

# **La revelación cristiana como acontecimiento comunicativo**

## **Algunas notas sobre la hermenéutica teológica de Paul Ricoeur**

### **The christian revelation as a communicative event**

#### **Some Notes on the Theological Hermeneutics of Paul Ricoeur**

**Juan Pablo Espinosa Arce**

Magíster en Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

[jpespino@uc.cl](mailto:jpespino@uc.cl)

Fecha recepción: 29/06/2018

Fecha aprobación: 24/07/2018

**Resumen:** El aporte de Paul Ricoeur a la filosofía, a la hermenéutica y a la teología contemporánea es indudable. Con este autor acontece una reinterpretación creativa en torno al arte de interpretar un texto, de comprenderlo como una unidad viva y polisémica, y de evidenciar la relación entre acontecimiento vital y lectura. A partir de esto, nuestro aporte enmarcado en la teología fundamental, busca dar cuenta de algunas notas sobre la comprensión que Ricoeur tiene del acontecimiento de la revelación. La experiencia de Dios que el pueblo de Israel y la comunidad apostólica tuvieron es, a juicio de Ricoeur, un momento que puede ser interpretado, pero no de manera monolítica, sino que profundamente polifónica. La revelación es diálogo plural, esto porque el mismo Dios revelado no es monocorde sino que se despliega o revela en distintos modos lingüísticos. Esto, en definitiva, no representa un sentido romántico del proceso interpretativo, sino que es expresión de su criticidad y ubicación histórica al entender la interpretación como tarea de una comunidad viva, confesante y culturalmente situada.

**Palabras Clave:** Teología Fundamental, revelación, polifonía, lenguaje poético, Paul Ricoeur

**Abstrac:** The contribution of Paul Ricoeur to philosophy, hermeneutics and contemporary theology is undoubted. With this author a creative reinterpretation takes place around the art of interpreting a text, of understanding it as a living and polysemic unit, and of evidencing the relationship between vital event and reading. From this, our contribution framed in fundamental theology, seeks to give an account of some notes on Ricoeur's understanding of the event of revelation. The experience of God that the people of Israel and the apostolic community had is, according to Ricoeur, a moment that can be interpreted, but not in a monolithic way, but deeply polyphonic. The revelation is plural dialogue, this because the revealed God himself is not monotonous but is deployed or revealed in different linguistic ways. This, in short, does not represent a romantic sense of the interpretive process, but is an expression of its criticality and historical location in understanding interpretation as the task of a living, confessional and culturally situated community.

**Key Words:** Fundamental Theology, revelation, polyphony, poetic language, Paul Ricoeur

## 1.

El artículo se enmarca en el desarrollo de la teología fundamental cristiana. Esta parte de la teología se caracteriza, entre otras cosas, en tender puentes de diálogo con la filosofía, las ciencias humanas y sociales y la cultura. Con razón se la ha denominado *ciencia de frontera*. El profesor Degislando Nóbrega de Lima, y en relación al carácter fronterizo de la teología fundamental, sostiene que dicha disciplina busca poner en diálogo la experiencia humana con las interrogantes de la fe a partir de una adecuada comprensión del rol del Espíritu Santo, y que “por eso, más que en otras disciplinas, es de la naturaleza de la Teología fundamental, en cuanto *área de frontera*, caminar con las ventanas abiertas a las ciencias elaboradas y renovadas por las exigencias del espíritu humano”<sup>1</sup>.

Lo llamativo de la Teología Fundamental, sobre todo en los años inmediatamente anteriores y con todo el desarrollo posterior al Concilio Vaticano II, es la superación de una teología apologética que sólo daba respuesta frente a los ataques que la fe cristiana recibía de distintos enfoques sociales, filosóficos o culturales. En esto, autores como Claude Geffré<sup>2</sup> reconocen que la apologética ha estado presente a lo largo de la historia de la Iglesia. Desde la tradicional recomendación de Pedro de “dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15), hasta los intentos de pensar la apologética como ciencia objetiva del siglo XVIII – que se extiende hasta los albores del Vaticano II – la defensa de la fe ha sido un elemento común en el cristianismo. La apologética tradicional, sostiene Geffré, se desarrolla a partir de “los signos externos, las profecías, los milagros sobre todo, que deben demostrar con evidencia el hecho de que Dios se ha revelado”<sup>3</sup>.

Aquí la apologética nace desde la urgencia de justificar racionalmente el hecho de la revelación frente a los racionalistas y frente a los reformados de la misma catolicidad. Tres elementos son claves en esta *demonstratio*: a nivel de lo religioso, marcado por la justificación de la existencia de Dios y de la religión; a nivel cristiano, en cuanto defensa del cristianismo como verdadera religión y, finalmente, en cuanto demostración católica en la búsqueda de comprender que la verdadera Iglesia es la Iglesia Católica Romana. Este proyecto apologético fracasa a comienzos del siglo XX, sobre todo porque “uno de los grandes límites de la apologética como ciencia objetiva es concebir la credibilidad como una nota común a todos los dogmas antes de

---

<sup>1</sup> D. NÓBREGA DE LIMA. “Teología Fundamental”, en *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*, en <http://theologicalatinoamericana.com/?cat=99> Fecha de consulta 24/07/2018

<sup>2</sup> C. GEFFRÉ. “Historia reciente de la teología fundamental. Intento de interpretación” en *Concilium* 46, (1969), pp. 337-358.

