



Pelícano

Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades
de la Universidad Católica de Córdoba



UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CÓRDOBA
JESUITAS



EDUCC
EDITORIAL
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Año 2025
Volumen 11

EL ASALTO DE LO IMPENSADO



El oyente de la Palabra y el mundo del texto en la hermenéutica de Paul Ricoeur

*The Listener of the Word and the World of the Text in
the hermeneutics of Paul Ricoeur*

*O ouvinte da Palavra e o mundo do texto na
hermenêutica de Paul Ricoeur*

Valeria Esther Secchi¹

Resumen

La hermenéutica de Ricoeur constituye una alternativa valorable para el acceso a los textos sagrados, a partir de dos presupuestos fundamentales: la actitud de escucha de la predicación cristiana y la condición poética de las Sagradas Escrituras. El primero implica, fundamentalmente, la renuncia consciente a una posición de dominio, la cual se enriquece con la noción de *epokhé* o “distanciamiento”. Este despojar o despojarse es un acto, simultáneamente, ético y especulativo, en virtud del cual, la hermenéutica bíblica se aleja de la universalidad de las afirmaciones metafísicas y se ocupa de los discursos originarios de la fe religiosa. El segundo introduce la categoría denominada “mundo del texto”, que permite visualizar de qué modo la literatura de ficción o *póietica* logra suprimir el carácter ostensivo o mostrativo de la referencia. En relación con este apartado se introducen dos cuestiones de notable resonancia griega: el problema de la escritura, planteado por primera vez en el *Fedro* platónico, y la noción de *mímēsis* aristotélica que culmina en la idea de ficción. La reinterpretación de ambos aportes le posibilita a Ricoeur mostrar que comprender un texto y comprenderse ante el texto con-

¹ Valeria Esther Secchi. Doctora en Filosofía (UNC). Prof. Tit. Hist. de la Filosofía Antigua y Medieval (UCC). Prof. Asist. Filosofía Antigua (UNC). Dir. del proyecto: “La sabiduría como terapéutica y modo de vida. La propuesta platónica y su recepción en Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa” (UCC). ORCID: 0000-0002-9812-6802. Contacto: valeriascchi@gmail.com



Recibido: 12/02/2025 - Aceptado: 07/08/2025

Publicado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.

Artículo publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-

SinDerivar 4.0. © Universidad Católica de Córdoba.

siste en abandonar la inmanencia de los caracteres escritos y propiciar la transferencia del texto a la vida.

Palabras clave: hermenéutica, poética, *mímēsis*, ficción

Abstract

Ricoeur's hermeneutics constitutes a valuable alternative for accessing sacred texts, based on two fundamental premises: the attitude of listening to Christian preaching and the poetic condition of the Holy Scriptures. The first fundamentally involves the conscious renunciation of a position of dominance, which is enriched by the notion of *epokhē* or "distancing." This stripping or stripping away is an act that is simultaneously ethical and speculative, by virtue of which biblical hermeneutics moves away from the universality of metaphysical assertions and engages with the original discourses of religious faith. The second introduces the category called "textual world," which allows us to see how fiction or poetic literature manages to suppress the ostensive or demonstrative nature of reference. In relation to this section, two issues of notable Greek resonance are introduced: the problem of writing, first raised in Plato's *Phaedrus*, and the notion of Aristotelian *mímēsis* that culminates in the idea of fiction. The reinterpretation of both contributions enables Ricoeur to show that understanding a text and understanding oneself in relation to the text involves abandoning the immanence of the written characters and facilitating the transfer of the text to life.

Keywords: hermeneutics, poetics, *mímēsis*, fiction

Resumo

A hermenéutica de Ricoeur constitui uma alternativa valiosa para o acesso aos textos sagrados, a partir de dois pressupostos fundamentais: a atitude de escuta da pregação cristã e a condição poética das Sagradas Escrituras. O primeiro implica, fundamentalmente, a renúncia consciente a uma posição de domínio, a qual se enriquece com a noção de *epokhē* ou "distanciamento". Este despir ou despir-se é um ato, simultaneamente, ético e especulativo, em virtude do qual, a hermenéutica bíblica se afasta da universalidade das afirmações metafísicas e se ocupa dos discursos originários da fé religiosa. O segundo introduz a categoria denominada "mundo do texto", que permite visualizar de que modo a literatura de ficção ou poética consegue suprimir o caráter ostensivo ou demonstrativo da referência. Em relação a esta seção, introduzem-se duas questões de notável ressonância grega: o problema da escrita, levantado pela primeira vez no *Fédro* platônico, e a noção de *mímēsis* aristotélica que culmina na ideia de ficção. A reinterpretação de ambas as contribuições possibilita a Ricoeur mostrar que compreender um texto e compreender-se diante do texto consiste em abandonar a imanência dos caracteres escritos e propiciar a transferência do texto para a vida.

Palavras-chave: hermenêutica, poética, *mímēsis*, ficção

Introducción

Paul Ricoeur (1913-2005) despliega una hermenéutica de tradición judeocristiana que invita a pensar el fenómeno religioso no de manera aislada, sino a partir de su vinculación con la literatura, la creación poética y la comprensión filosófica de la realidad. Se trata de pensar y, al mismo tiempo, de transmitir, mediante la elaboración racional, una riqueza de significación que siempre la ha precedido. Pues, siguiendo el fragmento 93 de Heraclito: "El soberano cuyo oráculo está en Delfos no dice, ni oculta, sino que da indicios (o significa)". Ricoeur considera que los textos, en particular los religiosos, requieren ser interpretados, ya que por su potencial semántico revisten –como el oráculo– la condición de decir y no decir, de mostrar y ocultar (cf. Ricoeur, 2015, pp. 343, 349)

Ahora bien, esta particularidad del texto religioso no debe desembocar en las siguientes confusiones: esperar que la fe de respuestas a las preguntas abiertas por la filosofía o, por el contrario, que la filosofía sea la respuesta a los problemas de fe. Con respecto a esto, Ricoeur se cuida de aplicar el esquema de pregunta-respuesta a la relación entre filosofía y fe bíblica, ya que es preciso reconocer que, en algunas circunstancias, también la filosofía asume el carácter de respuesta, así como que la fe frecuentemente se plantea como un interrogante (cf. Ricoeur, 2008, p. 192)

Para comprender la relación entre fe y filosofía es preciso reconocer la diferencia entre problema y llamado. Formular un problema e intentar resolverlo es parte central de la tarea filosófica. En cambio, un llamado es algo que se recibe, no como algo que viene desde uno mismo, sino –para el creyente judío o cristiano– de una Palabra recogida en las Escrituras y trasmittida por las tradiciones que resultan de ellas, las cuales no agotan la riqueza inextinguible de la Palabra.

