

# LAS PARÁBOLAS BÍBLICAS EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR

RAÚL KERBS  
UNIVERSIDAD ADVENTISTA DEL PLATA - ARGENTINA  
kerbsra@uapar.edu

## Resumen:

El propósito de este trabajo es estudiar la aplicación que hace Paul Ricoeur de la hermenéutica filosófica al lenguaje bíblico, para ver cómo esta aplicación hace surgir lo específico del lenguaje religioso dentro del discurso poético: nombrar la irrupción de lo trascendente en la existencia humana. Para mostrar esto se recurre a su análisis de las parábolas bíblicas a partir de su teoría del lenguaje poético, de su teoría del texto y de su hermenéutica textual. Todo esto se inserta dentro de un marco de referencia que permite comprender la significación filosófica de las parábolas bíblicas en el pensamiento de Ricoeur.

**Palabras clave:** Paul Ricoeur, hermenéutica, lenguaje, religión, Biblia.

## Abstract:

The purpose of this work is to study the application that Paul Ricoeur makes of philosophical hermeneutics to the biblical language, to see how this application allows to emerge the specificity of the religious language inside the poetic speech: to name the irruption of Transcendence in the human existence. To show this, it is appealed to the analysis that he makes of biblical parables starting from its theory of the text and poetic language, and from its textual hermeneutics. All this is inserted inside a reference mark that allows to understand the philosophical significance of biblical parables in the thought of Ricoeur.

**Key words:** Paul Ricoeur, hermeneutic, language, religion, Bible.

## 1. Introducción

El pensamiento de Ricoeur siempre estuvo animado por el reconocimiento de que el hombre no es el origen del sentido, sino que está desde siempre ya situado en el seno del ser que lo rebasa.<sup>1</sup> Pero además, ese pensamiento mantuvo siempre la convicción de que esta verdad es algo que los hombres han dicho en un lenguaje que de alguna manera es simbólico (FC, 483). El interés inicial de Ricoeur estaba orientado a una descripción eidética del hundimiento de lo voluntario en lo involuntario, inconsciente y corporal, a una exploración del

---

<sup>1</sup> Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier, 1950, 17 y 21. *Tomme II: Finitude et Culpabilité. 1ère partie: L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960; *2de partie: La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, 487 (citaremos esta obra como FC); Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, 10; ver también 20, 23 y 24 (de aquí en adelante citaremos esta obra como CI).

origen del mal en la libertad y a un reconocimiento de la Trascendencia que precede a toda autoafirmación de la conciencia.<sup>2</sup> Por estos tres intereses Ricoeur encuentra que el hombre siempre es precedido por algo en lo cual existe: lo involuntario, el mal que siempre está ya ahí, la Trascendencia.

Las dificultades del acceso racional al paso de la inocencia a la culpa ya lo habían llevado a ver que sólo indirecta, analógicamente, se puede confesar el mal y, por tanto, a la necesidad de la interpretación del lenguaje simbólico.<sup>3</sup> La filosofía tiene que renunciar a *conocer* por sus propios recursos, para partir de la palabra en que esa experiencia ya ha sido dicha, interpretarla, y *pensar* a partir de la interpretación (FC, 486; F, 45). El mal es una experiencia en que la existencia se siente perdida, es una experiencia que revela la situación del hombre en el seno de la totalidad, en el seno de lo sagrado. No se trata de una experiencia que se pueda situar en el conjunto de la experiencia causalmente determinada (o alejada del equilibrio), por eso ella puede ser dicha sólo cuando el lenguaje adopta un sentido analógico (carga, mancha, camino tortuoso) que lo hace capaz de decir “como qué” es esa experiencia. Los símbolos permiten un “ver-como”, que nos conduce al “ser-como” de la realidad del mal, de la experiencia de lo sagrado.<sup>4</sup> Para Ricoeur la filosofía puede ocuparse de estas cuestiones sólo por medio de la interpretación, con la confianza puesta en que el lenguaje está lleno de sentido (CI, 284; FC, 480-481). Incluso cuando el lenguaje oculta, enmascara el sentido, la filosofía tiene algo que aprender. Porque los símbolos están al servicio incluso de la mentira que la conciencia se dirige a sí misma cuando se cree dueña del sentido, o cuando trata de rebajar el ser que la precede al nivel de un objeto determinable y disponible (FC, 487; F, 26-27, 504-506; CI, 16, 26-28). Y justamente en la época en que los símbolos se han vaciado, porque el entendimiento se ha vuelto ciego para el misterio del mal, de lo sagrado y de la existencia misma, la filosofía debe tratar de recuperar la confianza en el poder que el lenguaje tiene de interpelarnos y llamarnos a una nueva visión de las cosas, y a una nueva dimensión de la existencia (FC, 481, 483, 487). ¿Qué haremos hoy del lenguaje poético y religioso que nos han legado las tradiciones? ¿Seremos capaces de admitir que más allá de lo científico-tecnológico-mercantil-empresarial-cotidiano hay una experiencia humana del sentirse perdido o salvado, de la angustia, el fracaso o la felicidad, y de que nuestro lenguaje puede nombrar de alguna manera esta experiencia? Ricoeur

<sup>2</sup> *Le volontaire et l'involontaire*, 7-36.

<sup>3</sup> “No existe un lenguaje directo, no simbólico, del mal sufrido, padecido o cometido...”, CI, 285; ver también 325; FC, 11-12, 488; Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965, 54, 62 (citaremos de aquí en adelante como F).

<sup>4</sup> FC, 177, 178; CI, 285; Ricoeur, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Esprit, 1995, 31-33 (citaremos de aquí en adelante como RF).

invita a aceptar este desafío, que sin duda constituye un escándalo para el entendimiento. En efecto, si el perímetro del lenguaje se delimita por los criterios de verificación y falsación, o si, en todo caso, se acepta que el lenguaje sólo expresa experiencia subjetiva o se celebra a sí mismo, entonces esa invitación es un escándalo. Pero este escándalo para Ricoeur en realidad oculta el verdadero escándalo: si hay una experiencia y un ámbito irreductible a lo lógico-fácticamente establecido, y si hay un lenguaje que puede nombrarla, entonces la realidad ordinaria y el conocimiento científico-tecnológico son limitados y algo más que ellos (FC, 482-484). Ricoeur cree que la filosofía tiene que pensar en este “más” y que puede hacerlo, porque los símbolos y el lenguaje poético dan “más qué pensar”.<sup>5</sup> El proyecto filosófico que surgió de esta convicción lo llevó a elaborar una hermenéutica de los símbolos que revelan y ocultan el sentido, de los símbolos que hablan del origen y del fin de la conciencia, de los símbolos que, cuando la conciencia cree disponer de este origen y de este fin, todavía dejan aparecer algo Totalmente-Otro (F, 504: CI, 25). Sólo escuchando este lenguaje puede la filosofía saber algo del misterio de una libertad que pone el mal, pero que también lo encuentra ya ahí (CI, 426), de la esperanza que mueve a la imaginación para crear figuras del ideal de virtud y felicidad,<sup>6</sup> o de las ilusiones de la conciencia que trata de realizar en síntesis prematuras, mundanas, ese ideal y así erigir lo dado en lo absoluto.<sup>7</sup>

Ricoeur ha transitado este camino, pero también ha advertido que la creación de sentido del lenguaje religioso pone en juego procesos que van más allá de la arquitectura del doble sentido de los símbolos.<sup>8</sup> Por eso ha elaborado una teoría del lenguaje poético y una hermenéutica textual, que provee las herramientas para una interpretación filosófica de ese lenguaje. Pero además de mostrar que el lenguaje religioso es un lenguaje poético, Ricoeur ha mostrado que lo es de una manera única, al punto que es capaz de nombrar de alguna manera esa irrupción de lo Absolutamente Otro en la experiencia humana. Ricoeur se re-fiere particularmente al lenguaje bíblico. Por ello ha propuesto una hermenéutica bíblica que aplica las categorías de la hermenéutica textual, que es una hermenéutica filosófica. Pero también nos explica cómo es esa aplicación misma la que hace surgir lo específico del discurso bíblico. Esto

<sup>5</sup> Este “pensar más” es una exigencia que Ricoeur toma de Kant. Ver: Ricoeur, Paul, *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris, Calmann-Lévy, 1995, 44. Cf. también Ricoeur, Paul. “Nommer Dieu” En: *Études théologiques et religieuses*, 52(1977), n° 4, 506.

<sup>6</sup> CI, 414-415n; Ricoeur, Paul, “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant (1992)”. En: Id., *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 29-30.

<sup>7</sup> CI, 414, 415, 428-429 [3, 164, 180-182]. Ver también *La critique et la conviction*, 233-234.

<sup>8</sup> “Parole et Symbole”. En: *Revue des sciences religieuses*, 49 (1975), n° 1-2, 143, 148-149. (Citaremos este artículo como PS.)

específico surge, no porque sacrifiquemos la razón, sino porque la aplicamos, pero porque la aplicamos en todas sus dimensiones. Por eso Ricoeur tratará de utilizar un concepto ampliado de razón, en la concepción de una hermenéutica textual adecuada a la naturaleza extrañamente poética del discurso bíblico (CI, 394). El horizonte de la hermenéutica bíblica en Ricoeur es la búsqueda de una inteligencia de la fe (CI, p. 403).

