

Función poética del lenguaje y discurso filosófico en Paul Ricoeur

(Poetic function of language and philosophical discourse in Paul Ricoeur)

JUAN IGNACIO BLANCO ILARI¹

Resumen

La filosofía de Paul Ricoeur ha estado marcada por una tensión que, por momentos se torna “dramática”. Nos referimos a la compleja relación entre el discurso filosófico (que procede por conceptos claros, encadenados según orden sistemático) y el discurso poético (que opera por medio de metáforas, símbolos, narraciones, etc.). La búsqueda de una relación armoniosa se lee, con mayor acento, en el período comprendido entre fines de los años 50 (*Lo Voluntario y lo Involuntario*) y fines de los 70 (*La Metáfora Viva*, y los artículos reunidos en *Fe y Filosofía*). El problema del mal lo lleva a la noción de símbolo. A partir de ese encuentro Ricoeur redefine el quehacer filosófico como hermenéutico. En este trabajo nos detendremos en este período para analizar el modo en que Ricoeur caracteriza cada uno de los universos discursivos, el momento de enfrentamiento, y la resolución por medio de una resignificación de la naturaleza de cada uno de los contendientes.

Palabras clave: filosofía - poética - Ricoeur

Abstract

Paul Ricoeur's philosophy has been marked by a tension that, at times, becomes "dramatic." We are referring to the difficult relationship between philosophical discourse (which proceeds through clear concepts, linked according to a systematic order) and poetic discourse (which operates through metaphors, symbols, narratives, etc.). The search for a harmonious

Recibido: 08/06/2025. Aceptado: 17/02/2026.

¹ Blanco Ilari Juan Ignacio es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como Investigador Adjunto del CONICET y como docente de Ética y Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Es miembro de la Red Iberoamericana de hermenéutica y de la Sociedad de estudios camusianos sede latinoamérica. Su línea de investigación se centra en la hermenéutica y el existencialismo. Entre sus últimas publicaciones se destacan: *Lenguaje, resonancia personal y ética en Charles Taylor* (Revista Aoristo, 2025), *Sobre la cuádruple raíz del principio hermenéutico de “aplicación”* (Revista de Filosofía UCSC, 2024), *Albert Camus, imágenes de una tensión* (Revista Alpha, 2024). juanblancoilari@gmail.com, jblanco@campus.ungs.edu.ar

relationship is most evident in the period from the late 1950s (Voluntary and Involuntary) to the late 1970s (The Live Metaphor, and the articles collected in Faith and Philosophy). The problem of evil leads him to the notion of symbol. From this encounter, Ricoeur redefines philosophical work as hermeneutic. In this paper, we will focus on this period to analyze the way Ricoeur characterizes each of the discursive universes, the moment of confrontation, and the resolution through a re-signification of the nature of each of the contenders.

Keywords: Philosophy - poetics - Ricoeur

“Afortunado y raro sería el encuentro, en el seno de una misma filosofía, de la abundancia de signos y enigmas conservados con el rigor de un discurso sin complacencias” (Ricoeur, 2003, p. 269).

a) Introducción

El pensamiento de Ricoeur lleva un ritmo dialéctico. El conflicto de elementos opuestos se esuelve transfigurando los antagonistas. No se trata de una dialéctica pura (hegeliana), sino de un entrevero sin síntesis final ni conocimiento absoluto. Como él mismo afirma, la *tensión*, como humor filosófico, ya se había instalado durante sus años de aprendizaje en la Universidad de Rennes (en 1933 obtiene su *licence*, y un año después la *maîtrise*). “Aprendí a llevar, de armisticio en armisticio, una guerra intestina entre la fe y la razón” (Ricoeur, 1997, p. 17). Si, como veremos, el lenguaje de la fe (y en general el discurso religioso) es, para Ricoeur, una subclase de discurso poético, entonces queda bien delimitado el perímetro de la aporía central de este trabajo: *¿qué relación hay entre discurso filosófico y discurso poético?*, ¿por qué necesitamos un armisticio?²

La tensión fue alimentándose con el correr de su pensamiento hasta el punto en que, las presiones contrapuestas, promovieron un reordenamiento perimetral, una más clara identificación de competencias entre lo que llamamos *filosofía* y lo que llamamos *poética*.

² En efecto, es importante recordar la relación de subsunción que Ricoeur observa entre “lenguaje religioso” y “lenguaje poético”: “I would say, in turn, that I see religious language as some kind of poetic language. This is why I don't think that I extrapolate beyond the field of religion, but from what is poetical in religion, that is to say, a capacity to create a new way of life and to open my eyes to new aspects of reality, new possibilities”. (1991, p. 454/5) [Yo diría, a su vez, que veo el lenguaje religioso como una especie de lenguaje poético. Por eso no creo que extrapole más allá del campo de la religión, sino a partir de lo que es poético en la religión, es decir, una capacidad para crear una nueva forma de vida y para abrir mis ojos a nuevos aspectos de la realidad, nuevas posibilidades]. *Todas las traducciones realizadas en el trabajo son del autor.*

Reconocer la fecundidad del diálogo presupone reconocer sus límites. Límites que sólo podremos superar resignificando los conceptos en juego.

La intención central de este trabajo es analizar los conflictos que llevaron a Ricoeur a redefinir la tarea filosófica y a recuperar la centralidad de la poética. La historia de esos desplazamientos nos obliga a remarcar los momentos de tensión, y a resolverlos por medio de la mutua rearticulación. La tensión, y su resolución suponen un enriquecimiento semántico para cada una de las partes.

La metodología que seguiremos será, entonces, *genealógica* y *hermenéutica*. Es decir, haremos una reconstrucción histórico conceptual interna del problema. Aquí, nos moveremos al interior de la obra, desplegando los momentos en los que la aporía se hace fuerte. Paralelamente, intentaremos identificar la mutación semántica que cada uno de los conceptos centrales experimenta al encontrarse con sus pares contrapuestos, este será el momento hermenéutico.

Para poner el trabajo bajo un manto de claridad, vamos a detenerme en el período comprendido entre los años 50' y fines de los 70'. La decisión no es sólo metodológica, sino que responde al núcleo del problema. En esos años el “drama”, la “contradicción” y el “escándalo” (las tres palabras son de él) se viven de manera más apremiante. Quedará, por lo tanto, fuera de nuestro análisis la nomenclatura y abordaje que Ricoeur hace del problema a partir de la década del 80'.

