

# La mediación de lo inmediato.

## Ricœur y la fenomenología de la religión

Vittorio Perego

*Traducción del italiano de J.H. Marcelo*

### §1. Introducción



PRINCIPIOS DE LOS AÑOS NOVENTA, PRECISAMENTE EN EL MOMENTO EN EL QUE SE ACALORÓ el debate en torno al supuesto *tournant théologique*<sup>1</sup> de la fenomenología francesa, Ricœur puso de relieve en un artículo las dificultades de una fenomenología de la religión, es decir, de una fenomenología que aspire a describir el *eidos* del fenómeno religioso en cuanto tal. Este proyecto encuentra un obstáculo ya en la estructura de la intencionalidad, que se considera incapaz de captar un fenómeno que no es un objeto. La intencionalidad es siempre una objetivación, es decir, una forma de representación en la que se realiza la “pretensión de dominio del sujeto sobre el sentido de su experiencia”<sup>2</sup>. El sentido permanece siempre subyugado y determinado por el acto constitutivo de la conciencia. A partir de esto último se deduce que esta inevitable actitud de objetivar el sentido impide “abrir la intencionalidad de la conciencia hacia una alteridad integral”<sup>3</sup>. Según Ricœur, el

<sup>1</sup> La acusación de haber doblegado la fenomenología francesa a un dispositivo teológico es dirigida por Janicaud a Michel Henry y Jean-Luc Marion y encuentra su origen en Lévinas. Ricoeur se libra de este desenlace gracias a “sus escrúpulos metodológicos [que] le llevaron a multiplicar las precauciones hermenéuticas preliminares a todo paso de la fenomenología a la teología”. Cf. Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Éd. de l'Éclat, 1991), 13. Para una reconstrucción exhaustiva del debate remitimos a Vittorio Perego, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia* (Milano: Vita e Pensiero, 2004).

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, «Phénoménologie de la religion», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 263.

<sup>3</sup> Ricoeur, 264.

V. Perego (✉)

Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Italia  
e-mail: peregov@ftis.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin  
Vol. 13, No. 27, March, 2024, pp. 1–13  
ISSN: 2254–0601 | [ES] | **ARTÍCULO**

círculo en el que la intencionalidad representacional encierra a la conciencia se abre por “sentimientos” y “actitudes” en los que la conciencia hace suya la experiencia de una pérdida de su propio poder. Se trata de afectos en los que la conciencia se abre al Otro y “este Otro que la afecta, es percibido como fuente de llamada”<sup>4</sup>. Es precisamente en la estructura llamada-respuesta donde Ricoeur identifica un lugar posible para una fenomenología religiosa. En este sentido, la intencionalidad religiosa se constituye en la estructura llamada-respuesta que, en cuanto tal, es una superación de la idea misma de intencionalidad representativa.

Y, sin embargo, incluso a este nivel Ricoeur identifica una dificultad: “el estatuto de inmediatez que podrían reclamar las actitudes y los sentimientos que simpatizan con la estructura de llamada y respuesta”<sup>5</sup>. Esta inmediatez es, por tanto, para Ricoeur el sello de la presencia de una alteridad en la conciencia que escapa a su poder constituyente, que no está garantizada por estos sentimientos, en primer lugar, porque la mediación lingüística no es simplemente una capa improductiva que se añade extrínsecamente a una experiencia, sino que lo que designa estos sentimientos determina el horizonte cultural en el que emergen y del que toman sentido. En efecto, “la religión es como el lenguaje mismo, que solo se realiza en los lenguajes; la religión existe y solo se realiza en las religiones”<sup>6</sup>. Por esta razón, la fenomenología debe necesariamente “pasar por las bifurcaciones de una hermenéutica”<sup>7</sup>. Esto significa que los sentimientos tampoco se manifiestan en su inmediatez, sino que aparecen siempre a través de un proceso de interpretación que pone en juego el horizonte histórico y cultural. Por lo tanto, ni siquiera la estructura de llamada y respuesta puede aparecer “independientemente de las diferentes realizaciones históricas en las que se encarna esta estructura”<sup>8</sup>. En consecuencia, para Ricoeur es necesario reconocer la imposibilidad de elaborar una fenomenología del fenómeno religioso en cuanto tal; la fenomenología es solo una idea teleológica a la que podemos acercarnos mediante una hermenéutica de una sola religión y una “transferencia analogizante” con la que abrimos a otras expresiones religiosas. En concreto, el fenómeno religioso tal como se constituye en la religión judeocristiana requiere una mediación textual o escritural, puesto que la llamada (la palabra de Dios) solo es accesible en la Escritura y, al mismo tiempo, la Escritura es tal en la medida en que manifiesta la llamada que la fundamenta. La llamada y la huella escritural se constituyen mutuamente: “la Palabra se considera la instancia fundante de la Escritura y la Escritura es el lugar de la

