

El silencio y la existencia discursiva de Dios en la hermenéutica del discurso religioso de Paul Ricoeur

Raúl Kerbs

Universidad Adventista del Plata

Se trata de analizar la cuestión del estatuto que tiene la existencia de Dios en el pensamiento de Ricoeur. La cuestión se origina en la centralidad de la idea de la lingüisticidad de la experiencia religiosa y de la referencia a Dios en la hermenéutica ricoeuriana. Se examina la posibilidad de afirmar que en Ricoeur Dios tiene una existencia discursiva. Como esta hipótesis debe manejar el supuesto de que no hay lugar para el silencio en el origen de la palabra, porque la existencia de Dios está siempre vinculada con el lenguaje, también se examina este supuesto. Se trata de apoyar la idea de que el silencio siempre se da en y por el lenguaje, por lo cual también se argumenta en favor de la existencia discursiva de Dios en la hermenéutica del discurso religioso de Ricoeur.

*

"Silence and the discursive existence of God in Paul Ricoeur's hermeneutics of religious discourse". The paper analyzes the status of God's existence in Ricoeur's thought. This question emerges from the central character of language in religious experience and the reference to God in Ricoeur's hermeneutics. The A. examines whether in Ricoeur God has a discursive existence. Since this hypothesis presupposes that there is no place for silence at the word's origin, due to God's existence being always related to language, this supposition is also examined. The A. wishes to support the idea that silence is always given in and by language. Consequently, the arguments favor God's discursive existence in the hermeneutics of Ricoeur's religious discourse.

1. Introducción

En la hermenéutica del discurso religioso de Paul Ricoeur aparece repetidamente y en diferentes niveles de explicitación la idea de que el acceso a la cuestión de Dios y de la experiencia religiosa pasa por la interpretación del lenguaje en que Dios es nombrado y esa experiencia referida. Esta insistencia genera la impresión inicial de que en Ricoeur Dios tiene una existencia discursiva. La sola posibilidad de que esto pueda transformarse en una cuestión a plantear en la hermenéutica ricoeuriana del discurso religioso remite enseguida a otro problema, el del lugar que entonces tiene el silencio en la misma.

El propósito de la siguiente reflexión es, por un lado, examinar en Ricoeur el problema del silencio, tanto en la dimensión de la escucha como en el origen mismo de la palabra y, por el otro, determinar hasta qué punto es posible afirmar que en Ricoeur la fe y Dios mismo tienen una existencia discursiva.

En algunas oportunidades, Ricoeur ha establecido su posición sobre la posibilidad de desarrollar un pensamiento filosófico a partir de una instancia pre o supralingüística. En *La métaphore vive*, al explicitar filosóficamente el postulado de la referencia de la metáfora y establecer la relación adecuada entre lo especulativo y lo poético, Ricoeur pareciera rechazar la posibilidad de un “más allá del lenguaje”. Al hablar del esfuerzo de Heidegger por pensar la co-pertenencia de la *Erörterung* y la *Ereignis*, describe al filósofo como alguien que lucha entre dos frentes, por un lado, contra la “seducción de lo inefable” y, por el otro, contra “la potencia del habla ordinaria” (*Sprechen*), es decir, contra “el triunfo de lo inarticulado” y contra el triunfo de los signos disponibles y manipulables por el hablante¹. Esta situación del filósofo no es otra, según Ricoeur, que la del pensador de la Antigüedad y del Medioevo, que buscaba su camino entre la impotencia de un discurso librado a la diseminación de las significaciones del ser y el dominio de la univocidad por medio de la lógica del género².

¹ Cf. Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*, París: Seuil, 1975, p. 393.

² Cf. *ibid.*, pp. 393-394.

Ricoeur precisa más todavía su postura al evaluar el esfuerzo realizado por Heidegger. Éste es para Ricoeur a la vez una tentativa insoslayable y una tentación a evitar. Es una tentativa insoslayable toda vez que contribuye a llevar adelante el pensamiento especulativo según la intención que animó a la filosofía desde las investigaciones de Aristóteles sobre las acepciones múltiples del ser³. Pero es una tentación que hay que resistir cuando, en su afán por romper con la metafísica, precipita el pensamiento al vacío, lo acerca al hermetismo y “vuelve a dar vida a las seducciones de lo inarticulado y de lo inexpresado, es decir, a cierta desesperación del lenguaje, próxima a aquella de la penúltima proposición del *Tractatus* de Wittgenstein”⁴.

Estas expresiones están indicando que a nivel de la elaboración del pensamiento especulativo, Ricoeur no reconoce una dimensión pre o supralingüística. Sin embargo, la negativa de Ricoeur a seguir la deriva heideggeriana por lo inarticulado ¿significa necesariamente que esté aceptando que Dios y la experiencia de la fe sólo existan en el lenguaje? Por eso, tendremos que ver si en la hermenéutica del discurso religioso tiene cabida el silencio como una dimensión de la escucha y, quizás, del origen mismo de la palabra.

2. *El problema del silencio en Ricoeur*

Ricoeur habla del silencio en un ensayo titulado “Religión, ateísmo, fe”⁵. En este texto Ricoeur trata de alcanzar un concepto de la fe liberado de la religión centrada en un Dios que castiga y consuela. Para ello procura encontrar un lugar donde la autonomía de la voluntad esté arraigada en una dependencia y una obediencia no infectadas por la acusación, la prohibición y la condena. Este lugar pre-ético es el de la audición de una palabra poética y filosófica que dice algo del ser en cuanto tal. En ese lugar somos confrontados con una palabra que no originamos ni manipulamos. Esta palabra apunta a una dimensión de pertenencia, la cual le sirve a Ricoeur para elaborar la cuestión de la

³ Cf. *ibid.*, p. 393.

⁴ *Ibid.*, pp. 397-398.

⁵ Ricoeur, Paul, “Religion, athéisme, foi”, en: *Le conflit des interprétations*, París: Seuil, 1969, pp. 431-457.

obediencia más allá de la ética de la prohibición y del consuelo. La audición es la condición de posibilidad de una obediencia pre-ética⁶.

Pero, y he aquí lo importante, así como la audición posee una prioridad existencial con respecto a la obediencia, así también el guardar silencio precede al habla. “El silencio –dice Ricoeur siguiendo a Heidegger– no significa mutismo. Guardar silencio es todavía escuchar, dejar que las cosas sean dichas. El silencio abre un espacio para la audición.”⁷

El contexto posterior de estas expresiones, tomado del análisis fundamental del *Dasein*, permite afirmar que el silencio de que aquí se habla es una condición existencial de posibilidad de la escucha de una palabra proveniente de Dios. En efecto, Ricoeur dice que todo ello “descubre el horizonte y abre la vía a las aproximaciones que todavía nos quedan por hacer a una relación con Dios en tanto palabra anterior a toda prohibición y a toda acusación”⁸.

En otro lugar, al hablar del enraizamiento del lenguaje en la existencia, Ricoeur, también en la línea de Heidegger, dice que este enraizamiento hace que el lenguaje sea una mediación, no un punto de partida. Por lo mismo, el acto de decir es una modalidad del ser y lo que posibilita el lenguaje como acontecimiento humano fundamental. Esto hace que haya que situar el decir (*Sagen*) del ser por encima del lenguaje que podemos hablar (*Sprechen*). Es en el contexto de esta exigencia de llevar nuestro hablar hacia el decir del ser que Ricoeur introduce la cuestión del silencio: “el silencio –dice Ricoeur– es una función de una filosofía del habla, en la medida en que decir es ante todo mantenerse silencioso ante el sentido. Ser silencioso no es ser mudo; el silencio significa que nuestra relación primaria respecto al lenguaje es escuchar, no hablar”⁹.

De modo entonces que, aun cuando Ricoeur no ha tematizado la cuestión del silencio como un aspecto central de su hermenéutica del discurso religioso, hay que reconocer que el silencio aparece como una

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 439-441.

⁷ *Ibid.*, p. 441.

⁸ *Ibid.*

⁹ Ricoeur, Paul, “Contribution d’une réflexion sur le langage à une théologie de la parole”, en: *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), XVIII (1968), p. 316.

condición que hace posible nuestra relación con el lenguaje en general y la escucha del mensaje de la fe en particular.

Ahora bien, la cuestión es el alcance que se debe dar a este reconocimiento del silencio en la hermenéutica del discurso religioso. Es necesario preguntar si además del silencio del lado de la escucha se reconoce el silencio del lado del origen de esa palabra. Es necesario que nos hagamos cargo de esta cuestión para poder decidir luego acerca de la cuestión de la existencia discursiva de Dios. El silencio ¿establece un límite que nos obligue a reconocer que el lenguaje no lo es todo y que entonces no sólo la fe sino también Dios tienen una existencia pre y supralingüística?

En algunas oportunidades Ricoeur se acerca a lo que parecería ser un pensamiento del silencio. Al preguntarse por el tipo de fe que merece sobrevivir a las críticas de Freud y de Nietzsche al Dios que castiga y que consuela, Ricoeur responde que: "Sería una fe que se adentrase en las tinieblas, en una nueva 'noche del entendimiento' -para usar el lenguaje de los místicos-, frente a un Dios que no poseería los atributos de la providencia, un Dios que no me protegería sino que me entregaría a los peligros de una vida digna de ser llamada humana... Lo que significa noche para el entendimiento significa noche tanto para el deseo como para el temor, noche para la nostalgia de un padre que me proteja. Más allá de esta noche y solamente más allá, podrá recuperarse el verdadero significado del Dios que consuela, el Dios de la resurrección, el Pantocrator bizantino y romano"¹⁰.

Como se puede observar, en el contexto del ensayo, estas expresiones, más que alentar un pensamiento del silencio en Dios o de una experiencia de fe inarticulada, significan que lo que es neutralizado no es la palabra, sino nuestro deseo de protección y nuestra necesidad de consuelo. Esa noche del entendimiento es producto de un encuentro con la palabra. Si hay un silencio es el de nuestras preocupaciones y de nuestros intereses personales, pero el mismo hace posible una plenitud de la palabra donde se manifiesta una totalidad del ser que no guarda una relación proporcional con nuestras palabras.

Esto lo ilustra Ricoeur con su análisis de la revelación con que concluye el libro de Job. El Dios que se dirige a Job habla desde la

¹⁰ Ricoeur, Paul, "Religion, athéisme, foi", o.c., p. 450.

tempestad, pero es un Dios que habla para reducir al silencio las palabras humanas: “¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Habla, si tu sabiduría posee alguna luz” (*Job* 38,4). A partir de esto Ricoeur afirma: “ninguna teología emerge de la tempestad... sólo queda el despliegue del todo en la plenitud de la palabra... Para Job la revelación del todo no es en primer lugar una vista sino una palabra”¹¹.

Esta audición de la palabra hace posible, según Ricoeur, la visión del mundo como orden más allá de las medidas y expectativas del hombre. En este punto Ricoeur establece una conexión con los presocráticos porque en la sentencia “ser y ser pensado son lo mismo” también se ha percibido el desplazamiento del centro que efectúa la palabra: la unidad del ser y del *logos* hace posible que el hombre pertenezca a un todo en cuanto ser que habla¹².

Según Ricoeur, lo que se revela, tanto en el libro de Job como en los presocráticos, es aquella dimensión de “lo que sobrepasa” (la *physis*) y la experiencia de estar unido a aquello que sobrepasa. Sin embargo, dice Ricoeur, “esto no se produce ni desde el punto de vista físico, ni espiritual, ni místico, sino, y solamente, en la claridad del decir”¹³.

Los elementos presentados hasta aquí nos permiten afirmar que Ricoeur reconoce el silencio sólo como una condición que hace posible la escucha de la palabra del ser y del mensaje de la fe. Ahora bien, ¿en qué medida afecta este reconocimiento al concepto que Ricoeur se forma de la fe y de Dios? ¿Hay una dimensión de la fe y de Dios que podemos conocer al margen de su expresión en un lenguaje?

3. La experiencia religiosa y el lenguaje

Con respecto a la fe, Ricoeur ha dicho repetidamente que no se la puede reducir a ninguna palabra. La fe es un acto que representa el límite de toda hermenéutica porque es el origen de toda interpretación. Para que haya interpretación debe haber una inmediatez. De modo que la presuposición de la escucha del mensaje de la fe no es que todo sea lenguaje. Pero enseguida aclara Ricoeur: la presuposición es que la experiencia religiosa siempre se articula en un lenguaje, se lo entienda en

¹¹ *Ibid.*, p. 451.

¹² *Cf. ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 454.

un sentido cognoscitivo, práctico o emocional. Con más precisión, afirma Ricoeur, lo que se presupone es que la fe, en tanto experiencia vivida, resulta instruida –en el sentido de formada, esclarecida, educada– en el entramado de los textos que la predicación conduce cada vez a la palabra viva¹⁴. Para Ricoeur, ser un sujeto religioso es aceptar entrar o haber entrado ya en la gran circulación que se produce entre una palabra fundadora, los textos mediadores y las tradiciones de interpretación¹⁵.

En otro lugar Ricoeur dice que siempre se ha resistido a la palabra “experiencia” por desconfianza respecto a la inmediatez, la efusión y el intuicionismo para favorecer la mediación lingüística y escriturística¹⁶. También reconoce haber desconfiado de la idea de misterio en el sentido de prohibición de pasar más allá de un límite, más bien ha seguido la invitación kantiana a “pensar más”¹⁷.

Podríamos preguntar todavía si Ricoeur reconoce alguna dimensión supralingüística en la experiencia y en la nominación de Dios propia de otras religiones no cristianas. Con respecto a éstas, nos dice: “Yo las reconozco como religiosas si encuentro en ellas tres criterios: la anterioridad de una palabra constitutiva, la mediación de la escritura y la historia de una interpretación”¹⁸.

Para entender esta posición, quizá haya que tener en cuenta que Ricoeur parte de la concepción gadameriana de experiencia. De acuerdo con esta concepción hay una condición lingüística esencial a toda experiencia. Ricoeur dice: “Esta condición lingüística tiene ella misma su presuposición en una teoría general del sentido. Es necesario suponer que la experiencia en toda su amplitud... tiene una decidibilidad de principio. La experiencia puede ser dicha, ella reclama ser dicha. Llevarla al lenguaje no es cambiarla en otra cosa sino, articulándola y desplegándola, hacerla devenir ella misma”¹⁹.

¹⁴ Cf. Ricoeur, Paul, “Nommer Dieu”, en: *Études théologiques et religieuses*, LII (1977), p. 490.

¹⁵ Cf. Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, París: Calmann-Lévy, 1995, p. 219.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 211.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 44.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 221-222.

¹⁹ Ricoeur, Paul, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, en: *Le conflit des interprétations*, o.c., p. 56.

Esto quiere decir que toda experiencia, por más primitiva y originaria que sea, no puede ser comprendida sino por medio de un sentido, el cual se forma por medio del lenguaje. Lo prelingüístico está ordenado al lenguaje y el lenguaje viene a decir aquello que la experiencia sola no podría decir.

Al aplicar esta concepción a la experiencia religiosa, Ricoeur dice que, si bien es cierto que no se puede hablar de religión sin hacer mención de la experiencia bajo la forma de los sentimientos de dependencia absoluta, de confianza incondicionada, etc., tampoco se puede realizar ninguna descripción de los mismos sin tener en cuenta las formas verbales en que se han expresado y estructurado. Esto obliga incluso a la fenomenología de la religión a pasar por una hermenéutica textual o escriturística. No podemos conocer la experiencia religiosa en su inmediatez; sólo la conocemos a través de sus mediaciones lingüísticas²⁰.

Si tenemos en cuenta estos elementos, Ricoeur pareciera estar diciéndonos que la fe existe más allá del lenguaje pero que nosotros no podemos comprenderla si no es por su articulación discursiva. Ahora bien, ¿qué implica todo esto para la cuestión de la relación entre Dios y el discurso?

4. *¿Existencia discursiva de Dios?*

En varios lugares Ricoeur ha mostrado que la manera en que la Biblia nombra a Dios siempre preserva de alguna manera el ser de Dios más allá de las palabras. Por ejemplo, cuando habla de la revelación del nombre de Dios en *Éxodo* 3,14, Ricoeur dice que el nombre que se revela aquí es una connotación sin denotación, lo cual tiene el propósito de disolver todos los antropomorfismos, las imágenes y figuraciones de Dios²¹. Ricoeur interpreta que lo que la revelación del nombre innombrable nos pide es escuchar con un sentido casi irónico lo siguiente: "lo que yo soy lo soy para mí, vosotros contáis, sin embargo, con mi fidelidad y mi guía"²². Aquí aparece algo de Dios que queda oculto detrás de su revelación misma. El nombre innombrable pareciera dejar en el secreto la identidad de Dios.

²⁰ Cf. Ricoeur, Paul, "Phénoménologie de la religion (1993)", en: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994, pp. 265-266.

²¹ Cf. Ricoeur, Paul, "La paternité: Du fantasme au symbole", en: *Les conflits des interprétations, o.c.*, p. 475.

²² *Ibid.*

Ricoeur se ha ocupado en varias ocasiones de esta especie de dialéctica de la revelación y la ocultación. Al estudiar la nominación de Dios en el género conocido como la “sabiduría”, Ricoeur muestra que el Dios que allí se revela es “un Dios oculto que adopta como máscara el curso anónimo e inhumano de las cosas”. Lo que la sabiduría revela –dice Ricoeur– es la incomprendibilidad, la ausencia y el silencio de Dios²³. Además, en algunos lugares Ricoeur ha formulado la idea de que, en tanto referente del discurso religioso, Dios siempre escapa a la clausura que establece la conjunción de todos los géneros bíblicos. La palabra “Dios” circula entre los múltiples modos de discurso manteniéndolos juntos pero a la vez abre un horizonte que escapa a la clausura del discurso. Ricoeur a veces denomina a esto la fuga al infinito del referente Dios²⁴.

Sin embargo, esto no lleva a Ricoeur a romper con su principio de la lingüisticidad de la experiencia religiosa. En efecto, ya en la época de la hermenéutica de los símbolos, particularmente en el ensayo sobre Freud, Ricoeur habla de la “ambigüedad de lo sagrado”. La misma significa que lo sagrado es lo Totalmente Otro que la reflexión, pero que a la vez se anonada como Totalmente Otro para hacerse palabra. Dice Ricoeur: “claro que no hablo de lo Totalmente Otro sino en cuanto que se dirige a mí; y el *kerygma*, la buena nueva, es lo que se dirige precisamente a mí y deja de ser Totalmente Otro. De un Totalmente Otro absoluto yo no sabría nada. Por su manera misma de aproximarse, de venir, él se anuncia como lo Totalmente Otro que el *arché* y el *telos* que puedo concebir reflexivamente. Él se anuncia como lo Totalmente Otro anonadando su alteridad radical... Es aquí que la cuestión de la fe deviene una cuestión hermenéutica; porque lo que se anonada en nuestra carne es lo Totalmente Otro en calidad de *Logos*. Y es por ahí mismo que él deviene acontecimiento de la palabra humana y sólo puede ser reconocido en el movimiento de la interpretación de la palabra humana”²⁵.

²³ Cf. Ricoeur, Paul, “Nommer Dieu”, o.c., p. 500.

²⁴ Cf. Ricoeur, Paul, “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, en: *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, París: Seuil, 1986, p. 129; Ricoeur, Paul, “La philosophie et la spécificité du langage religieux”, en: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, LV (1975), p. 24.

²⁵ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, París: Seuil, 1965, pp. 504-505. Hay que aclarar que la traducción española de esta obra dice “la buena nueva es lo que se dirige precisamente a mí *sin dejar de ser* lo Totalmente Otro” (*Freud: Una inter-*

Un poco más adelante Ricoeur apela a la metáfora del horizonte para describir esta posición paradójica del Totalmente Otro: como el horizonte, el Totalmente Otro se aproxima pero sin convertirse nunca en objeto poseído. Los símbolos de lo sagrado están ubicados justamente en el punto de ruptura y de sutura entre lo Totalmente Otro y nuestro discurso²⁶. Por eso son tan proclives a la cosificación idolátrica.

De acuerdo con esta línea de pensamiento, Ricoeur afirma que el Dios que es nombrado en *Éxodo* 3,14 es un Dios del cual no se sabe nada fuera de sus relaciones con el hombre, el mundo y el pueblo²⁷. Y esto que se sabe de Dios va intrínsecamente ligado a las formas literarias en que Israel ha confesado a Dios: "...algo específico, algo único, es dicho acerca de Yahweh y acerca de su relación con su pueblo, Israel, por el hecho de que es dicho en una forma narrativa, en la forma de una historia que narra los eventos de liberación del pasado. Nada es dicho acerca de Dios, o acerca del hombre, o acerca de sus relaciones, que no pase por una reunión de sagas y leyendas aisladas y por una reagrupación de las mismas en secuencias significativas con el propósito de constituir una historia única, centrada en el evento nuclear, el cual tiene un alcance histórico y una dimensión kerygmática. Esta manera de enlazar la dimensión narrativa y la dimensión kerygmática es para nosotros de la mayor importancia"²⁸.

Todos estos elementos están mostrando que Ricoeur piensa en un Dios que se oculta y escapa al discurso pero que no muestra esta faz sino en y por el discurso. Entonces, ¿qué alcance se puede dar en el seno de su pensamiento a la afirmación de la existencia discursiva de Dios? El alcance que esta afirmación puede tener lo recibe de un pensamiento para el cual si no hay una palabra, entonces no hay nada que

pretación de la cultura. México: Siglo XXI, 1970, p. 459), cuando en realidad Ricoeur dice "le *kérygme*, la bonne nouvelle, c'est précisément qu'il s'adresse à moi et cesse d'être le Tout Autre", por eso hemos traducido como "deja de ser" lo Totalmente Otro.
²⁶ Cf. *ibid.*, p. 505.

²⁷ Cf. Ricoeur, Paul, "D'un Testament à l'autre", en: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, o.c., p. 364.

²⁸ Ricoeur, Paul, "Philosophical Hermeneutics and Theology", en: *Theology Digest*, XXIV (1976), pp. 158-159. Cf. también "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", o.c., p. 265, y "La philosophie et la spécificité du langage religieux", o.c., p. 62.

pensar porque no hay nada que interpretar. Al mostrar que el Dios que se revela es un Dios que se oculta y que se fuga al infinito, quizás Ricoeur está reconociendo que Dios no tiene sólo una existencia discursiva y que tiene una existencia real o ideal más allá de nuestro discurso.

Pero ¿qué sentido tendría esa existencia extradiscursiva para una hermenéutica que ha partido del carácter esencialmente lingüístico de toda experiencia y de todo sentido? Aceptar en el seno de su pensamiento filosófico a Dios como un ente realmente existente fuera de nuestra mente y de nuestro lenguaje ¿no significaría para Ricoeur un regreso a la ontoteología que ha sido superada con Kant? Y ello ¿no implicaría para Ricoeur un *sacrificium intellectus*? Por eso es que en la hermenéutica filosófica no sabemos nada de Dios sino por medio de una palabra que lo nombra y que se ofrece a la interpretación.

Aunque Dios como referente del discurso religioso siempre escapa a la clausura que establece la conjunción de todos los textos bíblicos, incluso aunque el lenguaje bíblico de las parábolas o de la revelación del nombre innombrable siempre apunte más allá, este más allá nunca puede ser percibido o sabido. Si Dios es un referente que siempre se fuga al infinito, es siempre en el lenguaje que ello se manifiesta. El nombre innombrable deja en el secreto la identidad de Dios, pero lo hace en el seno de una nominación de Dios por el relato que significa la gesta de la liberación de Dios y donde Dios es nombrado como el liberador de la esclavitud. “El Dios oculto –dice Ricoeur– se anuncia como el sentido de los acontecimientos fundadores. Entre el secreto y la mostración se sostiene la revelación”²⁹.

Por eso podríamos decir que si hay un silencio en Dios contenido en las ideas de ocultación y de fuga al infinito, ese silencio pareciera ser siempre un silencio *del* lenguaje (genitivo objetivo y subjetivo) y, por tanto, ordenado al lenguaje.

Con todo, este reconocimiento nos obliga a reducir en un cierto sentido el alcance de la afirmación de que Dios tiene una existencia discursiva o no es nada. Esa frase no puede tener un sentido aceptable en Ricoeur si con ella queremos reducir a Dios a los discursos que hemos hecho acerca de él; pero sí puede tener un sentido aceptable si ella

²⁹ Ricoeur, Paul, “Herméneutique de l'idée de Révélation”, en: *La Révélation*, Bruselas: Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 33.

dice que Dios existe en aquellos discursos que infinitamente y por siempre podremos decir acerca de Dios.

Esto puede ser entendido hasta cierto punto desde la estructura kantiana que opera en el pensamiento de Ricoeur porque el esquematismo de la imaginación siempre exige a la razón pensar más, pero pensar es seguir hablando porque es asumir en el trabajo del concepto la ganancia de significación generada por el dinamismo del lenguaje poético. Además, desde esta estructura kantiana que Ricoeur sigue se podría decir que Dios es una idea de la razón y que, como tal, no corresponde a un ente realmente existente en el universo, sino que expresa una exigencia de la razón: la exigencia de la realización total y el acabamiento de la voluntad. Ahora bien, esta exigencia quedaría en una mera expectativa o en un sueño si no fuera por la imaginación productiva que esquematiza a través de diversas figuras esa realización y ese acabamiento, de manera que así aquella exigencia afecta a la voluntad y entonces tiene un significado existencial.

Y como en Ricoeur estas ideas son elaboradas dentro de una teoría del discurso poético, entonces allí la cuestión de Dios depende enteramente de lo que sucede cuando el discurso bíblico, en tanto discurso poético, por abolición de una referencia de primer grado, libera una referencia de segundo grado, revela un mundo y nombra a Dios. Fuera de esto Dios no tiene un lugar dentro de la hermenéutica filosófica del discurso religioso.

De la misma manera, el estatuto fronterizo que tiene Dios por el hecho de que entra al discurso pero escapa a él puede ser explicado dentro de la estructura kantiana. Tanto Dios como la fe pertenecen al ámbito que Kant denominó "noumeno", por lo que podemos decir que existen en sí mismos, pero nosotros sólo podemos comprenderlos a través de las figuras que produce la imaginación y que se expresan en el lenguaje. Asimismo, la filosofía sólo puede tener una visión fronteriza de esas figuras (símbolos, mitos, relatos) y elaborar a partir de ellas un pensamiento que está en los límites de la razón. Dios tiene una existencia discursiva porque la filosofía no tiene a él otro acceso más que la vía de la interpretación del lenguaje en que se expresa el esquematismo de la imaginación. Aunque Dios existiera más allá de esto, eso que Dios es fuera de esta existencia discursiva no podríamos pensarlo sin representarlo de alguna manera, y para ello ya tendría que ingresar en el discurso.