En función de la gran cantidad de trabajos elaborados por el autor en este período, seleccionaremos, como ejes, los que consideramos más importantes para demostrar nuestra tesis: *Lo Voluntario y lo involuntario* (1950), *Finitud y Culpabilidad* (1960), *Freud, una interpretación de la cultura* (1965), *El Conflicto de las interpretaciones* (1969), y *La Metáfora Viva* (1975). Estos textos serán asistidos por algunos artículos del período, en particular por los recolectados en el texto *Fe y Filosofía* (casi todos de la década del 70).

El ritmo será el siguiente: primero analizaremos el modo en que, en la hermenéutica ricoeuriana, ingresa el problema del *símbolo*. Allí recorreremos algunos precursores conceptuales como “misterio”, “mundo de la vida”, “ser en el mundo”, “significatividad” que abren el horizonte al interior del cual aquel hace su aparición (punto (b)). En el segundo paso nos instalaremos en la incomodidad. Veremos los esfuerzos que hace Ricoeur por mantener la armonía entre participación y distancia crítica. Aquí lo que prima es la tensión (punto (c)). El tercer movimiento es, tal vez, el más determinante para nosotros. Allí mostraremos el modo en que Ricoeur asigna al discurso poético la capacidad de penetrar y develar aquel estrato de significación que se había erigido en objeto de la filosofía (punto (d)).

Sobre el final de este último movimiento mencionaremos la resignificación que la concepción de la hermenéutica filosófica tiene en el mapa ricouriano. Allí, la irrupción de la función poeta del discurso, su alcance hermenéutico y su pretensión ontológica, promueve una reubicación del discurso filosófico, una nueva asignación de tareas. Ahora, la hermenéutica procederá limpiando el terreno, despejando el horizonte (de ídolos, prejuicios, cierres, etc.) para que la palabra poética pueda ser oída.

La conclusión no tiene otra pretensión que la de compactar ciertos razonamientos y subrayar determinadas tesis. Quiere ser un énfasis, pero corre el riesgo de parecer una redundancia.

b) De camino a lo originario

En 1950 Ricoeur publicó la primera parte de su filosofía de la voluntad: *Lo voluntario y lo involuntario*. Se proponía, entre otras cosas, realizar un complemento a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty en clave de filosofía práctica. Al igual que a su colega, el *cuerpo propio* se le presentó como una cuestión tan esencial como problemática. La naturaleza óntica del cuerpo propio lo hace difícil de capturar conceptualmente. No es ni cosa del mundo, ni pura subjetividad, y es ambas cosas a la vez. El problema de la comprensión de este *mixto* señala la fisura de la inteligencia fenomenológica por la que se filtrará la hermenéutica. Si el dualismo alma - cuerpo es la doctrina del entendimiento, la unión requiere otro tipo de comprensión (Ricoeur, 1986, p. 487). En palabras de Ricoeur:

El vínculo que une el querer y su cuerpo requiere otra suerte de atención distinta de la atención intelectual dirigida a estructuras. Exige que yo participe activamente de mi encarnación como misterio. Debo pasar de la objetividad a la existencia. (Ricoeur, 1986, p. 28)

El cuerpo es el *híbrido óntico* en el que la objetividad y la existencia se encuentran: es una cosa entre las cosas (es el cuerpo objeto, la máquina que puedo observar y manipular desde la perspectiva de la tercera persona), y también es cuerpo propio, la *carne* (*chair*, *Leib*) con el cual tengo una relación inmediata, vivida. Ricoeur es consciente del aporía: “¿Cómo se complementan (o relacionan) la comprensión precisa y el sentido del misterio. El pensamiento que pone ante sí nociones claras (esencias) con el pensamiento que participa de la existencia?” (Ricoeur, 1986, p.28).

El pleito exhibe su fuerza. No podemos dejar de adoptar la distancia que instaura el pensar, ni podemos dejar de participar en la existencia. Sólo que ambas esferas no se conjugan amistosamente. La situación comienza a adoptar el ritmo interior de un drama.³

La solución que encontró por aquellos días fue lo que llamó “método de diagnóstico”:

¿Entonces, no hay ninguna relación entre el cuerpo propio como mío o tuyo y el cuerpo como objeto entre los objetos de la ciencia? Debe haber alguna, ya que se trata del mismo cuerpo. Pero esa correlación no es de coincidencia sino de diagnóstico, es decir, que todo momento del cogito puede ser la indicación de un momento del cuerpo-objeto (...) y todo momento del cuerpo objeto la indicación de un momento del cuerpo perteneciente a un sujeto (...) Esta relación no es de ninguna manera a priori, sino que se forma lentamente por un aprendizaje de los signos. (Ricoeur, 1986, p. 25)

Una paciente interpretación de signos. Una proto-hermenéutica.

Ricoeur nunca negó su pertenencia a la tradición filosófica que hace de la claridad conceptual, del proceder por nociones encadenadas según la lógica del concepto, de la dialéctica y la argumentación, su propia esencia. Es verdad que mi existencia desborda la objetividad, pero “es vocación de la filosofía esclarecer mediante nociones, la existencia misma” (Ricoeur, 1986, p.29). ¿Es esto posible?, ¿puede la existencia esclarecerse mediante *nociones* sin que sufra lesión?

Ya en estos primeros escritos se advierte la incomodidad. Entre lo que la filosofía quiere y lo que la filosofía puede, entre su vocación y su efectiva posibilidad de realización, pareciera haber mucha distancia. La obra de 1950 (*Lo Voluntario y lo Involuntario*) concluye con una tesis importante para nuestro trabajo: a la unión de naturaleza y libertad sólo podemos acceder por medio del lenguaje poético. La gran poesía órfica (en la que incorpora a Rilke, Goethe y ciertos textos de Nietzsche), nos coloca más allá de la aporía, supera la estructura agonal de lo voluntario y lo involuntario. La poesía une lo que el intelecto separa (Ricoeur, 1986, pp. 517/524).

³ “Por eso la filosofía del hombre se encuentra en una tensión viviente entre objetividad y existencia. Participar en el misterio de la existencia encarnada es adoptar el ritmo interior de un drama. Si uno quiere (...) captar el vínculo de mi cuerpo (conmigo que lo vivo) se descubre que esa vinculación es polémica. Un nuevo dualismo se abre al interior de la existencia, la existencia tiende a quebrarse. La conciencia es pérdida de consonancia” (Ricoeur, 1986, p.30).

