

Ricœuriana

#1

ISSN
2184-190X

Gonçalo Marcelo
César Correa Arias
Patrícia Lavelle
Tomás Domingo Moratalla
COORDS.

A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

LA HERMENÉUTICA EN ESPAÑA: LA RECEPCIÓN DE LA OBRA Y PENSAMIENTO DE PAUL RICŒUR

HERMENEUTICS IN SPAIN: THE RECEPTION OF PAUL RICŒUR'S THINKING AND WORKS

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología, Granada¹

Resumen: La hermenéutica en España empieza a tomar fisonomía a raíz de la publicación y traducción de la obra de Gadamer *Verdad y método* en los años 70. Tras ella, la hermenéutica ha ido implantándose poco a poco en el ámbito español con figuras tan relevantes como Schökel, Lledó, Ortiz-Osés o Panikkar, entre otros. Desde esa década el paradigma hermenéutico español no ha dejado de enriquecerse con innumerables propuestas. En este capítulo nos acercaremos a algunas de las principales ideas que ha generado la hermenéutica española, centrándonos en la recepción de la obra y pensamiento de Paul Ricœur.

Palabras clave: filosofía hermenéutica; hermenéutica española; Paul Ricœur.

¹ Francisco José García Lozano, Calle Neptuno 5, 18004 Granada, España. E-mail: frangarcialozano@gmail.com

Abstract: Hermeneutics in Spain begins to take form as a result of the publication and translation of the Gadamer's work "Truth and Method" (*Wahrheit und Methode*) in the 1970s. After it, hermeneutics has been implemented gradually throughout the country by outstanding figures such as Schökel, Lledó, Ortiz-Osés or Panikkar, among others. Since then the Spanish hermeneutical paradigm has not stopped to be enriched with countless proposals. In this article we will consider some of the main ideas generated by the Spanish hermeneutics, focusing on the acceptance of Paul Ricœur's work and thought.

Keywords: philosophical hermeneutics; Paul Ricœur; Spanish hermeneutics.

Introducción

La hermenéutica se ha ganado un lugar propio y diferenciado dentro del atomizado marco de "tradiciones" de pensamiento contemporáneo, siendo la *koiné* o el lenguaje común de la tardomodernidad.² El siglo pasado estuvo marcado por la estela de Heidegger, cuya filosofía en torno a la "constitución del sentido" ha sido considerada a menudo como el hilo conductor y denominador común del pensamiento filosófico contemporáneo.³ Sin embargo, lo heterogéneo de las propuestas filosóficas del siglo pasado y el agotamiento de muchas de ellas ha propiciado que la hermenéutica se haya manifestado como el nuevo paradigma de la modernidad. Tal preponderancia se debe, especialmente, a que

² G. Vattimo, *Ética de la interpretación* (Barcelona: Paidós, 1991), 60-61.

³ Cfr. H-G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache. Achter deutscher Kongress für Philosophie* (Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1966).

la hermenéutica propone un método más afín a la realidad del siglo XXI, en el sentido de que resulta más eficaz para abordar problemáticas tales como la libertad de acción, la responsabilidad moral, la identidad, la individualidad, entre tantas otras.⁴ Comprender e interpretar, para decirlo con Heidegger, más allá de un instrumento específico de la filología o la historiografía, constituyen nuestro propio modo de estar en el mundo, la esencia de nuestra mundaneidad.

Que a lo largo de este proceso hasta los paradigmas filosóficos de contornos más definidos hayan perdido su unidad interna es cosa que resultaría difícil de negar. Entendida durante siglos como interpretación normada de textos eminentes (teológicos, filológicos y jurídicos), la hermenéutica no ha dejado de vivir también, desde su revitalización por Dilthey, cuando menos, su propia explosión hasta la gran obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (1960), foco de las realizaciones contemporáneas en el paradigma de la comprensión. La obra representa una inflexión lingüístico-interpretativa en el filosofar, que reclama sus tesis especialmente de Schleiermacher, Dilthey y Heidegger. Al igual que Schleiermacher, Gadamer se propone elaborar una teoría universal del comprender y de los modos todos de comprensión. Con ello la hermenéutica entra en el giro lingüístico de la filosofía contemporánea.

En España tal giro llegaría relativamente tarde. Julián Marías, uno de los grandes conocedores de la España del siglo pasado, de su filosofía y creatividad cultural, exponía en los años sesenta un

⁴ Algún autor como J. Grondin relaciona el renacer de las cuestiones hermenéuticas a crisis epocales. Según Grondin, "Aunque estos momentos han sido detectados a menudo retrospectivamente, es decir, desde la óptica de la historiografía actual, se puede decir que estaban relacionados con experiencias de rupturas de tradiciones que provocaron un interés más intenso por el problema de la interpretación y su teoría hermenéutica", en J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Madrid: Herder, 1999) 43.

certero diagnóstico de lo que había sido la filosofía española del siglo XX:

En España no existía, simplemente, una tradición filosófica creadora; los filósofos españoles dignos de este nombre son una serie de oasis aislados en un desierto, y si nos alejamos hacia el pasado, pasando por Suárez, Luis Vives y Raimundo Lulio, nos encontramos en la España árabe o judía – Averroes, Maimónides – o, más allá aún, en la “España” romana – Séneca. En el siglo XIX, las figuras más estimables – Balmes, Sanz del Río – estuvieron muy lejos de poseer una filosofía original y adecuada. Fue Unamuno el que, sin hacer filosofía, sino más bien negándola, ofreciendo en su lugar “fantasmagoría o mitología” (o simplemente novelas y poemas), puso en el centro de la atención y la preocupación española el problema de la filosofía, el que crea así las condiciones para el renacimiento – en rigor, nacimiento – entre nosotros. Y fue Ortega (1883-1955) quien lo realizó, con una radicalidad y plenitud no superadas, acaso no igualadas por ningún pensador de nuestro tiempo.⁵

Como muy bien señala Julián Marías, Ortega y Gasset representa esa nueva regeneración de la filosofía española, marcada, por el contexto epocal en el que se genera, por un inevitable corte hermenéutico que analizaremos a continuación y, a partir, de él adentrarnos en otros desarrollos hermenéuticos.

⁵ J. Marías, *Los españoles* (Madrid: Revista de Occidente, 1963), 254-255.

La hermenéutica en España

La hermenéutica en España⁶ tendrá como precursor a J. Ortega y Gasset (1883-1955), cuya filosofía remite a Dilthey en su fundamentación de una razón viviente o vital y su perspectivismo. Para Dilthey, al sujeto ideal de la *Crítica de la razón pura* le faltaba una característica fundamental de la vida misma: su dimensión histórica, el estar “arrojado” en un mundo, una época y un lugar determinados. Ortega denominaría a esta característica “su circunstancia”, la cual no resulta indiferente a la hora de conocer, interpretar, valorar.

En las primeras líneas del opúsculo de Ortega y Gasset *El tema de nuestro tiempo*, donde se recoge la lección inaugural del curso universitario de 1921-1922, podemos ubicar las principales líneas de su proyecto hermenéutico:

Nuestro pensamiento pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se erige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas a través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación.⁷

⁶ A. Ortiz-Osés, “Hermenéutica española”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Diccionario de hermenéutica* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2004), 177-180.