Desde esta perspectiva, se intentará mostrar que la propuesta de Ricoeur constituye una alternativa hermenéutica valorable para el acceso a los textos sagrados, a partir de dos presupuestos fundamentales: la actitud de escucha de la predicación cristiana y la condición poética de las Sagradas Escrituras. El primero implica, fundamentalmente, la renuncia consciente a una posición de dominio por parte del sujeto y el segundo introduce la categoría denominada "mundo del texto", la cual se erige en el corazón de la propuesta hermenéutica del autor.

El trabajo se estructura en dos apartados, teniendo en cuenta los presupuestos arriba mencionados. En la primera parte, la actitud de la escucha se enriquece con las nociones de *hýbris* y *epokhé*, las cuales permiten la contextualización histórica de la problemática y, a la vez, abren y orientan la tarea del intérprete que no sólo es un crítico literario o un teólogo sino, también, un creyente. Esta tarea se desarrolla en el interior del círculo anselmiano de "creer para comprender y comprender para creer", con la esperanza de alcanzar la "transferencia del texto a la vida". En la segunda parte, se introduce la categoría "mundo del texto", la cual denota que la escritura opera una suerte de mutación en el discurso, especialmente, en lo que concierne a la relación entre el sentido y la referencia. Sólo la escritura puede referirse a un mundo que no está presen-

te. Dicha categoría permite, a su vez, aproximarse a otra clave para la comprensión de la Hermenéutica bíblica ricoeuriana, la noción de "revelación". En esta parte, también, se introducen dos cuestiones fundamentales de fuerte resonancia griega: el problema de la escritura, planteado por primera vez en el *Fedro* platónico, y la noción de *mimēsis* aristotélica que conlleva hacia la idea de ficción. Ambas producen una ampliación del mundo de lo cotidiano y son centrales para conformar la noción de lo poético que, por cierto, no se reduce a un género literario, sino que es capaz de incluir a todos los géneros que componen el texto Sagrado.

A tales fines, se centrará la atención, especialmente, en la obra de Ricoeur: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (1990, 2008), donde se recolectan una serie de artículos publicados en los años 70, entre los cuales se destacan: "La filosofía y la especificidad del lenguaje religioso", "Nombrar a Dios", "La hermenéutica del testimonio" y "La hermenéutica de la revelación". También se considerarán algunos capítulos de un texto en el que se condensa el pensamiento del autor hasta fines de los años 60: *El conflicto de las interpretaciones* (1969, 2015), fundamentalmente, los de la última parte que tratan sobre la religión y la fe. Así mismo se atenderá a *La metáfora viva* (1975, 2001), obra que explica el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad. Particularmente, el primer capítulo dedicado a la *Poética* de Aristóteles. Además, se tendrá en cuenta una obra más reciente: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (1986, 2002), donde se encuentra una colección de artículos que ofrecen un panorama histórico que va desde la fenomenología hermenéutica hasta la denominada hermenéutica de la acción. Para la presente propuesta resultan especialmente valiosos los apartados: "La función hermenéutica del distanciamiento" y "Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica".

I. El oyente de la Palabra

Ricoeur se confiesa "oyente de la predicación cristiana", lejos de situarse en el lugar desprejuiciado del investigador busca adentrarse en el círculo anselmiano, el cual le exige un compromiso religioso o profesión explícita de fe (cf. Ricoeur, 2008, p. 87). De este modo se mantiene en la suposición de que la Palabra bíblica es sensata, que vale la pena sondarla y que su examen puede acompañar la transferencia del texto a la vida, donde dicha palabra se verificará.

La escucha ricoeuriana constituye la razón de toda obediencia. Esta escucha es constitutiva del hablar porque viabiliza la comprensión. Se trata pues de un oír existencial o primario, ya que es un oír que comprende. En este punto Ricoeur sigue a Heidegger, la escucha tiene prioridad existencial sobre el obedecer, del mismo modo como el guardar silencio precede al hablar. No se trata, entonces de una obediencia en el sentido moral, sino pre-ético. Algo así como una disposición que se orienta por el deseo y no por el mero deber (cf. Ricoeur, 2015, pp. 405-406).

Esta actitud de asumirse como oyente, la cual podría parecer meramente pasiva, implica el riesgo de aceptar la contingencia de los acontecimientos singulares y de los

textos particulares que los relatan, frente a un pensamiento que se orienta a lo universal y necesario. En este sentido, el ser en tanto que ser, vale decir, el rango más alto de las categorías especulativas no podría confundirse con el Dios de las religiones. Aquí reside el mayor contraste entre la fe de Israel y la filosofía griega. La tradición judía no habla de causa, fundamento o esencia, sino que se refiere a Dios según el drama histórico instaurado por los actos de liberación, en favor de un pueblo particular (cf. Ricoeur, 2008, pp. 97-99).