Nosotros presentaremos primero la teoría ricoeuriana del lenguaje poético, luego su teoría del texto y de la hermenéutica textual. Esto nos dará los elementos para lograr el objetivo de nuestro trabajo, ver cómo la aplicación de la hermenéutica filosófica al lenguaje bíblico permite ver lo específico de éste, aquello que, a diferencia de los símbolos de lo sagrado, le permite nombrar la irrupción de lo trascendente en la existencia humana. Para mostrar esto recurriremos específicamente al análisis que Ricoeur hace de las parábolas bíblicas, porque nos parece que manifiesta adecuadamente la intención filosófica de la hermenéutica filosófica del discurso religioso de Ricoeur.

## 2. EL LENGUAJE POÉTICO

La teoría de la metáfora constituye el primer intento de una concepción del lenguaje poético. Ricoeur sostiene que la producción de sentido metafórico se produce a nivel de la frase, que es una unidad de discurso.<sup>9</sup>

Ricoeur parte de la caracterización del discurso hecha por Benveniste a través de una serie de conceptos opuestos. En primer lugar, mientras que el sistema lingüístico es virtual, atemporal, el discurso es un acontecimiento, y como tal, transitorio y fugaz; pero como puede ser identificado y reidentificado como el mismo, el acontecimiento o “instancia” de discurso (Benveniste) se deja comprender como un sentido. En segundo lugar, en el discurso existe una función identificante (sujeto) que apunta a individuos realmente existentes, y una función predicativa (atribución, predicado) que apunta a lo universal inexistente. En tercer lugar, en todo acto de discurso puede distinguirse un aspecto de locución, por el cual se dice algo, y un aspecto de ilocución, por medio del cual se hace algo al hablar. En cuarto lugar, mientras que en el sistema de la lengua todos los signos sólo reenvían a otros signos, pero no a una referencia extralingüística, en todo discurso hay un sentido y una referencia,<sup>10</sup> es decir, un algo

<sup>9</sup> Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975, 87, 88, 91 (citaremos esta obra como MV). Y es aquí donde apela nuevamente a la distinción hecha por Benveniste entre la lingüística de la lengua y la lingüística del discurso; mientras que la primera se ocupa de signos, la segunda se ocupa de la frase; a la primera Benveniste llama semiótica, y semántica a la segunda. MV, 89-92. Ver RF, 45.

<sup>10</sup> Gracias a esta referencia del discurso a algo exterior a él, el lenguaje es mediación entre el hombre y el hombre, entre el hombre y su situación, entre el hombre y el mundo (MV, 98). Aquí vuelve a verse que el lenguaje puede ser una mediación válida para una filosofía que quiere leer en él lo que el hombre

que se dice y un aquello *de* lo cual se lo dice. En quinto lugar, el discurso tiene una referencia al locutor.<sup>11</sup>

Como fenómeno de discurso, el enunciado metafórico es acontecimiento que produce una significación nueva que puede ser identificada y comprendida. La cuestión es ¿cómo se produce esta innovación semántica? En una primer aproximación, Ricoeur responde:

La metáfora es entonces un acontecimiento semántico que se produce en el campo de intersección de varios campos semánticos. Esta construcción es el medio por el cual todas las palabras tomadas en su conjunto reciben un sentido. Entonces, y solamente entonces, la *torsión* metafórica es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento significante, una significación emergente creada por el lenguaje.<sup>12</sup>

La torsión metafórica por la que las palabras adquieren un nuevo sentido se produce por el choque entre dos campos semánticos distintos, el cual provoca una mutación de sentido en uno de los términos del enunciado metafórico. Aquí la semejanza permite pasar de la “impertinencia semántica” o desafío metafórico a una nueva pertinencia en virtud de la proximidad semántica que establece entre los términos a pesar de su distancia.<sup>13</sup> La imaginación productiva, en el

---

dice de sí mismo y de su situación en el mundo, en el seno del ser.

<sup>11</sup> MV, 92-98 [111-118]. Esta caracterización del discurso también es hecha en: “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”. En: *Revue Philosophique de Louvain*, 70(1972), 95-97 (citaremos este texto como MPCH).

<sup>12</sup> MV, 127. Esta delimitación está hecha sobre la distinción entre acontecimiento y sentido, qué era el primer rasgo del discurso que hemos visto antes. La significación nueva creada por la acción contextual del proceso metafórico tiene el estatuto de acontecimiento, pues sólo existe en ese contexto; pero esa significación puede ser identificada como la misma, ya que el proceso que la creó puede ser repetido (MV, 127). Pero esta significación repetible originada en el acontecimiento siempre es “lo repetible de un acontecimiento, no de un elemento de sistema” (MV, 93), aunque puede pasar a formar parte del sistema. En base a esto Ricoeur diferencia entre la metáfora viva y la metáfora muerta: “Si (la nueva significación) es adoptada por una parte influyente de la comunidad lingüística, puede a su vez convertirse en una significación usual y añadirse a la polisemia de las entidades lexicales, contribuyendo así a la historia del lenguaje como lengua, código o sistema. Pero, en este último estadio, cuando el efecto de sentido que nosotros llamamos metáfora se ha unido con el cambio de sentido que aumenta la polisemia, la metáfora ya no es metáfora viva, sino metáfora muerta. Sólo las metáforas auténticas, es decir las metáforas vivas, son al mismo tiempo acontecimiento y sentido” (MV, 127). Entonces, para que haya metáfora auténtica debe haber *una significación que se pueda identificar* y que sea *una significación nueva*. Es esta significación nueva la que no puede ser sustituida por el significado literal de la palabra. Las metáforas auténticas no se pueden traducir sin perder el contenido cognitivo implicado en la significación nueva. Ver para esto MPCH, 101-102.

<sup>13</sup> MV, 246, 250. Ricoeur subraya aquí que la semejanza tiene que ver con la atribución de predicados dentro de un enunciado (nivel semántico) y no con la sustitución de nombres (nivel semiótico).

sentido kantiano del término, permite ver una cosa como otra, ver lo semejante en lo desemejante, lo idéntico en lo diferente (MV, 253-254, 268, 269).

Pero además de crear nuevo sentido, el trabajo de la semejanza puede referirse a lo real y, así, tener pretensión de verdad. Sólo a este nivel puede la teoría de la metáfora satisfacer las exigencias de un proyecto filosófico que se propone integrar la poética al conocimiento ontológico del hombre y de la relación del hombre con el ser y los seres. Si la metáfora es una figura del discurso, y todo discurso tiene un sentido y una referencia, entonces la metáfora puede mostrar si y cómo el poder creador de sentido que tiene el discurso también es capaz de decir la verdad acerca de lo real.

La analogía entre modelos y metáforas, establecida por Max Black, es el recurso clave de Ricoeur para definir la referencia metafórica a nivel del texto. El argumento de Black es que

[...] la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo es al lenguaje científico en cuanto a la relación con lo real. Pero en el lenguaje científico el modelo es esencialmente un instrumento heurístico que apunta, por medio de la ficción, a romper con una interpretación inadecuada y a franquear el paso a una interpretación nueva más adecuada. En el lenguaje de otro autor, próximo a Max Black, Mary Hesse, el modelo es un instrumento de redesccripción (MV, 302).

A partir de esta comparación, Ricoeur da con algunos rasgos de la metáfora que son claves para su propio planteo. En primer lugar, la analogía con el modelo lleva a tener que hablar, no de metáfora, sino de una red metafórica, es decir, no de la metáfora como un poema en miniatura, sino del poema como metáfora ampliada. En segundo lugar, la metáfora es una ficción heurística que tiene la función de descubrir y redescibir la realidad: suspendiendo la referencia a la realidad cotidiana, la metáfora permite ver la realidad de otra forma que como se presenta cotidianamente.<sup>14</sup> Por este lado, la metáfora crea, estructura una nueva realidad (MV, 306-308). Pero esta nueva realidad no es algo “interior” o “subjetivo” frente a lo “exterior” u “objetivo”. Pensar así sería hacer una concesión al prejuicio positivista. La referencia creativa de la metáfora apunta a ese ámbito del sentimiento ontológico, previo a toda división de la realidad en sujeto y objeto, y que es el sentimiento de pertenencia del hombre al ser, que Ricoeur ya había identificado en su descripción fenomenológica de la falibilidad.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Aquí Ricoeur amplía el alcance del concepto fregeano de denotación. En efecto, mientras que en Frege sólo el sentido literal de un enunciado apuntaría a un referente extralingüístico, en Ricoeur es el sentido figurado, analógico, metafórico, el que lo hace. Más aún, es sobre la ruina del sentido literal y de la referencia literal que se edifica el sentido metafórico que apunta a un referente extralingüístico.