Un tiempo después, Ricoeur levanta el paréntesis fenomenológico en el que había colocado la experiencia del mal y de la culpa, para ponerlas en el centro del análisis. Fue allí donde el problema del lenguaje se hizo irresistible. Frente al mal, el lenguaje filosófico/teológico es un lenguaje derivado, ya trabajado a la altura del concepto y del sistema. Ese lenguaje no hace plena justicia al núcleo de la cuestión. Si queremos comprender la “experiencia” del mal (mal cometido, mal padecido) debemos dirigirnos al modo discursivo en el cual, quien padece o hace el mal, significa su experiencia. Ricoeur llama “lenguaje de la confesión” a este estrato originario. Sobre él se forja el lenguaje especulativo (filosófico/teológico), que es, entonces, un lenguaje de segundo grado.

Hemos visto entonces que los mitos sólo se podían entender como elaboraciones secundarias que remitían a un lenguaje más fundamental que denomino lenguaje de la confesión. Este lenguaje de la confesión es el que habla al filósofo de la culpa y del mal. Ahora bien, este lenguaje de la confesión tiene algo especial: es totalmente simbólico; no habla de mancha, del pecado, de la culpabilidad en términos directos y propios, sino en términos directos y figurados. (Ricoeur, 2004, p. 10)

A diferencia del lenguaje conceptual, que tiende a la univocidad, la mayor transparencia posible, y a limitarse a decir aquello que quieren decir al plantear el significado; el símbolo es opaco, plurívoco, indirecto. El símbolo apunta analógicamente a un segundo sentido que no se da más que a través del sentido literal.

El símbolo encierra en su orientación una doble intencionalidad: tiene, en primer lugar, una intencionalidad primera o literal que, como toda intencionalidad significante, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural: será la mancha, la desviación, el peso; todas estas son palabras que no se asemejan a la cosa significada. Pero sobre la intencionalidad primera se edifica una intencionalidad segunda que, a través de la mancha material, la desviación en el espacio, la experiencia de la carga, apunta a una determinada situación del hombre ante lo Sagrado. (Ricoeur, 2003, p. 263)

Ricoeur no duda en hablar de una “revolución metodológica” que nos lleva desde la reflexión pura (fenomenológica) a la hermenéutica:

La tarea de la reflexión filosófica consistirá en recuperar las sugerencias de esta simbólica del mal, en prolongarlas en todos los registros de la conciencia del hombre, desde las ciencias humanas hasta la especulación sobre el siervo arbitrio. (Ricoeur, 2004, p.17)

Sin embargo, la prolongación rápidamente asciende a *igualación*: “en última instancia, la reflexión pura, convertida en reflexión total, igualaría lo patético de la miseria” (Ricoeur, 2004, p.26). Una pretensión demasiado ambiciosa. ¿Puede la reflexión igualar el discurso retórico/poético? Si dos cosas iguales son intercambiables, ¿podemos pasar de un discurso a otro con una alteración igual a cero? La disposición anímica que abre la patética es muy diferente a la que genera el discurso reflexivo. La retórica procura tocar nuestro fondo anímico, la argumentación filosófica es desapasionada. ¿Qué sucede si el sentimiento que genera el discurso poético/retórico es consustancial a su sentido? En este caso estaríamos lejos de poder igualar filosofía y retórica patética.

El encuentro con el símbolo obliga a la interpretación. Pero, ¿qué podemos esperar de ella? En primer lugar, que nos devuelva a un campo de saber anterior al pensar filosófico. Tenemos un discurso de segundo grado (filosófico conceptual) que opera sobre un “discurso primordial” (discurso patético/retórico/simbólico). Para usar una terminología algo gastada, se trata de la división entre el lenguaje común y el metalenguaje. *La relación entre estos niveles es el problema que nos atañe*. En aquella conclusión programática de 1960 Ricoeur advierte, con lucidez, la especial situación. La relación entre el lenguaje de la confesión y la hermenéutica filosófica oscila entre la ruptura y la recuperación. *Ruptura* porque ambos juegos lingüísticos son heterogéneos, tienen sus propias reglas de significatividad y sus propios criterios de éxito. *Recuperación* porque el tipo conceptual quiere clarificar el tipo simbólico. Se trata de maridar el momento de distanciamiento, que delimita el espacio del concepto, del momento de apropiación, que aplica la comprensión a la experiencia viva. Necesitamos una *prudencia hermenéutica* para saber cuánto podemos alejarnos de modo tal de garantizarnos el regreso.

Lo cierto es que el lenguaje de segundo grado (filosófico) se propone interpretar el lenguaje de primer grado (simbólico), es decir, quiere articular las capas de sentido que contiene el símbolo en un lenguaje menos simbólico y, de ser posible, más conceptual. Todo

un problema de “traducción” emerge en este contexto: ¿cómo trasladar el decir indirecto al decir directo?, Nuestra tesis, ricoeuriana por cierto, es que esa traducción es imposible *sin menoscabo*. Siempre quedará un *excedente de sentido*.

Los símbolos, entonces, abren mundos, se despliegan sobre un horizonte propio. La noción tardohusserleana de *horizonte*, axial en la hermenéutica ricoeuriana, representa el *telos* de la búsqueda. Las cosas son lo que son porque aparecen donde aparecen, porque están donde están. Entonces, la indagación debe dibujar un movimiento “hacia atrás”, la *Rückfrage* de la fenomenología del último Husserl. Se trata de un trabajo de recuperación similar a una búsqueda arqueológica, genealógica.⁴

Heidegger fue, a ojos de Ricoeur, quien mejor comprendió el trastocamiento que produce el reconocimiento del estar inserto en horizontes (mundos). Poner en el centro de la reflexión la “facticidad” era otra forma de señalar la supremacía de la “vida” sobre el *cogito*.⁵ Junto a la facticidad, aparece en Heidegger una noción capital para la hermenéutica ricoeuriana: la *significatividad (Bedeutsamkeit)*: las cosas, en nuestra experiencia, no se presentan nunca como “meras cosas”, sino como siendo esto o aquello, insertas en determinadas redes de inter significación, múltiples, y de límites difusos.

En mi experiencia se me da algo desde un entorno inmediato. Mi ver-la-cátedra está posibilitado por el mundo académico, por el mundo de la educación formal, por las instituciones y reglas de sentido que circundan, a *priori*, todo aquello, y lo hacen posible.⁶ Las cosas se me dan como se me dan, porque yo *participo previamente del mundo* que abre esa experiencia fáctica. Lo que se experimenta en la facticidad (existencia) es un *mundo* y no un elenco numeroso de objetos. Estas totalidades conforman un “horizonte” que no puede ser aprehendido como se aprenden los objetos dentro de ese horizonte.