⁷ J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, vol. III (Madrid: Alianza Editorial, 1983), 145.

En este texto contemplamos cómo uno de los pilares sobre los que construye Ortega y Gasset su filosofía será la respuesta del pensamiento a la situación humana y vital del sujeto, constituyéndose como uno de los ejes fundamentales de su ontología. Junto a esto, la idea del “ser” que pone en juego Ortega y Gasset implica la no aceptación de la realidad como objetiva, pero tampoco como una proyección arbitraria de la subjetividad del sujeto. De esta manera su epistemología se revela como una actividad hermenéutica, por un lado, y su ontología como el resultado de esa praxis interpretativa.

Sin embargo, como señala Ortiz-Osés, tendríamos que considerar a Luis Alonso Schökel (1920-1988) como el primer gran hermeneuta español, que consideró todo su obra como un aporte hermenéutico, bajo un tema específico: los textos literarios, cuyos muchos ejemplos y apartados proceden del ámbito bíblico. Así explica su propia teoría de la comprensión-interpretación:

¿Existe la quinta Sinfonía de Beethoven? Sí, la hemos escuchado muchas veces. Es cierto, hemos podido escuchar diversas interpretaciones de esa pieza musical. Porque la música no existe más que cuando se ejecuta la partitura; ésta no es más que un registro, una forma de conservar el mensaje escrito mediante una serie de escritos convencionales. Primero hay que dominar los signos, sabes qué es cada uno, cuánto tiempo vale, a qué nota se refiere, en qué clave está escrito el conjunto. Una vez comprendidos los signos, éstos pueden ser interpretados: es entonces cuando se produce la música, cuando cobra vida la obra significada en la partitura.⁸

Schökel desarrolló su actividad hermenéutica desde dos planos bien diferenciados. Uno partiendo de una hermenéutica general,

⁸ L. A. Schökel, *Apuntes de hermenéutica* (Madrid: Trotta, 1994), 18.

como teorización sobre la comprensión-explicación e interpretación de los textos literarios y una hermenéutica específica, la de los textos bíblicos, en los que a partir del método histórico-crítico se acercó al tratado de la inspiración bíblica como forma de entroncar el texto religioso y su explicación en el hecho del lenguaje y de la obra literaria. Hay paralelismo y continuidad entre el cambio de la teoría de la inspiración y el cambio de la teoría hermenéutica. Todos estos aspectos son recogidos en una breve obra, *Apuntes de hermenéutica*, donde destila lo más sintético de sus años de docencia.

Mención merece también la labor desarrollada por el catalán Raimon Panikkar (1918-2010) y su “filosofía comparativa”, donde el término “comparar” se entiende como aquella actividad de la mente humana que toma una postura neutral con respecto a las cosas comparables. Por lo que toda filosofía se considera una filosofía comparativa en la medida en que ésta se compara a sí misma con otras visiones filosóficas. Es el estudio filosófico de uno o algunos problemas a la luz de más de una tradición. Desde este planteamiento, Panikkar desarrolla su particular hermenéutica, que denomina “hermenéutica diatópica” que describe de la siguiente manera:

Yo la llamo la hermenéutica diatópica, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre los tópoi humanos, “lugares” de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad... La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí.⁹

⁹ R. Pannikar, *Mito, fe y hermenéutica* (Barcelona: Herder, 2007), 23.

Busca, entre otras cosas, superar el círculo hermenéutico creado por los límites de una sola cultura, esto es, la hermenéutica diatópica intenta poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes, tradiciones o lugares culturales (*tópoi*) diferentes, para lograr un verdadero diálogo dialógico que tenga en cuenta las diferentes culturas.

Un tercer baluarte de la filosofía hermenéutica española viene representado por Emilio Lledó, cuya filosofía se sustenta, por una parte, en la hermenéutica filosófica de H.-G. Gadamer; por otra, en el lenguaje como “energeia”; es decir, el lenguaje, como había dicho con anterioridad el propio Heidegger, también “habla” (*Die sprachespricht*). Lledó también cultiva con esmero las ideas de su maestro: la concepción hermenéutica del lenguaje, la historicidad de la comprensión, la pertenencia a una tradición, la rememoración y el reconocimiento del pasado, etc. Lledó, lo mismo que Gadamer, defiende la autonomía de la obra escrita en relación con su creador, lo que implica, por una parte, abrir desde el tiempo silencioso de lo escrito el otro tiempo de la escritura, que es el tiempo del lector. “El lógos escrito (*lógosgegramménos*), no es lógos si no recibe el tiempo del lector”.¹⁰ De este modo se produce la apertura hacia las infinitas formas de decir que determinan la finitud de nuestra propia existencia y al mismo tiempo el diálogo infinito que el futuro ofrece a los innumerables lectores. “Con la escritura – afirma Lledó – la memoria alcanza un grado superior de intersubjetividad que aquel que se manifiesta en el inmediato diálogo del hombre con otro hombre, o del hombre consigo mismo”.¹¹

Referencia obligada es la “ética hermenéutica impura” propuesta por Jesús Conill. El autor sabe que una comprensión radical del ser humano, como la que él intenta ofrecer, está siempre transida de la

¹⁰ E. Lledó, *El surco del tiempo* (Barcelona: Crítica, 1992), 95.

¹¹ *Ibid.*, 52.

dimensión ética y práctica. En este sentido estamos de acuerdo con el profesor Conill cuando opina que

necesitamos, pues, una ética de carácter hermenéutico, cuyo significado universal pase a través de la nueva noción experiencial de “interpretación” y de una nueva “crítica” en forma de autocomprensión, más allá de la autoconciencia idealista, una ética donde tanto la interpretación como la autocomprensión estén “siempre en camino”. En el camino de la experiencia, donde lo que siempre sucede es un acontecer de requerimientos y de expectativas de sentido.¹²

Una ética hermenéutica crítica, en este sentido, permitiría diseñar una ética de la responsabilidad en contextos complejos y plurales, como el actual. Una ética crítica que mira hacia el pasado y hacia el futuro, intentando dar nombre a lo que nos pasa en el presente.

Los cauces abiertos por P. Ricœur, de manera indirecta, se ven reflejados en la labor filosófica que llevan realizando desde hace años autores como Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros, cuyo fruto más destacable es su *Diccionario de Hermenéutica* y en la misma senda *Claves de Hermenéutica*.

Andrés Ortíz-Osés es considerado como uno de los principales hermeneutas representante del mundo hispano, en la construcción de una nueva filosofía hermenéutica, pionero en nuestro país en la introducción del pensamiento hermenéutico centroeuropeo y de la escuela de Heidegger. La aportación específica de su obra radica en la elaboración de una “Hermenéutica simbólica” del sentido, cuya categoría clave es la de “coimplicación” y “fratriarcalismo” que estructuran su pensamiento en la búsqueda de conceptos cohesionadores. Él mismo reconoce cómo la génesis de su hermenéutica encuentra en

¹² J. Conill, *Ética hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 2006), 146.