<sup>15</sup> MV, 309; cf. FC, 101-106. Ya aquí Ricoeur define el ámbito de la referencia metafórica como el

Ahora bien, esta concepción de la referencia metafórica exige, consecuentemente, plantear el problema de la verdad metafórica. Ricoeur propone un concepto tensional de la verdad metafórica (MV, 310). La idea de tensión está presente en la metáfora como tensión entre las interpretaciones literal y metafórica del enunciado, y como tensión de la identidad y la diferencia en el trabajo de la semejanza, donde la tensión se produce en la función relacional que, en tanto cópula, el verbo ser establece entre el predicado y el sujeto del enunciado metafórico. Pero ahora Ricoeur afirma una tensión en la función existencial de la cópula: “la tensión entonces estaría entre un ‘es’ y un ‘no es’” (MV, 312, 313). El alcance ontológico de esta función existencial procede de la atribución de un sentido metafórico al verbo ser mismo:

Hay también un sentido metafórico del verbo ser, en el cual la tensión que hemos encontrado entre palabras [...], así como la tensión entre interpretaciones (literal y metafórica) son retenidas. Una tensión igual reside en el verbo ‘ser’ en los enunciados metafóricos. El ‘es’ es un ‘no es’ literal y un ‘es como’ metafórico. La ambigüedad, el desdoblamiento, es entonces extendido desde al sentido a la referencia y, a través de ésta última, al ‘es’ de la verdad metafórica. El lenguaje poético no dice literalmente lo que las cosas son, sino como qué son. Es de este modo oblicuo que él dice lo que ellas son (BH, 88).

La capacidad que la metáfora tiene de redescubrir la realidad de tal modo que nos haga ver como qué son las cosas, no sólo tiene que ver con comparaciones didáctico-pedagógicas que tratan de suscitar una emoción o un sentimiento subjetivo, sino que alcanza al ser mismo de las cosas. Por eso, Ricoeur dice que se ha “arriesgado a hablar no sólo de sentido metafórico, sino de referencia metafórica, para referirme a este poder del enunciado metafórico de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa. Incluso he sugerido hacer del ‘ver-cómo’, en el cual se resume la fuerza de la metáfora, el revelador de un ‘ser-cómo’ al nivel ontológico más radical.”<sup>16</sup>

Las consecuencias de los conceptos de referencia y verdad metafórica para la rehabilitación de la referencia ontológica del discurso serán expresadas en toda su fuerza por Ricoeur en su autobiografía intelectual:

[...] el problema de la referencia de los enunciados metafóricos y de su

---

“mundo de la vida” de Husserl y el “ser-en-el-mundo” de Heidegger: Ricoeur, Paul. “Biblical hermeneutics”. En: *Semeia*, 1975, n° 4, 87 (este trabajo será citado como BH). Después veremos a Ricoeur apelar a estos conceptos para hablar de la referencia del texto y del discurso poético en general.

<sup>16</sup> Ricoeur, Paul. *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, 11-12; una expresión parecida se encuentra en 151. Ver también RF, 46-47.

fuerza de redescrípción –a lo que se agregará pronto el poder de ‘refiguración’ del mundo del lector gracias a las intrigas narrativas– fue la ocasión de medir lo que he dado en llamar la ‘vehemencia ontológica’ que le reconozco al lenguaje. En efecto, no he cesado de apoyar el análisis semántico de la referencia, en la convicción de que el discurso nunca existe para su propia gloria, sino que pretende, en todos sus usos, llevar al lenguaje una experiencia, una manera de habitar y de ser-en-el-mundo, que lo precede y exige ser dicha. Es esta convicción de la precedencia de un ser-a-respecto de nuestro decir, lo que explica mi obstinación por descubrir en los usos poéticos del lenguaje –y más tarde en la narratividad– el alcance ontológico subyacente a la pretensión referencial de los enunciados considerados (RF, 60-61).

Con esto Ricoeur llega al punto más avanzado de su teoría del lenguaje poético, siguiendo el hilo conductor de la metáfora. Pero el problema de la referencia de dicho lenguaje sólo será planteada adecuadamente por medio de una teoría del texto. En efecto, si el texto es una totalidad original que no se reduce a una suma de frases,<sup>17</sup> si su plurivocidad es otra cosa que la polisemia de las palabras individuales y que la ambigüedad de las frases, entonces su estructura interna y su intención referencial no pueden ser derivadas de las frases que lo componen. Por lo tanto, no se puede formular una teoría general del lenguaje poético y de la hermenéutica a partir del caso de la metáfora, sino que más bien la metáfora es un caso particular de aquellas.<sup>18</sup>

### 3. TEORÍA DEL TEXTO

Ricoeur sostiene que no es suficiente con distinguir entre el sistema de la lengua y el acontecimiento de discurso<sup>19</sup> para que surja en todo su alcance la problemática de la referencia del lenguaje poético. Para abordar adecuadamente el problema de la referencia hay que tomar en cuenta la diferencia entre la frase y el texto, que son dos unidades distintas de discurso. Es aquí donde

<sup>17</sup> MV, 277: “El texto es una entidad compleja de discurso cuyos caracteres no se reducen a los de la unidad de discurso o frase.” Cf. MPCH, 97.

<sup>18</sup> “Le modèle du texte: L'action sensée considérée comme un texte”. En: Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 200-201( Citaremos este texto como ACT).

<sup>19</sup> Esta distinción pone de relieve: a) la predicación como operación central del discurso, frente al simple juego de diferencias y de oposiciones entre significantes y significados en el interior del código de la lengua; b) la intención del discurso como correlato de la frase, frente al significado como correlato del significante de un signo en el interior del código de la lengua; c) la remisión del discurso a un referente real extra-lingüístico, frente a la remisión del signo a otros signos en la inmanencia del sistema de la lengua. MV, 274, 275.

Ricoeur se sitúa en el plano del discurso y adopta un punto de vista hermenéutico filosófico (MV, 10):

El postulado de la referencia –dice Ricoeur– exige una elaboración distinta cuando concierne a las entidades particulares que se denominan ‘textos’, por lo tanto composiciones de mayor extensión que la frase. La cuestión concierne de ahora en adelante a la hermenéutica más que a la semántica, para la cual la frase es a la vez la primera y última entidad (MV, 276).

Las características específicas que plantea el texto se deben a su fijación escrita (MPCH, 93). La fijación por la escritura es lo que hace del texto un fenómeno de discurso irreductible a la palabra viva.<sup>20</sup> Mientras que en el diálogo hay un intercambio entre el locutor y el interlocutor, en la lectura no hay tal cosa, pues autor y lector están mutuamente ausentes; por tanto, la palabra escrita es un hecho original, paralelo a la palabra hablada, y no simplemente al servicio de ésta (QT, 138, 139).

Sin embargo, a pesar de definir al texto por la fijación escrita, Ricoeur aclara que no hay que identificar texto y escritura, por tres motivos. Primero, porque no es la escritura como tal sino la dialéctica de la palabra y la escritura lo que suscita un problema hermenéutico; en segundo lugar, porque la dialéctica palabra-escritura se basa en una dialéctica de distanciamiento más primitiva y que pertenece al discurso como tal (por tanto es en éste donde hay que buscar la raíz de todas las dialécticas y distanciamientos); en tercer lugar, porque entre el discurso y la dialéctica palabra-escritura se ubica la efectuación del discurso como obra estructurada, que constituye la condición más próxima de la fijación del discurso en la escritura.<sup>21</sup> En otras palabras, Ricoeur retrocede, en el orden de originariedad, desde la escritura hasta la obra y desde ésta hasta el discurso. Había dicho que el discurso se produce como acontecimiento, pero se comprende como significación que puede ser repetida e identificada como la misma. Y es de esta tensión entre el acontecimiento y la significación en el interior del discurso que surgirá la dialéctica de la palabra viva y la escritura, la producción del discurso como “obra” y toda una serie de “distanciamientos” que definirán la naturaleza específica del texto.<sup>22</sup>

De modo, pues, que tendremos que ver cómo los rasgos del discurso se dan

<sup>20</sup> “Qu’est-ce qu’un texte?”. En: Ricoeur, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 137-138. (En lo sucesivo citaremos este artículo como QT).

<sup>21</sup> “La fonction herméneutique de la distanciation”. En: Ricoeur, Paul. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique, II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 102. Citaremos este artículo como FHD.

<sup>22</sup> FHD, 104-105. Hay que aclarar que, cuando Ricoeur habla aquí de discurso, lo entiende a partir de la caracterización polar del mismo que había venido puliendo hasta su formulación en *La métáfora*

en forma distinta en la palabra viva y en la escritura, para así comprender mejor el origen del texto. Según Ricoeur, a diferencia de la lengua, el discurso se caracteriza por: a) ser realizado temporalmente, b) referirse a su locutor, c) referirse al mundo y d) dirigirse a un interlocutor, a un otro (FHD, 104; ACT, 184-185). Veamos cómo se dan estos rasgos en la palabra viva y en la escritura.

De acuerdo con el primer rasgo, en la palabra viva el discurso es un acontecimiento fugitivo que aparece y desaparece (la lengua no aparece ni desaparece porque es atemporal, virtual), mientras que la escritura es la fijación de lo dicho, de la significación, o “noema” del decir.<sup>23</sup> En cuanto al segundo rasgo, en el discurso oral la intención del autor se hace inmediatamente presente en el discurso, de tal modo que coincide con la intención del discurso; en el discurso escrito, la intención del autor y la intención del texto dejan de coincidir, lo cual no quiere decir que queda anulada, sino distendida y complicada: sin la presencia de su autor, la significación del texto ya no puede reconstruirse apelando a la intención de su autor (ACT, 187-188; FHD, 111; QT, 141-142). En cuanto al tercer rasgo, el discurso oral se refiere a la situación común a los interlocutores y que ellos pueden identificar: aquí la referencia del discurso es ostensiva; en la fijación escrita el discurso ya no apunta a la situación de su autor, ni de su destinatario original, sino que tiene una referencia no situacional a lo que Ricoeur llama el “mundo” que el texto abre y los “modos posibles de ser” en el mundo: en lugar de referirse ostensivamente a la situación, el texto proyecta un mundo (ACT, 188-189; FHD, 114 ; QT, 141). Finalmente, de acuerdo con el cuarto rasgo, el discurso oral se dirige a un interlocutor que está presente en la situación de discurso; el discurso escrito se dirige a cualquiera que sabe leer, a un lector desconocido, invisible.<sup>24</sup>

---

*viva* y que ahora repite (FHD, 104 ; ACT, 184-185). Esta aclaración nos sirve para señalar que, aun cuando Ricoeur se ubica en el plano del texto para plantear con radicalidad el problema de la referencia del lenguaje al ser como problema hermenéutico, sigue orientándose por las características del discurso que, frente a las del sistema de la lengua, fue delineando en su diálogo integrador con el análisis estructural (CI, 87-88).

