 26 (1998), p. 356)

⁹⁴ Doublet, L., “L’eschatologie ou la responsabilité du temps présent. Sur le messianisme d'Emmanuel Levinas”, op. cit., p. 150.

concepción particular del tiempo: el tiempo histórico sería un proceso continuo dirigido hacia un fin”, donde “la realización de lo absoluto es inmanente al tiempo de la historia, se realiza a través de agentes históricos, que ya no están destinados a la pura pasividad”⁹⁵.

Al contrario de lo que vimos en Heidegger, la posición escatológica de Levinas hace posible un estar en el mundo en el que el horizonte de realización ética de la persona apunta en todo momento a un “más allá de la muerte” porque, últimamente, viene desde “más allá de la esencia”. Más adelante buscaremos delinear el modo como Ricoeur se confronta con posiciones como las de estos autores. Por ahora nos parece suficiente haber puesto en evidencia lo relevante de una reflexión sobre “lo último” para dos planteamientos filosóficos importantes para el contexto en el que nuestro autor desarrolla su pensamiento, por más distantes que parezcan entre sí.

1.5. Lo primero y lo último en la filosofía de Ricoeur

Antes de dedicar el siguiente capítulo de nuestro trabajo a la exploración y profundización de las temáticas escatológicas en las obras más representativas de Ricoeur, nos interesa conectar el recorrido que hemos realizado hasta el momento con la filosofía de nuestro autor. Lo haremos tratando dos momentos, uno inicial y otro final, dentro de los cuales se puede enmarcar su obra filosófica.

El punto inicial será su interpretación de la esperanza en el pensamiento de Gabriel Marcel, autor —junto con Karl Jaspers— al que Ricoeur dedica una obra en 1947, titulada *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Filosofía del misterio y filosofía de la paradoja*⁹⁶. El punto final será su reflexión sobre la muerte, realizada a modo de reflexión personal en la fase final de su vida, y publicada póstumamente

⁹⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁶ Ricoeur, P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Édition du Temps Présent, 1947.

en el volumen *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*⁹⁷. ¿Podemos, de manera preliminar, identificar una inquietud escatológica en el pensamiento de Paul Ricoeur, contemplado en sus extremos? La respuesta a esta pregunta tiene como objetivo, por un lado, darnos una idea de la colocación de nuestro autor en el recorrido de la filosofía que se plantea preguntas sobre lo último, pero también, por otro lado, darnos un primer marco para la posterior revisión exhaustiva de esta temática a lo largo de toda su obra.

1.5.1. La interpretación de la esperanza en la filosofía de Marcel

La relación de Paul Ricoeur con Gabriel Marcel va mucho más allá de un simple estudio de su obra. Nuestro autor participa desde muy joven en los círculos de debate filosófico realizados todos los viernes en casa de Marcel⁹⁸, y la amistad que surge entre los dos continuará hasta la muerte de este último en 1973, con encuentros e intercambios frecuentes durante décadas. Incluso en un momento tan dramático como su liberación del cautiverio, finalizada la segunda guerra mundial, el primer lugar al que acude el ex-prisionero Ricoeur llegado a París es a la casa de los Marcel. Uno de los modos como Françoise Dosse —el más importante biógrafo de Ricoeur— describe el influjo que recibe nuestro autor de Marcel, tiene que ver justamente con la “tensión de la vida” y el estilo de hacer filosofía:

⁹⁷ Ricoeur, P., *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Éditions du Seuil, 2007.

⁹⁸ “Tuve el privilegio de ser introducido en la casa de Gabriel Marcel por un camarada de *agregation*, Maxime Chastaing, y de participar en esos famosos ‘viernes’ que frecuentaron también Jeanne Delhomme y Jeanne Parain; cada uno era invitado a tratar un tema elegido en común, sin ampararse en la autoridad de ningún filósofo de reputación, y a recurrir únicamente ya sea al análisis de experiencias, a la vez comunes y enigmáticas, como la promesa, el sentimiento de injusticia, ya sea a conceptos o categorías cargadas de una larga tradición, como el *a priori*, la verdad, lo real. Conservo de esas sesiones, en las que tomé parte de manera más episódica al regreso de la guerra, un recuerdo inolvidable” (Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 18).

El carácter cuestionante, neosocrático de la posición filosófica [de Ricoeur], ha sido también inspirado por su proximidad con Gabriel Marcel. Esto hace reaparecer constantemente la cuestión surgida de esta tensión entre el “sí a la vida”, la confianza en la parte sagrada de lo humano, fuente de esperanza, y su reverso, la itinerancia, la presencia persistente del mal, tinieblas que atormentan el mundo. El hecho de “tomar en conjunto” estas dos dimensiones contradictorias debe guiar la travesía de la experiencia en un movimiento indefinido.⁹⁹

Finalizada la segunda guerra mundial encontramos a Ricoeur inmerso en la reflexión sobre temáticas diversas: la obra de Husserl —que ha comenzado a traducir en prisión—, el problema del *cogito*, la voluntad y la acción en el contexto de una filosofía del ser humano —que lo llevará a la redacción de su tesis y al proyecto de una filosofía de la voluntad—, el mal y la convivencia humana, entre otras. Siempre activo en los círculos franceses más cercanos al cristianismo y su papel social, profundiza también durante los años de guerra y posguerra la filosofía con “motivos existenciales”¹⁰⁰, y se interesa particularmente en la obra de los dos autores que ya hemos mencionado: Marcel y Jaspers.

Vamos a concentrarnos en las pocas, pero densas páginas que nuestro autor le dedica en su obra de 1947 a la temática marceliana de la esperanza, en el acápite 2.1.2, que titula “De la desesperación a la esperanza” (*Du désespoir à l'espérance*).

En primer lugar, Ricoeur distingue entre un significado fuerte y otro débil de la esperanza. El primero, a diferencia del segundo, está vinculado a un “contexto de *prueba*: enfermedad, guerra, separación, exilio”¹⁰¹. Ya aquí podemos notar

⁹⁹ Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit., p. 44.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 132-144.

¹⁰¹ Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*. Roma: TAB, 2021, p. 344. Como señala Marc De Leeuw, esta obra de Ricoeur “es la primera que reconstruye sistemáticamente los escritos fragmentados de Marcel, extrayendo su filosofía de ensayos, diarios, meditaciones, piezas de teatro, clases, y su *Journal Métaphysique*” (De

una primera característica que interesa a nuestro autor, y que veremos más adelante en su obra: la relación entre la esperanza y el mal. Esperar, en sentido “fuerte”, es esperar una liberación de las garras del mal. Hablar de otro tipo de espera como esperanza sería de algún modo degradarla¹⁰².

La esperanza no es *todavía* la liberación, pero nos la anuncia, y en este sentido es ya una dimensión de la misma. Ricoeur destaca —lo acaba de vivir en carne propia— el carácter de “cautiverio” que puede tener la prueba: “su capacidad de privarme de una cierta plenitud de movimiento, de vida, de creación”¹⁰³. Y lo vincula, además, interpretando a Marcel, a una cierta dimensión de la existencia misma, donde incluso nuestro propio cuerpo puede llegar a ser vivido como algo hostil que nos aprisiona, y la propia vida puede ser experimentada como una amenaza: “el alma —que es esta puesta en juego de la vida amenazada— es la esperanza misma”¹⁰⁴. Es así como la esperanza será la capacidad humana de trascender la prueba, no solamente como realidad externa, sino como dimensión de la existencia misma. “Es en ella —afirma Ricoeur— que se realiza el vínculo entre lo trágico y lo trascendente”¹⁰⁵.

Leeuw, M., *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology. Vulnerability, Capability, Justice*. Lanham: Lexington Books, 2022, pp. 31-32).

¹⁰² “Fuera de este contexto ella [la esperanza] se degrada: espero que hoy cenaremos en horario” (*Ibid.*, p. 344). En la parte del “diario metafísico” de Marcel incluido en su obra *Ser y tener*, se lee: “Esperar es dar crédito a la realidad, afirmar que hay en ella algo que nos hará triunfar del peligro, y aquí se ve que lo correlativo de la esperanza no es el temor, sino el acto que consiste en ponerse en lo peor; es una especie de fatalismo pesimista que afirma la impotencia de la realidad o que niega a ésta la aptitud para tener en cuenta aquello que a pesar de todo no solamente es nuestro bien, sino lo que juzgamos que es un bien en el sentido absoluto de la palabra. [...] En este sentido digo que toda esperanza es esperanza de salvación, y que es completamente imposible tratar de una sin tratar de la otra” (Marcel, G., *Ser y tener*. Madrid: Caparrós, 2003, pp. 70-71).

¹⁰³ Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 344. Cfr. Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 42.

¹⁰⁴ Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 344.

¹⁰⁵ *Ibid.*

Nuestro autor cita un pasaje del *Journal Métaphysique* de Marcel, que en su versión más amplia busca delinear reflexivamente esta relación entre esperanza y trascendencia, pero conectando también este vínculo con una interpretación de la realidad:

La reflexión sobre la esperanza es quizás lo que más directamente nos permite comprender qué significa el término trascendencia, pues la esperanza es un impulso, un salto. Implica una especie de negativa radical para calcular las posibilidades, y esto es de la mayor importancia. Es como si encerrase a título de postulado la afirmación de que la realidad desborda todo cálculo posible, como si pretendiera alcanzar, merced a no sé qué afinidad secreta, un principio escondido en el fondo de las cosas o, más bien, en el fondo de los acontecimientos, que se ríe de estos cálculos.¹⁰⁶

Esta ausencia de cálculo le permite a la esperanza superar de un salto la realidad y sus posibilidades. Ricoeur dedicará la siguiente parte de su análisis sobre Marcel a responder la pregunta “¿cómo la esperanza trasciende la prueba?”, y articulará su exposición según tres dimensiones de la realidad: “la esperanza trasciende globalmente el vivir, el saber y el hacer”¹⁰⁷.

La esperanza trasciende el vivir porque va *más allá del deseo*: “mientras más la imaginación se adueña de la esperanza, para dirigirla hacia un resultado deseado, para fijarle un límite, más la esperanza se convierte en un ‘yo espero que...’, el cual se encuentra ya en los confines del deseo”¹⁰⁸. El objeto de la esperanza (a diferencia del objeto del deseo) debe permanecer en una cierta indeterminación, debe ser en ese sentido un *horizonte* y no un límite¹⁰⁹. De lo

¹⁰⁶ Marcel, G., *Ser y tener*, op. cit, p. 74.

¹⁰⁷ Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 345.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ En ese carácter indeterminado consistiría, de algún modo, una de las diferencias que podemos encontrar entre lo “escatológico” (a lo que la esperanza apunta) y lo “teleológico”, al menos en los términos como Ricoeur lo llevará a su reflexión en obras posteriores.

contrario —afirma Ricoeur interpretando a Marcel—, se reduciría a una “ilusión vital”¹¹⁰.

La esperanza trasciende el saber porque va *más allá de la previsión intelectual*. A diferencia de esta última —prosigue nuestro autor—, “la esperanza no sabe anticipadamente; ella se siente en sintonía con un trasfondo de cosas de las que por otro lado no se separa, pero con el que está a la obra, humilde, tímida y casta; ella no describe, no especifica aquello que espera”¹¹¹. En ese sentido, la esperanza se distingue también del optimismo filosófico: “el optimista es siempre un espectador, que tiene la pretensión de que, tomando una distancia adecuada, a la larga, las cosas se arreglen”¹¹².

Finalmente, la esperanza trasciende el hacer porque va *más allá de toda técnica*: “su reino no es el del hacer, basado sobre el saber, al servicio del deseo y del temor”¹¹³. En su diario metafísico —al que Ricoeur hace aquí referencia— Marcel se plantea la cuestión de la “eficacia” de la esperanza, sin negar que este mismo planteamiento “asimila inconscientemente la esperanza a una técnica que obraría de modo misterioso, digamos mágico”¹¹⁴. Esta es su respuesta:

Lo que hay que tener presente es que esta eficacia real, que es el reverso de una total ineficacia en el plano de la apariencia, no puede ser pensada sino donde la impotencia sea efectivamente absoluta, donde no nos hallemos en presencia de una ficción, de un rodeo (el de una conciencia que por pereza o

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 346. “¿Cómo no ver que la humildad, el pudor o la castidad se resisten esencialmente a dejarse reducir, es decir, a entregar su secreto al pensamiento racionante? De ahí la insuficiencia radical, la grosera inadecuación de las interpretaciones a las que se recurre tan a menudo para dar cuenta de lo que he llamado el misterio de la esperanza” (Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, op. cit., p. 47).

¹¹² Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 346. Cfr. Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, op. cit., pp. 45-46.

¹¹³ Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 346.

¹¹⁴ Marcel, G., *Ser y tener*, op. cit., p. 72.

cobardía se persuada engañosamente de que no se puede hacer nada). ¿No podríamos decir que cierta actividad —por otra parte el sentido de este término debería precisarse— que se encuentra cortado el camino en el terreno empírico, es decir, en el terreno del hacer, cambia de plano y se transforma en esperanza, sin perder por eso la eficacia de que en cierto modo está cargada desde el principio? Habría ahí algo análogo a lo que ocurre cuando el curso de un río se ve desviado por un obstáculo. Yo diría que las desembocaduras de la esperanza no se sitúan directamente en el universo visible.¹¹⁵

A partir de estos elementos de trascendencia, podemos entender mejor cómo la esperanza —en el planteamiento de Marcel— reconfigura nuestra experiencia del mundo como “potencia profética”¹¹⁶ que, negándose a ser reducida a un cálculo de posibilidades, es capaz de explotar la fuerza de creatividad escondida pero presente en la realidad misma¹¹⁷. Las reflexiones de Ricoeur sobre la acción social de los ciudadanos y las posibilidades que se abren en la historia de las sociedades y las culturas a partir de la acción humana son fuertemente deudoras de este planteamiento de Marcel sobre la esperanza, que adquiere un cariz claramente escatológico al relacionar la esperanza con la conciencia del tiempo:

La desesperación es en un cierto sentido la conciencia del tiempo cerrado, o más exactamente aún, del tiempo como prisión —mientras que la esperanza se presenta como una apertura a través del tiempo [*se présente comme percée à travers le temps*]; todo ocurre como si el tiempo, en lugar de encerrarse sobre la conciencia [*se refermer sur la conscience*], dejara pasar algo a través de él. Desde este punto de vista es desde donde antes pude destacar el carácter profético de la esperanza. [...] También se podría decir que, si el tiempo es esencialmente separación y como perpetua disyunción de uno respecto de sí

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 74. “La esperanza se alza en la activa repulsa a sucumbir a la desesperación, a admitir la posibilidad de catalogar el ser. No es tanto un anhelo o un obstinado deseo, cuanto una afirmación profética: ‘Yo curaré’. En esto, piensa Marcel, se asemeja a la voluntad, cuyo *fiat* es también un desafío al mundo de lo que ‘puede ser’” (Gallagher, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*. Madrid: Razón y Fe, 1968, pp. 134-135).

¹¹⁷ Cfr. Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 347.

mismo, la esperanza apunta, contrariamente, a una reunión, a la recolección, a la reconciliación; por ello, y solamente por ello, es como una memoria del futuro.¹¹⁸

Esta relación entre esperanza y reunión, recolección, reconciliación, o —más simplemente— comunión, presente en la parte final del texto de Marcel, es el siguiente elemento que Ricoeur destaca en su análisis. Se trata de una relación fuerte: “la verdadera fórmula de la esperanza es: ‘Espero en ti para nosotros’. Espero la indestructibilidad para nuestra comunión”¹¹⁹. Y es esta relación con la alteridad la que permite fundamentar consistentemente la dimensión personal de una esperanza auténtica, libre de la acusación de simple ilusión o presunción¹²⁰. En la medida en que existe —dentro de la lógica de esta comunión— un amor por uno mismo que escapa de las garras del egoísmo y del orgullo, es posible también esperar esa plenitud para nosotros, incluso bajo la forma de la entrega de la propia vida: “lo que constituye el desinterés del sacrificio no es mi disposición para anticipar mi fin radical, sino *el amor*, el amor por un tú”¹²¹.

Encontramos en este lugar los primeros esbozos de ciertos desarrollos sobre la persona que se encontrarán en toda su madurez en obras posteriores de nuestro autor, como, por ejemplo, cuando afirma: “Es el «nosotros» que transforma el

¹¹⁸ Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, op. cit., p. 65. Hemos modificado ligeramente la traducción según el original francés, porque afectaba directamente el sentido del texto en lo que nos interesa destacar: la realidad de una verdadera “apertura” del tiempo presente en la esperanza. Cfr. Jean, G., “La croisée des temps et le paradoxe de l’espérance”, en: Leclercq, J. – Lavigne, J.-F., *Espérer: Études de phénoménologie*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2015, pp. 59-73.

¹¹⁹ Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 348.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 349.

¹²¹ *Ibid.*, p. 348. “Desde este punto de vista, el problema esencial cuya solución intentamos encontrar consistiría en preguntarse si la soledad es la última palabra, si el hombre está verdaderamente condenado a vivir y a morir solo, y si es sólo por el efecto de una ilusión vital como llega a disimular que ésa es efectivamente su suerte. No se puede abrir el proceso de la esperanza sin establecer al mismo tiempo el del amor” (Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, op. cit., p. 70).

vínculo que me une a mí mismo y que «media» mi relación conmigo mismo. Es claro que la esperanza en mi inmortalidad personal se ve liberada de la hipoteca de la reivindicación egoísta, únicamente a través de este camino de la comunión”¹²².

Finalmente, la reflexión de Ricoeur sobre esta temática, en la obra que hemos elegido como emblema de este período inicial de su pensamiento, se cierra indicando aquello que sería el “verdadero remedio contra la desesperación”¹²³: la paciencia. Esta actitud propia del que espera nos permite colocarnos en la prueba (que ya vimos ser el “lugar” fundamental de la esperanza) sin sucumbir ante ella, asumiendo su ritmo en nuestras vidas y considerándola parte de nosotros mismos. “Lo esencial —afirma Ricoeur con Marcel— no es tanto saber hacia qué cosa apunta la esperanza, cuanto saber cómo espero: ¿corroído por la ‘acción maléfica’ de una fatalidad rumiada [*ressassée*], o dándole crédito a lo indiscutible [*l’insupputable*]?”¹²⁴.

Se trata, así, en la actitud paciente, de una “potencia misteriosa”, que es capaz de ir más allá de la tragedia en la medida en que la asume y la coloca en un horizonte que hace posible a la persona vivir en una sana e invencible tensión entre su propia existencia (su condición humana falible) y el ser trascendente¹²⁵.

¹²² Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 348.

¹²³ *Ibid.*, p. 350.

¹²⁴ *Ibid.* “En presencia de la prueba particular, sea la que sea, a la que tendré que hacer frente y que siempre será sólo una especificación de la prueba humana en general, estaré siempre expuesto a la tentación de encerrarme sobre mí mismo, y a la vez de cerrar sobre mí el tiempo, como si el futuro, drenado de su sustancia y su misterio, ya no tuviera que ser más que el lugar de la repetición pura, como si no se sabe qué mecánica desreglada debiera proseguir sin tregua un funcionamiento al que ya no regiría ninguna intención animadora; pero un porvenir desvitalizado así, que ya no es un provenir ni para mí ni para nadie, más bien sería una nada de provenir” (Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, op. cit., p. 71).

¹²⁵ Cfr. Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, op. cit., p. 350. En otro capítulo posterior nuestro autor insiste sobre una tensión definitiva en la filosofía de Marcel: entre la dimensión lírica y la dimensión dramática. Aquí trae a colación una

Las ideas presentes en esta obra juvenil de Ricoeur sobre la esperanza nos muestran ya algunos elementos vinculados con la problemática de lo último, que, en este caso, se encuentran como parte de la interpretación que hace de Marcel, pero cuyos elementos serán luego parte de su propio bagaje reflexivo. Esto sin negar que en ciertos puntos fundamentales Ricoeur seguirá un camino propio y —si se nos permite una anticipación— probablemente más fundamentado que el de Marcel¹²⁶. Para nuestro autor, por ejemplo, no será posible desarrollar una filosofía de la esperanza que no tenga en consideración las dinámicas y las posibilidades del querer humano que se realiza en la acción. Nos parece que esta será una de las inspiraciones importantes para el proyecto de una “filosofía de la voluntad”, al que dedicaremos más adelante algunas páginas de nuestra investigación.

cierta perversión de la escatología cristiana que se olvida de la tierra. Pero Ricoeur reconoce que en la misma idea del *homo viator*, es decir, de la concepción de la persona humana como “itinerante”, se encuentra una escatología adecuada, entendida como tensión y horizonte: “Es así como *Homo Viator* representa el libro de la esperanza escatológica, además del libro de la fidelidad órfica. [...] La idea de itinerancia resume la condición dramática de un ser que puede darle densidad a sus fidelidades terrenas, solamente en referencia al cielo de la esperanza” (*ibid.*, p. 439). Es interesante leer el último coloquio entre Ricoeur y Marcel, publicado en 1968, donde Ricoeur aborda justamente esta temática: “En toda su filosofía usted es antidualista, y sin embargo en ella conviven dos tonalidades: una tonalidad amarga y una tonalidad serena, incluso gozosa. Diría incluso que en su obra se enfrentan sin tregua una metafísica de la luz y una sociología de las tinieblas: ¿dónde está el vínculo entre las dos?, ¿dónde se encuentra la sutura? Tiendo a pensar que se realiza en un cierto significado de la experiencia: a primera vista la expresión es confusa, pero si lográsemos mantener juntas la experiencia y la itinerancia, quizás nos acercaríamos al centro” (Ricoeur, P. – Marcel, G., *Per un’etica dell’alterità. Sei colloqui*. Roma: Lavoro, 1998, p. 75).

¹²⁶ Es interesante el análisis que hace O’Callaghan del modo como Marcel sostiene la necesidad de la esperanza tratando de dejar de lado lo que viene “desde dentro” del ser humano (como había sido toda una larga tradición que incluye a Aristóteles, Tomás de Aquino y Baruch Spinoza) e insiste en la exterioridad radical del “don” que llega como una “nueva creación”. Nos parece que el modo como Ricoeur argumenta toma lo mejor de ambas posiciones (cfr. O’Callaghan, P., “Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch”, en: *Irish Theological Quarterly*, 55 (1989), pp. 222-224).

1.5.2. Las últimas meditaciones de Ricoeur sobre la vida y la muerte

Pasemos ahora a las anotaciones finales de Ricoeur, recogidas en fragmentos, y publicados de manera póstuma¹²⁷. El último de estos fragmentos —que se titula *Resurrección*— no es sino una hoja con anotaciones sobre la muerte y la resurrección, temas que interesaron mucho a nuestro autor al final de su vida. La última “idea” que escribe hace referencia al recorrido “de aquí allá”¹²⁸, es decir, desde esta vida hasta el más allá de la muerte. Como recuerda Olivier Abel en su prefacio a la obra:

Al final de sus *Fragmentos*, Ricoeur vuelve a empezar, valerosamente, y distingue las significaciones de una resurrección como prueba narrativa y cumplimiento de una promesa, como experiencia primaveral de recuperación de la vida contra la muerte, y como límite escatológico y esperanza de lo que aún no es.¹²⁹

Es muy interesante leer estos fragmentos, junto con los escritos sobre la muerte que los preceden y que estuvieron muy vinculados a la vivencia de la enfermedad y fallecimiento de su esposa, Simone, en enero de 1998¹³⁰. Ricoeur hace un particular esfuerzo por evitar una mirada del “más allá de la muerte” como una reduplicación representativa de esta vida —como simple supervivencia—, y deja

¹²⁷ Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹²⁹ Abel, O., “Prefacio”, en: Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, op. cit., p. 17.

¹³⁰ Años antes del fallecimiento de su esposa, Ricoeur se enfrenta a la muerte de modo muy intenso cuando su hijo Olivier, que trabajaba de cerca con él, se quita la vida en 1986, a los 38 años. “Su nueva concepción de la muerte es en sí misma una manera de honrar la memoria y el acto de su hijo: ‘Proyecto así no un después-de-la-muerte, sino un morir que sería una última afirmación de la vida. Mi experiencia de un fin de la vida se alimenta del más profundo deseo de hacer del acto de morir un acto de vida’” (Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit., p. 572).

en manos de Dios, de su cuidado y su memoria, lo que en realidad llegue a ser nuestra vida al término de su itinerario terreno¹³¹.

Los textos revelan el intenso trabajo reflexivo de Ricoeur, que rechaza el título de “filósofo cristiano”¹³² y que, sin embargo, se entiende deudor de un “lenguaje” particular, ligado a la tradición judeocristiana:

Un cristiano: alguien que profesa una adhesión primordial a la vida, las palabras, la muerte de Jesús. Para el filósofo de oficio y cultura, el pensador de cultura filosófica, esta adhesión suscita el discernimiento, la inquietud de dar razón, de proponer el mejor argumento en las situaciones de confrontación y de lo que llamo más adelante controversia [...]. Pero esta puesta en juego de la competencia filosófica no hace mella en la libertad de pensamiento y en la

¹³¹ “Esa negativa a imaginar, a representarse un más allá, a objetivar un tras mundo cualquiera, tiene algo de agnóstico, sin duda, en el sentido propio y riguroso de la crítica filosófica que no se deja engañar y prefiere ahondar en la aporía, el callejón sin salida: por lo demás, el fin, en el sentido de la finitud, nos remite a un más acá, el de nuestro mundo de la vida, el único que tenemos. ¿Y será acaso necesaria una *aporética* de la resurrección para abrir la posibilidad de pensar su *poética*?” (Abel, O., “Prefacio”, op. cit., p. 12).

¹³² La reflexión de Ricoeur sobre la relación entre religión y filosofía, y más específicamente entre la fe cristiana y la filosofía, se encuentra presente desde un escrito tan inicial como su *Nota sobre las relaciones entre la filosofía y el cristianismo*, publicado en 1936. Allí, Ricoeur escribe que, en su opinión, “la filosofía cristiana sería [...] una ciencia de los límites; posición esencialmente socrática, ‘irónica’: la de convencer de ignorancia a la sabiduría de los hombres, a partir de esta sabiduría misma; filosofía, si no de la desesperación, o de la inquietud, al menos de la insatisfacción, de la inconclusión; filosofía no lírica, ni romántica, sino rigurosa, dialéctica, antinómica, que denuncie las falsas coronaciones, el cruce de límites, prohibiendo que cualquier pensamiento sea totalitario” (Ricoeur, P., “Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme”, en: *Le Semeur*, 38 (1936), p. 556). Su posición se irá transformando con el tiempo, llegando a rechazar la idea misma de una “filosofía cristiana”. Permanece, sin embargo, una afirmación de la pertenencia —y consecuente fecundidad mutua— tanto de la fe como de la filosofía a una “razón hermenéutica” (cfr. Ricoeur, P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, pp. 191-197). Un breve pero interesante análisis sobre esta temática se encuentra en Graves, A.J., *The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricoeur*. Lanham: Lexington Books, 2021, pp. 180-182.

autonomía —y yo hablaría incluso de la autarquía, la autosuficiencia— propias de la investigación filosófica y de la estructuración de su discurso.¹³³

En sus reflexiones sobre la muerte —que son ciertamente fragmentarias e incompletas, pero no por ello menos estimulantes— vemos aparecer en algunos momentos la temática de la esperanza, con una interesante vinculación al tema de la memoria. Ricoeur hace referencia constante al texto de Jorge Semprún, *La escritura o la vida*, de 1994, donde las meditaciones sobre el horror de la muerte violenta en los campos de exterminio incluyen la presencia del “sobreviviente” como testigo y fuente de esperanza, pero solamente en cuanto hace “memoria de la muerte” y busca relatarla¹³⁴.

Leamos una síntesis de Ricoeur y tratemos de entenderla: “Tal el nudo: trabajo de memoria es trabajo de duelo. Y uno y otro son palabra de esperanza, arrancada a lo no dicho”¹³⁵. Lo “no dicho” hace referencia al poema *Todtnauberg* de Paul Celan, donde el poeta rumano le habría implorado a Martin Heidegger “una palabra de esperanza, hoy”, y a la que el filósofo alemán habría respondido con el silencio. Un silencio que perpetuaría la presencia del mal negando la fraternidad, constituyendo una verdadera prueba para la persona que incluso puede llegar —como fue el caso del propio Celan— a perder el sentido de la vida y dejarse morir. Ya vimos este vínculo entre esperanza y fraternidad (comunidad) en la interpretación ricoeuriana de Marcel. Aquí será retomada, hacia el final de su propia vida, pero en relación con el poder de la palabra del otro para exorcizar el mal y su aguijón¹³⁶.

Este “exorcismo” es parte del trabajo de memoria y de duelo, que dista mucho —en lo que plantea aquí Ricoeur— de una simple ascesis estoica, que está completamente centrada sobre uno mismo. Este trabajo puede llegar a ser esa “palabra de esperanza” sólo en la medida en que se realice un desapego de las

¹³³ Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, op. cit., pp. 85-86.

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 52-54.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*

propias “proyecciones imaginarias del sí identitario tras la muerte propia”¹³⁷ y se transfiera el amor por la vida al prójimo que sobrevive: “Amar al otro, mi sobreviviente. Este compromiso de ‘ágape’ de la renuncia a la supervivencia propia completa el ‘desapego’ más acá de la muerte: no es sólo pérdida, sino ganancia: liberación para lo esencial”¹³⁸.

Como fruto de este trabajo, según Ricoeur, “se eleva otra esperanza que no es el deseo de seguir existiendo”¹³⁹, entendiendo esa existencia ulterior como una temporalidad paralela que duplica nuestra vida terrena, pero confiriéndole un sentido espectral. En este punto —el último que nos interesa aquí señalar—, el filósofo francés hace suya gran parte de la interpretación de Xavier Léon-Dufour sobre la paradójica expresión evangélica que invita a “perder la propia vida para salvarla”, y donde se encontraría el núcleo de la actitud de Jesucristo ante la muerte¹⁴⁰:

“Jesús utilizó un lenguaje distinto del lenguaje de la posmuerte y el fin de los tiempos, y en ello se aparta de la tradición profética”, en la que todo está en *futuro*. Según esta tradición, la supervivencia personal se incluye y se deja llevar en el impulso hacia los “últimos tiempos”, pensados por su parte de manera precrítica, como tiempo *ulterior*. Toda la retórica del Juicio venidero explicita esa futuridad escatológica. ¿Jesús pensó en el límite de esta futuridad? Huellas en los Sinópticos: el Reino de Dios “está entre nosotros” (Lucas 17,21).¹⁴¹

Estas “huellas” son confirmadas con el testimonio del cuarto evangelio, en el que se puede ver complementado “el *antes/después* de la perspectiva profética con

¹³⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 65. En este punto, la consideración de Ricoeur se acerca lo más posible a lo religioso o “esencial” como él lo llama: “¿Qué puede ayudarme a separar el ‘esquematismo’ del memorial divino del desapego imperfecto? Sólo la idea de la *gracia*. La confianza en la gracia. Nada se me debe. No espero nada para mí; no pido nada; he renunciado —¡trato de renunciar!— a reclamar, a reivindicar. Digo: Dios, harás lo que quieras de mí. Acaso nada. Acepto no ser más” (*Ibid.*, p. 65).

¹⁴⁰ Cfr. Léon-Dufour, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid: Cristiandad, 1982.

¹⁴¹ Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, op. cit., p. 66.

el *ya ahí* de la perspectiva apocalíptica”¹⁴². A partir de aquí Ricoeur propone que, al pensar el “más allá” de esta vida, se deba compensar de algún modo el “esquematismo” según el cual pensamos la eternidad (es decir, en futuro) con otro “esquematismo” más cercano al de la *memoria*, entendida no tanto como evocación del recuerdo sino, más bien, “exaltada como *preservación del haber sido*, el ‘aún ahí’ del pasado ‘salvado’ del *no más*, como equilibrio y simétrico del ‘ya ahí’ del futuro, *salvado* del ‘aún no’”¹⁴³.

Es este ejercicio de confiar a la memoria la existencia y su sentido el que le permite a Ricoeur —en estas reflexiones fragmentarias— pensar de algún modo la dimensión temporal de lo fundamental. Y es aquí donde nuestro autor se cuida mucho de no hacer entrar de nuevo, bajo un cierto concepto de esperanza no “purificado” a través de la memoria, la “supervivencia como fraude”¹⁴⁴. Es, más bien, el esfuerzo constante por mantener una estructura de tensión escatológica sin recaer en un “esquema” que deje de lado la vida y sus exigencias en la medida en que se dilatan y proyectan en un “más allá”¹⁴⁵. Incluso el sentido de la donación (“pérdida”) de la propia vida en el servicio y la entrega a los demás queda preservada dentro de esta dimensión escatológica.

Como se puede ver, y como se verá en el recorrido que realizaremos a lo largo del siguiente capítulo, el interés de nuestro autor por pensar de algún modo “lo último” de la vida humana y sus exigencias ha estado presente desde el inicio hasta el fin de su obra, y ha sido un signo —más que una teoría invariable— de la fuerza de su amor por la vida¹⁴⁶. Nunca sedimentada ni acabada, esta suerte

¹⁴² *Ibid.*, p. 67.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴⁵ “¿Cómo impedir que el futuro de la paradoja vuelva a introducir como fraude el futuro imaginario de la supervivencia? En la frontera del ‘esquematismo’ de la eternidad y de lo imaginario temporal... En la frontera de la esperanza y de la proyección imaginaria. Es toda la cuestión de la *escatología* y de su imposición imperiosa del futuro de los ‘últimos tiempos’” (*Ibid.*, p. 71).

¹⁴⁶ “En este sentido, la idea de la filosofía como ‘preocupación por el morir’ asentada en el *Fedro* de Platón y continuada en la filosofía heideggeriana (como en muchas otras) le resulta a Ricoeur

de inquietud escatológica la encontraremos presente de manera constante, asumiendo distintas formas, pero siempre vinculada al esfuerzo por comprender la vida, el tiempo y la esperanza.

“¿Qué es para usted la vida eterna?”, le preguntaron a Ricoeur en una entrevista en 1969. Su respuesta, con la que concluimos este capítulo, es un buen resumen de todo aquello que acabamos de explorar y que buscaremos desarrollar en el resto de nuestro trabajo:

Sería ciertamente un mito si la pensamos únicamente como “después”, como “más allá”. Es en primer lugar una categoría del presente. Yo pienso que nosotros creamos experiencias de eternidad. Cada vez que vivimos una experiencia donde tenemos la impresión de que ella es “fundante”, que es, como podría decirlo, una suerte de punto donde todo se enlaza en nuestra existencia, donde una gran parte de nuestra vida se decide, donde una relación con los seres se forja, se encadena. Y hay instantes de una cualidad tan intensa que son granos de eternidad en medio de un tiempo que pasa. Entonces, creo que todas las experiencias que son experiencias fundantes a través de un tiempo que se deshace, son experiencias de eternidad. Y entonces me permito volver a mi muerte, diciendo: el acontecimiento de mi muerte, entonces, puede ser una suerte de puerta hacia una eternidad, pero es ante todo su raíz en el presente y en la vida. No es una sobre-vida, sino *la* vida.¹⁴⁷

sospechosa. ¿No habría que pensar en la cuestión del nacimiento, en la alegría del vivir? ¿No habría que estar atentos a las palabras de Spinoza, quien en su *Ética* señala que ‘El hombre libre no piensa en absoluto en la muerte y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida’? Frente a la angustia existencial desveladora del ser para la muerte, la insistencia ricoeuriana transitará el camino del júbilo alentado por el deseo de ‘permanecer vivo hasta...’” (Cragolini, M.B., “La vida ‘da que pensar’. El otro, la muerte, la vida”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32 (2006), p. 277).

¹⁴⁷ Paul Ricoeur. *Filosofía ante la muerte y eternidad*, en: <https://youtu.be/UOMeOYdLjb0> (recuperado el 17/01/2023).

CAPÍTULO 2: LA APROXIMACIÓN ESCATOLÓGICA EN LAS PRINCIPALES OBRAS DE PAUL RICOEUR

Después de haber realizado una breve síntesis de lo que se ha venido llamando “escatología” y “escatológico”, y habiendo hecho ya una primera referencia a la obra de nuestro autor en sus extremos, es hora de recorrer en este capítulo sus principales escritos, con el objetivo de identificar, contextualizar y reconstruir del modo más fidedigno posible la presencia de esta aproximación en la filosofía de Ricoeur.

Dado el riesgo de arbitrariedad que trae consigo plantear una división temporal de los trabajos en una obra que no se pretende en ningún momento sistemática, hemos evitado entrar en esa problemática y hemos optado, así, por mantener la secuencia cronológica de sus escritos, sin solución de continuidad. Al final del capítulo —sin embargo— haremos un repaso buscando dar un cierto orden al recorrido, reuniendo aquello que pueda aparecer disperso, y evidenciando los momentos del desarrollo que se muestren en esta revisión.

Del conjunto de las obras de Ricoeur, hemos seleccionado para esta exposición aquellas que afrontan, más o menos directamente, la temática escatológica. En algunos casos las referencias al problema de lo último son explícitas, mientras que en otros casos son referencias algo más oscuras y dependen del contexto en que se encuentran para ser comprendidas. Unas y otras, sin embargo, no se encuentran nunca en un escrito sobre lo escatológico, algo que Ricoeur nunca escribió.

2.1. Lo voluntario y lo involuntario

En el primer volumen de su *Filosofía de la voluntad* —publicado en 1950 con el título *Lo voluntario y lo involuntario*—, Ricoeur propone una eidética de la voluntad. En esta obra, la dimensión escatológica es dejada fuera del análisis

fenomenológico, justamente por ser parte de aquello que metodológicamente debe permanecer entre paréntesis para el análisis puro de las posibilidades de la libertad en su dialéctica con la naturaleza. Sin embargo, por la necesidad misma de justificar esta operación, nuestro autor ofrece indicaciones que pueden guiarnos en la comprensión del marco en el que la dimensión de “lo último” se ubica en esta fase de su pensamiento.

2.1.1. La vida como tensión y como drama

Un primer elemento que resulta interesante destacar —y que veremos presente hasta el final de la obra de Ricoeur— es el *modo* de concebir la reflexión acerca del ser humano:

La filosofía del hombre se muestra como una tensión viviente entre una objetividad elaborada por una fenomenología a la medida del Cogito (y recuperada por encima del naturalismo) y el sentido de mi existencia encarnada. Esta última no deja de desbordar la objetividad que en apariencia la respeta más, pero que por naturaleza tiende a evacuarla. Por ello, las nociones que usamos, tales como motivación, realización de un proyecto, situación, etc., son los *índices* de una experiencia viva que nos baña, más que los signos del dominio que nuestra inteligencia ejercería sobre nuestra condición de hombres. [...] Esta región de los índices racionales de la existencia es acaso la razón misma en tanto se distingue del entendimiento divisor.¹⁴⁸

Es importante anotar —para lo que nos ocupa en este trabajo— que toda la iluminación acerca de la existencia humana que venga desde la escatología mantendrá tercamente esta característica de ser “índice de una experiencia viva”, signo de un misterio al que nos aproximamos —para decirlo con Marcel— y que, sin embargo, si pretende entrar en el reino de la filosofía reflexionada, debe decirse y colocarse en este espacio intermedio, de “tensión viviente” entre la objetividad pretendida y la existencia encarnada.

¹⁴⁸ Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: 2a ed., Docencia, 2018, p. 29.

Un segundo elemento, que marcará también todo el recorrido de nuestro autor, es el de la aproximación *dramática* a la existencia humana. “Participar en el misterio de la existencia encarnada —afirma Ricoeur— es adoptar el ritmo interior de un *drama*”¹⁴⁹. Vemos aquí presente la conciencia de una especie de desfase o ruptura al interior de la existencia misma, que “tiende a quebrarse”¹⁵⁰ (*l’existence tend à se briser*). Esta conciencia nos sacude de las pretensiones de un Cogito que se auto-coloca y nos devuelve a la existencia como participación en algo que nos precede: “el acto del yo es al mismo tiempo participación”¹⁵¹. Es así como la filosofía reflexiva de Ricoeur se encontrará genealógicamente en la línea de toda una tradición francesa que va de Pascal a Marcel, donde la meditación sobre el ser humano se encontrará siempre buscando “decir” esta fractura en el corazón de la condición humana como la vivimos, así como su sentido para nuestra existencia. Ricoeur no rechazará nunca —en favor de un “sistema” armónico— la dimensión polémica o aporética de la realidad, y menos aún de la realidad del ser humano¹⁵².

Es en este marco que la dimensión escatológica encontrará su lugar, al menos provisionalmente, en *Lo voluntario y lo involuntario*. La intención misma del

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 31. Es interesante señalar las limitaciones que nuestro autor encuentra en la fenomenología husserliana y que aquí hace explícitas. Al menos en este estadio de su pensamiento, Ricoeur critica a la fenomenología su incapacidad de escapar en sus análisis al “peligro solapado” de una “disminución de ser [*déperdition d’être*], que del lado del objeto es una pérdida de presencia”, y que “del lado del sujeto que articula el conocimiento [es] una desencarnación ideal: me exilio al infinito como sujeto puntual” (*ibid.*, p. 29).

¹⁵² “Puede parecer humillante para el filósofo consagrar la presencia de un irracional absurdo en el corazón del hombre, no ya como *misterio* vivificante de la propia inteligencia, sino como *opacidad* central y, de alguna manera, nuclear que obstruye los accesos a la inteligibilidad, así como aquellos que conducen al misterio. ¿Recusará, entonces, el filósofo la entrada en escena del absurdo con el pretexto de que se encuentra gobernada por una teología cristiana del pecado original? Pero, si la teología abre los ojos a una zona oscura de la realidad humana, ningún a priori metódico podrá hacer que el filósofo no tenga abiertos los ojos y no lea, de allí en adelante, al hombre, su historia y su civilización bajo el signo de la caída” (*Ibid.*, p. 37).

volumen lo muestra: “la intención de este libro —afirma Ricoeur— es entonces comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y con el mundo”¹⁵³. Se trata de “una contribución limitada a un designio más vasto, el del apaciguamiento de una ontología paradójica en una ontología reconciliada”¹⁵⁴, posibilidad de apaciguamiento que nuestro autor, siguiendo a Kant, plantea como realizable solamente “en la esperanza y en otro siglo”¹⁵⁵, es decir, solamente de modo escatológico.

Ya desde sus primeras reflexiones podemos ver la íntima conexión entre el horizonte último de cualquier realidad (la historia, la identidad personal, la conciencia) y la idea de una *reconciliación* entendida como superación de lo paradójico o apaciguamiento de lo que está en conflicto. Quien conoce la obra de Ricoeur sabe que no se trata de una operación artificial por el que se niegan ciertos aspectos de la realidad para que dejen de existir los ángulos conflictuales. Todo lo contrario: el filósofo llevará hasta el extremo la problematización de las contradicciones, planteando innumerables aporías y dificultades, pero sin por ello renunciar a la búsqueda de puntos de encuentro o de síntesis que replanteen de algún modo lo conflictivo de la dialéctica, poniendo en evidencia posibles vías de salida. Ricoeur es sobre todo enemigo de “anticipar” soluciones ficticias: si algo debe permanecer irresuelto, es así como permanece.

2.1.2. La falta y la Trascendencia

En ese esfuerzo del pensamiento por comprender lo voluntario y lo involuntario, Ricoeur tiene que hacer abstracción de dos elementos esenciales, como él mismo plantea en la introducción metodológica: “una descripción pura y una comprensión de lo Voluntario y lo Involuntario se constituyen poniendo entre

¹⁵³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

paréntesis la falta, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la Trascendencia, que encierra el origen radical de la subjetividad”¹⁵⁶.

El elemento de la falta (*la faute*), de la caída, hace referencia de modo indirecto a lo escatológico, porque supone —al menos en la mítica adámica que Ricoeur aceptará y desarrollará en el segundo volumen de su obra— una inocencia originaria¹⁵⁷, que a su vez se comprende solamente en relación con una esperada liberación futura: “la inocencia ‘de antes’ —afirma— no puede ser alcanzada si no se la vincula a otro mito ‘de después’ de la historia. La esperanza de la libertad revela la reminiscencia de la inocencia”¹⁵⁸. De algún modo, para Ricoeur, “lo último”, que se hace presente ya en el deseo y la imaginación de una reconciliación entre lo que actualmente se experimenta quebrado o paradójico, se constituye como lo primero, en el mito de la inocencia, y desde allí sostiene toda la empresa de comprensión de la condición humana¹⁵⁹.

Es, sin embargo, en la justificación de la puesta entre paréntesis metodológica de la Trascendencia¹⁶⁰ donde Ricoeur profundiza en este elemento escatológico. Ya vimos que, para él, la afirmación de la Trascendencia va de la mano con la afirmación de la falta, porque la Trascendencia “es aquello que libera a la libertad de la falta”¹⁶¹, “significa nuestra integridad recobrada”¹⁶², y es de esta manera vivida como purificación, redención, salvación. Falta y Trascendencia, cautividad

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵⁷ “La falta —afirma Ricoeur— no destruye las estructuras fundamentales: mejor diríamos que lo voluntario y lo involuntario caen *tales como son en sí mismos* en poder de la Nada, como un país ocupado que queda librado, intacto, al enemigo. Por ello es posible una antropología” (*ibid.*, p. 38).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 40-41.

¹⁶⁰ En su *Autobiografía intelectual*, escrita varias décadas después, Ricoeur recuerda que el término *Trascendencia*, que él usaba frecuentemente en este primer período de su reflexión, era un “término evidentemente jaspersiano que designaba púdicamente al dios de los filósofos” (Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 27).

¹⁶¹ Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, op. cit., p. 41.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 41-42.

y liberación, forman así parte del único “drama”, que es narrado por aquellos mitos en los que el ser humano busca comprenderse a sí mismo:

Los mitos de la inocencia que relatan la reminiscencia de algo anterior a la historia están paradójicamente ligados a los mitos escatológicos que relatan la experiencia del *fin* de los tiempos. La libertad recuerda su integridad en la medida en que espera su liberación total. La salvación de la libertad por la Trascendencia es entonces el alma secreta de la imaginación de la inocencia. Sólo hay Génesis a la luz de un Apocalipsis.¹⁶³

Este es, probablemente, uno de los pasajes donde la referencia de nuestro autor a una escatología es más explícita. Y tan interesante como la referencia misma es el modo en el que Ricoeur, en una obra tan temprana, tiene ya claro algunos elementos del “dinamismo” que vincula “lo actual” con “lo último”, y que serán desarrollados a lo largo de su obra.