Ahondar en la distancia entre la razón filosófica y la fe bíblica no equivale a plantear un fideísmo religioso. La tarea ricoeuriana se dirige hacia una inteligencia de la fe suscitada por la nominación de Dios, la cual pertenece a un nivel de discurso originario con relación a los enunciados de tipo especulativo filosófico o teológico, tales como "Dios existe" o "Dios es la primera causa" (cf. Ricoeur, 2008, pp. 53). El pensador francés ubica los enunciados teológicos en el mismo ámbito especulativo que los filosóficos, ya que el discurso de la teología se constituye con el aporte conceptual de la filosofía especulativa, sea platónica, aristotélica, cartesiana o kantiana. Por este motivo, el autor no utiliza el término "teología", sino que prefiere hablar de fe bíblica en un sentido más exegético que teológico.

Ahora bien, la presuposición de la escucha de la predicación cristiana no concluye en que todo sea lenguaje, sino que la experiencia religiosa se articula siempre en un lenguaje, se lo entienda en un sentido cognoscitivo, práctico o emocional. Pero, en cierta medida, los textos preceden a la vida, si se nombra al Dios de la fe es porque las Sagradas Escrituras ya lo han nombrado antes. Al respecto Ricoeur se cuestiona: "Pero si hago del creyente un escriba ¿no lo terminaré convirtiéndolo en un crítico literario?" (Ricoeur, 2008, p. 89). Su propuesta hermenéutica rechaza que el juego de la intertextualidad esté separado de la vida. En efecto, no se comprende mejor un texto cuando se conoce otro texto del cual procede por adopción o por cita, sino cuando se da la apropiación o transferencia del texto a la vida.

II.1. Distanciamiento, desprendimiento o epokhé

Paul Ricoeur distingue entre hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica y señala que entre ambas se da una relación compleja de inclusión mutua. Pues, por una parte, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter regional con respecto a la hermenéutica filosófica constituida como hermenéutica general. En este sentido, puede parecer que se da una subordinación de la primera con respecto a la segunda, al tratarla como una hermenéutica aplicada. Pero, por otra parte, se da una relación inversa, ya que la hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte. De modo que la hermenéutica bíblica subordina a la hermenéutica filosófica como su propio *órganon* (cf. Ricoeur, 2002, p. 111).

Para explicar esta relación, el autor acude a la categoría del distanciamiento o *epokhé*. Este término griego fue utilizado, en primera instancia, por los filósofos de la

Nueva Academia, especialmente por Sexto Empírico. La mayoría de las veces se lo ha traducido como "suspensión del juicio". Se trata de un estado de reposo mental o de imperturbabilidad, por el cual ni se afirma ni se niega nada (cf. Brochard, 2005, p. 390). Por otra parte, Husserl se vale de la *epoché*, desde una nueva perspectiva, con el propósito de conseguir la llamada "reducción fenomenológica", que representa la conquista de un ámbito de sentido donde toda pregunta referida a las cosas en sí queda excluida al ponerse entre paréntesis. Husserl también habla de un distanciamiento que se aplica a las operaciones cognoscitivas, el cual supone la pertenencia del participante al mundo de la vida (cf. Husserl, 1982, p. 37). Pero el filósofo moravo concibe a la fenomenología no solo como un método de descripción esencial de las articulaciones fundamentales de la experiencia, sino también como una auto-fundamentación o posicionamiento dominante de un sujeto frente a un objeto. En esta instancia Ricoeur se aparta de Husserl (cf. Ricoeur, 2002, p. 28). Pues, considera al distanciamiento como una actitud de desapego y de renuncia incluso a la propia subjetividad, la cual consiste en un despojo de la conciencia soberana. Dicho desasimiento de sí coincide, plenamente, con la actitud del oyente de la Palabra. Pero ¿de qué renuncia se trata? ¿Qué es lo que hay que dejar en el camino y con qué propósito?

Este despojar o despajarse es un acto, simultáneamente, ético y especulativo, por el cual se renuncia no solamente a los objetos empíricos ordenados por el entendimiento, sino también a los objetos trascendentes de la metafísica que aluden al pensar de lo incondicionado en sentido kantiano. Este desprendimiento también podría expresarse en el lenguaje de las *Enéadas* (1997, V, III, 17) cuando Plotino exclama: *aphelé pantá: despójate de todo*.

Desde esta perspectiva, el pensador francés describe una doble ruptura histórica o *hybris* que implica, a su vez, un doble despojamiento. La Modernidad trajo consigo –principalmente Kant y su concepción de la filosofía como saber de los límites– una primer *hybris*, la del saber metafísico. Esta ruptura coloca al "yo pienso" en el principio de todo lo que es válido. Dicho saber ya no se sustenta del lado de los objetos a conocer, sino de las condiciones de posibilidad del conocimiento, por lo tanto, del lado del sujeto. La idea de un sujeto que se pone a sí mismo se convierte así en el fundamento no fundado, o mejor, en el fundamento que se funda a sí mismo. Luego viene una segunda *hybris* que reemplaza a la primera, la cual se sostiene en el doble renunciamiento al "objeto" y al "sujeto" absolutos (cf. Ricoeur, 2008, pp. 94-95; 160-164 y 2002, pp. 28-29). Esta es la moneda de cambio para ingresar a una modalidad de lenguaje no especulativa y pre-filosófica, y es, justamente, la tarea de la hermenéutica filosófica. También, en el campo específico de la hermenéutica bíblica es necesario reconducir la mirada hacia las modalidades más originarias del lenguaje, por las cuales los miembros de una comunidad de fe interpretan su experiencia para sí mismos y para los demás.

Si bien la escucha de la predicación cristiana implica la *aphelé pantá* plotiniana, esto no significa que no se sustente en ninguna presuposición. Pues, la presuposición en este caso no es auto-fundación, sino asunción de un sentido antecedente que precede desde

siempre al oyente de la Palabra. En consecuencia, para la hermenéutica de Ricoeur, “esuchar excluye fundarse” (cf. Ricoeur, 2008, p. 95). Vale decir, se busca poner fin al ideal cartesiano y, en parte también husserliano, de la transparencia del sujeto para sí mismo.

En efecto, el movimiento hacia la escucha requiere del desasimiento del sí mismo humano, en su voluntad de dominio, de suficiencia y de autonomía. Este movimiento de despojo es el que hace que la reflexión salga al encuentro de signos contingentes del absoluto que Éste, en su generosidad, hace aparecer.