<sup>23</sup> Para definir el “noema” del decir, Ricoeur recurre a la teoría de los actos de habla de Austin-Searle: la significación del acontecimiento de discurso que fija la escritura no se reduce al acto proposicional (lo que se dice) sino que también incluye la fuerza ilocucionaria (lo que se hace al decir algo) y la acción perlocucionaria (lo que se hace por el hecho de decir algo). En la medida en que esos tres aspectos son codificados, pueden ser identificados y reidentificados como teniendo la misma significación, y esto posibilita la exteriorización del lenguaje y, por ahí, su fijación escrita; ACT, 185-187; cf. FHD, 105-107. “Esta fijación por la escritura, agrega Ricoeur en otro lugar, es posibilitada porque, en el interior mismo de la instancia de discurso, el sentido es intencional y, por tanto, ya algo otro que el acontecimiento. La posibilidad de escribir reside en el carácter intencional del sentido con relación al acto que lo intenciona.” “Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique”. En: X. Léon-Dufour (Ed.), *Exégèse et herméneutique*, Paris, Seuil, 1971, 48.

<sup>24</sup> ACT, 189-190; FHD, 111-112 . Luego de señalar esta cuarta diferencia, Ricoeur extrae la conclusión según la cual el diálogo deja de ser el modelo de toda comprensión: “La relación escribir-leer deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar”, ACT, 190.

Ahora bien, sobre la base de esta distinción entre la manera de efectuarse el discurso oral y el discurso escrito, Ricoeur define la naturaleza del texto. El texto es el resultado de una múltiple distanciaci3n: respecto de la intenci3n mental del autor, de lo que 3ste quiso decir; respecto de las condiciones psicol3gicas y sociol3gicas de su producci3n; respecto de la situaci3n o mundo dado com3n al autor y al interlocutor; y respecto del destinatario original.<sup>25</sup>

Pero la condici3n m3s pr3xima de la fijaci3n del discurso en la escritura es su efectuaci3n como "obra". Por eso Ricoeur tambi3n entiende por "texto" la producci3n del discurso como una obra. La "obra" se caracteriza por tres rasgos: una "disposici3n" que hace de la misma una "composici3n" o una totalidad irreductible a una simple suma de frases, una "codificaci3n" que hace que la obra sea siempre de un g3nero determinado (poema, novela, etc.) y un "estilo", que hace de la obra una individualidad singular (MV, 277-278). Por medio de estas categor3as, la obra aparece como situada entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad del sentido, ya que todas imponen una forma (sentido, racionalidad) a una materia (acontecimiento, irracionalidad) (FHD, 107-108). Despu3s veremos que estas caracter3sticas le dan una "objetividad" a la obra, gracias a la cual 3sta se vuelve susceptible de una aproximaci3n estructural, cient3fica, objetivante, integrada a la interpretaci3n de la obra.

¿C3mo se plantea el problema de la referencia a nivel del texto? La referencia ya no es la de cada frase que integra un texto, sino la de la obra total, tal como acaba de ser caracterizada. Pero aqu3 se choca con la convicci3n com3nmente aceptada seg3n la cual la obra literaria es un tipo de discurso que no tiene denotaci3n sino s3lo connotaci3n (MV, 278, 279). A esta convicci3n la encuentra Ricoeur en la argumentaci3n que la ling3ística (por ej. de Roman Jakobson) y la cr3tica literaria (de Northorp Frye, por ej.) formulan contra la referencia de la poes3a. Estas argumentaciones se basan en el supuesto epistemol3gico positivista seg3n el cual todo lenguaje que no describe hechos debe ser un lenguaje emocional y subjetivo, de acuerdo con la convicci3n tambi3n positivista de que no hay verdad fuera de la verificaci3n emp3rica de enunciados descriptivos (MV, 280-286). Ahora bien, Ricoeur no se opone totalmente a esta concepci3n, porque se apoya en ella para ir m3s all3 de ella y formular su teor3a de la referencia del texto.<sup>26</sup> La suspensi3n de la referencia del texto, de acuerdo con las normas del discurso descriptivo, es s3lo la condici3n negativa para que sea liberado un modo m3s fundamental de referencia. A esta referen-

<sup>25</sup> FHD, 111; ver Ricoeur, Paul. "D3 l'interpr3tation". En: Id., *Du texte à l'action. Essais d'herm3neutique II*. Paris, Seuil, 1986, 31.

<sup>26</sup> MV, 288. Esta base positivista que Ricoeur adopta para su teor3a referencial del texto pareciera implicar que la realidad ordinaria no significa nada a nivel ontol3gico, sino que es su abolic3n lo que hace posible la emergencia de una nueva significaci3n ontol3gica. La realidad ordinaria, cotidiana, no permitir3a ver la situaci3n del hombre en el seno del ser.

cia la llama referencia desdoblada (MV, 288, 289). Para explicarla, acude a una analogía con la construcción del sentido metafórico: así como en la metaforización sucede que, sobre la ruina del sentido literal de las palabras, se constituye un nuevo sentido a nivel del enunciado entero, así también se constituye una nueva referencia a expensas de la abolición de la referencia correspondiente a la interpretación literal del enunciado (MV, 289, 290).

La fijación por la escritura también contribuye a la liberación de la referencia desdoblada. La abolición que el texto opera de toda vinculación respecto de la intención del autor, respecto del horizonte intencional del mismo, respecto de las condiciones psicológicas y sociológicas de su producción, respecto del mundo y de las condiciones de su destinatario original, hace posible el surgimiento de la referencia que caracteriza al fenómeno de la literatura:

Es sin duda esta abolición del carácter mostrativo u ostensivo de la referencia lo que hace posible el fenómeno que llamamos 'literatura', donde toda referencia a la realidad dada puede ser abolida [...]. Pareciera que el papel de la mayor parte de nuestra literatura es el de destruir el mundo. Esto es verdad de la literatura de ficción —cuento, novela, relato, teatro—, pero también de toda la literatura que se pueda llamar poética, donde el lenguaje parece glorificado por sí mismo a expensas de la función referencial del discurso ordinario (FHD, 113-114; QT, 141).

Sin embargo, no existe discurso que no tenga referencia, por más ficticio que sea. La abolición de la referencia mostrativa u ostensiva es lo que posibilita una referencia del discurso a otro nivel:

Mi tesis es aquí que la abolición de una referencia de primer rango, abolición operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia de segundo rango, que alcanza el mundo ya no sólo en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba por la expresión de *Lebenswelt* y Heidegger por la de *ser-en-el-mundo*.<sup>27</sup>

Esta referencia de segundo rango es lo que Ricoeur llama el “mundo del texto”<sup>28</sup>, mundo que el texto despliega, descubre y revela.<sup>29</sup> Esta referencia

<sup>27</sup> FHD, 114; cf. “Phénoménologie et herméneutique; en venant de Husserl...”. En: Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 52-54.

<sup>28</sup> FHD, 112. La noción de “mundo del texto” la toma Ricoeur de Gadamer. Ver: *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil, 1983, 147 [153]; *III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, 327

<sup>29</sup> FHD, 116. Relacionando esta rehabilitación de la referencia, con su diálogo con el análisis

viene a prolongar lo que antes Ricoeur había denominado la referencia o denotación del discurso, frente al sentido puramente inmanente al mismo y frente a las referencias puramente internas de los signos del sistema lingüístico (FHD, 113). Aquí Ricoeur apela nuevamente a la oposición entre la lengua y el discurso para restablecer, sobre la base de la ampliación de la distinción fregeana entre “sentido” y “denotación” (ver nota 14), la referencia del discurso como su valor de verdad, su pretensión de alcanzar la realidad” (FHD, 113).