En primer lugar, la dimensión escatológica (de la liberación en este caso) se hace presente *al optativo*, es decir, como un deseo y una espera, pero no como un deseo o espera sin fuerza actual. Ricoeur es preciso al señalar que la esperanza es “el alma secreta” que mueve realmente a la imaginación de una integridad originaria. Hay una fuerza ontológicamente reveladora en ella, que constituye el dinamismo central de la escatología: “la conclusión de la ontología no puede ser sino una liberación”¹⁶⁴.

En segundo lugar, lo escatológico, si es una dimensión real de la condición humana, se hace presente *en la narración*. Es sabido el lugar que ocupará en la reflexión ricoeuriana este elemento narrativo. Aquí queremos dejar señalado solamente el estrecho vínculo entre esta dimensión de lo último y el modo como el ser humano dice lo esencial de sí mismo: *en la narración y a través de la memoria*, de la reminiscencia de su origen.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶⁴ *Ibid.*

“La libertad recuerda su integridad en la medida en que espera su liberación total”¹⁶⁵. Los mitos del inicio y del fin son para Ricoeur un paradigma del modo como el ser humano relata quién es. No hay, ni puede haber, una desconexión entre protología (la reflexión sobre el origen) y escatología en la constitución de una antropología que busque dar cuenta del sentido de la condición de los seres que somos los humanos.

2.1.3. Poética de la voluntad

Hacia el final de la introducción de *Lo voluntario y lo involuntario* —justamente cuando Ricoeur ha explicado la necesidad y la posibilidad de poner entre paréntesis la Trascendencia— se encuentra quizás el único desarrollo medianamente claro sobre lo que nuestro autor se planteó como tercera parte de su *Filosofía de la voluntad*: después del despliegue de una *eidética* y de una *empírica* de la voluntad, debería seguirse una *poética* de la misma. Nos parece relevante detenernos brevemente en este desarrollo porque, a pesar de haber sido una empresa que Ricoeur abandonará como parte de una obra sistemática, contiene elementos que más adelante llegarán a ser claves en la comprensión de la persona humana en sus dimensiones más propias, y que encontrarán en lo escatológico una de sus expresiones.

De lo que se trata, dice nuestro autor, es de un verdadero “cambio de método” con respecto a la descripción fenomenológica y sus reducciones: “la conclusión de la ontología del sujeto —afirma Ricoeur— exige un nuevo cambio de método, el *acceso a una suerte de «Poética»* de la voluntad, que esté de acuerdo con las nuevas realidades a descubrir”¹⁶⁶.

A lo largo del trabajo de descripción fenomenológica se ha tenido que poner entre paréntesis lo que nuestro autor llama “el orden de la creación”. Ricoeur reconoce que en ese esfuerzo —alentado por sus lecturas de Husserl— se realizó una

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

“primera revolución copernicana que restituye a la subjetividad su privilegio”¹⁶⁷. Las páginas de *Lo voluntario y lo involuntario* —y hasta cierto punto también de *Finitud y culpabilidad*—, son un intento de encontrar en el sujeto mismo y sus dinámicas, los puntos de apoyo posibles y necesarios para la comprensión de la libertad, sus obstáculos, y la superación empírica de los mismos¹⁶⁸.

Sin embargo, Ricoeur plantea que, después de este rodeo largo por los meandros de la descripción y sus momentos, es necesaria otra “segunda revolución copernicana que descentra el ser, pero sin retornarlo a un reino del objeto”¹⁶⁹. Esa es la tarea de una *poética de la voluntad*. Ella debe reintroducir de algún modo al sujeto en el orden de la creación que fue puesto entre paréntesis. “Dicho orden —precisa nuestro autor— sólo puede aparecernos concretamente como una muerte y una resurrección. Significa para nosotros *la muerte del Sí Mismo*, como ilusión de la posición de sí por sí mismo, y el *don del ser* que repara las lesiones de la libertad”¹⁷⁰.

No se trata de una superación del sujeto sino de una recompreensión del mismo con una mirada que incluya —y mantenga metódicamente unidos— aquellos elementos que en una primera aproximación pudieron aparecer externos o añadidos al sujeto, y que son más bien aquellos que pueden explicar su particular colocación en el mundo. Nos parece bastante evidente la influencia de Marcel y

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶⁸ Es interesante el modo como Ricoeur compara su esfuerzo descriptivo en relación con el método de la inmanencia de Maurice Blondel. Nos parece ver aquí un primer atisbo de lo que más adelante, en relación con Martin Heidegger, Ricoeur llamará la “vía larga” para referirse a su propio método hermenéutico: “el deseo de detenernos en el estadio del yo explica sin duda que no hagamos uso de la noción de *Acción* tal como Maurice Blondel la utilizara a partir de 1893. Hemos creído necesario detenernos prolongadamente en la exploración de las bases de la subjetividad antes de esbozar la superación a través de lo interior y, de alguna manera, del exceso de inmanencia. [...] Tenemos a veces la impresión de que, a través de los rodeos de la Eidética, la Empírica y la Poética de la voluntad, se busca una seguridad onerosa, que al maestro de Aix se le otorga directamente” (*ibid.*, pp. 43-44).

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 43.

su aproximación al “misterio del ser” como don recibido en el seno de un sujeto fundamentalmente quebrado¹⁷¹.

Si bien el léxico que usa nuestro autor no es estrictamente escatológico, nos encontramos ante *el espacio de reflexión donde la escatología se hace posible* dentro de su obra con un respiro nuevo. La novedad del ser no es simplemente asumida como dato —algo así como el “ser arrojado” de Heidegger— sino que es contemplada en toda su fuerza de evento que *ad-viene* desde algún lugar y que en esa llegada redinamiza el vivir fragmentado del sujeto para conducirlo hacia un horizonte nuevo (liberación). Es en este “espacio” donde nociones como las de “acción”, “amor” y “otro” hacen su aparición en la obra de Ricoeur.

La noción de “acción” debuta así tempranamente en la obra de Ricoeur, pero para ser puesta entre paréntesis, justamente porque en ella ya se encuentran estrechamente unificadas la libertad y lo que se le resiste¹⁷². Del mismo modo, la noción de “amor” —junto con la de “otro” que le es correspondiente— no estará propiamente presente en esta primera fase descriptiva del trabajo de nuestro autor, sino solamente como una indicación de ese paso que deberá ser realizado en algún momento hacia una aproximación poética.

Encontramos aquí presente una primera aproximación a la noción de persona en Ricoeur: “El individuo capturado en la trama de las mutuas inspiraciones —

¹⁷¹ Ricoeur es explícito al señalar su deuda con la filosofía de Marcel al inicio de este escrito. No son pocas las ideas marcelianas que se encuentran presentes —explícita o implícitamente— en el texto de Ricoeur (cfr. *ibid.*, p 27).

¹⁷² “Nos parece que la noción tan amplia y tan precisa de acción alcanza su sentido pleno a nivel de una poética o, mejor aún, de una pneumatología de la voluntad, tal como se la encuentra en Pascal, en Dostoyevsky, en Bergson y en G. Marcel. En ese plano reinan nociones esencialmente *unitivas* más allá de la dualidad entre conocer y actuar, que hemos debido respetar en su divergencia de orientación y de objeto. La acción es una de esas nociones unitivas” (*ibid.*, p. 44). El lugar que ocupará más adelante el análisis de esta noción en la obra de Ricoeur es uno de los testimonios más claros de que a pesar de haber dejado de lado el proyecto de esta “poética” de la voluntad, los elementos esbozados permanecerán en el centro de la reflexión de nuestro autor.

llamémoslo, entonces, la persona—, el individuo superado por el nosotros, pertenece ya a un entusiasmo, a una generosidad que es una suerte de creación mutua”¹⁷³. No es de poca monta esta indicación metodológica acerca de la colocación de la persona, es decir, del sujeto en cuanto miembro de una comunidad, en el horizonte de comprensión de la poética. Será de cara al “otro”, en una especie de “creación” —con las características de la novedad y de la generatividad—, que el ser humano entrará en la dinámica del llegar a ser auténticamente “sí mismo”. A la luz de lo que será el desarrollo de la aproximación antropológica de Ricoeur, sobre todo la que quedará plasmada en *Sí mismo como otro*, podemos encontrar en este pasaje una idea seminal de toda la reflexión de nuestro autor.

Lo escatológico, en este caso, está presente como aproximación que lanza al sujeto hacia el futuro de una realización posible en el seno de una comunión de personas (el amor) y que, al mismo tiempo, plantea el horizonte de constitución de una realidad que supera a cada uno de los individuos sin eliminarlos (la comunidad): “trascender el yo —señala Ricoeur en este contexto— es siempre retenerlo al mismo tiempo que suspenderlo como instancia suprema”¹⁷⁴.

En esta aproximación, Ricoeur destaca también la importancia de la comprensión de la libertad del sujeto dentro de una dialéctica entre don gratuito y acogida. “Todo me es dado —señala nuestro autor— y ese don consiste en lo siguiente: en que soy una libertad plena hasta en la acogida de ese don”¹⁷⁵. Nos encontramos en el meollo de uno de los problemas más grandes de la historia de la reflexión sobre el ser humano cuando se hace entrar en la ecuación de su comprensión la libertad infinita de un Dios personal, el famoso debate sobre la dialéctica entre “libertad humana” y “gracia divina”. En este marco reflexivo, Ricoeur, por un lado, reconocerá que “la paradoja de la libertad y la Trascendencia sólo se sostiene como un misterio que la poética tiene por tarea

¹⁷³ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

conjurar”¹⁷⁶. Por otro, sin embargo, afirma la necesidad de un futuro de “liberación” para aquella libertad que hoy experimentamos en un estado de servidumbre. Poner entre paréntesis, en estas primeras fases, tanto la falta como la Trascendencia, le permitirá, finalmente, mostrar la potencia de responsabilidad intrínseca a esta libertad misma¹⁷⁷.

Se nos permita citar un amplio pasaje con el que Ricoeur concluye la introducción de *Lo voluntario y lo involuntario*. El pasaje resulta importante, no sólo porque resume su intención en esta primera gran obra, sino también porque plantea la proyección que él tenía al concebirla. Como ya lo mencionamos, el desarrollo del tercer momento de esta concepción (la poética) no verá la luz. Sin embargo, serán estas temáticas las que, en nuestra interpretación, pondrán en movimiento las reflexiones más fecundas de la obra posterior de Ricoeur:

El beneficio del método de abstracción [de la eidética] no sólo se encuentra en relación con la empírica y la poética futuras de la voluntad. En el propio marco de la descripción pura, el método de abstracción es ocasión de una superación y de una profundización de ese yo que siempre está a punto de cerrarse sobre sí mismo. [...] Gracias a la abstracción de la falta y la trascendencia, es posible restaurar el sentido de la libertad comprendida como diálogo con la naturaleza; esta abstracción resultaba necesaria para comprender, en la medida de lo posible, la paradoja y el misterio de una libertad encarnada.

Como contrapartida, la comprensión de la libertad encarnada, protegida por esta abstracción, prepara la reintegración de los aspectos puestos entre paréntesis. En efecto, haciendo estallar el círculo estrecho que el sí tiende a formar consigo mismo y develando en el corazón de la libertad un poder no sólo de posición sino también de acogida, la meditación de la encarnación prepara la inteligencia de una acogida más íntima que consuma la libertad en su propio poder de poner actos. [...]

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ “En efecto, la abstracción resultaría vana si no fuera más que una reducción de enfoque y una amputación del ser. Suspendiendo falta y Trascendencia, es decir, esclavitud e inspiración, puedo dar toda su envergadura a la experiencia de la responsabilidad” (*ibid.*).

¿Es acaso todavía necesario confesar que la anterioridad de derecho de la descripción pura sobre la poética de la voluntad no excluye que el conjunto de los temas hayan sido elaborados simultáneamente? La empírica y la poética han suscitado la descripción como si fueran sus propios prolegómenos. El mito de la inocencia y la seguridad de una única creación, más allá del desgarramiento de la libertad y la naturaleza, acompañan como una esperanza nuestra búsqueda de una conciliación entre lo voluntario y lo involuntario.¹⁷⁸

Para lo que nos ocupa en esta primera parte de la investigación, resulta especialmente interesante lo viva que tiene Ricoeur, desde esta obra temprana, la conciencia de que las realidades humanas —y en este caso la libertad— parecen exigir una cierta “consumación” (*achèvement*) y “conciliación”. No es menos viva y actuante, por otro lado, la “esperanza” que impulsa la búsqueda paciente para llegar a comprender y alcanzar estas realidades últimas. El horizonte escatológico se asoma, así, *como horizonte de la dinámica de la vida humana y del pensamiento que se encuentra en medio del esfuerzo por comprenderla*.

2.1.5. El camino del consentimiento

Para concluir nuestra revisión de los motivos escatológicos en esta importante obra de Ricoeur, no podemos no hacer referencia a la última sección de la última parte, dedicada al consentimiento (*consentement*) como acto de la libertad que afirma (que dice “sí”) allí donde las fuerzas de lo involuntario —el carácter, lo inconsciente y la vida— le niegan el paso. Contrariamente a la rebelión de la desmesura, al titanismo de una libertad que busca colocarse a sí misma sin límites¹⁷⁹, el “camino del consentimiento”, como se titula esta tercera parte, tiene

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 509-510.

claramente un cariz “poético” por su referencia necesaria a la Trascendencia¹⁸⁰ y está animado por una convicción escatológica:

¿Será acaso necesario repetir que la fe filosófica que nos anima es la voluntad de restaurar en un plano superior de lucidez y de felicidad la unidad del ser que la negación ha inmolado de modo aún más radical que la reflexión? La filosofía es para nosotros meditación del sí, y de ninguna manera sobrevaloración orgullosa del no. La libertad no quiere ser una lepra, sino la consumación (*accomplissement*) misma de la naturaleza, en la medida en que esto sea posible en un siglo por donde pasamos como viajeros (*où nous passons en voyageurs*). Por ello, meditamos la negación con la ardiente esperanza de superarla.¹⁸¹

La meditación que lleva a cabo nuestro autor se concluye con el análisis, desde el punto de vista de la posibilidad de una conciliación, de dos doctrinas: el estoicismo y el orfismo, este último no tanto en su versión histórica cuanto en su versión “remozada” en la literatura y la filosofía modernas. “Tanto de uno como de otro —dice Ricoeur— aprendemos que el camino de sí mismo como libertad a sí mismo como necesidad reside en una mediación sobre la *totalidad* del mundo; sin duda, no como saber, sino como cifra de la Trascendencia”¹⁸². En este intento de conciliación entre la libertad y la necesidad, sin embargo, tanto el

¹⁸⁰ “Una psicología de la conciliación, implicada en una *crítica del dualismo*, envuelve ya una teoría de la falta y una ‘poética’ de la voluntad. Pero aceptamos de buen grado que ese trascender de la descripción en la sabiduría y en la poética, cuyo eslabón intermediario es el redescubrimiento del cuerpo propio, no es un desenvolvimiento, como si la descripción *contuviera* la solución de los problemas metafísicos. Se trata más bien de un movimiento de profundización en el que aparece lo nuevo. Tal profundización del Sí mismo es un aspecto de la reflexión de segundo grado con respecto a la cual Gabriel Marcel afirmara que, más que una crítica, es una *refección*. Por nuestra parte admitimos que tal refección comporta un *salto* —el salto de la existencia a la Trascendencia, en el lenguaje de Jaspers” (*ibid.*, p. 512).

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 489. Hemos modificado con el original francés la traducción del castellano, que decía “en la medida en que esto sea posible en un siglo en que predominan los turistas”, lo que hace perder completamente el sentido “itinerante” que apunta a la imposibilidad real de una consumación total aquí en la tierra, donde lo que domina la existencia humana, como veremos más adelante, es su propio “inacabamiento”.

¹⁸² *Ibid.*, p. 514.

estoicismo como el orfismo son insuficientes: el primero de modo descarnado y pesimista, el segundo en medio de cantos y exaltaciones, ambos terminan sacrificando el sujeto al Todo. El destino, según el análisis de Ricoeur, de ambas doctrinas, es el de quedarse “en los confines de la poesía de la admiración”¹⁸³.

El verdadero paso es dado, más bien, de modo *escatológico*: de la admiración a la esperanza. Nuestro autor no puede ser más explícito al respecto¹⁸⁴. “Acaso es indispensable comprender que el camino del consentimiento no pasa sólo por la admiración de la maravillosa naturaleza, resumida en lo involuntario absoluto, sino por la esperanza que aguarda *otra cosa*”¹⁸⁵. Esta “otra cosa” (*autre chose*) que la esperanza aguarda es lo que —a lo largo de este trabajo— denominamos *eschaton*: lo último.

Ricoeur describe claramente el salto hacia la Trascendencia que implica este paso¹⁸⁶, manteniendo y llevando hasta el límite el registro fenomenológico de toda la obra:

La admiración, canto diurno, se dirige a la maravilla visible, la esperanza trasciende hacia la noche. La admiración dice: el mundo es bueno, es la patria *posible* de la libertad; puedo consentir. La esperanza dice: el mundo no es la patria *definitiva* de la libertad; consiento lo más posible, pero espero ser librado de lo terrible y, al fin de los tiempos, gozar de un nuevo cuerpo y una nueva naturaleza que estén de acuerdo con la libertad.¹⁸⁷

¹⁸³ *Ibid.*, p. 517.

¹⁸⁴ El breve acápite que concluye esta parte lleva por título “Del orfismo a la escatología”.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 524.

¹⁸⁶ En la conclusión de la obra, Ricoeur destaca la novedad de este elemento, que nos llevaría a una nueva dimensión en el análisis del sujeto, su condición y sus posibilidades: “Una verdadera Trascendencia es más que una idea-límite; es una *presencia* que inaugura un verdadero trastorno en la teoría de la subjetividad, introduciendo en ella una dimensión radicalmente nueva, la dimensión *poética*” (*ibid.*, p. 532).

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 525.

Este paso escatológico no es una evasión porque la esperanza no es una ilusión, sino que está “encarnada” en el consentimiento, en el “sí” comprometido con la realidad tal como ella es. Quizás nos encontramos aquí ante uno de los grandes avances dados por Ricoeur en la comprensión de la esperanza, tema que seguirá presente a lo largo de toda su obra:

Esperanza no es ilusión. La evasión hacia lo alto no sería finalmente distinta del rechazo y del desprecio. La esperanza que aguarda la liberación es el consentimiento que se hunde en la experiencia. [...] La esperanza no es así el triunfo del dualismo sino el viático para el camino de la conciliación. No se libra, sino que se compromete (*ne se dégage pas, mais s'engage*). Es el alma misteriosa del pacto vital que puedo anudar con mi cuerpo y mi universo. Es la prenda de la reafirmación (*le gage de la réaffirmation*).¹⁸⁸

2.2. Finitud y culpabilidad

Diez años después del primer volumen, en 1960, Ricoeur publica la segunda parte de su filosofía de la voluntad, donde se remueve el paréntesis dentro del que se encontraba metodológicamente la culpa. En las dos partes de *Finitud y culpabilidad* —*El hombre falible* y *La simbólica del mal*— nuestro autor llevará a cabo el planteamiento y desarrollo, al menos parcial, de su anunciada *empírica* de la voluntad.

2.2.1. El hombre falible

La primera parte de la obra es una reflexión sobre aquel “lugar” en el que el mal encontraría “su punto de inserción en la realidad humana”¹⁸⁹. Ese lugar es identificado por nuestro autor en la *falibilidad* del ser humano. Ricoeur buscará articular en diversos niveles esa *desproporción* que se encuentra en la

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, p. 11.

humanidad misma del ser humano, expresada en la paradoja del hombre finito-infinito. “El hombre —afirma nuestro autor— está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo”¹⁹⁰. Se trata de desarrollar esta polaridad en tres momentos: síntesis trascendental, síntesis práctica, dimensión del sentimiento.

En el segundo momento, y más específicamente en la determinación de uno de los términos de la desproporción —el de la dicha o la felicidad (*bonheur*)— es cuando se presenta de nuevo una reflexión “escatológica”. Tratemos de describir brevemente este planteamiento de Ricoeur. Se pasa de la trascendentalidad del conocimiento (primera etapa o momento)¹⁹¹ a la dimensión práctica, donde la síntesis es realizada ahora en la *persona*: “el objeto que nos sirve de guía en esta nueva etapa ya no es la «cosa» sino la «persona». Este objeto suscita el mismo tipo de regresión reflexiva que aquella que nos condujo desde la constitución de la cosa hasta la síntesis de la imaginación trascendental”¹⁹².

En este momento, el polo de la finitud es identificado en la noción de *carácter*, que es la “apertura finita de mi existencia, tomada como un todo”¹⁹³, o, dicho en otras palabras, es “el estrechamiento de esa «alma entera» cuya humanidad es

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹¹ El primer momento es fundamental para determinar los términos de la desproporción. En el análisis trascendental del conocimiento —siguiendo muy de cerca el pensamiento de Kant— Ricoeur podrá esquematizar los polos de esta desproporción, así como el elemento “mediador” y sintético, que será la clave última para la comprensión (a todos los demás niveles) de la falibilidad humana. “Esta meditación —afirma Ricoeur— es reflexión y trascendental porque parte de la *cosa*. Una meditación inmediata sobre la no-coincidencia de sí consigo se pierde enseguida en lo patético, y ninguna introspección puede darle apariencias de rigor. [...] Pero, con la fuerza de esta reflexión, aparece inmediatamente su límite: la síntesis que aquella revela e inspecciona no será precisamente sino una síntesis en el objeto, en la cosa, una síntesis únicamente intencional, una síntesis proyectada hacia afuera, en el mundo, en la estructura de la objetividad que ella hace posible” (*ibid.*, p. 36).

¹⁹² *Ibid.*, p. 68.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 76.

la apertura”¹⁹⁴. Al carácter se opone el polo infinito en esta dimensión práctica, que Ricoeur individúa en la *dicha*: “a lo que apuntamos, con el término «dicha» no es a una forma particular de transgresión o de trascendencia humana, sino a la entera aspiración de todos los aspectos de transgresión”¹⁹⁵. No nos referimos aquí, entonces, al posible resultado apaciguador de la realización de actos tomados de forma aislada, sino a la “totalidad de completud a la que aspira «el acto del hombre»”¹⁹⁶. Así como el mundo es el horizonte de la cosa, así también la dicha a la que se refiere Ricoeur es “el horizonte en todos los aspectos”¹⁹⁷. Dicho de otro modo: *la dicha es el eschaton de la acción*, entendida la acción como el lugar donde se realiza la síntesis práctica de la persona considerada de modo global. Esta dicha no puede ser ni aferrada por el entendimiento ni alcanzada en el tiempo, pero sin embargo está presente (como deseada y exigida) en la existencia de la persona, regulándola de modo práctico: en ese sentido es, también, *horizonte*.

En esta sección, y específicamente al realizar esta lectura escatológica de la dicha, nuestro autor sigue muy de cerca la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Se nos permita una vez más citar de modo extenso el pasaje original de *Finitud y culpabilidad*:

La obra del hombre, en tanto que es distinta de la suma de sus intenciones parciales, se me escaparía si yo no pudiese enlazar el movimiento de conjunto de ésta con el proyecto mismo de la razón que está en mí y que *exige la totalidad* (*ce qui expose la totalité*). Esta exigencia de la totalidad o razón es la que me permite distinguir la dicha como bien supremo de la dicha como suma de deseos saturados. Pues la totalidad que la «razón» «requiere» es asimismo aquella que el acto humano «persigue»; el *verlangen* kantiano (requerimiento, exigencia, petición) es el que revela trascendentalmente el sentido del *ephiesthai* aristotélico (persecución, tendencia, búsqueda). Este «requerimiento», dice Kant, se pierde en la ilusión; pero la incumbencia (*ressort*) de esa ilusión misma

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁹⁷ *Ibid.*

es «una perspectiva (*Aussicht*) acerca de un orden de cosas más elevado e inmutable en el que ya nos encontramos ahora y en el que somos capaces, por medio de unos preceptos determinados, de continuar nuestra existencia conforme al destino supremo de la razón». ¹⁹⁸

Especialmente en este último texto —“denso y admirable” lo llamará Ricoeur— de la *Crítica* kantiana se destacan los elementos que venimos señalando: “vista que desemboca” (*Aussicht*: perspectiva, horizonte) y “orden en el que ya nos encontramos”, son expresiones que juntas describen, según el filósofo francés, “esa continuación de nuestra existencia conforme al destino (*destination*)” ¹⁹⁹, que Kant denomina el “objeto íntegro de una razón pura práctica” y que Ricoeur identifica con la idea de *dicha* que viene describiendo. La referencia a la escatología se hace aquí, finalmente, explícita:

Este «objeto íntegro» de la razón práctica es el que exige que se recupere la idea de dicha. Tras ser excluida del principio de la moralidad, esta idea depende ahora de la dialéctica de la razón pura práctica, es decir, de la completud de la moralidad y de la escatología de la libertad. ²⁰⁰

Líneas más adelante, Ricoeur ofrecerá todavía algunas indicaciones que hacen uso de un lenguaje escatológico, siempre en el intento de dilucidación de la noción de dicha, pero ahora en relación con su polo opuesto en la dialéctica práctica: la finitud del carácter. Así como este último constituye un punto de origen, que sin embargo no resulta nunca del todo accesible, así también la dicha constituye un punto de llegada, que escapa siempre a la percepción. Esto no significa que no podamos *recoger signos* de estar destinados a la dicha. Explica Ricoeur que “se trata de experiencias privilegiadas, de momentos especiales en los que recibo la seguridad de ir en la dirección acertada; de pronto, el horizonte se despeja, ante mí se abren posibilidades ilimitadas; el sentimiento de lo

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 85.

²⁰⁰ *Ibid.*

«inmenso» responde entonces dialécticamente al sentimiento de lo «estrecho»²⁰¹.

Según nuestro autor, es en la *conciencia* de estar dirigidos hacia un “lugar” que se nos ofrece la dicha. Ella nos es dada en la experiencia de ciertos momentos. Al mismo tiempo, sin embargo, supera al hecho mismo experimentado:

Ningún acto proporciona la dicha; pero los encuentros de nuestra vida más dignos de ser llamados «acontecimientos» (*événements*) indican la dirección de la dicha. [...] Los acontecimientos que hablan de la dicha son aquellos que apartan los obstáculos, que descubren un amplio paisaje de existencia; el exceso de sentido, el excedente, lo inmenso, ésta es la señal de que estamos «dirigidos-hacia» la dicha.²⁰²

Los pasajes que venimos describiendo muestran un recorrido que establece una relación de “cooriginariedad” entre la razón que me abre a la totalidad y mi propia destinación:

La razón exige la totalidad, pero el instinto de la dicha, como sentimiento que anticipa —más que comunica— la completud, me garantiza que voy *dirigido hacia* aquello mismo que la razón *exige*. La razón es la que abre la dimensión de la totalidad, pero es la conciencia de dirección experimentada en el sentimiento de la dicha, la que me asegura que esa razón no me es ajena (*ne m'est pas étrangère*), que coincide con mi destino (*ma destination*), que es interna a él y, por así decirlo, cooriginaria.²⁰³

Esta afirmación nos parece clave porque coloca el *sentido* (como dirección o destinación) no fuera, sino dentro de nuestra constitución como personas. Ser persona humana es tener un sentido, una dirección hacia lo último, que ni es completamente abstracta ni es tampoco tematizable como una suma de actos o deberes. *La persona está esencialmente dirigida de modo escatológico.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 86.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 87.

Esta concepción es reforzada cuando Ricoeur insiste en que la persona no es una síntesis ya dada, susceptible de ser aferrada de modo inmediato, sino que ella se encuentra, más bien, siempre *más allá de sí misma*. Aquí encontramos uno de los pasajes donde Ricoeur es más enfático al respecto:

¿Existe en alguna parte una síntesis entre la dicha y el carácter? Con toda seguridad; y esa síntesis es la persona. La persona es el *Sí* que faltaba en la conciencia en general, correlato de la síntesis del objeto, en el «Yo» del *Yo pienso* kantiano. Pero nos equivocáramos tremendamente si considerásemos esta síntesis como una síntesis dada y dada a sí misma en la inmediatez de sí. La persona es asimismo una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea, de un ideal de persona. El *Sí*, más que vivido, es algo a lo que se apunta. Me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de *Sí* para *Sí*; es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del sí. No hay experiencia de la persona en sí y para sí.²⁰⁴

Este “más allá” al que apunta existencialmente la persona humana puede ser interpretado no sólo como un fin (un *telos*), sino como un *último* fin (un *eschaton*). En la concepción de la dicha, como la venimos describiendo en esta obra de Ricoeur, es quizás donde esto mejor se evidencia: “no concebiría la idea de la dicha —afirma nuestro autor— si no concibiese la de un destino, la de una meta

²⁰⁴ *Ibid.* En estas páginas de *L'homme fallible* vemos que ya se van poniendo las bases para una verdadera “personología” —o una aproximación al misterio de la persona, para decirlo en términos de Marcel—, que será una especie de tema de fondo de la obra de Ricoeur, y que nosotros queremos abordar desde uno de sus aspectos, el de la dimensión escatológica: “¿Qué pienso al pensar el hombre? Una simple forma, sin duda alguna. Pero una forma que prescribe de entrada una «síntesis». ¿Qué síntesis? [...] Con la forma de la persona me propongo una síntesis de un nuevo tipo: la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia. Un fin, por consiguiente, un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios; mejor aún, un fin en sí mismo, es decir, cuyo valor no esté subordinado a nada distinto de él; y, al mismo tiempo, una existencia tangible o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en unas relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de sociedad” (*ibid.*, p. 89).

asignada al hombre, que, como vimos, se rige por la exigencia de totalidad; porque el hombre exige la totalidad del sentido, su deseo se dirige hacia la dicha, como totalidad del sentido y del contenido”²⁰⁵.

Esta articulación antropológica —que se inserta en la búsqueda por esclarecer la falibilidad y desproporción en el ser humano— no está completa para Ricoeur sin el momento del “sentimiento”, en el que se revela una vez más esa polaridad intrínseca de la persona. Con respecto al tema al que le estamos siguiendo la pista en este capítulo, nuestro autor ofrece aquí un desarrollo indirecto, al tratar de comprender el elemento “aspirativo” del sentimiento²⁰⁶.

La referencia es —una vez más— a la *Crítica de la razón práctica* de Kant, y, específicamente, al inicio de la “dialéctica de la razón pura práctica”. Aquí encuentra nuestro autor un camino de salida del formalismo por la vía del sentimiento, que es el que “revela la identidad de la existencia y de la razón”, y así “personifica (*personnalise*: personaliza) a la razón”²⁰⁷, no en el sentido de la representación de un personaje sino en el sentido de una apropiación o interiorización: “el sentimiento es más que la identidad entre la existencia y la razón de la persona, es la pertenencia misma de la existencia al ser cuya razón es el pensamiento”²⁰⁸.

En las páginas que estamos analizando, Ricoeur se refiere constantemente a esta idea kantiana de que ya nos encontramos “en un orden de cosas”, el único en el que es posible para nosotros “proseguir nuestra existencia” de manera auténticamente humana. El planteamiento interpretativo del filósofo francés apunta una vez más en el sentido de una escatología: este orden en el que ya

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 119.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 120.

²⁰⁸ *Ibid.* “Nos acordamos —dice Ricoeur— de ese hermoso texto en donde Kant [...] encuentra, en la raíz de toda dialéctica y de toda ilusión trascendental, «una perspectiva (*Aussicht*) acerca de un orden de cosas más elevado y más inmutable en el que estamos ya ahora y en el que somos capaces, siguiendo unos preceptos determinados, de proseguir nuestra existencia conforme a la determinación suprema de la razón»” (*Ibid.*, pp. 119-120).

nos encontramos, es al mismo tiempo un Reino que está siempre más allá de la historia y de cualquier realización concreta de los esquemas suprapersonales e interpersonales (*ser-para* y *ser-con*), así como también está siempre más allá de cualquier momento en el que el ser humano percibe su pertenencia al ser, que permanece siempre como aspiración (*ser-en*)²⁰⁹.

La conclusión de esta primera parte de *Finitud y culpabilidad* encuentra justamente aquí su motivo fundamental:

En sí mismo y para sí mismo, el hombre sigue siendo desgarramiento. Esa fisura secreta, esa no-coincidencia de sí consigo mismo es lo que revela el sentimiento; el sentimiento es *conflicto* y muestra al hombre como conflicto originario; manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, apuntando a una cosa o a una obra, y que, dentro de sí, el hombre padece distensión. Pero ese desacuerdo que el hombre vive y padece no accede a la verdad del discurso sino al término de una dialéctica concreta que pone de manifiesto la frágil síntesis del hombre como el *devenir de una oposición*: la oposición de la afirmación originaria y de la diferencia existencial.²¹⁰

2.2.2. *La simbólica del mal*

La segunda sección de la obra que estamos revisando —publicada inicialmente bajo el título *La symbolique du mal*— contiene un importante análisis de los mitos del comienzo y del final de la historia. Allí dedicará nuestro autor su esfuerzo reflexivo a lo que él mismo denomina una “visión escatológica de la historia”²¹¹.

²⁰⁹ “La infinitud del sentimiento se manifiesta en el hecho de que ninguna comunidad histórica organizada, ninguna economía, ninguna política, ninguna cultura humana pueden agotar esta exigencia de una totalización de las personas, de un Reino en el cual estamos, no obstante, y «en el único que somos capaces de proseguir nuestra existencia»; este esquema interhumano del ser se ramifica a su vez en las formas de acogida hacia lo más lejano y en la afinidad con el prójimo” (*ibid.*, p. 121).

²¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

²¹¹ *Ibid.*, p. 377.

Sin embargo, antes de ese desarrollo sobre los mitos, Ricoeur describe algunas mediaciones simbólicas del mal en la experiencia que tenemos de él: la mancha, el pecado, la culpabilidad. En esta primera sección encontramos una breve pero interesante referencia, que puede ayudar a dilucidar aquello que nuestro autor entendía cuando usaba el término “escatológico”.

El contexto es el intento de comprender el lado más “subjetivo” de la mancha — que Ricoeur identifica en el temor (*crainte*)— en sus diversas transposiciones al penetrar en la esfera del pecado, que hace referencia a la totalidad de la persona: “el temor de lo impuro es como un miedo; pero aquél ya afronta una amenaza que, más allá del sufrimiento y de la muerte, apunta a la merma de la existencia, a la pérdida del núcleo personal”²¹².

Este temor correlativo a la mancha tiene, según nuestro autor, distintos grados o “reenvíos intencionales”, en los que se pasa de la exigencia de un castigo justo, a la espera de una cierta finalidad del castigo mismo y su aflicción, para llegar por último hasta la “*esperanza* de que el temor mismo desaparezca de la vida de la conciencia, al término de su sublimación”²¹³. Ese momento de la “abolición del temor”, es, para Ricoeur, “la aspiración más lejana de la conciencia ética”²¹⁴.

La misma idea es expresada líneas más adelante en términos escatológicos: “Desde ese momento [en el que el temor se confunde totalmente con el amor], la abolición del temor no podría ser sino el *horizonte* o, si puede decirse, el *porvenir escatológico* (*l’avenir eschatologique*) de la moralidad humana”²¹⁵.

¿A qué se refiere nuestro autor aquí con “escatológico”? A la colocación final desde la cual una realidad (en este caso la moralidad humana) recibe una cierta dinamización que no puede recibir desde dentro del marco donde esa realidad

²¹² *Ibid.*, p. 204.

²¹³ *Ibid.*, p. 207.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 207-208.

se ubica (en este caso la *praxis* del bien y del mal), colocación que no es nunca del todo determinable y por eso debe ser expresada con la idea del “horizonte” y de aquello que “está viniendo desde el futuro”, lo que “ad-viene” (que “viene desde”). Lamentablemente el idioma castellano no posee un término que incluya esta idea y por eso la traducción deficiente —que se lee de modo habitual— es la de “porvenir”. Como precisa Paul Ricoeur en la explicación de su afirmación, se encuentra aquí una referencia implícita a la “perfección” o realización última de la realidad:

Antes de desterrar el temor, el amor lo transforma y lo transporta. Una conciencia militante, pero no todavía triunfante, no deja de descubrir temores cada vez más agudos. El temor a no amar lo suficiente es el más puro y el peor de los temores. Es el temor que conocen los santos, el temor que engendra el amor mismo. Y, dado que el hombre nunca ama lo suficiente, no es posible que desaparezca el temor a no ser suficientemente amado a su vez. Sólo el amor *perfecto* destierra el temor. Éste es el porvenir [*l'avenir*] del temor, de ese temor a su vez arcaico, que anticipa la venganza con la prohibición. Porque ese porvenir [*avenir*] le pertenece potencialmente, el temor «primitivo» a lo impuro no será un momento simplemente abolido en la historia de la conciencia, sino que podrá ser retomado en las nuevas formas del sentimiento que, en un primer momento, lo habrán negado.²¹⁶

La dimensión escatológica, en la medida en que nos encontramos todavía en una condición “militante” —término tomado de la teología para referirse a la situación intrahistórica de la humanidad antes de la llegada de “lo último”—, puede ser planteada solamente como un horizonte. Pero, como deja claro Ricoeur en el texto que acabamos de citar, esto no implica ni que se trate de una ilusión (como vimos antes en el caso de la esperanza que le corresponde), ni tampoco de una dimensión impotente o ineficaz de la realidad humana. Muy por el contrario, existe una potencialidad activa²¹⁷ de lo escatológico en la realidad aquí y ahora.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 208.

²¹⁷ Para comprender esta noción será importante profundizar más adelante en la interpretación que hace Ricoeur de la “potencialidad” en Spinoza.

Esta efectividad operativa de lo escatológico la describe Ricoeur cuando —en la tercera sección dedicada a la culpabilidad— analiza la noción de “justificación” como se encuentra en la tradición judeocristiana:

La «justicia», según san Pablo, es algo que viene al hombre: desde el futuro hacia el presente, desde el exterior hacia el interior, desde lo trascendente hacia lo inmanente. [...] Para san Pablo, en efecto, el acontecimiento escatológico resulta tan presente, tan ya ahí, que la justicia, ajena al hombre en cuanto a su origen, se convierte en algo que le resulta íntimo en cuanto a su operación; la justicia «futura» ya le es imputada al hombre que cree; y, de esta manera, el hombre «declarado» justo es «tornado» real y vitalmente justo. De ahí que no haya lugar para contraponer el sentido forense y escatológico de la justicia a su sentido inmanente y presente: para Pablo, el primero es causa del segundo, pero el segundo es la plena manifestación del primero.²¹⁸

De aquí deriva Ricoeur una temática que ya vimos presente en el primer volumen de su filosofía de la voluntad, y que será uno de los puntos constantes donde la dimensión del *eschaton* encuentra a la reflexión sobre el sentido de la existencia personal: la libertad humana y su plenitud. Esta libertad, concluye Ricoeur

considerada desde el punto de vista de las cosas últimas (*considérée du point de vue des choses dernières*), no es el poder de vacilar y de elegir entre los contrarios; tampoco es el esfuerzo, la buena voluntad, la responsabilidad: tanto para san Pablo como para Hegel, es estar en casa, en la totalidad, en la recapitulación de Cristo.²¹⁹

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 300-301.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 301. Aunque ciertamente no lo hubiese dicho con estas palabras, ni con una referencia a “las cosas últimas”, nos parece que la perspectiva de Spinoza en el libro quinto de su *Ética* va en la línea de una libertad semejante: más allá del esfuerzo del *conatus*, encontramos el poder del ser humano de ser cada vez más activo a través de las ideas adecuadas de la realidad, es decir, a través de una perspectiva en la que se contempla todo *sub specie aeternitatis*. En esto consiste para el filósofo holandés —a quien Ricoeur leyó atentamente— la “libertad”. En la obra que estamos analizando podemos ver la claridad de nuestro autor sobre la postura spinoziana: “Toda la filosofía de Spinoza representa un esfuerzo por eliminar lo negativo —el temor y la

Revisemos, finalmente, el modo como nuestro autor concibe la escatología en el marco de su investigación acerca de “los mitos del comienzo y del fin” y, más específicamente, del simbolismo en la mitología “adámica”, a la que corresponde —según Ricoeur— una concepción de la historia específicamente escatológica. La perspectiva que asume se centra en los símbolos, su formación, expresiones y transposiciones, por lo que se mantiene dentro del ejercicio del pensamiento filosófico, que en este caso es estimulado por aquello que le es donado desde el mundo de los símbolos.

Adán es en este contexto la figura mítica del primer ser humano “que fue creado bueno y se tornó malvado”²²⁰. En el relato quedan expresadas simbólicamente diversas afirmaciones acerca del origen del ser humano, de su inocencia y su caída, así como de las consecuencias para la historia de la raza humana. Dicho muy brevemente: el mal tiene un carácter puramente histórico y no originario, “el hombre está «destinado» al bien y es «propenso» al mal”²²¹.

El símbolo adámico —que es primariamente un símbolo del comienzo— “fue retomado por el escritor bíblico a quien denominamos el yahvista, con la viva conciencia de que se trata de un símbolo *retrospectivo*, solidario de toda una experiencia histórica orientada hacia el *porvenir* [*tourné vers l’avenir*]”²²². Esta orientación hacia una cierta “culminación” se encuentra impresa en la visión que Israel tiene de su propia historia, la cual —como ya vimos en la primera parte de nuestra investigación— es guiada por una “promesa” realizada por Dios mismo a sus padres²²³. Dicho esquema histórico, prosigue Ricoeur, “estaba lo bastante cargado de sentido como para soportar toda una serie de transposiciones que,

tristeza— de una vida regulada por la conducta de la razón: el sabio no obra en absoluto por temor al castigo ni reflexiona sobre la tristeza. La sabiduría es la afirmación pura de Dios, de la naturaleza y de sí mismo. Antes de Spinoza, el Evangelio afirma que «el amor perfecto destierra el temor»” (*ibid.*, p. 207).

²²⁰ *Ibid.*, p. 390.

²²¹ *Ibid.*, p. 395.

²²² *Ibid.*, p. 402.

²²³ Cfr. *ibid.*, p. 404.

poco a poco, pudieron conducir hasta las figuras escatológicas”²²⁴. El fracaso experimentado históricamente conducirá, a su vez, a “escatologizar” la promesa de modo definitivo, redefiniendo también el sentido de la salvación, que pasa a ser ahora concebido como viniendo del futuro hacia el presente²²⁵.

En esta sección se tiene una de las mejores delimitaciones de aquello que Ricoeur entiende por “escatológico”. En primer lugar, encontramos una definición de escatología, tomada de una obra de Jean Héring, filósofo y teólogo alsaciano perteneciente al círculo fenomenológico de Göttingen:

No hace mucho, J. Héring propuso denominar *escatología* al «conjunto de pensamientos que expresan las esperanzas religiosas acerca del advenimiento de un mundo considerado como ideal, siendo normalmente presentado dicho mundo como teniendo que estar precedido de un ‘Juicio’ (que implica la destrucción del mundo actual o de las potencias que lo dominan)».²²⁶

Ricoeur no critica ni comenta esta definición, por lo que podemos suponer que está de acuerdo con lo que allí esencialmente se expresa. Nos parece, sin embargo, que tres conceptos fundamentales son los que nuestro autor retomará sistemáticamente al considerar las realidades “escatológicas”: a) el vínculo con un *advenimiento*, es decir, con una llegada desde el futuro, con una plenitud “por venir”; b) la consideración de aquello que viene como la *perfección* última de la realidad presente; c) la correlativa *esperanza* que este advenimiento genera.

En su estudio de algunas figuras veterotestamentarias, Ricoeur hace una distinción relevante: “escatológico no quiere decir trascendente, celestial, sino final”²²⁷. Para precisar inmediatamente que “lo importante, para nosotros, es que la representación de un cosmos reconciliado, que acompaña a esta imagen del

²²⁴ *Ibid.*, p. 405.

²²⁵ “Entonces, la mirada que anticipa ya no es sólo una mirada que interpreta el pasado; el ojo de la esperanza es un ojo que se aparta de la *Urgeschichte* y que ve que el sentido de la salvación viene del futuro hacia el presente” (*ibid.*).

²²⁶ *Ibid.*, pp. 405-406.

²²⁷ *Ibid.*, p. 407.

Reino por venir, no expresa en modo alguno la nostalgia de una edad de oro ya pasada, sino la espera de una perfección inaudita (*l'attente d'une perfection inédite*)²²⁸. Eso es lo propiamente escatológico.

Dos figuras simbólicas llevarán hasta el extremo este proceso de escatologización en el seno de la tradición judeocristiana. En primer lugar, la figura del “Hijo del Hombre”, que se hace patente en la apocalíptica judía tardía del libro de Daniel (capítulo 7) y de algunos documentos extracanáonicos. Este personaje, que viene como Juez y Rey al final de los tiempos, es quien nos conduce a la figura del principio, al Hombre mismo:

El Hijo del Hombre es el Hombre; pero ya no es el primer Hombre, sino un Hombre que viene; es el Hombre del final, tanto si es un individuo como si es la personificación de una entidad colectiva, del resto de Israel, incluso de toda la humanidad. Como tal, es la réplica del primer Hombre, creado a imagen de Dios [...]; es la réplica del primer Hombre, pero es nuevo respecto de él y no puede ser el retorno puro y simple de un primer Hombre, supuestamente perfecto y no pecador, como en algunas especulaciones gnósticas de Adán.²²⁹

Con este cambio de perspectiva acerca de la figura de aquel que trae consigo la redención y la paz se transforma también “el sentido verdadero de la humanidad actual”, el cual ya no va a ser buscado ni encontrado a partir de lo originario en el pasado, sino desde la plenitud de este mismo origen en el futuro último. Ese sentido —afirma nuestro autor— “se descubre de delante hacia atrás, en cierto modo, a partir de ese Hombre verdadero que «viene»”²³⁰.

La segunda figura lleva hasta sus últimas consecuencias lo que aquí encontramos afirmado sobre el Hijo del Hombre, y lo vincula de modo directo con Adán, el primer hombre. Nos referimos a la figura del “segundo Adán” o “último Adán” (*eschatos Adam*), título con el que Jesús es designado por san

²²⁸ *Ibid.*, p. 407.

²²⁹ *Ibid.*, p. 409.

²³⁰ *Ibid.*, p. 410.