P. Ricoeur, a partir de su concepción del simbolismo como mediación entre la remitologización del sentido arcaico y su desmitologización crítica, materiales imprescindibles para su filosofía simbólica: “El sentido es la sutura simbólica de fisura real”,¹³ aforismo a partir del cual Ortiz-Osés reorienta simbólicamente su hermenéutica. Su tarea se puede concebir así como una filosofía simbólica que plantea una crítica profunda, al igual que hace P. Ricoeur, al modelo ilustrado racionalista occidental: “La filosofía occidental ha tergiversado el amor a la sabiduría (simbólica) como un amor al ser (racionalístico). Se impone así un tipo de saber no-sapiencial, insipiente, funcional y funcionarial, que se encuentra en la gran corriente ilustrada su lumbre, lustre y lastre. Podríamos hablar de Filosofía simbólica, por contraposición a la Filosofía racionalista oficial”.¹⁴

El interés de la filosofía ortiz-osesiana está en haber planteado la cuestión candente de la identidad personal y humana no de un modo fundamentalista sino hermenéutico y abierto. Su proyecto hermenéutico pretende una interpretación simbólica de la metafísica clásica presidida por una serie de oposiciones (ser/devenir, acto/potencia, sensible/inteligible, doxa/episteme, materia/forma, etc.) en la que uno de los términos obtiene una valoración positiva y otro queda cargado de connotaciones negativas. Pues bien, la tarea de la hermenéutica simbólica cultivada por Ortiz-Osés consiste precisamente en el intento de suturar (simbólicamente) esa herida real. Una sutura que debe darse también en un plano antropológico, de un “humanismo hermenéutico” en el que lo específico humano es la interpretación simbólica que descentra al sujeto en virtud de lo que consiente: “El hombre trata de remediar simbólicamente la propia escisión producida por su misma aparición a través de un lenguaje

¹³ A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura* (Barcelona: Anthropos, 1993), 45.

¹⁴ A. Ortiz-Osés, “Prólogo. Filosofía simbólica”, en P. Lanceros, *La herida trágica* (Barcelona: Anthropos, 1997), XI.

suturador. El lenguaje hermenéutico constituye ese espacio abierto (celestes) del tiempo humano-terrestre del sentido, el cual es más que lo mentado: lo consentido”.¹⁵

Igualmente, Patxi Lanceros comparte la misma noción de hermenéutica que Ortíz-Osés, ya que comparece como la contextura “en la que se constituye la verdad posible (parcial y episódica), dado que el hombre y el mundo son, desde el punto de vista de las ciencias de la cultura, conjuntos significativos, formas simbólicas o urdimbres de sentido, en los que co-inciden interpretación y lenguaje”.¹⁶ Lanceros abre el camino para la concepción de un sistema que dé cuenta de las relaciones, de las transiciones entre los diversos ámbitos de la experiencia, sin poder aspirar a ninguna suerte de cierre o clausura, sin poder de-finirse o de-terminarse. Una hermenéutica del sentido que sea capaz de hallar una confluencia entre las diferentes perspectivas, entre las diferentes miradas que pueden posarse en el objeto real.

La obra de Lanceros, *La herida trágica*, parte igualmente desde el planteamiento crítico que A. Ortiz-Osés hace desde su filosofía simbólica como sentido e implicación. Con ecos al “cogito herido” ricœuriano, Lanceros ensaya una “Hermenéutica a la vez sim-bólica y día-bólica. Implicación, límite, herida trágica”. Cómo él mismo señala: “La herida trágica se configura como lo abierto (Rilke), el silencio (Hölderlin), la ausencia (Nietzsche). Es el espacio que hemos identificado como el hay del peligro, o como realidad que deja ser (y no-ser) al manifestarse en (la) contradicción y, por lo tanto, al sustraerse en cuanto plenitud o unidad”.¹⁷

¹⁵ Cf. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica* (Barcelona: Anthropos, 2003).

¹⁶ P. Lanceros, “Antropología Hermenéutica”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, 20.

¹⁷ P. Lanceros, *La herida trágica*, 207.

Esta radicalidad ontológica de la herida impele a la búsqueda de formas de sutura que, si nunca terminan de recomponer la unidad rota, impliquen los fragmentos en dispersión. He aquí la función del símbolo: “se pueda afirmar que, en un sentido radical, toda sutura es simbólica y todo símbolo ha de ser comprendido como vínculo o sutura”.¹⁸

Destacar, por último, otros proyectos como el realizado por Javier Recas con su propuesta de reconstrucción de una nueva hermenéutica crítica en clave de diálogo. Diálogo con Gadamer, obviamente, por razones históricas y sistemáticas; diálogo con la gran tradición hermenéutica; y, diálogo, finalmente, entre las distintas perspectivas del criticismo hermenéutico. Una hermenéutica consciente de la escisión entre lo patente y lo oculto, atendiendo a los síntomas, inquisidora del sentido soterrado bajo las formas manifiestas; una hermenéutica situada entre la hermenéutica de las tradiciones y la crítica de las ideologías (la *Ideologiekritik*). Recas reconoce en la nueva hermenéutica crítica contemporánea (Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricœur), que, a pesar de sus discrepancias, heterogeneidad y personalidad propias, “hay en la obra de todos ellos una actitud común de profundización crítica respecto al estándar ontofenomenológico de la hermenéutica tradicional, frente al que reclaman el reconocimiento del potencial crítico inscrito en todo otorgamiento de sentido, y la necesidad de una hermenéutica profunda, de huellas y síntomas, frente a la mera recolección del significado”¹⁹.

¹⁸ P. Lanceros, “Sentido”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, 513.

¹⁹ J. Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricœur* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2006), 27.

La recepción de la obra y pensamiento de P. Ricœur en España²⁰

Un hecho constatado por muchos es la tardía recepción de la obra de P. Ricœur en España. Su primer libro, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, es de 1947, y su primera obra importante, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I-II*, de 1960, es traducida al castellano en 1969, con introducción de José Luis Aranguren. Un destacado conocedor de la obra ricœuriana, Marcelino Agís, señala los motivos personales que motivaron a P. Ricœur el posponer su visita a nuestro país: “En una ocasión le pregunté por qué tardó tanto en visitar nuestro país. Me contestó, entonces, que prefirió esperar al fin de la dictadura para hacerlo. En alguna ocasión, Ricœur expresó públicamente esta misma idea de aguardar a que España recuperase la libertad y la democracia para visitarla”.²¹

No resulta fácil abordar la recepción del pensamiento de P. Ricœur en el panorama español, debido principalmente a la diversidad de temas y preocupaciones que siempre rondaban a un pensador tan inquieto como él. Sin embargo, hemos de reconocer que casi la totalidad de temas que preocuparon al pensador francés han sido abordados desde sus múltiples perspectivas en España. De un modo esquemático y que no agota los horizontes intelectuales de los si-

²⁰ Para una información más detallada cfr. F. D. Vansina, *Paul Ricœur. Bibliography 1935-2008* (Lovaina: Leuven University Press, 2008).