<sup>3</sup> C. GEFFRÉ. *Historia reciente de la teología fundamental*, p. 340.

haber emprendido una reflexión teológica y crítica sobre el dogma más fundamental, a saber, la revelación misma”<sup>4</sup>.

Ahora, la *Fundamental* busca dialogar con distintas formas de pensamiento y reconoce la necesidad de una mediación nueva para comprender la *interrogante de la fe*. Y, por lo tanto, el acontecimiento fundacional de la revelación, también debe ser asumido desde distintas comprensiones, más integradas y más dialogantes en cuanto justificación razonable y sensata de comprender al cristianismo como una opción y una respuesta a la pregunta por el sentido humano.

La teología fundamental busca articular el discurso cristiano en un contexto de pluralidades de pensamiento de manera de hacer razonable la opción por el Dios de Jesús de Nazaret, que es el objeto de fe de la comunidad creyente. En palabras de Hans Waldenfels “se trata de mantener y renovar la capacidad de comunicación del cristianismo con todos los grupos humanos, con sus modos y estructuras de pensamiento y conducta, a fin de poder cumplir permanentemente la misión de anunciar el mensaje de Cristo y de invitar a emprender el camino de su seguimiento”<sup>5</sup>. Esta forma de seguimiento de Jesucristo en medio de la cultura, responde a la misma lógica de la Encarnación. Desde el momento en que Dios en Jesús se hace hombre (Cf. Jn 1,14), asume la cultura como un elemento propio. Por ello la misión del anuncio del Evangelio, si no responde a una escucha de la cultura, termina convirtiéndose en un discurso vacío de sentido frente a las grandes preguntas de la existencia humana. Por ello Zañartu recuerda que “el mismo Verbo de Dios en su Encarnación, haciendo culminar la historia salvífica, se apropió de su época y medio, expresándose en ella. La autorrevelación de Dios es, pues, expresada y recibida en un lenguaje humano”<sup>6</sup>.

Ahora bien, el núcleo del mensaje de la teología cristiana es que Dios se ha revelado al ser humano en la historia, la cual asume características de ser historia de salvación; a la vez que dicha revelación alcanza su punto culminante en la persona de Jesús de Nazaret. Cristo es la revelación plena y perfecta de Dios. De esta presencia divina en la historia, la comunidad creyente, primero el pueblo de Israel y luego la Iglesia, realizaron una experiencia de fe la cual fueron celebrando, pensando y también poniendo por escrito, posibilitando así el surgimiento de la Sagrada

<sup>4</sup> C. GEFFRÉ. *Historia reciente de la teología fundamental*, p. 342.

<sup>5</sup> H. WALDENFELS. *Teología fundamental contextual*. Sígueme: Salamanca 1994, p. 15.

<sup>6</sup> S. ZAÑARTU. “Revelación, tradición e inculturación. Pautas para un ensayo”, en *Teología y Vida* XLIV, 2003, pp. 489-502, 496. Propongo la revisión del artículo J.P. ESPINOSA. “Y el Verbo de Dios se hizo cultura. El desafío de re-pensar teológica y pastoralmente lo cultural”, en *Anales de Teología* 17.1, 2015, pp. 175-189.

Escritura, la cual tiene como principio teológico fundamental que es inspirada por Dios y que no contiene errores en cuanto a nuestra salvación.

Históricamente en teología se ha hablado de *revelación* para designar esta acción salvífica de Dios testimoniada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Pero este concepto tiene como limitación el terminar comprendiéndose como un conjunto de principios que deben ser asumidos por el creyente. Es una interpretación de corte intelectualista y cerrada, la cual va dejando muchas veces de lado un tema de radical importancia: ¿cuál es la experiencia concreta e histórica que el creyente realiza de Dios? ¿Puede la revelación ser reducida a meros principios dogmáticos o involucra también un profundo sentido de diálogo, encuentro y comunión entre Dios y los hombres en la historia?

En razón de estas cuestiones, autores como Gerhard L. Müller reconocen que con la filosofía moderna, con la llamada conciencia histórica<sup>7</sup>, y sobre todo con la teoría de la comunicación y los aportes de los lingüistas, aconteció un cambio en la comprensión de la revelación, sobre todo con las categorías básicas de “acontecimiento, persona, diálogo, encuentro y comunicación”<sup>8</sup>. Con ello, “el encuentro personal y dialogal (de Dios con el hombre, del hombre con Dios y de los hombres haciendo experiencia de Dios) no puede dejar tras de sí – precisamente a causa del hombre – la estructura lingüística, histórica y comunitaria de su mediación”<sup>9</sup>. Por ello, ahora se habla de la revelación como *autocomunicación del Dios trino*. El concepto de autocomunicación puede sintetizarse en los siguientes términos: “la palabra eterna, que es Dios mismo, ha entrado en este hombre Jesús de Nazaret, en el aquí y ahora de este mundo, sujeto a las condiciones de las experiencias humanas”<sup>10</sup>.