Pablo para poner en evidencia la desproporción que hay entre el mal —que entra en el mundo por el primer hombre— y el don de la gracia, que no restaura sólo una inocencia originaria, sino que *instaura una nueva creación*²³¹. Explicando el desarrollo e interpretación de esta figura simbólica, Ricoeur confirma una vez más que, en la tradición bíblica, la redención de la historia humana es realizada a través de un proceso que tiene su punto de partida en el porvenir último, donde “el Hombre fundamental es Juez y Abogado”²³². Así, concluye nuestro autor,

este simbolismo del proceso escatológico llena de sentido la noción de perdón, porque, en el plano de los símbolos de grado mítico, ésta toma el relevo del simbolismo primario de la «justificación», que interpretamos en nuestro estudio de la culpabilidad; por un lado, este simbolismo primario le suministra una primera base de sentido: la iniciativa graciosa, el movimiento de la trascendencia hacia la inmanencia; pero el simbolismo de segundo grado del proceso escatológico es el que le confiere su dimensión cósmica y comunitaria al mismo tiempo que la tensión temporal de la esperanza; sin este relevo de las imágenes del Fin, la justificación volvería a caer en la historieta, subjetiva e individual, tal y como la recita el pietismo de todos los tiempos. [...] De esta manera, el «retorno» que predicaban los profetas, la «conversión» que anunciaba el Bautista, quedan envueltos, en tanto que acontecimiento psicológico e iniciativa humana, en el acontecimiento escatológico de la «absolución» donde se expresa la iniciativa divina.²³³

No queremos terminar esta revisión de *Finitud y culpabilidad* sin mencionar, aunque sea someramente, su famosa conclusión, que lleva como título la conocida cita kantiana, “el símbolo da que pensar”, con la que Ricoeur plantea el círculo hermenéutico que se instaura entre la aproximación de lo que se cree (en el símbolo) y lo que se piensa (en la reflexión filosófica). Destacamos dos elementos importantes en esta conclusión, considerando los límites de aquello que nos proponemos tratar en la presente investigación.

²³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 412-414.

²³² *Ibid.*, p. 417.

²³³ *Ibid.*

En primer lugar, Ricoeur plantea una “tarea” metodológicamente relevante desde el punto de vista de una reflexión sobre la persona y su condición:

Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, errancia, cautiverio—, todos los mitos —caos, obcecación, mezcla, caída— dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea consiste entonces, a partir de los símbolos, en elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no sólo unas estructuras de la reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre. [...] Por consiguiente, si denominamos deducción trascendental a la elaboración de una empírica de la voluntad sierva, la deducción trascendental ha de incluirse a su vez dentro de una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales.²³⁴

El universo de los símbolos —al que nuestro autor dedicará gran parte de su esfuerzo recorriéndolo en diversas direcciones— será un lugar por excelencia de descubrimiento de lo humano, ya que cada símbolo “nos habla [...] como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere”²³⁵.

En segundo lugar, nos parece importante destacar el lugar central que ocupa para Ricoeur el lenguaje dentro de esta condición de la existencia humana: la reflexión que busca comprender no puede partir sino estando ya “dentro” de un lenguaje en donde “ya se dijo todo en cierto modo”²³⁶. Sobre esta temática en la obra de nuestro autor se ha escrito ya bastante. Destacamos una sola afirmación que nos parece reveladora de un cierto giro en la centralidad que este elemento adquiere en sus planteamientos.

Colocándose en el contexto del tiempo en el que vive el filósofo, recuerda que lo que anima su tarea “no es la nostalgia de unas Atlántidas derrumbadas, sino la esperanza de una nueva creación del lenguaje [*l'espoir d'une récréation du*

²³⁴ *Ibid.*, p. 490.

²³⁵ *Ibid.*, p. 489.

²³⁶ *Ibid.*, p. 482.

*langage]*²³⁷. Dirigir su mirada y su atención al símbolo no es un movimiento “arqueológico” sino más bien “escatológico”, porque es desde el futuro desde donde viene la posibilidad de una renovada interpelación a nuestro pensamiento: “más allá del desierto de la crítica, queremos de nuevo que se nos interpele”²³⁸.

La aceptación de encontrarse ya dentro de un lenguaje y en un punto específico del universo de lo que es creído y simbólicamente expresado le permite al filósofo —y en este caso al mismo Ricoeur— llevar adelante su pensamiento, por un lado, sin la pretensión de comenzar la reflexión sobre la totalidad desde un punto cero, aparentemente sin presupuestos, y superando, por otro lado, la tentación de detenerse en “las comodidades de la creencia neutralizada”²³⁹.

2.3. Historia y verdad

Originalmente publicada en 1955 y luego ampliada en 1964, *Historia y verdad* es la obra de Ricoeur que de modo más explícito hace de la dimensión escatológica uno de sus motivos centrales.

Ya desde el prefacio a su primera edición encontramos el testimonio clave de la meditación de nuestro autor acerca de lo que llamará “la inserción en la reflexión filosófica de un momento escatológico” o, también, “el impacto filosófico de la esperanza”²⁴⁰. Tratemos de mostrar las líneas maestras de este planteamiento, que será de gran importancia para nuestro trabajo.

²³⁷ *Ibid.*, p. 483.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 488. Con esta expresión Ricoeur hace referencia a la posibilidad, para un cierto tipo de investigación comparativa, de “practicar sin límite la *epoché* de la verdad” (*ibid.*) y neutralizar así la dimensión de la interpelación de la creencia, interpelación a la que —según Ricoeur— no puede ni debe rehuir el filósofo.

²⁴⁰ Ricoeur, P., *Historia y verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 21.

2.3.1. La dialéctica de la verdad en la historia

La primera gran cuestión que trata nuestro autor es la de la *recuperación* de la verdad de la historia como tarea y “actitud” del filósofo. En este contexto resulta interesante, en primer lugar, la distinción que se hace entre “acontecimiento” (*événement*) y “advenimiento” (*àvenement*) al aproximarse a la historia. Esta distinción la introduce para puntualizar una de estas actitudes: el filósofo espera poder justificar un sentido de la conciencia *en* la historia, y para esto presupone que la historia “como flujo de los *acontecimientos* debe ser tal que a través de ese flujo advenga el hombre (*l’homme advienne*), que un *advenimiento* del hombre sea mediatizado”²⁴¹. Ricoeur no profundiza en el aspecto “escatológico” de su afirmación, y más bien se limita a señalar que de este modo el filósofo “da crédito a una cierta teleología de la historia”²⁴², pero nos parece que —a la luz de lo que vemos en el resto de la obra— esta distinción es muy valiosa para mantener en la aproximación a la historia una perspectiva que no se agote en lo que surge desde dentro de ella, sino que conserve metódicamente una apertura a aquello que llega o adviene a la historia desde más allá de su propia realidad contingente.

En su segundo estudio, Ricoeur enfrenta directamente la dialéctica entre historia y verdad desde la perspectiva de la posibilidad de hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia: “hay una herida abierta —afirma Ricoeur— entre la tarea de una única verdad y la historia de las múltiples filosofías”²⁴³. En la última parte de dicho estudio, nuestro autor se hace cargo de la idea misma de verdad, que está en juego en todo el preguntar y responder de la filosofía a lo largo de su historia²⁴⁴.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, p. 56.

²⁴⁴ “Lo que está en cuestión en toda pregunta, lo que suscita la pregunta —*el Ser previo al preguntar*— es también el *Uno* de la historia, pero ese *Uno* no es ni una filosofía particular presuntamente eterna, ni la fuente de las filosofías, ni la identidad de lo que afirman, ni el devenir como ley inmanente de los ‘momentos’ filosóficos, ni el ‘saber absoluto’ de ese devenir. ¿Qué es, si no es todo aquello?” (*Ibid.*, p. 67).

Quizás es posible elucidar concretamente por un desvío la relación de la historia de la filosofía (como diálogo de cada uno con cada uno) con la *Unidad* de la Verdad. Este desvío es el de la relación entre el deber de pensar y una suerte de esperanza ontológica. Pienso en una expresión tal como “Espero estar en la Verdad”: la exégesis de esta expresión debe llevarnos a la relación de la historia con su perennidad.²⁴⁵

Y así —a través de la esperanza— hace su ingreso la escatología en el corazón de la concepción de verdad que propone Ricoeur en esta obra. Después de aclarar la noción de “ser” como “apertura” (*ouverture*) —“el ser de toda pregunta abre originariamente cada uno a cada uno y funda la verdad histórica y polémica de la comunicación”²⁴⁶— invita Ricoeur a no perder de vista la dimensión del “espero” en la afirmación “Espero estar en la verdad”:

No puedo *decir* esta unidad, articularla racionalmente y enunciarla; no hay *logos* de esta unidad. No puedo englobar en un discurso coherente “la apertura” que funda en la unidad todas las preguntas. De lo contrario, ya no diría “espero *estar* en la verdad” sino “*tengo* la verdad”. [...] Y, sin embargo, esa “apertura” no está absolutamente disimulada; la esperanza ontológica tiene sus *signos* y sus *arras*.²⁴⁷

Es la esperanza, entonces, y no una pretendida “posesión” de la verdad, la que hace posible la comunicación y el diálogo entre los filósofos, en la medida en que introduce lo que nuestro autor llama una “intención fraterna” incluso en los debates más difíciles. *Espero que estés en la verdad*: esa es la premisa de todo debate filosófico según Ricoeur. La esperanza es en este sentido “el medio vital de la comunicación, la ‘luz’ de todos los debates”²⁴⁸.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

La conclusión coloca la dimensión escatológica (implícita en la noción de esperanza) en relación con la historia y con la verdad:

La historia sigue siendo polémica, pero está como iluminada por ese *éschaton* que la unifica y la eterniza sin poder ser coordinado con la historia. Diré que la unidad de lo verdadero sólo es una tarea intemporal porque es en primer lugar una esperanza escatológica. Es ella la que me mantiene no sólo la decepción frente a la historia de la filosofía, sino también el coraje de hacer historia de la filosofía sin filosofía de la historia.²⁴⁹

¿Qué es, con mayor precisión, esta “esperanza” a la que se refiere Ricoeur? En su introducción a la primera edición francesa, nuestro autor usa las expresiones “sentimiento regulador”, “sentimiento racional presente” y “razón reguladora de la reflexión”, para hacer referencia al impacto que una “esperanza de intención escatológica” tendría en la reflexión filosófica²⁵⁰. La esperanza se convierte, así, en un horizonte de la razón y del camino del ser humano que piensa y que busca la verdad, camino que quedaría plasmado en lo que Ricoeur propone como un cierto modo de hacer historia de la filosofía²⁵¹:

No ignoro que la escatología es irremediablemente mítica respecto de la conciencia filosófica de lo verdadero y que, a su vez, toda referencia a la racionalidad acabada del todo de la historia es a los ojos del predicador del Último Día caída y recaída en una culpable teología natural; no ignoro que es difícil, si no imposible, superar esta exclusión mutua; entreveo, no obstante, que es posible convertir esta contradicción mortal en tensión viva, es decir, vivir de esa contradicción; vivir filosóficamente la esperanza cristiana como razón reguladora de la reflexión, pues la convicción de la unidad final de lo verdadero es el Espíritu mismo de la Razón.²⁵²

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 15.

²⁵¹ “La historia de la filosofía es, en último análisis, uno de los caminos privilegiados sobre los cuales la humanidad lucha por su unidad y su perennidad” (*ibid.*, p. 70).

²⁵² *Ibid.*, p. 15.

Este pasaje de la introducción es interesante porque, por un lado, marca la distinción (radical, a modo de “exclusión”) entre el ámbito de lo escatológico y el ámbito de la filosofía, pero, por otro lado, indica la posibilidad, e incluso la necesidad —si es verdad, como afirma Ricoeur, que “la convicción de la unidad final de lo verdadero es el Espíritu mismo de la Razón”²⁵³—, de colocar el *eschaton* como horizonte regulador de la filosofía misma, transformando así dicha contradicción en fuerza vital, en tensión que lleva al ser humano y su razón siempre más allá en la búsqueda de la verdad y su unidad consumada. Esto sería, como repite más de una vez nuestro autor, un modo de entender la expresión de san Pablo cuando exhorta a los cristianos de Éfeso a “realizar la verdad en la caridad”²⁵⁴.

Aplicado a la historia en general, este horizonte escatológico hace posible criticar y superar al mismo tiempo la pretensión de reducirla a sistema y la resignación de aceptarla como absurda²⁵⁵. Existe, por lo tanto, una unidad de sentido de la historia, pero este sentido permanece oculto en el misterio, siendo así objeto de esperanza —por sus arras y signos—, y no de aprehensión por parte de la razón humana²⁵⁶.

Una concreción interesante de este sentido escatológico la encontramos en el modo como Ricoeur concluye su trabajo “El *socius* y el prójimo”, dedicado a la distinción entre dos maneras de aproximarse a la realidad del otro: como objeto de la sociología (*socius*) y como aquél que se hace presente en el encuentro personal (prójimo). Superando la falsa oposición —y la falsa alternativa— entre una y otra aproximación, Ricoeur trata más bien de integrarlas en una dialéctica de las relaciones “cortas” (de persona a persona) y “largas” (en las instituciones

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Ef 4,15: “*alethéuontes de en agápe*”. Cfr. Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., pp. 15-16.

²⁵⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 88-109.

²⁵⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 110-114. “Por eso, —afirma Ricoeur— el sentido que la historia puede tener en su conjunto es objeto de fe; no es objeto de razón, como el progreso instrumental, porque es el sentido global que puede tomar esta figura mientras es dibujada por los actos de los hombres: este sentido no puede ser constatado o estar concluido; sólo es posible esperarlo de una gracia poderosa, capaz de hacer que lo terrible y lo vano den paso a la gloria de Dios” (*ibid.*, p. 112).

sociales)²⁵⁷. “El sentido *final* de las instituciones —señala Ricoeur— es el favor que se ha hecho a través de ellas a ciertas personas; si no hay nadie que pueda sacar provecho de ellas y crecer, son vanas”²⁵⁸, a lo que añade seguidamente que, sin embargo,

ese sentido final, precisamente, permanece oculto; nadie puede evaluar los beneficios personales prodigados por las instituciones; la caridad no está necesariamente allí donde se la exhibe; está oculta también en el humilde servicio abstracto del correo, de la seguridad social; a menudo es el sentido oculto de lo social.²⁵⁹

Esta suerte de *inaferrabilidad cognoscitiva* por la que “lo último” es también “lo que se nos oculta”, es clave para poder distinguir una aproximación rectamente escatológica de lo que nuestro autor, en este mismo estudio, denomina “escatologismo”²⁶⁰: la mala utilización de la temática del último día para depreciar la consistencia de lo que pertenece al aquí y ahora, al presente.

2.3.2. La función práctica del momento escatológico

La segunda parte de *Historia y verdad* recoge una serie de estudios que operan un “cambio de frente” —como señala Ricoeur— en el problema de la dialéctica entre estas dos realidades: se pasa de la recuperación en verdad de la historia a la *praxis* actual de esa misma verdad en “la historia en curso que padecemos y hacemos”²⁶¹. Estamos siempre ante el problema de la verdad de la historia,

²⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 115-129.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 128.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 125. En la última parte del estudio, afirma también Ricoeur que “no tenemos el derecho de utilizar el criterio escatológico como un procedimiento que permita privilegiar las relaciones ‘cortas’ a expensas de las relaciones ‘largas’, porque en verdad, ejercemos también, a través de ellas, una caridad respecto de las personas, pero no lo sabemos” (*ibid.*, pp. 128-129).

²⁶¹ *Ibid.*, p. 17.

pero ahora “ya no en el sentido de un conocimiento verdadero, sino en el sentido de una realización verdadera de mi tarea de obrero de la historia”²⁶².

Las temáticas diversas de *Historia y verdad* están en su conjunto atravesadas por lo que nuestro autor, en su introducción, denomina una “dialéctica de síntesis suspendida”²⁶³. Esta estructura común se evidencia en el hecho de que los trabajos aquí presentados

todos buscan, con resultados más o menos felices, alcanzar un cierto punto “de tensión” no resuelta; están trabajados, de una parte, por un apetito de reconciliación, ya sea en el orden metodológico o en el orden ético-cultural, y de otra, están armados de una desconfianza enérgica en cuanto a las resoluciones prematuras.²⁶⁴

Para Ricoeur esta modalidad de aproximación es inherente al pensamiento humano y a la filosofía reflexiva (que es como nuestro autor designa su propio intento de meditación filosófica), y es un signo claro —como ya señalamos más arriba— del “impacto filosófico de la esperanza”²⁶⁵. La escatología se encuentra, así, en el corazón de la reflexión, y constituye su armazón metodológica misma. Si la filosofía es, para nuestro autor, siempre dialéctica, el horizonte escatológico es el que garantiza en esta dialéctica aquella apertura que mantiene en tensión y en movimiento la reflexión misma. “Ya (desde ahora) pero todavía no”: esta famosa síntesis de la aproximación a las realidades últimas resume, para Ricoeur, las dos funciones de la idea escatológica en la filosofía: una positiva, de afirmación, y otra negativa, de dilación²⁶⁶. Un último pasaje de la introducción puede darnos una idea bastante clara de esta articulación:

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 20-21.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁶ “Lo que el lenguaje escatológico llama esperanza se recupera reflexivamente en la *dilación* de toda síntesis, en el *aplazamiento* del desenlace de todas las dialécticas; el Último Día, *para la filosofía*, no puede ser el sueño de algún *happy end* en el horizonte fantasmagórico de nuestros

No quiero volver aquí sobre las dificultades de orden propiamente metodológico que suscita la inserción en la reflexión filosófica de un momento escatológico: tomando como punto de partida esta vez los textos de la segunda parte, estaremos quizás mejor armados para despejar la función teórico-práctica de este tema y para precisar el sentido de lo que llamé un sentimiento racional regulador y purificador tanto del escepticismo como del fanatismo, del escepticismo que renuncia a buscar el sentido, del fanatismo que lo da de manera prematura.²⁶⁷

En el trabajo titulado “Verdad y mentira” nuestro autor identifica en el venir menos de esta aproximación escatológica el motivo del surgimiento de una expresión de tal fanatismo: el totalitarismo “clerical” (término peyorativo que Ricoeur opone a “eclesial”). A lo largo de la historia se puede leer esta tendencia a anticipar la unidad de la verdad y sus órdenes, a unificarla de modo violento, justamente en contrapunto con la pérdida del momento de ambigüedad de esta misma verdad mientras nos encontramos *in itinere*: “el tiempo sigue siendo tiempo de debate, de discernimiento y de paciencia”²⁶⁸. La recuperación de esta “mentalidad escatológica” —que animó desde su comienzo a la reflexión cristiana sobre la totalidad de lo real y su consumación— sería el antídoto contra las tendencias “clericales” a anticipar la realización de la verdad en una unidad “sistemática”²⁶⁹.

Es interesante constatar cómo, en este mismo escrito, Ricoeur dedica algunos párrafos a justificar la tendencia a la unificación de la verdad, siendo que el

combates; es en ese sentido que ‘el Reino de Dios está cerca’; es esa proximidad la que mantiene abierta la historia” (*ibid.*, pp. 21-22).

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 213.

²⁶⁹ Ricoeur concluye así este trabajo: “Una tarea importante de la teología cristiana presente es reflexionar conjuntamente sobre una escatología de la verdad y una escatología de la historia. Me parece que esta reflexión debe dominar toda meditación sobre la autoridad en la Iglesia, cuya grandeza y cuya temible trampa mostré más arriba. La escatología es la cura de lo clerical. Quizás entonces el cristiano sabrá vivir en la más extrema multiplicidad de órdenes de verdad, con la esperanza, ‘un día’, de comprender la unidad así como de ser comprendido por ella” (*ibid.*, p. 224).

recorrido histórico es, más bien, el de una “pluralización de la existencia humana”²⁷⁰. Nos parece que en esta breve explicación se encuentra uno de los motivos antropológicos por los que el filósofo francés plantea la escatología como horizonte estructural de la reflexión.

Su punto de partida es la unidad presente en el *querer* la verdad: “Queremos que la verdad sea en singular, no sólo en su definición formal sino también en sus obras. Quisiéramos que hubiera un sentido total que sea como la figura significativa que totalizara toda nuestra actividad cultural”²⁷¹. Este “querer la unidad” representa, por un lado, una *exigencia*. Es lo que anteriormente ya señalamos, pero que vuelve una vez más de la mano de la meditación kantiana:

Un pluralismo absoluto no es pensable. Es el significado profundo de la ‘razón’, en el sentido en que Kant la distingue del entendimiento: el entendimiento se aplica a objetos, se encarna en obras de pensamiento, ya está en la dispersión; la razón es la tarea suprema de unificar los pensamientos entre sí, los pensamientos y las obras, los hombres entre sí, la virtud y la felicidad.²⁷²

Por otro lado, esta unidad de lo verdadero es una realidad deseada también a otro nivel más vital como es el del sentimiento:

La unidad es querida. Sin concebirlo, comprendemos afectivamente que la alegría de las matemáticas debe ser *la misma* que la de las artes o de la amistad. Cada vez que presentimos conexiones profundas entre realidades, puntos de vista o personaje dispares, nos sentimos felices; la felicidad de la unidad demuestra un plan de *Vida* que es más profundo que la dispersión de nuestra cultura.²⁷³

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 206.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

El deseo de unidad —concluye Ricoeur— “está al comienzo y al final de las verdades”²⁷⁴, y por eso puede ser planteada sólo como *unidad escatológica*. Esta idea es de una relevancia capital para entender el camino que recorre nuestro autor en todas sus aproximaciones reflexivas. No es posible anticipar *la* verdad (o *la* unidad, o *la* reconciliación), pero no por este motivo se debe renunciar a considerar esa realización como un horizonte que dinamiza la razón y la vida del ser humano²⁷⁵.

La última sección de *Historia y verdad*, titulada “Potencia de la afirmación”, contiene dos trabajos que son deudores de la inspiración que recibe Ricoeur de Nabert²⁷⁶, y más específicamente de su noción de “afirmación originaria”²⁷⁷. En el contexto de la revisión que estamos realizando no queremos dejar pasar la indicación que hace nuestro autor en la introducción al libro, en la que identifica esta noción con el sentimiento de la esperanza en la unidad de la verdad y lo

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ En el siguiente trabajo, una breve “Nota sobre el deseo y la tarea de la unidad”, Ricoeur vuelve a indicar la importancia de la escatología en la aproximación a la unidad de la verdad en el pensamiento y en la praxis cultural: “La unidad final que la Escritura llama ‘recapitulación en Cristo’ no es un tema inmanente a nuestra historia; significa ante todo que la unidad *todavía* no llegó, que cualquier otra unidad es prematura y violenta; significa ante todo que la historia *todavía* está abierta, que lo múltiple está *todavía* en debate. Significa, luego, que la unidad de la caridad de Cristo ya es el sentido oculto de lo múltiple y que esa unidad *será* manifestada en el Último Día. Entonces, es como esperanza que todas las cosas son una, que todas las verdades son en la única Verdad. Esto basta para que suframos con paciencia los desgarros de la cultura moderna y, entre ellos, los conflictos de la ciencia y de la fe” (*ibid.*, p. 230).

²⁷⁶ Ricoeur habla de Jean Nabert (1881-1960) en su autobiografía: “me encontré iniciado y de hecho incorporado a la tradición de la filosofía reflexiva francesa, pariente del neokantismo alemán. Por una parte, esta tradición se remontaba [...] hasta Maine de Biran; por otra parte, se desviaba hacia Jean Nabert, quien había publicado en 1924 *L’expérience intérieure de la liberté*, obra que lo situaba en algún lugar entre Bergson y Léon Brunschvicg. Jean Nabert influiría en mí de manera más decisiva en los años cincuenta y sesenta” (Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, op. cit., pp. 17-18).

²⁷⁷ Las referencias de Ricoeur son siempre a la obra *Éléments pour un éthique*, publicada por Nabert en 1943. Esta noción de “afirmación originaria” se encuentra también, sin embargo, en otra obra suya —*Essai sur le mal*, de 1955— que será de grandísima influencia para Ricoeur (cfr. Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit, pp. 165-167).

real²⁷⁸. ¿Cómo interpreta Ricoeur esta “afirmación originaria”? Se trata de una expresión “muy apropiada para designar esta vehemencia de existencia que la angustia pone en cuestión y expulsa de nivel en nivel en una lucha incierta”²⁷⁹.

Reflexionando sobre la angustia como polo negativo, que revela las dimensiones de “nihilización” intrínsecas a la finitud humana, Ricoeur llega hasta la posibilidad de acoger “el don” en el seno de la desnudez de una libertad inclinada al mal. Este punto radical le permite a nuestro autor retomar la reflexión desde la perspectiva de una destinación al bien, que se traduce en potencia de afirmación (polo positivo) del ser y la realidad. Es aquí donde la aproximación escatológica se hace una vez más presente para delimitar los contornos de esta afirmación radical del bien:

Sólo la esperanza escatológica, no la intuición, no el saber, saluda de lejos el fin de la fantasía de la cólera de Dios. Pero tengamos cuidado, no podemos valernos de este acto e irnos tranquilos como después del *happy end* de una película triste. El acto de esperanza presiente una totalidad buena del ser en el origen y en el final del “suspiro de la creación”; pero ese presentimiento no es sino la idea reguladora de mi tacto metafísico; y permanece inextricablemente mezclada con la angustia que presiente una totalidad propiamente carente de sentido. [...] Nada es más cercano a la angustia del sinsentido que la esperanza tímida.²⁸⁰

El motivo de una “afirmación originaria” será constante en la filosofía de Ricoeur. Aquí vemos su expresión como presentimiento de la bondad del ser en su origen y en su final. Nuestro autor no deja de insistir —sin embargo— en el carácter de “idea reguladora” de este presentimiento. Los dos estudios incluidos en esta última parte de *Historia y verdad* nos recuerdan metodológicamente el anclaje escatológico de la interpretación que nuestro autor hace de esta afirmación del bien fundamental del ser.

²⁷⁸ Cfr. Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 15.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 366.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 384-385.

2.4. Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles

Antes de analizar la presencia de los motivos escatológicos en la siguiente gran obra de Ricoeur —dedicada a Sigmund Freud y a la interpretación— quisiéramos detenernos brevemente y dar una mirada al curso que nuestro autor dictó en Estrasburgo en el año académico 1953-1954 y que sería publicado casi treinta años más tarde bajo el título *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*²⁸¹. Se trata de un texto bastante esquemático (tomado de las notas para dar sus clases) acerca de algunos elementos fundamentales del pensamiento de estos dos grandes filósofos griegos. ¿Encontramos de algún modo la dimensión escatológica en las notas de un curso dedicado a dos filósofos griegos?

La respuesta es sí, aunque —como es lógico— no vinculada a la visión escatológica cristiana. El contexto es, en primer lugar, el análisis conclusivo que hace nuestro autor sobre la contemplación intelectual según Platón. Esta *theoria*, que es la consumación o realización (*accomplissement*) de la existencia filosófica, pasa necesariamente por la muerte²⁸². En su interpretación del final del *Fedón* platónico, Ricoeur señala que

la *theoría* platoniana sigue siendo tributaria finalmente de su punto de partida en el misterio religioso: en lugar de un último paso de la dialéctica a la intuición, conlleva un doble final, uno hablado, otro mudo. El primero es el gran mito escatológico final: de esta forma al diálogo no le cuesta trabajo eslabonar el argumento más racional con un relato mítico del mismo nivel que el primero. [...] La dialéctica es así un episodio lógico tendido entre dos momentos míticos, donde el primero interpreta el papel de origen, y el segundo el de límite del esfuerzo. Pero hay una segunda conclusión, que es la de la muerte misma de

²⁸¹ Fue publicado por la *Société d'édition de l'enseignement supérieur* en 1982, estando Ricoeur en vida. Este es el motivo por el cual, a pesar de que Ricoeur prohibiera en su testamento la publicación de sus cursos, Éditions du Seuil decidió hacer una nueva edición revisada de este texto en 2011.

²⁸² Cfr. Ricoeur, P., *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México D.F.: Siglo XXI, 2013, p. 59.

Sócrates contada por Equécrates, y que no es un simple apéndice del diálogo, sino, de una cierta manera, su cumplimiento. El “morir” de Sócrates cumple el “logos” de Platón. Su declaración —“filosofar es morir y estar muerto”— se cumple en el silencio. [...] En este sentido, se puede decir que la *theoría* es inseparable de la cifra de la muerte.²⁸³

Si no conociésemos la postura de Ricoeur sobre la filosofía y el papel que en ella ocupa una reflexión desde la esperanza (escatológica) podríamos simplemente dejar señalada esta interpretación de Platón como una nota marginal en el recorrido de nuestro autor. Sin embargo, el paralelismo entre esta interpretación y la lucha férrea del filósofo francés contra ambos extremos apresurados del escepticismo y del sistematismo —como ya vimos en nuestra revisión de *Historia y verdad*—, nos parece que autorizan a ver en esta aproximación al platonismo un elemento que Ricoeur mantendrá de forma metódica en su propia reflexión. Una cita que habla fuertemente en esta dirección es la que refiere algunas diferencias entre la filosofía platónica y su reinterpretación en el neoplatonismo de Plotino:

Solamente en este momento [de la muerte], el alma es puramente “*nous*” y está adecuada a las ideas. Aquí está la gran diferencia con Plotino quien sustituye a la semejanza del alma con la Idea la identidad del *nous* y del ser. El *nous* es los seres. El alma, al hacerse *nous*, es ella misma un inteligible que conoce a los inteligibles por una suerte de explicación de sí. Entonces la contemplación es actual y no ya en esperanza. Correlativamente, la realización por la muerte es eliminada en beneficio de una eternidad presente. Pero Platón no dio él mismo este paso: es en la muerte donde la *theoría* se hunde [*s'enfoncé*].²⁸⁴

Esta anticipación de la consumación —en este caso de la contemplación— a una actualidad presente será constantemente para Ricoeur un elemento que hay que criticar en cualquier posición del pensamiento, y es tarea de la filosofía mantener siempre “en esperanza” dicha realización final. La vinculación, una vez más, entre filosofía y escatología es patente.

²⁸³ *Ibid.*, p. 64.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 64-65.

Otra referencia a la escatología en este mismo texto la encontramos en la lectura que Ricoeur hace sobre los “grandes mitos escatológicos” en algunos diálogos platónicos. Allí, nuestro autor destaca que los dioses presentes y su función judicial no son un avance o un aporte a la filosofía de lo divino sino más bien a la ética y a la antropología: “los grandes mitos escatológicos [...] forman parte, en efecto, de ese ‘encantamiento’ que el alma se dirige a sí misma para exhortarse a hacerse mejor, para ‘tomar cuidado’ de sí misma; pertenecen a un protréptico del alma, no a una ontología del Cosmos”²⁸⁵. La escatología tendría, en esta interpretación ricoeuriana de Platón, una función terapéutica para aquel que desea comprenderse a sí mismo y ocuparse del cuidado de su alma.

2.5. Freud: una interpretación de la cultura

En la última parte de su obra *De l'interprétation. Essai su Freud*, Paul Ricoeur lleva adelante una confrontación interpretativa con la obra textual del fundador del psicoanálisis. Lo hace desde la filosofía, que busca —después de haber planteado las problemáticas y haber analizado la doctrina freudiana— desentrañar desde distintos puntos de vista algunos nodos fundamentales que Freud fue articulando a lo largo de su vasta obra.

Según el objetivo que nos hemos propuesto para esta primera parte de nuestro trabajo, nos preguntamos si el registro escatológico se encuentra presente, y de qué modo, en el debate que lleva a cabo nuestro autor en esta obra de 1967, surgida de tres conferencias dadas por Ricoeur años antes en la Universidad de Yale. Efectivamente, está presente en esa última parte interpretativa que hemos mencionado y que lleva como título “Dialéctica: una interpretación filosófica de Freud”.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 141.

2.5.1. Teleología y escatología

Allí Ricoeur pondrá en primer plano las nociones de arqueología y teleología. Tanto en su estructuración de las dimensiones del ser humano (su “tópica”) como también en su modelo de interacción dinámica de las mismas (su “económica”) el freudismo se presenta, ante todo, como una *arqueología del sujeto*. Dirá nuestro autor que lo arcaico es la cifra del psicoanálisis —“lo anterior” explica lo que el ser humano y su cultura son y serán— y firmará también que “la célula melódica de todo ese desarrollo sería el concepto de regresión tal como lo explica el famoso capítulo VII de la *Interpretación de los sueños*”²⁸⁶.

Pero este momento arqueológico, según Ricoeur, debe ser puesto en contraste y en diálogo con un momento teleológico: “Lo que quiero demostrar es lo siguiente: que si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, nos remite de suyo, por la índole dialéctica de sus conceptos a una teleología implícita y no tematizada”²⁸⁷. Algunos rasgos de esta teleología los discernirá Ricoeur en conceptos operativos del psicoanálisis, así como en otras nociones —como la de “identificación”— y en problemas no resueltos —como el de la “sublimación”— al interior de los planteamientos freudianos.

En el marco de esta dialéctica entre arqueología y teleología, Ricoeur avanza hasta el umbral de la interpretación del simbolismo religioso. Aquí se detiene para precisar que no es posible afrontar la fe y su problemática derivándola de la inmanencia a través de una filosofía de la religión o de una fenomenología del espíritu. Con esto, nuestro autor vuelve a enlazar esta obra con su proyecto original:

Supuesto que haya una auténtica problemática de la fe, debe corresponder a una nueva dimensión que denominé en otra ocasión, dentro de un contexto filosófico diferente, *poética de la voluntad*, porque tiene que ver con el origen

²⁸⁶ Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: 8a ed., Siglo XXI, 1990, p. 385.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 403.

radical del *Yo quiero*, con la donación de poder en la fuente de su eficacia. Llamo a esta nueva dimensión, en el contexto especial de esta obra, interpelación, kerygma, palabra que me es dirigida.²⁸⁸

Para Ricoeur la cuestión del origen radical no puede ser extrapolada a partir de la arqueología del sujeto, así como la cuestión del fin último (*eschaton*) no puede serlo a partir de una teleología. Esta indicación es especialmente valiosa porque nos ayuda a precisar la escatología en contraste con la noción de teleología, al menos como es planteada en este contexto concreto por Ricoeur.

Veamos cómo hace esta distinción nuestro autor:

La arqueología sólo apunta hacia lo ya ahí, hacia lo ya puesto por el Cogito que se pone [en la existencia]. La teleología sólo apunta hacia un sentido ulterior que mantiene en suspenso el sentido anterior de las figuras del espíritu; pero ese sentido ulterior siempre puede entenderse como el avance que el espíritu hace sobre sí mismo, como la proyección de sí en un *télos*. En comparación a esta arqueología de mí mismo y a esta teleología de mí mismo, la génesis y la escatología constituyen lo Totalmente-Otro [*la genèse et l'eschatologie sont Tout-Autre*]²⁸⁹.

“Son Totalmente-Otro”, afirma Ricoeur. ¿En qué consiste esta “otredad total”, esta alteridad radical, de la escatología con respecto a la teleología? Por un lado, esta alteridad se da porque el *telos* puede ser concebido reflexivamente, mientras que el *eschaton* puede ser solamente escuchado y acogido, a través de esa dimensión de interpelación (*kerygma*) de la realidad que se hace presente —como mencionó nuestro autor más arriba— en una aproximación poética. Por otro lado, sin embargo, prosigue Ricoeur, justamente porque “se anuncia” como lo que es Totalmente-Otro, se aniquila esta misma alteridad radical²⁹⁰. Se trata, así, de un círculo hermenéutico que llega a constituirse entre lo que es acogido y lo que es concebido.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 459.

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ Cfr. *ibid.*

De aquí podemos concluir que a la escatología no le es completamente ajena una teleología. Manteniendo su heterogeneidad, hasta cierto punto insuperable, ambas se encuentran dentro de una hermenéutica del ser humano y su cultura, que es el objetivo hacia el que apunta esta obra de Ricoeur. La escatología puede llegar a ser —una vez más este término es fundamental— el “horizonte” de lo que se descubre y realiza a nivel reflexivo. La problemática del fin de la vida y de la realidad (*telos*) sería el “lugar” en donde se hace presente, a modo de horizonte, el fin último (*eschaton*) de esa misma vida y de esa misma realidad.

Haciéndose así “inmanente” a la palabra humana, lo Totalmente-Otro se da a conocer en y por la dialéctica de la teleología y la arqueología. Ahora el origen radical se da a conocer en el problema de mi arqueología, aunque se trata de un origen totalmente diferente al que pueda asignar la reflexión; también el fin último se da a reconocer en el problema de mi teleología, pero se trata de algo totalmente diferente a la anticipación de mí mismo que puede estar a mi disposición. Creación y escatología se anuncian como *horizonte* de mi arqueología y como *horizonte* de mi teleología. El horizonte es la metáfora de lo que se aproxima pero sin jamás convertirse en objeto poseído.²⁹¹

Como ya vimos antes, analizando sobre todo *Historia y verdad*, mantener lo escatológico como horizonte hace posible metodológicamente reflexionar sobre ello, apartando, al mismo tiempo, las pretensiones absolutizadoras de la razón. Ricoeur vuelve a recordar aquí que el objetivo de una cierta teleología, al estilo hegeliano, es justamente “el saber absoluto”. En una filosofía como la que nuestro autor pretende llevar a cabo, en cambio, si bien “la reflexión no puede producir de suyo el sentido anunciado en esa ‘aproximación’ —el Reino de Dios está cerca de vosotros—, al menos podrá comprender por qué no puede cerrarse en sí, ni ultimar su propio sentido con sólo sus propios recursos”²⁹².

²⁹¹ *Ibid.*, p. 460.

²⁹² *Ibid.*

2.5.2. Simbólica de la reconciliación y categorías de la esperanza

Pero en *Freud: una interpretación de la cultura* añade nuestro autor una razón clara para aceptar esta especie de precariedad: “la ‘razón’ de tal fracaso reside en el *mal*”²⁹³. Y es así como retoma la temática de una simbólica del mal, en articulación con lo que aquí llamaré una “simbólica de la reconciliación”²⁹⁴. Es en el ámbito de esta dialéctica donde Ricoeur plantea de modo bastante escueto los “lineamientos de una escatología simbólica a la par razonable, profética y dotada de sentido; una escatología que una filosofía de la reflexión puede proclamar en el horizonte de toda teleología de la conciencia, que puede proclamar sin poderla incluir realmente”²⁹⁵.

Ricoeur se pregunta cuáles serían los “símbolos racionales más altos que engendra la escatología mediante esta inteligencia del umbral”²⁹⁶. Los encuentra en tres modalidades de articular la esperanza de reconciliación a la que el mal remite. Nos limitamos a reseñar estas expresiones, conscientes de que nos encontramos ante una de las primeras (y pocas) sistematizaciones de esta temática por parte de nuestro autor.

La primera categoría de la esperanza, la categoría del mentís (*démenti*), se presenta como una esperanza “a pesar de...”: “toda reconciliación, diría yo primeramente, se espera ‘a pesar de...’ (*en dépit de...*), a pesar del mal”²⁹⁷, afirma nuestro autor. Esta primera categoría hace presente en el corazón de la existencia humana esa suerte de vehemencia afirmativa, que es capaz de esperar contra toda esperanza, es decir, contra la presencia real del mal en esa

²⁹³ *Ibid.*, p. 460.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 461.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 462.

²⁹⁶ *Ibid.* Nos permitimos anotar aquí una corrección a la traducción española donde la adición de una letra (donde hemos traducido “engendra” se coloca “engendran”) cambia completamente el sentido del texto: sería una escatología “engendrada por” los símbolos, cuando justamente toda la argumentación de Ricoeur apunta a esta imposibilidad de la razón de “concebir” una escatología, que puede ser solamente “acogida” por ella.

²⁹⁷ *Ibid.*

misma existencia. Su lugar de implantación —afirma Ricoeur— “es una historia, no una lógica; una historia que debe descifrarse incesantemente bajo el signo de una promesa, de una buena nueva, de un kerygma”²⁹⁸.

La segunda categoría que señala Ricoeur es la de la esperanza “gracias a...”. Y se refiere directamente a una afirmación —paradójicamente— positiva del mal mismo. Nuestro autor hace referencia a una cita de Paul Claudel entre los epígrafes de su obra *El zapato de raso o Lo peor no es siempre seguro*. Allí, Claudel coloca simplemente la afirmación “*Etiam peccata*”, atribuyéndosela a san Agustín de Hipona. Más allá de un análisis sobre el lugar de donde podría haber sido tomada esta frase —que significa “también los pecados”—, nos parece que el sentido que quiere darle Ricoeur es justamente indicativo de esta nueva categoría de la esperanza, para la que incluso el pecado (el mal) es fuente de una espera confiada de reconciliación. Esperamos, de algún modo, “gracias” al mal.

La tercera y última categoría es la que podemos llamar de la “sobreabundancia”. Esta hace referencia a la excedencia del bien respecto al mal, o al menos a la esperanza de que se realice esta superación abundante. La expresión que usa nuestro autor es tomada de las cartas de san Pablo: *pollo mallon*, “cuánto más”²⁹⁹, y describe la asimetría entre el pecado del primer Adán y la redención que el último Adán ha venido a traer como gracia. Esta última es mucho mayor y concede al creyente una esperanza particular, ya no sólo (aunque también) “a pesar de”, y “gracias a”, sino “con mucha mayor razón”.

Una afirmación final sobre esta articulación de la esperanza escatológica, en la que Ricoeur insiste constantemente: es imposible erigirla a la categoría de un saber. Ya lo vimos como tema rector de algunas de las meditaciones en *Historia y verdad*. Aquello que ofrece la esperanza es una cierta inteligencia, un “horizonte”, pero no un saber, algo que podamos aferrar y sistematizar. Cuando los signos de la aproximación de lo Totalmente-Otro —para usar aquí la misma

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Rom* 5,15.

expresión de Ricoeur— de algún modo pierden esta cualidad de horizonte, se reifican y conducen a una de las patologías de lo sagrado: la idolatría³⁰⁰.

Estos símbolos de lo sagrado —aquí expresados como símbolos de la victoria última del bien sobre el mal— encuentran su lugar en la inmanencia de una filosofía de la reflexión siempre “mezclados con las figuras del espíritu en calidad de magnitudes culturales”³⁰¹. Sin embargo, enfatiza Ricoeur, ellos “designan, al mismo tiempo, el impacto en la cultura de una realidad que no está contenida en el movimiento de la cultura”³⁰². Es en este sentido que puede concluir nuestro autor en esta obra que

lo sagrado tiene que ver con esta filosofía sólo por su relación con la teleología inmanente de las figuras culturales; su escatología es lo sagrado, el horizonte que no comprende la reflexión, que no lo engloba, sino que proclama como lo que viene a ella “en las alas del viento”. Es así como se descubre otra dependencia del Cogito, del sí, una dependencia que no se le anuncia primordialmente en la cifra de su nacimiento, sino en la cifra de un *eschaton*, de algo último hacia el que apuntan las figuras del espíritu.³⁰³

³⁰⁰ “El ídolo es la reificación del horizonte en cosa, la caída del signo al nivel de objeto sobrenatural y supracultural. [...] Lo sagrado puede ser signo de lo que no nos pertenece, signo de lo Totalmente-Otro, pero también una esfera de objetos separados, dentro de nuestro propio mundo humano de la cultura y al lado de la esfera profana. Lo sagrado puede ser un apoyo significativo de lo que estamos llamando estructura de horizonte, propia de lo Totalmente-Otro que se aproxima, o la idólatra realidad que ponemos aparte en nuestra cultura, engendrando así la enajenación religiosa. Equívoco inevitable sin duda: porque si lo Totalmente-Otro se aproxima, lo hace en los signos de lo sagrado; pero el símbolo no tarda en virar hacia el ídolo, y entonces el objeto cultural se parte en dos, convirtiéndose una mitad en algo profano y la otra mitad en algo sagrado, y esto dentro de la esfera humana. [...] Por eso es siempre necesario que muera el ídolo a fin de que viva el símbolo” (Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, op. cit., pp. 464-465).

³⁰¹ *Ibid.*, p. 462.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*, p. 463.

¿Podríamos decir que esta “dependencia” que se anuncia en la cifra de “lo último” es una de las claves fundamentales para comprender al ser humano como “persona” —como Cogito o como sí mismo—, precisamente en dialéctica con lo que es dado a ese mismo ser humano en el nacimiento, su “naturaleza”? Esperamos que el presente trabajo pueda contribuir a dilucidar algo de lo que Ricoeur plantea acerca de esta temática.

2.6. El conflicto de las interpretaciones

En 1969, dos años después de publicar su obra sobre Freud, Ricoeur ofrece a los lectores, bajo el título *El conflicto de las interpretaciones*, una recopilación de trabajos que desarrollan la problemática de la hermenéutica y sus articulaciones. En algunos de estos escritos —muchos de ellos presentados ya varios años antes— se repiten temáticas escatológicas que ya hemos tratado. Hagamos un repaso y busquemos identificar algunos matices que nos ayuden a precisar un poco más este panorama de la escatología en la obra de Ricoeur.

2.6.1. Arqueología, teleología, escatología

La confrontación dialéctica entre el psicoanálisis freudiano y la fenomenología del espíritu hegeliana, como dos interpretaciones del sentido de lo humano en el seno de una filosofía reflexiva, se halla al centro de la discusión en la que Ricoeur va haciendo cada vez más clara su posición hermenéutica.

En este “conflicto” entre una hermenéutica regresiva (Freud) y otra progresiva (Hegel), surge para nuestro autor la necesidad de una superación —que él llama “ontológica”—, que sin negar el paso definitivo de descentramiento del sujeto que ambas —arqueología y teleología— han llevado a cabo, pueda ir más allá de ellas. Nuestro autor identifica un nuevo camino de interpretación en el espacio reflexivo abierto por la fenomenología de la religión (Van der Leeuw, Eliade). Allí, “al comprenderse a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera

el más radical de los desprendimientos de sí mismo que se pueda concebir”³⁰⁴. Esta interpretación cumple, junto con las otras dos, una “función existencial” particular, que en este caso tiene su fundamento en una escatología³⁰⁵.