²¹ M. Agís Villaverde, “Paul Ricœur en España”, en José Luis Mora García, Delia Manzanero, Martín González, Xavier Agenjo Bullón (eds.). *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico* (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013), 481. El artículo de Agís Villaverde hace un recorrido por las localizaciones geográficas más destacadas por las que ha pasado P. Ricœur (Granada, Madrid, Cataluña, Santiago de Compostela y Galicia), y la huella bibliográfica, principalmente colaboraciones en congresos, que ha dejado en ellas. Para nuestro fin más interesante nos parece la aportación de Alfredo Martínez Sánchez titulado “Recepción de Paul Ricœur en español: bibliografía en castellano”, en *Ideas y Valores* 127 (2005): 73-98. Este artículo nos permite reconstruir la introducción de la obra de P. Ricœur desde 1969, la primera traducción, hasta 2003.

güientes pensadores, podríamos señalar diversos campos típicamente ricœurianos trabajados desde el pensamiento español:

En la perspectiva de la *fenomenología* podemos citar a:

Tomás Domingo Moratalla²² y Antonio Pintor-Ramos,²³ entre otros;

Desde la perspectiva de una *hermenéutica general* podemos nombrar a Marcelino Agís Villaverde,²⁴ Agustín Domingo Moratalla²⁵ o Manuel Maceiras,²⁶ entre otros;

La *antropología hermenéutica* por Leonides Fidalgo Benayas,²⁷ Manuel A. Basombrío,²⁸ Francisco Javier Rodríguez Buil²⁹ y María Belén Tell,³⁰ entre otros;

²² T. Domingo Moratalla, *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de P. Ricœur* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996).

²³ A. Pintor Ramos, "Paul Ricœur, fenomenólogo", en *Cuadernos salamantinos de filosofía* 6 (1981): 135-156. "Paul Ricœur y la fenomenología", en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987 (Barcelona: Anthropos, 1991).

²⁴ M. Agís Villaverde *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur* (Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995); (ed.), *Horizontes de la Hermenéutica* (Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998); *Conocimiento y razón práctica* (Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2013).

²⁵ A. Domingo Moratalla, *Introducción al pensamiento de Paul Ricœur. Esperanza militante y creatividad reflexiva* (Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1991).

²⁶ M. Maceiras y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea* (Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2004).

²⁷ Leonides Fidalgo Benayas, *Hermenéutica y existencia humanas. El pensamiento de Paul Ricœur* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996).

²⁸ Manuel A. Basombrío, *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo: un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur* (Málaga: Universidad de Málaga, 2008).

²⁹ Francisco Javier Rodríguez Buil, *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricœur* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003).

³⁰ María Belén Tell, *Tras la buella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricœur* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2015).

La cuestión de la *temporalidad/narratividad* ha sido tematizada exhaustivamente por Mariano Peñalver,³¹ Ángel Gabilondo³² y Gabriel Aranzueque;³³

Aportaciones a la *hermenéutica simbólico/religiosa* podemos encontrarlas en la labor de Jesús E. Albertos³⁴ o Jorge Pérez de Tudela y Velasco,³⁵ entre otros;

La *hermenéutica de la acción* ha sido trabajada por Francisco José García Lozano;³⁶

Sobre la temática de *hermenéutica y justicia* ha trabajado profusamente Xavier Etxebarria Mauleón³⁷ y Teresa Picontó.³⁸

Debido a la amplitud de enfoques y abordajes temáticos, nos ceñiremos aquí a aquellos que consideramos más significativos y que ofrezcan una panorámica general de la recepción del pensamiento de P. Ricœur en España.

Como señalábamos antes, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I-II*, es traducida al castellano en 1969. En ella José Luis

³¹ M. Peñalver, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de P. Ricœur* (Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978).

³² A. Gabilondo, “La intriga y la trama: la Poética de Aristóteles”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, 397-406.

³³ G. Aranzueque (coord.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur* (Madrid: Cuaderno Gris, 2001).

³⁴ Jesús E. Albertos, *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricœur* (Navarra: Eunsa, 2008).

³⁵ J. Pérez de Tudela y Velasco, “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricœur”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, 369-383.

³⁶ F. J. García Lozano, *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur* (Murcia: Editorial Espigas, 2015).

³⁷ Xavier Etxebarria Mauleón, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricœur* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1995).

³⁸ T. Picontó Novales, *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricœur* (Madrid: Editorial Dykinson, 2005).

Aranguren hace una breve presentación del pensamiento de Ricœur resaltando, precisamente, el vacío existente en nuestro país de un pensador tan relevante en el ámbito europeo: “Considero un gran acierto editorial la traducción de este bello libro, de tan claro interés interdisciplinar, que apareció en Francia va para diez años, y cuyo autor es relativamente poco conocido en nuestro país”. En esta breve presentación para el público español, Aranguren sitúa las raíces del pensamiento de Ricœur en Merleau-Ponty, Gabriel Marcel y Karl Jaspers, definiéndolo como el pensador más abierto y razonable de Francia y considerándolo una referencia obligada para el diálogo de la teología, la antropología y, en general, la filosofía. Anteriormente sólo teníamos alguna reseña de dicha obra en algunas publicaciones españolas como la de M. Mindán (1954) o B. Waldenfels (1965).

Tras la traducción de esta obra de P. Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, empezarán a publicarse algunos acercamientos de los que solamente citamos algunos, a modo de ejemplo, para hacer ver la repercusión y recepción de su obra en los años sucesivos:

- P. Trevijano Echevarría publicará dos interesantes reflexiones en torno a la esperanza en P. Ricœur: “La dimensión horizontal de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricœur” (1972); “La dimensión vertical de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricœur” (1972);
- C. Díaz y M. Maceiras, *Introducción al personalismo actual* (1975). En esta obra, entre los muchos autores que comentan, incluyen una entrada al pensamiento de P. Ricœur;
- A. Pintor Ramos, “Paul Ricœur y el estructuralismo” (1975);
- M. Maceiras, “Ricœur, Paul”. *Diccionario de filosofía contemporánea* (1976).

Sin embargo, una de las primeras reflexiones sistemáticas en torno al pensamiento de P. Ricœur fue la abordada en los años 70 por Mariano Peñalver en su obra *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricœur* (1978). Como señala Peñalver, Ricœur se propuso elaborar una poética de las experiencias de creación y recreación, poética que constituiría una verdadera filosofía de la Trascendencia. La poética como disciplina descriptiva que es alude, tal como lo indica su raíz griega (fabricación de algo que resulta ser diferente de su autor), al carácter productivo de algunos tipos de discurso (sin distinguir entre prosa y poesía) y también del simbolismo. Ricœur reconoce en los símbolos una singular potencia de invención o creación, es decir, de producción de *sentido*, la cual implica a su vez una función heurística, que es un poder de descubrimiento o invención de rasgos inéditos de la realidad, de aspectos inauditos del mundo, pero cuya fuente sigue ubicándose en la forma del pensar: “La forma de pensar puede así comprenderse como la superabundancia de sentido que excede su desarrollo al contenido pensado determinado (suscitado, alimentado) por su carácter originario, por su entorno histórico”.³⁹ De hecho, podríamos definir como de optimismo ilustrado la conclusión de M. Peñalver: “Porque sólo bajo la forma del pensamiento abierto un sentido puede darse a los otros”.⁴⁰

En otro sentido, M. Peñalver ha abordado la filosofía de Ricœur desde lo que ha denominado “pensamiento de la intersección”, que es aquel “que situándose entre el pensamiento de la recolección (al modo de Gadamer) y el pensamiento de la diseminación (al modo de Derrida), nos ofrece y nos hace habitar aquellas encrucijadas

³⁹ M. Peñalver, “Ricœur: la forma del sentido”, en *Paul Ricœur. Discurso filosófico y hermenéutica*, *Revista Anthropos* 18 (1998): 83.