Las experiencias humanas, tienen como característica fundamental, el ser plurales, dinámicas, van evolucionando con el tiempo, se enriquecen y complementan en el contacto de otras experiencias. Lo mismo ocurre con las experiencias de lo

---

<sup>7</sup> “A partir de la segunda mitad del siglo XIX se produce la irrupción de la conciencia radical de la historicidad del pensamiento que ha tenido enormes repercusiones en los más diversos ámbitos vitales y científicos, más tardíamente en la Iglesia y la teología. Se trata de la llamada conciencia histórica, es decir, la conciencia de que la historia es el horizonte global en el que se inserta la misma naturaleza y la experiencia de la persona humana sobre la tierra, ya que la constitución fundamental del hombre no consiste solamente en su ser, sino en un ser que está determinado cósmica, biológica y, sobre todo, históricamente” C. SCHICKENDANTZ. “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos”, en *Teología* L 115, 2014, pp. 157-183, 161.

<sup>8</sup> G. MÜLLER. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Herder: Madrid, 2009, p. 46.

<sup>9</sup> G. MÜLLER. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, p. 47.

<sup>10</sup> G. MÜLLER. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, p. 48.

religioso. En el diálogo se pueden compartir otras formas de comprender y vivenciar a Dios, la fe, los ritos o las formas de comportamiento ético y cultural. A la vez, estas experiencias son susceptibles de ser interpretadas en un proceso hermenéutico que debe considerar la pluralidad de las mismas experiencias. Pero aquí surge la pregunta de cómo pensar la unidad de Dios a partir de las múltiples experiencias de lo religioso. En otras palabras, ¿cómo se relaciona *autocomunicación/revelación de Dios* y conciencia de la pluralidad de registros en los que se transmite dicha Palabra? ¿Hay pluralidad en la revelación o es más bien en los modos de su alocución? Sergio Zañartu concede al Espíritu la función de unidad dentro de las formas de transmisión de revelación. Para él “el Espíritu, que ya actuó en los profetas, en Jesús, en los apóstoles y en la fijación por escrito de la revelación, es el que une (y da la identidad) a través de la pluralidad de expresiones de los hombres en la contemporaneidad y a través de los tiempos históricos”<sup>11</sup>.

Es a partir de ello que nuestra propuesta busca dar cuenta de algunas notas sobre la comprensión que el filósofo francés Paul Ricoeur tiene del acontecimiento de la revelación, o de la autocomunicación. La experiencia de Dios que el pueblo de Israel y la comunidad cristiana constituye un momento que puede ser interpretado. Ricoeur postula que la revelación no es algo monolítico, monocorde o cerrado en una única interpretación. La revelación, por encontrarse en el plano narrativo, adquiere el carácter de ser dialógica, polisémica, polifónica, poética y plural, esto porque el mismo Dios revelado se va desplegando por distintos espacios y formas culturales<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> S. ZAÑARTU. *Revelación, tradición e inculturación*, p. 494.

<sup>12</sup> Importancia ha tenido el estudio de la narración aplicado a la comprensión de revelación. Alberto Ramírez, a propósito de la nueva indagación sobre la revelación, comenta que la pluralidad se convierte en una presentación de “discursos que se entretrejen en la escritura y que van produciendo una nueva realidad, que se extiende en el horizonte como dadora de sentido y que puede llegar a asumirse como revelación misma” (A. RAMÍREZ. “El lenguaje en la revelación: performatividad y pragmática” en *Theologica Xaveriana* 65.180 (2015), pp. 301-325, 321). Por ello es que nuestra tesis aborda esta nueva apertura a la experiencia de la revelación, la cual no podemos encapsularla o reducirla a una sola interpretación, puesto que ella acontece en distintas formas. Otro autor que asume el carácter narrativo de la teología en general y de la revelación en particular es Lluís Duch. Para Duch, la narración no involucra-en primera instancia- la enunciación de postulados o códigos morales “sino que gira en torno a la narración de la constitución de la comunidad como tal: todo es en el ámbito cristiano constituye la historia de Dios con los hombres. Este Dios ha hecho camino con su pueblo y se le ha manifestado a través de múltiples lenguajes, que eran leídos y releídos de acuerdo con pautas de lectura que en cada momento se desprendían de la propia situación histórica” (L. DUCH. *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Bruño-Edebé: Barcelona 1979, p. 72). En ambos autores, el reconocimiento de la performatividad, de los acontecimientos que marcan y dan sentido, o de la capacidad transformadora de la narración y de las múltiples expresiones de fe, se asumen como interrelaciones de narraciones y textos que dan sentido a una experiencia mayor, a saber, la opción de fe en el Dios revelado.