Ricoeur le atribuye a esta tercera dimensión el rol de conducir a la hermenéutica hasta sus límites más radicales, justamente a través de un proceso que él mismo denomina “desapropiación” (*dépossession*), y en el que se revela el nivel de la “interpelación” que ya vimos presente en su *Filosofía de la voluntad*:

Esta desapropiación excede aquella que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, ya sea que se las considere separadamente o que se conjuguen sus efectos; una arqueología y una teleología develan siempre una *arkhé* y un *télos*, de los que un sujeto puede disponer al comprenderlos; esto ya no sucede con lo sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; éste designa simbólicamente el *alpha* de toda arqueología y el *omega* de toda teleología; el sujeto no podría disponer de este *alpha* ni de este *omega*; lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como aquello que dispone de su existencia, porque la establece absolutamente, como esfuerzo y como deseo de ser.³⁰⁶

Un desarrollo importante para nosotros es el que vincula esta triple hermenéutica con la condición ontológica “dependiente” del ser humano, una “ontología militante” que “no puede ser separada de la interpretación”³⁰⁷, y que nuestro autor intenta articular en una visión unitaria:

En la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico. No obstante, esta figura coherente del ser que somos, en la que se implantarían las interpretaciones rivales, no se da fuera del contexto

³⁰⁴ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 26.

³⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 27.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

³⁰⁷ *Ibid.*

de la dialéctica de las interpretaciones. Desde esta perspectiva, la hermenéutica es imbatible. Sólo una hermenéutica, instruida por las figuras simbólicas, puede mostrar que esas diferentes modalidades de la existencia pertenecen a una única problemática; pues, en definitiva, son los símbolos más ricos aquellos que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones. [...] Es en este sentido que decíamos, desde nuestra introducción, que la existencia de la cual puede hablar la filosofía hermenéutica permanece siempre como existencia interpretada; en el trabajo de la interpretación descubre las modalidades múltiples de la dependencia de sí, su dependencia del deseo percibida en la arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado percibida en su escatología.³⁰⁸

La escatología se convierte así, en este contexto, en la perspectiva fundamental de la hermenéutica de la existencia humana para Ricoeur. Esto es así —por un lado— porque lo escatológico es el espacio propio de percepción de lo sagrado (aquello que viene desde “más allá” de los confines de la vida en este mundo), y lo sagrado es, a su vez, el lugar donde se revela más profundamente el sentido de lo humano según nuestro autor. Pero —por otro lado— es también así porque lo escatológico, en la riqueza de sus símbolos, posee la capacidad de unificar las distintas interpretaciones que entran en conflicto: “ellos [los símbolos de lo sagrado] solos llevan todos los vectores, regresivos o prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian”³⁰⁹.

2.6.2. Filosofía reflexiva y símbolos escatológicos

Dos trabajos que encontramos en *El conflicto de las interpretaciones* y que son importantes para nuestra temática son las presentaciones que Ricoeur realizó en dos de los “Congresos Internacionales de Filosofía”, organizados por Enrico Castelli en Roma, en 1961 y 1962, y que nuestro autor tituló: “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”, I y II, respectivamente.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁰⁹ *Ibid.*

Al final del primero de estos dos trabajos encontramos ya el esbozo de una simbólica escatológica de la esperanza con tres categorías, que analizamos más arriba, y que son propuestas aquí como “vínculos entre la experiencia del mal y la experiencia de una reconciliación”³¹⁰. Estas categorías —“a pesar de”, “gracias a”, “mucho más”— constituyen, así, el camino de respuesta ante un problema crucial: si es posible dar sentido a la realidad del mal después del fracaso de todo intento de comprenderlo desde una visión ética del mundo (Agustín, Kant) o desde una cierta lógica de la necesidad (Plotino, Spinoza, Hegel). “¿Es posible, entonces, concebir una historia con sentido, en la cual se registre y englobe la contingencia del mal y la iniciativa de la conversión? ¿Es posible concebir un *devenir del ser* en el cual lo trágico del mal —de ese mal que está desde siempre ahí— se reconozca y se supere a la vez?”³¹¹. Esas son las preguntas que plantea Ricoeur colocándose en el extremo último en el que el pensamiento camina a partir del símbolo, abrazando una especie de no-saber para poder avanzar:

Ese es el milagro del *Logos*; de él procede el movimiento retrógrado de lo verdadero; de la maravilla nace la necesidad que sitúa retroactivamente el mal en la luz del ser. Aquello que, en la antigua teodicea, sólo era expediente del falso saber, se convierte en la inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos es el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza.³¹²

En el segundo trabajo es interesante que Ricoeur todavía no hace la distinción entre teleología y escatología. Habla de “escatología” para referirse al “orden de lo último” que le corresponde al espíritu (en sentido hegeliano). Inmediatamente precisa, sin embargo, que “entre las figuras del espíritu y los símbolos de lo Sagrado, hay una ambigüedad grave”³¹³. Y aquí introduce una noción que vemos constantemente vinculada a lo propiamente escatológico: la noción de

³¹⁰ *Ibid.*, p. 285.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, p. 301.

“promesa”, contrapuesta al “saber” que ya se había descartado del ámbito propio de lo último. Pregunta y responde nuestro autor:

¿No podríamos decir que el fin no es el saber absoluto, es decir, el cumplimiento de todas las mediaciones en un todo, en una totalidad sin resto, sino que es solamente una *promesa*, una promesa a través de los símbolos de lo Sagrado? En mi opinión, lo Sagrado toma el lugar del saber absoluto, pero eso no implica que lo sustituya; su significación sigue siendo escatológica y jamás podría ser transformado en conocimiento y en gnosis.³¹⁴

Lo último, el *eschaton*, nos es prometido, y por eso constituye —en la simbología de lo Sagrado— una región real donde el pensamiento puede recibir, acoger, y desde donde puede llevar a cabo la obra (filosófica) de una reflexión concreta. No estamos en el ámbito del saber, en sentido hegeliano, ni de las obras del espíritu, sino del “horizonte” hacia el que estas mismas obras apuntan. Nos parece que en este punto nos encontramos en uno de los vértices de la hermenéutica ricoeuriana, cuando la reflexión sobre el sentido es llevada hasta el extremo de “pensar” los símbolos del mal:

Todos los símbolos dan qué pensar, pero los símbolos del mal muestran de manera ejemplar que hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos nunca llegará a ser conocimiento absoluto. Los símbolos del mal en los que leemos el fracaso de nuestra existencia declaran, al mismo tiempo, el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que se propongan agotar los símbolos en un *saber absoluto*. Ésta es una de las razones, y quizás la más contundente, por la cual no hay saber absoluto, sino *símbolos de lo Sagrado* más allá de las figuras del espíritu. Diré que, por medio de los signos, lo Sagrado llama a esas figuras. Los signos del llamado se dan igualmente en el seno de la historia; pero el llamado designa al otro, lo otro de toda historia. Quizás podríamos decir que estos símbolos son la profecía de la conciencia; manifiestan la dependencia del sí-mismo a una raíz

³¹⁴ *Ibid.*

absoluta de existencia y de significación, a un *eschaton*, a un final hacia el cual apuntan las figuras del espíritu.³¹⁵

2.6.3. Libertad y esperanza escatológica

Siempre en el contexto de estos congresos de filosofía de Roma, algunos años más adelante, en 1968, Paul Ricoeur presentará una ponencia central para el tema que estamos revisando, y que está presente en *El conflicto de las interpretaciones*, con el sugerente título “La libertad según la esperanza”. Nos detendremos en este trabajo, puesta nuestra atención siempre en los desarrollos escatológicos presentes en el mismo.

Nuestro autor se propone reflexionar sobre “la cualidad de libertad que pertenece al fenómeno religioso como tal” (libertad religiosa), a través de una hermenéutica entendida como “la explicitación de los significados de la libertad que acompañan la explicitación de la palabra fundadora o, como suele decirse, de la proclamación del kerigma”³¹⁶.

Al colocarse en esta posición tan cercana a lo kerigmático para pensar la libertad humana, Ricoeur comienza justificando en qué sentido entiende su enfoque:

No coincido con la posición según la cual [el filósofo] pone entre paréntesis lo que comprendió y lo que cree; pues ¿cómo filosofar en semejante estado de abstracción referente a lo esencial? Tampoco creo que deba subordinar su filosofía a la teología, en una relación ancilar. Entre la abstención y la capitulación, está la vía autónoma que he denominado *enfoque filosófico* [*approche philosophique*].³¹⁷

³¹⁵ *Ibid.*, p. 302.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 361.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 362.

Esta “aproximación” es entendida por él como “acercamiento” en sentido fuerte, como el “trabajo incesante del discurso filosófico para situarse en relación de proximidad con el discurso kerigmático y teológico. [...] Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón”³¹⁸. Una hermenéutica en la que el filósofo deba renunciar a aquello en lo que cree, a la palabra que escucha, sería para Ricoeur un ejercicio incompleto de la razón, y también por ello un ejercicio poco filosófico: “si sólo hay un *logos*, el *logos* de Cristo no me pide nada más, en tanto filósofo, que una más completa y más perfecta puesta en práctica de la razón; no más que la razón; pero la razón *completa* [*pas plus que la raison; mais la raison entière*]”³¹⁹.

Aclarado el panorama metodológico, Ricoeur aborda como primer tema la pregunta por el núcleo kerigmático de la libertad. ¿Qué sería la libertad religiosa entendida —desde la posición en la que se sitúa nuestro autor— como “libertad cristiana”? Aquí hace su aparición la temática escatológica: Ricoeur coincide con la interpretación de la fe judeocristiana como fe que tiene su núcleo en la esperanza de lo que está por venir (el *eschaton*)³²⁰. Si esto es así, entonces deberá mantenerse siempre como criterio de lectura e interpretación lo que nuestro autor llama la “constitución temporal de la ‘promesa’”³²¹: se trata de aquella tensión creada por la espera del cumplimiento de esta misma promesa que viene de lo alto, y que en vez de constituir una “naturaleza llena de dioses” (como en otras tradiciones religiosas), lo que instaura es una *historia*. “La historia —afirma Ricoeur— es esperanza de historia [*l’histoire est elle-même espérance d’histoire*], pues cada cumplimiento es percibido como confirmación, prueba y nuevo impulso de la promesa; esta última propone un excedente, un ‘no todavía’, que mantiene en tensión la historia”³²².

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 363.

³²¹ *Ibid.*, p. 364.

³²² *Ibid.*, p. 363.

Ricoeur procede a interpretar entonces el núcleo kerigmático cristiano —la fe en la resurrección— en términos escatológicos, es decir, ya no sólo como pasado históricamente cumplido, sino también, y esencialmente, como realidad por venir que abre la historia a su cumplimiento futuro: “El Dios que se revela no es, pues, el Dios que es, sino el Dios que viene. El ‘ya’ de su resurrección aviva el ‘no todavía’ de la recapitulación final”³²³. Habiendo dado este paso, Ricoeur puede responder, finalmente, a la pregunta inicialmente planteada:

¿Qué es la libertad *según* la esperanza? Lo diré en una palabra: es el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección, es decir, reubicada en el movimiento que hemos llamado el futuro de la resurrección de Cristo. En ese sentido, *una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y de esperanza.*³²⁴

A partir de este punto, Ricoeur recorre brevemente algunos aspectos psicológicos y ético-políticos de lo que sería la libertad según la esperanza. Si es que la aproximación escatológica no se deja de lado en este recorrido, entonces, concluye nuestro autor, la libertad puede interpretarse también a estos niveles de modo renovado. Psicológicamente, más que simple “decisión” la libertad es “pasión por lo posible”; éticamente, más que al deber o a una cierta obediencia, la libertad está íntimamente ligada a un “envío”, a una “misión”.

Aquí se da, según su aproximación, un paso con consecuencias importantes: la introducción de la perspectiva escatológica y la reflexión sobre la libertad desde la esperanza, nos alejan de una interpretación solamente existencial e individual de la libertad: “una libertad abierta a la nueva creación se centra menos en la subjetividad, en la autenticidad personal, que en la justicia social y política. Llama a una reconciliación, que pide inscribirse en la recapitulación de todas las cosas”³²⁵.

³²³ *Ibid.*, p. 364.

³²⁴ *Ibid.*, p. 365.

³²⁵ *Ibid.*, p. 367. “Por cierto, la libertad según la esperanza de resurrección tiene una expresión personal, pero aún más una expresión comunitaria, histórica y política que constituye la dimensión de la espera de la resurrección universal” (*ibid.*, p. 368).

Nuestro autor concluye esta primera parte de su trabajo retomando dos de las tres “categorías” de la esperanza, y colocándolas en la misma línea de reflexión escatológica en torno a la resurrección. Esperamos “a pesar de...” y esperamos “mucho más...”.

La primera categoría —ahora vinculada explícitamente a la resurrección— hace referencia a la muerte: “la libertad según la esperanza ya no es únicamente libertad para lo posible, sino, más fundamentalmente aún, libertad para la desmentida de la muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria de la muerte”³²⁶. La segunda categoría es también enriquecida y se convierte en el signo de una “economía de la sobreabundancia” en la que podemos sentirnos en casa porque somos verdaderamente libres. “El ‘a pesar de...’ —afirma Ricoeur— que nos tiene preparados para la desmentida es sólo el reverso, el rostro de sombra, de ese dichoso ‘mucho más’, por el cual la libertad se siente, se sabe y quiere conspirar con la aspiración de toda la creación para la redención”³²⁷.

En la segunda parte del trabajo, Ricoeur intenta —como se señala en el título— “una aproximación filosófica de la libertad según la esperanza”. Esto implica un acercamiento al kerigma de la esperanza como el que se realizó en la primera parte, poniendo en evidencia “tanto una innovación de sentido como una exigencia de inteligibilidad”³²⁸. Una novedad imprevista que al mismo tiempo debe desplegar su lógica propia, dando así que pensar al filósofo: esto es lo que la esperanza ofrece a quien se aproxima. Podríamos decir que nos encontramos ante la escatología donada al pensamiento, introducida pacientemente en la estancia de la filosofía. Nos encontramos —para decirlo con Ricoeur, que toma a su vez la expresión de Kant— ante “el discurso de la religión en los límites de la simple razón”³²⁹.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 369.

³²⁹ *Ibid.*

Nos parece que, para los objetivos de este capítulo de nuestra investigación, puede ser útil resumir los conceptos fundamentales en los cuales la reflexión de Ricoeur se plantea como una renovación de la filosofía desde la escatología. Veamos cómo lo expresa él mismo:

A mi parecer, esta cercanía con un pensamiento kerigmático produce 'efectos de sentido' en el nivel del discurso filosófico mismo, que a menudo toman la forma de dislocaciones y refundiciones de sistemas. El tema de la esperanza tiene, precisamente, la virtud de *agrietar* los sistemas cerrados y un poder de *reorganización* del sentido, de modo tal que incita a los intercambios y a las permutaciones.³³⁰

¿A través de qué conceptos se expresa este “agrietar” los sistemas y “reorganizar” el sentido por parte de la esperanza escatológica? Quizás la noción que mejor resume esta particular tarea sea, otra vez, la idea de “horizonte”. Ella presenta la doble función de límite, por un lado, y exigencia de acabamiento (o de totalización), por otro, que Ricoeur, siguiendo de cerca la filosofía de Kant, atribuye a la razón en sus dimensiones teórica y práctica³³¹.

El horizonte escatológico en la filosofía nos señala el límite: la limitación del no-saber y del no-poder, el necesario paso por una cierta renuncia, una especie de muerte (“Viernes Santo”) especulativa y práctica³³². Pero al mismo tiempo apunta

³³⁰ *Ibid.*, p. 370.

³³¹ “Esta diferencia [kantiana entre el entendimiento y la razón] entraña un potencial de sentido, cuya conveniencia para un *intellectus fidei et spei* me propongo mostrar. ¿Cómo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y de la voluntad. [...] Una filosofía de los límites, que es al mismo tiempo una exigencia práctica de totalización: éste es, a mi entender, el garante filosófico del kerigma de la esperanza, la más rigurosa aproximación filosófica de la libertad según la esperanza” (*ibid.*).

³³² “El no poder que significa el mal radical se descubre en el lugar mismo de donde procede nuestro poder. Así, se plantea en términos radicales la cuestión de la causalidad real de nuestra libertad, aquella misma que la *Crítica de la razón práctica* postula al término de su ‘Dialéctica’. El ‘postulado’ de la libertad deberá atravesar en lo sucesivo 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

hacia lo que está más allá del límite: el acabamiento y la totalidad, no en cuanto dados, sino en cuanto demandados y exigidos por la razón misma³³³.

Reflexionar filosóficamente desde la esperanza hace posible una aproximación a la realidad del ser humano en la que se mantenga metodológicamente aquello que, desde la lógica de esa misma realidad, es demandado. Esta “exigencia” (*Verlangen*) es una de las claves que deberá mantenerse si queremos “pensar” escatológicamente. Asimismo, en este enfoque filosófico, podemos —y de algún modo debemos— considerar también la “apertura” (*Eröffnung*) de la realidad reflexionada misma, que, como precisa Ricoeur, es “el equivalente filosófico de la esperanza”:

Los postulados [de la razón pura según Kant] participan, entonces, del proceso de totalización puesto en marcha por la voluntad en su intención terminal; designan un orden de cosas que está por venir, a las cuales sabemos que pertenecemos; cada uno designa un momento de la institución o, mejor aún, de la instauración de esa totalidad que, como tal, está por hacerse. [...] A su manera, los postulados hablan de un Dios ‘resucitado de entre los muertos’. Pero esa manera es la de la religión en los límites de la simple razón. Expresan la implicación existencial mínima de una intención práctica, de una *Absicht*, que no puede convertirse en intuición intelectual. La ‘extensión’ (*Erweiterung*), el ‘incremento’ (*Zuwachs*) que ellos expresan, no es una extensión del saber y del conocer, sino una ‘apertura’, una *Eröffnung*; esta apertura es el equivalente filosófico de la esperanza.³³⁴

La realidad reflexionada está constantemente en tensión, exigida por y abierta a lo que se encuentra más allá de ella. En el caso de la libertad humana, de la que Ricoeur se ocupa en este trabajo, ella permanece siempre en tensión hacia su acabamiento, hacia una regeneración, una redención y reconciliación completa

libertad real sólo puede surgir como esperanza más allá de ese Viernes Santo especulativo y práctico. En ninguna otra parte estamos más cerca del kerigma cristiano: la esperanza es esperanza de resurrección, de resurrección de entre los muertos” (*ibid.*, p. 379).

³³³ Cfr. *ibid.*, pp. 373-374.

³³⁴ *Ibid.*, p. 375.

del mal, y todo esto no tanto por su propio obrar, sino por lo que le viene “por añadidura”³³⁵.

2.7. *Del texto a la acción*

La segunda recopilación de trabajos de Ricoeur sobre hermenéutica aparece en su edición francesa en 1986, bajo el título *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. En el camino nuestro autor ha dedicado su producción central al estudio del fenómeno del texto —sobre todo en *La metáfora viva* (1975)—, donde el punto de vista hermenéutico es, como el mismo Ricoeur afirma, un punto de llegada³³⁶ al que se accede luego de recorrer otros modos de aproximación como el retórico y el semántico.

Una buena parte de los trabajos reunidos en este segundo volumen de ensayos de hermenéutica fueron escritos antes de *Tiempo y narración*, aunque la recopilación haya sido publicada algunos años después. Por ello, muestran de modo efectivo el recorrido que va realizando Ricoeur desde una teoría del texto hacia una teoría de la acción y de la historia. En este recorrido, ¿está de algún modo presente la temática escatológica? Efectivamente, está presente, aunque de modo escueto, en tres momentos precisos.

En primer lugar, vemos que recurre a la terminología escatológica cuando se refiere a la *utopía* como fenómeno del imaginario social, como “práctica

³³⁵ “Ésta es la segunda aproximación racional a la esperanza: reside en ese *Zusammenhang*, en esa conexión necesaria y, sin embargo, no dada, sino simplemente demandada, esperada, entre la moralidad y la felicidad. Nadie tuvo, como Kant, el sentido del carácter trascendental de esta relación, y esto rechazando aun contra toda la filosofía griega a la cual se opone completamente, rechazando epicúreos y estoicos sin zanjar sus diferencias: la felicidad no es obra nuestra: se logra por añadidura” (*ibid.*, p. 374). El revés de esta libertad liberada lo constituyen aquellas “patologías” de la esperanza, que ya vimos señaladas en *Historia y verdad*: “la verdadera malicia del hombre aparece en el Estado y en la Iglesia, en tanto instituciones de la reunión, de la recapitulación, de la totalización” (*ibid.*, p. 380).

³³⁶ Cfr. Ricoeur, P., *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980, p. 14.

imaginativa³³⁷ en relación dialéctica con la *ideología*. Ambas, ideología y utopía —según Ricoeur, que sigue críticamente las teorías de Karl Mannheim—, son modalidades por las que un grupo social “reimagina” su realidad, y por esto mismo viven de una cierta distancia de la realidad práctica a la que se dirigen: “las ideologías miran hacia atrás; las utopías hacia adelante. Las ideologías se acomodan con la realidad que justifican y disimulan; las utopías atacan de frente a la realidad y la hacen estallar³³⁸. La función social esencial de la primera es integradora, mientras la de la segunda es subversiva.

En “La ideología y la utopía” Ricoeur recorre los distintos niveles y funciones propias de estos fenómenos³³⁹. Al referirse a la utopía plantea un primer nivel de imaginación de “otro lugar”, de “otro modo de ser³⁴⁰, un segundo nivel en el que se pone en cuestión el ejercicio del poder³⁴¹, y finalmente un tercer nivel en el que la utopía manifiesta su propia patología como “lógica loca del todo o nada³⁴², esquizofrénica, sin respeto alguno de los parámetros básicos de la realidad y de la acción³⁴³.

³³⁷ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México D.F.: 2a ed., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 211.

³³⁸ *Ibid.*, p. 299.

³³⁹ Un año antes de la publicación original de este artículo, en otoño de 1975, Ricoeur había dado en Chicago un curso entero justamente sobre esta temática —publicado bajo el título *Ideología y utopía*—, en donde nuestro autor analiza la postura de distintos autores sobre estos dos tipos de imaginario social. Allí, nuestro autor señala que “la función más importante de la utopía” es la de ayudarnos a “repensar la naturaleza de nuestra vida social”. A través de ella “el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es [...] un campo de otras maneras posibles de vivir” (Ricoeur, P., *Ideología y utopía*. Barcelona: 2a ed., Gedisa, 2019, p. 58).

³⁴⁰ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 358.

³⁴¹ “Las utopías constituyen otras tantas variaciones imaginativas sobre el poder” (*ibid.*). Ver también sobre el mismo tema las pp. 214-215.

³⁴² *Ibid.*, p. 359.

³⁴³ “Ciertos autores no han dudado en comparar la lógica presente en la utopía con la de la esquizofrenia: lógica del todo o nada, sin tener en cuenta el trabajo del tiempo; preferencia por el esquematismo del espacio; desprecio por los grados intermediarios y más aún falta de interés por el primer paso a dar en dirección del ideal; ceguera frente a las contradicciones propias de la acción —sea que estas conviertan a ciertos males en inseparables de determinados fines deseados, sea que muestren la incompatibilidad entre fines igualmente deseables—. No es difícil

Ricoeur trae a colación la terminología escatológica para referirse al segundo nivel, y sobre todo a los intentos concretos de *realización* de una utopía, en los que se muestra que la problemática del poder termina encontrándose siempre al centro³⁴⁴. En este paso de la utopía como “fenómeno literario” (con Tomás Moro) a la reivindicación, con Thomas Münzer, “de una realización, aquí y ahora, de todos los sueños que la imaginación había acumulado, a través del judaísmo y el cristianismo, en las representaciones del fin de la historia”, se evidencia para nuestro autor que “la utopía pretende ser una escatología realizada”³⁴⁵. Aquello que debería llegar al fin de la historia —y que por lo tanto debería mantenerse, hasta ese momento, “presente” sólo como horizonte—, se trata de traer a la historia misma, con una radicalidad que puede ser admirada en algunas de sus intenciones, pero que conduce indefectiblemente hacia esa lógica patológica que la termina desconectando de cualquier posibilidad “real” de llevarse a cabo:

En el momento mismo en que la utopía engendra poderes, anuncia tiranías futuras que corren el riesgo de ser peores que las que quiere derribar. Esta paradoja desconcertante tiene relación con una laguna fundamental en aquello que Karl Mannheim llamaba la mentalidad utópica, a saber, la ausencia de toda reflexión de carácter práctico y político acerca de los apoyos que la utopía pudiera encontrar en lo real existente, en sus instituciones y en lo que llamo lo creíble disponible de una época.³⁴⁶

Al mismo tiempo, sin embargo, Ricoeur insiste sobre una “función liberadora” de la utopía, especialmente necesaria en la dialéctica con la ideología, que tiende a conservar y estrechar la realidad social con su esquematismo. “Imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de lo posible”, afirma, añadiendo que “la utopía es lo que impide al horizonte de expectativa fusionarse con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la

agregar a este cuadro clínico de la fuga hacia el sueño y hacia la escritura los rasgos regresivos de la nostalgia del paraíso perdido disimulado bajo la cubierta de futurismo” (*ibid.*, p. 215).

³⁴⁴ Cfr. *ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 358.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 358-359.

tradición”³⁴⁷. Como se puede ver, la función de liberación de la utopía se encuentra en línea con la apertura del horizonte y de la esperanza a la que Ricoeur ha hecho referencia en escritos previos. Más adelante veremos la importancia para nuestra temática de la noción de “horizonte de expectativa”, que aquí encontramos presente.

En segundo lugar, Ricoeur habla de “escatología” al referirse a la idea reguladora de la crítica de las ideologías. El trabajo titulado “Hermenéutica y crítica de las ideologías” plantea un debate entre las posturas de Gadamer y Habermas³⁴⁸. Allí, nuestro autor señala la que considera es la divergencia más profunda entre ambos filósofos: “para Habermas, el defecto principal de la hermenéutica de Gadamer es haber *ontologizado* la hermenéutica”³⁴⁹. Esta acusación se apoyaría sobre la afirmación de Gadamer de una cierta irreductibilidad epistemológica y ontológica de la condición histórica del ser humano, con la consecuente imposibilidad de un entendimiento en el diálogo sin un acuerdo previo en el lenguaje que somos³⁵⁰.

Así —señala nuestro autor—, “cuando Gadamer funda la terea hermenéutica sobre una ontología del *diálogo que nosotros somos*, Habermas invoca el *ideal regulador* de una comunicación sin límites y sin coacciones, que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro”³⁵¹. “Dicho de otra manera —precisa

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 359.

³⁴⁸ Es interesante ver cómo Ricoeur logra ver en este debate algo que va más allá de una simple discusión sobre la fundamentación de las ciencias sociales, porque “pone en juego lo que yo llamaría el gesto filosófico de base. ¿Es este gesto el reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión humana bajo el régimen de la finitud? ¿O bien este gesto es, en última instancia, un gesto de desafío, un gesto crítico, indefinidamente retomado e indefinidamente dirigido contra la *falsa conciencia*, contra las distorsiones de la comunicación humana detrás de las cuales se disimula el ejercicio permanente de la dominación y de la violencia?” (*ibid.*, p. 307). Es a este mismo nivel de “gesto filosófico de base” que Ricoeur trata de conservar lo mejor de cada una de las dos posiciones.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 332.

³⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 321-324.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 324.

más adelante—, la crítica de las ideologías implica que sea puesta como idea reguladora, delante de nosotros, lo que la hermenéutica de las tradiciones concibe como algo que existe en el origen de la comprensión”³⁵². Si no se procede de este modo —es decir, a partir del futuro y no del pasado— se debería, según Habermas, hipostasiar el pasado presumiendo una convergencia de las tradiciones que no existe, y se caería en fin de cuentas en una especie de ontologización de la lengua como terreno común de toda comunicación.

A esta aproximación Habermas responde con un enfoque crítico, que se encuentra, como se ha dicho, “bajo el signo de una idea reguladora, la de una comunicación sin límites y sin coacciones”³⁵³. Solamente el horizonte de una transformación revolucionaria que conduzca al fin de la violencia puede, en esta perspectiva habermasiana, dar sentido al proyecto de una reflexión crítica sobre la realidad social y humana. “Una escatología de la no violencia —concluye al respecto Ricoeur— constituye así el horizonte filosófico último de una crítica de las ideologías. Esta escatología, cercana a la de Ernst Bloch, toma el lugar que tiene la ontología del entendimiento lingüístico en una hermenéutica de las tradiciones”³⁵⁴.

¿Cómo se coloca Ricoeur ante esta cuestión precisa —la diferencia entre conciencia hermenéutica y conciencia crítica— en el debate planteado entre Gadamer y Habermas? Lo deja bastante claro en la parte final del trabajo: se trata de un problema que se apoya sobre una falsa antinomia.

El punto clave está en la afirmación de Ricoeur de que “la crítica también es una tradición”³⁵⁵. No es la misma sobre la que se apoya Gadamer, ciertamente, pero es también una tradición desde la que el filósofo se coloca para realizar una autorreflexión crítica. “Diría incluso —insiste nuestro autor— que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo

³⁵² *Ibid.*, p. 333.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 346.

y la de la Resurrección. Quizá ya no habría más interés por la emancipación, ni anticipación de la liberación, si se borrara del género humano la memoria del Éxodo, la memoria de la Resurrección”³⁵⁶.

Para Ricoeur, esta alternativa entre una “ontología del entendimiento previo” y una “escatología de la liberación” constituye una falsa antinomia, una antítesis que es solamente aparente. No es necesario escoger entre una y otra, “como si hubiera que elegir entre la reminiscencia y la esperanza”³⁵⁷. “La escatología — concluye— no es nada sin el recitado [*le récitatif*] de los actos de liberación del pasado”³⁵⁸.

Acto seguido nuestro autor señala que con este planteamiento —no antinómico, pero sí dialéctico— no pretende en lo más mínimo anular la diferencia entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías:

Cada una, reitero, tiene un lugar privilegiado y, si se puede decir, preferencias regionales diferentes: aquí, una atención a las herencias culturales, centrada quizá de manera más decidida sobre la teoría del texto; allí, una teoría de las instituciones y de los fenómenos de dominación, centrada en el análisis de las reificaciones y las alienaciones. En la medida en que una y la otra necesitan siempre regionalizarse para asegurarse del carácter concreto de su reivindicación de universalidad, sus diferencias deben ser preservadas contra toda confusión. Pero la tarea de la reflexión filosófica es poner al abrigo de oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de las herencias culturales recibidas del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Si estos dos intereses se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!³⁵⁹

Hemos señalado que son tres los momentos en que la temática escatológica se hace presente en este segundo volumen de los *Ensayos de hermenéutica* de

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 347.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

Ricoeur. El tercer momento, donde la referencia es implícita, se encuentra en un trabajo —titulado “La iniciativa”— que, sin embargo, fue escrito después de *Tiempo y narración*, y que incluso explícitamente señala que articula algunos de los temas presentados en esa importante obra de nuestro autor. Nuestra intención es indicar aquí brevemente la referencia y algunos de sus elementos, para desarrollar el punto en la sección siguiente, dedicada a la revisión de *Temps et récit*.

La pregunta que está tratando de aclarar Ricoeur en el tramo final del trabajo es la siguiente: ¿qué es el presente histórico? A lo que responde afirmando que “no es posible hablar de él sin ponerlo en el punto de intersección de lo que R. Koselleck llama horizonte de expectativa y espacio de experiencia”³⁶⁰. Para el tema de esta investigación será importante entender la apropiación que hace nuestro autor del primer concepto: horizonte de expectativa (*horizon d’attente*). Limitémonos a señalar brevemente lo que aquí se dice sobre el mismo.

“Por una parte —afirma nuestro autor—, el término expectativa [*attente*] es bastante amplio para incluir la esperanza y el temor, el deseo y el querer, la preocupación, el cálculo racional, la curiosidad, en síntesis, todas las manifestaciones privadas o comunes que apuntan al futuro”³⁶¹. Encontramos, así, una serie de expresiones de la existencia humana, tanto personal como comunitaria, que tienen como índice común su remisión al futuro, el hecho de que “apuntan” (*visant*) hacia él. Todos estos fenómenos están, de algún modo, incluidos en la idea de “expectativa” o “espera” (*Erwartung*) que Koselleck pone en juego para señalar esta coordenada de nuestra historicidad. Prosigue Ricoeur: “como la experiencia, la expectativa relativa al futuro está inscrita en

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 251.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 252. Es importante precisar inmediatamente que la traducción al español de *horizon d’attente* (así como de la expresión original de Koselleck, *Erwartungshorizont*) por “horizonte de expectativa” deja de lado la noción de “espera”, que es en realidad la primera traducción tanto del francés “attente” como del alemán “Erwartung”. Cfr. Koselleck, R., *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: 3a ed., Suhrkamp, 1995.

el presente; es el *futuro-hecho-presente*, volcado hacia el no todavía”³⁶². Este elemento preciso, por el que no estamos hablando del futuro a secas, sino de un presente donde ese futuro se inscribe (o, dicho de otro modo, de un futuro que está presente), acerca aún más la noción de Koselleck al *eschaton* de nuestra reflexión, que —como ya hemos visto— supone una necesaria tensión entre presente y futuro, expresada en el famoso adagio: “ya, pero todavía no”.

Veamos ahora qué se dice sobre el uso de la palabra *horizonte*:

Si, por otra parte, se habla aquí de horizonte y no de espacio, es para marcar el poder tanto de despliegue [*déploiement*] como de superación [*dépassement*] que se vincula con la expectativa. De ese modo se subraya la ausencia de simetría entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa. La oposición entre reunión [*rassemblement*] y despliegue permite entenderlo: la experiencia tiende a la integración, la expectativa a la fragmentación [*éclatement*] de las perspectivas.³⁶³

A nuestro parecer, Ricoeur encuentra aquí —en el binomio “horizonte de expectativa” y “espacio de experiencia—” un cierto paralelo con los fenómenos antes descritos de la utopía y la ideología, que mantienen esa tensión entre integración y fragmentación en el espacio del imaginario social, y que traen al presente lo pasado y lo futuro. Veremos si está de algún modo aquí también implicada la necesaria función liberadora de la utopía, función de apertura y con un acento claramente escatológico.

Y así concluye Ricoeur:

En este sentido, la expectativa no se deja derivar de la experiencia: el espacio de experiencia nunca basta para determinar un horizonte de expectativa. Inversamente, no hay sorpresa para quien tiene un bagaje de experiencia demasiado ligero. No podría desear otra cosa. Así, espacio de experiencia y horizonte de expectativa hacen más que oponerse polarmente: se condicionan

³⁶² Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 252.

³⁶³ *Ibid.*

mutuamente. Al ser así, el sentido del presente histórico nace de la variación incesante entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia.³⁶⁴

El pasado-presente y el futuro-presente —o los fenómenos que los expresan— se condicionan mutuamente, manteniéndose de alguna manera en tensión, y forjando mediante esa dialéctica ese punto de intersección en el que, según Ricoeur, se colocaría lo que llamamos “presente histórico”. Dejamos aquí la revisión de esta temática, sabiendo que la retomaremos necesariamente en la sección siguiente, dedicada a los tres volúmenes de una de las obras más monumentales de nuestro autor.

2.8. Tiempo y narración

El núcleo inicial de este trabajo de Ricoeur se gesta —como él mismo señala³⁶⁵— a fines de la década de los setenta, y ve la luz en tres momentos sucesivos, entre 1983 y 1985. No es fácil precisar la temática de las más de mil páginas escritas aquí por nuestro autor, pero podemos de algún modo decir que se trata de un intento de reflexión acerca del tiempo y la temporalidad del ser humano a partir de, y en conexión con, la función *mimética* —es decir, la capacidad de creación de una trama— de la narración. Se encuentra en la misma línea de desarrollo de *La metáfora viva*, pero cambiando el registro hacia la experiencia temporal:

Mientras que la redescrición metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos, que hacen del mundo una realidad *habitable*, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores *temporales*. Este último aspecto es el que estudiaré con detenimiento en este libro.³⁶⁶

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo histórico*. México D.F.: 5a ed., Siglo XXI, 2004, p. 34.

³⁶⁶ *Ibid.*, pp. 33-34. Como señala en su presentación Manuel Maceiras: “La trilogía integrada *Tiempo y narración* viene a ser la continuidad lógica de las tesis de *La métaphore vive*. Allí, la metáfora establece una tensión cuya referencia se encuentra fuera de la experiencia ordinaria y,

Ricoeur llevará a cabo este análisis detallado de las posibilidades de la narración para reconfigurar nuestra experiencia temporal partiendo de las aporías a las que se enfrenta esta experiencia y su comprensión. Luego recorrerá los campos abiertos por la narración histórica y el relato de ficción, llegando finalmente a la propuesta de una “hermenéutica de la conciencia histórica”, en la que encuentra su punto de mayor despliegue la reflexión antropológica, según la hipótesis que plantea nuestro autor ya en el primer volumen de *Tiempo y narración*, cuando afirma que

entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.³⁶⁷

Un pasaje importante de esta obra —considerando la filosofía de nuestro autor en perspectiva— se encuentra al final de la primera parte del primer volumen, justo al terminar las reflexiones sobre los tres estadios de la *mimesis*: el de la prefiguración, el de la configuración y el de la refiguración. Allí plantea Ricoeur que la dialéctica de este círculo hermenéutico podría ser integrada “en el círculo más amplio de la poética de la narración y de la aporética del tiempo”³⁶⁸. Esta ulterior integración se conecta con un “último problema” que se presenta: la consideración “del *límite superior* del proceso de jerarquización de la

por lo tanto, inaccesible al lenguaje directamente descriptivo. En este sentido, el lenguaje metafórico suscita o sugiere una ‘re-descripción’ de la experiencia, revelando de ella categorías ontológicas no reductibles a la experiencia empírica. *Tiempo y narración* pretende situarse en el mismo orden: elucidar, clarificar y precisar el carácter temporal de la experiencia humana” (Maceiras, M., “Presentación de la edición española”, en: Ricoeur, P., *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo histórico*, op. cit., p. 25).

³⁶⁷ Ricoeur, P., *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo histórico*, op. cit., p. 113.

³⁶⁸ *Ibid*, p. 161.

temporalidad”³⁶⁹. La aparente alternativa es entre la eternidad (san Agustín) y la finitud sellada por el ser-para-la-muerte (Heidegger). “La cuestión más grave que podría plantear este libro —concluye Ricoeur— es saber hasta qué punto la reflexión filosófica sobre la narratividad y el tiempo puede ayudar a pensar juntas la eternidad y la muerte”³⁷⁰.

Creo que es importante tener este pasaje siempre en mente al leer *Tiempo y narración*, ya que nos señala uno de los faros que iluminan todo el recorrido: la intención de Ricoeur de mantener metodológicamente unidas en la reflexión las dos realidades que pueden constituir el “hacia dónde” de la vida humana, ambas claves importantes para interpretar el sentido de esa vida misma, a través, en este caso, de la mediación narrativa.

¿Encontramos en esta obra sobre el tiempo y la narración algún elemento de lo que venimos llamando “aproximación escatológica”? Es lo que veremos a continuación.

La primera vez que aparece explícitamente la temática escatológica es para correlacionar el final de una narración (la conclusión de la trama) con “el final” a secas, es decir, con el tiempo final del cosmos, como es reflejado en la literatura apocalíptica, lugar por excelencia de la escatología judeocristiana. El interés de nuestro autor es la mejor comprensión del “cierre poético”, para lo que explora los análisis de Frank Kermode en su obra *The Sense of an Ending*³⁷¹. Allí la referencia al mito escatológico sirve como camino para repensar la dimensión de cierre del *mythos* aristotélico. Ambos, afirma Ricoeur, “se asemejan en su manera de vincular un comienzo con un fin y de ofrecer a la imaginación el triunfo de la concordancia sobre la discordancia”³⁷². La problemática, sin embargo, se complica cuando la realidad, anunciada como inminente, del fin se hace realidad

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y narración. II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México D.F.: 5a ed., Siglo XXI, 2008, pp. 408-416.

³⁷² *Ibid.*, p. 409.

inmanente en un paradigma centrado en la “crisis continua”. Es parte de la crítica negativa de Kermode, que —por lo que podemos entender— Ricoeur asume en parte, pero a su vez critica de “sobredeterminación” del término final. En una nota nuestro autor afirma acerca de la posición de Kermode:

el final es, a la vez, el fin del mundo: el Apocalipsis; el final del libro: el libro del Apocalipsis; el fin sin fin de la crisis: el mito del fin de siglo; el fin de la tradición de los paradigmas: el cisma; la imposibilidad de dar un final al poema: la obra inacabada; finalmente, la muerte: el fin del deseo. Esta sobredeterminación explica la ironía del artículo indefinido en *The Sense of an Ending*. Nunca termina todo con el final.³⁷³

Esta referencia no representa un aporte muy significativo a nuestra investigación. Es interesante destacar, sin embargo, que ella evidencia que lo escatológico logra convertirse para Ricoeur en un espacio de intersección entre la cultura y sus manifestaciones, por un lado, y la experiencia existencial del ser humano, histórica, personal y comunitaria, por otro, constituyendo así una suerte de “campo compartido”.

La segunda referencia a la escatología en *Tiempo y narración*, por el contrario, se ubica en un punto nodal del planteamiento que se realiza en esta obra. Se trata del capítulo siete de la última parte, titulado: “Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica”³⁷⁴. Allí Ricoeur conduce hasta las últimas consecuencias la cuestión de si se puede pensar (después de Hegel) la historia y su tiempo, partiendo desde lo que nuestro autor llama una “decisión estratégica”: “Al renunciar a acometer de frente el problema de la realidad huidiza del pasado tal como ha sido, hay que invertir el orden de los problemas y partir del *proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente”³⁷⁵. Esta decisión

³⁷³ *Ibid.*, p. 415.

³⁷⁴ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. México D.F.: Siglo XXI, 2009, p. 939.

³⁷⁵ *Ibid.*

coloca a nuestro autor en continuidad —que no significa coincidencia total— con la filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo*³⁷⁶. Asimismo, esta decisión marca un paso coherente más dentro de una reflexión que asume la *praxis* (el hacer, el obrar) como lugar de la reflexión por excelencia acerca del ser humano: “Es, pues, en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas, bajo el horizonte de la idea de *mediación imperfecta*”³⁷⁷.

Es aquí donde encontramos los desarrollos que vimos en el acápite anterior sobre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de espera (o de expectativa)” que Ricoeur toma de Koselleck. El motivo por el que asume esta polaridad — afirma nuestro autor en esta nueva obra— es para combatir el olvido “del juego complejo de intersignificaciones que se ejerce entre nuestras esperas dirigidas hacia el futuro y nuestras interpretaciones orientadas hacia el pasado”³⁷⁸.

El desarrollo de ambos conceptos es, casi literalmente, el mismo que hemos descrito refiriéndonos a *Del texto a la acción*. Sin embargo, en esta nueva obra, Ricoeur lleva la reflexión adelante, llegando a considerar las nociones de espacio de experiencia y horizonte de espera como auténticas *metacategorías* que hacen posible una aproximación trascendental a la historia³⁷⁹ en cuanto conjunción de

³⁷⁶ Heidegger será un interlocutor fundamental de Ricoeur en *Tiempo y narración*. Quizás las páginas más reveladoras sobre este punto se encuentran en el tercer capítulo de la cuarta parte, donde se hace evidente la riqueza de las reflexiones abiertas por Heidegger, junto con los puntos que Ricoeur considera limitados. Para nuestro tema será particularmente interesante ver más adelante su crítica a la noción de “ser-para-la-muerte” y a la misma muerte como realidad última (cfr. *ibid.*, pp. 718-775).

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 940.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ Ricoeur precisa el sentido de estas expresiones: “Reinhart Koselleck tiene justificada razón al considerarlas como categorías metahistóricas, válidas en el plano de una antropología filosófica. En tal sentido, éstas rigen todos los modos con que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia: de historia hecha o de historia dicha o escrita. En este aspecto, se les puede aplicar el vocabulario de las condiciones de posibilidad, que las califica como trascendentales. Pertenecen al *pensamiento* de la historia [...]. Tematizan directamente el tiempo histórico, mejor, la ‘temporalidad de la historia’” (*ibid.*, p. 949).

acontecimiento y de narración³⁸⁰. No nos detenemos en los pasos de esta justificación, pero es interesante para nuestra investigación retomar algunas conclusiones de Ricoeur:

Si se admite, pues, que no hay historia que no esté constituida por las experiencias y las esperas de hombres que actúan y que sufren, o que las dos categorías tomadas juntas tematizan el tiempo histórico, esto implica que la tensión ente horizonte de espera y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia. [...] La idea de progreso que ligaba aún al pasado a un futuro mejor, acercado todavía más por la aceleración de la historia, tiende a ceder el puesto a la idea de utopía, desde el momento en que las esperanzas de la humanidad pierden todo anclaje en la experiencia adquirida y son proyectadas a un futuro sin precedente propio. Con la utopía, la tensión se hace cisma.³⁸¹

La tarea ética y política, según Ricoeur, “es impedir que la tensión entre estos dos polos del pensamiento de la historia se convierta en cisma”³⁸². Esta tarea es posible declinarla en dos imperativos. Por un lado, hay que evitar que la espera permanezca indeterminada, porque eso conduce, como ya lo vimos antes al tratar sobre las utopías, a una falta de acción real. Por otro lado, hay que evitar que la experiencia sea tan determinada que se pierda la posibilidad de seguir bebiendo renovadamente de ella. En el primer caso se trata de una difuminación del futuro (que deja de ser horizonte concreto), en el segundo caso se trata de una solidificación del pasado (que deja de ser espacio abierto). “En una palabra —precisa nuestro autor—, frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente en todos sus aspectos, y el pasado cerrado y unívocamente

³⁸⁰ “La humanidad se convierte en sujeto de sí misma, diciéndose. Narración y cosa narrada pueden nuevamente coincidir, y las dos expresiones: ‘hacer la historia’ y ‘hacer historia’ pueden identificarse. El hacer y el narrar se han convertido en el haz y el envés de un proceso único” (*ibid.*, p. 946).

³⁸¹ *Ibid.*, p. 951.

³⁸² *Ibid.*, p. 952.

necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminada”³⁸³.

Una referencia directa a la escatología en esta sección la encontramos en una nota, donde Ricoeur conecta la dimensión “por hacer” de la historia con el papel —que ya hemos analizado antes— de las utopías de abrir “un futuro nuevo”:

Del futuro proyectado y deseado nacen las verdaderas escatologías, que se llaman utopías: son ellas las que dibujan, gracias al hacer humano, el horizonte de espera; son ellas las que dan las verdaderas lecciones de la historia, aquellas que el futuro enseña, puesto en nuestras manos. El poder de la historia, en lugar de aplastarnos, nos exalta, pues es obra nuestra, incluso en el desconocimiento de nuestro hacer.³⁸⁴

Después de todo lo que hemos ido revisando, podemos decir que el tipo de tensión nuestro autor plantea entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia tiene las características del diálogo entre lo último (entendido escatológicamente) y lo originario transmitido por la tradición.