Un poco más adelante completa esta idea de la referencia del texto:

Por la ficción, por la poesía, nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo son abiertas en la realidad cotidiana; ficción y poesía intencionan el ser, ya no bajo la modalidad del ser-dado, sino bajo la modalidad del poder-ser. Por ese medio, la realidad cotidiana es metamorfoseada gracias a lo que podría denominarse las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real.<sup>30</sup>

Aquí se ve que la referencia del texto no es descriptiva de algo dado, sino productora, creadora, poética, de algo que puede ser y que es propuesto como posibilidad de existir. Quizá podamos entender esto si vemos que, como referencia del texto, Ricoeur está pensando en el ámbito del sentimiento de pertenencia del hombre al ser previo a toda separación sujeto-objeto —que él había identificado en su descripción fenomenológica de la falibilidad (FC, 101-106)— y que también es el ámbito de la realidad elevada a sus mejores posibilidades, previa a toda distinción entre exterior-interior —que fue señalada como la refe-

---

estructural, Ricoeur dice: “En cuanto a la distinción entre sentido y referencia, igualmente implicada por la definición del discurso, ésta abría el camino a un cuestionamiento de uno de los axiomas fundamentales del estructuralismo, a saber, la prohibición de recurrir a cualquier cosa de orden extralingüístico. Para la semiótica, todas las relaciones son internas al sistema de la lengua. Permitiendo distinguir entre lo dicho y aquello a propósito de lo cual es dicho, la semántica, en mi opinión, abría de nuevo el discurso a algo distinto del discurso mismo: el mundo. Hablar era de nuevo decir el mundo. Ponia el acento con tanto más agrado en este alcance ontológico del discurso, cuanto más perfectamente concordaba con lo que yo consideraba la intencionalidad del decir, concentrada en el acto de afirmar. Afirmer, insistía yo, es ratificar lo que es.” RF, 41.

<sup>30</sup> FHD, 115; cf. también “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...”, 53. Ricoeur afirma en este punto que, ya en el análisis del lenguaje metafórico, había apuntado a mostrar que la ficción es el camino privilegiado de la redescipción de la realidad, y que es el lenguaje poético el que por excelencia cumple con esta función. Esta referencia a la metáfora desde el texto la hace Ricoeur justamente después de haber formulado, mediante la idea de “mundo del texto”, una respuesta al problema de la referencia que había quedado pendiente de una solución en el estudio sobre la metáfora. El mismo Ricoeur había dicho (MPCH, 100) que para retomar este problema era necesario hacerlo desde el ámbito de la teoría del texto como obra. Además, en *La metáfora viva* (277) Ricoeur ya había dicho que “la escritura plantea por sí misma problemas originales que conciernen directamente a la suerte de la referencia”. Ahora Ricoeur ya se ha hecho cargo de esos problemas al hablar de la múltiple distancipación por la que, en virtud de su fijación escrita, el texto logra un *status* original.

rencia de la metáfora en *La metáfora viva* (MV, 309).

#### 4. LA HERMENÉUTICA TEXTUAL

El planteo de la hermenéutica textual depende de los resultados de la teoría del texto. Nosotros hemos visto que el texto es el producto de una serie de distancias, gracias a las cuales el mismo gana autonomía respecto de todo el contexto de producción (autor, circunstancias, destinatario, situación dada). La hermenéutica del texto debe adecuarse a la naturaleza del texto para poder interpretarlo. Por eso, no puede tomar como guía la intención del autor, ni sus circunstancias, ni la situación en que fue producido el texto, ni ninguna congenialidad del lector con el autor.<sup>31</sup> La interpretación debe dejarse guiar por la intención del texto mismo. En efecto, gracias a las múltiples distancias vistas, el acontecimiento de discurso queda fijado por la escritura como significación susceptible de ser identificada como la misma, como significación susceptible de ser comprendida. Hay entonces una intención, un sentido del texto mismo, que es la clave de su interpretación (QT, 156).

Sin embargo, ¿cómo lograr que el intérprete acceda a esa intención del texto? Aquí es donde la autonomía, en virtud de la cual el texto tiene una intención propia, exige a la hermenéutica una metodología que permita acceder a esa naturaleza del texto, autónoma respecto del acontecimiento de su producción y de su recepción. Y esa metodología es, según Ricoeur, la explicación objetiva lograda por el análisis estructural (FHD, 116; QT, 156; EC, 166). La inserción de la explicación en el seno de la hermenéutica—que siempre introduzca una distancia entre el sujeto y el objeto—, no es arbitraria, sino necesaria, pues la distanciamiento no es producto de una metodología, sino que es constitutiva del texto mismo; por eso, para comprender el texto hay que pasar por el camino obligado de la explicación (FHD, 112; EC, 166). Según Ricoeur, el análisis estructural tiene la función de mostrar cuáles son los códigos por los cuales el acontecimiento de discurso, al ganar autonomía, objetividad y exteriorización material, ha sido despojado de su actualidad y realización temporal, para pasar a constituir un sistema de relaciones internas que sólo tiene una existencia virtual (EC, 166).

El análisis estructural es así una etapa necesaria entre una interpretación ingenua y superficial, y una interpretación crítica y profunda del texto (QT, 155). Esto lo logra el análisis al posibilitar el paso desde la semántica de superficie a la “semántica profunda del texto”:

---

<sup>31</sup> FHD, 114, 116; QT, 156; “Expliquer et comprendre”. En: Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 168. (Citaremos este texto como EC).

La semántica profunda del texto no es lo que el autor ha querido decir, sino aquello a lo cual se dirige el texto, a saber, sus referencias no ostensivas. Y la referencia no ostensiva del texto es la clase de mundo que abre la semántica profunda del texto [...]. Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido hacia la referencia, de lo que él dice hacia aquello sobre lo cual él habla. En este proceso, el papel *mediador* jugado por el análisis estructural constituye a la vez la justificación del abordaje objetivo y la rectificación del abordaje subjetivo. *Somos definitivamente prevenidos contra toda identificación de la comprensión con alguna captación intuitiva de la intención subyacente al texto. Lo que acabamos de decir de la semántica profunda que el análisis estructural despliega, nos invita más bien a concebir el sentido del texto como una directiva proveniente del texto, que reclama una nueva manera de ver las cosas.*<sup>32</sup>

Esta integración del análisis estructural en el seno de la teoría de la interpretación permite a Ricoeur rectificar la tendencia subjetivista de la hermenéutica romántica, tanto de Schleiermacher, como de Dilthey y Bultmann:

Explicar es desentrañar la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto. Por esta indicación se nos invita a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y a buscar, más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto sobre el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto del texto... la interpretación, antes de ser el acto del exegeta, es el acto del texto.<sup>33</sup>

La hermenéutica textual se compone entonces de los momentos de la explicación y de la comprensión. La explicación consiste en desentrañar la estructura y la semántica profunda del texto, y la comprensión consiste en apro-

---

<sup>32</sup> ACT, 208 (la itálica es de Ricoeur). En esta cita se ve bien la importancia de la teoría del texto para la crítica de las pretensiones de la conciencia a erigirse en el origen del sentido, importancia que es subrayada todavía mucho más en otro lugar: "La manera más radical por la cual la hermenéutica cuestiona el primado de la subjetividad es tomando como piedra de toque la teoría del texto: en efecto, en la medida en que el sentido de un texto se vuelve autónomo con respecto a la intención subjetiva de su autor, la cuestión esencial ya no es encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino desplegar, de alguna manera ante el texto, el 'mundo' que él descubre." RF, 56-57.

<sup>33</sup> QT, 156. "Si sigue siendo verdad que la hermenéutica termina en la comprensión de sí, hay que rectificar el subjetivismo de esta proposición diciendo que comprenderse es comprenderse *ante* el texto": "Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl...", 54.

piarse de la referencia profunda, del mundo del texto. Ricoeur concibe esto como dos segmentos de un único arco hermenéutico: “[...] entonces parece que es posible ubicar la explicación y la interpretación sobre un único *arco hermenéutico*, e integrar las actitudes opuestas de la explicación y de la comprensión en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido.”<sup>34</sup>

Veamos a continuación cómo la aplicación que hace de su hermenéutica general a la interpretación del lenguaje bíblico, permite hacer surgir la particular referencia extralingüística que distingue a éste en el seno del lenguaje poético. También tendremos ocasión de ver cómo esta particularidad del lenguaje bíblico permite a la filosofía “pensar más” sobre la situación del hombre en la existencia, particularmente en relación a lo Absolutamente Otro que la existencia.

## 5. HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE BÍBLICO: LAS PARÁBOLAS DAN QUÉ

### PENSAR

La interpretación de las parábolas constituye una oportunidad para ver en funcionamiento la hermenéutica textual como dialéctica de la explicación y la comprensión, y para ver cómo en la aplicación al discurso religioso Ricoeur logra poner de manifiesto que el lenguaje, además de una estructura interna, tiene un sentido irreductible a los códigos lingüísticos y una referencia extralingüística.

Ricoeur considera a la parábola como una conjunción de una forma narrativa y de un proceso metafórico (BH, 30). Integra el análisis estructural a su teoría de la metáfora y del lenguaje poético, con el propósito de comprender el proceso metafórico que anima a la estructura narrativa creando nuevo significado y que, gracias a la acción de ciertos intensificadores del uso de la parábola, hace que ésta pueda apuntar hacia un referente que es propio del discurso

<sup>34</sup> QT, 155 (la itálica es de Ricoeur). Cf. 158; ACT, 208. Con esto Ricoeur logra mantener a la reflexión filosófica en contacto con los aportes de diferentes disciplinas científicas. La “vía larga” de la hermenéutica reaparece en esta idea del *arco hermenéutico*, compuesto de la explicación científica del texto y de la interpretación o apropiación del sentido posibilitado por el descubrimiento de la semántica profunda por parte del análisis estructural (en ACT, 210 Ricoeur dice que la semántica profunda está ubicada “entre el análisis estructural y la apropiación”). Además, con este planteamiento Ricoeur supera la oposición que la hermenéutica romántica había hecho entre la “explicación”, propia de las ciencias naturales, y la “comprensión”, propia de las ciencias del espíritu. Al buscar en el ámbito de las ciencias del lenguaje un modelo de explicación, Ricoeur ya no necesita tomar la explicación desde un ámbito extraño a la esfera del lenguaje y de la hermenéutica, sino propio de él. Por eso Ricoeur puede decir que “la interpretación, si aún es posible darle un sentido, ya no será confrontada a un modelo exterior a las ciencias humanas; ella debatirá con un modelo de inteligibilidad que pertenece de nacimiento, si así se puede decir, al dominio de las ciencias humanas, y a una ciencia pionera de este dominio: la lingüística. Entonces será sobre el mismo terreno, en el interior de la misma esfera del lenguaje, que explicar e interpretar estarán en debate.” QT, 151, 152. Cf. ACT, 199, 206; EC, 164.

religioso dentro del discurso poético.