⁴⁰ *Ibid.*, 86.

donde se sitúan los conflictos y perplejidades”.⁴¹ Un pensamiento de intersección que se desarrolla a un doble nivel. A un “nivel dialógico”, es decir, en relación de posición del discurso respecto a los otros discursos, como a un “nivel dianoético”, es decir, en proceso mismo de constitución de sí mismo. Un “nivel dialógico” que apunta hacia el “entreambos”, que “es el modo de pensar hermenéutico que punta a un inédito cuya conexión con los discursos ya formulados no consiste en recoger lo mínimo común entre ellos sino en la búsqueda simultánea de la distancia (el entre) y el de la fusión (el ambos), es decir, del lugar desde donde puedan ser pensadas sin contradicción la diferencia y la conciliación”.

A un “nivel dianoético”, esto es, lo concerniente al movimiento que adopta un pensar en la efectuación de su despliegue como discurso, se configura como un “desde-hacia”, donde “el término desde contiene una idea de origen, de procedencia, y el término hacia una idea de dirección de un movimiento respecto al punto al que se abre. Ambos términos apuntan a la actualidad de un ya donde se encierra el contenido semántico de lo originario y de lo futuro”.⁴²

Ricœur reconoce que este segundo nivel ha sido sobre el que más ha incidido y el que más productivo se le ha revelado: “Está muy claro que es este segundo nivel el que más ha atraído mi atención, aunque lo que se dijo del primero no carezca de interés”.⁴³

La preocupación por la ontología es constante en la obra de Ricœur y, de hecho, es una de las cuestiones que más reflexión ha generado en su recepción dentro del panorama hispánico. Por ceñir nuestro tema nos centraremos en la recepción y reflexión llevada a cabo por Manuel Maceiras y Juan Manuel Navarro Cordón.

⁴¹ T. Calvo Martínez, y R. Ávila Crespo, (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, 349-349.

⁴² *Ibid.*, 342.

⁴³ *Ibid.*, 364.

Según Manuel Maceiras, en “Paul Ricœur: una ontología militante”, en la obra de Ricœur encontramos una “intención ontológica que desea alcanzar el ser del yo, entendido como primera persona”,⁴⁴ preocupación ontológica que responde “a una convicción igualmente ontológica”. Maceiras identifica algunos presupuestos básicos de la filosofía de Ricœur, que marcan su planteamiento de la ontología; el primero es la convicción de que el yo es “acto más que forma, afirmación viva”,⁴⁵ esto es, no es posible la intuición del yo por sí mismo: reflexión e intuición no se identifican. Toda reflexión es hermenéutica, lo que significa que toda identidad del yo queda pendiente de la interpretación: ser es igual a “ser interpretado”. De todo ello se deriva lo siguiente: ya que no es posible una hermenéutica única y universal, sino que son varios los posibles caminos de interpretación, sólo es posible lo que Maceiras llama una “ontología militante”, no separada, contingente e incluso revocable. Sería una ontología fragmentaria, pues ella va haciendo aparecer aspectos reales pero siempre parciales del ser. Por último, el símbolo adquiere una significación ontológica, pues sólo siguiendo la intencionalidad del símbolo podemos acceder a parcelas de lo real.

Según el artículo de Maceiras, la obra de Ricœur es, por medio de una gran complejidad temática, un desarrollo coherente de estos presupuestos. Se refiere en primer lugar al proyecto de la filosofía de la voluntad, que Ricœur lleva a cabo parcialmente: a la eidética corresponde *Le volontaire et l'involontaire*; de la empírica no tenemos más que la introducción en *El hombre lábil* y en *La simbólica del mal*; finalmente, la poética concluiría la ontología del sujeto, “con un nuevo cambio de método, ya que incluiría la trascendencia”⁴⁶.

⁴⁴ T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo, (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, 46.

⁴⁵ P. Ricœur, *Historia y verdad* (Madrid: Encuentro Ediciones, 1990), 369.

⁴⁶ *Ibid.*, 55.

Poética, señala Maceiras, que está implícita, por ejemplo, en *La metáfora viva* y en *Tiempo y narración*, pero siempre en el contexto fundamental de una “ontología militante o identificación del sujeto a través de los signos”.⁴⁷

Maceiras señala cómo también en la confrontación de Ricœur con el estructuralismo aparece la búsqueda ontológica, en su insistencia de romper la cerrazón del lenguajes sobre sí mismo y de abrirse al ser del lenguaje. Esta vehemencia ontológica se prolonga no sólo en sus estudios sobre la metáfora y la narración, sino en sus trabajos sobre el lenguaje bíblico.

A la interpretación de Maceiras, Ricœur responde ratificando la tesis de la imposibilidad del acceso directo al yo, tesis que marca el distanciamiento con respecto a la filosofía existencial. Ricœur mismo matiza su ontología iniciática al señalar en *Sí mismo como otro*, cómo el acceso indirecto del yo queda subrayado pro el paso del vocabulario del “yo” al vocabulario del “sí” reflexivo y en donde desarrolla la tesis de la atestación como el modo epistemológico apropiado para acercarse a la ontología del sí.

Igualmente Ricœur da la razón a Maceiras cuando este relaciona la “afirmación originaria”, el acto de ser del yo, con el *conatus* de la *Ética* de Spinoza y el *appetitus* de la *Monadología* de Leibniz, y sugiere que es por medio de estos dos filósofos “como nos es posible quizá reactualizar esta parte de la ontología aristotélica que no está captada en la teoría de la sustancia sino que marca la independencia de la significación acto-potencia por relación a la serie de categorías que gravitan en torno a la sustancia”.⁴⁸

Otra aproximación a la ontología ricœuriana la encontramos en lo que podemos llamar la “*ontología de la libertad*”. En esta línea está escrito el artículo “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica

⁴⁷ *Ibid.*, 56.

⁴⁸ *Ibid.*, 72.

del pensamiento de P. Ricœur”, de Juan Manuel Navarro Cordón; el autor sostiene la tesis de una “matriz ontológica” en la que puede encontrarse el hilo conductor y la clave última de la variada y plural temática de la obra de Ricœur, articulándola en torno a los temas de “existencia y libertad”, es decir, “un sujeto que es existencia y se sabe y actúa como libertad”.⁴⁹

Navarro Cordón señala una estrecha circularidad entre reflexión, existencia y libertad; a partir de aquí, identifica en las obras de Ricœur, sobre todo hasta la década de los setenta, una serie de temas ontológicos: el esfuerzo y el deseo de ser que expresan la “falla existencial” de la que habla en *Finitud y culpabilidad*, el lenguaje en el que se expresa ese deseo de ser, el sentimiento “que me une a las cosas, a los seres, al ser”, la desproporción entre finitud e infinitud que “constituye el lugar ontológico entre el ser y la nada” y, finalmente y sobre todo, la libertad como modo de ser en el “acto” de existir, ya que es el originario y fundamental.