Una confirmación de esto la encontramos, a nuestro parecer, en la sección dedicada a la condición humana del “ser-afectado-por-el-pasado”, y, más específicamente, en una de las conclusiones a las que Ricoeur llega analizando y articulando el concepto de tradición desde las luces que aporta la noción de espacio de experiencia, que no puede desligarse de la de horizonte de espera:

Por una parte, la repercusión de nuestras esperas relativas al futuro sobre la reinterpretación del pasado puede tener, como principal efecto, abrir en el pasado, considerado como transcurrido, posibilidades olvidadas, potencialidades abortadas, intentos reprimidos (una de las funciones de la historia a este respecto es la de reconducir a esos momentos del pasado en los que el futuro no estaba todavía decidido, en los que el pasado mismo era un espacio de experiencia abierto a un horizonte de espera); por otra parte, el

³⁸³ *Ibid.*, p. 953.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 946.

potencial de sentido así liberado de la ganga de las tradiciones puede contribuir a dar vida a aquellas de nuestras esperas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia que hay que hacer, la idea reguladora, pero vacía, de una comunicación sin trabas ni limitaciones. Gracias a este juego de la espera y de la memoria, la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia *efectiva*.³⁸⁵

Es el momento en que la utopía deja de serlo, justamente porque se salva el cisma —la ruptura— entre lo que se espera como un horizonte (escatológico) y lo que se recoge en el espacio abierto de una experiencia vivida pero no fosilizada. La *praxis* ética y política viven de esta sana tensión, que se traduce en el presente como *iniciativa*³⁸⁶ y que puede ser considerada una auténtica tensión escatológica, nutrida de esperanza y anclada en el hoy real: “ya pero todavía no”³⁸⁷.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 970.

³⁸⁶ “El presente es por completo una crisis cuando la espera se refugia en la utopía y cuando la tradición se convierte en un depósito muerto. Frente a esta amenaza del resquebrajamiento del presente histórico, la tarea es la que hemos anticipado anteriormente: impedir que la tensión entre los dos polos del pensamiento de la historia degenere en cisma; por lo tanto, por una parte, acercar al presente las esperas puramente utópicas mediante una acción estratégica atenta a los primeros pasos que hay que dar hacia lo deseable y lo razonable; por otra, resistir a la limitación del espacio de experiencia, liberando potencialidades no empleadas del pasado. La iniciativa, en el plano histórico, consiste precisamente en la incesante transacción entre estas dos tareas. Pero para que esta transacción no exprese solamente una voluntad reactiva, sino enfrentarse a la crítica, debe expresar la fuerza misma del presente” (*ibid.*, p. 981).

³⁸⁷ En una conferencia que Paul Ricoeur presenta en Italia, en 1979, en plena elaboración de lo que luego terminarían siendo los tres volúmenes de *Temps et récit*, vemos vivamente presente el interés de nuestro autor por entrar en un debate con las perspectivas heideggerianas respecto al tiempo y la temporalidad humana. Allí afirma nuestro autor que queda pendiente un desarrollo que dé cuenta —desde la mediación narrativa— de la “temporalidad profunda” donde Heidegger plantea la prioridad del futuro pero desde la unificación de los tres “éxtasis” del tiempo, como lo planteaba san Agustín: el pasado, el presente y el futuro. Quizás la escatología —en el sentido en el que lo estamos tratando en este trabajo— pueda dar cuenta de esa dimensión en la que el ser humano se orienta a un futuro feliz, que es tal porque vive de una memoria de su origen, y que se constituye en el hoy de la persona que camina activamente hacia ese horizonte. En el texto Ricoeur plantea también la importancia de profundizar y enriquecer en esta línea la noción de “tradición”. Cfr. Ricoeur, P., *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 213-214.

2.9. *Sí mismo como otro*

En 1986, un año después de la publicación del tercer y último volumen de *Tiempo y narración*, Paul Ricoeur pronuncia las famosas *Gifford Lectures* (en Escocia), así como también realiza algunas conferencias en el contexto de las *Schelling Vorlesungen* (en Alemania). Fruto de la reflexión acerca de la cuestión de la identidad personal que nuestro autor lleva a cabo en estas importantes plazas filosóficas es que tenemos la que es considerada posiblemente su obra más importante: *Soi-même comme un autre*, publicada por primera vez en 1990. Los diez estudios de este trabajo constituyen un recorrido por la “hermenéutica del sí” que Ricoeur plantea como respuesta a las propuestas de comprensión del ser humano que hipertrofian o que anulan totalmente la posición del yo: “en cuanto crédito sin garantía, pero también en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche”³⁸⁸.

No haremos en esta ocasión el recorrido de la que es quizás la obra más comentada de Ricoeur, sino que nos centraremos en el objeto de nuestra investigación: la dimensión de lo “último” en la comprensión de la persona humana. Seremos breves, porque la verdad es que no existe referencia explícita alguna a la escatología en los diez estudios publicados.

Dicho esto, sin embargo, luego del camino realizado en las páginas anteriores por el pensamiento de Ricoeur a lo largo de sus principales obras, podemos afirmar que lo que sí encontramos presente en *Sí mismo como otro* es una tensión dialéctica fecunda para la comprensión y para la vida, una tensión que implica la apertura a un horizonte que se encuentra siempre “más allá”, una tensión que se plantea en una modalidad aporética de aproximación a las

³⁸⁸ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI, 2020, p. XXXVII.

distintas problemáticas. Se nos permita mencionar dos ejemplos en los que esperamos se muestre, al menos, la “estructura escatológica” del planteamiento.

El primero es el análisis de la noción de *unidad narrativa de una vida*, que Ricoeur encuentra presente en la obra de Alasdair MacIntyre³⁸⁹ y que constituye el tercer momento en la “jerarquía de la *praxis*” cuando es considerada “desde el punto de vista de su integración ética bajo la idea de la ‘vida buena’”³⁹⁰. Después de las “prácticas” y sobre todo del “plan de vida” —noción que sugiere fuertemente la idea de la voluntariedad—, la unidad narrativa de la vida “hace hincapié en la composición entre intenciones, causas y causalidades”³⁹¹. Lo que se plantea entonces es el *cómo* de esta composición, sobre todo considerando que con la introducción de estas mediaciones se evidencia una cierta “fragilidad de la cualidad buena del ser humano”³⁹². ¿Cómo se coloca la noción de “vida buena” en relación con lo que esta perspectiva de unidad narrativa añade como mediaciones que podríamos denominar “contingentes” y que sin embargo conforman lo propio de su modalidad de integración?

La respuesta de Ricoeur nos lleva directamente al centro de nuestro planteamiento: “La serie de intermediarios que acabamos de ver encuentra, si no un acabamiento, al menos un horizonte, o si se prefiere una idea límite, en la noción, varias veces evocada de ‘vida buena’”³⁹³. Los términos ahora nos son familiares, y vemos cómo nuestro autor aplica esta aproximación de modo concreto: la vida buena —señala— “es el ‘objetivo hacia el que’ tienden estas acciones de las que hemos dicho, sin embargo, que tienen su fin en ellas

³⁸⁹ Sin embargo, ya en 1979, Ricoeur se declaraba abiertamente deudor de *La condición humana* de Hannah Arendt en esta concepción acerca de una identidad narrativa: “La acción sólo trata de ser recogida en un relato cuya función consiste en procurar una identidad al agente, una identidad que sólo puede ser, consiguientemente, *narrativa*” (Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, op. cit., p. 210).

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 181.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 184.

³⁹² *Ibid.* Es el modo como traduce nuestro autor la idea de la “*fragility of goodness*” de Martha Nussbaum.

³⁹³ *Ibid.*

mismas”³⁹⁴. Ese “sin embargo” es el signo de una *aporética metodológica* que nos parece ser una traducción precisa de la aproximación escatológica que hemos ido evidenciando en estas páginas. La “vida buena” se mantiene como fin hacia el que tendemos, pero lejos de actuar de manera extrínseca, se ubica “dentro” de las acciones mismas: “hay que pensar —insiste Ricoeur— en la idea de una finalidad superior que sería siempre interior al obrar humano”³⁹⁵.

Visto desde el punto de vista de la acción humana, que como sabemos es falible por naturaleza, esta idea constituye una “apertura, que rompe prácticas que se hubiera dicho cerradas sobre sí mismas” y que, “cuando nos embarga la duda sobre la orientación de nuestra vida, mantiene una tensión, de ordinario discreta y tácita, entre lo cerrado y lo abierto en la estructura global de la *praxis*”³⁹⁶. Es interesante identificar en Ricoeur aquello que le permite a la persona no vivir, a pesar de su fragilidad y la del mundo, plegada sobre sí misma. Y aquí se muestra que la idea de “vida buena” realiza esto convirtiéndose en “horizonte” hacia el que la persona se dirige, y que —sin embargo— está ya presente en el hoy de su obrar cotidiano.

El segundo ejemplo puede parecer menos relevante, pero se refiere a un punto crucial. En el último estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea la necesidad de llevar a cabo una reapropiación de la ontología de Aristóteles —y sobre todo del binomio acto-potencia— para interpretar más a cabalidad la acción humana a partir del “fondo de ser, a la vez potencial y efectivo”³⁹⁷ sobre el que se destaca. La vía de solución la encuentra en la noción spinoziana de *conatus*. Antes de llegar a esa conclusión, nuestro autor se confronta con la reapropiación que Heidegger hace de la ontología aristotélica y la critica en un solo punto: “¿Hay que hacer —pregunta Ricoeur— de la *presencia* el nexo fundamental entre el ser sí-mismo y el ser-en-el-mundo?”³⁹⁸. Su respuesta negativa a esta pregunta

³⁹⁴ *Ibid.*, pp. 184-185.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 185.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 341.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 348.

se fundamenta en que esta primacía de la presencia, por la que la *energeia* aristotélica sería al final reinterpretada como simple *actualitas*, arrastraría a la totalidad del ser-en-el-mundo hacia la simple *facticidad*, perdiendo de ese modo toda tensión en el ser. Más adelante veremos a Ricoeur volver sobre un análisis semejante de Heidegger, pero entonces con una terminología manifiestamente escatológica.

Por ahora, dejemos que nuestro autor nos explique su argumentación:

Comprendo perfectamente que la *enérgeia*, que los latinos tradujeron por *actualitas*, designe de modo global aquello en lo que estamos efectivamente. Pero, al hacer hincapié, sobre todo, en el “siempre ya” y en la imposibilidad de salir de este vínculo de presencia, en una palabra, en la “facticidad”, ¿no se está atenuando la dimensión de la *enérgeia* y de la *dynamis* en virtud de la cual el obrar y el padecer humanos se enraízan en el ser? Para explicar este arraigo, he propuesto la noción de *fondo a la vez efectivo y potencial*. Insisto en los dos adjetivos. Existe una tensión entre potencia y efectividad, que me parece esencial a la ontología del obrar, y que me parece borrada en la ecuación entre *enérgeia* y *facticidad*. La difícil dialéctica entre estos dos términos griegos está amenazada de desaparecer en una rehabilitación aparentemente unilateral de la *enérgeia*. Sin embargo, es de esta diferencia entre *enérgeia* y *dynamis*, tanto como de la primacía de la primera sobre la segunda, de la que depende la posibilidad de interpretar conjuntamente el obrar humano y el ser como acto y como potencia.³⁹⁹

Lo que podría salvarnos de esta unilateralidad de la facticidad sería justamente una recomprensión del tiempo desde la tensión escatológica, como lo hemos ido evidenciando. De ese modo nunca se podría separar ese “siempre ya” de un “todavía no” que apunte hacia el horizonte nunca plenamente realizado, pero íntimamente entramado en todo lo que se va desarrollando en la vida.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp. 348-349.

En la última parte de nuestro trabajo volveremos sobre *Sí mismo como otro*, en nuestro intento por articular desde la perspectiva que venimos evidenciando algunos elementos de la hermenéutica ricoeuriana de la existencia humana.

2.10. La memoria, la historia, el olvido

Llegamos así a la última gran obra de nuestro autor, publicada en el año 2000, cinco antes de su fallecimiento. *La memoria, la historia, el olvido* concluye con un epílogo titulado “El perdón difícil”, al que dedicaremos la parte más importante de esta breve exposición. La obra entera, sin embargo, se cierra con un epígrafe de cuatro líneas, único en la obra de Paul Ricoeur, que podría resumir el sentido no sólo de lo que ha querido plantear como temática de fondo en esta obra, sino de lo que podría ser un *cantus firmus* de toda su filosofía:

En la historia, la memoria y el olvido.

En la memoria y el olvido, la vida.

Pero escribir la vida es otra historia.

Inconclusión [*Inachèvement*].⁴⁰⁰

Este epígrafe, en el contexto de nuestra exposición, manifiesta ese carácter de *apertura* que una y otra vez vemos retornar en la obra de Ricoeur al referirse a la realidad humana (“la vida”). Por definición, lo humano —considerado personal o colectivamente— *no está concluido*, no está acabado, y no podría ser considerado como algo “completo” dentro de los márgenes de la historia, ni en su comprensión ni en su realización. La escatología, como la venimos abordando

⁴⁰⁰ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010, p. 659. El original francés es como sigue: “Sous l’histoire, la mémoire et l’oubli. / Sous la mémoire et l’oublie, la vie. / Mais écrire la vie est une autre histoire. / Inachèvement”. Como se puede ver, la palabra francesa “*inachèvement*” ha sido traducida aquí al español por “inconclusión”, con lo que se pierde algo del sentido de *incompletitud*, tanto del razonamiento como de la vida misma. Cfr. Hunyadi, M., *Paul Ricoeur, la puissance d’une philosophie des détours*, *Le Temps*, 21/4/2007, <https://www.letemps.ch/culture/paul-ricoeur-puissance-dune-philosophie-detours> (recuperado el 21/6/2022).

en esta investigación, supone necesariamente ese sentido de incompletitud o inacabamiento de la persona humana y su mundo: si todo estuviese terminado (o si puede estarlo) dentro del tiempo humano como lo conocemos y vivimos, no se podría plantear un horizonte escatológico.

2.10.1. El debate con Heidegger sobre la muerte

Y es justamente a través de este concepto de *inachèvement* que Ricoeur presenta —en el segundo capítulo de la tercera parte, dedicado a “Historia y tiempo”— un debate con el Heidegger de *Ser y tiempo* y que aquí nos parece relevante, ya que se refiere a una de las temáticas “escatológicas” del filósofo alemán: la dialéctica entre totalidad y mortalidad del *Dasein*.

Discutiendo *Ser y tiempo*, nuestro autor señala que “sabemos que la entrada en la dialéctica de las instancias de temporalidad se hará por el futuro y que la ‘futuridad’ está cortada estructuralmente por el horizonte finito de la muerte”⁴⁰¹. Este “corte” sería índice de una cierta contradicción no resuelta, que es central en la interpretación que Ricoeur hace de Heidegger. Por un lado —señala el filósofo francés— la idea heideggeriana de “cuidado” (*Sorge*) y su estructura imponen “por su apertura misma la problemática de la totalidad” confirmando, así, a esta problemática “la modalidad de la potencialidad, del poder-ser [...]: por todo hay que entender no un sistema cerrado sino integralidad, y, en ese sentido, apertura”⁴⁰². Por otro lado, sin embargo, en la concepción del *Dasein* como “ser-para-la-muerte”, el “para” pareciera implicar un destino al acabamiento, al cierre y a la conclusión. “¿No hay —se pregunta finalmente— una colisión entre apertura y cierre, integralidad no saturable y final en forma de cierre?”⁴⁰³.

⁴⁰¹ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 468.

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ *Ibid.* La traducción castellana añade “totalidad” al lado de integralidad, lo que no se encuentra en el original francés. Se ha eliminado para facilitar la comprensión.

Aquí nos parece que Ricoeur encuentra una de las objeciones más serias a la visión antropológica de Heidegger⁴⁰⁴, al mismo tiempo que expresa —con Arendt y Spinoza— una posición medular en su aproximación al ser humano en cuanto *homme capable*: el poder ser en el que se articula y dinamiza la existencia humana implica el fundamento de un fondo de vida (y no de muerte) a partir del cual el ser-capaz del hombre se desarrolla. La idea de la “natalidad” de Arendt y el concepto de “*conatus*” de Spinoza, constituyen juntos un punto inamovible en la concepción que desarrolla nuestro autor. Parafraseando a Ricoeur, podemos decir que el ser humano no vive “para la muerte” (*pour la mort*) sino “hasta la muerte” (*jusqu’à la mort*). Es la diferencia radical entre la primacía de la vida y la primacía de la muerte como condición de posibilidad de la existencia⁴⁰⁵.

La propuesta de Ricoeur sería más bien “explorar los recursos de la experiencia del poder-ser de este lado de su captura por el ser-para-la-muerte”⁴⁰⁶, del lado de la vida, sobre la cual —como dice también Spinoza en su *Ética*— reflexiona el hombre libre, cuya sabiduría “es una meditación, no de la muerte, sino de la vida”⁴⁰⁷. Regresamos así al punto de partida de esta discusión: en la vida encontramos el inacabamiento que hace posible la apertura —y habría que añadir la esperanza indefectible— a pesar de la amenaza siempre presente del final. Esta apertura, puntualizamos finalmente con Ricoeur, “deja siempre sitio al hecho ‘de lo que falta [*excédentf*]’ (o del ‘resto pendiente [*sursis*]’ —*Ausstand*—), por tanto, de lo inacabado”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁴ “No oculto mi perplejidad al término de la relectura de este capítulo nodal: ¿no ha obturado la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible?” (*ibid.*, p. 469).

⁴⁰⁵ “La primacía de la muerte está implicada en el tema del ser-para-la-muerte” (*ibid.*, p. 468). Ricoeur no desconoce que Heidegger haga referencia al “nacimiento”, pero considera que es tratado de modo reductivo por el filósofo alemán: “En ninguna parte, quizás, se hace sentir más vivamente la ausencia de una reflexión sobre la carne que hubiese permitido designar la natalidad como condición de ser ya ahí y no sólo como acontecimiento el nacimiento, falsamente simétrico del aún no advenido de la muerte” (*ibid.*, p. 492).

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 469.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 468. La elección de las palabras para la traducción castellana es, por decir lo menos, desconcertante, y probablemente puede llevar a una interpretación en sentido contrario del

2.10.2. Un *Epílogo* en clave escatológica

Antes de analizar las reflexiones escatológicas del *Epílogo*, no queremos dejar de señalar un interesante párrafo donde Ricoeur habla del “horizonte”, esta vez no calificado, del que formarían parte el olvido y el perdón: ellos —afirma nuestro autor— “designan, separada y conjuntamente, el horizonte de toda nuestra investigación”. “Sus itinerarios respectivos —prosigue Ricoeur— se entrecruzan en un lugar que no es un lugar, mejor designado con el término de horizonte. Horizonte de una memoria apaciguada, incluso de un olvido feliz”⁴⁰⁹. En medio de todos los “desvíos” realizados en una monumental obra como es ciertamente *La memoria, la historia, el olvido*, esta afirmación dirige la mirada del lector hacia el punto a donde estas reflexiones quisieran llegar: la paz y la felicidad, en este caso de la memoria y del olvido. Es el puerto deseado. Pero *solamente* deseado, nunca alcanzado. Esto lo deja muy claro nuestro autor, vinculando esta obra con la clara intención que vimos en sus primeras obras, donde una postura escatológica sobre la verdad y el pensamiento, fueron el antídoto contra esa desmesura de aquello que nuestro autor denomina la pretensión de un “saber absoluto (*savoir absolu*)”⁴¹⁰ o de una “reflexión total”:

Horizonte no quiere decir sólo fusión de horizontes, en el sentido que le da Gadamer y que yo asumo, sino también alejamiento de horizontes, inacabamiento. Esta confesión no es sorprendente en una empresa colocada desde el principio bajo el signo de una crítica sin piedad dirigida contra la *hubris* de la reflexión total.⁴¹¹

“inacabamiento”, que en este caso Ricoeur quiere conectar semánticamente con un cierto “excedente” en la realidad (no tanto con una falta) y con un sentido de “aplazamiento” y “espera” en la misma (y solamente en ese sentido de algo “pendiente”).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 539.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 406.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 540.

El horizonte se aleja, colocando el cumplimiento y la realización últimas de la vida (su *achèvement*) siempre más allá de la concreción de la vida misma como la conocemos. Y, sin embargo, este mismo horizonte, este inacabamiento, es la condición de posibilidad del desarrollo de la vida humana en sus distintas dimensiones personales.

En su *Epílogo*, titulado “El perdón difícil”, Ricoeur cambia el foco de investigación: de la reflexión sobre la representación del pasado pasa a la “escatología” de esta misma representación en una meditación acerca del perdón. Se nos permita citar por extenso la explicación que da nuestro autor sobre su intención con esta sección final:

La cuestión ahora planteada trata de otro enigma distinto del de la representación presente de una cosa ausente marcada con el sello de lo anterior. Es doble: por una parte, el enigma de una falta que paralizaría el poder de obrar de este “hombre capaz” que somos; y, como réplica, el de la eventual suspensión de esta incapacidad existencial designada por el término de perdón. Este doble enigma atraviesa oblicuamente el de la representación del pasado, puesto que los efectos de la falta y del perdón cruzan de nuevo todas las operaciones constitutivas de la memoria y de la historia y marcan el olvido de un modo particular. Pero, si la falta constituye la ocasión del perdón, es la denominación del perdón la que da el tono a todo el epílogo. *Este tono es el de la escatología de la representación del pasado*. El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido. Siempre en retirada, el horizonte huye de la presa (*fuit la prese*). Hace el perdón difícil: ni fácil ni imposible. Pone el sello de la inconclusión (*inàchevement*) en toda la empresa.⁴¹²

A lo largo de todo este desarrollo, Ricoeur busca articular un trasfondo de asimetría o desproporción entre la profundidad de la falta y la altura del perdón, trasfondo que —como él mismo explicita en la cita que acabamos de consignar— es imposible que sea “aferrado” (*fuit la prese*) en la medida en que constituye

⁴¹² *Ibid.*, p. 595. Cursivas nuestras.

algo no conocido (*incognito*), ni tampoco fenomenológicamente experimentado, y que es, sin embargo, perennemente esperado.

Lo que hace Ricoeur en estas páginas es avanzar por las distintas dimensiones (experiencial, institucional, intersubjetiva, personal) de esa dialéctica entre la culpabilidad y el perdón, evidenciando una y otra vez el residuo de lo que no puede ser dicho del acto de perdonar ni de sus efectos en la capacidad de actuar del ser humano, pero que es constantemente señalado como “incompleto” o “inacabado”, lo que sería una reinterpretación nueva (escatológica) de esta “capacidad” del ser humano, de la que siempre ha hablado Ricoeur a lo largo de su obra. “Finalmente, —afirma— es de esta capacidad restaurada de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más que tus actos”⁴¹³.

Llegamos así a lo que nuestro autor denomina “el epílogo del Epílogo”⁴¹⁴. Una suerte de recapitulación, que en realidad concentra aún más la modalidad del discurso en la clave escatológica que venimos aquí poniendo de manifiesto:

El discurso adecuado a esta recapitulación no es ya el de la fenomenología, ni el de la epistemología, ni siquiera el de la hermenéutica; es el de la exploración del horizonte de realización de la cadena de operaciones constitutivas de este vasto memorial del tiempo que incluye la memoria, la historia y el olvido. Me arriesgo a hablar, a este respecto, de escatología para subrayar la dimensión de

⁴¹³ *Ibid.*, p. 643. En una entrevista afirma nuestro autor acerca de este epílogo: “Quise hacer un recorrido del perdón, suponiendo que lo haya, y digo: esta es una palabra que viene de un lugar más alto que yo, lo que se puede interpretar de múltiples maneras. Como Derrida, a quien cito, yo lo interpreto dentro de la tradición abrahámica; los judíos, los cristianos, los musulmanes hablan del Dios misericordioso. Estamos ante una palabra que habla de perdón. [...] El perdón consiste en decir: ‘Tú vales más que tus actos’, es decir, ‘Tú eres capaz, podrías hacer algo distinto de lo que has hecho, no has agotado tus recursos’. Es lo que yo llamo ‘el hombre capaz’, que cada vez más constituye el fondo de mi filosofía, esa especie de crédito a la bondad del hombre. Creo que existe un fondo de bondad que hay que buscar” (Blain, J., “Entrevista a Paul Ricoeur”, en: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 30 (2003): pp. 59-60).

⁴¹⁴ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 643.

anticipación y de proyección de este horizonte último. El modo gramatical más apropiado es aquí el optativo del deseo, a igual distancia del indicativo de la descripción y del imperativo de la prescripción.⁴¹⁵

El “horizonte de realización” es a este nivel “horizonte último”, en ese primer sentido escatológico, algo que Ricoeur refuerza a través de dos dimensiones que hemos una y otra vez puesto en evidencia a lo largo de este capítulo: la anticipación y la proyección.

Por un lado, nos precede (nos anticipa) y, por otro lado, nos permite actuar hacia adelante (nos proyecta), permaneciendo siempre en el ámbito de lo deseado, de lo que “podemos esperar”: nuestra realización última no puede ser ni descrita ni prescrita, pero es siempre y en todo momento esperada. Hay aquí también un regreso a temáticas fundamentales de la antropología de nuestro autor, al punto de sutura entre la capacidad, el deseo y lo que permanece siempre más allá, inaferrable, de la vida humana, ahora claramente como horizonte escatológico.

La elaboración del discurso es distinta en el caso de la memoria, de la historia y del olvido. Lo que pretende nuestro autor es llegar a mostrar ese “excedente” de sentido (de la memoria, de la historia, del olvido) a través de lo que deseamos en cada caso para nosotros mismos, para nuestros próximos, para los demás, recomprendiendo a partir de este deseo el operar de esas mismas realidades.

En el caso de la memoria, aquello que pone “su marca final en toda la serie de las operaciones mnemónicas”⁴¹⁶ es el *reconocimiento del recuerdo*. Se trata — según Ricoeur— de un “pequeño milagro”, que se convierte en “estrella guía”⁴¹⁷ en la medida en que brilla en el momento de la oscuridad (del olvido) para hacer presente y real una fidelidad al pasado, que permanece siempre como deseo y que, sin embargo, se experimenta como exigencia, como pretensión y

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 644.

⁴¹⁷ *Ibid.*

reivindicación. Este “milagro” nos señala la posibilidad de alcanzar una memoria feliz, apaciguada y reconciliada.

En el caso de la historia, Ricoeur plantea el *encuentro*, “detrás de la careta de la muerte”, *con el rostro de los que existieron* en el pasado, como el “deseo más disimulado del conocimiento histórico”⁴¹⁸. Aquí también se trata de una realidad cuyo cumplimiento se ve “continuamente diferido”⁴¹⁹, y que es trasladado de los que escriben la historia a los que la hacen, del historiador a los ciudadanos.

En el caso del olvido, luego de plantear algunas reticencias e indecisiones para afirmar la posibilidad del “deseo de un olvido feliz”⁴²⁰ —dada la asimetría que hay entre éste y la memoria—, Ricoeur termina su *Epílogo* (y toda su obra) identificando una “forma suprema de olvido, en cuanto disposición y manera de estar en el mundo, que sería la despreocupación [*l'insouciance*], o, mejor dicho, el no-cuidado [*l'in-souci*]”⁴²¹. La referencia a Kierkegaard transita ese espacio de intersección entre lo filosófico y lo bíblico: el arte del olvido no consistiría en absoluto en un trabajo, sino más bien en poner “una nota amable en el trabajo de memoria y en el trabajo de duelo”⁴²² a través de lo que Kierkegaard denomina “distracción divina”⁴²³, esa despreocupación y ese olvido de sí (“no se preocupen...”: *me merimnate*) a los que exhorta el evangelio cuando invita a considerar (“mirar fijamente, con atención”: *emblepo*) cómo los lirios del campo y las aves del cielo no trabajan, y, sin embargo, crecen y son alimentados.

La realización última del olvido sería ese “des-cuido”, esa “des-preocupación” de quien se sabe en las manos de alguien más grande que sí mismo. Ricoeur destaca cómo para Kierkegaard este olvido de sí lleva paradójicamente a la

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 649.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 651.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 656.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*, p. 657.

persona a maravillarse por la misma grandeza de su ser⁴²⁴, y conecta así la temática del olvido con la del reconocimiento, dejando la puerta abierta a una reinterpretación de la persona humana y su modo de ser en el tiempo (el cuidado) desde el horizonte último de esta “despreocupación” divina.

2.11. Breve síntesis del recorrido

En esta revisión de las obras mayores de Paul Ricoeur hemos podido mostrar la presencia constante de la temática escatológica a lo largo de toda su reflexión filosófica. Esta aproximación va delineando un modo de acercarse a la realidad del ser humano —especialmente en su dimensión temporal— en el que se busca el sentido de su existencia a través de mediaciones que una y otra vez revelan una excedencia en la vida humana misma, que no puede ser interpretada adecuadamente desde lo total o lo concluido, sino que debe ser comprendida como “apertura” constante, como lugar donde la novedad se va desarrollando en el entramado de un relato que va configurando a cada persona.

En el proyecto de una “filosofía de la voluntad”, Ricoeur trae a colación lo “último” como índice del misterio vivo del que el ser humano participa en su condición quebrada: es señal de un apaciguamiento o una reconciliación hacia los que se dirige todo el dinamismo de la voluntad. Recorriendo las distintas mediaciones donde la voluntad se atesta —fenomenológica, empírica y simbólicamente— nuestro autor llega a plantear el horizonte de una “liberación”: como libertad consumada, como dicha o felicidad, como abolición del temor por el amor. Ahí identifica Ricoeur el “porvenir escatológico” de la moralidad humana y, en último término, de nuestro ser como personas.

En las obras donde va construyendo una cierta “hermenéutica del ser humano”, Ricoeur hace referencia a lo escatológico en contextos distintos, pero con notas comunes. Se plantea como “horizonte” que garantiza una *apertura* que mantiene

⁴²⁴ Cfr. *ibid.*

en tensión y en movimiento la reflexión y el pensamiento, así como también hace posible una comprensión renovada de la “finalidad” (*telos*) de la vida humana sin eludir la cuestión del mal, acogiendo lo que viene desde más allá de lo que la vida nos puede mostrar en sí misma. Esto revela, según Ricoeur, la dependencia fundamental del ser humano de la dimensión de lo sagrado, en cuyos símbolos se hace presente una “promesa” que hace posible toda historia. Finalmente, cuando se trata de pensar esta misma historia y sus posibles proyectos, nuestro autor plantea de nuevo lo escatológico como horizonte regulador de lo utópico, que no puede ni debe anticipar lo que debe permanecer siempre “último” con respecto a la realización de la historia.

En sus trabajos antropológicos finales, donde la hermenéutica del “ser humano capaz” se va articulando desde mediaciones nuevas —como la narración, la identidad, la historia, entre otras—, la aproximación escatológica es totalmente integrada por Ricoeur en conceptos como los de “horizonte” o “inacabamiento”, en los que expresa la dialéctica o tensión de las distintas realidades humanas. Lo vemos en el caso de la dimensión ética, cuando se refiere a la “vida buena”, pero con más consistencia lo vemos en la dimensión ontológica, cuando asume la noción de *energeia* aristotélica y la de *conatus* spinoziana para dar cuenta de un ser “en tensión”, que no se reduzca a un instante fáctico, sino que mantenga ese “fondo” del que puede siempre llegar el ser. En esta última etapa, el filósofo francés plantea claramente lo humano como “no concluido”, como “no acabado”: no es considerado nunca como algo completo dentro de los márgenes de la historia, ni en su comprensión ni en su realización. Ricoeur profundiza así en sus últimas obras distintas dimensiones del “poder-ser” del ser humano, que se encuentra destinado no tanto a la muerte, sino a la vida.

CAPÍTULO 3:

LA PERSONA HUMANA EN PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA

El objetivo de este tercer y último capítulo es profundizar desde un punto de vista más sistemático en los resultados que la dimensión escatológica evidenciada por Ricoeur —tal y como la hemos ido describiendo en los capítulos precedentes— podría tener en el modo de comprender e interpretar el vivir y actuar humanos.

Nos concentraremos en tres temas que son particularmente relevantes en los desarrollos del filósofo francés: la verdad, la libertad y la identidad. Esta elección responde, también, a un camino de profundización y de concentración en lo más propiamente personal del ser humano.

La temática de la verdad constituye un primer marco de nuestra exploración, donde la dialéctica entre la aspiración humana a la unidad y la precariedad de su realización histórica delinea el camino de la filosofía y del pensamiento, e indica la presencia de la unidad veritativa como horizonte último, irrenunciable al mismo tiempo que irrealizable. En segundo lugar, en el dinamismo de la libertad humana se revela esta misma lógica de lo *ya presente pero todavía no* realizado, constituyendo el telón de fondo del actuar humano en el mundo: la fragilidad del modo como la libertad se nos da en la realidad de nuestras acciones e iniciativas, junto con la grandeza de las aspiraciones que ella misma anticipa, nos obliga a comprenderla siempre desde la esperanza y no desde la posesión. Finalmente, cuando buscamos responder a la pregunta “¿quién soy?”, encontramos en la filosofía de Ricoeur un intento de respuesta que se mantiene constantemente en tensión —en la medida en que nos encontramos en este itinerario temporal—, pero que no condena al sujeto al silencio absoluto. Por el contrario, surge la posibilidad de una narración donde el ser la persona que somos emerge en su irrepetible originalidad, convirtiéndose así en la traducción en términos humanamente comprensibles de una vida y una acción que exceden nuestra capacidad de identificación y aprehensión, quedando siempre “más allá” de nosotros mismos.

Esperamos, finalmente, responder a la interrogante fundamental de toda nuestra investigación: ¿podemos considerar que la dimensión escatológica es uno de los elementos relevantes en la propuesta interpretativa de Ricoeur sobre la persona humana y el sentido de su existencia?

En este capítulo de la investigación buscaremos evidenciar aportes que saquen algunas consecuencias de lo que Ricoeur ha planteado, pero quizás no siempre concluido. Esperamos no ir más lejos de lo debido en nuestra interpretación. Al mismo tiempo, sin embargo, no dudaremos en señalar posibles pistas que vayan más allá de lo explícitamente propuesto por el filósofo francés.

3.1. La verdad es escatológica

La reflexión sobre la verdad es metodológicamente esencial en la filosofía y en nuestro recorrido. No podríamos intentar propuesta ni debate alguno sin el supuesto de una verdad. Afirmar su inexistencia o su inaccesibilidad total tendría como consecuencia la parálisis del pensar, así como la necesidad de declarar fútil o insensata cualquier discusión. Muy por el contrario, Paul Ricoeur está convencido —y su vida es testimonio de ello— de que la discusión y el debate son dinamismos vitales de la historia humana, y sobre todo de la historia real de la filosofía y del pensamiento. Que exista la verdad, sin embargo, no quiere decir que ella sea algo que esté dado ahí y que pueda ser poseído por una persona o un grupo de personas.

Antes de plantear esta dialéctica y de poner en evidencia su cariz escatológico, puede ser interesante notar la riqueza con la que nuestro autor se aproxima a la comprensión de la verdad.

En primer lugar, la verdad se encuentra en una relación muy estrecha con la praxis y la acción humanas. Ricoeur supera con mucha naturalidad cualquier dicotomía entre lo teórico y lo práctico, lo que hace posible que su aproximación a la verdad esté siempre vinculada a una realización de la que se debe dar testimonio con la vida. El movimiento de reflexión de la persona se hace real

entre un “pensar en verdad” y un “dar testimonio de la verdad” con la propia acción⁴²⁵. Se da, así, una excedencia de lo verdadero con respecto a la epistemología, ya que la verdad (pensada, actuada) transforma la vida de la persona que piensa y, en el contexto social, transforma la historia, las creencias y las instituciones.

En segundo lugar, la verdad para Ricoeur se da siempre de modo intersubjetivo, como afirma con toda claridad en *Historia y verdad*:

Debemos renunciar a una definición de alguna manera *monádica* de la verdad, donde la verdad sería para cada uno la adecuación de su respuesta a su problemática. Accedemos antes bien a una definición *intersubjetiva* de la verdad según la cual cada uno “se explica”, desarrolla su percepción del mundo en el “combate” con otro.⁴²⁶

Nuestro autor no desconoce el esfuerzo individual por comprender y acceder mejor a la realidad de las cosas, las personas y las situaciones. Su mirada, sin embargo, se centra en la labor de una comunidad de investigación, que lleva a cabo lo que denomina —siguiendo a Karl Jaspers— un “filosofar en común” (*symphilosophieren*). Es este trabajo conjunto el que hace que el pensamiento se desarrolle históricamente: “en este debate, las filosofías del pasado cambian de sentido sin cesar: esta comunicación las salva del olvido y de la muerte, hace aflorar intenciones y posibilidades de respuesta que sus contemporáneos no habían visto”⁴²⁷.

En tercer lugar —en la aproximación de nuestro autor— el campo de la verdad se “ensancha” para abarcar, junto con lo que se piensa en la reflexión, también aquello a lo que se puede acceder a través del símbolo, que le “da que pensar” a la razón⁴²⁸. Así, esta misma razón se encuentra ya situada dentro de un

⁴²⁵ Cfr. Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 12.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Cfr. Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 489. Sobre la temática del símbolo y su relación con la interpretación, en las distintas etapas del pensamiento de Ricoeur, se puede leer:

universo simbólico, expresado en un lenguaje común. Como ya hemos discutido en el capítulo anterior, esta situación, por un lado, libera al sujeto de cualquier pretensión de recomenzar el pensamiento desde cero, mientras que, por otro, lo mueve a superar la tentación de absolutizar un elemento de la realidad para interpretarla monóticamente. Esa aproximación a la verdad como siempre situada (en una historia, en un contexto, en una comunidad, etc.), al mismo tiempo que siempre abierta (en las diversas interpretaciones), es quizás el punto crucial de lo que aquí llamamos enfoque desde la “escatología”⁴²⁹.

3.1.1. La verdad es polémica, pero exige ser una

Así podemos plantear ahora la dialéctica fundamental de la verdad, donde se revela con mayor precisión su carácter tensional. En su obra temprana —como vimos en el capítulo anterior—, Ricoeur no duda en afirmar “la función teórico-práctica” del horizonte escatológico de la esperanza en cuanto “sentimiento racional regulador y purificador tanto del escepticismo como del fanatismo, del escepticismo que renuncia a buscar el sentido, del fanatismo que lo da de manera prematura”⁴³⁰. El punto de llegada de esta reflexión sobre la verdad será justamente el planteamiento de una aproximación desde la esperanza.

“Quisiéramos poder comenzar una meditación sobre la verdad por la celebración de la unidad: la verdad no se contradice, la mentira es legión; la verdad reúne a

Agís Villaverde, M., “El sentido del ser interpretado”, en: Valdés, M.J. (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*. Barcelona: Azul Editorial, 2000, pp. 91-114.

⁴²⁹ Los elementos que hemos mencionado han llevado a plantear que en Ricoeur la dimensión veritativa y la dimensión ética se encuentran íntimamente entrelazadas. “Ricoeur ve la verdad como vinculada de manera inextricable con las relaciones éticas. [...] Dicho más radicalmente, uno puede decir que en último análisis hay una identidad entre verdad y ética, ya que para que algo sea verdadero es necesario no solamente una articulación lógica, sino una articulación ética” (Mei, T.S., “Constructing Ricoeur’s Hermeneutical Theory of Truth”, en: Davidson, S., – Vallée, M.-A., *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*. Switzerland: Springer, 2016, p. 201).

⁴³⁰ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 21.

los hombres, la mentira los dispersa y los enfrenta. Y, sin embargo, no es posible comenzar así: lo *Uno* es una recompensa demasiado lejana, es ante todo una tentación maligna⁴³¹. Esta cita ilustra el realismo con el que Ricoeur se aproxima a la temática de la verdad y la posibilidad de su realización en la historia. Nuestra intención es mostrar de qué manera este realismo podría estar motivado escatológicamente.

En el primer polo dialéctico tenemos esta afirmación: *la verdad es polémica*, hay que luchar por ella como se lucha en un campo de batalla. Negar este estado de la verdad que está siempre “en camino” cuando se encuentra en manos de los seres humanos es —como acabamos de leer— una “tentación maligna”. La historia del pensamiento, como también la historia a secas, es justamente el testimonio de esta batalla campal por buscar la verdad. Pero también nuestras propias vidas pueden constituirse en ese testimonio: ¿cuántas veces lo que llegamos a asumir como verdadero es el fruto de un recorrido que requiere superar obstáculos, con cambios de ruta que pueden ser incluso desgarradores? ¿Y cuántas veces también lo que asumimos en algún momento como verdadero termina mostrando su carácter provisional y superable?

La tentación autoritaria que niega este carácter situacional, *in itinere*, de la verdad conduce —según Paul Ricoeur— a plantear una pretendida unificación

⁴³¹ *Ibid.*, p. 193. Esta es una lección que Ricoeur aprendió también de la mano de Husserl, cuya obra estudió desde muy joven. En un artículo de 1954 —titulado *Etudes sur les “Meditations Cartesiennes” de Husserl*—, nuestro autor analiza la idea de “síntesis” al final de la segunda meditación: “Cuando estamos hundidos en la objetividad, el prejuicio del mundo extrae su fuerza no del hecho de que estemos bastante perdidos en lo múltiple, sino del hecho de que todavía estamos dedicados a lo uno. La trampa que nos tiende lo actual es que nos entrega demasiado pronto lo uno, lo mismo, lo idéntico. Una vez disuelta en las múltiples apariciones, la identidad del objeto todavía puede recuperarse del lado de la conciencia. Dado que todo sentido es una síntesis de identificación, puede surgir la noción de síntesis. A modo de síntesis continua, la conciencia significa lo mismo en lo diferente y lo identifica en la verdad; su unidad es siempre presuntiva, pretendida” (Ricoeur, P., *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967, p. 96). Es muy iluminadora la lectura completa de esta sección del texto de Ricoeur: allí nuestro autor destaca el valor de la “estructura de horizonte” que tiene la conciencia para Husserl (cfr. *ibid.*, pp. 95-100).

prematura de la misma. Reconoce que esta tentación se ha dado históricamente en las esferas del poder, tanto religioso como político: “esta culpabilidad ligada a la unidad de la verdad —esa mentira de la verdad— aparece cuando la tarea de unificar coincide con el fenómeno sociológico de la autoridad”⁴³². Describe asimismo el “contundente parentesco” que podemos encontrar entre la tentación clerical y aquella política:

sometimiento hábil y astuta desobediencia; diestra propaganda para jugar con todos los hilos psicológicos; censura de las opiniones divergentes y puesta en el índice de los libros y de los filmes; arte de ‘hacer creer’, de hacer coagular todos los aspectos de una civilización en una mentalidad impermeable a la crítica externa; transformación perversa de la duda socrática en una autocrítica que restaure tan solo la ortodoxia por un instante.⁴³³

Pero entonces, si la verdad es polémica, ¿estamos acaso condenados *de facto* a un relativismo con respecto a ella? Para Ricoeur, la respuesta es ciertamente negativa. Lo que nos conduce a desarrollar el otro polo de la discusión: así como es polémica, la verdad también *exige ser una*: “estamos —afirma Ricoeur— destinados a la unidad”⁴³⁴.

Se nos permita una cita un tanto extensa del trabajo “Verdad y mentira” —uno de los trabajos recogidos en *Historia y verdad* más interesantes sobre nuestra temática—, donde Ricoeur desarrolla dos niveles de esta destinación a la unidad de la verdad:

⁴³² *Ibid.*, p. 207.

⁴³³ *Ibid.*, p. 217. “El espíritu de mentira contamina la búsqueda de la verdad por el corazón, es decir, por su exigencia unitaria: *es el paso en falso de lo total a lo totalitario*. Este deslizamiento se produce históricamente cuando un *poder* sociológico inclina y logra de manera más o menos completa reagrupar todos los órdenes de verdad y someter a los hombres a la violencia de la unidad. Este poder sociológico tiene dos figuras típicas: el poder clerical y el poder político” (*ibid.*, p. 222).

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 206.

Queremos que la verdad sea en singular, no sólo en su definición formal sino también en sus obras. Quisiéramos que hubiera un sentido total que sea como la figura significativa que totalizara toda nuestra actividad cultural. ¿Qué significa ese querer que concierne a la unidad de las verdades? Me parece que ese querer es muy ambiguo. Por un lado, representa una exigencia, es decir, una auténtica tarea: un pluralismo absoluto no es pensable. Es el significado profundo de la “razón”, en el sentido en que Kant la distingue del entendimiento: el entendimiento se aplica a objetos, se encarna en obras de pensamiento, ya está en la dispersión; la razón es la tarea suprema de unificar los pensamientos entre sí, los pensamientos y las obras, los hombres entre sí, la virtud y la felicidad. Tanto como tarea de la razón, la unidad es tarea del sentimiento; entiendo por sentimiento esa preposesión confusa, en el modo del deseo, de la tristeza y de la alegría, de la unidad buscada, perdida o apenas entrevista; la unidad es querida. [...] Como quiera que sea, este deseo de unidad está al comienzo y al final de las verdades.⁴³⁵

Exigencia y tarea, por un lado, sentimiento y deseo, por otro, configuran así, según Ricoeur, la experiencia que como seres humanos tenemos de la unidad de la verdad. Se trata de una unidad nunca realizada, pero siempre deseada y necesariamente exigida por nuestra razón a modo de un horizonte: presente todo el tiempo señalando la meta, pero nunca realmente alcanzado⁴³⁶.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ Según Marc De Leeuw, en este “proyecto fundamentalmente inacabable” se puede encontrar aquello que distingue el modo de hacer filosofía de Ricoeur, y lo que conduce a nuestro autor a desarrollar una “antropología *abierta y crítica*” (cfr. De Leeuw, M., *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology*, op. cit., pp. 5-6). Es lo mismo que afirma Angela Renzi al describir la “vía larga” de nuestro autor: “Esta vía larga se caracteriza por un nutrido número de obras, cada una de las cuales se cierra de manera abierta, dando vida a una suerte de tensión, cual proyecto que hay que perfeccionar o realizar de nuevo: un *inachèvement* que el filósofo no teme, sino que considera fecundo” (Renzi, A., *Pensare la soggettività pratica. Percorsi tra Ricoeur e Fichte*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2020, p. 29). Se puede ver también: White, E., “Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's Vital Hermeneutic”, en: *Literature and Theology*, 5 (1991), pp. 311-321.