¿Cómo puede ser comprendida la estructura narrativa de la parábola como animadora de un proceso metafórico por el cual la parábola puede establecer una referencia a lo Totalmente-Otro? Aquí Ricoeur invoca la noción de texto como discurso, como acontecimiento irreductible al "código" de la lengua, y que tiene una referencia a la realidad, a un sujeto que habla y a una audiencia. Como vimos más arriba, el hecho de que el texto sea escrito no suprime su carácter de discurso, sino que sólo hace real una característica que es virtual en todo discurso, la distanciaci3n entre acontecimiento y sentido (BH, 66, 67). Adem3s Ricoeur invoca la funci3n que los g3neros literarios cumplen en la producci3n de un discurso individual, de un mensaje como "obra"; esos g3neros codifican el mensaje y permiten producir un discurso como "obra" (BH, 70). A partir de esto, inicia un enfoque po3tico de las par3bolas, por el cual trata de explicitar el proceso metaf3rico que anima a la estructura narrativa y hace que la par3bola pueda apuntar a un referente extralingu3stico. Este enfoque po3tico actúa como v3nculo entre la explicaci3n formal y la interpretaci3n filos3fico-existencial, que luego desarrollará sobre la base del funcionamiento de ciertas "expresiones l3mite" de las par3bolas (BH, 75).

Ricoeur reconoce que este enfoque po3tico de las par3bolas no puede aplicar en forma simple y directa la teor3a de la met3fora elaborada en *La met3fora viva*, porque hay importantes diferencias entre met3fora y par3bola: en primer lugar, mientras que la tensi3n metaf3rica funciona a nivel de la frase y opera en base a la polisemia de las palabras, el discurso parab3lico funciona a nivel de la composici3n caracter3stica de una obra, es decir, de algo que tiene significado como un todo (ensayo, poema, etc.). En segundo lugar, mientras que las innovaciones sem3nticas de las met3foras no tienen existencia estable en el lenguaje establecido y devienen met3foras muertas una vez que llegan a ser comunes, la creaci3n de sentido del discurso parab3lico no es un acontecimiento fugaz, sino que queda objetivado como un sentido que puede ser reactualizado. En tercer lugar, mientras que en la met3fora algunas palabras son tomadas literalmente y otras metaf3ricamente, en las par3bolas la totalidad de la narraci3n es dicha a nivel de la vida ordinaria (BH, 93).

Aunque apela a su teor3a de la met3fora (BH, 75-88), Ricoeur reconoce que ella no permite resolver el problema de c3mo en las par3bolas la met3fora puede tomar la forma de la mediaci3n de lo narrativo. Surge entonces la necesidad de extender la teor3a de la met3fora, no s3lo de las palabras a las frases, sino de las frases a las estructuras narrativas, hasta poder aplicar el proceso metaf3rico a una "obra" de discurso, es decir, a una composici3n de un nivel m3s alto que el de la frase (BH, 75-88). Es el problema de articular de un modo apropiado la teor3a de los g3neros, que regulan la forma narrativa, y la teor3a de los tropos, que regulan la transferencia de significado de la historia parab3lica

como un todo a la esfera ontológico-existencial (BH, 89).

Para captar el proceso metafórico que se produce en las narraciones ficticias propias de las parábolas, donde los portadores de la metáfora no son las frases individuales de las narraciones, sino la estructura total de la narración, Ricoeur utiliza la comparación –que ya había planteado en su teoría de la metáfora– con los “modelos” de la teoría de la ciencia. Puesto que los modelos permiten extender la tensión metafórica más allá de una tensión entre palabras dentro de la frase, y más allá de una tensión entre una interpretación literal y una interpretación metafórica, para plantear una tensión en el referente mismo en cuanto descrito y redescrito, el modelo introduce una tensión entre la visión desplegada por la ficción y la visión ordinaria de las cosas (BH, 95, 96), y sirve así para romper con una descripción inadecuada y abrir el camino a una nueva y más adecuada. La parábola realiza esto cuando el proceso metafórico es canalizado por la narrativa de ficción.

El problema consiste en cómo esta referencia simbólica, desdoblada, trabaja a través de la estructura narrativa. Ricoeur busca primeramente los signos de metaforicidad en la trama o intriga de la narración parabólica. Para él –a diferencia del enfoque estructuralista puro– la trama de la narración no es una estructura subyacente que hace que la historia narrada sea inesencial o un mero epifenómeno de los códigos, sino que es la estructura misma de la narración. La trama o intriga es la que conduce el proceso metafórico, porque éste parte de aquellos rasgos de la trama que hacen de la parábola un movimiento ascendente o descendente desde la crisis hasta el desenlace.<sup>35</sup> Es esta estructura dramática de la trama la que significa que la existencia puede ser ganada o perdida. La existencia es descrita de acuerdo con los movimientos de la trama.<sup>36</sup> Una vez más, dice Ricoeur, es el regreso desde la estructura profunda, ganada con el análisis estructural, a la estructura de superficie lo decisivo para una hermenéutica de las parábolas (BH, 97, 98).

Pero lo que obliga a tomar la trama de la narración parabólica como referida a alguna estructura similar de la experiencia exterior a la narración, es una característica de la parábola que la especifica como discurso religioso dentro del discurso poético: la extravagancia. La extravagancia consiste en generar una extrañeza dentro de la narración por medio de una mezcla de lo ordinario

<sup>35</sup> “Lo que crea la parábola no son los personajes, sino la intriga, caracterizada por un momento de crisis y por un desenlace. Este desenlace puede ser trágico [...] o cómico (en el sentido de final feliz)...” Paul Ricoeur, “Le ‘Royaume’ dans les paraboles de Jésus”. En: *Études théologiques et religieuses*, 51(1976), n° 1, 16, 17 (citaremos este texto como LR); BH, 97, 98.

<sup>36</sup> En: “Manifestation et proclamation”. *Archivio di filosofia*, 44(1974), n° 2-3, 66, Ricoeur dice: “[...] la intriga vale como parábola en la medida en que la forma narrativa es animada por un proceso metafórico que transfiere el sentido en dirección de situaciones existenciales que constituyen el referente último de la parábola.” (Este artículo será citado como MP.)

con lo extraordinario. La extravagancia libera la apertura del proceso metafórico desde la clausura de la forma narrativa. Y esto es clave, porque el mensaje de la parábola procede de la tensión entre una forma narrativa que, al proveer distancia, autonomía y forma, produce una clausura, y un proceso metafórico que transgrede los límites narrativos, apunta hacia un “otro”, hacia un “más allá”, y así abre el discurso hacia el exterior, hacia lo infinito de la vida y de la interpretación. Lo que logra producir esta tensión es la extravagancia, porque lo extraordinario en lo ordinario hace que la estructura misma sea inestable e inconsistente. A través de esta tensión entre la narración como forma y la metáfora como proceso, la inconsistencia narrativa tiende a quebrar el modelo narrativo y a generar una transgresión desde un “sentido” interno hacia una referencia “externa” (BH, 98, 99).

La tarea de la hermenéutica de las parábolas consistiría en conducir la comprensión metafórica de las parábolas por medio del análisis de esta extravagancia, que permite pasar del sentido interno de la parábola a su referencia a la experiencia. Ricoeur advierte que esto debe hacerse teniendo en cuenta dos cosas. En primer lugar, que la interpretación no literal de las parábolas sólo puede lograrse tomando juntas todas las parábolas. La tensión no es sólo entre lo narrativo y lo metafórico dentro de una parábola, sino entre las distintas parábolas. Las parábolas tienen sentido si son tomadas juntas, porque ellas forman una red de intersignificación que es clave para una interpretación metafórica de las mismas. No hay hermenéutica de una parábola, sino de las parábolas.<sup>37</sup> En segundo lugar, hay que tomar como un corpus no sólo las parábolas, sino también las demás afirmaciones atribuidas a Jesús por los Evangelios Sinópticos: proverbios y expresiones escatológicas. Estas formas de discurso, junto con las parábolas, apuntan en la misma dirección: el Reino de Dios, que les provee a todas un horizonte común. Son esos tipos de discurso y el símbolo “Reino de Dios”, los que permiten identificar la extravagancia de las parábolas. Además, la posibilidad de traducir unos a otros estos tres tipos de discurso libera de todo intento de interpretación literal. La equivalencia entre parábola, proverbio y expresión escatológica ayuda también a desmenuzar las estructuras narrativas y su clausura, de tal manera que la estructura narrativa pueda ser puesta en segundo plano para que se destaque el proceso metafórico (BH, 101, 102).