En su respuesta a Navarro Cordón, Ricœur empieza por reconocer que “siempre me sentí intimidado por la cuestión ontológica, siendo por otro lado muy consciente de su urgencia”, recurriendo a una imagen bíblica para referirse a su postura ante la ontología: “A veces se me ocurrió escribir que mi filosofía se dirigía quizá al umbral de la ontología pero sin franquearlo, como un Moisés, al que se le prohíbe entrar en la tierra prometida”.⁵⁰ Al igual que con Maceiras, Ricœur apunta al paso del yo-soy al sí-mismo como la expresión correcta que mejor recoge todas las personas gramaticales y que permite el paso del ¿quién habla? al ¿quién obra?, ¿quién hace memoria?... en sí, “la búsqueda de un sujeto de imputación y responsabilidad”⁵¹, reconociendo incluso un “retroceso” en *La me-*

⁴⁹ *Ibid.*, 150.

⁵⁰ *Ibid.*, 188.

⁵¹ *Ibid.*, 192.

táfora viva y *Tiempo y narración* con respecto a las afirmaciones ontológicas de sus trabajos anteriores.

Sin embargo, señala en este ámbito tres puntos de su filosofía en los que no ha hecho ninguna concesión: la subordinación de la *conciencia* a la posición en el *ser* del sujeto mismo, la subordinación del *lenguaje* al *ser-dicho* que lo convoca, la convicción de que el ser que somos es tanto *esfuerzo* (afirmación), como *deseo* (ausencia, falta, ausencia). Estas tres convicciones se resumen en la fórmula que afirma el primado del yo soy sobre el yo pienso.

En la trayectoria del pensamiento filosófico de Ricoeur, el paso de la década de los sesenta a la década de los años setenta supone un viraje importante en su propia concepción de la hermenéutica, el concepto de “palabra” o “*discurso*” reemplaza paradigmáticamente al de símbolo, efectuando un importante ensanche hermenéutico en su propia concepción filosófica. Frente a este cambio hermenéutico se han dado posturas encontradas y contrarias, dos acercamientos importantes, uno a favor de la tesis de la ruptura, Tomás Calvo, y otro en contra, José M^a. Rubio Ferreres, vienen a sintetizar el debate que se generó en su momento.

La teoría del texto supone por una parte la salida del psicologismo de la hermenéutica tradicional y, por otra, el paso a la textualidad como clave hermenéutica permite tomar al texto como modelo a aplicar a otros campos de la filosofía y de las ciencias humanas tales como el campo de la ciencia histórica o de la reflexión ética bajo el prisma de la acción intencionada. Todo ello hace postular a Tomás Calvo el concepto de “ruptura” en la reflexión filosófica de P. Ricoeur y la apertura de un horizonte teórico sustancialmente nuevo: “creo, en primer lugar, que el cambio que va del símbolo al texto comporta una transformación radical de la concepción de la hermenéutica y no un mero ensanchamiento o ampliación del objeto de ésta”.⁵²

⁵² *Ibid.*, 128.

Tomás Calvo señala cómo Ricœur, en su confrontación con el estructuralismo, lo aborda desde sus mismas claves, esto es, desde la oposición sistema-acontecimiento y lengua-discurso. Sin embargo, la introducción en el concepto de discurso de la distinción “discurso hablado-discurso escrito” es lo que obliga a Ricœur a la subsiguiente ruptura en su concepto hermenéutico:

Y es precisamente esta distinción, como hemos visto, la que lleva a cambiar radicalmente el panorama al poner en primer término los rasgos que acercan el discurso escrito a la lengua (sin que por ello deje de ser discurso), rasgos que permiten replantear la relación entre comprensión y explicación a la vez que fundamentan de un modo totalmente nuevo la necesidad y la tarea de la hermenéutica.⁵³

Ricœur por su parte no pretende entrar a discutir la tesis mantenida por T. Calvo, sino que su propósito “el de reflexionar con él acerca de la cuestión misma”.⁵⁴ Ricœur localiza la problemática en el interior mismo de la noción de “discurso” y los elementos que se derivan de ello. El momento del habla se divide en dos momentos. El primero consiste en decir algo, es el momento de la idealidad del lenguaje, de la expresión del sentido; la idealidad de este momento se funda en que el sentido de lo dicho no existe ni en el mundo ni en la conciencia, no tiene realidad en sí mismo. El segundo momento surge porque el hablar implica decir algo sobre algo, es el momento de la realidad, en que lo dicho toca la realidad. Es por ello que toda palabra o habla significativa supone lo que Ricœur llama los dos umbrales de significación: umbral de sentido (ideal) y umbral de referencia (real). El habla distingue y articula los dos umbrales de

⁵³ *Ibid.*, 132.

⁵⁴ *Ibid.*, 142.

significación: el sentido y la referencia del discurso, el decir algo y hablar sobre algo. El discurso como acto del habla puede pasar a la escritura. Para Ricœur este paso a la escritura no es simplemente la fijación material de la palabra viva, sino más bien el establecimiento de una relación específica con las cosas dichas: “Me parece que el problema se origina en la dificultad que hay en ordenar correctamente, en el interior mismo del discurso, el componente léxico, digamos la palabra, y el componente sintáctico, digamos la frase, y más allá de ella, la propia discursividad”.⁵⁵

Ricœur se limita a la exposición, pero no entra a discutir la tesis de T. Calvo, por la razón de que, aunque no lo afirme directamente, ubica tal problemática en un momento anterior a la teórica bifurcación de las dos hermenéuticas. Desde su talante conciliador difícilmente Ricœur aceptaría el concepto de “ruptura” que postula T. Calvo, sin embargo sí aceptaría una cierta “discontinuidad” que no entraría en contradicción con lo postulado por T. Calvo: “Ninguna de mis observaciones contradice la tesis de Tomás Calvo sobre la discontinuidad entre la hermenéutica de los símbolos y la hermenéutica del texto. Pretenden solamente situar esta discontinuidad en el segundo plano de problemas previos a la bifurcación entre las dos hermenéuticas”.⁵⁶

José M^a. Rubio Ferreres parte de la misma constatación que Tomás Calvo, un viraje en el planteamiento hermenéutico de P. Ricœur, aunque con derivaciones distintas. El mismo José M^a. Rubio se muestra taxativo en su planteamiento: “El principal motivo, a nuestro juicio, de este cambio de insistencia – subrayamos “cambio de insistencia” puesto que nos oponemos a la tesis de la “ruptura” del pensamiento

⁵⁵ *Ibid.*, 142.

⁵⁶ *Ibid.*, 144.

de Ricœur – fue la toma de conciencia, cada vez más clara, del carácter lingüístico de la experiencia humana”.⁵⁷

De hecho, José M^a. Rubio Ferreres localiza en la relación “*lenguaje-experiencia humana-realidad*” el eje central del pensamiento de Ricœur. Para Rubio Ferreres estamos siempre ante un problema de lenguaje, y así lo constata en el mismo Ricœur, ya que desde el principio lo que intenta Ricœur es injertar la filosofía lingüística en la fenomenología, es decir, estamos ante el hecho de la creatividad semántica del lenguaje, hecho marcado por la ambigüedad y por el doble sentido. La hermenéutica es para Ricœur una filosofía de la interpretación cuyo objeto fundamental es la palabra, palabra que es potencia, que tiene el poder de desplegar el ser nuevo que anuncia. Para poder desplegar ese ser nuevo, la palabra se sirve del sistema de signos que conforma el lenguaje. El lenguaje es la estructura que permanece independiente de quien habla, es una mediación, un vehículo que nos permite dirigirnos hacia la realidad. Sin embargo, para que el lenguaje alcance toda su riqueza necesita el acto del habla, si no permanece estructura, permanece simplemente como instrumento.