Sin embargo, el horizonte no tiene que permanecer como algo estático. Puede cerrarse, puede ampliarse, inclusive puede cambiar radicalmente (si damos un giro completo). Las cosas (experiencias, objetos, acontecimientos, etc.) que se destacan en él pueden ser vistas mejor o peor, pueden también cambiar de registro.

⁴ Sobre el alcance epistémico y ontológico de la “interrogación hacia atrás” (*à rebours*), cfr: *L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*. En (Ricoeur, 2004a, pp. 361/379).

⁵ “El camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida”. (Heidegger. 2006. p. 41)

⁶ “Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etc.) no constan de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a lo que además se añade el que hayan de significar esto o aquello, sino que los significativo es lo primario, se me da inmediatamente sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa” (Heidegger, 2006, p. 88).

c) Los límites de la filosofía: el espacio tensional.

En un artículo publicado en 1961 (recogido en la compilación titulada *El Conflicto de las Interpretaciones*) Ricoeur confiesa:

Por mi parte no abandono la tradición de racionalidad que anima la filosofía desde los griegos. No se trata en absoluto de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender, conceptos coordinados según un orden sistemático, en un sistema cerrado. (Ricoeur, 2003, p. 269)

La filosofía busca la claridad conceptual, tiene “apetito de sistema”, repele la intuición y la imaginación (Ricoeur, 2003, p. 269). Esta contundencia ¿puede armonizarse con la que citamos *ut supra*: “Es vocación de la filosofía esclarecer, mediante nociones, la existencia misma”? ¿Es la existencia, nuestro arraigo previo a cualquier objetivación, captable por medio de conceptos que se encadenan según el orden del sistema?

El tratamiento del problema del mal fue decisivo. El lenguaje simbólico, cifrado, se había impuesto como el modo primigenio de expresar, clarificar y delimitar esa experiencia.⁷ “La confesión”, decíamos, pertenece a un tipo discursivo que tiene sus propias reglas de significación, su alcance, su modo referencial, su tono y su “efecto”.⁸ Claro que podemos dar la espalda a la “confesión”, y volcarnos, *per saltum*, al análisis conceptual. Pero esta medida nos arroja en medio de una construcción categorial sin anclaje en la realidad. Es, en definitiva,

⁷ “En efecto, sólo se puede hablar de las pasiones que afectan a la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica” (Ricoeur, 2004, p.10).

⁸ En un artículo de 1973, Ricoeur reconoce que fue la necesidad de abordar filosóficamente estos problemas existenciales la que le hizo tomar conciencia de la relevancia inapelable de la dimensión lingüística (lo que, a su vez, lo puso de cara con el problema hermenéutico). “Al mismo tiempo [se refiere Ricoeur a 1961, con la aparición de *Finitud y Culpabilidad*] emergió un problema secundario, que tendió después a sobrepasar el contexto de mis investigaciones. Este problema era el del lenguaje. ¿Por qué? Porque para introducir la dimensión del mal en la estructura de la voluntad, se necesitaba un cambio fundamental en el método descriptivo mismo (...) la consideración del problema del mal trajo al campo de investigación nuevas perplejidades lingüísticas que no habían aparecido antes. Esas perplejidades lingüísticas estaban relacionadas con el uso del lenguaje simbólico como enfoque indirecto al problema de la culpa”. Ricoeur Paul, “Del Existencialismo a la filosofía del lenguaje”, *Philosophy Today*, vol. 17, pp. 88-96. El texto, traducido por Melano-Couch se publicó en (VVAA, 1983, pp. 9/10)

una decisión *a priori* que sustituye el objeto de estudio. Por esta vía, “la comprensión del mal está cerrada”.⁹ La reflexión es pura, pero deja fuera de sí la realidad cotidiana, en la medida en que lo cotidiano del hombre es la “esclavitud de las pasiones”.

Para una inteligencia honesta no queda más que reconocer que, “el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a la descripción, pero sí a la mítica” (Ricoeur, 2004, p.10). Tenemos entonces un lenguaje simbólico, metafórico, en el que se habla del mal y la culpa, y una vocación (filosófica) de esclarecer mediante sistemas conceptuales cerrados lo que allí se expresa. ¿Cómo pasar de un lenguaje a otro? Esta dificultad gana masa muscular gracias al encuentro (inevitable) con la mirada de Freud cargada de suspicacia hacia aquello que el símbolo nos revela, o mejor, nos disfraza. Luego del aluvión de la escuela de la sospecha (Marx-Nietzsche-Freud), ya no alcanza con una disposición a la escucha, porque la voz que viene del otro lado administra furtivos mecanismos distorsionantes. Entonces tenemos una doble tarea: dejar hablar a los símbolos y mitos, y evitar que esta escucha se deje seducir por los ídolos, el engaño, la mentira o la ilusión.

Una vez que escucho el lenguaje de la confesión, una vez que dejo hablar a los relatos en los que el hombre dice el origen del mal y su situación frente a él, surge la pregunta: ¿cómo retornar al discurso filosófico? “La pregunta es difícil” (Ricoeur, 2004, p. 481). Hay en el símbolo, como dijimos, un “excedente de sentido” correlato de un desborde existencial (el *sum* del *cogito*). ¿Excedente con respecto a qué? Al lenguaje ordinario, pero también al lenguaje científico y conceptual (filosófico). Esta *plusvalía semántica* no sería dañina para el discurso filosófico, si no fuera porque se presenta como esencial para la comprensión. En otras palabras, *lo que queda afuera del discurso conceptual, es un elemento fundamental de la experiencia, no relegable salva veritate*. Es este derrame el que obliga al filósofo a *pensar más*. Si “el símbolo da que pensar” (como gusta repetir Ricoeur siguiendo a Kant), su prodigalidad no tiene fin.

Preguntemos ahora: ¿Cómo opera metodológicamente la hermenéutica de los símbolos?

Descartemos la posibilidad de obtener una transcripción filosófica directa del simbolismo religioso, del mal. Por este lado caemos en una interpretación alegórica. “El símbolo no esconde ninguna enseñanza oculta que bastaría con desenmascarar y que tornaría

⁹ La “confesión” rompe ese círculo encantado en la medida en que la experiencia del siervo arbitrio recurre a “otro lenguaje”, a uno “simbólico”. Cfr., (Ricoeur, 2004, p. 481).

caduco el revestimiento de la imagen” (Ricoeur, 2004, p. 482). No hay posibilidad de escindir el aspecto icónico del aspecto semántico.

Entonces, Ricoeur propone una tercera vía: la de una *interpretación creadora de sentido*, a la vez fiel al impulso, a la donación de sentido del símbolo, y fiel al juramento del filósofo. El empalme entre estos universos del discurso es un acto de creación. Lo que se crea es el *espacio de encuentro* símbolo - concepto. Aquí comienza el desplazamiento del concepto de filosofía. Elaborar razonamientos sistemáticos es diferente de promover espacios de diálogo. Pero, entonces, la aporía cambia de registro: ¿puede la filosofía ser un discurso conceptual (alejado de la imaginación y la intuición) y, al mismo tiempo, crear la atmósfera en la que se encontrará con el discurso simbólico, cargado de imágenes?

El encuentro entre filosofía y poética se parece más a una encrucijada en la que estamos obligados a elegir: por aquí o por allí. Esta situación es la que lleva a Ricoeur a permutar el término filosofía por el sintagma *hermenéutica filosófica*. Seguimos en los primeros años de la década del 60.

La cuestión de la *apropiación/aplicación* puede ayudarnos a clarificar la cuestión. El trabajo interpretativo debe tener un *efecto sobre el sujeto*, debe promover una mejor *autocomprensión*. Debe clarificar su experiencia de modo tal que, ahora, se relaciona más auténticamente, más intensamente, más lúcidamente o más críticamente con aquella. La experiencia debe enriquecerse, o desengañarse, como resultado del trabajo hermenéutico filosófico. Esta es la apuesta de Ricoeur: mantener unidos pensamiento y experiencia. La garantía contra el alejamiento imprudente es, precisamente, *la aplicación*. Esta implica un “recevoir un soi plus vaste de l’appréhension des propositions du monde qui sont l’objet véritable de l’interprétation” [recibir un yo más amplio de la aprehensión de las proposiciones del mundo que son el verdadero objeto de la interpretación] (Ricoeur, 2013, p.127).

La hermenéutica sigue estando en la línea del pensamiento crítico. “Pero su función crítica no la desvía de su función de apropiación; más bien diría que la torna más auténtica y más perfecta” (Ricoeur, 2004, p. 482). La apropiación atempera la crítica. De modo tal que, si no hay apropiación, no hay comprensión. Se trata del momento existencial correlativo al momento de distanciamiento.

En el caso del símbolo, la comprensión debe recorrer tres etapas. La primera, fenomenológica, está definida por la búsqueda de comprender el símbolo por el símbolo, destacar sus elementos eidéticos, buscar la coherencia y remisión de los mismos. Trata de componer una totalidad homogénea allí donde, *prima facie*, aparece lo múltiple e histórico. Despliega las capas de sentido del “objeto” señalando las condiciones de posibilidad para su

aprehensión. El problema de la “verdad” aparece en la segunda etapa. No ya la verdad fenomenológica, sino la verdad existencial. ¿Acaso creo yo esto? (...) ¿qué hago yo con estos significados simbólicos? Aquí es necesario establecer una relación personal con el símbolo, necesitamos posicionarnos con respecto a él. “Es preciso establecer ahora un vínculo con los símbolos, que sea apasionado y crítico al mismo tiempo” (Ricoeur, 2003, p. 270). Ricoeur necesita esa relación (apasionada y crítica), y esa relación está en tensión permanente. Finalmente, la etapa propiamente hermenéutica, nos hace participar de la lucha, del dinamismo interno de los símbolos. Nuevamente, para participar, “es necesario que yo abandone la posición, o mejor dicho el exilio del espectador lejano y desinteresado” (Ricoeur, 2003 p. 272). Nuevamente aparece lo que llamamos prudencia hermenéutica: hay que agarrar un ritmo armonioso de entrada y salida, ingreso y egreso. Nada en demasía.

d) La función poética del discurso

Sin embargo, en algunos textos de la década del 70’ (*La Metáfora Viva, Fe y Filosofía*), Ricoeur pareciera señalar, no ya la *tensión*, sino la *inadecuación* del discurso filosófico para aprehender el sentido del símbolo y la metáfora. Allí aparece, con fuerza, la idea de “*función poética del lenguaje*” como reveladora, intraducible en categorías sistemáticas y conceptuales, del sentido (significatividad, existencia). La siguiente confesión no tiene demasiados pliegues hermenéuticos. “Mi convicción más profunda es que solamente el lenguaje poético nos restituye una pertenencia a un orden de cosas que precede a nuestra capacidad de oponer estas cosas como objetos que enfrentan a un sujeto” (Ricoeur, 2008, p. 157). El adverbio “solamente” es demasiado excluyente.¹⁰

Ricoeur habla de *restituir*, es decir, de devolverle a alguien un poder o facultad que le ha sido injustamente (ilegítimamente) arrebatado. Algo que era mío me fue despojado, y necesito reapropiármelo. Lo que estamos buscando articular (el fondo de pertenencia previo, el misterio, lo simbólico, el horizonte) se reintegra por medio de la poética. ¿Y la filosofía?

¹⁰ Esta idea de que sólo el lenguaje poético nos abre a una realidad fundamental es enfatizada por Ricoeur en otros textos: “And therefore, we reinforce the prejudice that reality is only what is manipulatable. But if we have surmised that there is another layer of reality that *only poetry* may reach and express, then the suspension of referentiality is only one step and it is necessary that we must first lose contact with ordinary things in order maybe, thanks to this liberation of language, to redirect it once more towards some more deeply rooted forms of experience”. (1991, p. 152) (subrayado mío) [Y por lo tanto, reforzamos el prejuicio de que la realidad es solo aquello que se puede manipular. Pero si hemos sospechado que existe otra capa de la realidad que sólo la poesía puede alcanzar y expresar, entonces la suspensión de la referencialidad es solo un paso, y es necesario que primero perdamos el contacto con las cosas ordinarias para poder, tal vez, gracias a esta liberación del lenguaje, redirigirlo una vez más hacia algunas formas de experiencia más profundamente arraigadas].

La pregunta *¿es el discurso filosófico una especie de discurso poético?* nos acerca al corazón del problema. Ricoeur prefiere hablar de “función” poética del lenguaje para englobar todos los géneros que promueven una *referencia desdoblada*, por medio de una *innovación semántica*, y que producen una *metamorfosis del yo* (Ricoeur, 2013, p. 130).¹¹ De estos tres requisitos, el último es el más exigente, y hace juego con el problema de la aplicación, que ya mencionamos: comprender un texto es comprenderse ante el texto. En otros lugares Ricoeur habla de “comprensión de sí”, atenuando un poco la hipérbole. “Metamorfosis” sugiere algo total y definitivo (algo así como una verdadera conversión). “Comprensión de sí” es menos pretenciosa, se limita a decir que, luego del cambio de mirada, algo en nosotros se ha modificado, ha pasado de un estado menos claro a uno más claro.

Para que se cumpla dicha metamorfosis/comprensión de sí, es necesario que el *modus* discursivo apele a la *imaginación* y al *sentimiento*, tanto como al *intelecto*. El yo no queda ni siquiera rozado sin el concurso de estos tres elementos.

Ricoeur sostiene que una de las características centrales del discurso poético es el vaivén dialéctico entre una suspensión de la referencialidad a los objetos cotidianos (y científicos), y su correlativa liberación de un orden óntico precedente, al interior del cual se juega nuestra experiencia de pertenencia al mundo, de arraigo, de lo sagrado, lo inconsciente, lo poético. El tema no es nuevo. El símbolo lo viene persiguiendo desde fines de los 50. Pero, entre tanto, la pretensión cambia. *Ahora no hay tensión, ni pasaje de un universo discursivo a otro, no hay mediaciones dialécticas, no hay traspaso ni puente, mucho menos sistema conceptual cerrado. Ahora lo que media es una reubicación.* El *discurso poético* produce, al unísono, suspensión/revelación, no de manera gradual, sino inmediata. También el discurso poético se refiere al mundo, pero no al mundo de los objetos manipulables (cotidianos) (Ricoeur, 2008, p. 93). Más aún, el discurso poético es el que mejor nos defiende de la tendencia reductora/empobrecedora del discurso cotidiano (y científico), que miran al mundo bajo la luz instrumental.

The first thing I should like to emphasize is that poetry preserves the width,
the breadth of language, because the first danger in our present culture is a

¹¹ “Aquí, la palabra “poético” no designa un “género literario” que se agregaría a la narración, a la profecía, etc, sino al funcionamiento global de todos estos géneros en tanto sede de la innovación semántica, de la proposición de un mundo, de la suscitación de una nueva comprensión de sí”. (Ricoeur, 2008, p.104)

kind of reduction of language to communication at the lowest level or to manipulate things and people. (Ricoeur, 1991, p. 448)¹²

Por ello mismo, el lenguaje poético tiene fuerza crítica. Al redescubrir (al modo poético) ofrece el vector normativo con el que comparar la realidad prosaica. En otras palabras, desoculta el trasfondo, en contraste con el cual, nuestra realidad cotidiana aparece alienada, oscurecida, plana, etc.¹³ El discurso poético se refiere a nuestra pertenencia pre-objetiva, a nuestro arraigo, a nuestra existencia como deseo y afecto. Pero, esta “pertenencia pre-objetiva” ¿no es lo que se había erigido en objeto del saber filosófico, sistemático, racional, dialéctico? La función referencial del discurso poético se opera por medio de la *revelación*: descubrir lo que está oculto, y dejar ser lo que se muestra. En la palabra “revelación” se agita un apereibirse de manera inmediata, casi visual, repentina, y quizás algo fugaz. Se trata de una epifanía que no tiene nada de esotérico. A diferencia del discurrir dialéctico, argumentativo y sistemático, en el que el sentido va asomando por capas que se hilvanan, se relacionan como premisas y conclusión, de a poco y descansadamente; en la revelación algo se me da de manera súbita. Revelar es desocultar en el modo del mostrar. Y *mostrar no es demostrar*.

Entonces, algo del orden de la *intuición*, y mucho de *imaginación*, ingresa en esta operación. Hemos sentido en nuestro cuerpo lo que significa cargar un gran peso. Luego, hablamos de la culpa como algo análogo a una carga, una presión. Pasar de lo físico a lo psíquico es obra de la imaginación productiva. Este tipo de imaginación, esencial a la función poética del lenguaje, trabaja al nivel de los esquemas - modelos (en esto Ricoeur sigue a Kant).¹⁴ Pero, los esquemas-modelos no pueden constituir sistemas. Sólo el concepto se presta a la sistematización. *Si el discurso filosófico trabaja con conceptos, y aspira al sistema, entonces no puede ingresar como género del discurso poético. Y, si es éste el que revela lo originario, entonces el filósofo es presa de su propia impotencia discursiva. Siempre que aceptemos que el filósofo aspira a lo originario.*

¹² [Lo primero que me gustaría enfatizar es que la poesía preserva la amplitud del lenguaje, porque el primer peligro en nuestra cultura actual es una especie de reducción del lenguaje a la comunicación en el nivel más bajo o a la manipulación de cosas y personas].

¹³ En un interesante trabajo, Honneth muestra que buena parte del “procedimiento argumentativo” de la *Dialéctica de la Ilustración* opera en términos retórico/poéticos. El uso de la metáfora, el quiasmo, el énfasis, etc. tiene como finalidad lograr una “crítica alumbrante de mundo” (*welterschließender*). Alumbrar y revelar hacen juego. Cfr. (Honneth, 2011, pp. 147/165). Encontramos en Ricoeur una idea semejante: la transfiguración operada por el discurso poético tiene un innegable efecto crítico (en el sentido en que la teoría crítica toma este término).

¹⁴ Ricoeur realiza un análisis detallado de la noción kantiana de imaginación en (Ricoeur, 2014, pp.127 y ss.).

El objeto siempre se me da siempre bajo alguna descripción. El modo de presentación puede marcar, de antemano, la ontología. Heidegger diría que el sol no es el mismo para el astrónomo y para los ancianos de Tebas. Para aquél es un cuerpo celeste, compuesto por hidrógeno, helio, oxígeno, carbono, nitrógeno, etc. Para estos, una divinidad que ha alumbrado siempre las siete puertas de Tebas. De ahí el comportamiento de cada uno: calcular, medir, pesar, etc, o saludar, agradecer, pedir, invocar, etc. (Heidegger, 2005, pp. 89/90).

Demos un paso adelante. En la década del 70 Ricoeur pone su atención en la metáfora. Entre símbolo y metáfora hay algo más que un parecido de familia. Ambos comparten la misma estructura semántica (multivocidad). Ricoeur advierte que el *sentido* de una metáfora poética contiene elementos cognitivos, imaginativos y afectivos. Es decir, en la elucidación de la semántica de un enunciado metafórico deben concurrir estos tres elementos.¹⁵

This contention [imaginación, cognición y sentimiento] seem to run against a well established -at least since Frege's famous article "Sinn und Bedeutung" and Husserl's Logical Investigations- dichotomy, that between Sinn or sense and Vorstellung or representation, if we understand "sense" as the objective content of an expression and "representation" as its mental actualization, precisely in the form of image and feeling. But the question is whether the functioning of metaphorical sense does not put to the test and even hold at bay this very dichotomy. (Ricoeur Paul, 1978, p.144)¹⁶

El “sentido”, aquel elemento ideal, transmisible, supuestamente ajeno a la psicología de la representación y de los sentimientos, cambia su configuración en el caso del enunciado metafórico. Porque *el sentido* de la metáfora incorpora lo que la clásica definición fregeana-husserliana ha rechazado: la representación y los sentimientos. Desde luego, el sentido de una metáfora se cuece al calor de la tensión entre niveles de interpretación (directo/indirecto). No basta con decir que sabemos lo que significan las palabras atardecer y vejez para decir que hemos comprendido la metáfora “la vejez es el atardecer de la vida”. El criterio de felicidad de

¹⁵ “La paradoja de lo poético reside totalmente en que la elevación del sentimiento a ficción es la condición de su despliegue mimético. Sólo un humor hecho *mythos* abre y descubre el mundo”. (Ricoeur, 2001, p. 324)

¹⁶ [Esta afirmación [imaginación, cognición y sentimiento] parece ir en contra de una dicotomía bien establecida —al menos desde el famoso artículo de Frege "Sinn und Bedeutung" y las Investigaciones Lógicas de Husserl—, la que existe entre Sinn o sentido y Vorstellung o representación, si entendemos "sentido" como el contenido objetivo de una expresión y "representación" como su actualización mental, precisamente en forma de imagen y sentimiento. Pero la cuestión es si el funcionamiento del sentido metafórico no pone a prueba e incluso mantiene a raya esta misma dicotomía].

la metáfora poética implica que algo pase en nuestro cuerpo, en nuestro fondo anímico. Entonces, cualquier intento de trasladar el sentido de una metáfora a otro universo del lenguaje (v.g. filosófico) debe arrastrar la terna completa. Si percepción y emoción no se ven afectados de alguna manera, entonces la metáfora no ha sido comprendida (cabalmente). La relación entre comprensión y sentimientos en la obra de arte es fundamental:

I would say that the work, in what is singular in it, frees in the one who tastes it an emotion analogous to that which produced it, an emotion of which that individual was capable, but without knowing it, and which enlarges his affective field once he experiences it. In other words, so long as the work has not cut a path through to the analogous emotion, it remains uncomprehended and we know that this frequently happens. (Ricoeur, 1998, p, 178)¹⁷

En la metáfora *viva* el sentimiento tiene pretensiones ontológicas que no podrán ser advertidas si no se está en el estado de ánimo (*mood*) que articula el poema. El sentimiento, dice Ricoeur citando a Dufrenne, es un modo de revelar propiedades del objeto.¹⁸ Vemos así la imposibilidad de traducir una metáfora al lenguaje conceptual, porque el concepto anula la imagen y, entonces, relega el sentimiento. Y, si no siento, tampoco veo.

Sin embargo, aunque “las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas crean su sentido. Esto no quiere decir que no puedan ser parafraseadas, sino tan sólo que tal paráfrasis es infinita e incapaz de agotar el sentido innovador” (Ricoeur, 1998a, p. 65). Vemos así consumado el desplazamiento. *La hermenéutica filosófica opera articulado la riqueza de sentido que yace en los tipos poéticos del discurso.*

Ricoeur llama entonces “discurso poético” a todo discurso que opera ese desdoblamiento referencial, gracias al cual una referencia habitual, científica, cotidiana queda suspendida para ser liberada la referencia originaria, aquella que muestra lo pre-reflexivo, lo ante-predicativo, el fondo pulsional, afectivo, nuestro “misterioso” arraigo en el ser, nuestro

¹⁷ [Yo diría que la obra, en lo que es singular en ella, libera en quien la prueba una emoción análoga a la que la produjo, una emoción de la cual ese individuo era capaz, pero sin saberlo, y que amplía su campo afectivo una vez que la experimenta. En otras palabras, mientras la obra no haya abierto un camino hacia la emoción análoga, permanece incomprensida y sabemos que esto sucede con frecuencia].

¹⁸ “En efecto, la tristeza se percibe como una cualidad del mundo (...) Sentir (...) es experimentar un sentimiento no como un estado de mi ser, sino como una propiedad del objeto”. (Ricoeur, 2001, p. 301)

deseo de ser y nuestro esfuerzo por existir.¹⁹ *Esta referencia primordial sólo se muestra en la alquimia que mezcla cognición, imaginación y sentimiento.* Vemos, entonces, que no cualquier metáfora logra ingresar dentro de lo que Ricoeur denomina “discurso poético”. Para que la metáfora sea poética debe realizar el desdoblamiento por vía del intelecto, la imaginación y del afecto. Si comparo el ordenador con el cerebro puedo obtener una metáfora, pero no es una metáfora poética, nada en mi sensibilidad se ve trastocado por esa semejanza. Esto no significa que aquella analogía no tenga fuerza heurística, y permita una mejor comprensión del modo en que opera mi pensamiento.

Esta es la tesis fuerte: si al conceptualizar una metáfora poética elimino el elemento material (imagen) y el *mood* que ella provoca, entonces sustituyo el sentido. Por ello la filosofía, devenida en hermenéutica, debe cuidar de mantener ambas condiciones para hacerla valer en toda su potencia.

Así todo, la rehabilitación del discurso poético promueve un *reacomodamiento* del lugar del discurso filosófico.²⁰ La filosofía puede ayudar a disponer al sujeto para que pueda recibir, con hospitalidad pero sin engaños, el mensaje del poeta. En este sentido, la función del discurso filosófico es señalar más que demostrar, indicar el lugar hacia al que hay que mirar. Tal vez la filosofía no sea más que una propedéutica, quizá quiera promover una especial capacidad: “su discurso sigue siendo un discurso preparatorio” (Ricoeur, 2004, pp. 397/8). Entonces, la función de la hermenéutica filosófica es *despejar el horizonte para que la palabra poética pueda ser escuchada*. “Dejemos ser el espacio de manifestación de las cosas antes de regresar a la conciencia del sujeto pensante y hablante” (Ricoeur, 2008, p. 155).

Hacia el final de la etapa que hemos querido analizar, Ricoeur encuentra un nuevo lugar para el discurso filosófico, uno más pedagógico, y quizás más prometedor. No ya elaborar sistemas cerrados, sino *regular espacios de sentido* y así abrir el horizonte al interior del cual la palabra poética pueda hacerse valer. Pero, antes de disponernos a la escucha, el filósofo debe mostrar la necesidad de esa escucha. Una queja se mantiene por debajo de los innegables logros de nuestra civilización científica y tecnológica. Una protesta existencial se obstina más allá de

¹⁹ El discurso poético se define más por su finalidad que por su estructura interna. Así, metáforas, narraciones, aforismos, poemas, apólogos, himnos, cantos, rimas, símbolos, y un largo etc. pertenecen al “discurso poético”. En este sentido, el discurso religioso es un sub-género de discurso poético (Ricoeur, 2008, p. 104).

²⁰ Una vez incorporado el sentimiento y la imaginación, el discurso filosófico se resignifica y debe encontrar su orden específico: “une réflexion philosophique sur l’imagination a des incidences directes sur la compréhension que le philosophe peut avoir de son propre discours. En d’autres termes, une philosophie de l’imagination conduit nécessairement à une réévaluation du statut de la réflexion et du discours philosophiques”. (Amalric, 2013, p. 531) [Una reflexión filosófica sobre la imaginación tiene incidencias directas en la comprensión que el filósofo puede tener de su propio discurso. En otras palabras, una filosofía de la imaginación conduce necesariamente a una reevaluación del estatus de la reflexión y del discurso filosófico.

la caída de los ídolos, por detrás de la superación de los miedos ancestrales. “Más allá del desierto de la crítica, queremos ser interpelados nuevamente” (Ricoeur, 2003, p. 262).

e) Conclusión

Decíamos al inicio que el ritmo de la hermenéutica ricoeuriana es dialéctico. Es decir, se alimenta del conflicto, la antítesis, para luego superarla por medio de la reorganización de los campos en disputa. Dos nombres pueden condensar el momento antitético: Husserl y Marcel. Dos grandes universos del lenguaje pueden señalar el camino de salida: discurso filosófico - discurso poético.

Lo que queda claro desde el inicio es que, si la filosofía, en su necesidad de sistema, no reconoce sus propios límites, entonces está condenada a degradar algunas experiencias. Lo que no pasa, lo que no puede pasar de un tipo discursivo a otro, es el excedente de sentido que se pone en juego en el mito, la metáfora y el símbolo.

En esto Ricoeur no es original. Recoge una pregunta antigua: ¿cuál es el lugar del mito en filosofía? A primera vista la cosa parece desesperada. “La filosofía nacida en Grecia, ha aportado nuevas exigencias en relación con el pensamiento mítico; lo que ha instituido ante todo y por encima de todo es la idea de una “Ciencia” en el sentido de la *Episteme* platónica o de la *Wissenschaft* del idealismo alemán. Teniendo en cuenta esta idea de ciencia filosófica, el recurso al símbolo tiene algo de escandaloso” (Ricoeur, 2009, p. 39). La filosofía muestra su temple en el límite del escándalo.

¿Es posible articular una con otra la interpretación de los símbolos con la reflexión filosófica? “A esta cuestión respondía con una confesión contradictoria” (Ricoeur, 2009 p. 36): escuchar a los símbolos y ser fiel a la tradición de racionalidad de la filosofía occidental.²¹ El carácter paradójico de la situación se hace inevitable.²² Epítetos como “escandaloso” o “contradictorio” caen por su propio peso, y aumentan el nivel de tensión hasta el extremo de la inestabilidad.

Hemos querido subrayar que *el discurso filosófico se transforma en discurso hermenéutico* cuando deja de buscar conceptos encadenados según órdenes sistemático, y adopta el papel de indicador, abridor de horizontes. De qué manera, y bajo qué presupuestos, la palabra poética (que es la del poeta, pero también es el discurso de la fe, el habla del profeta, la palabra religiosa) puede hoy dirigirse a nosotros son preguntas complejas. Suponen tomar

²¹ “Escándalo”, “contradicción” marcan el ritmo de la paradoja, la herida original e insuperable de la filosofía.

²² (Ricoeur, 2009, p. 37)

en serio el embate iconoclasta, debe atender a la tentación endémica que la conciencia tiene al engaño, y debe dialogar con las ciencias. Ricoeur ha querido llevar adelante la tensión sin concesiones. Uno de sus biógrafos más destacados lo resume de esta manera: “el medio para hacer resurgir la reflexión no consiste para él en buscar una síntesis artificial entre posiciones antagonistas, sino en definir el camino de una salida a través de un desplazamiento de los términos del dilema” (Dosse, 2013. p. 21).

Lo que intentamos mostrar es que esa fuerza en contrario pudo reponerse cuando la filosofía se descubrió como hermenéutica.

Bibliografía

- Amalric, Jean-Luc, *Paul Ricoeur, L'imagination vive*. Paris. Hermann Éditeurs. 2013.
- Borges Jorge Luis, *Obras Completas 1923 - 1972* (Buenos Aires, Emecé, 1974)
- Dosse, F. *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida (1913 - 2005)*. Buenos Aires, FCE, 2013.
- Heidegger Martin, *Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza, 1999.
- Heidegger Martin, *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.
- Honneth Axel, *La sociedad del desprecio*. Madrid. Trotta. 2011.
- Ricoeur Paul, *Lectures on imagination*, Chicago University Press. Chicago. 2014.
- Ricoeur Paul, *Herméneutique: cours professé à L'Institut Supérieur de Philosophie de L'Université Catholique du Louvain - 1971/72*. Fonds Ricoeur Editions. 2013.
- Ricoeur Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*, México, SXXI, 2009.
- Ricoeur Paul, *Fe y Filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Ricoeur Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.
- Ricoeur Paul, *À L'ecole de la Phénoménologie*. Paris. Vrin. 2004a.
- Ricoeur Paul, *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- Ricoeur Paul, *La Metáfora Viva*, Buenos Aires, Trotta - Cristiandad, 2001.
- Ricoeur Paul. *Critique and Conviction: conversation with Francois Azouvi and Marc de Launay*. New York. Columbia University Press. 1998.
- Ricoeur Paul, *Teoría de la Interpretación: discurso y excedente de sentido*. México. SXXI. 1998a.
- Ricoeur Paul, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
- Ricoeur Paul, *Reflection and imagination*. Toronto. University of Toronto Press. 1991.
- Ricoeur Paul, *Lo Voluntario y lo Involuntario*. Buenos Aires: Docencia, 1986.

Ricoeur Paul, “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling” en *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1. 1978.

VVAA. *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Docencia, 1983.