<sup>4</sup> Ricoeur indica cuáles son estos afectos: el sentimiento de dependencia absoluta (Schleiermacher), de confianza sin reservas (Barth y Bultmann), de preocupación última (Tillich), de ser precedido en el orden de la palabra y del amor (Rosenzweig). Cf. Ricoeur, 263.

<sup>5</sup> Ricoeur, 265.

<sup>6</sup> Ricoeur, 266.

<sup>7</sup> Ricoeur, 266.

<sup>8</sup> Ricoeur, 267.

manifestación de la Palabra”<sup>9</sup>. La llamada atestigua y exhibe su carácter fundacional únicamente a través de la Escritura. Y, por otra parte, la llamada adquiere determinación y concreción únicamente en la Escritura, en la que la llamada se presenta con un contenido preciso.

## § 2. El testimonio como experiencia de lo absoluto

Esta mediación irreductible de la Escritura en la constitución del sentido propio de la religión cristiana, y que para Ricoeur sanciona la imposibilidad de un planteamiento meramente fenomenológico, viene sin embargo precedida de otra figura de mediación. En efecto, el propio Ricoeur ha mostrado cómo la estructura del testimonio se configura como la forma necesaria de mediación de la experiencia religiosa cristiana. Si la intencionalidad religiosa asume la estructura de la llamada-respuesta, esta intencionalidad no puede activarse sino solo a través de la mediación del testimonio que puede considerarse, por tanto, su condición de posibilidad. No hay acceso a la “cosa en sí” –el sentido del absoluto–, sino que la “cosa en sí” solo aparece y se constituye a través del testimonio. Por tanto, el testimonio desde el punto de vista de la génesis del sentido es necesario y, sin embargo, el testimonio no es el sentido del absoluto, sino un reenvío al absoluto.

Es en un artículo de 1972 donde Ricoeur subraya claramente que la cuestión del testimonio solo cobra sentido en “una filosofía para la que la cuestión del absoluto es una cuestión razonable”<sup>10</sup>. Aunque Ricoeur no se dirige explícitamente a ella en ese contexto, la cuestión de la posibilidad de una fenomenología de la religión queda en entredicho en la medida en que está en juego “una filosofía que pide añadir a la idea del absoluto una experiencia del absoluto”<sup>11</sup>. Esto implica el momento reflexivo, el conceptual y el momento histórico-experiencial, que solo la fenomenología puede investigar en su configuración estructural y en su génesis. Los análisis de Ricoeur sobre el testimonio se presentan como una explicación e integración de los análisis de Jean Nabert. Según Ricoeur, una filosofía del testimonio solo es posible como hermenéutica, es decir, como filosofía de la interpretación. E interpretar el testimonio significa dos actos: por un lado, el acto de conciencia sobre sí mismo, es decir, la reflexión que llega a la idea del absoluto; por el otro, el acto de comprensión histórica de los signos que el absoluto ofrece de sí mismo, precisamente la experiencia del testimonio.

<sup>9</sup> Ricoeur, 268.

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, «L’herméneutique du témoignage», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 105. Ricoeur subraya que solo en Heidegger, Nabert y Lévinas el testimonio adquiere el valor de “categoría filosófica”. Cf. Paul Ricoeur, «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 81.

<sup>11</sup> Ricoeur, «L’herméneutique du témoignage», 105.

Estos dos actos son como los dos focos de una elipsis que pueden acercarse, tender el uno hacia el otro, pero no pueden unirse. Entre la idea del absoluto y la experiencia del absoluto subsiste siempre una diferencia insalvable. La cuestión de la idea del absoluto se remite a la filosofía reflexiva de Nabert y, en particular, a la figura de la “afirmación originaria”, en la que a través de un camino de “despojamiento” el pensamiento especulativo puede elaborar una “criteriología de lo divino”. Se trata siempre de una reflexión crítica, ya que “no hay intuición unitiva, no hay conocimiento absoluto en el que al mismo tiempo se tome conciencia del absoluto y de uno mismo”<sup>12</sup>. Junto a este camino reflexivo-conceptual que puede recorrer la conciencia filosófica –es decir, teórica–, Ricœur identifica un segundo momento que califica de “polo histórico”, que es precisamente el del testimonio, el cual plantea un problema a la filosofía, en la medida en que se trata de palabras, obras, gestos, vidas que se presentan como “testimonio del absoluto”, “signos contingentes” del absoluto<sup>13</sup>.