3.1.2. La verdad y la tarea infinita de la filosofía

A fines de los años cuarenta, Ricoeur escribió un interesante artículo titulado *Husserl et le sens de l'histoire*, donde hace una lectura de los textos de *La Crisis* del fundador de la fenomenología, destacando justamente esta perspectiva de “horizonte” de la historia de la filosofía:

Dado que la filosofía aspira al cumplimiento de la ciencia de todo lo que es, la idea de la filosofía no puede ser más que una “forma normativa situada al infinito”, un polo “infinito”. Cada realización histórica de la filosofía tiene aún por horizonte la idea inaccesible. Debido a su infinitud, la idea comporta una historia, un proceso sin fin. En efecto, antes de la filosofía y fuera de ella, el hombre tiene una historicidad, pero no tiene aún sino tareas finitas, cerradas, sin horizonte, medidas por intereses de corto alcance, reguladas por la tradición.⁴³⁷

Es interesante la precisión con la que Ricoeur interpreta la tarea que Husserl le asigna a la filosofía en el camino de la historia de la humanidad: se trata de una verdadera “autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su

⁴³⁷ Ricoeur, P., “Husserl y el sentido de la historia”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, 2 (2005), p. 330. Roberto Walton ha puesto en evidencia este mismo aspecto de “infinitud” en el modo como Husserl —a nuestro parecer superando la dimensión teleológica— señala una “meta final del devenir interior, que se define como la racionalidad plena frente a la racionalidad relativa e insuficiente”, y que, en ese sentido, “es ‘una idea que reside en el infinito y que en el *factum* se encuentra necesariamente en camino... hay aquí una configuración final (*Endgestalt*) que es a la vez la configuración inicial (*Anfangsgestalt*) de una nueva infinitud y relatividad...’. Tal origen y fin del desarrollo de la ciencia y la filosofía coinciden respectivamente con la institución inicial del sentido y su consumación final como meta ideal” (Walton, R., *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993, pp. 146-147). En el mismo texto, Walton propone una interpretación de Husserl —apoyándose en los puntos de vista de Mohanty— que se acerca sobremedida a lo expuesto por Ricoeur: “la concepción de una filosofía trascendental, en tanto se contraponen al énfasis unilateral de la historicidad del pensamiento humano, es legítima, pero no puede ser formulada de una manera definitiva sino que se encuentra en un permanente proceso de realización. Así, ni la relatividad del pensamiento humano ni su intemporalidad en el sentido de una expresión definitiva constituyen la verdad última. Lo que importa es el esfuerzo sostenido hacia la realización de la filosofía trascendental como una tarea infinita” (*ibid.*, p. 165).

ser humano”⁴³⁸. En su lectura —y reforzando su idea de relación entre la verdad y la historia—, Ricoeur insiste, sin embargo, sobre la necesidad de no separar lo infinito de lo histórico: “la historia no es ni un desvío ficticio, ni un desvío vano: ya que la razón como tarea infinita implica una historia, una realización progresiva, en consecuencia, la historia es el indicador privilegiado de un sentido suprahistórico”⁴³⁹.

Lejos de carecer de sentido, para nuestro autor es precisamente esa “tarea infinita”, esa “exigencia de la unidad de lo verdadero” la que mueve a la persona “a unir los ámbitos de la ciencia, de la ética, de las bellas artes y de la fe en un gran tapiz de una sola pieza”⁴⁴⁰. No tenemos cómo conocer esta unidad, pero no

⁴³⁸ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 283. Como señala Luz Ascárate en su trabajo sobre la fenomenología en Ricoeur: “podemos afirmar que tanto para Husserl como para Heidegger y Ricoeur la filosofía debe, *mutatis mutandis*, preocuparse por resguardar el carácter irreductible de la subjetividad. Dichos autores, en el horizonte fenomenológico apuntan, con términos distintos, y a partir de análisis diversos, a ese ámbito ‘trascendental’ propio del ser humano, que hemos llamado como aquel ámbito al que le compete la fundamentación” (Ascárate, L.M., *El pensar según la esperanza. El método fenomenológico en la antropología filosófica de Paul Ricoeur (1950-1970)*). Tesis para optar por el título de Magister en Filosofía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado, 2014, p. 119). Cfr. también Ales Bello, A., “Teleology as «the form of all forms» and the inexhaustibility of research”, en: *Analecta Husserliana*, 9 (1977), pp. 337-351.

⁴³⁹ Ricoeur, P., “Husserl y el sentido de la historia”, op. cit., p. 332. El problema de la historia y su sentido permanecerá vivo en toda la obra de Ricoeur, también en diálogo con Hegel. En este diálogo será central la consideración escatológica de nuestro autor: “En este sentido, la apelación a la escatología exhibe la dinámica por la cual los símbolos religiosos, en un escenario poshegeliano, están imbuidos de una función claramente crítica. Aprovecha el carácter dador de sentido del no saber, o la inescrutabilidad, en el campo del discurso racional. Al hacerlo, revela el punto de vista en el que se supera la filosofía como duelo. Sin embargo, al situar este punto de vista más allá de la historia, es decir, más allá del campo de la investigación hermenéutica, Ricoeur concede que este punto de vista no está disponible para la autoconciencia histórica, y que la filosofía como hermenéutica nunca deja de lamentar la pérdida del conocimiento absoluto” (Coyne, R., “The Wound of Hegelianism: Hermeneutics and Eschatology in Paul Ricoeur”, en: *The Journal of Religion*, 96 (2016), p. 76).

⁴⁴⁰ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 226.

obstante la exigimos constantemente. Ricoeur sostiene, de este modo, que “por eso llamamos a esa unidad una unidad formal: porque sólo prescribe la tarea de unificar todos los ámbitos de la existencia —del pensamiento, de la acción, de la experiencia humanos— sin suministrar por otra parte la intuición que llenaría esa forma vacía”⁴⁴¹.

El “sentimiento racional” constituye el corazón de la aproximación escatológica de Ricoeur en el ámbito del pensamiento:

si la predica cristiana refiere la esperanza a un éschaton que juzga y realiza la historia sin pertenecerle, esta esperanza de intención escatológica tiene su impacto en la reflexión filosófica bajo la forma de un sentimiento racional presente; recibo las “arras de la esperanza” cuando percibo de manera fugitiva la consonancia de los múltiples sistemas filosóficos irreductibles, sin embargo, a un único discurso coherente.⁴⁴²

Con respecto a las referidas “síntesis” clerical y política —entendidas como unificaciones apresuradas de lo verdadero—, Ricoeur plantea una “purificación de la verdad” a partir de la aproximación cristiana a la verdad, que es, según nuestro autor, una aproximación esencialmente escatológica: “Para el cristiano, la ruptura de esta unidad violenta de la verdad es un bien. Por un lado, marca la toma de conciencia de todas las posibilidades de verdad, la toma de envergadura del hombre. Por el otro, significa la purificación de la verdad de la Palabra”⁴⁴³.

Al mismo tiempo, como si fuera la otra cara de la moneda, esta aproximación desde lo último nos recuerda la imposibilidad de renunciar al horizonte de la unidad de la verdad. Ese horizonte es exigido, no por un capricho megalómano de la subjetividad humana, sino por la realidad misma que de este modo manifiesta su apertura. Como señala Ricoeur: “la búsqueda de la verdad está en

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² *Ibid.*, p. 15.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 213.

tensión entre la 'finitud' de mi cuestionar y la 'apertura' del ser"⁴⁴⁴. Y luego explica con claridad esta tensión en la misma dimensión existencial de la acción humana:

Por una parte, tengo propiamente algo que descubrir, algo que nadie más que yo tiene la tarea de descubrir; si mi existencia tiene un sentido, si no es vana, tengo una posición en el ser que es una invitación a plantear una pregunta que nadie más puede plantear por mí; la estrechez de mi condición, de mi información, de mis encuentros, de mis lecturas ya dibuja la perspectiva finita de mi vocación de verdad. Y sin embargo, por otra parte, buscar la verdad quiere decir que aspiro a decir una palabra válida para todos, que se levante sobre el fondo de mi situación como un universal; no quiero inventar, decir lo que me gusta, sino lo que es. *Desde el fondo de mi situación, aspiro a estar atado por el ser.*⁴⁴⁵

Esta misma convicción de una necesaria dialéctica entre la infinitud del horizonte de la verdad y la finitud de nuestra condición histórica llevará a Ricoeur a ver en la noción de "fusión de horizontes" de Gadamer

un concepto dialéctico que procede de un doble rechazo: el del objetivismo, según el cual la objetivación de lo otro se da en el olvido de lo propio, y el del saber absoluto, según el cual la historia universal es susceptible de articularse en un único horizonte. No existimos ni en horizontes cerrados ni en un horizonte único.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁴⁵ *Ibid.* *Cursivas nuestras.*

⁴⁴⁶ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 321. "En muchos aspectos, Ricoeur sigue a Gadamer en la forma en que pone en juego la noción de horizonte. En su opinión, la teoría de la fusión de horizontes encuentra el equilibrio adecuado entre la objetividad fija y la comprensión absoluta, así como entre el absolutismo hegeliano y un 'pluralismo radical' nietzscheano. La fusión de horizontes no conduce ni a la *incomunicación* ni al conocimiento absoluto. Combina la finitud de las perspectivas específicas con la orientación necesaria de su enfoque. El 'horizonte' representa, así, la combinación de coherencia y apertura, unidad y ambivalencia, orientación e imaginación libre" (Evink, E., "Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka", en: *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), p. 302).

3.1.3. “Espero estar en la verdad”

Desarrollemos ahora la expresión concreta con la que Ricoeur plantea el *modo escatológico de aproximarse a la verdad*. El filósofo francés lo resume en una sola frase: “Espero estar en la verdad”. Esta frase dice “la relación entre el deber de pensar y una suerte de esperanza ontológica”⁴⁴⁷. Veámosla paso a paso.

En primer lugar, se afirma la esperanza, el deseo, de estar *en* la verdad. Aquí la verdad no es “sólo un término, un horizonte, sino un medio, como la atmósfera o, mejor, la luz según una expresión común a Gabriel Marcel y a Martin Heidegger”⁴⁴⁸. Según Ricoeur, no es lo mismo decir que deseamos encontrarnos en camino hacia la verdad, o en dirección a ella, cuando nuestra esperanza real es la de “habitar” *en* esa misma verdad: “Espero que eso que llamo mi filosofía, mi pensamiento, ‘esté inmerso’ en un cierto medio constituido por su no resistencia a las mediaciones e incluso por su poder de instituir toda mediación, a la manera en que la luz, según el *Timeo*, es mediadora entre el fuego del ojo y el fuego del objeto”⁴⁴⁹.

Asimismo, para nuestro autor, esta misma metáfora de la preposición “en” conduce la reflexión hacia esa apertura ontológica de la que hablamos un poco más arriba. “¿Qué significa —se pregunta Ricoeur— esta idea de ‘apertura’?”. A lo que responde:

Significa que las múltiples singularidades filosóficas —Platón, Descartes, Spinoza— son a priori accesibles una a otra, que todo diálogo es posible *a priori*, porque el ser es ese acto que, al preceder y fundar toda posibilidad de preguntar, funda la mutualidad de las intenciones filosóficas más singulares. Es esta

⁴⁴⁷ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 68.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.*

apertura, este claro, este *lumen naturale*, la que proyecta la imaginación ingenua en los Campos Elíseos, donde son posibles los diálogos de los muertos.⁴⁵⁰

“Entonces —concluye nuestro autor—, la pluralidad no es la realidad final, ni el malentendido la posibilidad última de la comunicación. El ser de toda pregunta abre originalmente cada uno a cada uno y funda la verdad histórica y polémica de la comunicación”⁴⁵¹.

En la verdad. Esta primera aclaración cambia nuestro paradigma al colocar a la verdad en íntima relación con el ser, y a este último con la mediación y sus posibilidades siempre abiertas. Se impone, por parte de la persona que piensa, una libertad radical: la verdad no es una posesión, no puedo aferrarla y tenerla, incluso es cuestionable —bajo esta perspectiva— si sea válido hablar de “mi verdad”. Quizás el modo de combatir el relativismo imperante no sea a través de un planteamiento monolítico de la verdad, sino más bien promoviendo la apertura libre de los espíritus a estar en ese “medio” en el que un diálogo fecundo es realmente posible.

“Pero —advierte inmediatamente Ricoeur— aquí es donde hay que tener cuidado de no separar el ‘en’ —‘en la verdad’— del ‘espero’ —‘espero estar en la verdad’. No puedo *decir* esta unidad, articularla racionalmente y enunciarla; no hay *logos* de esta unidad. No puedo englobar en un discurso coherente ‘la

⁴⁵⁰ *Ibid.* Lo contrario de esta apertura lo constituiría, justamente, la cerrazón del pensamiento único y absoluto. Marie-France Begué lo describe claramente cuando desarrolla la dimensión del testimonio en el pensamiento de Ricoeur, vinculada al momento de la fe y la convicción, pero donde podemos ver la misma “tensión” que hemos descrito en la perspectiva escatológica sobre la verdad: “Esta impotencia que tiene la conciencia de cerrar la totalidad del saber absoluto y de recuperarse a sí misma también absolutamente en un solo gesto hace que ella esté tensionada entre dos iniciativas: la de recolectar los signos y organizar criteriológia a partir de ellos y la de plegarse atentamente al acontecimiento parcial siempre contingente, que sirve de ocasión para que el absoluto se muestre. [...] Hay un círculo vital entre ambas que nunca se cierra” (Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002, p. 328).

⁴⁵¹ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 69.

apertura' que funda en la unidad todas las preguntas"⁴⁵². El momento en que la consonancia se convirtiese en sistema, sería el preciso momento en el que perderíamos la verdad, quedándonos con esa síntesis apresurada de la que hablamos más arriba y que constituye una forma particular de mentira. Junto a la libertad, como actitud de quien se encuentra en el espacio abierto por una verdad que lo precede, está la humildad, como actitud de quien sabe que ese espacio no le pertenece ni puede ser abarcado en su totalidad.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la unidad que corresponde a la apertura del ser en el que nos encontramos todos sea, para Ricoeur, una ficción o una ilusión. Escuchemos una vez más a nuestro autor:

La esperanza ontológica tiene sus *signos* y sus *arras*: cuanto más se profundiza una filosofía, más se acepta dejarse extrañar por ella (por consiguiente, más se comprende la irreductibilidad de esa filosofía a tipos), más se afirma su autonomía respecto de las influencias sufridas, más se acentúa su *alteridad* respecto de cualquier otra —más recompensados estamos por la alegría de llegar a lo esencial, como si hundiéndonos en el espesor de una filosofía, de sus dificultades, de sus intenciones, de sus rechazos, experimentáramos su indecible consonancia con cualquier otra y accediéramos a la convicción de que Platón, Descartes, Kant están abiertos *por* el mismo ser—. ⁴⁵³

Esta es, según Ricoeur, la función hermenéutica de la esperanza con respecto a la verdad: “mantener el diálogo siempre abierto e introducir una intención fraterna en los debates más ásperos”⁴⁵⁴. La esperanza es, así, “el medio vital de la comunicación, la ‘luz’ de todos los debates”⁴⁵⁵.

En una conferencia que ya hemos referido en el capítulo anterior, Ricoeur profundiza filosóficamente en esta esperanza, “acercando” el discurso filosófico al kerigma cristiano de la resurrección, en una relación “que constituye, a la vez,

⁴⁵² *Ibid.*

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

un trabajo de escucha y una obra autónoma, un pensar según... y un pensar libre”⁴⁵⁶. Nos concentraremos aquí en las ideas acerca de la apertura que la esperanza puede ofrecer, según nuestro autor, a la inteligencia humana.

En primer lugar, Ricoeur insiste sobre el desafío que la esperanza representa para el pensamiento, por la innovación que suscita su promesa: “la esperanza, en su surgimiento, es ‘aporética’, no por falta, sino por exceso de sentido”⁴⁵⁷. La promesa que porta se opone por superación a una cierta lógica, buscando ir más allá del orden experimentado en el curso de la vida y de la historia: “pasión por lo posible, envío y éxodo, desmentida de lo real de la muerte, réplica de la sobreabundancia del sentido a la abundancia del sinsentido, y otros tantos signos de una *nueva* creación, cuya *novedad* nos toma, en el sentido propio, de manera imprevista”⁴⁵⁸. El horizonte último al que la esperanza apunta, la reconciliación y recapitulación finales, son una “irrupción en un orden cerrado”⁴⁵⁹, tanto para el pensamiento como para la voluntad del ser humano.

Sin embargo —precisa nuestro autor—, “si esta novedad no diese en qué pensar, la esperanza, como la fe, sería un grito, una fulguración sin consecuencia”⁴⁶⁰. La promesa de la esperanza escatológica no trae solamente novedad, disrupción y aporía, sino que —en esa misma novedad interpretada— le ofrece al pensamiento las “arras” y signos desde los que la razón puede seguir

⁴⁵⁶ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 369. La conferencia se titulaba originalmente “Approche philosophique du concept de liberté religieuse” y fue dada en el Congreso Internacional organizado por Enrico Castelli en Roma en el año 1968. Ricoeur la publica con el nombre “La libertad según la esperanza”.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.* Aunque su análisis no haga referencia específicamente al tema de la esperanza, nos parece que lo que venimos señalando podría abonar en favor de una visión de la postura de Ricoeur como “hermenéutica infinita” (por oposición a Heidegger), según lo que propone Purcell (cfr. Purcell, S., “Hermeneutics and Truth: From *Aletheia* to Attestation”, en: Davidson, S., – Vallée, M.-A., *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*, op. cit., pp. 175-195).

⁴⁶⁰ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 369.

su camino de profundización en la realidad y su sentido. “Ni siquiera habría escatología —afirma Ricoeur—, doctrina de las últimas cosas, si la novedad de lo nuevo no se explicitase en una recuperación indefinida de los signos ni se verificase en lo ‘serio’ de una interpretación que sin cesar separa a la esperanza de la utopía”⁴⁶¹.

El proceso hermenéutico nos conduce cada vez más lejos en la comprensión del mundo porque, en la esperanza, nos es dado lo que “todavía no” es, pero es prometido, de modo que es posible vivirlo anticipadamente en aquello que “ya” es: “la pasión por lo posible debe articularse con tendencias reales; el envío, con una historia con sentido; la sobreabundancia, con los signos de la resurrección allí donde puedan ser descifrados”⁴⁶².

Como ya señalamos en el capítulo anterior de este trabajo, para Ricoeur, “el tema de la esperanza tiene, precisamente, la virtud de *agrietar* los sistemas cerrados y un poder de *reorganización* del sentido, de modo tal que incita a los intercambios y a las permutaciones sugeridas”⁴⁶³.

3.1.4. La propuesta de Jean Ladrière

Como señalamos en la introducción, Jean Ladrière es el único filósofo que haya realizado —como parte central de su propuesta filosófica— una profundización reflexiva en línea con lo planteado por Ricoeur sobre la temática escatológica, y especialmente vinculada con la cuestión de la verdad que hemos apenas abordado. Ambos filósofos colaboraron en la Universidad de Lovaina, y la obra de Ricoeur dejó en Ladrière una importante huella⁴⁶⁴, que se deja ver en su

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 370.

⁴⁶⁴ También hay una influencia de Ladrière sobre Ricoeur, como deja entrever que sea el autor al que le dedica el último (y el más “ontológico”) de los ensayos recogidos en *La metáfora viva* (cfr. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, op. cit., p. 345). “Para demostrar a la vez el parentesco entre

propuesta sobre la razón humana y su horizonte⁴⁶⁵. Nos parece interesante resumir las líneas fundamentales de esta reflexión, donde podemos ver llevada hasta sus últimas consecuencias una concepción escatológica de la verdad.

En una conferencia sobre *La situación actual de la filosofía*, de 1979, Ladrière ofrece un desarrollo acerca de la historicidad de la filosofía —que él contrapone a la historicidad de la ciencia—, donde se plantea la cuestión de la unidad de la verdad en la filosofía: “si esto es así es porque, a pesar de los efectos de la diversidad, de los contrastes e incluso de las contradicciones, hay una unidad real en la historia de la filosofía. Pero, ¿cómo pensar esta unidad?”⁴⁶⁶. Luego de describir dos posiciones que —aunque aparentemente antitéticas— tienen en común una lectura totalizante del pensamiento (a partir del origen o del final), Ladrière plantea la necesidad de “aceptar la diversidad y las diferencias como consecuencias inevitables de la contingencia de nuestro pensamiento”, sin que esto signifique “la adopción de un punto de vista relativista”⁴⁶⁷.

El filósofo belga siempre estará muy atento a presentar el trabajo de la razón como un “itinerario” o un “progreso” (*démarche*), que se va desarrollando en la historia, y a través del cual la unidad de la verdad va manifestándose una y otra

el pensamiento y la poesía, así como el abismo que los separa, Ricoeur se apoya en el análisis de Jean Ladrière [...]. Ladrière subraya el dinamismo propio de la significación en el símbolo o en la metáfora. Este proceso conduce al mismo tiempo al concepto y a una exploración del campo referencial. En tanto que la significación siempre está en la búsqueda de sí misma a través de un trabajo siempre inacabado en esta doble dirección del sentido y la referencia, ‘la enunciación metafísica no hace más que llevar a la cima este dinamismo semántico’, operando en dos campos de referencia a la vez” (Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit., p. 394).

⁴⁶⁵ “Inspirándonos en una indicación dada hace mucho tiempo por Paul Ricoeur en *Historia y verdad*, podríamos decir que lo que comienza a revelarse aquí es la estructura escatológica de la razón” (Ladrière, J., “Herméneutique et épistémologie”, en: Greisch, J. – Kearney, R., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, p. 105). Cfr. Gilbert, P., “Vérité scientifique et vérité phénoménologique. En lisant Jean Ladrière”, en: *Gregorianum*, 87 (2006), p. 154.

⁴⁶⁶ Ladrière, J., *L'espérance de la raison*. Louvain: Peeters, 2004, p. 14.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

vez como una luz o un horizonte, tal y como fue planteado por Ricoeur: “es en la intersección de perspectivas parciales que se va iluminando el campo de la verdad o, lo que es lo mismo, el horizonte de interrogación en el que el itinerario filosófico intenta ponerse de acuerdo y que, ofreciéndole el objeto mismo de su interrogación más esencial, funda finalmente su posibilidad”⁴⁶⁸.

Años más adelante, en su texto *Le rationnel et le raisonnable*, Ladrière discute sobre la naturaleza y la dinámica de la racionalidad del ser humano, llegando una vez más a la conclusión —después de largas reflexiones sobre lo racional en sus distintas dimensiones— de que “la teleología de la razón es el principio de su unidad”. “En cierto modo —afirma el filósofo belga—, es esta misma unidad la que constituye la apuesta central de sus recorridos (*démarches*). Ella no es dada, sino que es la tarea de su propio advenimiento. En su labor efectiva, es la esperanza de sí misma”⁴⁶⁹.

Pero quizás uno de los documentos más fecundos sobre la verdad en perspectiva escatológica sea su conferencia en la Universidad de Ottawa, de 1983, justamente durante un coloquio dedicado al pensamiento de Paul Ricoeur.

Razón y escatología, como bien se titula, comienza con una cita de *Historia y verdad* que ya hemos recogido, y que sintetiza perfectamente esta temática desde el punto de vista histórico: “La historia sigue siendo polémica, pero está como iluminada por ese *éschaton* que la unifica y la eterniza sin poder ser coordinado con la historia. Diré que la unidad de lo verdadero sólo es una tarea intemporal porque es en primer lugar una esperanza escatológica”⁴⁷⁰.

Acto seguido, Ladrière realiza una de las interpretaciones más precisas de Ricoeur, en un punto que será una clave de comprensión de la filosofía, su posibilidad y su tarea, y, sobre todo, su sentido en medio de la historia. Se nos permita citarlo por extenso:

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁷⁰ Ricoeur, P., *Historia y verdad*, op. cit., p. 70.

Paul Ricoeur hablaba del *eschaton* en el contexto de una reflexión sobre la historia de la filosofía y sobre su posible unidad. Hay diversidad de sistemas, variedad de corrientes, confrontación de tesis, o simplemente ignorancia recíproca. Y, no obstante, hay una mirada (*visée*) común por cuyo intermedio se comunican entre sí todos los pensamientos, una mirada que los hace en cierto modo contemporáneos unos de otros. Pese a la diversidad, la oposición, la distancia, la separación, hay una suerte de diálogo implícito que se prolonga siempre entre las obras y entre quienes las han creado. En todo pensamiento auténtico hay una mirada de lo verdadero, como una figuración parcial, provisional y deficiente de lo que éste implica, de lo que invoca, de lo que exige. Pero lo verdadero no es de naturaleza tal que pueda ser aprisionado en una formulación, un sistema o una red conceptual. No puede ser determinado como un objeto ideal captable, al estilo de una significación. No puede ser objeto de una visión ni es figurable realmente. Es, sin embargo, lo que da sentido a la empresa del pensamiento. *Lo verdadero está presente, pero como sustraído; es inspirador, pero está como fuera de alcance. Es... al modo de lo que siempre ha de venir, actuando en el ahora, pero como lo lejano que se mantiene inclasificable.* La relación que se instaura con él no es una relación de evidencia, ni siquiera —estrictamente hablando— de creencia, sino *una relación de esperanza.*⁴⁷¹

Ladrière parte de la razón en las diversas formas en que se experimenta, mostrando en este recorrido que “no se ofrece a sí misma de forma definitiva, sino se va constituyendo progresivamente”⁴⁷². Para el pensador belga —como

⁴⁷¹ Ladrière, J., “Razón y escatología”, en: *Areté*, 3 (1991), pp. 299-300. Las cursivas son nuestras.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 320. Esto vale tanto para el pensamiento científico como también, por ejemplo, para el pensamiento ético. “La ética sólo puede ser histórica al igual que los retos que enfrenta. En el proceso, se va decantando un acumulado que permite que cualquier nuevo comienzo no sea a partir de cero. Los acumulados orientan pero normalmente no bastan puesto que dejan indeterminados ciertos sectores de la acción. Por ello, no tiene sentido la fidelidad a las escuelas éticas cuando lo decisivo son los problemas. Las escuelas dan de sí lo que pueden dar: frente a problemas que las desbordan se torna preciso una restricción de lo que les corresponde o de lo que les es pertinente. Al parecer, esta situación podría explicarse por cuanto no solamente las potencialidades humanas se van desplegando poco a poco en la acción, sino que también el

ya señalamos de algún modo— se trata de estudiar el proceso de constitución de la razón, que es, al mismo tiempo, aquello que la razón misma es.

Y es así como, recorriendo una vez más las posibilidades de comprender este proceso desde el origen o desde el final, llega a describir lo que se denomina la “estructura escatológica de la razón”⁴⁷³. Ese *eschaton*, precisa Ladrière,

es esta lejanía que, en cierto sentido, no posee medida común con los acontecimientos presentes, que no está situada al término de una serie de momentos ni es realmente ubicable en un tiempo, pero que está actuando al mismo tiempo en cada momento precisamente como objeto de esperanza. En cada peripecia particular hay pues una inspiración que procede de él y que transfigura ya lo ya-dado. Así es como tiene lugar la emergencia del sentido y la emergencia de las figuras de la razón.⁴⁷⁴

Dicha estructura escatológica —puntualiza también Ladrière— tiene rasgos que la caracterizan. Concluimos nuestra exposición de su propuesta enumerando y explicando brevemente estos siete rasgos.

conocimiento y las capacidades de intervención sobre sectores de la realidad varían, aumentan y se modifican. Así mismo, en consecuencia, las potencialidades de una teoría ética necesitan despliegue. La creatividad ética, al igual que cualquier otra creatividad, parte de lo ya logrado para enfrentar desafíos inéditos. En ese sentido nada está decidido de antemano aunque si esté condicionado o posibilitado. Hay una apertura al futuro en un sentido genuino de creación de posibilidades nuevas a partir de lo que se tiene” (Ramírez, E.R., “Ética y responsabilidad en Jean Ladrière”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 33 (2001), pp. 73-74).

⁴⁷³ Ladrière, J., “Razón y escatología”, op. cit., p. 322.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 322. En otra de sus conferencias, esta vez en Cerisy-la-Salle en 1995, Ladrière precisará: “El término que parece ser aquí el más apropiado, más que «telos», es «*eschaton*», sugerido por un texto de Paul Ricoeur consagrado a «La historia de la filosofía y la unidad de la verdad». Este término viene del lenguaje teológico, pero puede recibir perfectamente un uso propiamente filosófico, con la condición de ser comprendido exactamente según su sentido etimológico, significando «aquello que viene en último lugar», y, luego, «lo último». Lo que hace pertinente el uso de tal expresión es que se trata de un proceso histórico, en el que es posible, por tanto, distinguir, en relación con cada momento, un «antes» y un «después». Lo último es lo que, viniendo después de todos los momentos efectivos del proceso, ya no puede situarse en relación con un «después»” (Ladrière, J., *L’espérance de la raison*, op. cit., p. 244).

Primero: “lo que ha de venir posee prioridad respecto de lo que se halla dado o consumado en el presente”⁴⁷⁵. Se trata de una prioridad hermenéutica. Según la “lógica” de la razón, como la expone Ladrière, su movimiento (o su camino) tiene siempre como clave lo “por-venir”, la aspiración a esa unidad de la verdad a la que ya hemos hecho tantas veces referencia en estos acápite. Esta prioridad de “lo que ha de venir” la encuentra presente en las diversas formas de la razón humana, que nunca llega a quedarse quieta o satisfecha con las objetivaciones de su poder: es el motivo por el cual nos encontramos siempre ante un “avance” del pensamiento y las ciencias⁴⁷⁶.

Segundo: “esto que ‘ha de venir’ no es un simple despliegue de virtualidades ya presentes, sino aporta una novedad real”⁴⁷⁷. No se trata, entonces, del desarrollo de algo que ya estaba en un cierto punto (inicial o final) que todo lo contiene, como muchas veces critica el mismo Ladrière a algunas posiciones. Aquello que el pensamiento llega a crear, descubrir o reflexionar, es verdaderamente algo

⁴⁷⁵ Ladrière, J., “Razón y escatología”, op. cit., p. 322.

⁴⁷⁶ “Este dominio de la racionalidad está animado por una dialéctica interna: el funcionamiento de las objetividades constituidas hace aparecer ciertos bloqueos, que parecen limitarle momentáneamente las posibilidades operatorias. La reactivación de este funcionamiento requiere nuevas iniciativas, que deben venir de la razón como poder —lo que se podría llamar en este contexto razón subjetiva, para distinguirla de la razón objetivada— y estas iniciativas se traducen en una extensión de las posibilidades operatorias y en la construcción de nuevas objetividades, que a su vez harán aparecer nuevos bloqueos, y así sucesivamente” (Ladrière, J., “La esperanza de la razón”, en: *Studium. Filosofía y Teología*, 1 (1998), pp. 12-13). “Ahora bien, ese proceso de extensión de los campos operatorios por transformación de lo virtual en efectividad, reacciona sobre la manera como la razón se percibe a sí misma y como mide sus poderes. Estos procesos efectivos se perfilan siempre sobre campos de posibilidades que ellos mismos suscitan por su extensibilidad. En relación a las objetividades efectivas estos campos tienen el estatuto de horizontes” (*ibid.*, p. 14). Vale la pena señalar que este artículo es la traducción al español, con algunas ampliaciones, de una conferencia que fue dada con otro título, con el que fue también publicada en francés: “Peut-on penser philosophiquement une espérance?” (en Ladrière, J., *L’espérance de la raison*, op. cit., pp. 267-284). Cfr. Natale, M.R., “Ipotesi di metafisica: modello matematico, creazione, eschaton. Una lettura dell’opera di Jean Ladrière”, en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 84 (1992), pp. 632-656.

⁴⁷⁷ Ladrière, J., “Razón y escatología”, op. cit., p. 322.

nuevo. Esto no quiere decir que *todo* sea nuevo, pero abre la posibilidad — esencial para el avance de la ciencia y de la filosofía— a que se diga lo no dicho, a que se explique de un modo nuevo lo que no había podido ser explicado antes. Es interesante ver en la vida y en la reflexión de Paul Ricoeur (como también probablemente en la de Ladrière) un cierto entusiasmo por la posibilidad de decir “de otro modo” lo que no ha podido ser dicho todavía de manera adecuada.

Tercero: “la aparición de esta novedad es dirigida por un momento que se halla delante de nosotros, en un lugar no identificable”⁴⁷⁸. Este “momento” o “lugar no identificable” rector del itinerario de la razón es lo que podemos propiamente llamar, como lo hace Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido*, “un lugar que no es un lugar, mejor designado con el término de horizonte”⁴⁷⁹. Este horizonte, según Ladrière, verdaderamente dirige el emerger de un sentido nuevo en el avance de la razón⁴⁸⁰.

Cuarto: “este momento no actúa como causa final, sino como acontecimiento que ha de venir, como peripecia discontinua respecto de lo que le habrá precedido”⁴⁸¹. El horizonte de la razón no la dirige en el sentido de una causalidad final (*telos*), que debería mantener una cierta homogeneidad con aquello que dirige. Más bien, el horizonte pertenece al orden de lo que acontece, es un “acontecimiento” (*événement*). Afirma Ladrière en otro texto:

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 539.

⁴⁸⁰ “Aunque actuando en el presente, esta realidad por venir permanece indeterminada. Funda una exigencia, pero no a la manera de un plan que hay que realizar. Si tiene eficacia sobre lo actual, es solamente en tanto que intención. Y en tanto que tal no está asegurada como lo están las obras, en las cuales se refracta la virtud del «telos». Estas obras, por sí mismas, no son suficientes para garantizar el movimiento efectivo hacia un cumplimiento. Este cumplimiento puede ser concebido como una manifestación sin reserva, apoyándonos en el modelo de una manifestación que permanece enigmática” (Ladrière, J., “La esperanza de la razón”, op. cit., p. 16).

⁴⁸¹ Ladrière, J., “Razón y escatología”, op. cit., p. 322.

El campo escatológico se constituye por la introducción, en la estructura de la anticipación, de un término que modifica profundamente su alcance sustituyendo a lo indeterminado de lo que es solamente el lugar, en sí mismo sin contenido, de eventos posibles, la determinación de una acontecionalidad (*événementialité*) que refluye sobre la totalidad de la dimensión de la historicidad y le da como el cumplimiento y la concreción de una efectividad en vías de instauración.⁴⁸²

Quinto: “el proceso mismo pertenece al orden del acontecer, en el sentido en que cada uno de sus momentos es determinado por su relación a un acontecimiento ulterior”⁴⁸³. No existe un proceso fuera de los acontecimientos mismos, no hay un punto superior de constitución del acontecer, que pueda ofrecernos alguna perspectiva “privilegiada” para la contemplación del camino de la razón. Ladrière no quiere dejar de evidenciar, con todo, la posibilidad de que el horizonte se vaya haciendo visible de algún modo en las concreciones mismas de la razón⁴⁸⁴.

Sexto: “todo acontecimiento que hace su aparición a lo largo del proceso se halla él mismo constituido como acontecimiento por su relación con el acontecimiento último”⁴⁸⁵. Hay una circularidad entre el proceso de la emergencia del sentido y el destino mismo de la razón (su *eschaton*), en cuanto espacio o lugar que hace posible el acontecimiento de esta emergencia. “Así pues, —afirma Ladrière— sentido y razón se entrecruzan: la razón es el lugar en que emerge el sentido, y

⁴⁸² Ladrière, J., “La esperanza de la razón”, op. cit., p. 10. Sobre esta temática en Ricoeur, se puede ver: Delacroix, Ch., “Paul Ricoeur et la question de la singularité et de l’unicité de l’événement à l’épreuve de la Shoah”, en: *Études Ricoeuriennes*, 8 (2017), pp. 32-44; Dosse, F., “Le moment Ricoeur”, en: *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, 69 (2001), pp. 137-152.

⁴⁸³ Ladrière, J., “Razón y escatología”, op. cit., p. 322.

⁴⁸⁴ “De este modo, por un lado, el horizonte de la razón está presente como cualidad, visible en las obras y las instituciones, por el otro, está presente como sobrepasando toda realización y únicamente siempre como por venir. Pero aún en tanto que está solamente por venir, de todos modos, es por mediación de las objetividades en las que se refracta, que ese horizonte se anuncia” (Ladrière, J., “La esperanza de la razón”, op. cit., p. 16).

⁴⁸⁵ Ladrière, J., “Razón y escatología”, op. cit., p. 322.

la emergencia misma del sentido es aquello en razón de lo cual este lugar se constituye”⁴⁸⁶.

Séptimo: “esta relación con el *eschaton* abre, en cada momento del proceso, una suerte de espacio de confianza que da sentido a la acción y permite a la razón el poder esperar”⁴⁸⁷. Llegamos aquí al corazón de la cuestión: lo último como presente de algún modo en cada momento del proceso y la esperanza como capacidad que surge de esta modalidad particular de presencia.

Podemos, a modo de conclusión de este interludio, citar dos párrafos sintéticos de lo que plantea Ladrière acerca de la comprensión escatológica de la historicidad humana, y donde podemos ver con claridad la influencia que la propuesta de Ricoeur ha ejercido sobre él:

Dos rasgos caracterizan esta historicidad escatológica. Por una parte, está atravesada por una tensión que orienta todo su desarrollo hacia un término último, un momento de cumplimiento: los últimos tiempos, el *éschaton*. Y por otra parte, hay un reflujo del por-venir sobre el presente, y por eso una cierta contemporaneidad del *éschaton* y de lo actual. Esto sugiere que el *éschaton* no es pura y simplemente un “después”, sino una especie de presente que acompaña el devenir.⁴⁸⁸

Si se puede caracterizar así la historicidad específica de la razón debemos preguntarnos cómo caracterizar la relación de la razón a su “*éschaton*”, o aún cómo pensar la presencia de este “*éschaton*” a la actualidad del trabajo de la razón. Es aquí que puede intervenir el término de “esperanza”. El “*éschaton*” de la razón se da a su presente como algo que se puede esperar. En este término se evocan a la vez la espera, la incertidumbre y la confianza, por virtud de las cuales la razón que actúa está siempre por delante de sí misma, en esta tensión que la lleva hacia la integralidad de su manifestación.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 300.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 322.

⁴⁸⁸ Ladrière, J., “La esperanza de la razón”, op. cit., p. 10.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 17.

3.2. La libertad desde la esperanza

Vouloir n'est pas créer: “querer no es crear”⁴⁹⁰. Con estas palabras cierra Ricoeur, en 1948, el primer volumen de su filosofía de la voluntad. Su conclusión es clara: la libertad del ser humano es “solamente humana”⁴⁹¹, en el sentido de que se encuentra constantemente limitada por las distintas formas de lo involuntario. Esta limitación se va acentuando en la medida en que nos alejamos de una “libertad que inaugura el ser” (en la decisión) y nos acercamos a “una libertad que recorre la necesidad, que se subordina a la iniciativa de las cosas” (en el consentimiento)⁴⁹².

En el camino recorrido por los momentos de la voluntad y sus limitaciones, se va mostrando su carácter paradójico, su grandeza y su miseria, que, según Ricoeur, pueden resumirse en “una suerte de independencia dependiente”⁴⁹³:

Es posible finalmente mezclar las expresiones que convienen a esos distintos momentos y decir que el querer que asiente a motivos *consiente* a las razones de su elección; inversamente, el consentimiento que reafirma la existencia no elegida, su estrechez, sus tinieblas, su contingencia, es como una *elección* de mí mismo, una elección de la necesidad, tal como el *amor fati* celebrado por Nietzsche. Audacia y paciencia no dejan de intercambiarse en el corazón del querer. La libertad no es un acto puro, es en cada uno de sus momentos actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes y pura naturaleza. En eso nuestra libertad es *solamente* humana, y no termina de comprenderse sino en relación con algunos conceptos-límites, que

⁴⁹⁰ Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, op. cit., p. 532. Se trata de una contraposición directa a la expresión triunfante del Zaratustra nietzscheano: “El querer hace libres: pues querer es crear: así enseñó yo” (Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 290).

⁴⁹¹ Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, op. cit., p. 528.

⁴⁹² Cfr. *ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 529.

comprendemos en vacío, como ocurre con las ideas kantianas, reguladoras y no constitutivas.⁴⁹⁴

3.2.1. Deseo y capacidad

La dialéctica entre lo presente y lo ausente —que hemos señalado como uno de los elementos básicos de la dimensión escatológica— es planteada por nuestro autor ya desde la primera parte de *Lo voluntario y lo involuntario*, al referirse a la naturaleza del deseo humano y al papel fundamental de la imaginación en su constitución:

El deseo es la experiencia especificada y orientada de una falta activa —es la necesidad o afecto activo—, esclarecida por la representación de una cosa ausente y de los medios para alcanzarla, alimentada por sentimientos afectivos originales: por su materia, que es la imagen afectiva del placer, esos afectos sensibles figuran el placer por venir; por su forma, que es la aprehensión imaginativa del placer, tienen presta a la necesidad para un juicio que designa al objeto de la necesidad como bueno, es decir, presta para un juicio de valor.⁴⁹⁵

Es interesante notar cómo nuestro autor le atribuye al poder de la imaginación —y sobre todo de la “imaginación afectiva”— un lugar fundamental en esta constitución “tensional” del deseo, pero sin dejar de señalar su ambigüedad cuando se le analiza sobre el trasfondo de aquello que podría ser una realización de la persona:

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 530. “Paul Ricoeur ha desarrollado continua y consistentemente su filosofía dentro de la profunda conciencia y sintonía con la filosofía kantiana de los límites, pero sin reducir su filosofía a la de Kant. Este es el contexto de su reinterpretación creativa de la idea kantiana de límite que, como tal, no ofrece un objeto de experiencia y no es constitutivo del conocimiento, pero que puede cumplir un papel regulador en dirigir la razón hacia la totalidad y la culminación con respecto a lo incondicionado” (Bourgeois, P.L. – Schalow, F., “Freedom, Finitude, and Totality: Ricoeur and Heidegger”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 18 (1987), p. 263).

⁴⁹⁵ Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, op. cit., p. 121.

La imagen de lo ausente se nutre de esa extraña presencia que vale por una ausencia pero que es una suerte de emisario adelantado de la misma; la imagen en cuestión vale por ese afecto sensible, de carácter paradójico, en el vaivén de la tensión y la posesión, necesitado y satisfecho, militante y triunfante; ella “presentifica” su enigmática ambigüedad. [...] Partiendo de esta función de anticipación afectiva y de evaluación latente, es indispensable comprender el poder de fascinar, de engañar, de decepcionar, que tiene la imaginación, y al que ya hemos aludido. Esa imaginación donde se anuda el pacto de nuestra libertad con nuestro cuerpo es asimismo el instrumento de nuestra esclavitud y la ocasión de la falta.⁴⁹⁶

Nuestra libertad muestra, así, desde sus primeros momentos, ese carácter “sólo humano” que le pertenece, al enfrentarse con la posibilidad de su fracaso en el seguimiento de un deseo fruto de una imaginación engañosa.

En la segunda sección de su obra, Paul Ricoeur comienza ubicando la acción y el movimiento en el marco de la proyectualidad esencial en la que se colocan. Vemos aquí —sobre todo en la aparición de la noción de “capacidad”— una vez más la dialéctica entre lo presente y lo ausente, entre presente y futuro, pero ahora como dimensión intrínseca del “poder” humano:

El sentimiento de poder nos había aparecido como un momento esencial del proyecto; decidir, hemos dicho, consiste en orientarse en el vacío hacia una acción futura que depende de mí y que está en mi poder; me siento cargado con la acción a realizar; me siento con la fuerza al mismo tiempo que con la intención. Lo que quiero, lo puedo. El índice “a realizar” que distingue al proyecto del anhelo o de la orden ya hace alusión a mi capacidad para la acción considerada. [...] El poder concentrado en mi cuerpo orienta el proyecto en dirección de la acción, es decir en dirección de la realidad, en dirección del mundo. La presencia del poder en el seno del querer significa que mis proyectos están en el mundo.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 227.

Esto se realiza a través de la mediación de nuestro cuerpo, que adquiere, así, un papel fundamental en la “génesis de nuestros proyectos”⁴⁹⁸, en la medida en que hace posible que seamos seres encarnados y situados en el mundo. Ya en este punto tan inicial de la obra de Ricoeur vemos la importancia de mantener el equilibrio entre un idealismo utópico desencarnado y una aceptación ideológica de la realidad tal como se encuentra en el presente:

Las perspectivas más proféticas, las utopías más anticipantes, reclaman gestos que al menos sean simbólicos, esbozos en miniatura, en suma una consagración práctica por la cual el cuerpo las atraiga hacia su realización. Esos esbozos reales son los que, brotando de una idea naciente, protegen constantemente la juventud de la misma y hacen que la conciencia continúe su tarea inventiva.⁴⁹⁹

3.2.2. Consentimiento y esperanza

Ya vimos en el capítulo anterior el modo como Ricoeur reflexiona sobre el papel que tiene la esperanza en el paso que nuestra libertad es capaz de dar para superar las garras de la necesidad: “La esperanza dice: el mundo no es la patria definitiva de la libertad; consiento lo más posible, pero espero ser librado de lo terrible y, al fin de los tiempos, gozar de un nuevo cuerpo y una nueva naturaleza que estén de acuerdo con la libertad”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 226. Con respecto a este camino de la voluntad y la libertad en relación con las posibilidades de la persona humana que vive y actúa, son muy interesantes las reflexiones de Roger Savage, que destaca el papel fundamental de la imaginación como “apuesta” por superar los límites de la realidad: “La apuesta inherente a una escatología para la cual el proceso de actualización de la libertad es la figura expresa del impulso liberador de la antropología filosófica tiene, por tanto, sus anclajes prácticos en la capacidad de superar lo real desde dentro. [...] Esta trascendencia de lo real a través de las obras y acciones que abren nuevos caminos es la cifra de una libertad distintivamente humana” (Savage, R.W.H., *Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology as Hermeneutics of Liberation. Freedom, Justice, and the Power of Imagination*. New York: Routledge, 2021, p. 96).