II.2. la hermenéutica del testimonio

En virtud del desprendimiento o *epokhé* el pensamiento pierde todo su apoyo en los objetos trascendentes de la metafísica y en todas las objetivaciones impuestas por el entendimiento. De modo que cuando renuncia o se distancia de éstos se dispone para una experiencia de lo absoluto en el testimonio.

El testimonio designa la acción de testimoniar, es decir, de contar lo visto y oído. Posee un sentido quasi empírico porque no es la percepción en sí misma, sino lo que se cuenta sobre lo percibido: el relato o la narración del acontecimiento. El testigo es el autor de dicha acción, quien ha visto y pone en palabra lo acontecido. Gracias al testimonio se da el pasaje de las cosas vistas a las cosas dichas. Tal transferencia tiene una gran importancia en el plano de la comunicación: el testimonio es una relación dual entre el que testimonia y el que recibe el testimonio. Vale decir, entre la comprobación realizada por un sujeto y el crédito asumido por otro acerca de la fe del testimonio del primero (cf. Ricoeur, 2008, p. 112).

Ricoeur recupera el significado aristotélico de los términos griegos “*mártys*”, “*mártirion*”, “testigo” y “testimonio”, ya que a los narradores de las cosas vistas se los considera autoridades morales tomadas como testigos por el orador. Así se destaca un aspecto importante: la calidad del testigo, su buena fe. Esta connotación cobra fuerza con la noción del testigo fiel. Se trata de quien sella su vínculo con la causa que defiende haciendo profesión pública de su convicción. Dicha consagración personal puede ir hasta el sacrificio de la propia vida. El testigo es capaz de sufrir y de morir por lo que cree, cuando la prueba se paga con la propia vida, en vez de testigo se lo llama mártir. Pero para el autor francés, el argumento del mártir es siempre sospechoso. Una causa que tiene mártires no siempre es una causa justa. El martirio no es un argumento, sino poner a prueba una situación límite. En tal sentido, un hombre se convierte en mártir porque primero es testigo y debe serlo hasta el fin (cf. Ricoeur, 2008, pp. 116-117).

En palabras de Ricoeur: “el testigo es el hombre que se identifica con una causa justa, a veces detestada por la muchedumbre y por los poderosos, es quien por esa causa arriesga su vida” (Ricoeur, 2008, p. 117). Aquí se erige el prototipo del justo perseguido, ya sea que se llame Sócrates o Jesús. Desde esta perspectiva, pareciera que el sentido del testimonio se hubiese invertido. El vocablo ya no designaría la puesta en palabras de un acontecimiento, sino la acción misma en tanto atestigua la fe del hombre interior en

la exterioridad. Pero entre estos dos usos no se da una ruptura, ya que el compromiso del testigo en el testimonio es el punto fijo que se constituye en criterio para diferenciar al testigo falso del testigo fiel.

Ahora bien, con la irrupción de las Sagradas Escrituras sobreviene una dimensión nueva al concepto de testimonio que no es posible desplegar, solamente, a partir del uso profano del vocablo. En los escritos proféticos del Antiguo Testamento, más precisamente, en el Libro de Isaías se afirma: "Es verdad, vosotros sois mis testigos –oráculo de Yahveh– y mis siervos elegidos para que se me conozca (...) yo soy Dios y lo soy desde la eternidad" (43, 10). En este caso, el testigo es alguien elegido y enviado para testimoniar, es decir, para proclamar y propagar el mensaje. El acontecimiento de la narración no es un hecho particular, sino lo que da sentido a la existencia humana. Yahveh es quien da testimonio de sí mismo y se revela, lo cual implica un compromiso de vida por parte del oyente de la Palabra. En efecto, la novedad en el concepto de testimonio radica en que éste no pertenece al testigo, sino que procede de la iniciativa divina. Pero tal aspecto novedoso no anula la noción profana del testigo fiel, ya que puede verse una cierta continuidad con la noción del servidor suficiente anunciada por los profetas (cf. Ricoeur, 2008, pp. 119-120).

En efecto, en el Nuevo Testamento la concepción de testimonio viene preparada por el sentido profético. La confesión de que Jesús es el Cristo constituye el testimonio fundamental. Es el testigo fiel por excelencia (cf. Ricoeur, 2008, p. 121). Lo que el Hijo hace es manifestar al Padre. En este caso singularísimo el testimonio es sinónimo de revelación, ya que el testigo es asimismo el enviado y el enviado es como el que lo envía. Cristo hace que el testimonio dado no sea el testimonio de una idea, de un *lógos* intemporal, sino de una persona encarnada en la Historia.

Ahora bien, en el testimonio bíblico se da la inmediatez de lo absoluto que opera como origen, más allá del cual no es posible retroceder. En este sentido, vale la pena recuperar las siguientes palabras de Ricoeur (2008, p. 128):

El testimonio es *anánke sténai* de la interpretación. Una hermenéutica sin testimonio está condenada a la regresión infinita, en un perspectivismo sin comienzo ni fin. Duras palabras para un filósofo. Pues la auto-manifestación de lo absoluto aquí y ahora, señala el llamado de atención al mal infinito de la reflexión. Lo absoluto se muestra. Sólo de esto el testimonio testimonia.

Para evitar esta regresión infinita la hermenéutica debe despojarse de un saber absoluto ya que, paradójicamente, el absoluto se revela en acontecimientos particulares, en testimonios de hombres históricos. Así se señala el aspecto de manifestación del testimonio. El absoluto se declara en el tiempo y en el espacio. En consecuencia, existe en el testimonio una inmediatez de lo absoluto sin la cual no habría nada que interpretar.

