

# **El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones**

---

Actas de las VII Jornadas Internacionales de  
Hermenéutica

Cardella, Sebastián; Demey, Rodrigo (comp.)

Buenos Aires, 13, 14 y 15 de octubre de 2022

Centro Cultural Paco Urondo – Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe



VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica

El método en cuestión : caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones: Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica / compilación de Sebastian Nicolas Cardella; Demey Rodrigo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Sebastian Nicolas Cardella, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-88-8683-1

1. Hermenéutica. 2. Barroco. 3. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Cardella, Sebastian Nicolas, comp. II. Rodrigo, Demey, comp. III. Título.

CDD 121.686

Ediciones: Proyecto Hermenéutica, 2023

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina

ISBN 978-987-88-8683-1

ISBN 978-987-88-8683-1



## **II. Temas de hermenéutica clásica y contemporánea**

## **El perdón ricoeuriano entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica bíblica**

González, Daiana Marlén (UNNE-CONICET<sup>5</sup>)

[marlengonzalez9679@gmail.com](mailto:marlengonzalez9679@gmail.com)

### **Resumen:**

La filosofía de Paul Ricoeur se caracteriza, entre otras cosas, por el esfuerzo en conservar la autonomía de un discurso propiamente filosófico de uno teológico o religioso, dada la conocida fe profesada por el autor. Sin embargo, en algunos lugares de su obra esta autonomía puede ser discutida. Nuestro objetivo es poner en discusión el concepto de perdón difícil tal como aparece en *La memoria, la historia, el olvido* a fin de dilucidar si su fundamentación depende o no de un ejercicio hermenéutico que conjuga, por un lado, una hermenéutica de tipo filosófica y, por otro, una hermenéutica bíblica. En este sentido, creemos poder afirmar que la propuesta ricoeuriana del perdón difícil es uno de los lugares en donde esta pretendida autonomía pierde fuerza.

Por otro lado, los criterios que nos permitan distinguir un tipo de hermenéutica de la otra debemos buscarlos en la misma obra del autor. Tomamos un artículo reunido en *Fe y Filosofía*<sup>6</sup> en donde la hermenéutica es presentada como el camino común a la fe y a la filosofía. Por otro lado, el nexo entre perdón y hermenéutica lo encontraremos a partir de una problemática común a la teología y a la filosofía hermenéuticas: el problema del mal. Por ende, nuestro desarrollo partirá de establecer la relación entre perdón y mal y así discutir el tipo de hermenéutica empleado para su fundamentación.

### **El perdón en contexto de la problemática del mal:**

El tema del perdón que aquí nos inquieta no es abordado de forma sistemática en las obras ricoeurianas, más allá de ciertas menciones que lo vinculan de manera subordinada al fenómeno del pecado o la culpabilidad y la confesión o con la cuestión del don y la lógica de la superabundancia. Tenemos que esperar hasta la publicación de *La memoria, la historia, el olvido*<sup>7</sup> para que este concepto aparezca con mayor fuerza y se evidencie el esfuerzo del autor en defender la posibilidad del *perdón difícil* como horizonte escatológico de la memoria, la historia y el olvido. Lo inquietante es que su aparición se da en el contexto de una obra que aborda un problema diferente: el de la representación del pasado. Tal como Ricoeur (2003) expresa el perdón plantea “el enigma de una falta que paralizaría el poder de obrar de este “hombre capaz” que somos” (p.595), a la que el perdón viene a responder.

Sin embargo, es posible insertar la propuesta del perdón en un debate más prolongado y cuyo tratamiento es más sistemático en el pensamiento del autor: el problema del mal. Evidencia de la importancia que el mal tiene para Ricoeur son los recurrentes estudios sobre el mismo en distintos escritos entre los cuales existe una importante distancia temporal y temática. Mencionamos al respecto a *Finitud y culpabilidad* [1960]<sup>8</sup> *El conflicto de las interpretaciones* [1969], *Del texto a la acción* [1986] y *Fe y filosofía* [1990]. A estas podemos sumar la conferencia dictada en 1985 y publicado tiempo después bajo el título *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología* [2004] en donde la cuestión del mal es definida como el desafío común al pensamiento filosófico y teológico.

De este recorrido destacamos la relevancia creciente otorgada a la hermenéutica como

---

5 Este trabajo fue posible gracias a la financiación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el marco de una Beca Interna Doctoral.

6 Nos concentramos específicamente en el artículo “El carácter hermenéutico común a la fe bíblica y a la filosofía” con el que finaliza la obra.

7 De ahora en más *MHO*.

8 Los años que indicamos entre corchetes corresponden al año original de publicación de las obras.

el enfoque más propicio para indagar sobre la experiencia del mal. En correlación con esto - en tanto la hermenéutica filosófica ricoeuriana apuesta a una *vía larga*<sup>9</sup> a través las objetivaciones culturales para la comprensión de sí y, el hecho de que el mal constituye un problema común a la filosofía y a la teología - su hermenéutica [filosófica] encuentra en los textos bíblicos como una de sus principales fuentes de interpretación sin implicar por esto una pérdida de autonomía discursiva. En la misma línea podemos leer en *Fe y filosofía* la defensa de una “separación entre inteligencia de la fe y antropología filosófica a la que hace justicia mi propia obra” (Ricoeur, 2008, p.197). Ricoeur se esfuerza aquí en diferenciar a una inteligencia de la fe presente en toda hermenéutica bíblica, de una hermenéutica filosófica propia de una antropología del hombre capaz. Sin embargo, al final de este escrito expresa que “Es perfectamente oponer Jerusalén a Atenas” (p.197), señalando la posibilidad y los beneficios de una dialéctica entre ambas.

Nuestro trabajo parte de la idea de que la propuesta del perdón difícil en *MHO* supone una mixtura entre una hermenéutica bíblica y una filosófica y no de una distinción tajante entre ambas. Para ello, es necesario comenzar por el perdón o mejor dicho por aquello que lo motiva. En *MHO*, observamos que aparece vinculado a la experiencia de la falta, ya que “La falta es la presuposición existencial del perdón” (Ricoeur, 2003, p.598). Así, la relación entre perdón y mal está establecida en la medida en que la falta o culpabilidad es una de las experiencias del mal. En relación con ella, en *El conflicto de las Interpretaciones*, señala que ésta “manifiesta la conciencia de estar agobiado por un peso que aplasta; manifiesta también la mordedura de un remordimiento que corroe internamente, en la rumiación interior de la falta” (Ricoeur, 2015, p.386). En la misma línea, en *MHO* señala que la falta indica una estructura fundamental del hombre:

Esta estructura es la de la imputabilidad de nuestros actos. En efecto, solo puede haber perdón allí en donde se puede acusar a alguien, suponerlo o declararlo culpable. En otros términos, la imputabilidad es esa capacidad, esa aptitud, en virtud de la cual, ciertas acciones pueden imputarse y cargarse en la cuenta de alguien. (Ricoeur, 2003, p.599)

En cuanto al perdón de destacamos otros aspectos a los que haremos alusión: 1) la utilización de las fuentes bíblicas para su fundamentación; 2) la lógica implicada en el perdón; y 3) su finalidad

Sobre la primera cuestión, el perdón depende en gran parte de la lectura que Ricoeur hace del texto paulino, particularmente del Himno al amor de Pablo a los Corintios, según el cual:

El amor es esto...es eso...es lo que hace. «No lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (...) Pero si el amor disculpa siempre todo, ese todo comprende lo imperdonable. Si no el propio amor sería aniquilado. (Ricoeur, 2003, p.607)

En una llamativa coincidencia con Derrida, Ricoeur propone lo extremo de un perdón dirigido incluso a lo imperdonable. Pero lo más importante es que el gesto del perdón es

---

<sup>9</sup> A la vía corta propia del *Dasien* heideggeriano se opone la vía larga que debe pasar antes por el análisis del lenguaje. Pero esta vía larga no olvida las intenciones ontológicas últimas que motivan el análisis heideggeriano, por el que toda comprensión quiere ser comprensión de sí. En este sentido “La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo.” (Ricoeur, 2015, p.22)

propio de una *lógica de la superabundancia* que rompe con la *lógica de equivalencia* cercana más cercana a la justicia. En *Amor y Justicia* Ricoeur (2009) declara: “entrando en el campo práctico, la economía del don desarrolla una lógica de *sobreabundancia* que, en un primer momento, al menos, se opone polarmente a la *lógica de equivalencia* que gobierna la ética cotidiana” (pp.28-29). Ricoeur insiste en oponer ambas lógicas identificando a cada una de estas con un tipo de discurso específico; mientras que la lógica de la equivalencia es lo característico del discurso de la justicia y del discurso jurídico institucionalmente entendido, la lógica de la superabundancia es propia del discurso del ágape en el sentido bíblico. Su expresión más clara y extrema es el mandamiento del amar a los enemigos.

Mientras que la justicia está vinculada a la fundamentación de una ética en el pensamiento ricoeuriano, el ágape escapa a una identificación total con la ética. Su función a lo sumo puede ser supra-ética. El amor, del cual “El perdón es de la misma familia” (Ricoeur, 2003, p.606) se enmarca en esta economía del don y supone una lógica de superabundancia. Tenemos entonces que, por poner en movimiento una economía del don, cabe preguntarse entonces por la naturaleza de este don y el tipo de intercambio que supone. La respuesta de Ricoeur (2003) es la siguiente:

El mandato de amar a sus enemigos comienza por quebrar la regla de reciprocidad, al exigir lo extremo; fiel a la retórica evangélica de la hipérbole, el mandato querría que solo fuera justificado el don hecho al enemigo, del que, por hipótesis, no se espera nada a cambio. Pero, precisamente, la hipótesis es falsa: del amor se espera precisamente que convierta al enemigo en amigo. (p.626)

En la medida que la economía del don supone un intercambio; se *espera* algo de este: la conversión del enemigo en amigo ¿Pero es esta su finalidad? Entendemos que puede considerarse así, pero de serlo no es la única. La propuesta del perdón ricoeuriano va más allá. Hay algo más que se espera del perdón y que adquiere su sentido a partir de aquello que lo origina, es decir, de la falta. Se trata del problema que el perdón viene a resolver, a *restaurar*: la capacidad de obrar del agente que se ve herida, afectada y paralizada por la experiencia de la falta. Así, los efectos del perdón comprenden también:

Un desacoplamiento en el centro del poder de obrar – de la *agency* -, entre la efectuada y la capacidad que esta efectualiza. Esta disociación íntima significa que la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo. Esta disociación expresa un acto de fe, un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí. (Ricoeur, 2003, p. 639)

Teniendo como base estos elementos acerca del perdón es necesario partir de los criterios que nos permitan responder si esto responde a una hermenéutica filosófica o a una bíblica (o a ambas). Nos preguntaremos qué elementos propios del análisis ricoeuriano nos permiten decidirnos por la tesis de autonomía del discurso filosófico con respecto a la hermenéutica bíblica y cuáles indican lo contrario.

Seguiremos nuestro orden de desarrollo, por lo que hay que considerar en primer lugar a la falta. En *Fe y Filosofía* Ricoeur (2008) que “El mal moral – el pecado en lenguaje religioso – designa aquello que convierte a la acción humana en objeto de imputación, de acusación y de reprobación” (p.172). En este sentido, parece indistinta la definición hecha de la falta (mal moral) del pecado. Si sostenemos esta indistinción es posible afirmar que el presupuesto último de Ricoeur en su propuesta del perdón es la existencia del pecado. Sin

embargo, en MHO el filósofo no habla de pecado sino de falta y la introduce en un discurso que aspira a ser filosófico. Creemos interesante remitirnos a la distinción que Ricoeur hace de la culpabilidad con respecto al pecado en *El conflicto de las interpretaciones* cuando señala que:

el pecado es una condición real, una situación objetiva, me atrevería a decir que es una dimensión ontológica de la existencia. Por el contrario, la culpabilidad tiene un acento netamente subjetivo: su simbolismo es mucho más interior; manifiesta la conciencia de estar agobiado por un peso que aplasta. (Ricoeur, 2003, p.386)

En este sentido, el análisis de la culpabilidad prescinde de una referencia a Dios; ésta es subjetiva, su lugar es sentimiento individual producto de la interiorización de la falta cometida y su referente último ya no es Dios sino “una suerte de tribunal invisible que mide la ofensa, pronuncia la condena e inflige el castigo” (p.386). Como bien dirá Ricoeur, este tribunal puede ser la conciencia moral misma. Vemos interesante esta distinción porque nos parece que da cuenta de la capacidad del concepto de culpabilidad de formar parte de un discurso netamente filosófico por su relación con la antropología y la ética. En relación con la ética la estructura de la imputabilidad revela también la relación entre mal y libertad. Volvemos al *Conflicto de las interpretaciones* en donde el autor afirma que:

En efecto, si la libertad califica el mal como "hacer", el mal es el revelador de la libertad. Con eso quiero decir que el mal es una ocasión privilegiada para tomar conciencia de la libertad. ¿Qué significa imputarme a mí mismo los actos? Es, en primer lugar, asumir las consecuencias en el futuro; es plantear: aquel que hizo, es el mismo que también cargará el error, es quien reparará el daño, quien soportará la reprobación. En otros términos, me propongo como portador de la sanción, acepto entrar en la dialéctica de la alabanza y de la reprobación. (Ricoeur, 2015, p.389)

Por la imputabilidad se arriba a la identidad moral del sujeto moral a partir de la cual este se *reconoce* como el autor de acción determinada y reconoce, además, el *poder haber hecho de otro modo*. Ricoeur piensa al mal como un “hacer” propio de la libertad, de la capacidad de obrar de este hombre-capaz. En esta línea, hay que destacar que la culpabilidad o experiencia de la falta, están comprendidas en una visión ética de la libertad y del mal. Una visión ética del mal sostiene que “el mal no tiene naturaleza, no es una cosa; el mal no es materia, no es sustancia, no es mundo. No es en sí, proviene de *nosotros mismos*” (Ricoeur, 2015, p.248). Ahora bien, en MHO la experiencia de la falta es presentada en una ecuación con el perdón lo que implica que su tratamiento ya no comprende solamente a la estructura de la imputabilidad de los actos a un agente. En esta ecuación, la falta que fue caracterizada como paralizadora de la capacidad de obrar del hombre, es desligada del mismo. El perdón se dirige a quien cometió la falta mediante un discurso de fe sobre la capacidad de regeneración del agente y se convierte en una palabra liberadora cuya fórmula sería “vales más que tus actos” (Ricoeur, 2003, p.643).

Nosotros afirmamos que la ecuación entre falta y perdón supone una visión del mal que es también kerigmática y no solo que ética. Esta visión kerigmática del mal es asumida por Ricoeur en MHO cuando señala que “nadie ignora que el himno de amor de San Pablo es inseparable del kerigma de Jesucristo, de su proclamación trinitaria y de una tipología de los dones” (Ricoeur, 2003, p.608). Ahora bien ¿Qué define a una visión kerigmática del mal? Siguiendo lo dicho por Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* podemos decir que

desde una dimensión ética lo que se evalúa es la relación entre libertad, mal y obligación; lo que da lugar hablar de imputación de los actos a su autor. En cambio, desde la visión kerigmática de la libertad de lo que se trata de pensar es el “a pesar del mal”, en otras palabras, se trata de pensar el fin del mal a partir de un “más allá”. Sobre esta forma de pensar el mal, Ricoeur (2015) indica que:

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

Esto último se relaciona con el uso por parte del autor de fuentes bíblicas como parte de su filosofía hermenéutica. Como vimos un argumento en pos de la autonomía de esta propuesta tiene que ver con que la utilización de las fuentes bíblicas no determina como no-filosófico el planteo ricoeuriano, sino que más bien expresa uno de los tantos recursos a considerar. Ahora bien, si nos adentramos en la finalidad que el perdón supone tenemos a la noción de regeneración o restauración de la capacidad de obrar del *homo capax*. En esta línea, el perdón es caracterizado como un acto de fe sobre los recursos de *regeneración* de sí del hombre. Ahora bien, Ricoeur dice, a propósito de una *inteligencia de la fe* o hermenéutica bíblica que tiene como fundamento al discurso poético propio del texto bíblico que esta:

en el sentido etimológico de la palabra, se mantiene no ya en el nivel de los argumentos, como en la filosofía, sino de las fuentes de creación y de regeneración de nuestro ser profundo. El discurso bíblico es, en este sentido, una especie de discurso poético. Dice el poema de la creación y de la regeneración. En lo que concierne a nuestro ser moral, este discurso no agrega nada a las obligaciones y a las interdicciones respecto de las cuales la razón común tiene competencia. Conciernen más fundamentalmente a la capacidad originaria que recibe el hombre de entrar en la problemática moral. (Ricoeur, 2008, p. 193)

Es así como, la utilización de fuentes bíblicas no basta por sí misma a calificar como hermenéutica bíblica a la propuesta ricoeuriana del perdón difícil pero sí es posible hacerlo si consideramos la finalidad que persigue este y la definición que éste da sobre lo que califica como inteligencia de la fe. Nos parece que esta problemática, la propia del texto poético y de una hermenéutica bíblica la que resuelve el perdón. No es que el tema de la restauración del ser moral o del poder-obrar del hombre no tenga relación alguna con la fundamentación de una antropología filosófica, pero si lo hace es siempre desde afuera. Por ello, el perdón así definido no puede ser más que paradójico, a su vez no puede expresar nunca una obligación como tampoco suponer un acto de justicia. Su lenguaje es el de ágape y por esta misma razón tampoco puede asimilarse a una propuesta ética; ya que como Ricoeur (2008) indica “Vivir bien, con y para instituciones justas: es esta la fórmula en la que se resume, según me parece, una ética razonable. El amor, no forma parte de ella, en la medida en que el régimen poético del pensamiento del cual resulta es otro que su régimen argumentativo” (p.196).

En este sentido, al perdón le corresponde la categoría de un gesto supra ético que, tal como indica Medina Delgado (2015) para Ricoeur significa:

la elevación de la ética por encima del orden humano: o, en otras palabras, el ensanchamiento o el enaltecimiento de los ideales éticos humanos. Antes (o más allá de) categorías culturales como amigo, enemigo, compatriota, socio o extranjero, está el ser criatura. Se trata de un nivel del ser –y uno bueno, como dice el Génesis– en el que todos los Hombres y aun el resto de las criaturas coinciden en su fragilidad ontológica y existencia donada. (p.92)

Así, sin poder asimilar a este discurso del perdón completamente a una antropología filosófica y tampoco a una ética, nos parece que este “ilumina” u orienta a estas desde la dimensión que le es propia: el ágape y desde un discurso también diferente a la argumentación filosófica: el régimen poético del discurso. Es por esto mismo, que consideramos que su desarrollo, responde a un ejercicio hermenéutico en donde la distinción entre una hermenéutica filosófica y una hermenéutica bíblica se pierde y en donde la expresión ricoeuriana de que “es perfectamente inútil oponer Jerusalén a Atenas” (Ricoeur, 2008, p.197) se hace más presente que nunca en la obra del autor.

### **Bibliografía**

- Begué, M. F. (2012). "La "Simbólica del Mal" de Paul Ricoeur comentada". Teoliteraria, 17-38.
- Medina Delgadillo, J. (2015). "Algunas críticas que desde Levinas pueden hacerse a la noción de “justicia” según Paul Ricoeur y John Rawls". Areté: Revista de Filosofía, XXVII (1), 87-99.
- Ricoeur, P. (2003). La memoria, la historia, el olvido. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). Finitud y Culpabilidad. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2006). Caminos del Reconocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricoeur, P. (2008). Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Ricoeur, P. (2009). Amor y Justicia. México: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2015). El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. Buenos Aires.: Fondo de Cultura Económica.