Sin embargo, lo más importante es que, al significar en conjunción con estos tipos de discurso, las parábolas pueden ser parábolas del Reino y así dejar de ser meros modos de discurso poético para pasar a ser formas de discurso específicamente religiosas. Esto es importante, porque nos permitirá analizar

---

<sup>37</sup> BH, 100, 101. En LR, 19, Ricoeur dice que todas las parábolas juntas despliegan una red metafórica y designan simbólicamente el Reino de Dios. Por eso puede hablarse del “mundo de las parábolas”.

aquello que hace que la parábola sea algo más que una forma narrativa y un proceso metafórico, aquello que en ella es específicamente religioso y que le permite apuntar hacia el “Reino de Dios”. Ya sabemos que se trata de la extravagancia. Pero ahora Ricoeur propone explicitar el funcionamiento de la extravagancia a través de una comparación de la parábola con el proverbio y con la expresión escatológica.

El proverbio, tomado como un modo de discurso, es una forma tradicional de la sabiduría oriental; es una máxima que tiene el propósito de ejercer el discernimiento y orientar las decisiones en las circunstancias singulares de la vida. Pero en el contexto de los Evangelios sinópticos, esta forma de discurso es llevada a su punto de ruptura por medio de un uso sistemático de la paradoja y de la hipérbole, denominados por Beardslee “intensificadores del uso del proverbio” (MP, 68; BH, 112). La paradoja rompe el proyecto de formar una totalidad continua con la propia existencia. Esto se ve, por ejemplo, en la máxima “hay que perder la vida para salvarla”, o en “los primeros serán los postreros y los postreros serán los primeros”. Lo que la paradoja está haciendo aquí es romper la secuencia entre una situación y otra, planteando un modelo imposible de insertar en una totalidad (BH, 113; MP, 68; LR, 16). La hipérbole es una exageración que produce una intensificación, la cual también descoyunta todo proyecto de vida, como por ejemplo en “amad a vuestros enemigos”, o en “es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de los cielos”. Mediante estas estrategias, el proverbio provoca la sorpresa y el escándalo, desafía la orientación contenida en la sabiduría popular, reorienta desorientando (BH, 113, 114; MP, 68; LR, 16).

El discurso escatológico o apocalíptico de los Evangelios sinópticos también lleva una forma tradicional de discurso a su punto de ruptura. Cuando Jesús dice: “El Reino de Dios no viene con signos que se puedan observar; no digas está aquí o allá, porque el Reino de Dios está entre vosotros”, está haciendo un uso intensificado de la expresión escatológica por medio de la cual echa por tierra todo esquema temporal literal capaz de orientar una lectura de signos. La lectura de signos del Reino es cambiada por una significación existencial del mismo (MP, 68, 69). El discurso escatológico habla de la inminencia de una crisis en la cual hay que tomar una decisión urgente y cambiar de vida (LR, 15). La estructura mítica de la expresión escatológica estalla y se liberan los significados existenciales mediados por el mito. La relación del tiempo existencial con el tiempo mítico del cálculo de signos de la escatología tradicional, es análoga al movimiento de desorientación y de reorientación operado por el proverbio (MP, 69; BH, 110, 111).

A partir de esto Ricoeur analiza el rasgo correspondiente en la parábola, la extravagancia. La extravagancia es el elemento que en las historias tomadas de la vida cotidiana juega como factor crítico, creador de sorpresa. Escuché-

moslo:

Las parábolas narran historias que han podido ocurrir o que incluso han ocurrido. Pero es precisamente ese realismo de las situaciones, de los caracteres o de las intrigas, lo que realza la excentricidad de los comportamientos a los cuales es comparado el Reino de Dios. *Lo extraordinario en lo ordinario*, he ahí la lógica de sentido de las parábolas. Mirad la extravagancia de ese terrateniente en la parábola del servidor malvado: después de haber enviado a sus servidores envía a su hijo. ¿Qué propietario palestino se conduciría de una manera tan irracional? ¿Qué decir del mesonero de la parábola de la gran fiesta, que va por las calles en búsqueda de invitados substitutivos? Y el padre de la parábola del hijo pródigo ¿no está pasando los límites de la complacencia? [...]La extravagancia –lo extraordinario en lo ordinario– ¿no sigue una lógica muy semejante a la de la hipérbole y de la paradoja? (MP, 69; BH, 110, 111).

Aquí está la paradoja en la parábola: comienza con lo ordinario para volcarse de pronto hacia lo extraordinario. Esto extraordinario lo es de lo cotidiano, sin nada de sobrenatural, como en los cuentos de hadas y en los mitos. La extravagancia es lo que en la parábola produce una intensificación similar a la del proverbio y del discurso escatológico, y que permite que en la parábola irrumpa Otra Cosa. Esto extraordinario en lo ordinario es lo que permite a la parábola ser una historia que no tiene los fines de una historia como tal, sino que significa el Reino de Dios (MP, 69; BH, 110, 111).

Ricoeur encuentra en esta característica común a la parábola y al proverbio algo que da qué pensar a la filosofía: “Quizás sea necesario decir de la parábola lo que hemos dicho del proverbio, que en sí mismo no provee ni un camino práctico en el cual sería posible insertar un modelo imposible dentro del curso de la existencia, ni un camino para incorporar esta abrupta ruptura dentro de alguna visión unificadora” (BH, 114). Como el proverbio, la parábola también impide construir un proyecto de la existencia como una totalidad continua. También la parábola y el proverbio dicen a su manera que la existencia no es el origen del sentido, ni un lugar donde se puede aspirar a una visión totalizadora de la realidad: el hombre ya está situado en el seno del ser. Además, va también en esta dirección la idea de la reorientación por la desorientación que la parábola produce por la vía de la ficción y el proverbio por la vía de una posibilidad imposible. Desorientación de las presuposiciones de la sabiduría y de la visión popular; reorientación de la vida por un camino paradójico (BH, 113). Esta es la dimensión que la parábola, a través de su referencia, revela a una ontología paradójica, quebrada, militante, como la que Ricoeur busca.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> *Le volontaire et l'involontaire*, 22; CI, 23, 27, 28-29.

Ahora bien, a partir de la comparación de la parábola con el proverbio y con el discurso escatológico, Ricoeur propone considerar los tres modos de transgredir los usos tradicionales de las correspondientes formas de discurso, como “cualificadores” de la función de redescipción que la ficción heurística cumple en esos modos de discurso y que permiten ir más allá de la simple función narrativa y metafórica (BH, 32, 33, 120). Entonces, dice Ricoeur,

[...] somos llevados a decir que el Reino de Dios es el significado “extraño” usado por diferentes modos de discurso, como el “cualificador” que les confiere un uso específicamente religioso [...]. Al decir que el Reino de Dios es el elemento común de distintos modos de discurso, no estoy queriendo implicar en absoluto que él es el *referente* último de las parábolas, proverbios y expresiones escatológicas que tienen que ver de un modo u otro con esa noción. Al denominarlo el “cualificador” de cada uno de esos modos de discurso, todavía lo sigo tratando como un símbolo que reclama una interpretación, la cual hace de él una parte del “sentido” de la parábola, el proverbio o el discurso escatológico. El Reino de Dios es el “índice” que *apunta más allá* de la estructura, incluso más allá de la dimensión metafórica, y que reclama un correspondiente factor de *radicalidad* en la “redescipción” de la realidad humana (BH, 33).

Al recurrir al proverbio y al discurso escatológico, así como al trabajo de “pasaje al límite” (BH, 114) o de intensificación que en estos cumplen los denominados “cualificadores” para producir un proceso de transgresión hacia la expresión “Reino de Dios”, Ricoeur muestra la especificidad religiosa de la parábola dentro del discurso poético. Lo que constituye a la parábola como lenguaje religioso no es la función metafórica como tal, sino la intensificación de la función metafórica que se encuentra también en otros tipos de discurso no metafórico como los proverbios y las expresiones escatológicas, y que permite a la parábola ser parábola del Reino de Dios (BH, 108).

Sin embargo, por otro lado, el hecho de que las parábolas sean parábolas del Reino obliga a tener en cuenta algo más. El “Reino de Dios”, además de ser él mismo un “cualificador” (porque es el que genera esa especie de abuso que quiebra la forma de discurso tradicional en la que aparece), es una “expresión límite” por la cual las diferentes formas de discurso empleadas por el lenguaje religioso son “modificadas” y, por este mismo hecho, convergen en un punto extremo que se convierte en su punto de encuentro con el infinito (BH, 108, 109). Como expresión límite, el Reino de Dios transforma en expresión límite a las formas de discurso en que aparece. Las tres formas de discurso son expresiones límite, porque son llevadas a un uso extremo, a un abuso, por la expresión “Reino de Dios”. De modo que la parábola implica una articulación entre

una forma narrativa, una función metafórica y ahora se suma la función de expresión límite (BH, 108). Esta era la implicancia que para la parábola tenía el hecho de ser modificada por un cualificador, es decir, el hecho de ser un discurso religioso y no sólo poético.