Al testimonio, que no es conocimiento deductivo ni prueba empírica, se le reconoce una especificidad que lo diferencia del ejemplo y del símbolo. El testimonio no es un conocimiento deductivo, ni una prueba empírica, no es un ejemplo, puesto que no es un mero caso de una regla o una aplicación de esta, sino la manifestación de una singularidad irreductible. Tampoco es un símbolo, que al estar desprovisto de “profundidad histórica” carece de historicidad, puesto que el símbolo “ejercita la imaginación sin comprometer la vida”<sup>14</sup>.

Se configura así una relación estructural entre “la experiencia del absoluto” y el testimonio, de modo que “el testimonio absoluto, en su singularidad concreta, proporciona a la verdad una seguridad sin la cual su autoridad permanece suspendida”<sup>15</sup>. En efecto, Ricœur destaca cómo el sentido ordinario del testimonio –la acción de hablar y la exteriorización de una convicción<sup>16</sup>– sufre una transformación radical en el horizonte de sentido abierto por la religión judeocristiana. De hecho, en la dimensión profética y kerigmática, el testimonio entraña “una dimensión absolutamente nueva que no puede derivarse simplemente del uso profano de la

<sup>12</sup> Ricœur, 131.

<sup>13</sup> Al subrayar que en el testimonio se constituye una experiencia del absoluto, Ricœur evita calificar este momento de fenomenológico, prefiriendo en cambio referirse a él como “histórico”. Sin embargo, si se trata de sacar a la luz la estructura, el *eidos* de esta experiencia, no podemos evitar calificarla de “fenomenológica”.

<sup>14</sup> Ricœur, «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», 91.

<sup>15</sup> Ricœur, «L’herméneutique du témoignage», 107. Una filosofía del testimonio siempre cuestiona una concepción precisa de la verdad. Ricœur, 93: “con el testimonio, me parece, la problemática de la verdad coincide con la de la veracidad”.

<sup>16</sup> Un análisis fenomenológico orgánico de la figura del testimonio en su connotación ordinaria puede encontrarse en Paul Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Éditions du Seuil, 2000). Véase en particular las páginas 203 y siguientes.

palabra”<sup>17</sup>. Esto no significa que se anule el significado ordinario de testimonio, de hecho se conserva, pero este significado experimenta una reconfiguración hasta el punto de que en la dimensión profética “el testimonio no pertenece al testigo. Procede de una iniciativa absoluta, tanto en su origen como en su contenido”<sup>18</sup>. En este sentido, Ricœur subraya que en la tradición judeocristiana “el testimonio procede del *Otro*”<sup>19</sup>. Y es por ello, en efecto, que el testimonio se configura como un signo “que el absoluto ofrece de sí mismo”<sup>20</sup>.

### § 3. El testimonio como hermenéutica

Es en este nivel donde surge la dimensión más propiamente hermenéutica. En efecto, el testimonio presenta un contenido que pide ser interpretado, este contenido es precisamente un signo del absoluto, una manifestación concreta de él. En el testimonio hay “una inmediatez del absoluto sin la cual no habría nada que interpretar”<sup>21</sup>. De ahí que “la interpretación sea la mediación sin fin de esta inmediatez”<sup>22</sup>. Este aparecer del absoluto en el testimonio exige ser interpretado, es decir, adopta la forma de una llamada al destinatario del testimonio. Este último es interpelado en su singularidad de tres maneras que retoman las tres acepciones ordinarias del testimonio. En primer lugar, en la “dialéctica del sentido y del acontecimiento”<sup>23</sup>. Se trata de evitar el riesgo de pensar en la interpretación como un proceso externo al testimonio: la interpretación es una explicación de un movimiento interno al testimonio. Si para el testigo la unidad de sentido y de acontecimiento se realiza<sup>24</sup>, para el receptor del testimonio, en cambio, queda una escisión, una brecha, que precisamente abre el espacio de la interpretación, de la “mediación sin fin de la escisión inmediata”<sup>25</sup>. Esta

<sup>17</sup> Ricœur, «L’herméneutique du témoignage», 116.