Estas palabras son difíciles para el filósofo, si su mirada metafísica aspira a alcanzar un saber absoluto y, también lo son para el científico, si aspira a medir el grado de

certidumbre del testimonio con los instrumentos propios de su ciencia. En efecto, la afirmación originaria no puede quedar sometida a la norma de conocer objetos. Pues, la relación entre el fenómeno y el acto de afirmación absoluta, cuya marca lleva el testimonio es de distinta naturaleza. Dicho en términos de Ricoeur: "atestiguar es diferente a verificar" (2008, p. 133).

En consecuencia, la hermenéutica se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad de fe. Tales testimonios no comportan enunciados metafísicos, sino narraciones, profecías, formulas litúrgicas, plegarias, refranes, etc. que pertenecen en su totalidad al lenguaje poético. Estas formas de discurso delimitan el espacio de interpretación en el interior del cual puede comprenderse el lenguaje religioso.

II. El mundo del texto

La tarea de la hermenéutica consiste en la interpretación. Para Ricoeur la interpretación es el desarrollo con sentido y el reflejo de la comprensión espontánea que se tiene de sí mismo en relación con el mundo y con los otros seres humanos (cf. Ricoeur, 2008, p. 191 y 2002, p. 147). Se trata en última instancia de una autocomprensión, la cual, está mediatisada por signos, símbolos y, fundamentalmente, textos. Lo que se da a interpretar, de manera prioritaria, en un texto es el proyecto de un mundo que se podría habitar y en el cual se podrían proyectar los posibles más propios. A esta noción el autor la denomina "mundo del texto", el cual se encuentra a distancia de la realidad cotidiana. Dicha distancia se opera por la ficción que abre nuevas posibilidades de "ser en el mundo" en el corazón mismo de la realidad cotidiana.

Desde esta perspectiva, la tarea de la hermenéutica bíblica consiste en aplicar el concepto "mundo del texto" a los libros religiosos, los cuales, constituyen una categoría de los textos poéticos. Para Ricoeur el carácter poético no designa un género literario particular, sino la totalidad de estos géneros en tanto que ejercen una función de referencia, diferente de la función descriptiva del lenguaje ordinario y del discurso científico. Pues, el lenguaje en su función poética suprime la referencia descriptiva del discurso y, con ella, el reino de la verdad como adecuación y el intento de alcanzar dicha definición mediante la verificación empírica. Este es el corazón de la hermenéutica ricoeuriana, ya que únicamente el lenguaje poético puede restituir la pertenencia a un orden de cosas que precede a la capacidad humana de oponer estas mismas cosas como objetos frente a un sujeto que las determina como tales.

Al profundizar sobre el carácter de lo poético el autor realiza tres observaciones sumamente esclarecedoras (cf. Ricoeur, 2008, p. 103):

- 1) El lenguaje poético es aquél que rompe con el lenguaje cotidiano y se constituye en foco de innovación semántica.
- 2) El lenguaje poético lejos de celebrar el lenguaje por sí mismo, abre un mundo nuevo que es la cosa del texto, el mundo del poema
- 3) El mundo del texto es lo que incita al lector, al oyente a compren-

derse a sí mismo ante el texto y a desenvolver el sí mismo capaz de habitar ese mundo desplegando sus posibles más propios.

En efecto, aquello que finalmente debe ser comprendido en un texto no es el autor y su presunta intención ni la estructura del texto, sino la especie de mundo visualizado fuera del texto. A partir del cual se introduce el problema de la referencia. En el discurso oral ordinario esta cuestión se resuelve gracias a la función mostrativa u ostensiva del lenguaje. Aunque el locutor no pueda mostrar la cosa sobre la que habla, sin embargo, puede localizarla en el interior de un sistema espacio-temporal, al que también pertenecen los mismos interlocutores. Dicho sistema constituye el espacio de referencia de todo discurso posible. Pero la cuestión se complejiza cuando el discurso se convierte en texto. La referencia se transforma, ya que resulta alterada por la escritura y por la estructura de la obra, al punto de devenir enteramente problemática.

En esta instancia Ricoeur acude a Frege, quien distingue entre el sentido y la referencia. El primero es el objeto ideal al cual se refiere y es inmanente al discurso. La referencia, en cambio, remite a lo extralingüístico y constituye el valor de verdad de la proposición, es decir, su pretensión de alcanzar la realidad. En *La metáfora viva* el autor francés sostiene que la literatura “suspende” la relación del sentido con la referencia y es un tipo de discurso que “ya no tiene denotación, sólo connotaciones” (cf. Ricoeur, 2001, p. 292). También explica que el deseo de verdad que impulsa a pasar desde el sentido a la denotación, Frege lo asigna únicamente a los enunciados de la ciencia y no a la poesía (cf. Ricoeur, 2001, p. 292).

Sin duda, la eliminación del carácter ostensivo o mostrativo de la referencia hace posible el fenómeno que llamamos “literatura”, ya que toda referencia a la realidad dada puede ser suprimida. Esto vale para la literatura de ficción, pero también para toda la literatura que se puede considerar poética (cf. Corona, 2008, pp. 37-38). La tesis principal de Ricoeur es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda que se conecta con el mundo no solo en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designa como “mundo de la vida” y Heidegger como “ser en el mundo” (cf. Ricoeur, 2008, p. 59).

Ahora bien, el lenguaje religioso es un caso único o excéntrico del lenguaje poético debido a la singularidad del referente que se revela en el texto. Dicho de otro modo, un referente extra-textual único como Dios, que posee sentido por sí mismo, es capaz de prescindir de cualquier tipo de referencia más allá del entramado lingüístico. Pues, el término Dios pertenece al nivel del discurso originario y es el referente en el que convergen de manera polifónica todos los discursos que forman parte del contexto de la nominación narrativa, los relatos, las profecías, las leyes, los escritos sapienciales, los salmos, etc. Pero el referente Dios no sólo es el índice de la mutua pertenencia de las formas originarias del discurso de la fe, sino también el de su inacabamiento. Es su focalización común y lo que se le escapa a cada una.