⁵⁰⁰ Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*, op. cit., p. 525.

En la conclusión de *Lo voluntario y lo involuntario*, nuestro autor insiste sobre el carácter encarnado y contingente de nuestra libertad, que sería “a *imagen* del absoluto por su indeterminación idéntica a su poder de determinarse a sí misma, pero es *distinta* de lo absoluto por su receptividad”⁵⁰¹. Esta contingencia y limitación, según Ricoeur, están determinadas por la temporalidad propia de nuestra humanidad:

En diversas oportunidades hemos hecho alusión a ese ideal de la libertad perfectamente esclarecida. Soy distinto a ese ideal de libertad; mi tipo de temporalidad, que hace a mi situación encarnada, me separa de ese límite; en los tres análisis de la indecisión, de la duración y de la elección hemos insistido en la vinculación de la temporalidad humana con la confusión de motivos surgidos del cuerpo: en primer lugar, soy una libertad que emerge sin cesar de la indecisión [...]. Asimismo, nuestra libertad es en segundo lugar, arte de la duración [...]. De ahí, en tercer lugar, el carácter propio de la elección humana: procede de un riesgo y no de un decreto.⁵⁰²

Si bien se esboza un paso más allá de la subjetividad en su constitución propia, la frontera de este primer análisis eidético de la voluntad concluye con este carácter paradójico real de nuestra libertad “no creadora”, incapaz de colocarse a sí misma de modo absoluto, pero que puja de algún modo por ir más allá de sí y de los límites en los que se encuentra y desde los que actúa. Ricoeur no deja de enclavar, en el corazón mismo de su larga reflexión sobre la negación que constituye la realidad de nuestra libertad encarnada, una anotación sobre la posibilidad de llegar a su superación: “meditamos la negación con la ardiente esperanza de superarla”⁵⁰³.

La libertad ha mostrado algo de su “negatividad” en sus primeros momentos: tanto en la decisión como en el esfuerzo (ninguno de los dos está exento de limitaciones). Sin embargo, será sobre todo en el *consentimiento* donde la dialéctica de la libertad muestre hasta el extremo esa “herida secreta” inscrita en

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 530.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 531.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 489.

el “acto humano de existir”⁵⁰⁴, y que divide nuestra unidad. Aquí se trata de la incompatibilidad radical entre la necesidad y nuestra libertad. Damos nuestro consentimiento a aquello que se opone a la apertura infinita de nuestro ser: el carácter, lo inconsciente, el fondo vital, y es una negación que se refiere a dos polos, a saber, aquello que se opone a la libertad y la libertad misma como fuente de negación:

Por una parte, la necesidad es esencialmente hiriente y siempre aparece, en algún grado, como una activa negación de la libertad: la veremos vagar relevando con cuidado todos los signos que atestiguan la tonalidad menor de la necesidad en los tres niveles del carácter, lo inconsciente y la vida: todo lo que hace mi singularidad me limita; la riqueza obscura de mi conciencia es asimismo imperfección; la vida que me lleva está grávida de amenazas y un día me traicionará. Estoy limitado por aquello mismo que me arraiga. [...] Por otro lado, la negación es la respuesta de la libertad y una suerte de declaración de ésta a la necesidad: ¡no! La libertad quiere ser total, transparente, autónoma. La conciencia es rechazo. El no está prefigurado en todo retroceso operado en relación consigo mismo; la libertad es la posibilidad de no aceptarme.⁵⁰⁵

Surge, entonces, la cuestión más acuciante vinculada al consentimiento: ¿por qué decir “sí”? ¿Cómo justificar ese aparente acto de “rendición” por parte de nuestra libertad ante lo que escapa radicalmente de sus manos? En este punto Ricoeur deja en claro que para seguir adelante se debe hacer una opción metafísica con respecto a la falta (tema que será el centro de su siguiente volumen sobre la voluntad: *Finitud y culpabilidad*) y otra con respecto a la Trascendencia: “no es posible consumir una doctrina de la conciliación sin poner en juego las últimas decisiones frente a la Trascendencia”⁵⁰⁶. Este debería ser el gran desarrollo de su “poética de la voluntad”, nunca llegada a desarrollar en una obra precisa.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 487.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 488.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 511.

A pesar de esta ausencia —que ya hemos señalado antes—, encontramos algunas pocas líneas que anticipan su proyecto, y que, con todo, nos permiten profundizar un poco más en lo que nuestro autor concibe como libertad humana: “Consentir no es en absoluto capitular si a pesar de las apariencias el mundo es el teatro posible de la libertad. Afirmando: he aquí mi lugar, yo lo adopto; no cedo, asiento [*j’acquiesce*]; está bien así; pues ‘todas las cosas concurren al bien de aquellos que aman a Dios, de aquellos que son amados según su designio’”⁵⁰⁷. La invocación de lo divino en este punto marca un claro paso más allá de la psicología para Ricoeur, pero no un paso más allá de la filosofía: este “horizonte” constituye más bien la condición de posibilidad de pensar reflexivamente una libertad que diga que sí a pesar de todo lo que se opone a ella. Así —continúa nuestro autor— “el consentimiento tendría su raíz ‘poética’ en la esperanza, como la decisión la tiene en el amor y el esfuerzo en el don de la fuerza”⁵⁰⁸.

Como en el caso del desarrollo de la razón, también en el caso de la libertad —y sobre todo de su momento de consentimiento— apela Ricoeur a un horizonte último desde el que es posible reconocer adecuadamente su realidad y mostrar coherentemente su tendencia a la unificación en medio de la fractura y la división, o de su afirmación a pesar de las negaciones.

Podemos afirmarnos libremente a nosotros mismos y al mundo en el que nos encontramos porque “esperamos” que la última palabra sobre nosotros no la tengan ni nuestros límites personales, ni la oscuridad de lo que no conocemos y obra en nosotros, ni tampoco la vida con aquellas fuerzas que nos consumen. Esperamos que lo último sea una cierta realización de nosotros mismos y nuestras capacidades, siempre humanas, pero ya no amenazadas en su posibilidad de libre afirmación: “consiento lo más posible, pero espero ser librado de lo terrible y, al fin de los tiempos, gozar de un nuevo cuerpo y una nueva naturaleza que estén de acuerdo con la libertad”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 512.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 525.

3.2.3. Unidad y separación en la voluntad según Kant

Durante los meses de setiembre y octubre del año 1967, Ricoeur dicta un curso en la Universidad de Montreal, y lo dedica al “concepto filosófico de voluntad”⁵¹⁰. Allí realiza un recorrido histórico y especulativo del concepto, destacando el pensamiento de algunos filósofos como Aristóteles, Agustín de Hipona, Descartes, Kant y Hegel. Para los fines de nuestra investigación, es interesante detenernos brevemente en algunos elementos que Ricoeur destaca de la filosofía de Kant, y que parecen relevantes para la comprensión de la posición misma de nuestro autor.

En primer lugar, Ricoeur destaca la fisura que se da en Kant entre la naturaleza y la libertad: es imposible pensarlas juntas, porque la voluntad y la libertad no pertenecen al ámbito del deseo (como lo era para Aristóteles), que permanece vinculado a lo empírico, sino que se le oponen radicalmente desde una racionalidad entendida como el lugar de las leyes que rigen lo físico y lo ético. Esto lleva a Kant —según la interpretación de Ricoeur— a “vaciar” la voluntad tanto de su intencionalidad (dejándola sin proyecto) como de su fin (dejándola sin deseo), y permaneciendo así con el aspecto meramente formal de la misma⁵¹¹.

Sin embargo, en su análisis del planteamiento kantiano, nuestro autor destaca que, a pesar del carácter de división (*scission*) que mantiene coherentemente a lo largo de toda su obra, Kant —en su *Crítica de la razón práctica*— busca “una cierta reconciliación de lo que ha sido separado”⁵¹². Y lo hace planteando un horizonte, que permanece siempre más allá, el de un “bien soberano” que no es

⁵¹⁰ Cfr. Ricoeur, P., *Le concept philosophique de volonté*, 1967, CL10, Fonds Ricoeur (<https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/6jqr>).

⁵¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 54.

⁵¹² *Ibid.*, p. 65.

colocado en el orden de los objetos, y por eso mismo “permite ver la unidad de los elementos previamente escindidos”⁵¹³:

Lo que aparece en el horizonte de la filosofía práctica es todo el horizonte de la voluntad; y eso debe quedar en el horizonte. Pero es a nivel de los postulados, más allá de la debilidad de la teoría kantiana sobre estos temas, donde se puede ver con la mayor evidencia posible la exigencia de totalidad que anima la *Crítica de la razón práctica*. La fuerza del kantismo es haber visto el lugar de la esperanza en la filosofía: porque la cuestión de la totalidad es la cuestión que plantea la esperanza.⁵¹⁴

Esta interpretación de Kant es indicativa de la reflexión del propio Ricoeur, quien a su vez mantendrá metódicamente la unidad de la libertad (y de la verdad) como horizonte en la comprensión de la acción humana⁵¹⁵. El defecto del kantismo que Ricoeur tratará de evitar es el intento de pasar de una razón práctica a una “ciencia de la praxis”, que pretenda un tipo de saber y de cientificidad en el orden práctico semejante al del orden teórico⁵¹⁶. Pero su deuda con el pensamiento de Kant, en este tema específico, es explícita y nuestro autor lo deja muy claro: “Una

⁵¹³ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 66. “El horizonte de la unidad nunca se convierte en un tema filosófico en Kant. Todo lo que escribe Kant sobre la unidad refuerza la escisión entre libertad y naturaleza. ¿Por qué? Esta función arquitectónica sigue siendo una tarea (la unidad implica una idea límite), una ilusión (se puede transformar esta tensión en un objeto) y una esperanza (que ni siquiera comienza la constitución propia de la razón práctica)” (*ibid.*).

⁵¹⁵ Cfr. Hall, W.D., *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice*. New York: State University of New York Press, 2008, p. 25; Bourgeois, P.L. – Schalow, F., “Freedom, Finitude, and Totality: Ricoeur and Heidegger”, op. cit., pp. 263-266.

⁵¹⁶ Cfr. Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., pp. 230-231. A esta “idea peligrosa” opone Ricoeur otra “tentación”, esta vez de cariz hegeliano: “en lugar de buscar en la idea vacía de ley en general la contrapartida de una voluntad que, de otro modo, sería arbitraria, Hegel busca en las estructuras sucesivas del orden familiar, luego económico, finalmente político, las mediaciones concretas que faltaban en la idea vacía de ley” (*Ibid.*, p. 234). Según Ricoeur, a su vez, el problema con la idea hegeliana es que —por una hipostatización del Estado— se pretende un “saber” en el orden ético y político: “todos los fanatismos poshegelianos están contenidos *in nuce* en la idea de que el individuo se sabe en el Estado, que se sabe a sí mismo en el Espíritu objetivo” (*ibid.*, p. 237).

filosofía de los límites, que es al mismo tiempo una exigencia de totalización: éste es, a mi entender, el garante filosófico del kerigma de la esperanza, la más rigurosa aproximación filosófica de la libertad según la esperanza”⁵¹⁷.

Incluso asumiendo la crítica hegeliana a la moralidad kantiana, Ricoeur retiene de esta última su carácter dialéctico y trascendental, de apertura a un horizonte de esperanza, llegando incluso a denominar su propuesta —tomando la expresión de Eric Weil—, como un “kantismo poshegeliano”⁵¹⁸:

Con la *Enciclopedia* y los *Principios de la filosofía del derecho*, admito de buen grado que la “moralidad” formal no es más que un segmento en una trayectoria más vasta, la de la realización de la libertad. Definida en estos términos, más hegelianos que kantianos, la filosofía de la voluntad no comienza ni termina con la forma del deber [...]. Considero que esta filosofía de la voluntad, que atraviesa todos los niveles de objetivación, de universalización y de realización, es *la* filosofía de la voluntad, con mucha mayor razón que la débil determinación del *Wille* por la forma del imperativo en la filosofía kantiana. [...] Sin embargo, Kant permanece; más aún, desde un cierto punto de vista, supera a Hegel. Desde un punto de vista que es, precisamente, lo esencial para nuestro presente diálogo entre una teología de la esperanza y una filosofía de la razón. El Hegel que recuso es el filósofo de la retrospección, aquel que no sólo acompaña a la dialéctica del espíritu, sino que reabsorbe toda su racionalidad en el sentido que ya advino.⁵¹⁹

El planteamiento kantiano de una “exigencia” de total realización de parte de la libertad permanece para Ricoeur, indicando una vez más la nota escatológica que venimos poniendo en evidencia en este trabajo.

⁵¹⁷ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 370.

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 371.

3.2.4. Libertad e iniciativa

Paul Ricoeur busca, entonces, una comprensión de la libertad humana desde una aproximación a la acción donde ésta se realiza, sin dejar de considerar su temporalidad propia. Ya se hizo referencia —en el capítulo anterior— al ensayo de 1986 titulado “La iniciativa”. Esta noción de *iniciativa* responde a la “demanda de síntesis práctica entre el presente y el instante”⁵²⁰, es decir, a la necesidad de colocar sobre un mismo plano “el presente vivo, con sus retenciones y sus *protensiones*, y el instante nacido de la interrupción puntual del movimiento”⁵²¹. La dinámica de nuestra voluntad libre es comprendida, así, en su contexto real, que va más allá de lo que ocurre o hacemos ocurrir dentro de nosotros, para hacerse acción en el devenir temporal de la historia del mundo: esto ocurre en un “ahora” que tiene tanto el carácter puntual del instante como la gravedad del presente vivo, y que es un *initium* constante gracias a la libertad humana⁵²².

Tal y como hicimos en el caso de la verdad según Ricoeur, destacamos ahora cuatro características que están presentes en esta aproximación a la libertad humana y su iniciativa.

⁵²⁰ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 246.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 245. El elemento de las retenciones y protensiones del presente lo toma Ricoeur de su lectura de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* de Husserl. Si bien nuestro autor no cita la obra de Husserl, la menciona al inicio de su ensayo —junto con otras referencias a san Agustín, Kant, Bergson y Heidegger— como una de las obras que ha seguido al plantear una “reflexión pura sobre el presente” (*Ibid.*, p. 241). Un interesante resumen de este desarrollo de Ricoeur “entre Husserl y Heidegger”, lo encontramos en Díez Fischer, F., “El tiempo según Paul Ricoeur”, en: *Escritos*, 26 (2018), pp. 291-292.

⁵²² “Al tomar como paradigma de la iniciativa el momento axial y fundador de hechos y sucesos, Ricoeur reúne no sólo los diferentes tiempos ya observados sino también los elementos prácticos que desencadenarán reales novedades en el curso del mundo. La palabra ‘comenzar’ expresa bien este contexto de una resolución anticipativa acerca de algo que está orientado hacia el porvenir tal como se da en el ámbito del obrar y del sufrir. ‘Comenzar’ significa dar a las cosas un curso nuevo, o sea, producir una novedad, que anuncia una seguidilla de hechos o situaciones y se abre a una nueva duración [*durée*] de tiempo determinada por la acción iniciada” (Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, op. cit., p. 108).

En primer lugar, es la iniciativa libre de una voluntad encarnada. Ya lo vimos antes: nuestra libertad “solamente” humana se encuentra dentro de los *límites de un cuerpo* que nos sitúa y que al mismo tiempo hace posible nuestro actuar humano en el mundo. El “lugar propio” de la iniciativa, afirma Ricoeur, es la carne: “El cuerpo propio, en este sentido, es el conjunto coherente de mis poderes y de mis no poderes; a partir de este sistema de los posibles de carne, el mundo se despliega como conjunto de utensilios rebeldes o dóciles, de facilidades y de obstáculos”⁵²³. Cada vez que el ser humano dice *yo puedo*, está poniendo en juego su cuerpo propio como el “mediador más originario entre el orden del mundo y el curso de lo vivido”⁵²⁴.

En segundo lugar, la iniciativa humana es del *orden del hacer*, no del ver. Puede ser comprendida solamente desde una teoría de la acción, no de la visión o contemplación. Es más, afirma Ricoeur, “hacer suceder no es, en tanto tal, objeto de observación; como agente de nuestra acción producimos algo que, estrictamente hablando, no vemos”⁵²⁵. Aquí se muestra la resistencia de nuestro autor ante la tentación de una “totalización” de la experiencia del mundo. En su opinión, es imposible abarcar la acción y su horizonte de realización en un golpe de vista: “el hacer *hace* que la realidad no sea totalizable”⁵²⁶.

⁵²³ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 249.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 249. “Es necesario invertir resueltamente el orden de prioridad entre ver y hacer, y pensar el comienzo como acto de comenzar. Ya no lo que sucede, sino lo que hacemos suceder” (*ibid.*, p. 248).

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 249. “Entre la actitud de la observación y la actitud de agente, hay una continua oscilación de cerrazón y apertura, que viene a sanear la tentación de detener el mundo en la contemplación teórica de un sistema global. La iniciativa, precisamente, exige esta oscilación entre una lectura interpretativa de las circunstancias que constituyen un mundo y la actitud poética que deriva del ‘yo puedo’ en tanto que agente de transformación de ese mismo mundo, cerrado sólo provisoriamente. La acción rompe por exceso la concepción del mundo como visión totalizada. Contemplar y transformar exigen dos momentos diferentes que se complementan. El uno apunta a la detención en la teoría; el otro, al dinamismo de una poética” (Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, op. cit., p. 112).

En tercer lugar, como señala Ricoeur, “a menudo se ha examinado el interior de las intenciones, de los motivos, olvidando que actuar significa ante todo operar un cambio en el mundo”⁵²⁷. Esta especie de confianza en las posibilidades del ser humano concreto es muy propia de nuestro autor. Como precisa Grondin, “en Ricoeur la determinación histórica de la conciencia no viene solamente a marcar el límite de la filosofía de la reflexión; viene a recordar la *iniciativa* que le sigue siendo impartida al sujeto pese a todo”⁵²⁸. A diferencia de lo que ocurre en el caso de Gadamer, Ricoeur

reconoce más a gusto una capacidad de iniciativa de la conciencia inmersa en la historia. Sin duda, esta capacidad a menudo está hecha de “pasividad” (puedo sufrir, soy el heredero de una tradición, debo “experimentar” la mortalidad), pero está habitada por una espontaneidad inalienable que cabe en una frase, muy sencilla, que sin duda Gadamer no habría escrito: “Puedo cambiar algo”.⁵²⁹

En cuarto lugar, para nuestro autor es fundamental recordar que a través de nuestra iniciativa también intervenimos en una realidad en la que *no estamos solos*: “obrar es siempre obrar con otros, es decir que toda acción está insertada en una red de interacciones y esto significa que a las contingencias de las condiciones físicas se le deben agregar las contingencias de las circunstancias con sus características de colaboración o adversidad”⁵³⁰.

Finalmente, Ricoeur vincula la libre iniciativa a la región del *sentido* y al lenguaje que es la mediación que tenemos en esta región. Esto es lo que le confiere un carácter ético a nuestro obrar:

Quien dice iniciativa dice responsabilidad. Indiquemos al menos sucintamente cómo iniciativa y responsabilidad son mediatizadas por el lenguaje y más

⁵²⁷ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit. p. 159.

⁵²⁸ Grondin, J., “De Gadamer a Ricoeur. ¿Es posible hablar de una concepción común de la hermenéutica?”, en: Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, p. 51.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, op. cit., p. 109.

precisamente por ciertos actos de habla, las enunciaciones (*speech acts*). No hay allí un desvío artificial, sino una mediación legítima. [...] El actuar humano está íntimamente ligado por reglas, normas, apreciaciones y en general por un orden simbólico que ubica la acción en la región del sentido. Es necesario considerar entonces la iniciativa desde el ángulo de la acción *con sentido*, lo cual pasa por el lenguaje.⁵³¹

Estas características de la iniciativa libre de cada uno intersecan asimismo un plano colectivo y social, que Ricoeur llama “presente histórico” y que busca comprender ayudado por las nociones ya mencionadas de Koselleck: horizonte de expectativa y espacio de experiencia son, como ya vimos antes, “auténticos trascendentales del pensamiento de la historia”⁵³².

Junto a estas dos nociones, Ricoeur —siguiendo a Nietzsche en su *Segunda consideración intempestiva*— introduce como conclusión la idea de la *fuerza del presente*, que considera el “equivalente de la iniciativa en la escala de la historia”⁵³³, y que es “la que da a nuestras intenciones éticas y políticas sobre el futuro la fuerza de reactivar las potencialidades incumplidas del pasado transmitido”⁵³⁴. Se llega, así, a “refigurar” el tiempo mismo: la interpretación del pasado, por un lado, pero sobre todo el modo como afrontamos el futuro, “pues

⁵³¹ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 250.

⁵³² *Ibid.*, p. 254.

⁵³³ *Ibid.*, p. 256.

⁵³⁴ *Ibid.* “Por un lado, el presente histórico es, en cada época, el término último de una historia acabada, a su vez hecho acabado y fin de la historia. Por otra, en cada época también el presente es, —o, al menos, puede ser— la fuerza inaugural de una historia por hacer. El presente, en el primer sentido, dice el envejecimiento de la historia y hace de nosotros personas que han llegado tarde; en el segundo sentido, nos califica como los primeros que han llegado. Nietzsche hace así inclinar la noción del presente histórico de lo negativo a lo positivo, procediendo de la simple suspensión de lo histórico —por el olvido y la reivindicación de lo histórico— a la afirmación de la ‘fuerza del presente’. Al mismo tiempo, inscribe en esta fuerza del presente el ‘impulso de la esperanza’ —el *hoffendes Streben*—, lo que le permite proteger de la vituperación contra las desventajas de la historia lo que sigue siendo ‘la utilidad de la historia para la vida’” (Ricoeur, P., *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, op. cit., pp. 987-988).

más allá de la rudeza del propósito, es necesario escuchar una voz más baja que celebra en la fuerza del presente el impulso de la esperanza”⁵³⁵.

3.2.5. La libertad realizada

Junto con estas condiciones de la efectuación de una libertad humana, individual y colectiva, nuestro autor no deja de preguntarse asimismo por su realización y acabamiento. Es así como, siguiendo una vez más a Kant, Ricoeur considera la noción de “soberano bien” como el horizonte de esa realización: “es el concepto por el cual se piensa el *acabamiento de la voluntad*. Ocupa exactamente el lugar del saber absoluto hegeliano. Precisamente, no permite ningún saber, pero sí una demanda que [...] algo tiene que ver con la esperanza”⁵³⁶.

El paralelismo con lo que ya hemos desarrollado sobre el horizonte de lo verdadero es bastante claro en la explicación de Ricoeur sobre este concepto:

“soberano” significa tanto “supremo” (“no-subordinado”) como “completo” y “acabado” (*ganz und vollendet*). Ahora bien, esta totalidad no está dada, sino demandada; no puede estar dada, no sólo porque la crítica de la ilusión trascendental la acompaña sin cesar, sino además porque la razón práctica, en su dialéctica, instituye una nueva antinomia; en efecto, lo que pide es que la felicidad se agregue a la moralidad; pide así que aquello que excluyó de su principio, para que sea puro, se añada al objeto de su intención, para que esté completo.⁵³⁷

⁵³⁵ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 256. Cfr. Cragolini, M.B., “El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche”, en: Brauer, D. (ed.), *La historia desde la teoría. Volumen 2: Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 139-154.

⁵³⁶ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., pp. 373-374.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 374.

En estas reflexiones se vislumbra el motivo que impulsará la ética de Ricoeur como continuación de su proyecto de una filosofía de la voluntad. Ya hablamos —describiendo las distintas categorías de la esperanza— acerca de una lógica de la “excedencia” y de la “sobreabundancia”: vemos esta misma perspectiva aplicada a la libertad humana en acción, en cuanto apunta a una felicidad que “no es obra nuestra”, sino que “se logra por añadidura”⁵³⁸ y se alcanza superando la realidad misma del mal que amenaza.

El “reino de los fines” —que Kant usa como imagen de esa libertad realizada en sus *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*— es, para Ricoeur, un ejemplo del modo como puede plantearse ese soberano bien de nuestra libertad⁵³⁹. Se mantiene, como tal, en el orden del horizonte último, tal y como ya lo venimos señalando: “he aquí lo que queremos de modo supremo, pero que lo podamos tanto lo queremos, que existamos según el deseo supremo, he aquí algo que únicamente puede ser postulado. La libertad postulada es esta manera de existir entre las libertades”⁵⁴⁰.

Ricoeur vincula de modo muy sugerente el segundo postulado kantiano de la razón, el de la inmortalidad, con el núcleo de nuestra libertad (que es el primero):

este [segundo] postulado no es otro que el precedente: pues “la esperanza de participar del soberano bien” es la libertad misma, la libertad concreta, aquella que se siente como en su casa. El segundo postulado no hace más que

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ “A lo que Kant se refiere como el reino de Dios en su *Religión [dentro de los límites de la mera razón]* está estrechamente relacionado (si no es idéntico) con lo que normalmente se refiere en otros lugares como un ‘reino de los fines’. Explica que el término ‘reino’ se refiere a ‘la unión sistemática de diferentes seres racionales [es decir, *almas*] a través de leyes comunes’. Un reino de fines, por lo tanto, es una imagen de todas las almas humanas trabajando juntas por el bien común, a través de su obediencia mutua a la ley moral. Aunque es ‘sólo un ideal’, es ‘un concepto muy fructífero’, ya que puede impulsarnos hacia una realización más completa del bien supremo, al igual que el ideal análogo de un ‘reino de la naturaleza’ puede conducirnos hacia una comprensión científica más completa del mundo” (Palmquist, S., “‘The Kingdom of God Is at Hand!’ (Did Kant Really Say That?)”, op. cit., p. 426).

⁵⁴⁰ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 376.

desplegar el aspecto temporal existencial del postulado de la libertad; diré: es la dimensión de esperanza de la libertad misma.⁵⁴¹

Asimismo, el deseo de la felicidad, de la dicha, se revela como una exigencia: “tras ser excluida del principio de la moralidad, esta idea depende ahora de la dialéctica de la razón práctica, es decir, de la completud de la moralidad y de la escatología de la libertad”⁵⁴². Este paso de un “deseo del placer” al “deseo de la dicha” es para Kant (y para nuestro autor que lo sigue en este recorrido) el signo de esa infinitud abierta en nosotros por la idea de un querer perfecto. “La idea de totalidad —concluye Ricoeur— no es, pues, solamente una regla para el pensamiento teórico, sino que habita el querer humano y se convierte así en el origen de la «desproporción» más extrema: la que trabaja la acción humana y la mantiene entre la finitud del carácter y la infinitud de la dicha”⁵⁴³.

Como siempre, sin embargo, junto con la consideración de esta exigencia última de nuestra libertad, nuestro autor insiste en la realidad del mal, realidad con la que nuestra voluntad libre se confronta en su finitud. Siguiendo todavía a Kant —ahora en su ensayo *Sobre el mal radical*—, Ricoeur introduce esta variable tan determinante:

Podemos rectificar nuestras máximas, puesto que debemos hacerlo; regenerar nuestra naturaleza, la naturaleza de nuestra libertad, no podemos hacerlo. Este descenso a los abismos, como bien lo vio Karl Jaspers, expresa el más extremo avance de un pensamiento de los límites, que desde entonces se extiende desde nuestro saber hasta nuestro poder. El no poder que significa el mal radical se descubre en el lugar mismo de donde procede nuestro poder. [...] El “postulado” de la libertad deberá atravesar en lo sucesivo no sólo la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental, sino también la noche del poder, con la crisis

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 377.

⁵⁴² Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 85.

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 85-86.

del mal radical. La libertad *real* sólo puede surgir como esperanza más allá de ese Viernes Santo especulativo y práctico.⁵⁴⁴

Ya lo había desarrollado Ricoeur en su *Simbólica del mal*, al destacar que “una libertad que se hace cargo del mal es una libertad que accede a una comprensión de sí misma especialmente cargada de sentido”⁵⁴⁵. Esta comprensión se debe, por un lado, a la capacidad de la conciencia de la culpa de dar un nuevo sentido a la temporalidad humana, y sobre todo a su visión del futuro; sentido que se ve, así, cargado de “un espesor, una densidad que una reflexión sólo atenta al impulso hacia adelante del proyecto no reconocería”⁵⁴⁶. Por otro lado, se debe a que esta conciencia nos permite acceder de modo renovado a nuestros actos, en los que aparece “la exigencia de integridad que nos constituye”⁵⁴⁷, exigencia de una reconciliación final que se coloca como horizonte de nuestra libertad tanto en su dimensión individual como comunitaria.

⁵⁴⁴ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 379. Podemos leer aquí también una continuación de aquellas reflexiones acerca del “totalitarismo” clerical y político, que aquí manifiestan no solamente su mentira sino su carácter de mal esencial: “El mal verdadero, el mal del mal, no es la violación de una prohibición, la subversión de la ley, la desobediencia, sino el fraude en la obra de totalización. En ese sentido, el mal verdadero sólo puede aparecer en el campo mismo en el que se produce la religión, a saber, ese campo de contradicciones y de conflictos determinado, por un lado, por la exigencia de totalización que constituye la razón, a la vez teórica y práctica, y, por otro lado, por la ilusión que confunde al saber, por el hedonismo sutil que vicia la motivación moral y, finalmente, por la malicia que corrompe las grandes empresas humanas de totalización. La demanda de un objeto total de la voluntad es, en el fondo, antinómica. El mal del mal nace en el lugar de esa antinomia. [...] Para decirlo brevemente, la verdadera malicia del hombre aparece en el Estado y en la Iglesia, en tanto instituciones de la reunión, de la recapitulación, de la totalización” (*ibid.*, pp. 379-380).

⁵⁴⁵ Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, op. cit., p. 15. Aquí nuestro autor reconoce su deuda con Jean Nabert sobre este punto en especial: “Ya en los *Eléments pour une Éthique*, la reflexión sobre la culpa se incorporó a un proceso orientado hacia la toma de conciencia de «la afirmación originaria» que me constituye más allá de todas mis elecciones y de todos mis actos singulares. Ya se veía entonces que la confesión de la culpa es al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad” (*ibid.*).

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

Resumiendo: la libertad humana puede ser comprendida desde la esperanza sólo al final de un itinerario en el que se muestra la dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario, que sitúa en la realidad nuestra *capacidad* de ser libres (la libertad que “ya” somos), y a lo largo del cual también se pone en evidencia la dinámica de tensión entre esa capacidad de nuestro ser y el *horizonte* de realización última de nuestra libertad (su “todavía no”) en el que accedemos a un bien supremo que viene a nosotros desde más allá de la precariedad del bien, desde más allá del mal que hoy nos acucia: la felicidad misma⁵⁴⁸.

3.3. La identidad narrativa en perspectiva escatológica

La doctrina ricoeuriana de la “identidad narrativa” es quizás uno de los aspectos más comentados de la filosofía de nuestro autor⁵⁴⁹. Se trata de una propuesta — hasta cierto punto novedosa— en la que se articula lo más propio de nuestra condición humana en medio del mundo: el ser *personas*, únicos seres capaces de dar razón de su existencia, de responder a la pregunta “¿quién soy?”.

¿Será que en este punto crucial de la meditación de Ricoeur acerca del sentido de la existencia humana encontraremos también algún índice de la perspectiva que venimos llamando “escatológica”? Busquemos —en primer lugar— colocar este planteamiento en su contexto metodológico y veamos si ya ahí podemos encontrar alguna indicación para nuestra investigación.

⁵⁴⁸ Ya lo señalamos de pasada en el capítulo anterior al considerar la escatología de Ricoeur presente en *Finitud y culpabilidad*: “considerada desde el punto de vista de las cosas últimas, [la libertad] no es el poder de vacilar y de elegir entre los contrarios; tampoco es el esfuerzo, la buena voluntad, la responsabilidad: tanto para san Pablo como para Hegel, es estar en casa, en la totalidad, en la recapitulación de Cristo” (*ibid.*, p. 301).

⁵⁴⁹ Para un desarrollo pormenorizado de esta temática en la obra de Ricoeur, analizada y vista en el contexto de la propuesta antropológica de nuestro autor, se puede ver Quiceno Osorio, J.D., *La identidad narrativa según Paul Ricoeur. Hacia una hermenéutica de la persona humana*. Madrid: Dykinson, 2021.

3.3.1. Mediaciones y condición humana

Como ya hemos señalado, Ricoeur propone desarrollar una hermenéutica que sea una “vía larga”⁵⁵⁰, un rodeo o recorrido a través de aquellas “mediaciones” en las que, poco a poco y de manera siempre preliminar, se va revelando la figura de nuestra condición ontológica. En este itinerario —afirma Ricoeur—,

el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer [*ne cesse d’arriver*] en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir.⁵⁵¹

Esta “abolición” de la reflexión por la reflexión misma no es, según Ricoeur, sino “el desarrollo de una arqueología, una teleología y una escatología”⁵⁵², es decir, la opción metodológica de negar una autotransparencia radical del *cogito* para recuperarlo a través de sus mediaciones y sus símbolos.

⁵⁵⁰ “Hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología. Hay una vía corta, de la cual hablaré primero, y una vía larga, que propondré recorrer. La vía corta es la de una *ontología de la comprensión*, a la manera de Heidegger. Llamo ‘vía corta’ a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática. La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender” (Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 11).

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 16. Cfr. Ricoeur, P., *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2012, pp. 90-97.

⁵⁵² Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 27.

Como ya vimos en el capítulo anterior, Ricoeur no deja fuera la pregunta de si es posible alcanzar, por esta vía, “una figura unitaria” o “una figura coherente del ser que somos”⁵⁵³. Es explícito en dejar esta pregunta sin respuesta, señalando, sin embargo, elementos que son indicativos de lo que podríamos llamar un cierto *carácter escatológico* de la hermenéutica misma⁵⁵⁴.

En primer lugar, la referencia al horizonte que “se anuncia”: en el itinerario de desarrollo de “la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico”⁵⁵⁵. En este contexto, la noción de horizonte “se refiere a aquello que aparece sin llegar a ser un objeto”⁵⁵⁶, aquello que “se acerca a la reflexión permaneciendo siempre inalcanzable y ‘más allá’”⁵⁵⁷. En su meditación sobre el sentido de la existencia humana —donde la pregunta por la identidad encuentra su lugar—, Ricoeur mantendrá siempre viva esta tensión hacia un punto de algún modo inalcanzable por el camino de la arqueología y de la teleología.

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ Según Van Leeuwen, insistiendo en la terminología escatológica, Ricoeur “enfatisa la alteridad radical de esta dimensión. No nos podemos aproximar por ningún ‘ensanchamiento gradual del pensamiento reflexivo’, sino que a veces el ser humano puede experimentar que una Palabra, Verdad, lo Sagrado, lo Totalmente Otro llega hacia él a través de los símbolos del lenguaje. Aquí las dos palabras clave de la hermenéutica de Ricoeur obtienen todo su peso: *pertenencia* y *distanciamiento*. En los símbolos de lo sagrado el ser humano experimenta que *pertenece* a una dimensión de significado que es ‘el horizonte de [su] arqueología y el horizonte de [su] teleología’, el horizonte de significado en el que la vida fue, es y será. Pero, como un horizonte, se mantiene a *distancia*, más allá del alcance humano. Es el horizonte que ‘dona’ significado y que ‘invita’ a siempre nuevas exploraciones y creaciones de significado” (Van Leeuwen, T.M., *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Amsterdam: Rodopi, 1981, p. 133).

⁵⁵⁵ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 27.

⁵⁵⁶ Evink, E., “Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka”, op. cit., p. 306.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

En segundo lugar, la referencia a la fragilidad de la meta misma: esta figura “en la que se implantarían las interpretaciones rivales, no se da fuera del contexto de la dialéctica de las interpretaciones”, ya que “la hermenéutica es insuperable [indépassable]”⁵⁵⁸. Es aquí que encontramos la famosa imagen en la que nuestro autor compara la ontología de la persona con la “tierra prometida” a Israel por Dios, tierra que el mismo Moisés, sin embargo, nunca llegó a tocar, sino solamente pudo ver de lejos —en el horizonte— antes de abandonar este mundo: “la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona sólo puede percibirla antes de morir”⁵⁵⁹.

Un texto bastante interesante para adentrarnos en el proyecto de ese largo itinerario por el desierto hacia la “tierra prometida”, siempre deseada por Ricoeur, de una ontología de la condición humana, y con un particular énfasis en la dimensión del método hermenéutico, es el artículo “Explicar y comprender”, de 1977, ahora presente en *Del texto a la acción*.

Allí nuestro autor recorre los tres ámbitos de la teoría del texto, la teoría de la acción, y la teoría de la historia, señalando las problemáticas de una articulación entre explicación y comprensión, y buscando “la idea de una dialéctica general entre comprender y explicar”⁵⁶⁰, e intentando mostrar que no constituyen “los

⁵⁵⁸ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 27.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 27. “Testigo privilegiado de nuestro tiempo, de sus sufrimientos y angustias, así como de sus difíciles esperanzas, Ricoeur, en un famoso ensayo, ha caracterizado su reflexión filosófica con la imagen de la «vía larga» que hay que recorrer con paciencia hasta el final, enfrentando todos los obstáculos y todas las asperezas del camino, sacando partido de todas las ocasiones de encuentro y debate. Él ha permanecido constantemente fiel a este estilo de pensamiento, y nosotros quisiéramos seguirlo en este recorrido, al final del cual se entrevé la «tierra prometida» de una ontología ya no «triumfante» sino más bien «militante y quebrada» que, como Moisés, puede ser divisada desde lejos antes de morir por el sujeto que habla y reflexiona” (Jervolino, D., *Introduzione a Ricoeur*. Brescia: Morcelliana, 2003, pp. 11-12).

⁵⁶⁰ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 151.

polos de una relación de exclusión, sino los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación”⁵⁶¹.

Nos concentramos en la segunda conclusión a la que llega Ricoeur luego de mostrar la necesidad de superar la dicotomía epistemológica entre una cierta explicación alejada de todo vínculo con el sujeto y una comprensión identificada con una relación endopática con otros sujetos semejantes a nosotros. En ella se señala que “la reflexión epistemológica conduce, por el movimiento mismo del argumento, [...] a una reflexión más fundamental sobre las condiciones ontológicas de la dialéctica entre explicar y comprender”⁵⁶².

Tarea de la filosofía —además de indagar sobre la capacidad de convertir distintos ámbitos de la realidad en objetos, considerando su distancia respecto al sujeto que conoce (lo que podríamos llamar su “tarea crítica”)— es “dar cuenta, en un discurso diferente del científico, de la relación primordial de *pertenencia* entre el ser que somos y una región de ser que alguna ciencia elabora como objeto mediante los procedimientos metodológicos apropiados”⁵⁶³. Es por esto por lo que la filosofía se preocupa sobre todo del *comprender*, porque es allí donde se puede encontrar el “testimonio, en el corazón de la epistemología, de una pertenencia de nuestro ser al ser que precede toda objetivación, toda oposición de un objeto a un sujeto”⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 168.

⁵⁶³ *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.* “De este triple análisis [del análisis textual, el conocimiento histórico y la teoría de la acción] resulta que comprensión y explicación no se oponen como dos métodos. Estrictamente hablando, la explicación, ella sola, es metódica. La comprensión es el momento no-metódico que precede, acompaña y clausura la explicación. En ese sentido, la comprensión envuelve a la explicación. En recompensa, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. Tal es la proyección en el plano epistemológico de una implicación más profunda, en el plano ontológico entre la pertenencia de nuestro ser a los seres y al ser, y el distanciamiento que vuelve posible toda objetivación, toda explicación y toda crítica” (Ricoeur, P. *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, op. cit., p. 127).

Si la palabra “comprensión” tiene tal densidad es porque designa el polo no metodológico, dialécticamente opuesto al polo de la explicación en toda ciencia interpretativa y constituye al mismo tiempo el índice ya no metodológico sino propiamente de verdad [*veritativ*] de la relación ontológica de pertenencia de nuestro ser a los seres y al Ser. Esa es la rica ambigüedad de la palabra “comprender”, que designa un momento en la teoría del método, lo que hemos llamado el polo no metodológico, y también la aprehensión, en otro nivel diferente del científico, de nuestra pertenencia al conjunto de lo que es.⁵⁶⁵

Esta “pertenencia” [*appartenance*]⁵⁶⁶ a la que Ricoeur hace referencia una y otra vez sería indicativa del límite ontológico —o de la ontología como límite—, del horizonte de toda filosofía que pretenda llegar a ser una hermenéutica de la condición humana⁵⁶⁷. El camino de la filosofía, entendida de este modo, apunta a la comprensión de esta pertenencia de nuestro ser *a los seres y al Ser*.

3.3.2. ¿Hacia qué ontología?

“¿Hacia qué ontología?” (*Vers quelle ontologie?*), es el título del último estudio de *Sí mismo como otro*. En la formulación se evidencia ese carácter de horizonte

⁵⁶⁵ Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., p. 168.

⁵⁶⁶ No podemos dejar de encontrar una gran semejanza entre este concepto de “pertenencia” en Ricoeur y el de “participación” en Marcel. Ambos conceptos buscan colocar la realidad última del ser humano y del mundo más allá de cualquier explicación científica.

⁵⁶⁷ Es algo que Ladrière captó bastante bien cuando afirma que, para Ricoeur, la cuestión de la hermenéutica es “el índice de una doble preocupación, por un lado la de no separar la investigación interpretativa de la investigación explicativa, integrando en el arco hermenéutico los métodos que producen la inteligibilidad de la práctica científica (en el sentido estricto del término) y , por otro, la preocupación por colocar de nuevo la dinámica de la explicación, puesta en juego por las ciencias, en el marco más amplio de una práctica hermenéutica capaz de sacar el sentido de las prácticas operativas que subyacen a la investigación científica” (Ladrière, J., “Expliquer et comprendre”, en: Revault D’Allonnes, M. – Azouvi, F. (ed.), *Cahiers de L’Herne. Paul Ricoeur. Vol. 1*. Paris: Points, 2007, pp. 75-76).

del que venimos hablando⁵⁶⁸ y que el mismo Ricoeur tenía muy claro desde que se plantea el vínculo entre ontología y hermenéutica:

La ontología de la comprensión, que Heidegger elabora directamente por un súbito vuelco que sustituye la consideración de un modo de conocer por la consideración de un modo de ser, no podría ser, para nosotros que procedemos indirectamente y por grados, sino un horizonte —es decir, una intención [*une visée*]—, más que un dato. Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: únicamente en el movimiento de la interpretación podemos percibir el ser interpretado.⁵⁶⁹

Al plantear el camino de una ontología “implicada” en la hermenéutica, en el método de la interpretación, Ricoeur establece también su carácter “militante” (siempre en camino) y “quebrado” (siempre fragmentaria): se excluye tanto la “ontología separada”, que ya vimos, como también una “ontología unificada”, que sería inaccesible al método mismo⁵⁷⁰. En esta reflexión vuelven motivos que vimos desarrollados en *Historia y verdad*, con respecto a la crítica a una “totalización” de la verdad: “Aquí la filosofía de la hermenéutica es, contra toda reabsorción hegeliana en el saber absoluto, una filosofía de la finitud”⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ “Llevaría a una grave confusión pensar que el entrelazamiento de hermenéutica y ontología consiste en que un buen día la hermenéutica, ya de cuerpo entero, se abre o gira a la ontología, ya de cuerpo entero también (aunque por lo arcaico y ajado de su compostura más justo sería hablar de cuerpo descompuesto, casi de cuerpo presente), para encontrar en ella un «fundamento» en que descansar y reposar sus correrías efectuales de unos mundos a otros. Como si al genuino y definitorio carácter metodológico y epistemológico (*erkenntnistheoretisch*) de la hermenéutica se le añadiese o adjuntase un respaldo ontológico. Lo que sucede es justo lo contrario: la hermenéutica (y en rigor lo hermenéutico) viene requerida e impuesta desde la exigencia de lo real por mor de su menesterosa estructura ontológica” (Navarro Cordon, J.M., “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en: Aranzueque, G., *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid: Cuaderno Gris, 1997, pp. 241-242).

⁵⁶⁹ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, op. cit., p. 23.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ Ricoeur, P., *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, op. cit., p. 101.

Pero no es solamente una cuestión de método. Este aspecto, más bien, está en correspondencia con el carácter propio de la realidad —del ser-interpretado— como se va mostrando en las diversas etapas y regiones de la investigación⁵⁷². Así, para Ricoeur, “que haya un ámbito abierto, un espacio de promesa, que pudiera constituir el sentido de lo real, no niega ni impide, antes bien exige, que el territorio de la ontología lo constituya la realidad que somos como ser en el mundo”⁵⁷³, realidad que —por su estructura y por las capacidades del discurso especulativo— “no instituye ninguna de las referidas totalizaciones”⁵⁷⁴.

En este trabajo hemos vuelto, una y otra vez, sobre la noción de “apertura” cuando nos referimos a la condición del existir humano, es decir, al modo humano de estar en el mundo. Esta condición se revela —según Ricoeur— en el lenguaje y en la acción, y muy especialmente en la capacidad humana de narrarse⁵⁷⁵.

Intentaremos comprender mejor el planteamiento que hace nuestro autor acerca de la identidad del ser humano como *identidad narrativa*, buscando responder a esta pregunta: ¿podemos ver algún aporte de la perspectiva escatológica en esta comprensión del ser humano y su identidad?

⁵⁷² “Así, la teoría hermenéutica de Ricoeur llega finalmente al punto al que habían apuntado todos sus rodeos. El poder del lenguaje para abrir un mundo (demostrado en el paradigma del *texto*), el poder de revelar las estructuras profundas de la realidad (demostrado en la *poética*), está, en última instancia, fundado en el poder del ser para revelarse a sí mismo al hombre” (Van Leeuwen, T.M., *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*, op. cit., p. 132).

⁵⁷³ Navarro Cordón, J.M., “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, op. cit., p. 246.

⁵⁷⁴ *Ibid.* Las “totalizaciones” a las que hace referencia el autor son dos: la hegeliana y la heideggeriana.

⁵⁷⁵ “La obra de Ricoeur, considerada en su conjunto, permanece marcada por el injerto de la hermenéutica sobre la fenomenología y se nos presenta como una «fenomenología hermenéutica», cuyo principio basilar está en esa palabra de Aristóteles que Ricoeur ama citar: *to on léghetai pollachós*. En el darse del fenómeno gracias al poder revelador del lenguaje, nosotros captamos los múltiples aspectos de la humanidad que es propia a los hombres que actúan y que sufren” (Jervolino, D., *Introduzione a Ricoeur*, op. cit., p. 78).