Rubio Ferreres desarrolla, a colación de la reflexión misma de P. Ricœur, una “hermenéutica del lenguaje religioso” centrando su análisis en cómo P. Ricœur introduce la cuestión hermenéutica en una reflexión filosófica sobre el discurso o texto religioso: “Partimos de la tesis, según la cual, el lenguaje religioso, en tanto lenguaje poético o metafórico, es un ‘discurso ficticio’, aunque no desprovisto de ‘referencia veritativa’, según hemos afirmado antes. ¿Qué significa esto? Que en el discurso religioso, como en cualquier otro discurso, es pro-puesta siempre la cosa o mundo del texto a través de las distintas formas de discurso”⁵⁸.

⁵⁷ *Ibid.*, 219.

⁵⁸ *Ibid.*, 227.

En la hermenéutica religiosa de Ricœur, lo Sagrado permanece como manifestación anticipadora, pero que aún no poseemos, *in fieri*, sobre la que se hace necesaria una hermenéutica crítica para con caer en ideologías, bajo un nuevo precepto que recogerá en *La simbólica del mal*: “Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender”.

Ricœur reconoce lo ejemplar y clarificador de la propuesta de José M^a. Rubio que ha sabido llevar sus propuestas lingüísticas hasta sus últimas consecuencias: “Lleva lo más lejos posible la exploración de las fuentes del lenguaje, que el fenómeno religioso maneja y la hermenéutica filosófica explora. Vuelve a encontrar en la dialéctica entre manifestación (de lo sagrado) y proclamación (del kerygma) una estructura hermenéutica comparable a la que gobierna la relación entre símbolo y metáfora. Este acercamiento es sin duda muy clarificador”.⁵⁹

Juan Masiá ha calificado el proyecto filosófico de P. Ricœur como “el arte de la mediación”, un arte de la mediación entre “existencia y razón”, “comprensión y explicación”, “ficción y realidad”, “tiempo y eternidad”, “heteronomía y autonomía” y entre “filosofía y teología”: “Ricœur es el filósofo de la mediación por excelencia. Conjuga lo francés, lo alemán, lo anglosajón. Acepta y critica lo existencial, lo fenomenológico, lo hermenéutico”⁶⁰. La postulación de lo humano como animal hermenéutico transido e interpretado a través de signos, símbolos y textos.

Masiá resume la trayectoria filosófica de Ricœur bajo la fórmula: “del deseo de narrar a la narración del deseo”. Un “deseo de narrar” que nos remite al tema de su filosofía de la voluntad: desemboca en la hermenéutica de los símbolos y acaba confrontando el conflicto

⁵⁹ *Ibid.*, 245.

⁶⁰ J. Masiá Clavel y T. Domingo Moratalla, *Lecturas de Paul Ricœur* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998), 7.

con las diversas hermenéuticas. Un “deseo de narrar” que se desdobra en un primer periodo (*Lo voluntario y lo involuntario*, 1950; *Finitud y culpabilidad*, 1960) y un segundo periodo (*Sobre Freud*, 1965; *El conflicto de las interpretaciones*, 1969), que son reflejo de las dos caras de su hermenéutica: “una esperanzada y otra angustiada, una sugeridora y otra cuestionadora, una que redescubre los símbolos y otra que destruye los símbolos”.⁶¹

En los años 70 y 80 Ricœur proyecta y desarrolla, según Masiá, la segunda parte del lema citado: del “deseo de narrar” a la “narración del deseo”. Aquí será la narración la portadora y configuradora del deseo. Dos son las obras claves: *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y narración* (1983-85). “Del deseo de narrar a la narración del deseo” es la fórmula con la que Masiá condensa la clave del estilo de filosofar de Ricœur: el arte de la mediación, de tender puentes y derribar fronteras.

Igualmente importante es el trabajo realizado por Tomás Domingo Moratalla. Tomás Domingo en su tesis doctoral, *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur*, ya abordó la totalidad de la obra de Ricœur bajo la óptica de lo que ha denominado como “fenomenología poética”. Con ello Domingo Moratalla quiere indicar que la hermenéutica de Ricœur es una hermenéutica fenomenológico-reflexiva cuya pretensión es recuperar el ser del yo (nivel ontológico) en las producciones en que éste muestra su efectividad (nivel lingüístico-hermenéutico) a través, siempre, del trabajo del concepto (nivel metodológico). Todo ello es, en el fondo, una tarea ética que pide por parte del sujeto responsabilidad: “Este recorrido es el que quiero indicar con la expresión fenomenología poética: la palabra poética crea, inventa, y así, al crear, descubre la realidad en y por un ser que es imaginación y posibilidad; realidad

⁶¹ *Ibid.*, 11.

siempre finita, y también, por la acción del habitar poético, siempre abierta”.⁶²

Desde esta “fenomenología poética”, Ricœur aborda los tres hitos sobre los que ha desarrollado su reflexión: el “yo”, que se correspondería con el momento reflexivo, el “Mundo”, donde ha desarrollado su idea de referencia, refiguración e iniciativa en el mundo, y el “Otro” como constitutivo de mi ipseidad. Yo-Mundo-Otro como constitutivos del triángulo hermenéutico de la experiencia. Ciertamente, Ricœur no ha de dejado de insistir continuamente que el objetivo último de la filosofía es comprender la experiencia humana, en su amplitud y complejidad.

La manera adecuada de acercarse a Ricœur sería la siguiente: pasamos de la creatividad en el discurso (poética) a la creatividad en la acción (ética), para acceder al fundamento de la creatividad (ontología). Y a la vez pone de manifiesto el concepto de razón derivado de este camino (razón hermenéutica), que nace del triángulo hermenéutico de la experiencia (yo-mundo-otro).⁶³

Conclusiones

La pregunta por el sentido y la pertinencia de la hermenéutica encuentra su debida respuesta en su confrontación con las distintas corrientes de pensamiento que han marcado el siglo XX: la fenomenología, el estructuralismo, la estética, la ética, la retórica, la poética o la semiótica. Esta confrontación sucesiva con distintas corrientes y disciplinas puede utilizarse sin duda como punto de referencia para analizar la evolución y los cambios de perspectiva operados en el

⁶² *Ibid.*, 127.

⁶³ *Ibid.*, 129.

pensamiento hermenéutico y su pertenencia en la actualidad hasta hoy. Lo constitutivo de la hermenéutica es su estar diseminada en esa pluralidad de mediaciones.

La hermenéutica es la filosofía de los nuevos tiempos, dice acertadamente Vattimo. La hermenéutica es ejercicio cotidiano, siempre problemático, atento a las dinámicas del mundo contemporáneo y sus problemáticas. Era necesario y pertinente, por lo tanto, un análisis de la recepción de la hermenéutica en el panorama hispánico y sus principales rostros.