Pero hay algo más todavía. Ricoeur dice que el símbolo “Reino de Dios” es también el referente común de esas formas de discurso y de su funcionamiento *como* expresiones límite. Más aún, es el referente-límite de esas expresiones límite y determina la referencia de la parábola a lo que se llamará “experiencias límite” (BH, 121-122). Con esto llegamos a ese “factor de radicalización” que la última cita textual reclamaba en la redescrición de la realidad humana misma. ¿Cómo es que, en tanto expresiones límite, el proverbio, el discurso escatológico y la parábola abren una referencia a experiencias límite, es decir, a un referente extralingüístico?

La lógica del sentido de estos tres tipos de discurso considerados, basada en el uso de expresiones-límite, produce una acción de ruptura que Ricoeur opone a la lógica del sentido del universo sagrado, la cual se basa en la ley de las correspondencias. Mientras que el simbolismo de lo sagrado es un lenguaje ligado a algo no-lingüístico (a una articulación espacio-temporal, al rito, a la capacidad expresiva de los elementos cósmicos, a las correspondencias entre los momentos y elementos del universo sagrado) (MP, 58-64; PS, 154-155), el discurso de la parábola, del proverbio y de las expresiones escatológicas es un discurso que estalla, que prorrumpe en dirección del Reino de Dios. Este símbolo del Reino de Dios escapa a la circularidad simbólica de las correspondencias cósmicas propias del simbolismo de lo sagrado:

[...] el Reino de Dios se opone polarmente al Paraíso, no sólo como el futuro se opone al pasado, la esperanza a la nostalgia, sino como todas las *expresiones-límite* se oponen el juego completo de las *correspondencias*. A este respecto, la expresión Reino de Dios puede ser comprendida como el *índice* al que apuntan las expresiones-límite en dirección de experiencias-límite que son el referente último de nuestros modos de hablar. Pero, de todas maneras, el lenguaje religioso —o por lo menos esta clase de lenguaje religioso— hace pedazos la circularidad simbólica para apuntar siempre a “algo más”. Es así que la lógica de las *expresiones-límite* se opone polarmente a la de las *correspondencias* en el universo sagrado (MP, 70).

Al utilizar expresiones-límite, el lenguaje religioso de las parábolas, el proverbio y el discurso escatológico redescrive la experiencia humana bajo la perspectiva de lo extremo, lo cual introduce en el lenguaje la exigencia de “algo más”, de “algo otro”. De esta manera, estas formas de discurso religioso logran abrir la experiencia humana en dirección de experiencias límites. Estas

experiencias-límite, aclara Ricoeur, no son sólo experiencias de crisis y de decisión, ni sólo experiencias de miseria, sino también experiencias de culminación y de gozo (MP, 70).

En consecuencia, el referente último de las parábolas, proverbios y discursos escatológicos no es el Reino de Dios, sino la realidad humana en su totalidad. Lo que el lenguaje religioso hace es descubrir, desvelar la dimensión religiosa de la experiencia humana común. Las experiencias de sufrimiento, muerte, culpa, gozo, etc., tienen más capacidad de reorientar la vida que de quebrantarla, y esto de una manera que no lo puede lograr ningún proyecto racional. Cuando el lenguaje religioso proyecta su radical visión de la existencia, en forma simultánea la experiencia ordinaria es llevada a dejar aparecer su dimensión potencialmente religiosa (BH, 127-128). “El texto bíblico, concluye Ricoeur su hermenéutica de las parábolas, sólo alcanza su referente final cuando la experiencia ordinaria se ha reconocido a sí misma como *significada*, en su anchura, su altura y su profundidad, por lo ‘dicho’ (*le dit*) del texto” (BH, 128).

Aquí vemos cómo, en el discurso religioso de las parábolas del Reino, la referencia extralingüística es alcanzada por medio del sentido, el cual a su vez fue producido por un proceso metafórico que trabaja a través de la trama o intriga de la narración parábólica, y por la función intensificadora del cualificador “Reino de Dios”, que hace que lo dicho (el sentido) sea dicho desde el punto de vista de lo extremo, del tal modo que el sentido pueda apuntar a algo más, a algo otro, que ya no es sentido sino realidad, pero realidad vista desde el punto de vista de lo extremo, es decir, experiencia límite. El Reino de Dios es una expresión límite que remite a una experiencia límite, la cual está en el límite de toda experiencia. La tensión que ya está en la trama o intriga es el punto de apoyo de una tensión metafórica originada por el símbolo “Reino de Dios”, el cual a su vez genera otra tensión por la cual las formas de discurso del proverbio, de la expresión escatológica y de la parábola son llevadas a un uso intensificado, a un punto de ruptura con el uso tradicional que permite que en el discurso irrumpa otra cosa. Esta otra cosa que irrumpe es una experiencia límite, pero es experiencia humana siempre dicha en el lenguaje: “[...] la *irrupción de lo inaudito* [unheard] en nuestro discurso y en nuestra experiencia constituye precisamente una dimensión *de* nuestro discurso y *de* nuestra experiencia.”<sup>39</sup>

En el desciframiento de las experiencias límite de la vida humana a la luz de los recursos miméticos de las ficciones extravagantes (parábolas, expresiones

<sup>39</sup> BH, 127. Para Ricoeur, la experiencia religiosa, si bien no se reduce al lenguaje, siempre se expresa en y a través del lenguaje. Ver: Ricoeur, P., “La philosophie et la spécificité du langage religieux”. En: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55 (1975), n° 1, 13, 25; *Nommer Dieu*, 490. En CI, 393, Ricoeur dice: “...el fenómeno religioso no existe sino en el proceso histórico de la interpretación y de la reinterpretación de la palabra que lo engendra”.

escatológicas, proverbios), enclavadas en estructuras narrativas específicas, se cumple la tarea que la hermenéutica tiene de desplegar el mundo proyectado por el texto (BH, 34). De modo que, al seguir el camino de la estructura hacia el significado y de éste hacia la referencia de las parábolas, es decir, hacia las experiencias límite, hemos estado viendo un ejemplo de cómo la hermenéutica despliega el mundo proyectado por las formas de discurso bíblico.

ENCUENTRO  
INTERNACIONAL  
**Nietzsche en Perspectiva**

**Septiembre 21 al 21/2000**  
**Auditorio Centro de eventos y convenciones**  
**Biblioteca Luis Angel Arango**

**S** Se cumple este año el primer centenario de la muerte del pensador alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900). Por este motivo se vienen preparando una serie de actividades conmemorativas, entre ellas la realización del Encuentro Internacional "Nietzsche en Perspectiva".

El propósito principal del evento es el de ofrecer, tanto a interesados como a estudiosos de la obra de Nietzsche, el estímulo excepcional de un intercambio académico con figuras destacadas de la exégesis nietzscheana a nivel internacional.

*Inscripción*

Inversión	\$250.000
Pago de inscripción antes del	
15 de septiembre	\$175.000
Profesores	\$187.500
Estudiantes	\$125.000

Universidad Nacional de Colombia  
Departamento de Filosofía  
Banco Popular Cta. No. 012-72006-6  
Fondo Especial Facultad  
de Ciencias Humanas Universidad Nacional  
Teléfono: 3165384.

Pontificia Universidad Javeriana  
Programa Educación Continuada  
Facultad de Filosofía  
Banco Santander Cta. No. 201-016524  
Pontificia Universidad Javeriana  
Teléfono: 3208320 ext. 2696.

2000  
Nietzsche

# ESTUDIOS

## DE

# FILOSOFÍA

Edición Especial

Numeros 15 y 16

### 2º SEMINARIO NACIONAL DE TEORÍA E HISTORIA DEL ARTE

**Arquitectura, experiencia e imagen:  
Explorando el camino de Bergson.**

*Beatriz García Moreno*

**Ícono y hermenéutica de la imagen:  
Una lectura de Hans Belting.**

*Carlos Arturo Fernández Uribe*

**Copia y simulacro en el *Sofista* de  
Platón**

*Carlos Másmela*

**Imagen y deseo en la creación  
artística**

*Carlos Salas*

**Transtética de los residuos  
(Crítica de la sensación pura)**

*Félix Duque*

**La hermenéutica de la imagen en  
Gottfried Boehm y Hans-Georg  
Gadamer.**

**La articulación de imagen y lenguaje.**

*Javier Domínguez*

**Transito y ocaso de la imagen**

*Luis Fernando Valencia*

**Imagen de la destrucción.**

**Estética del vértigo.**

*Miguel Ángel Ramos Sánchez*

**De la imposibilidad de la  
Fenomenología**

*Eric Alliez*

**“El dolor de lo negativo”: La  
formación del espíritu  
filosófico en el prólogo a *La  
Fenomenología Del Espíritu.***

*Carlos Emel Rendón*

**Particularismo ético y  
universalismo moral  
consideraciones críticas sobre las  
concepciones de racionalidad  
práctica y del “yo” en Charles Taylor.**

*Francisco Cortés Rodas*

**Lógica dialéctica de la tragedia:  
Revolución y guerra mundial.**

*Félix Duque*

**El arte como horizonte  
del vínculo entre arte y religión  
en la cultura occidental  
contemporánea**

*Adolfo León Grisales Vargas*

### PAPERS

**El concepto de la verdad en la filosofía  
actual: aportes para una controversia.**

*Gerardo Retamoso R.*

### RESEÑAS

**Vida del instituto**

Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Teléfono: (57-4) 210 56 80  
Telefax: (57-4) 210 56 81  
Apartado 1226. Medellín,  
Colombia  
E-mail:  
estufilo@nutabe.udea.edu.co