En este punto aparece la necesidad del uso de las expresiones-límite. Se trata de un índice, de una modificación que puede afectar todas las formas de discurso por una suerte de pasaje al límite que opera la ruptura con el decir ordinario (cf. Ricoeur, 2008, p. 99). Dios es el que se comunica y el que se reserva, como en el episodio de la zarza ardiente del Éxodo 3,14. Lejos de que la declaración "Yo soy el que soy" autorice una ontología positiva capaz de coronar la nominación narrativa, ella protege el secreto de Dios para sí. En consecuencia, comprender la Palabra Dios es seguir una flecha de sentido, es decir, su poder de reunir las significaciones parciales, inscriptas en los diversos discursos también parciales y abrir un horizonte que no se deja delimitar por la clausura de ningún discurso.

De este modo se vislumbra que la hermenéutica bíblica es a la vez un caso particular de hermenéutica general y un caso único. Un caso particular, en cuanto el nuevo ser del que habla la Biblia solo puede encontrarse en la palabra de ese texto. Un caso único, porque todos los discursos parciales se refieren a un Nombre que designa su punto focal (cf. Ricoeur, 2008, p. 99). Pero la hermenéutica bíblica sólo puede expresar algo único, si ese único que es Dios se manifiesta como "mundo del texto" y si ese mundo interpela al oyente-lector en el texto y más allá del texto. Aquí se funda lo que se llama existencia meta-textual que requiere de un compromiso ético del creyente. Se trata de la antigua *aplicatio* que corresponde al momento terminal de la comprensión (cf. Ricoeur, 2008, p. 107 y 2002, pp. 169 ss.).

En definitiva, para Ricoeur los textos, principalmente los literarios, son sin dudas "conjuntos de signos que cortaron poco o mucho sus vínculos con las cosas que designan o debieran designar" (cf. Ricoeur, 2002, p. 12). En efecto, lo poético no representa un género literario particular que se agregaría a los otros, sino el funcionamiento global de todos esos géneros en tanto sede de la innovación semántica, de la proposición de un mundo y de la suscitación de una nueva comprensión de sí.

III.1. Hermenéutica de la revelación

Tal como se expuso, el mundo de los textos poéticos se abre camino a través de la destrucción de la referencia extra-textual, es decir, del mundo de los objetos de la realidad cotidiana y de la ciencia. Del mismo modo el ser nuevo proyectado por las Sagradas Escrituras se abre camino a través de la experiencia ordinaria. Desde esta perspectiva, Ricoeur sostiene que el sentido no religioso de la revelación posibilita restaurar dicho concepto en toda su dignidad (cf. Ricoeur, 2008, pp. 158-159).

De modo tal que se llama revelada a la Biblia en virtud de la cosa dicha por ella, del ser nuevo que en ella se despliega. Tal concepto de revelación libera al texto de todas las interpretaciones psicologizantes y la exime de quedar encerrada o clausurada en un concepto muy estrecho: la palabra de otro. Esta doble palabra tiende a concatenar la noción de revelación con la de inspiración, concebida como una voz que habla detrás de la voz. Dicha concatenación conduce a la idea de una escritura dictada o soplada al

oído. Así la noción de revelación se confunde con la de un doble autor de las Sagradas Escrituras.

Una hermenéutica de la revelación bíblica no puede escindirse de todo el contexto de los discursos que la encuadran y, en particular, del discurso narrativo. Pues, la revelación extrae todo su poder del contraste y la convergencia entre todas las formas de discurso religioso. La revelación es un rasgo del mundo bíblico. Por lo cual, no puede considerarse a la inspiración divina como una especie de estado mental que el autor proyectaría en el texto. La inspiración es un carácter de la revelación y la revelación concierne en primera instancia al ser nuevo revelado en la Escritura. De tal manera que el texto es revelado en la medida en que revela un mundo, que se encuentra mediatizado por la estructura de diversos modos de discurso (cf. Ricoeur, 2008, p. 93, 139).

En tanto hablamos de un mundo en el sentido de horizonte total, no se puede privilegiar la relación, únicamente, al aspecto personalista. El mundo bíblico supone también aspectos cósmicos (creación), comunitarios (Pueblo de Dios), históricos y culturales (Israel y el Reino de Dios), y, por supuesto, personales (invocación y alabanza). Este mundo es propuesto y es nombrado como "mundo nuevo" o "Reino de Dios". Desde la perspectiva de Ricoeur, tales realidades comienzan a ser con el texto, incluso antes de toda disposición de fe o no fe, de parte de quien lee o escucha la Palabra.

En este sentido, el punto de partida de una hermenéutica de la revelación está delimitado por la manifestación del mundo a partir del texto. Este acercamiento puede parecer demasiado estrecho. Sin embargo, la Biblia produce una ampliación de nuestra experiencia de mundo, resultante de las culturas del libro en las que convergen el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se da así una especie de retorno al origen del discurso teológico que posibilita ubicar la reflexión frente a una variedad de expresiones de la fe, moduladas por la variedad de discursos en los que se inscribió la fe de Israel y luego la de la Iglesia primitiva. En consecuencia, puede vislumbrarse, en lugar de un concepto monológico, un concepto plural y polisémico de la idea de revelación.

III.2. Resonancias griegas: Platón y Aristóteles

Ricoeur recepta de los filósofos antiguos Platón y Aristóteles dos cuestiones fundamentales para la presente investigación: la reflexión platónica sobre las ventajas y desventajas de la escritura y la idea aristotélica de *mímēsis* que remite al problema del mito y, en última instancia, a un análisis sobre la ficción.