En la revelación tal y como es entendida por Ricoeur, estamos en disposición de evidenciar que ella posee lo que el francés denomina exceso de sentido y semántica de la profundidad, es decir, aún tenemos la posibilidad de encontrar nuevos sentidos a los textos bíblicos y a las experiencias de fe que ya han acontecido. Esta posibilidad de encontrar nuevas interpretaciones, puede ayudar a las comunidades creyentes a enfrentar los nuevos desafíos epocales y nos permite comprender que el proceso interpretativo es expresión de la criticidad y de la ubicación histórica de una comunidad viva, confesante y culturalmente situada.

Para efectos metodológicos, nuestro estudio se dividirá en cuatro apartados. El primero, que estamos finalizando, a modo de *estado de la cuestión* de la teología fundamental y del paso del concepto de revelación al de autocomunicación. Luego, un segundo apartado en el cual se pretende acercar contextualmente al pensamiento de Paul Ricoeur, reconociendo en él a un pensador que hace una opción por la hermenéutica teológica y busca interpretar el concepto y acontecimiento fundacional de la experiencia cristiana, a saber, el *Dios revelado en la historia*. Para Ricoeur, la revelación se comprende como un acontecimiento significativo susceptible de ser interpretado a partir de distintos registros en cuanto el mismo Dios que se revela lo hace de manera plural y polifónica. En tercer lugar, nos acercaremos con Ricoeur a su texto *Hermenéutica de la idea de revelación* (1977) en el cual Ricoeur expone su noción de interpretación de la revelación como acontecimiento que en sí mismo impide ser comprendido de una forma clausurada. Para Ricoeur la revelación se comprende mejor desde lo poético, lo dinámico y lo metafórico. En ella hay un *excedente de sentido* que requiere que la interpretación también se comprenda desde lo plural. Finalmente, y a modo de conclusión, el quinto apartado será una vuelta a Ricoeur repasando brevemente los principales aportes de este trabajo.

## 2.

Paul Ricoeur (1913-2005) representa la figura de un pensador de la escucha, de creación de conceptos, de un buscador de otras formas de comprensión de los acontecimientos. A Ricoeur se le conoce en su papel de investigador del lenguaje y como filósofo, pero esta comunicación buscará hacer justicia con el Ricoeur que sin ser teólogo si se permite reflexionar sobre la fe, consciente de su tradición cristiana protestante calvinista pero en diálogo abierto con la razón. Eso, en definitiva, es hacer teología.

¿En qué época de la biografía intelectual de Ricoeur encontramos su preocupación por la hermenéutica religiosa y por el concepto específico de la

revelación? A juicio de uno de sus mayores conocedores, el también francés François Dosse, será la década de los 60' en donde Ricoeur vive la llamada "inserción hermenéutica"<sup>13</sup>, la cual surge como fruto de las lecturas y estudios de la hermenéutica filosófica de Hans G. Gadamer, sobre todo de *Verdad y método* la cual va unida íntimamente a la fenomenología<sup>14</sup>. Gracias a la fenomenología accedemos a otras formas de comprensión de los acontecimientos históricos y humanos, hallando en ellos la riqueza que les es propia. Con la unión de hermenéutica y fenomenología, la interpretación no puede reducirse a una sola unidad, sino que debe considerarse como una realidad plural. En palabras de Dosse, Ricoeur supera la unificación de las interpretaciones a modo de una única hermenéutica. Para Ricoeur acontece un conflicto de interpretaciones, el cual "revela la pluralidad de los modos de cuestionamiento que inducen argumentaciones que tienen su legitimidad regional específica: hay muchas maneras de leer un texto de acción o literario"<sup>15</sup>.

Con esto estamos entrando en el corazón de la teoría del texto de Ricoeur: el texto es una unidad viva que está sometida a distintas interpretaciones en virtud de la distancia temporal que nos separa de su producción. A la vez, autores como Raúl Villarroel en su artículo de 2006 "*La cuestión del texto en la hermenéutica: la acción significativa como texto*", sostiene que el propósito de Ricoeur es pensar el tema de la interpretación de los textos como "una suerte de paradigma del estudio de la acción humana; tratando de implicar la idea de texto con otros dominios y de este modo liberarla de su fijación al terreno de la escritura"<sup>16</sup>. Hay, por tanto una vinculación entre texto y acontecimiento, entre hermenéutica y fenomenología. El acontecimiento es un texto que es interpretado en unas condiciones específicas de comprensión. Y estos acontecimientos son definidos como 'acciones significativas', las cuales están cargadas de una simbólica tal que el significado original del texto-acontecimiento va siendo susceptible de nuevas interpretaciones. En palabras de Villarroel, la distancia que nos separa de los acontecimientos importantes responde a una cuestión hermenéutica, a la vez que "su importancia consiste en su duradera pertinencia y, en algunos casos, en su pertinencia omnitemporal"<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> F. DOSSE. *Paul Ricoeur, los sentidos de una vida (1913-2005)*, FCE: Buenos Aires, 2013, p. 361.

<sup>14</sup> Para profundizar en la relación existente entre Gadamer y Ricoeur ver A. BECHERINI. "La vertiente hermenéutica: la filosofía de Gadamer y la síntesis de explicar y comprender a Ricoeur", en *Questión* 42.1 (2014), pp. 15-28.

<sup>15</sup> F. DOSSE. *Paul Ricoeur*, p. 369.

<sup>16</sup> R. VILLARROEL. *La cuestión del texto en la hermenéutica: la acción significativa como texto, en La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile, 2006, pp. 161-169.

<sup>17</sup> R. VILLARROEL. *La cuestión del texto en la hermenéutica*, p. 168.

Es desde estas claves que queremos pensar cómo el *acontecimiento significativo de la revelación cristiana*, que se entiende en términos fenomenológicos como un acontecimiento de la lógica de la sobreabundancia (Ricoeur), puede ser interpretado como un texto, como un suceso que excede en sus significados, y que puede ser asumido y comprendido en nuevas formas. En otras palabras, se trata de comprender cómo Dios es una realidad que se comunica en la historia en distintas formas, por cuanto las experiencias que de Él realiza el ser humano, los creyentes, son distintas y son explicadas lingüística y discursivamente de distintas maneras.

### 3.

Luego de este breve recorrido por un *estado de la cuestión de la teología fundamental y el concepto de revelación/autocomunicación* y algunas notas sobre la inserción hermenéutica de Ricoeur, sobre todo el *paradigma del texto y los acontecimientos significativos*, pretendemos ahora adentrarnos en las claves teológicas del filósofo francés. Revisaremos algunos aportes de Ricoeur en torno a la interpretación de algunos textos bíblicos y también sus reflexiones en torno a qué significa *nombrar a Dios*, posibilidad que surge justamente de que Dios se ha autocomunicado al ser humano en la historia. Los procesos comunicativos que se despliegan en el acontecimiento significativo de la revelación son plurales y poéticos en cuanto Dios mismo escapa continuamente de los análisis meramente intelectualistas.

Ricoeur es consciente de ello, hasta el punto de sostener en su *Hermenéutica de la idea de revelación* (1977) que su búsqueda de una palabra y de una cuestión tan formidable como es la revelación<sup>18</sup> debe pasar por un proceso de ‘rectificación’. ¿Qué se debe rectificar? A juicio del pensador francés es necesario superar una concepción demasiado “opaca y autoritaria” del concepto de revelación<sup>19</sup>, la cual ha estado dominada, sobre todo, por la autoridad magisterial. Aquí se percibe el carácter protestante de su concepción teológica, pero también se desprende un asunto capital: es necesario reconocer que Dios actúa en otras comunidades, en otras formas religiosas que están fuera de ese magisterio. Lo que Ricoeur quiere rescatar con su hermenéutica de la idea de revelación es el testimonio de las comunidades creyentes. En sus palabras es necesario rescatar el sentido de la historicidad de las interpretaciones de dicha comunidad confesante, confesión que debe mantener su

---

<sup>18</sup> Cf. P. RICOEUR. *Hermenéutica de la idea de revelación*, en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje de religioso*. Editoriales Almagesto - Docencia: Buenos Aires, 1994<sup>2</sup>, pp. 137-170, 137.

<sup>19</sup> P. RICOEUR. *Hermenéutica de la idea de revelación*, p. 137.

“plasticidad y fluidez”<sup>20</sup> de manera de volver a “su nivel más originario, al nivel que denominé (Ricoeur es quien denomina) el discurso de fe, la confesión de fe”<sup>21</sup>. Gracias a este nivel de confesión originaria, la teología puede reconocer un discurso más limpio de especulación y más abierto a la pluralidad de la narración. Por ello Ricoeur insiste en que “hay mucho que recibir y aprender de un discurso no especulativo”<sup>22</sup>.

Aquí aparece un desafío para las Iglesias cristianas, a saber, la importancia de dar espacio, de dar la voz al discurso y a la narración de las comunidades. En América Latina, por ejemplo, fueron las comunidades eclesiales de base las que supieron articular una confesión de fe y una praxis creyente que nacía de la experiencia histórica que habían hecho de Dios<sup>23</sup>. El caso de las comunidades cristianas de base es sólo un modelo de lectura creyente de las experiencias, ya que el cristianismo, en sí mismo, se comprende como una comunidad de narración. La narrativa del discurso que surge de la revelación contenida en la Sagrada Escritura, en las tradiciones y en la historia, definido por la teología como *lugar teológico*, posibilita un discurso que une la doctrina y la vida, las experiencias populares y la teología. Es una hermenéutica que se hace vida porque es una interpretación viva de una comunidad confesante culturalmente situada.

Es más, no podemos entender la experiencia de la fe, definida por *Dei Verbum* 5 como la respuesta libre y de voluntad personal al Dios revelado sino es en comunidad (Cf. *Dei Verbum* 5). La experiencia profunda de la eclesialidad de la fe involucra, en último término, la capacidad de la propia comunidad de abrirse a nuevos relatos de la única experiencia creyente. La acogida que la historia hace del Dios que dialoga con el ser humano con un amigo (Cf. Ex 33,11), representa por tanto una nueva vinculación entre los mismos creyentes.

La revelación como donación de sobreabundancia permite adentrarnos en la dinámica del reconocimiento mutuo, de sabernos miembros de una larga tradición

<sup>20</sup> P. RICOEUR. *Hermenéutica de la idea de revelación*, p. 138.

<sup>21</sup> P. RICOEUR. *Hermenéutica de la idea de revelación*, p. 138.

<sup>22</sup> P. RICOEUR. *Hermenéutica de la idea de revelación*, p. 138.

<sup>23</sup> Así por ejemplo Beltrán Villegas en su artículo Aspectos teológicos de la comunidad cristiana de base (1969), reconoce que la experiencia de las comunidades eclesiales de base (CEBs), puede entenderse como “sacramental”, en cuanto que “toda la economía de las relaciones de Dios con la humanidad se ha llevado a cabo mediante sacramentos” (B. VILLEGAS. “Aspectos teológicos de la comunidad cristiana de base”, en *Pastoral Popular* 110-111 (1969), pp. 81-88, 81). Esta estructura sacramental de la revelación, impacta en la comunidad en cuanto ella es capaz de comprender cómo en su historia Dios acontece salvíficamente. Es el carácter de la koinonía el que permite reconocer dicha intervención amorosa de Dios. Y por ello las CEBs pudieron hacer la síntesis entre fe, vida y cultura.

de hombres y mujeres que, desde sus experiencias de fe particulares, han sabido incardinarse en una comunidad que, siendo plural, mantiene la unidad en virtud del Espíritu que habla a las Iglesias (Cf. Ap 3,11) en diferentes lenguajes y modos de comunicación. De hecho, en cierto sentido Ricoeur insiste en la comprensión comunitaria de la experiencia de la revelación cuando en *Caminos de reconocimiento* sostiene que “el yo, interpelado, es arrancado a su estado de separación y de disfrute de sí y llamado a responder. Por ello responsabilidad no es afirmación de ipseidad, sino respuesta según el modelo del ‘heme aquí’ de Abrahán”<sup>24</sup>.

El modelo de Abraham representa la forma de respuesta a la revelación de un Dios que habla al ser humano y que lo invita a vivir una nueva relación desde la Alianza. La promesa que Abraham recibe, y que a juicio de la Carta a los Hebreos representa el modelo de la fe (Cf. Heb 11,8-13), está en la base del mismo exceso de donación que el *Revelante* realiza al hombre en su historia personal y comunitaria. Este diálogo puede ser comprendido como “vínculo original”<sup>25</sup> que une experiencia y lenguaje. La experiencia es la acción de Dios en la vida de Abraham – nosotros ampliamos y sostenemos que es también la acción de Dios en la vida de todo Israel, de Jesús, de la Iglesia – y el lenguaje, que en el caso de Abraham, es el “heme aquí” – o respuesta a la llamada originaria.

Y este diálogo –llamado y respuesta; pregunta y respuesta; revelación y fe– es propiamente una experiencia religiosa, en cuanto espacio para “caracterizar actitudes ante lo divino tan distintas como son un sentimiento de dependencia absoluta, la experiencia de una confianza sin límites, la preocupación por el destino último y la conciencia de pertenecer a una economía del don que precede a todo movimiento”<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> P. RICOEUR. *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. FCE: México, 2006, p. 203.

<sup>25</sup> P. RICOEUR. “La lamentación como plegaria”, en A. LACOQUE y P. RICOEUR. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Herder: Barcelona, 2001, s/p [Versión Pdf] [<https://es.scribd.com/document/274487868/Andre-LaCocque-Paul-Ricoeur-2001-Pensar-La-Biblia-Estudios-Exegeticos-y-Hermeneuticos-Barcelona-Herder> Recuperado el 19 de Marzo 2018].

<sup>26</sup> Es decir: la revelación es gracia absoluta de Dios, de Él proviene todo el movimiento revelatorio. No depende de nuestras fuerzas, eso sería semipelagianismo. Dios es el que “amó primero” (1 Jn 4,19) y por ese amor, o por esa economía del don en términos riquierianos, podemos entender que el primer movimiento es divino. Ricoeur en *Amor y Justicia* sostiene que “la economía del don desborda por todas partes a la ética. Todo un abanico de significaciones confiere una articulación específica a esta economía del don. En un extremo de este abanico nos encontramos con el simbolismo, el mismo muy complejo, de la creación en el sentido más fundamental de donación originaria de la existencia” (P. RICOEUR. *Amor y justicia*. Trotta: Madrid, 2011, p. 47). De hecho, la misma creación aparece ya como revelación. Sería interesante pensar un diálogo entre esta economía del don manifestada primero en la creación y las actuales reflexiones sobre la ecología, por ejemplo, desde *Laudato Si'*. ¿De qué manera la revelación conocida por la razón en las cosas creadas permite comprender la abundancia del don manifestado? Esto queda como un trabajo pendiente en cuanto supera los objetivos de este estudio.

humano de caridad. Con todo esto, estos sentimientos serían informes si no se articularan mediante el lenguaje”<sup>27</sup>. No hay revelación sin lenguaje. Dios utiliza la palabra para comunicarse con un ser capaz de acoger dicha palabra y, acogiéndola, de interpretarla y comunicarla.

Y, por ello, volver a estas prácticas discursivas e interpretativas involucra un consecuente beneficio el cual ya había sido intuido por Ricoeur cuando sostiene que volver al origen del discurso teológico nos posiciona frente a una variedad llamativa de expresiones de fe. Dichas expresiones y experiencias provienen de la tradición de la fe de Israel y de la Iglesia. Gracias a esta multiplicidad de formas de nombrar a Dios y confesar su fe en Él, “encontramos un concepto plural, polisémico, a lo sumo, analógico de la revelación, término tomado de uno de estos discursos”<sup>28</sup>.

Si la revelación de Dios cruza por distintos contextos, elemento que es indispensable al momento de querer comprender el texto o el acontecimiento significativo, la forma en la que *nombramos a Dios* también posee una importancia ineludible. El ‘nombrar’ acontece como evento comunicativo que es parte de una cadena de diálogo. Por su parte ‘nombrar a Dios’ representa un momento de la experiencia religiosa. Es ahí donde se comprende que la experiencia es conducida gracias al lenguaje, el cual y en el caso de Ricoeur, se entiende como *lenguaje poético*, en cuanto permite el excedente de sentidos y significaciones, exceso que no posee la especulación. Dicho excedente es comprendido por uno de los mejores conocedores de Ricoeur en el ámbito chileno, el jesuita Eduardo Silva, a partir de los conceptos de innovación semántica y redescipción de la realidad<sup>29</sup>. En ambos casos, la apertura a lo nuevo se circunscribe dentro de la lógica de la revelación de Dios que, en este sentido, es más poética que teórica.

Es por ello que la teología actual gusta de hablar de autocomunicación de Dios – dando espacio a lo lingüístico, a lo metafórico y a lo poético – y no tanto de revelación, considerando que este concepto es más especulativo o teórico. La acción de Dios en la historia es ante todo una experiencia que se comprende de manera razonable pero a partir de otras racionalidades, por ejemplo la poética y la metáfora. Por ello Eduardo Silva argumenta: “por lo tanto, el lenguaje poético rompe con el lenguaje ordinario, gracias a su innovación semántica y, lejos de ser

---

<sup>27</sup> P. RICOEUR. *La lamentación como plegaria*, s/p.

<sup>28</sup> P. RICOEUR. *Hermenéutica de la idea de revelación*, 138.

<sup>29</sup> E. SILVA. “La filosofía hermenéutica y el lenguaje religioso en Ricoeur”, en *Sociedad Chilena de Teología, El quehacer teológico. Experiencia, lenguaje y comunicación de la fe*. Editorial San Pablo: Chile, 1997, pp. 149-193, 173.

autorreferente, abre un mundo nuevo, el lenguaje religioso es un lenguaje poético”<sup>30</sup>. Por ello, y en definitiva, el lenguaje poético manifiesta la “dimensión creativa del lenguaje”<sup>31</sup> como descubrimiento de nuevas posibilidades de interpretar, en este caso, el acontecimiento de la Revelación.

Por ello es que el concepto de revelación se articula desde lo poético, en cuanto que “revelación designa la emergencia de otro concepto de verdad diverso de la verdad adecuación, regulada por los criterios de verificación y de falsificación. Un concepto de verdad – manifestación en el sentido de dejar ser a lo que se muestra”<sup>32</sup>. En otras palabras, Ricoeur insiste en la importancia de dejar a Dios ser Dios y no encorsetarlo en un discurso meramente intelectual, sino que hay que darle el espacio que posee como acontecimiento significativamente poético.

Por ello Ricoeur habla de la “polifonía bíblica”<sup>33</sup>, polifonía que está en el origen de los textos y de las experiencias creyentes, antes incluso de los conceptos especulativos, ya sean filosóficos o teológicos, tales como “Dios existe, Dios es inmutable, todopoderoso, Dios es la causa primera, etc.”<sup>34</sup>. Y por ubicar la polifonía poética al inicio de los relatos bíblicos, es que para Ricoeur la mención de Dios, que se articula en las expresiones originarias de fe, no puede comprenderse como unívoca, sino que es polifónica. Por ello, sostiene Ricoeur, “las expresiones originarias de la fe son formas complejas de discurso tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, proverbios, plegarias, himnos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciales. Todas esas formas de discurso, en conjunto, nombran a Dios. Pero lo nombran diversamente”<sup>35</sup>.

No hay otra forma de nombrar al Dios revelado, porque las experiencias que la comunidad confesante realizó son ante todo plurales. La teología actual no puede obviar esta cuestión fundamental: sólo desde la diversidad de discursos creyentes se puede explicar al Dios que siempre escapa de nuestros discursos creyentes. Esta es la paradoja y la lógica de la sobreabundancia. Únicamente en lo diverso puede acontecer la experiencia de la revelación. Esto creo tiene un correlato en el desafío de valorar la importancia del diálogo interreligioso, de reconocer las experiencias

<sup>30</sup> E. SILVA. *La filosofía hermenéutica*, p. 174.

<sup>31</sup> E. SILVA. *La filosofía hermenéutica*, p. 176.

<sup>32</sup> P. RICOEUR. “Nombrar a Dios”, en *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje de religioso*. Editoriales Almagesto – Docencia: Buenos Aires 1994<sup>2</sup>, pp. 99-123, 106.

<sup>33</sup> P. RICOEUR. “Nombrar a Dios”, p. 107.

<sup>34</sup> P. RICOEUR. “Nombrar a Dios”, p. 107.

<sup>35</sup> P. RICOEUR. “Nombrar a Dios”, p. 108.

religiosas de las culturas autóctonas de los pueblos originarios, de dar espacio a otras narrativas. La teología cristiana, sobre todo después del Concilio Vaticano II, por ejemplo en el Decreto *Nostrae Aetate* o en la *Unitatis Redintegratio*, sostiene que se pueden encontrar signos de salvación en otras formas religiosas.

#### 4.

Comentando el pasaje bíblico en el cual Dios revela el nombre a Moisés, el *Yo soy el que soy* (Cf. Ex 3,14), Ricoeur, y a propósito del nombre divino, sostiene: “y precisamente porque esta fórmula (la del Yo soy) sobrepasa su contexto, su sentido rebosa también por encima de su función. Este exceso, este significado suplementario, dar origen a una situación hermenéutica excepcional, a saber, la apertura a una pluralidad de interpretaciones del verbo usado”<sup>36</sup>. El nombre de Dios, su presencia en los “acontecimientos fundadores”<sup>37</sup> que dieron forma a Israel y a la Iglesia, no puede reducirse a una interpretación intelectualista, monocorde y cerrada en sí misma. Dios, en virtud de su autocomunicación-revelación al mundo, permite ser comprendido y aprehendido en distintas formas, narraciones, discursos y experiencias.

Dios aparece como el liberador y como Aquél que se libera de la reducción interpretativa. Dios es más que nuestras formas de comprensión porque, para Ricoeur, Él está en la clave de lo poético. Por ello el francés sostiene que las metáforas y símbolos permiten “la amplitud del campo de la teoría de la interpretación”<sup>38</sup>, a la vez que insiste en que “si podemos incorporar el excedente de sentido de las metáforas al dominio de la semántica, entonces seremos capaces de dar a la teoría la significación verbal el mayor alcance posible”<sup>39</sup>. Ricoeur invita a los teólogos, a los filósofos y a los estudiosos de las ciencias de la religión a superar la frialdad de los conceptos especulativos – relacionados con la semántica – y a abrirse al exceso de las metáforas, de lo poético y lo narrativo.

De esta manera estaremos en disposición de comprender la polifonía bíblica y religiosa que tan recurrentemente aparece en los textos hermenéutico-religiosos de Ricoeur. Para François Dosse “esta polifonía bíblica que hace aparecer de un

<sup>36</sup> P. RICOEUR. “De la interpretación a la traducción”, en A. LACOQUE y P. RICOEUR. *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. s/p [Versión Pdf].

<sup>37</sup> P. RICOEUR. “Nombrar a Dios”, p. 109.

<sup>38</sup> P. RICOEUR. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI: México 1976, p. 58.

<sup>39</sup> P. RICOEUR. *Teoría de la interpretación*, p. 58.

modo sucesivo a Dios como un actante de la liberación, como el “Él” que actúa por mediación de Abraham o de Isaac, o también como otro de la palabra, interna a la del profeta [...] La palabra “Dios” remite a un requerimiento de universalidad más allá de la pluralidad de sus modalidades de enunciación”<sup>40</sup>. El requerimiento de universalidad debe ser asumido en toda su carga histórica, social, religiosa y cultural. Es necesario discernir la presencia divina en los *otros espacios*.

Hay que entrar, finalmente en el juego de lo que Paul Ricoeur denomina la “metáfora viva”, es decir, de aquellas “metáforas de invención dentro de las cuales la respuesta a la discordancia en la oración se convierte en una nueva ampliación de sentido, si bien es realmente cierto que tales metáforas inventivas tienden a convertirse en metáforas muertas por medio de la repetición [...] no hay metáforas vivas en un diccionario”<sup>41</sup>. No es que Ricoeur niegue la dimensión metodológica del discurso hermenéutico, pero sí reconoce que hay cosas que escapan – que *exceden* en términos de Ricoeur – de los diccionarios. La metáfora viva, la narración de las experiencias, las interpretaciones bíblicas y de los acontecimientos significativos, poseen una mayor carga simbólica en los discursos expresados por las comunidades. Es una tarea pendiente en el mundo académico: repensar y reactualizar nuestra sintonía con los grupos que enuncian, en este caso, la experiencia de lo sagrado.

---

<sup>40</sup> F. DOSSE. *Paul Ricoeur*, pp. 377-378.

<sup>41</sup> P. RICOEUR. *Teoría de la interpretación*, p. 65.