3.3.3. La narración como paradigma de comprensión de la persona

En 1983, año de su regreso a la revista *Esprit*⁵⁷⁶, Ricoeur escribe un artículo titulado “*Meurt le personnalisme, revient la personne...*”, en el que, después de registrar el hecho cultural de la “muerte” del personalismo como movimiento, desarrolla brevemente lo que él mismo llama una “criteriología de la actitud-persona”⁵⁷⁷. Junto al criterio de la *crisis*, que marca esencialmente la situación de la persona⁵⁷⁸, indica el criterio del *compromiso*, que genera una *convicción*:

En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo elijo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido y así *reconozco* lo que, más grande que yo, más durable que yo, más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo.⁵⁷⁹

Es desde aquí —desde el compromiso en medio de la crisis— que Ricoeur plantea que esta actitud-persona constituye “un cierto comportamiento con

⁵⁷⁶ Cfr. Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, op. cit., pp. 549-558.

⁵⁷⁷ Ricoeur, P., *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós, 1993, p. 100. “¿Cómo hablar de la persona sin el apoyo del personalismo? Por mi parte sólo veo una respuesta: consiste en dar un estatuto epistemológico apropiado a lo que llamo, con Éric Weil, una «actitud»” (*ibid.*, p. 99).

⁵⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 99-100. Siguiendo en este punto a Paul-Ludwig Landsberg, Ricoeur señala los siguientes elementos: “percibir mi situación como crisis, es no saber ya cuál es mi *puesto* en el universo [...]. Percibirse como persona desplazada es el primer momento constitutivo de la actitud-persona. Añadamos todavía más: ya no sé qué *jerarquía estable* de valores puede guiar mis preferencias; el cielo de las estrellas fijas se desvanece. Diría más: no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios” (*ibid.*, p. 100). Nuestro autor retomará esta idea de la crisis como “factor permanente de la noción de persona”, vinculado a la condición histórica de un presente desgarrado, al final del tercer volumen de *Temps et récit* (cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, op. cit., p. 980).

⁵⁷⁹ Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, op. cit., p. 101.

respecto al *tiempo*⁵⁸⁰, un comportamiento de duración (opuesta al instante), y más precisamente de “fidelidad a una dirección elegida”⁵⁸¹. Es así como “la intimidad, la interioridad, vuelve a adquirir sentido en la medida en que las implicaciones espirituales están vinculadas a la capacidad de suspensión, de retirada, de silencio, por la que hago balance de las fidelidades que me unifican [*rassemblent*] y me confieren, como por añadidura, una identidad”⁵⁸².

Nuestro autor utiliza la terminología (intimidad, interioridad, retirada) de toda una tradición de la que bebe el personalismo francés de Mounier, pero la resignifica desde la atención que él le da a la temporalidad, y especialmente a la duración de aquello que la persona deberá “mantener”, siendo fiel a sí misma y a lo que está por encima de ella, en medio de la fragilidad de su situación, para “recibir” una identidad. Será esta *capacidad de compromiso en la crisis* el punto de unificación de la persona y de acogida de su identidad.

Ricoeur no deja de señalar aquí, además, que esta identidad se encuentra en una relación dialéctica con la “diferencia”, con esa “alteridad ligada a toda forma de identidad”⁵⁸³, idea que encontrará un desarrollo fecundo, años más tarde, en *Sí mismo como otro*. No hay que olvidar, finalmente, su referencia al “horizonte de una visión histórica global” requerido tanto por “la unión de la duración en una

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *Ibid.*, pp. 101-102.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 102. Será justamente siguiendo la línea de esta relación dialéctica entre identidad y diferencia que Ricoeur articulará su filosofía del reconocimiento (cfr. Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento*, op. cit.). “La filosofía de Paul Ricoeur se presta a la construcción de un concepto de reconocimiento que sea capaz de gestionar y articular estas vastas experiencias entre sí, a través de un movimiento en espiral que se eleva, siempre llevando la huella de los pasos dados previamente hacia la apuesta real del reconocimiento: la persona. De hecho, con el gesto ricoeuriano, el tema social y el tema político dentro del cual surgieron los estudios sobre el reconocimiento de la contemporaneidad se reubican bajo el signo de la pregunta más antigua de la filosofía reflexiva, al menos a partir de Sócrates: ‘¿quién soy yo?’” (Furia, P., *Rifiuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricoeur*. Milano: Mimesis, 2019, p. 353).

interioridad” como por “el reconocimiento y el amor de las diferencias”⁵⁸⁴. Y es muy interesante que este horizonte, que invita a un compromiso en favor de todos los hombres, sea planteado por nuestro autor sólo como una apuesta: “la apuesta de que los avances del bien se acumulen, pero que las interrupciones del mal no constituyan sistema”⁵⁸⁵. “Esto —concluye nuestro autor—, no puedo probarlo. No puedo verificarlo; no lo puedo atestiguar si no es porque la crisis de la historia se ha convertido en mi intolerable y si la paz —tranquilidad del orden— se ha convertido en mi convicción”⁵⁸⁶.

En este texto, que es indicativo de las reflexiones que irán madurando en la obra del filósofo francés en años posteriores, podemos observar la preocupación por recuperar de un modo diverso la meditación sobre la persona y su identidad. Diverso, por un lado, respecto a posturas que no tengan en consideración la fragilidad, la falibilidad, y la situación de crisis, no sólo de la sociedad en sus avatares históricos, sino sobre todo del ser humano en su existencia misma. Diverso, por otro lado, respecto a quienes pretenden afirmar a la persona y a su identidad como instancias ya dadas, confundiéndolas con la naturaleza humana y sus facultades más altas, o dejando de lado la temporalidad y la alteridad como determinantes de la constitución de esa identidad personal.

La misma perspectiva escatológica que hemos encontrado en la reflexión acerca de la verdad y la libertad humanas que Ricoeur despliega en sus obras, está aquí también presente: *quién* sea este ser humano que somos no puede ser expresado significativamente sino volviendo a los signos que encontramos en nuestro lenguaje y actuar, y esto no podría realizarse si se dejase de lado la temporalidad —en cuanto “duración”—, noción en la que tanto insiste este texto. Esta temporalidad remite al horizonte último de la “unificación” de la persona y de la “paz” de la historia: algo que no es alcanzado definitivamente, pero que se encuentra ya presente bajo la modalidad de lo que aquí Ricoeur llama una

⁵⁸⁴ Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, op. cit., p. 102.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

“formidable apuesta”⁵⁸⁷, es decir, como la realización concreta de un compromiso fielmente mantenido, donde se irá revelando *quién* es ese ser humano que se está comprometiendo, en un contexto de crisis y en medio de la pluralidad de las diferencias.

Años más tarde, y siempre escribiendo para la revista *Esprit*, Ricoeur desarrolla su conocida distinción entre la identidad *idem*, o “mismidad”, y la identidad *ipse*, o “ipseidad”, cuya dialéctica constituye la respuesta a esa pregunta por el *quién* (del lenguaje, de la acción, de la historia, de la ética), pero introduciendo “los problemas vinculados a la consideración del *tiempo* en la constitución de la persona”⁵⁸⁸.

Esta “mediación narrativa” coloca al centro la cuestión de la identidad de la persona, haciéndose la pregunta sobre aquello que puede permanecer idéntico en el curso de una vida humana. La respuesta no apunta solamente a “la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta”⁵⁸⁹ (mismidad), sino que considera también “el mantenimiento de sí mismo a pesar de [...] las vicisitudes del corazón”⁵⁹⁰ (ipseidad). Aquí no habría inmutabilidad, ni posibilidad de aferrar “lo que” somos como si se tratara de una determinación (del ser, de alguna facultad, etc.) más allá de la que ya no habría nada más que buscar. Pero, del mismo modo y con la misma intensidad, se afirma también la

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 120. El título del artículo es *Approches de la personne*, y fue publicado en el año 1990, justo antes de la edición de *Sí mismo como otro*, obra de la que anticipa elementos esenciales. Es importante destacar, sin embargo, que en 1986 Ricoeur dio una conferencia en la Facultad de Teología de la Universidad de Neuchâtel, titulada “La identidad narrativa”, en la que ya proponía su distinción entre los dos sentidos de la palabra “identidad”. Aquí encontramos el reconocimiento de “las aporías que se encuentran vinculadas a una reflexión presuntamente inmediata sobre lo que acabamos de llamar «historia de una vida»” (Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, op. cit., p. 217), así como exploraciones muy interesantes sobre la mediación que puede ofrecer la configuración de la trama de un relato para la autocomprensión de la persona humana.

⁵⁸⁹ Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, op. cit., p. 121.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

necesidad de llegar a decir “quiénes somos” a través de una dialéctica entre las dos dimensiones ya señaladas de la identidad.

La dialéctica es fundamental para Ricoeur, siendo incluso más importante que la distinción misma entre “mismidad” e “ipseidad”:

no quiero limitarme a oponer pura y simplemente mismidad e ipseidad, como si la mismidad correspondiera a la cuestión *qué* y la ipseidad a la cuestión *quién*. En un sentido la cuestión *qué* es interna a la cuestión *quién*. ¿Puedo plantear la cuestión: «¿*Quién* soy yo?» sin preguntarme sobre *lo que yo soy*? La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona.⁵⁹¹

Es en este momento que el paradigma de la narración entra en juego de manera decisiva para Ricoeur, ya que “es, en efecto, en el desarrollo de la historia contada, donde se juega la dialéctica entre mismidad e ipseidad”⁵⁹².

Nuestro autor condensa aquí, en pocas líneas, años de investigación acerca de lo que significa la *construcción de una trama* en las narraciones de distinto tipo, en modo especial como “lugar” donde se revelan los personajes de la acción narrada, “de los que se puede decir que son construidos en la trama a la vez y

⁵⁹¹ *Ibid.* “Podemos decir que la hermenéutica ricoeuriana de la identidad personal se origina justamente a partir de la consideración de la *ipséité*, es decir, a partir del carácter reflexivo e indirecto a través del cual el sujeto se comprende a sí mismo como *agens*” (Valentini, T., “I concetti di persona ed *homo capax* nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur”, en: Id. (ed.), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*. Roma: Riuniti, 2011, p. 171).

⁵⁹² Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, op. cit., p. 121. Según Ricoeur —que sigue aquí a Aristóteles—, “la narración imita a la acción y organiza los elementos del relato en una intriga que permite dar una identidad al personaje de la narración por transferencia a este último de la identidad de la historia. La dialéctica entre identidad y mismidad resulta viva en este punto, puesto que la narración permite pensar las variaciones en el propio seno de la identidad, que impide asimilarla con la mismidad” (Thomasset, A., “En el centro de la tensión ética: narratividad, teleología, teonomía”, en: Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*, op. cit., p. 93).

en el mismo sentido que la acción contada”⁵⁹³. Ya varios años antes, Ricoeur había indicado este camino de aproximación a la propia identidad por la vía narrativa, siguiendo de cerca el pensamiento de Hanna Arendt:

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, *¿cuál* es el soporte de la permanencia del nombre propio? *¿Qué* justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta «*¿quién?*», como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa.*⁵⁹⁴

⁵⁹³ Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, op. cit., p. 121. En esto nuestro autor se acerca bastante a las ideas que desarrolló antes que él Hannah Arendt en *The Human Condition*, obra que Ricoeur traduce al francés. Allí, Arendt señala la dimensión narrativa como el lugar de la revelación del “quién” de la acción en medio del entramado (*web*) de las relaciones humanas: “Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *qué* es o era. Así, aunque sabemos mucho menos de Sócrates, que no escribió una sola línea, que de Platón o Aristóteles, conocemos mucho mejor y más íntimamente *quién* era, debido a que nos es familiar su historia (*story*), que Aristóteles, por ejemplo, sobre cuyas opiniones estamos mucho mejor informados” (Arendt, H., *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003, p. 210). Cfr. Di Pego, A., *Política y filosofía en Hannah Arendt*. Buenos Aires: Biblos, 2016; Bragantini, A., “Identité personnelle et narration chez Paul Ricoeur et Hanna Arendt”, en: *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 12 (2013), pp. 135-149.

⁵⁹⁴ Ricoeur, P., *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, op. cit., p. 997. “El concepto de ‘identidad narrativa’ es quizás el principal resultado de la teoría narrativa del tiempo de Ricoeur; es nuestra ruta alternativa para alcanzar la autonomía (y, quizás, la única ruta, si consideramos que el sustancialismo metafísico es imposible). Esta ‘autonomía’, la autonomía para narrar la propia historia de vida, realiza una mezcla de ficción histórica y de historia ficcional. Conecta el acto hermenéutico de interpretación con nuestra experiencia de temporalidad existencial. De ese modo, nuestro conocimiento del mundo y nuestro conocimiento de nosotros mismos coinciden” (De Leeuw, M., *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology*, op. cit., p. 56).

Algo sobre lo que quizás se insiste demasiado poco —y que sin embargo nos coloca en la línea de la presente investigación—, es que esta propuesta de Ricoeur está en perfecta consonancia con una recuperación de la temática antropológica, tan presente en sus primeros escritos relativos a la voluntad, a partir de la consideración del ser humano como “ser capaz de”, coordinando además esta capacidad con el sentido eminentemente “productivo” que tiene la noción de *conatus* de Spinoza.

La noción de *conatus* —que suele traducirse con “esfuerzo” o “impulso”— trae consigo una carga vital que es esencial para que la dialéctica de la identidad no se retrotraiga hacia un simple esquema vacío. Por un lado, vemos la explícita identificación que hace Ricoeur entre *vida* y *potencia*: “quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, como lo atestigua, de principio a fin, la *Ética* [de Spinoza]”⁵⁹⁵. Por otro, tenemos la interpretación del *conatus* spinoziano como “esfuerzo por perseverar en el ser, que *hace la unidad del hombre* como la de cualquier individuo”⁵⁹⁶.

Nos parece que podemos encontrar en la intersección entre mediación narrativa de la identidad humana (dialéctica del *idem* y del *ipse* en el encadenamiento de una vida) y explicitación ontológica del modo de ser fundamental de la vida humana (*conatus* como síntesis de la dialéctica del acto y la potencia) la estructura dinámica de la persona, que se encuentra en este camino de *inacabado descubrimiento y reconocimiento de sí misma*. A estos dos elementos deberíamos añadir el de la “alteridad” para acercarnos a ese “análisis profundo del obrar humano”⁵⁹⁷ en el que se atestigua de un modo privilegiado la condición de nuestro existir.

⁵⁹⁵ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 349.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 350, cursivas nuestras.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 340. En esta obra Ricoeur explicita que encuentra en la noción spinoziana de *conatus* ese “enlace entre la fenomenología del sí que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad” (*ibid.*, p. 349).

Esta condición es escatológica en el sentido que le venimos dando a esta palabra, de modo coherente con el planteamiento de Ricoeur, sobre todo según lo que ya analizamos en el epílogo de *La memoria, la historia, el olvido*. Nos permitimos hacer aquí una síntesis, que nos conduce a un punto conclusivo de la presente investigación.

La identidad (narrativa) de la persona humana está siempre inacabada. No llegamos nunca a ser quienes debemos o quisiéramos ser. Y, sin embargo, somos ya —en la fidelidad a nosotros mismos y a nuestra palabra prometida— quienes debemos ser. Desde el punto de vista de la “vida” (del esfuerzo por perseverar en ese ser que ya somos, del *conatus*) esto es aclarado otra vez: tenemos el “poder de obrar”, de dirigir nuestra vida libremente, alejándonos “de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas”⁵⁹⁸. Según Ricoeur, “el esfuerzo de existir es un deseo siempre insatisfecho; pero el deseo de ser da poder —en el sentido de la productividad— al sujeto tanto en su actuar como en su sufrimiento individual”⁵⁹⁹.

Siguiendo muy de cerca a Spinoza, Ricoeur interpreta lo necesario de nuestra vida no tanto como una clausura determinista de la propia libertad, sino como espacio de posibilidades abiertas, tan infinitas como el poder mismo de Dios. La virtualidad o potencialidad de lo que podemos llegar a ser es directamente proporcional a la aceptación de la colocación real de nuestra condición. Nuestro autor es sumamente explícito al respecto: “en este sentido, somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios”⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 350.

⁵⁹⁹ Anderson, P.S., “From Ricoeur to Life: ‘Living Up to Death’ with Spinoza, but also with Deleuze”, en: Mei, T.S. – Lewin D. (ed.), *From Ricoeur to Action: Socio-Political Significance of Ricoeur’s Thinking*. London – New York: Continuum, 2012, p. 22.

⁶⁰⁰ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 351.

Ya hemos expuesto antes el debate que nuestro autor instauro con Heidegger acerca del fin del *Dasein* y su “destino al acabamiento”⁶⁰¹. Insistimos ahora en la solución que ofrece al problema: “El júbilo fomentado por el deseo —que yo asumo— de permanecer vivo hasta... y no para la muerte, ¿no hace resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente parcial, de la resolución heideggeriana ante el morir?”⁶⁰². Se trata de un comentario a la famosa proposición 67 de la *Ética* de Spinoza, donde afirma que “el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida”⁶⁰³.

Podemos afirmar, así, que para Ricoeur el horizonte último de la existencia humana, el lugar donde la persona afirma radicalmente su ser, y no solamente de manera abstracta sino también en la determinación de su identidad personal, es la vida misma como horizonte de posibilidades, desplegadas ante cada ser humano por ese “esfuerzo” por vivir y por realizarse plenamente que Spinoza llamaba *conatus*.

Es desde esta concepción de la vida que se puede entender mejor la “mediación narrativa”: es central su relación con la acción, con el obrar humano, que va haciendo real estas posibilidades en una dirección específica⁶⁰⁴. Esa vida es el alma de aquella narración donde nos interpretamos y vamos comprendiendo *quiénes somos*, sin llegar nunca a agotarlo.

Esa vida humana es también objeto de una filosofía que tenga la capacidad de permanecer abierta a un sentido que la excede. Sabemos que Paul Ricoeur no llegó nunca a escribir el tercer volumen de su “filosofía de la voluntad”, el cual

⁶⁰¹ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, op. cit., p. 468.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 469.

⁶⁰³ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000, p. 228.

⁶⁰⁴ La regla de este vivir, en la medida en que se dirige al bien, la especifica Ricoeur cuando enriquece desde la dimensión narrativa su propuesta ética, es decir, la articulación de la acción de la persona desde su *ethos*: “estima de sí, solicitud por el otro, deseo de vivir en instituciones justas” (Ricoeur, P., *Amor y Justicia*, op. cit., p. 124).

debía ser dedicado a una “poética de la voluntad”. Ahora quizás podamos, en cierta manera, entender por qué esa obra *debía* permanecer inconclusa:

La *Poética* como sistematización [...] es abandonada en favor de ella misma como horizonte, como perspectiva escatológica, fondo móvil sobre el que se ha desarrollado toda la investigación sucesiva: [...] se puede comprender cómo el programa ricoeuriano no tenga las características de la derrota, sino que es el emblema del viaje que el sujeto cumple en la edad hermenéutica de la razón.⁶⁰⁵



⁶⁰⁵ Brezzi, F., *Introduzione a Ricoeur*. Roma-Bari: Laterza, 2006, p. 70.

CONCLUSIONES

*“Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje”*

Estas líneas del poema *Ítaca*, de Constantino Cavafis, evocan una realidad que cada uno puede reconocer en la propia experiencia: nos sabemos siempre en camino hacia algún “lugar” que conocemos como nuestro hogar, un destino final de paz y reposo, que es al mismo tiempo aquello que da sentido a todas esas “aventuras”, llenas de dificultades y fragilidades, que configuran nuestra vida. Nos parece que se trata de una hermosa metáfora de ese *eschaton* al que le hemos seguido el rastro en la filosofía de Paul Ricoeur: realidad última y distante, pero siempre presente y actuante como horizonte de nuestra vida y acción.

Al final de nuestro recorrido por la obra del filósofo francés en busca de aquellos elementos que puedan poner de manifiesto esta aproximación “escatológica” en su reflexión filosófica, nos parece que ya estamos en la capacidad de reunir en algunos pensamientos conclusivos y sintéticos los resultados más importantes de nuestra investigación.

En primer lugar, podemos confirmar la presencia, en distintos registros reflexivos y en distintos contextos, de la temática escatológica. Encontramos, a lo largo de toda la obra del filósofo francés, aquella perspectiva en la que la pregunta por el sentido de la realidad se desarrolla colocándose en el punto de vista de lo último. Las principales formas en las que esta perspectiva se declina incluyen el interés constante de Ricoeur por reflexionar acerca de la esperanza en cuanto actitud de la existencia humana, el énfasis en lo histórico y temporal en sus análisis de realidades humanas diversas, su insistencia en lo “inacabado” de la condición humana, apuntando no solamente a su falibilidad, sino también a la necesaria exigencia de una completitud.

Ricoeur se coloca, así, en una extendida línea de pensamiento —a la que hemos hecho referencia en nuestro primer capítulo— que no excluye de su reflexión lo que podría constituir un “sentido último” de la vida y la existencia humanas. En esa primera fase de nuestra investigación hemos tratado de poner en evidencia que la preocupación por comprender al ser humano desde lo que se encuentra “más allá” de su vida terrena ha sido una constante. La hemos encontrado —con distintas formas y acentos— tanto en la reflexión bíblica judeocristiana como en el pensamiento griego antiguo, así como también en la filosofía contemporánea, en autores tan cercanos a Ricoeur como Heidegger y Levinas.

Hemos intentado mostrar, también, que Ricoeur lleva adelante su pensamiento sin recurrir a elementos que necesariamente resuelvan las contradicciones y aporías propias de lo humano. Por el contrario, llevando esa tensión hasta el extremo, será desde dentro que emergerá, con coherencia y en diversos planos, la presencia de un horizonte último que otorga a la existencia humana un sentido y un dinamismo propio, incluso sin poder explicarlos completamente.

Nos parece que en este ejercicio filosófico se expresa la afirmación esperanzada de la vida que Ricoeur manifiesta una y otra vez a lo largo de su obra. Quizás los tiempos en los que vivimos los seres humanos del siglo XXI podrían verse iluminados —tanto a nivel personal como a nivel social— por esta aproximación escatológica que busca recuperar el sentido último y positivo de existir en medio de las dificultades y las amenazas que enfrentamos como humanidad. Nuestro autor critica abiertamente, como hemos podido mostrar en muchos lugares de su obra, las actitudes extremas que falsean el lugar que ocupamos como seres humanos en este mundo: tanto ciertas visiones optimistas ingenuas, para las que “todo va a salir bien” si simplemente dejamos que fuerzas externas positivas sigan su curso, como también las visiones pesimistas que declaran la inutilidad de cualquier intento humano de trabajar juntos por un mundo mejor. En ambos casos se termina eliminando la acción humana y sus posibilidades reales: algo que Ricoeur nunca aceptará, buscando, por el contrario, promover la apertura creativa del obrar humano hacia el futuro y sus posibilidades desde una reflexión sobre la persona como ser realmente “capaz” de novedad en el mundo.

Otra conclusión de nuestra investigación es la imagen de la racionalidad humana y de su tensión hacia la verdad que emerge del conjunto de la obra ricoeuriana. El planteamiento del filósofo francés articula diversas instancias para mostrar de modo coherente cómo el pensamiento humano se despliega: en la fragilidad de la polémica, pero apuntando hacia una unidad que permanece siempre presente como horizonte. Según Ricoeur, todos los intentos fecundos del pensamiento se mantienen siempre en esta dialéctica escatológica: la verdad no puede ser aferrada por nadie —no es posible decir que “la tenemos” en algún momento, sino que más bien somos nosotros los que esperamos encontrarnos “en ella”—, pero, al mismo tiempo, el camino sincero de la razón conduce a la búsqueda de una unidad válida para todos. Esto tiene consecuencias en la concepción de la filosofía y de su historia, así como en el ámbito de la formación de las personas, de la reflexión sobre las culturas y sus posibles encuentros, e incluso en el desarrollo de las ciencias, como testimonia la obra de Jean Ladrière.

De esta comprensión de la verdad y de la razón humana podrían seguirse no pocas consecuencias renovadoras para la convivencia social en nuestro tiempo. Ricoeur entendió muy claramente los peligros de absolutizar los extremos en este ámbito preciso: cualquier suerte de dictadura de un pensamiento único o de un relativismo radical constituye la decadencia del pensamiento humano en lo que tiene de más propio. El horizonte de unidad de la verdad, que nunca debe ser anticipado, podría permitir un camino auténticamente “sinfónico” en la obra de desarrollo de una sociedad más humana. Algunos ámbitos centrales en este desarrollo, como por ejemplo la educación y la política, —y especialmente en tiempos donde el “reinado” de las redes sociales y su lógica de polarización emotiva parecería absoluto— podrían verse positivamente transformados a partir de esta visión escatológica de la verdad.

Una tercera conclusión es la posibilidad de una comprensión nueva de la libertad humana y sus dinámicas. Desde la perspectiva escatológica, donde se evitan los escollos propios de visiones que supongan la existencia de una “libertad “total” o de una libertad completamente condicionada y por lo tanto prácticamente irreal, se plantea una dialéctica donde la realización de una libertad “liberada” no es del todo posible en la situación *in itinere* en la que nos encontramos, pero es exigida

en cada una de las acciones en las que la voluntad personal se hace concreta, e incluso hace posible la dinamización de estas acciones mismas. Según Paul Ricoeur, el sentido de una acción no está solamente en su finalidad (mediata o inmediata), sino que se revela en la fidelidad de una vida a aquella dicha última que se mantiene en el horizonte y que sería la fuente de toda posibilidad abierta para la persona.

Esta concepción de la libertad nos recuerda, asimismo, la necesidad de una renovada reflexión ética acerca de la persona humana y sus acciones. Quizás sea esta una de las tareas pendientes que podría dar más fruto a partir de las indicaciones que Ricoeur ha desarrollado: un nuevo planteamiento sobre lo que significa buscar juntos una vida buena, con instituciones justas y en el respeto del otro no sólo como socio, sino también como prójimo. Este planteamiento podría tener como punto de partida, justamente, esta rica reflexión sobre la constitución propia de nuestra libertad y su horizonte de realización, ya que nos coloca ante las falsificaciones de la libertad que hoy en día encontramos a diario en nuestros contextos de vida y de pensamiento, pero nos ofrece, al mismo tiempo, una meditación sobre ese “más allá” al que no podemos renunciar si pretendemos una vida libre y dichosa, como personas y como sociedad.

Podemos, finalmente, concluir que la hermenéutica de la existencia humana que Ricoeur lleva a cabo en el conjunto de su obra tiene como una de sus líneas fundamentales la tensión escatológica entre el ser último que todavía no somos y aquel que ya realizamos en nuestra vida. La estructura narrativa de la propia identidad y la ontología de una vida como esfuerzo por permanecer siendo, dan testimonio de esta perspectiva presente en el corazón del proyecto filosófico de nuestro autor.

Partiendo de la afirmación de la persona humana como un ser que tiene sentido, que apunta en una dirección, nuestro autor insiste en que se encuentra dirigida esencialmente de modo escatológico: no somos nunca una síntesis ya dada del todo a nuestra conciencia y experiencia actuales, sino que permanecemos, en este sentido, siempre más allá de nosotros mismos.

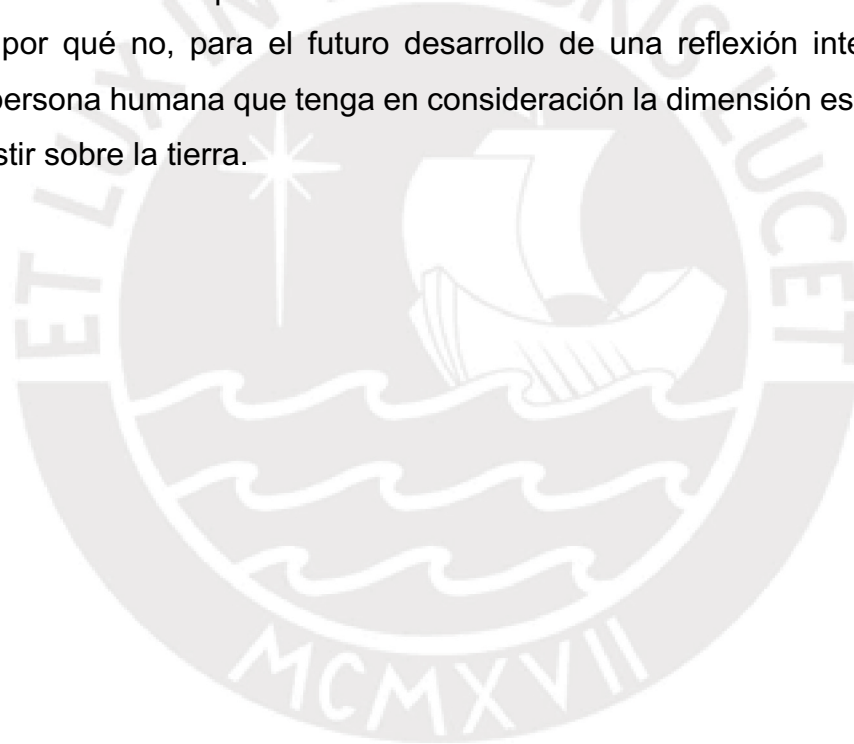
Se abre aquí un camino de reflexión antropológica que —a nuestro entender— permanece todavía bastante inexplorado y que la obra de Ricoeur podría alentar de modo fecundo, a saber, la de una meditación sobre la persona humana y sus dinámicas fundamentales en la que se le busque comprender a partir de aquello que hemos llamado aquí “lo último”: la realización de la persona humana no sólo como “naturaleza acabada” (teleológicamente) sino sobre todo como ser que se encuentra más allá de esa misma naturaleza (escatológicamente), ser personal nunca acabado del todo, siempre en tensión hacia una plenitud de vida propia que permanece en el horizonte, pero que modela dinámicamente esa misma existencia actual.

¿Es posible hablar, entonces, de dimensión escatológica de la persona humana según la filosofía de Ricoeur? Nos parece que no solamente es posible, sino también indispensable, si no queremos dejar de lado lo que podría ser uno de los aportes fundamentales de nuestro autor a la tradición de una hermenéutica de la existencia humana.

Como hemos podido mostrar analizando sus reflexiones sobre la verdad y sobre la libertad, así como profundizando su propuesta interpretativa de la identidad humana a través de una mediación narrativa, lo que hace Ricoeur va más allá de una propuesta de “tensiones” dialécticas. Lo interesante es que busca un camino para permanecer fiel a esa polaridad propia de la realidad, que muchas veces llega a auténticas aporías sin solución, pero mostrando al mismo tiempo que la vida humana y sus distintas facetas excede esos límites. Y esto porque la vida de la persona es así: exige una unidad, una plenitud, una realización, una afirmación de su ser, todo esto a pesar de su fragilidad y precariedad. Pero esas exigencias permanecen en calidad de horizonte, en esperanza, como *eschaton* que llegará al final de todo, pero cuyos “signos” deben ser acogidos e integrados en la vida. Parte fundamental de la tarea hermenéutica de la filosofía —según Ricoeur— será justamente la búsqueda de comprensión del sentido de dichos signos en medio del acontecer histórico que conforma nuestro mundo de la vida personal y comunitario.

Esto no significa, sin embargo, que esta dimensión escatológica no sea actuante y real, como ya lo hemos evidenciado. Es más, podemos decir que el horizonte último de la verdad, de la libertad, de la identidad de la persona, constituye para nuestro autor aquello que hace posible una vida auténticamente humana, en cuanto moviliza las fuerzas éticas (racionales y libres) del ser que somos para proponer una vida que valga la pena ser vivida con los demás, una vida justa y feliz.

Somos conscientes de que nuestro trabajo deja muchas cuestiones abiertas, y que se pueden profundizar elementos que han sido solamente mencionados o aludidos. Nos parece, sin embargo, que esta primera labor de apertura puede ser un aporte relevante para el futuro de los estudios de la obra de Ricoeur y también, por qué no, para el futuro desarrollo de una reflexión interpretativa sobre la persona humana que tenga en consideración la dimensión escatológica de su existir sobre la tierra.



BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Ricoeur, P., “Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme”, en: *Le Semeur*, 38 (1936), pp. 541-557.

Ricoeur, P., “Le concept philosophique de volonté”, 1967, CL10, Fonds Ricoeur (<https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/6jqr>).

Ricoeur, P., *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Ricoeur, P., *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980.

Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*. México D.F.: 8a ed., Siglo XXI, 1990.

Ricoeur, P., *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós, 1993.

Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.

Ricoeur, P., *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.

Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México D.F.: 2a ed., Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Ricoeur, P., *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo histórico*. México D.F.: 5a ed., Siglo XXI, 2004.

Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.

Ricoeur, P., "Husserl y el sentido de la historia", en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, 2 (2005), pp. 319-349.

Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Ricoeur, P., *Tiempo y narración. II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México D.F.: 5a ed., Siglo XXI, 2008.

Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Ricoeur, P., *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

Ricoeur, P., *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*. México D.F.: Siglo XXI, 2009.

Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2010.

Ricoeur, P., *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2012.

Ricoeur, P., *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México D.F.: Siglo XXI, 2013.

Ricoeur, P., *Historia y verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

Ricoeur, P., *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: 2a ed., Docencia, 2018.

Ricoeur, P., *Ideología y utopía*. Barcelona: 2a ed., Gedisa, 2019.

Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI, 2020.

Ricoeur, P., *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofia del mistero e filosofia del paradosso*. Roma: TAB, 2021.

Ricoeur, P. – Marcel, G., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*. Roma: Lavoro, 1998.

Bibliografía secundaria

Abel, O., “Prefacio”, en: Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 9-23.

Agís Villaverde, M., “El sentido del ser interpretado”, en: Valdés, M.J. (coord.), *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*. Barcelona: Azul Editorial, 2000, pp. 91-114.

Albinus, L., *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus: Aarhus University Press, 2000.

Ales Bello, A., “Teleology as «the form of all forms» and the inexhaustibility of research”, en: *Analecta Husserliana*, 9 (1977), pp. 337-351.

Ancona, G., *Escatología cristiana*. Brescia: Queriniana, 2003.

Anderson, P.S., “From Ricoeur to Life: ‘Living Up to Death’ with Spinoza, but also with Deleuze”, en: Mei, T.S. – Lewin D. (ed.), *From Ricoeur to Action: Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*. London – New York: Continuum, 2012, pp. 19-32.

Arendt, H., *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Ascárate, L.M., *El pensar según la esperanza. El método fenomenológico en la antropología filosófica de Paul Ricoeur (1950-1970)*. Tesis para optar por el título

de Magíster en Filosofía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado, 2014.

Barth, K., *Carta a los Romanos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2022.

Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.

Bernabé, A., *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada, 2011.

Blain, J., “Entrevista a Paul Ricoeur”, en: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 30 (2003): pp. 53-60.

Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung. Bände 1-3*. Berlin: Aufbau Verlag, 1954-1959.

Blumenberg, H., *La legitimación de la era moderna*. Valencia: Pre-textos, 2008.

Borghesi, M., “L’escatología in Hegel”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofía ed escatología*. Milano: Mimesis, 2017, pp. 305-325.

Bourgeois, P.L. – Schalow, F., “Freedom, Finitude, and Totality: Ricoeur and Heidegger”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 18 (1987), pp. 263-271.

Bragantini, A., “Identité personnelle et narration chez Paul Ricoeur et Hanna Arendt”, en: *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, 12 (2013), pp. 135-149.

Brezzi, F., *Introduzione a Ricoeur*. Roma-Bari: Laterza, 2006.

Bussanich, J., “Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus”, en: Adluri, V. (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 243-288.

Calle Madrid, C.A., “El Hades en la filosofía antigua: el punto de vista de Platón”, en: Id., *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 41-58.

Ciampa, C.R., “Eschatological Visions in Pindar and Empedocles”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. New York: Routledge, 2021, pp. 131-143.

Coyne, R., “The Wound of Hegelianism: Hermeneutics and Eschatology in Paul Ricoeur”, en: *The Journal of Religion*, 96 (2016), pp. 53-76.

Cragolini, M.B., “La vida ‘da que pensar’. El otro, la muerte, la vida”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 32 (2006), pp. 273-286.

Cragolini, M.B., “El lugar de la historia en el pensamiento de Nietzsche”, en: Brauer, D. (ed.), *La historia desde la teoría. Volumen 2: Una guía de campo por el pensamiento filosófico acerca del sentido de la historia y del conocimiento del pasado*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 139-154.

Davenport, J.D., “Levinas’s Agapeistic Metaphysics of Morals: Absolute Passivity and the Other as Eschatological Hierophany”, en: *The Journal of Religious Ethics*, 26 (1998), pp. 331-366.

Delacroix, Ch., “Paul Ricoeur et la question de la singularité et de l’unicité de l’événement à l’épreuve de la Shoah”, en: *Études Ricoeuriennes*, 8 (2017), pp. 32-44.

De Leeuw, M., *Paul Ricoeur’s Renewal of Philosophical Anthropology. Vulnerability, Capability, Justice*. Lanham: Lexington Books, 2022.

Díez Fischer, F., “El tiempo según Paul Ricoeur”, en: *Escritos*, 26 (2018), pp. 283-318.

Di Pego, A., *Política y filosofía en Hannah Arendt*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

Dosse, F., “Le moment Ricoeur”, en: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 69 (2001), pp. 137-152.

Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Doublet, L., “L’eschatologie ou la responsabilité du temps présent. Sur le messianisme d’Emmanuel Levinas”, en: Chalamet, C. – Dettwiler, A. – Mazzocco, M. – Waterlot, G. (ed.), *Game Over? Reconsidering Eschatology*. Berlin: De Gruyter, 2017, pp. 149-159.

Edmonds III, R.G., “‘Orphic’ Eschatologies? Varying Visions of the Afterlife in Greek Thought”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. New York: Routledge, 2021, pp. 117-130.

Evink, E., “Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka”, en: *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), pp. 297–323.

Ferretti, G., “Messianismo e mondo futuro. Le tensioni dell’eschatologia ebraica nel pensiero di Emmanuel Levinas”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*. Milano: Mimesis, 2017, pp. 495-520.

Filoramo, G., “L’eschatologia: una prospettiva comparata”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*. Milano: Mimesis, 2017, pp. 49-60.

Filoramo, G. – Massenzio, M. – Raveri, M. – Scarpi, P., *Manuale di storia delle religioni*. Milano: Laterza, 1998.

Flores-Rojas, E., *Ecos de la hermenéutica bíblica en la propuesta ética. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Barcelona: CLIE, 2022.

Flynn, G. – Murray, P.D. (ed.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Furia, P., *Rifiuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricoeur*. Milano: Mimesis, 2019.

Gallagher, K., *La filosofía de Gabriel Marcel*. Madrid: Razón y Fe, 1968.

Gazis, G.A., "Beyond the Stream of the Ocean. Hades, the Ethiopians and the Homeric *eschata*", en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. New York: Routledge, 2021, pp. 105-116.

Gibu Shimabukuro, R., "El Judaísmo de Levinas. Réplica a Jorge Medina", en: *Open Insight*, 4 (2013), pp. 99-113.

Gilbert, P., "Vérité scientifique et vérité phénoménologique. En lisant Jean Ladrière", en: *Gregorianum*, 87 (2006), pp. 152-172.

Gowan, D.E., *Eschatology in the Old Testament*. New York: 2a ed., T&T Clark, 2000.

Graves, A.J., *The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion and Ricoeur*. Lanham: Lexington Books, 2021.

Grondin, J., "De Gadamer a Ricoeur. ¿Es posible hablar de una concepción común de la hermenéutica?", en: Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, pp. 35-56.

Gutiérrez, R., *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017.

Hall, W.D., *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension between Love and Justice*. New York: State University of New York Press, 2008.

Heidegger, M., *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Heidegger, M., *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

Hunyadi, M., *Paul Ricoeur, la puissance d'une philosophie des détours*, Le Temps, 21/4/2007, <https://www.letemps.ch/culture/paul-ricoeur-puissance-dune-philosophie-detours> (recuperado el 21/6/2022).

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991.

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1952.

Jean, G., "La croisée des temps et le paradoxe de l'espérance", en: Leclercq, J. – Lavigne, J.-F., *Espérer: Études de phénoménologie*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2015, pp. 59-73.

Jervolino, D., *Introduzione a Ricoeur*. Brescia: Morcelliana, 2003.

Koselleck, R., *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: 3a ed., Suhrkamp, 1995.

Krell, D.F., *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1986.

Ladrière, J., "Herméneutique et épistémologie", en: Greisch, J. – Kearney, R., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 107-125.

Ladrière, J., "Razón y escatología", en: *Areté*, 3 (1991), pp. 297-324.

Ladrière, J., “La esperanza de la razón”, en: *Studium. Filosofía y Teología*, 1 (1998), pp. 5-28.

Ladrière, J., *L'espérance de la raison*. Louvain: Peeters, 2004.

Ladrière, J., “Expliquer et comprendre”, en: Revault D’Allonnes, M. – Azouvi, F. (ed.), *Cahiers de L’Herne. Paul Ricoeur. Vol. 1*. Paris: Points, 2007, pp. 129-149.

Léon-Dufour, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid: Cristiandad, 1982.

Levinas, E., *La huella del otro*. México D.F.: Taurus, 2000.

Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: 6a ed., Sígueme, 2002.

Levinas, E., *Quaderni di prigionia e altri inediti*. Milano: Bompiani, 2011.

Long, A., “Plato’s Myths, the Soul and its Intra-Cosmic Future”, en: Marlow, H. – Pollmann, K. – Van Noorden, H., *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. New York: Routledge, 2021, pp. 144-155.

Löwith, K., *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. S.L.: Katz Barpal, 2006.

Lup, J.R., *Eschatology in a Secular Age: An Examination of the Use of Eschatology in the Philosophies of Heidegger, Berdyaev and Blumenberg*. Ann Arbor: ProQuest LLC, 2013.

Magris, A., “Visioni escatologiche nel mondo greco e tardo-antico”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofía ed escatología*. Milano: Mimesis, 2017, pp. 61-86.

Magris, A., “L’‘escatologia’ in Nietzsche e Heidegger”, en: Ciancio, C. – Pagano, M. – Gamba, E. (ed.), *Filosofia ed escatologia*. Milano: Mimesis, 2017, pp. 371-409.

Marcel, G., *Ser y tener*. Madrid: Caparrós, 2003.

Marcel, G., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005.

Marshall, I.H. – Millard, A.R. – Packer, J.I. – Wiseman, D.J., *Dizionario Biblico GBU*. Roma: Edizioni GBU, 2008.

Masís, J., “El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 57 (2018), pp. 163-183.

Mei, T.S., “Constructing Ricoeur’s Hermeneutical Theory of Truth”, en: Davidson, S., – Vallée, M.-A., *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*. Switzerland: Springer, 2016, pp. 197-215.

Metz, J.B., *Teología del mundo*. Salamanca: 2a ed., Sígueme, 1971.

Moltmann, J., *Teología de la esperanza*. Salamanca: 2a ed., Sígueme, 1972.

Natale, M.R., “Ipotesi di metafisica: modello matematico, creazione, eschaton. Una lettura dell’opera di Jean Ladrière”, en: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 84 (1992), pp. 632-656.

Navarrete Alonso, R., “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia”, en: *Bajo Palabra*, 7 (2012), pp. 315-324.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Nocke, F.-J., *Escatología*. Brescia: 2a ed., Queriniana, 2013.

O'Callaghan, P., "Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch", en: *Irish Theological Quarterly*, 55 (1989), pp. 215-239.

Palmquist, S., "'The Kingdom of God Is at Hand!' (Did Kant Really Say That?)", en: *History of Philosophy Quarterly*, 11 (1994), pp. 421-437.

Parente, P. – Piolanti, A. – Garofalo, A., *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955.

Platón, *Diálogos III: Fedón. Banquete. Fedro*. Barcelona: Gredos, 2020.

Platón, *Diálogos IV: República*. Barcelona: Gredos, 2020.

Pozo, C., *Teología del más allá*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

Purcell, S., "Hermeneutics and Truth: From *Aletheia* to Attestation", en: Davidson, S., – Vallée, M.-A., *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*. Switzerland: Springer, 2016, pp. 175-195.

Quiceno Osorio, J.D., *La identidad narrativa según Paul Ricoeur. Hacia una hermenéutica de la persona humana*. Madrid: Dykinson, 2021.

Ramírez, E.R., "Ética y responsabilidad en Jean Ladrière", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 33 (2001), pp. 73-77.

Ratzinger, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Barcelona: Herder, 1992.
Ruiz de la Peña, J.L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Santander: 3a ed., Sal Terrae, 1986.

Renzi, A., *Pensare la soggettività pratica. Percorsi tra Ricoeur e Fichte*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2020.

Ruiz de la Peña, J.L., *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Savage, R.W.H., *Paul Ricoeur's Philosophical Anthropology as Hermeneutics of Liberation. Freedom, Justice, and the Power of Imagination*. New York: Routledge, 2021.

Sayés, J.A., *Escatología*. Madrid: Palabra, 2006.

Simmons, J.A. – Kerr, N.R., “From Necessity to Hope: A Continental Perspective on Eschatology without *Telos*”, en: *The Heythrop Journal*, 50 (2009), pp. 948-965.

Sófocles, *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1981.

Spadafora, F., *Diccionario bíblico*. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1959.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.

Tamayo-Acosta, J.J., *Para comprender la escatología cristiana*. Navarra: Verbo Divino, 1993.

Thomasset, A., “En el centro de la tensión ética: narratividad, teleología, teonomía”, en: Fiasse, G. (coord.), *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009, pp. 83-103.

Uscatescu, J., “Acerca de la fenomenología de la religión en las lecciones de Heidegger sobre la fenomenología de la vida religiosa”, en: Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005, pp. 13-33.

Valentini, T., “I concetti di persona ed *homo capax* nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur”, en: Id. (ed.), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*. Roma: Riuniti, 2011, pp. 153-183.

Van Leeuwen, T.M., *The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Amsterdam: Rodopi, 1981.

Vanni, M., "Messianisme et temporalité eschatologique dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", en: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 130 (1998), pp. 47-50.

Walton, R., *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

White, E., "Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's Vital Hermeneutic", en: *Literature and Theology*, 5 (1991), pp. 311-321.

Wolfe, J., *Heidegger's Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wolfe, J., "Eschatology", en: Rasmussen, J.D.S. – Wolfe, J. – Zachhuber, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Nineteenth-Century Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2019.