El pensador francés realiza una especie de inversión de las conclusiones sobre la escritura expuestas en el *Fedro* platónico (1997). El filósofo ateniense plantea al final de dicha obra el problema de la conveniencia e inconveniencia de la escritura (274b- 277a), valiéndose de un mito creado por él mismo. El dios Theuth ofrece al rey egipcio Thamus una serie de artes descubiertas por él: la aritmética, la geometría, la astronomía, el damero y la escritura. Primero, el dios inventor enumera las ventajas que tales artes aportan y elogia, particularmente, a la escritura, ya que puede hacer a los hombres más

memoriosos y, en consecuencia, más sabios. Pero la respuesta del rey y el posterior comentario de Sócrates debilitarán la seguridad de Theuth, quien atribuye a las letras poderes contrarios a los que tienen. Porque es el olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan. Efectivamente, la escritura les dará una inmerecida confianza, ya que fiándose de las letras llegarán al recuerdo desde fuera y no desde sí mismos. Pues la escritura no es un “fármaco de la memoria”, sino un simple “recordatorio” que produce sólo “apariencia” de sabiduría y genera “portadores de opinión”, carentes de verdadero conocimiento. Además, la escritura es inerte, está desprovista de vida, a diferencia de la palabra pronunciada por un interlocutor; se le pregunta y no responde. En tercer lugar, se señala otro riesgo que conlleva la escritura: “las palabras ruedan por doquier”, sin poder distinguir el destinatario adecuado. Y, por último, se muestra que el escrito requiere la ayuda de su padre, ya que no es capaz de defenderse ni ayudarse por sí mismo.

En virtud de estos argumentos se considera a la escritura como un “pálido reflejo” del discurso oral, una copia situada por debajo del diálogo vivo entre dos interlocutores. En este punto Ricoeur invierte la apreciación platónica, ya que considera que el fenómeno de la escritura es menoscabado cuando es reducido a la simple fijación material de la palabra viva (cf. Ricoeur, 2008, p. 89 y 2002, p. 171). La escritura es una relación específica con las cosas dichas. Ella produce un discurso inmediatamente autónomo de la intención del autor. Esta autonomía está contenida en “la cosa del texto”, sustraída del horizonte finito de cada escritor particular. Y, a su vez, ese distanciarse del autor tiene su paralelo en el receptor del texto. La autonomía del texto también lo sustrae del horizonte finito de su primer destinatario.

Desde esta perspectiva, la hermenéutica le confiere al texto una riqueza productiva que va más allá del autor y de su presunta intención, de la estructura y de los distintos modos de recepción o concretización de una obra a lo largo de la historia. Se trata de una especie de mundo visualizado fuera del texto en calidad de referencia. Pues, gracias a la escritura se da la supresión de toda conexión con la trama espaciotemporal y se logra abolir la referencia a lo real cotidiano. Así irrumpen un nuevo mundo, el mundo de la ficción, que Ricoeur explora a partir de algunas contribuciones aristotélicas.

En la *Poética* del estagirita se hallan los elementos que le posibilitan al escritor francés especificar la dimensión poética del lenguaje. Allí se encuentra la conjunción entre la ficción, la redescipción del *mýthos* y la *mímēsis*, que constituye la función referencial de todo texto poético. Para dilucidar este entramado temático se hace necesario recordar, en primer lugar, que las palabras griegas *poietikê* y *poësis*, lo mismo que *poietês* (poeta), se forman directamente sobre el verbo *poiēin* (hacer). Por tanto, el poeta es principalmente un hacedor, un compositor. En segundo lugar, se advierte que lo poético no queda restringido al verso porque no es el metro, sino la *mímēsis* lo que determina la calidad de poeta (cf. García Yebra en Aristóteles, 1998, nota 1, p. 240).

Efectivamente, para Aristóteles, en contra de la opinión vulgar, no es poeta el que compone versos, sino quien es imitador mediante el lenguaje. De esto resulta claro que el poeta debe ser artífice de fábulas (*mýthos*), ya que es poeta en virtud de la *mímēsis*.

Dicho de otro modo, la imitación de la acción es la fábula (*mýthos*) que consiste en “la composición de los hechos y caracteres, según los cuales decimos que los que actúan son tales o cuales” (*Poética*, 1450 a 5). A partir de lo cual, puede sostenerse que el proceso de *mímēsis* consiste en componer un modelo particular capaz de valer por otros individuos concretos, que se rige por las leyes de la probabilidad. Este modelo asume un valor virtual al referir no sólo qué hizo un individuo en determinada oportunidad, sino a qué clase de personas les acontece decir o hacer tales o cuales cosas, verosímil o necesariamente (cf. Barbero, 2004, pp. 95, 99).

Desde esta perspectiva, se comprende la afirmación aristotélica: “la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo general y la historia lo particular” (*Poética*, 1451b 1-5). En efecto, no le corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es lo posible según la verosimilitud o la necesidad. Vale la pena aclarar que cuando el filósofo dice “más general”, lo que está diciendo es que la poesía estudia a “un tipo de hombre” y la historia a “un hombre en particular”, a un individuo concreto. El “tipo” es universal o general porque puede incluir a muchos individuos, no es un sujeto histórico porque no es un ente real. En conclusión, la atribución de dichos o hechos a un tipo de hombre no se basa en la realidad, sino en la verosimilitud o en la necesidad que son las leyes de la poesía (cf. *Poética*, 1451b 5-10).

Así se comprende que para Aristóteles el *mýthos* es el camino de la verdadera *mímēsis*, la cual no es imitación servil, copia o reflejo, sino transposición o redescipción de la realidad. En consecuencia, la poética no sólo puede y debe desvincularse de la realidad y presentar los hechos y personajes como podrían y deberían haber sido, sino que también puede introducir lo racional y lo imposible (cf. *Poética*, 1461b 15).

Reflexionando sobre estos pasajes de la *Poética*, Ricoeur sostiene que “el mundo de la ficción es un laboratorio de formas, en el cual se ensayan configuraciones posibles de la acción, para poner a prueba su coherencia y plausibilidad” (Ricoeur, 2002, p. 21). Pues, en esta fase la referencia se mantiene en suspenso. El mundo de la ficción es el mundo del texto o una proyección del texto como mundo.

En este sentido, el texto es mucho más que una comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación que abre hacia un nuevo mundo o mundos posibles donde podría habitarse. Resta preguntar: ¿cuál es el elemento que hace a la especificidad de la escritura bíblica entre otras escrituras poéticas? A lo que el pensador francés responde: “nada que tenga que ver con la escritura como tal, su originalidad está necesariamente en la cosa del texto” (Ricoeur, 2002, p. 116). He aquí el corazón mismo de la hermenéutica ricoeuriana y su mayor poder de aplicabilidad y de transposición del texto a la vida.