A pesar de la tardía recepción de la hermenéutica, en su sentido más restringido y usual, caracterizada por el pensamiento de autores como Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricoeur (1913-2005), podemos hacer un balance muy positivo de la recepción de la hermenéutica en España. Todas las visiones que hemos recorrido, necesariamente parciales, configuran el rostro de la hermenéutica hoy.

Las obras y autores citados en este capítulo son complementarios y convergentes con las obras sobre hermenéutica filosófica publicado en los últimos años en el ámbito hispánico. En primer lugar, el libro editado por J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez J. F. Zúñiga, *El legado de Gadamer* (2004) que recoge las actas del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica que tuvo lugar en dicha ciudad entre el 10 y el 12 de diciembre de 2003 es un buen ejemplo de ello, que junto a las actas del Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación* (1991), constituyen una panorámica casi completa de la recepción de la hermenéutica filosófica en España.

En segundo lugar, los números monográficos de revistas dedicados a la hermenéutica filosófica no han dejado de sucederse (en la revista *Diálogo Filosófico* 61, 2005, *Endoxa* 20, 2005, *Estudios Filosóficos* 156, 2005), al igual que constantes homenajes y congresos tras el fallecimiento de Paul Ricoeur (*Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, 2005; II Seminario Internacional:

Centenario Paul Ricœur: tiempo, dolor y justicia, organizado por la UNED, 2013).

Aunque sin duda hemos de resaltar de entre todos el trabajo coordinado por A. Ortíz-Osés y P. Lanceros con su *Diccionario de hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas* (2004) y *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad* (2005), continuación de la anterior. La edición del *Diccionario de hermenéutica* constituye un acontecimiento cultural digno de mención por dos motivos, en primer lugar, por su novedad no sólo en el ámbito de lengua castellana sino a nivel mundial, y en segundo lugar, por la atinada selección de conceptos así como por los especialistas que los elaboran resultando un trabajo de calidad manifiesta. Igualmente *Claves de Hermenéutica: para la filosofía, la cultura y la sociedad*, es una obra colectiva en la que un conjunto de especialistas de relevancia nacional e internacional en las distintas áreas del conocimiento articula respuestas diversas a esos nuevos retos y a esos nuevos riesgos, replanteando las cuestiones candentes en torno al sentido en la postmodernidad. En la senda del *Diccionario de Hermenéutica*, estas *Claves* pretenden ofrecer pautas de interpretación y comprensión, presentándose como propuesta múltiple y abierta. Como respuesta plural a los diferentes temas y problemas que se plantean en un mundo a la vez unificado y conflictivo.

Concluimos, sin voluntad de clausura, esta aproximación en la que la diversidad de voces, armonizan positivamente en un legado hermenéutico que se va elevando poco a poco, y sigue haciéndolo, en el horizonte de la reflexión española. Son muchas las aportaciones que quedan fuera, pero nada se cierra aquí, los intersticios, huecos e involuntarias omisiones son oportunidades para crecer en el diálogo y ampliar horizontes de reflexión. En hermenéutica nada se cierra definitivamente y esta aportación queda totalmente

abierta, pues como señala Gadamer, mala hermenéutica es aquella que quiere quedarse con la última palabra.

Bibliografía

- Acero, J. J., Nicolás, J. A., Pérez Tapias, J.A., Sáez L y Zúñiga, J.F., *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Agís Villaverde, M. *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1995.
- . (ed.). *Horizontes de la Hermenéutica*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1998.
- . *Conocimiento y razón práctica*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2013.
- Albertos, J. E. *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricœur*. Navarra: Eunsa, 2008.
- Aranzueque G. (coord.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Madrid: Cuaderno Gris, 2001.
- Basombrío, Manuel A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo: un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*. Málaga: Universidad de Málaga, 2008.
- Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo R., (eds.), *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987. Barcelona: Anthropos. 1991.
- Conill, J. *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Díaz, C. y Maceiras, M. *Introducción al personalismo actual*. Madrid: Gredos, 1975.
- Domingo Moratalla, T. *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de P. Ricœur*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- Etxebarria Mauleón, X. *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricœur*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1995.
- Fidalgo Benayas, Leonidas. *Hermenéutica y existencia humanas. El pensamiento de Paul Ricœur*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.
- Gadamer, H-G. (ed.), *Das Problem der Sprache. Achter deutscher Kongress für Philosophie*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1966.
- García Lozano, F. J. *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*. Murcia: Editorial Espigas, 2015.
- Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Madrid: Herder, 1999.
- Lanceros, P. *La berida trágica*. Barcelona: Anthropos, 1997.
- Lledó, E. *El surco del tiempo*. Barcelona: Crítica, 1992.

- Maceiras, M. "Ricœur, Paul". *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Maceiras, M., y Trebolle, J. *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 2004.
- Mindán, M. "Recensión. *Le volontaire et l'involontaire*". *Revista de Filosofía* 13 (1954): 340-344.
- Martínez Sánchez, A. "Recepción de Paul Ricœur en español: bibliografía en castellano." *Ideas y Valores* 127 (2005): 73-98.
- Mariás, J. *Los españoles*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- Masiá Clavel J., Domingo Moratalla, T. y T. Ochaita, A. *Lecturas de Paul Ricœur*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Mora García, J. L., Manzanero, D., González, M., Agenjo Bullón, X., (eds.), *Crisis de la Modernidad y Filosofías Ibéricas. X Jornadas Internacionales de Hispanismo Filosófico*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 2013.
- Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, vol. III. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Ortiz-Osés, A. *Las claves simbólicas de nuestra cultura*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- . *A. Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- Ortiz-Osés, A. y Lanceros P. (eds.), *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Ortiz-Osés, A. y Lanceros P. (eds.), *Claves de Hermenéutica. Para la cultura, la filosofía y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.
- Pannikar, R. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- Peñalver, M. "Ricœur: la forma del sentido." *Paul Ricœur. Discurso filosófico y hermeneusis*, *Revista Anthropos* 18 (1998): 83.
- Peñalver, M. *La búsqueda del sentido en el pensamiento de P. Ricœur*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.
- Picontó Novales, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricœur*. Madrid: Editorial Dykinson, 2005.
- Pintor Ramos, A. "Paul Ricœur y el estructuralismo." *Pensamiento* 31 (1975): 95-123.
- . "Paul Ricœur, fenomenólogo." *Cuadernos salamantinos de filosofía* 6 (1981): 135-156.
- Recas Bayón, J. *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricœur*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- Schökel, L. A. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994.
- Rodríguez Buil, Francisco Javier. *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricœur*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003.
- Tell, María Belén. *Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricœur*. Salamanca: Universidad de Salamanca 2015.

- Trevijano Echevarría, P. “La dimensión horizontal de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricœur.” *Scriptorium Victoriense* 19 (1972): 5-34; “La dimensión vertical de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricœur.” *Scriptorium Victoriense* 19 (1972): 185-215.
- Vansina, F. V. *Paul Ricœur. Bibliography 1935-2008*. Lovaina: Leuven University Press, 2008.
- Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Waldenfels, B. “Finitud y culpabilidad” (recensión). *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencia Afines* 2 (1965): 63-7.