<sup>18</sup> Ricœur, 116.

<sup>19</sup> Ricœur, 130.

<sup>20</sup> Ricœur, 127.

<sup>21</sup> Ricœur, 128. Además, Paul Ricœur, «Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion», en *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), 61: “Sin esta *identidad inicial* entre lo absoluto y su presencia inmediata, no habría alteridad ni proceso de interpretación”. Ricoeur aclara que “en el cristianismo, este momento de inmediatez está garantizado por la aparición de Jesús como figura histórica [...] Este Jesús histórico solo es accesible a través del pasado y la distancia. La desaparición y la negatividad son las condiciones de la apropiación del sentido del Acontecimiento”.

<sup>22</sup> Ricœur, «L’herméneutique du témoignage», 128.

<sup>23</sup> Ricœur, 129.

<sup>24</sup> Tras destacar la imposible inmediatez del fenómeno religioso, Ricoeur reconoce la inmediatez como condición de posibilidad de la hermenéutica del testimonio. La presencia inmediata de lo absoluto, su entrega en sí mismo es precisamente lo que deconstruye Derrida, quien de hecho ve en el testimonio una experiencia imposible, pero necesaria. Cf. Vittorio Perego, «Derrida e la testimonianza come esperienza impossibile e necessaria», *Teologia*, n.º 4 (2020): 540-65.

<sup>25</sup> Ricœur, «L’herméneutique du témoignage», 129.

brecha es, por tanto, la condición de posibilidad de la interpretación, es decir, del proceso mediante el cual la conciencia se apropia del sentido atestiguado a través de su propio horizonte histórico-cultural: “siempre es posible, gracias a esta brecha, mediar la relación de sentido y acontecimiento a través de otro sentido que desempeña el rol de intérprete frente a su propia relación”<sup>26</sup>. De este modo, el absoluto se manifiesta en los testimonios, pero estos testimonios solo son tales en la medida en que ponen en práctica una “mediatización indefinida a través de los sentidos disponibles”<sup>27</sup>. El segundo significado ordinario del testimonio que se retoma es el de la actividad crítica, en la medida en que la confianza en el testigo y, por tanto, el reconocimiento de la autenticidad del testimonio es también una toma de postura frente a los falsos testigos. Por último, la tercera acepción es la dialéctica del testigo y del testimonio, según la cual, si es cierto que el testimonio procede del otro, entonces es una automanifestación del absoluto. El compromiso del testigo y su singularidad son la condición del testimonio mismo.

En esta exégesis histórica del testimonio, según Ricoeur, la conciencia va hacia la exégesis de sí misma, es decir, se acerca al segundo foco de esta elipsis, el polo reflexivo, teórico, de la afirmación originaria que, en la terminología de Nabert, es la criteriología de lo divino, a la que la conciencia llega mediante un acto de desposesión y un ejercicio crítico. En este sentido, estos dos focos permanecen separados: el momento reflexivo se caracteriza por la interioridad del acto, mientras que el momento histórico del testimonio se caracteriza por la exterioridad del signo.

En un artículo posterior dedicado a la figura del testimonio en Lévinas, Ricoeur confirma nuevamente este planteamiento: la filosofía del testimonio se configura como la confluencia de estas dos instancias “el tema de la *elevación* y el tema de la *exterioridad*”<sup>28</sup>. En Nabert, la elevación es la afirmación originaria, el acto interior, espiritual, que constituye la conciencia empírica. En cambio, la exterioridad indica y remite a las otras conciencias que atestiguan lo absoluto. Así, la criteriología de lo divino y la hermenéutica del testimonio son tan inseparables como la elevación y la exterioridad. De este modo, a diferencia de Lévinas, en Nabert “Elevación y Exterioridad no coinciden en la misma instancia, es decir, el Otro. En Nabert, la Elevación queda del lado de la reflexión y la Exterioridad del lado del testimonio”<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Ricoeur, 129.

<sup>27</sup> Ricoeur, 130.

<sup>28</sup> Ricoeur, «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», 82.

<sup>29</sup> Ricoeur, 91.

## § 4. La tensión entre reflexión y testimonio

El objetivo de Ricœur es mostrar la imposibilidad del conocimiento absoluto hegeliano que, por el contrario, se configura como la superación de la diferencia de los dos focos y, por tanto, la unidad del momento reflexivo con el momento histórico: la idea del absoluto que se convierte en la experiencia del absoluto. La filosofía hermenéutica, en cambio, quiere salvaguardar la diferencia entre los dos actos que mantienen una relación circular, pero implican precisamente “un vacío que nunca se colma entre el principio de la reflexión y el acontecimiento histórico de los signos”<sup>30</sup>. Ricœur aclara que “esta brecha insalvable es la de la razón y la fe, la de la filosofía y la religión. Impide la subordinación hegeliana de las representaciones religiosas al concepto”<sup>31</sup>. En su lugar, subraya “la promoción mutua de la razón y la fe, en su diferencia, [que] es la última palabra para una conciencia finita”<sup>32</sup>. Esta circularidad, este apoyo mutuo, adquiere esta dinámica: la razón “solo puede significarse a sí misma mediante el entendimiento aplicado al testimonio de lo absoluto”<sup>33</sup>, mientras que la fe, generada por una manifestación, “solo puede apoyar su discernimiento en el principio de sublimidad que constituye la autoconciencia”<sup>34</sup>.

Sin embargo, entre los dos focos de la elipse, entre la reflexión y el testimonio, no solo hay circularidad, sino también una tensión por acercarse. Y es, precisamente, en este nivel donde emerge, a nuestro juicio, el carácter problemático de la posición de Ricœur. Según el filósofo francés, la máxima proximidad de estos dos actos se realiza cuando la conciencia reconoce en el testimonio histórico la libertad que desea ser, y la reconoce no como una idea, sino como una realidad efectiva: “lo que reconozco fuera de mí es, en la actualidad, el movimiento de liberación que solo sitúo en la idealidad”<sup>35</sup>. La idealidad, aquello a lo que ha llegado la reflexión, encuentra una correspondencia en la experiencia real del testimonio. No es, por tanto, la experiencia la que revela y manifiesta un sentido irreductible a la reflexión, sino que, según Ricœur, es únicamente el acto reflexivo el que reconoce la veracidad de la experiencia: “este reconocimiento solo es posible mediante un acto de la misma naturaleza que el acto interior”<sup>36</sup>. En otras palabras, es el acto teórico, filosófico, el que reconoce la validez de la experiencia de la conciencia. Por lo tanto, “este reconocimiento ya no es histórico, sino que es filosófico”<sup>37</sup>. El reconocimiento solo es efectivo a través de la

<sup>30</sup> Ricœur, «L'herméneutique du témoignage», 136.

<sup>31</sup> Ricœur, 137.

<sup>32</sup> Ricœur, 137.

<sup>33</sup> Ricœur, 137.

<sup>34</sup> Ricœur, 137.

<sup>35</sup> Ricœur, 135.

<sup>36</sup> Ricœur, 136.

<sup>37</sup> Ricœur, 135-36.

reflexión conceptual que ha construido una idealidad, sin la cual la experiencia carecería de valor veritativo.

Una confirmación ulterior de este resultado se encuentra en el artículo sobre el testimonio en Lévinas, en el que Ricœur distingue el primer testimonio, es decir, el testimonio absoluto del absoluto, del testimonio de los testigos: el acto y el relato testimoniales. Incluso a este nivel, es solo la reflexión la que reconoce un acuerdo entre la idea del absoluto y su experiencia: “al recibir el segundo testimonio, la conciencia reflexiva acuerda al testimonio absoluto de lo absoluto el movimiento de desposesión por el que la conciencia se hace menos inadecuada al deseo de Dios como deseo de comprenderse plenamente a sí misma”<sup>38</sup>. A la experiencia no se le reconoce capacidad veritativa; es la conciencia reflexiva la que reconoce y legitima la experiencia real del testimonio, precisamente sintonizándola con el movimiento conceptual. En este sentido “es la criteriología de lo divino la que regula el retorno del testimonio a la reflexión”<sup>39</sup>. Hasta tal punto que, para reconocer una capacidad veritativa a la experiencia, Ricœur transforma la reflexión en testimonio de tercer grado: la reflexión “me arriesgaría a decir, se convierte así en testimonio interior, testimonio de tercer grado, injertado en el testimonio dado al testimonio absoluto del absoluto”<sup>40</sup>. Ahora bien, un testimonio interior, que no tiene interlocutor, ¿seguiría siendo un testimonio?

En Nabert y Ricœur permanece una estructura trascendental que impide dar cuenta de la originalidad de la experiencia. De hecho, el testimonio no añade nada y no puede modificar la afirmación original, la reflexión: el acto de reconocimiento con el que se realiza el vínculo con el testimonio es solo una adaptación a la estructura trascendental de la conciencia. El testimonio parece ser un elemento extrínseco a la afirmación original, a lo sumo solo tomaría la forma de su confirmación.

Sin embargo, es el propio Ricœur quien reconoce con razón que “el testimonio es un acontecimiento real que ninguna reflexión podría extraer de su trasfondo”<sup>41</sup>. Esto significa que el testimonio es un acontecimiento inseparable de la estructura trascendental del sujeto y, sin embargo, en el planteamiento de Ricœur parece que este acontecimiento no es más que la realización de una posibilidad inscrita en el acto reflexivo, precisamente una realidad que corresponde a una idea. El resultado inevitable es perder la singularidad del sujeto, su ipseidad, y llegar a un formalismo anónimo. Lo confirma el sentido que atestigua el testimonio: “lo que reconocemos fundamentalmente es otra conciencia que se hace absoluta, a la vez libre y real”<sup>42</sup>. Y

<sup>38</sup> Ricœur, «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», 92.

<sup>39</sup> Ricœur, 92.

<sup>40</sup> Ricœur, 92.

<sup>41</sup> Ricœur, 91.

<sup>42</sup> Ricœur, «L'herméneutique du témoignage», 136.

Ricœur aclara que una conciencia absoluta es tal cuando logra liberarse de las coacciones empíricas, es decir, “una conciencia libre de sus propias condiciones históricas”<sup>43</sup>. Esto significa que las condiciones que determinan la singularidad son las que impiden su liberación. Y así, inevitablemente, la conciencia absoluta se configura como la pérdida de la singularidad. Por su parte, el testimonio sitúa al sujeto ante una llamada, en la que su respuesta es siempre absoluta en el sentido de que es singular, es insustituible, y no porque se abstraiga de las condiciones históricas, sino porque nadie en el lugar de ese sujeto puede responder y su respuesta –su contenido y su estilo– permanece inseparable de la llamada.

## § 5. Declaración y testimonio

Quizás haya sido para evitar el riesgo de una pérdida de la capacidad irreductiblemente verificable de la singularidad por lo que Ricœur, en *El sí-mismo como otro*, relaciona declaración y testimonio. La figura de la declaración, no presente en el artículo de 1972, emerge en relación con la tesis de Ricœur de que el sujeto no tiene posibilidad de aprehenderse y comprenderse inmediatamente a sí mismo, sino que necesita un camino a través del lenguaje y de las estructuras del espíritu. En este sentido, el sujeto ya no puede pretender autofundarse, pero al mismo tiempo se le debe poder atribuir la capacidad de reconocerse como sí mismo en este camino. Se trata, por tanto, de superar “la exaltación epistémica del Cogito”, pero también “su humillación en Nietzsche”<sup>44</sup>.

La declaración es, precisamente, lo que permite esta superación, en la medida en que es un conocimiento que, sin embargo, no es *episteme*, pero tampoco es una mera *doxa*, una opinión, incapaz de exhibir la legitimidad de lo que afirma. El contenido de la declaración es el sí-mismo: “la declaración es fundamentalmente declaración *del sí-mismo*”<sup>45</sup>. Si el sí-mismo es una tarea y no algo dado, entonces la vía del reconocimiento solo puede presuponer una confianza en la capacidad del sujeto “en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse” y, “finalmente, en poder responder a la acusación «¡aquí estoy!»”<sup>46</sup>. En este sentido, la oposición, la negación, el cuestionamiento de la declaración no es duda, sino sospecha. ¿Hasta qué punto el yo puede realmente alimentar la sospecha de que detrás de este cruce de las estructuras del espíritu, pero también en la imputabilidad de la acción, no hay más que una variable de estas estructuras y que, por tanto, la singularidad en la que se reconoce

<sup>43</sup> Ricœur, 136.

<sup>44</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990), 34.

<sup>45</sup> Ricœur, 35.

<sup>46</sup> Ricœur, 35.

a sí mismo no es más que una ilusión? Para el filósofo francés, “la declaración puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente*” y “esta seguridad sigue siendo el último remedio contra toda sospecha”<sup>47</sup>. Y es, precisamente, en este nivel donde Ricoeur muestra el parentesco de la declaración con el testimonio. Este parentesco aparece en dos niveles. En primer lugar, la declaración y el testimonio son formas de conocimiento que se configuran como un acto de confianza, de fiabilidad, de creencia.

Y, en efecto, la declaración “se aproxima al testimonio [...] en la medida en que se cree precisamente *en la* palabra del testigo”<sup>48</sup>. En segundo lugar, ambas figuras se constituyen a través de una relación dialéctica con la alteridad. El testimonio es siempre el testimonio ante el otro, y el que se beneficia del testimonio está necesariamente en relación con el otro, una relación que lo pone en cuestión en su singularidad, en la medida en que no puede abstenerse de confiar (o no) en el testigo. Ser convocado ante el testigo significa para el sujeto una experiencia radical de pasividad, pero en la que el sujeto en primera persona es llamado a tomar posición. Si es cierto que la declaración tiene al sí mismo como contenido, no es menos cierto que la declaración “sea siempre, de alguna manera, recibida de otro”<sup>49</sup>. Precisamente porque no hay intuición inmediata del sí mismo, solo a través del otro el yo puede reconocerse a sí mismo. Se trata de una autoafección paradójica: “ser-afección del yo por el otro a partir de sí mismo”<sup>50</sup>.

Con esta afirmación Ricoeur quiere señalar su propia posición sobre el testimonio diferenciándola de la de Lévinas. Para este último, en efecto, el testimonio coincide con el movimiento de sustitución, en el que el sujeto se convierte en rehén del otro, el ser-para-el-otro<sup>51</sup>. Una pasividad absoluta que, según Ricoeur, debe ser asumida, es decir, no puede resolverse en una destitución del yo. Sin declaración, sin capacidad de comprender la convocatoria del otro, no puede surgir la experiencia del testimonio. Siempre hay un “quién” que da testimonio: “¿quién da testimonio sino el yo?”<sup>52</sup>. La llamada del otro no se transforma en una disolución del sí mismo, sino en la solicitud de una respuesta, de la que el sí mismo debe ser capaz. Y es, precisamente,

<sup>47</sup> Este aspecto se profundiza en Paul Ricoeur, «L’attestation: entre phénoménologie et ontologie», en *Paul Ricoeur Les métamorphoses de la raison herméneutique*, ed. Jean Greisch y Richard Kearney (Paris: Éditions du Cerf, 1991), 381-403. Debe situarse en el marco de la figura del *homme capable* desarrollada en los años noventa.

<sup>48</sup> Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 36.

<sup>49</sup> Ricoeur, 35.

<sup>50</sup> Ricoeur, 347.

<sup>51</sup> En el coloquio de Castelli de 1972, en el que Ricoeur presentó *L’herméneutique du témoignage*, la ponencia de Lévinas sobre el testimonio se titulaba *Vérité du dévoilement et vérité du témoignage*. El texto es publicado después en el capítulo quinto de *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*. Ricoeur considera que la reflexión sobre el testimonio se trata propiamente en el capítulo cuarto dedicado a la “sustitución”. Cf. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence* (La Haye: Nijhoff, 1974).

<sup>52</sup> Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 351.

respondiendo al testimonio-llamada del otro como el sujeto se abre a su singularidad, a su insustituibilidad. Si es cierto que el otro testimoniado es indisponible, no es producto de la capacidad del sujeto, al mismo tiempo es igualmente cierto que sin el reconocimiento y la confianza activados por el sujeto la relación testimonial no podría establecerse.

Es porque el absoluto se manifiesta en el testigo concreto y singular por lo que se constituye la posibilidad de una hermenéutica, de una comprensión en la que se pone en juego la conciencia. Sin embargo, la manifestación del absoluto “es inseparable de una adhesión que implica una elección”<sup>53</sup>. Y, en efecto, la manifestación de lo absoluto como tal no es un acontecimiento anónimo, impersonal, sino que pone en cuestión un juicio, una postura. El “aquí estoy” es la respuesta a una promesa de sentido, en la que el sujeto reconoce su propia verdad. Frente al testimonio en el que no solo están implicadas las palabras, sino también la existencia, la conciencia reconoce su propia verdad y su propio deseo: “lo que podemos reconocer en un testimonio [...] es que es la expresión de la libertad que queremos ser”<sup>54</sup>.

## REFERENCIAS

- JANICAUD, Dominique (1991). *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éd. de l'Éclat.
- LÉVINAS, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- PEREGO, Vittorio (2020). «Derrida e la testimonianza come esperienza impossibile e necessaria». *Teologia*, n.º 4: 540-65.
- PEREGO, Vittorio (2004). *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*. Milano: Vita e Pensiero.
- RICŒUR, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (1991). «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie». En *Paul Ricœur Les métamorphoses de la raison herméneutique*, editado por Jean Greisch y Richard Kearney, 381-403. Paris: Éditions du Cerf.
- RICŒUR, Paul (1994). «Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion». En *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 41-62. Paris: Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul (1994). «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage». En *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 81-104. Paris: Éditions du Seuil.

<sup>53</sup> Ricœur, «L'herméneutique du témoignage», 134.

<sup>54</sup> Ricœur, 135.

RICŒUR, Paul (1994). «L'herméneutique du témoignage». En *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 105-37. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1994). «Phénoménologie de la religion». En *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 263-71. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.



### **La mediación de lo inmediato. Ricœur y la fenomenología de la religión**

Ricœur considera que no es posible elaborar una fenomenología de la religión, ya que el fenómeno religioso se constituye siempre dentro de un horizonte histórico-cultural, y en particular para la religión judeocristiana la mediación de la Escritura es irreductible. En este artículo, queremos comparar esta posición con la reflexión de Ricœur sobre el testimonio, entendido como mediación antropológica necesaria para la constitución del sentido específico de la experiencia de lo absoluto. Ricœur, refiriéndose a la tesis de Nabert, relaciona la idea del absoluto a la que llega la conciencia teórica (la afirmación originaria) con la experiencia del absoluto mediada por el testimonio. Para no volver a caer en el conocimiento absoluto hegeliano, la hermenéutica del testimonio debe mantener separados estos dos momentos, que son, en última instancia, la razón y la fe. El artículo trata de sacar a la luz cómo el aspecto problemático de la propuesta de Ricœur reside en el enfoque trascendental. En efecto, este impide a Ricœur reconocer un carácter veritativo a la experiencia, en la medida en que el acontecimiento del testimonio se configura como una posible realización de lo que ya está simplemente incluido en el acto de reflexión.

**Palabras Clave:** Testimonio · Fenomenología · Hermenéutica · Declaración.

### **The mediation of the immediate. Ricœur and the Phenomenology of Religion**

Ricœur believes that it is not possible to elaborate a phenomenology of religion, since the religious phenomenon is always constituted within a historical-cultural horizon and in particular for the Judeo-Christian religion the mediation of Scripture is irreducible. In this paper we want to compare this position with Ricœur's reflection on witness, understood as anthropological mediation necessary for the constitution of the specific sense of the experience of the absolute. Ricœur, referring to Nabert's thesis, relates the idea of absolute to which the theoretical consciousness reaches (the original affirmation) with the experience of the absolute mediated by the witness. To avoid falling back into Hegelian absolute knowledge, the hermeneutic of witness must keep these two moments separate, which are ultimately reason and faith. The paper aims to highlight how the problematic aspect of Ricœur's proposal lies in its transcendental approach. In fact, this prevents Ricœur from recognizing a truthful character to experience, insofar as the event of the witness is configured as a possible realization of what is already simply included in the reflective act.

**Keywords:** Witness · Phenomenology · Hermeneutics · Attestation.

**VITTORIO PEREGO** estudió en la Universidad Católica de Milán, donde se doctoró en Filosofía, realizando asimismo estudios en Friburgo de Brisgovia y en París. Sus líneas de investigación se centran fundamentalmente en la fenomenología contemporánea, la filosofía francesa y la relación entre filosofía y teología. Ha publicado *Finitessa e libertà. Heidegger interprete di Kant* (2001), *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia* (2004) y *Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale* (2018). Ha traducido textos de Lévinas y Derrida y es autor de numerosos artículos sobre la tradición fenomenológica alemana y francesa.

**Contact:** Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Piazza Paolo VI, 6 - 20121 Milano, Italia. e-mail (✉): peregov@ftis.it

---

#### HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30–Nov–2023; Accepted: 15–Dic–2023; Published Online: 30–March–2024

#### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Perego, V. (2024). «La mediación de lo inmediato. Ricœur y la fenomenología de la religión». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 13, no. 27: pp. 1–13.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2024