A modo de conclusión

La tarea de la hermenéutica filosófica consiste en desplegar el mundo implicado en los textos. El acercamiento a las Sagradas Escrituras por el camino de los géneros

literarios en los que la Biblia se articula también merece ser llamada hermenéutica, en la medida en que la relación texto-lector engendra un trabajo siempre abierto de interpretación. El mundo propuesto en el texto está allí, disponible para ser interpretado y apropiado, incluso antes de toda disposición de fe o no fe por parte del lector o receptor.

Sin embargo, Ricoeur busca diferenciarse de un mero investigador literario y prefiere confesarse "oyente de la Palabra". En efecto, la fe no va por un carril separado de la razón, ya que no se trata del *cogito* cartesiano, sino más bien del viejo círculo anselmiano de "creer para comprender" reinterpretado desde la hermenéutica. Básicamente, se trata de dos actitudes bien diferenciadas: la del crítico literario o analista lingüístico que está dominada por el principio de verificación, por lo cual le resulta casi imposible formar un concepto de verdad distinto al que tradicionalmente se ha formulado en términos de adecuación. Y la del creyente que hace hermenéutica, quien no puede disociar en su vida estas dos condiciones, ya que entiende a la fe como la actitud de quien se mantiene en disposición de dejarse interpretar a sí mismo, interpretando el mundo del texto.

En ambas actitudes tiene lugar un distanciamiento. En el caso del *cogito* esta distancia permite la constitución de un "yo pensante" como lo totalmente otro de la idea de Dios y del resto de los seres que conforman el mundo sensible, aún con la inclusión de su propia corporeidad. En lo que respecta a la hermenéutica, el distanciamiento o *epokhé* se muestra como objeto de búsqueda, como obstáculo y como instrumento que abre el espacio de la interpretación. A su vez la hermenéutica representa la tentativa de superar esa distancia abriendo el juego entre el texto y la propia subjetividad. Dicha tarea presupone el desasimiento del *cogito* en su deseo de dominación y, también, de imposición de sus condiciones de posibilidad en sentido kantiano. Pues, la actitud de escucha no busca moldear la realidad, sino que sea ella la que se manifieste. Tal manifestación se da, de manera fragmentaria y contingente, en el testimonio. Por lo cual, la hermenéutica se aleja de la universalidad de las afirmaciones metafísicas y se ocupa de los discursos originarios de la fe religiosa.

El lenguaje de la Biblia se vale de distintas estructuras y juegos lingüísticos (poéticos, narrativos, sapienciales, apocalípticos, aun políticos, etc.), los cuales utilizan expresiones límite. Un ejemplo es el de la paradoja que sirve para redescubrir y reorientar la vida y su sentido, desorientándola previamente en forma radical. Para Ricoeur todos los géneros literarios que conforman la Biblia, más allá de sus particularidades, tienen en común su condición de textos poéticos y su referente último que es Dios, gracias al cual constituyen una constelación de conjunto o una polifonía discursiva.

En este contexto, vale la pena preguntarse sobre dos cuestiones o riesgos que podrían seguirse de la propuesta ricoeuriana. La primera es si realmente es necesario o, por el contrario, podría prescindirse de un referente extra-textual como Dios dada la potencialidad *poética* de los textos religiosos. La segunda es de qué modo es posible escapar del mundo de lo literario para aplicarlo a la vida. Ambas cuestiones suponen el

riesgo de permanecer atrapado en la inmanencia del texto y de perder toda posibilidad de fuga hacia algún punto que no sea producto de la ficción literaria.

Con respecto a la primera cuestión, si realmente es necesaria la presencia de un referente extralingüístico único como Dios en el texto poético. Pues, la potencia revelante de dicho lenguaje es suficiente para producir realidades tales como "mundo nuevo" o "Reino de Dios", las cuales, comienzan a ser con el texto. La hermenéutica de Ricoeur responde que el lenguaje religioso no es simplemente poético, sino que a los rasgos comunes de todo texto poético hay que añadirle la circulación de un referente arquetípico-Dios que co-ordena los textos y, a la vez, escapa de ellos. Vale decir, el verbo poético experimenta una mutación de sentido cuando es tocado por el Nombre de Dios.

Con respecto a la segunda cuestión, la hermenéutica ricoeuriana sostiene que las Sagradas Escrituras no agotan su sentido en el funcionamiento puramente interno del texto, sino que reclaman por parte del lector un determinado modo de habitar el mundo. Dicho de otro modo, comprender un texto y comprenderse ante el texto consiste en abandonar la inmanencia de los caracteres escritos, fijados de una vez para siempre, y propiciar la transferencia del texto a la vida.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1992) *Poética*, trad. y com. V. García Yebra. Gredos.
- Barbero, S. (2004) *La noción de mímisis en Aristóteles*. El Copista.
- Brochard, V. (2005) *Los escépticos griegos*. Losada.
- Cassin, B. (comp.) (1994) Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad. Ediciones Manantial.
- Corona, N. (2008) "Estudio preliminar: El concepto de hermenéutica en Paul Ricoeur", en P. Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo, pp. 9-50.
- Ferraris, M. (2004) *La Hermenéutica*. Ediciones Cristiandad.
- Grondin, J. (2019) *Paul Ricoeur*. Herder.
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. Herder.
- Husserl, E. (1982) *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Oñate, T. (2016) *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Dykinson.
- Platón. *Fedro* (1997) trad. M. Martínez Hernández. Gredos.
- Plotino. *Enéadas* (1997) trad. Jesús Igal. Gredos.
- Ricoeur, P. (2001) *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad.
- Ricoeur, P. (2002) *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2004) *Finitud y culpabilidad*, Trotta.

Ricoeur, P. (2013) *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2015) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica.