

Prolegómenos para una filosofía hermenéutica de la religión en Paul Ricœur

Alejandra Garralaga de Foronda
Universidad de Zaragoza 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.101045>

Recibido: 19/02/2025 • Aceptado: 19/06/2025 • Publicado en línea: 02/03/2026

Resumen. Paul Ricœur es uno de los filósofos más relevantes del siglo XX y uno de los autores en la tradición fenomenológica francesa que más y mejor se han ocupado de las relaciones entre racionalidad y lo sagrado, entre filosofía y religión. En el presente artículo se examina la concepción ricœuriana del método hermenéutico como modo de acceso a una «filosofía de la religión» capaz de indagar en las fuentes simbólicas y mitopoéticas del pensar. Cuestión ésta que hace de la obra de Ricœur una de las más ricas contribuciones a la disciplina de la filosofía de la religión de la pasada centuria.

Palabras clave: Paul Ricœur; filosofía de la religión; fenomenología; hermenéutica; exégesis; símbolos; muerte de Dios.

EN Prolegomena for a Hermeneutic Philosophy of Religion in Paul Ricœur

Abstract. Paul Ricœur is recognized as one of the most influential philosophers of the 20th century, standing out in the French phenomenological tradition for his exploration of the relationships between rationality and the sacred, between philosophy and religion. This article examines Paul Ricœur's conception of the hermeneutic method as a pathway to a «philosophy of religion» capable of probing the symbolic and mythopoetic sources of thought. This, I argue, makes Ricœur a key figure in 20th-century philosophy of religion, offering significant contributions to this discipline.

Keywords: Paul Ricœur; philosophy of religion; phenomenology; hermeneutics; exegesis; symbols; death of God.

Sumario: 1. Introducción; 2. Hermenéutica filosófica y fenomenología de la religión; 3. «El símbolo da que pensar»; 4. Testimoniar lo sagrado o sobre la «deducción trascendental del símbolo»; 5. El Olvido y el Retorno: la superación post-crítica de la modernidad; 6. A modo de conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Garralaga de Foronda, A. "Prolegómenos para una filosofía hermenéutica de la religión en Paul Ricœur", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.101045>

1. Introducción

Recientemente, el célebre sociólogo de la religión alemán Hans Joas se refería a Paul Ricœur como «uno de los más grandes teóricos de la religión del siglo XX. Paul Ricœur (1913–2005) [es] el pensador que con mayor profundidad y sistematicidad se ha ocupado de la religión de toda la tradición fenomenológica y hermenéutica francesa».¹ A pesar de esta declaración formidable, la atención prestada a la figura de Ricœur como filósofo de la religión en el mundo hispanohablante, y más concretamente en el ámbito español, ha sido más bien escasa y limitada.² Podríamos, por de pronto, aventurar dos razones que dan cuenta de este fenómeno: la escasa dignidad, concedida en general en España a la filosofía de la religión como disciplina académica;³ y las reservas, impulsadas en vida por el propio Ricœur, a la hora de establecer una vinculación demasiado estrecha entre ambas disciplinas; su empeño, reiteradamente afirmado, por no ser considerado un *filósofo cristiano*, por mantener la autonomía del discurso religioso y filosófico libre de contaminaciones mutuas. Como él mismo declara:

No soy un filósofo cristiano, como pretende el rumor circulante, en un sentido voluntariamente peyorativo y hasta discriminatorio. Soy, por un lado, un filósofo a secas, y aun un filósofo sin absoluto, preocupado por, consagrado a, versado en la antropología filosófica (...) y, por otro, un cristiano de expresión filosófica, así como Rembrandt es un pintor a secas y un cristiano de expresión pictórica (...) (Ricœur, 2008b, p. 85).

Sin embargo, más allá de estas precauciones y exigencias de método –que le llevarían a asumir el «riesgo esquizoide» derivado de un sincero «agnosticismo filosófico»⁴– la labor hermenéutica de Paul Ricœur puede comprenderse como un espacio privilegiado de encuentro y mutuo enriquecimiento entre *filosofía y religión*, entre *crítica y convicción*, entre racionalidad y lo sagrado; un ejercicio, en suma, que se propone la plena asunción y reconocimiento de las fuentes simbólicas y mitopoéticas del pensar. A lo largo del presente artículo trataremos de poner de relieve, sin pretensiones de exhaustividad, la medida en que una parte importante de la obra del célebre pensador francés puede ser propiamente considerada una *filosofía hermenéutica de la religión*. «Filosofía de la religión» en el doble sentido del genitivo; esto es, como un meditar crítico y reflexivo sobre la religión, sobre su posibilidad, su esencia y sus razones (genitivo objetivo); y como la *filosofía* –o sabiduría, si se prefiere– que cabe ser extraída de la religión misma (genitivo subjetivo).⁵ Y «hermenéutica» porque, según trataré de demostrar a continuación, el método escogido por Paul Ricœur para una tal reflexión sobre el hecho religioso no es otro que el método hermenéutico. Así, el presente trabajo se atiene a una tarea preliminar de sistematización de la filosofía de la religión del pensador francés –un trabajo de prolegómenos– en un intento por analizar los aspectos formales y metodológicos que, a juicio de Ricœur, posibilitan el acceso al fenómeno religioso.⁶ Para ello comenzamos situando al autor dentro de la tradición fenomenológica y hermenéutica con objeto de descubrir el potencial de aplicación de esta última al análisis de la religión, en comparación con otros métodos análogos (2). A continuación, indagamos en la amortización del denominado «círculo hermenéutico» ricœuriano para la restauración de lo sagrado simbólico en una «segunda ingenuidad» (*seconde naïveté*) *post-crítica* (3). Con la denominada «deducción trascendental del símbolo» queda planteado el modo de extracción de sentido

¹ «One of the twentieth century's great theorists of religion. Paul Ricœur (1913–2005), [is] the most profound and systematic thinker on religion in the French phenomenological and hermeneutical tradition». Joas (2024), p. 216.

² No he logrado dar con un monográfico en castellano dedicado por entero al –ciertamente intimidante– tema de Ricœur y la filosofía de la religión, aunque hay abundante bibliografía especializada sobre el tema e importantes trabajos que abordan aspectos parciales de la cuestión. Es el caso, por ejemplo, de Villaverde (1998), (2006), (2009); Mena (2006); Albertos San José (2008); Peña Vial (2009); T. D. Moratalla (2001), (2003); A. D. Moratalla (2010) y Cáceres *et al.* (2016). En el mundo anglosajón, son de referencia obligada Pellauer (1981); Gaiser (1999); Kearney (2010); Gregor (2018) y Venema (2022). Para el ámbito francés, merecen destacarse, entre otros, Vincent (2008) y Bühler (2011). Ha sido Wallace (2000) quien ha hablado de una «filosofía hermenéutica de la religión» («hermeneutical philosophy of religion») en Paul Ricœur, aunque en su artículo no aclara el motivo de esta expresión, y su análisis, dedicado a trazar una comparativa entre el pensamiento del francés y el de Emmanuel Lévinas, queda por lo demás bastante limitado. Esta investigación pretende contribuir a ampliar los horizontes de aplicación de dicha expresión a la filosofía ricœuriana de la religión en su conjunto.

³ Los caprichosos avatares de esta incompreensión serían por sí solos merecedores de una investigación aparte.

⁴ Los orígenes culturales de Ricœur, la fe cristiana de tradición reformada en la que creció y se educó, son asumidos por el autor como herencia y «hecho situacional irreductible»; su cristianismo, «un azar transformado en destino por una elección continua» (Ricœur, 2008b, pp. 79 y ss.). Esta «adhesión» no interfiere, empero, en su labor como filósofo, para la que reserva una postura *agnóstica*, defendiendo –en teoría, aunque no siempre en la práctica– la «autarquía» y «autosuficiencia» de la investigación filosófica. La siguientes declaraciones realizadas en el contexto de una de sus entrevistas dan cuenta de los riesgos y venturas esta doble filiación: «A la pregunta de por qué él, en cuanto filósofo, se declaraba agnóstico, contestó: “Para respetar a los otros. Puedo hablar de lo religioso como de un hecho cultural, y como constituyendo también una parte de mi convicción. Pero cuando hago filosofía, hago filosofía; me arriesgo a la esquizofrenia, pero es mejor correr este riesgo que el del imperialismo”». Cit. en Moratalla (2013), pp. 527–528. Para una visión más amplia y panorámica de los orígenes protestantes de Paul Ricœur, véase Dosse (2013), pp. 158 y ss.

⁵ Cf. Grondin (2010), pp. 16 y ss.

⁶ Por esta razón, no forman parte del presente estudio las aportaciones de Paul Ricœur a la teología y a la ontología bíblicas, ni nos detenemos en un análisis temático de contenidos religiosos específicos, que serán objeto de investigaciones subsiguientes. Por ahora, nos centramos preferentemente en aquellas obras donde Ricœur se ocupa de cuestiones de método para el estudio de la religión, especialmente en la última parte de *La simbólica del mal* (1960); en *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica* (1969); *Freud: una interpretación de la cultura* (1970); *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso* (2010) y *Exégesis y Hermenéutica: problemas de método y ejercicios de lectura* (2019).

–o de múltiples sentidos–ontológico-existencial(es) a través del largo rodeo de la interpretación de los símbolos culturales y religiosos (4). En la penúltima sección se perfila, según la propuesta ricœuriana, la posibilidad de una superación *post-crítica* de la modernidad a partir de la firme asunción de la crítica ateísta y del nihilismo nietzscheano (5).

2. Hermenéutica filosófica y fenomenología de la religión

Si la hermenéutica filosófica tiene como punto de partida el alcance ontológico de toda interpretación, cualquier ejercicio de exégesis –literaria, bíblica o de otra índole– presupone para Ricœur la asunción del despliegue del ser y sus múltiples sentidos como acontecer a través de la palabra en el *mundo de los textos*.⁷ En efecto, Paul Ricœur ocupa una posición intermedia dentro de la llamada tradición hermenéutica: entre el romanticismo de Schleiermacher y el tradicionalismo de Gadamer, entre el deconstruccionismo radical de Derrida y Caputo, y el estructuralismo y la teoría crítica de Habermas.⁸ La tercera vía abierta por Ricœur busca reunir el momento crítico de la sospecha con el momento comprensivo–restaurador de la convicción, haciendo suya la tesis heideggeriana de que el lenguaje es lugar privilegiado del Acontecimiento (*Ereignis*), como apertura a la auto-donación del sentido y al desocultamiento del ser.⁹ Frente al estructuralismo y su reducción de la lingüística a mero sistema clausurado y replegado sobre sí; frente al rechazo de la semiótica a toda referencia más allá del circuito del sistema y su reducción del sujeto a la mera función, Ricœur buscará rescatar el alcance propiamente existencial del lenguaje,¹⁰ la magnitud ontológica y *re-ligante* del símbolo sagrado y la palabra que lo anuncia:

Esto conduce a una tercera característica de la hermenéutica, que concierne al alcance ontológico de los símbolos de lo sagrado. La preocupación por el objeto, en nuestro primer punto, la preocupación por la plenitud de los símbolos, en nuestro segundo punto, constituyen ya una alusión a la comprensión ontológica, cuyo punto culminante se alcanza en la filosofía del lenguaje presentada por Heidegger, según la cual los símbolos son como una palabra del ser (Ricœur, 2021, p. 290).

Esta hermenéutica ontológica de matriz heideggeriana no puede sino fundarse en la herencia de la fenomenología de Husserl y ser al par crítica de ella. Ricœur seguirá aquí la vía crítica de Heidegger en su rechazo del idealismo husserliano y la primacía ontológica de un *cogito* autoevidente, al par que retendrá simultáneamente de la fenomenología su proceder esencialmente descriptivo y la exigencia del método racional. Pero precisamente porque sabemos que la filosofía no emerge *ex nihilo* –no hay filosofía ingenua sin supuestos previos–, ésta debe remitirse a esa plenitud originaria que acontece en el punto cero del lenguaje: «el recurso a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico, que es también un acceso al punto donde nace el lenguaje, representa un intento por escapar de las dificultades del comienzo radical en filosofía» (Ricœur, 2004, p. 482). Es por ello menester para ésta habitar ese comienzo radical –poético, mítico, simbólico– cuya plenitud significativa el pensar filosófico racional no puede recrear por sí mismo. Recuperar la «aurora de reflexión» que se discierne ya en el símbolo es avanzar en el camino de renuncia a un pensamiento que se autoconsidera pura racionalidad libre, desprendida de su raíz originaria; pues, a juicio de Ricœur, no hay posibilidad de un auténtico pensar filosófico y racional «sino prestando escucha a los símbolos en los que se funda» (Ibid). Así, la pregunta por «la función de la interpretación de los símbolos en la economía de la reflexión filosófica» (Ricœur, 2004, p. 287) constituye en rigor el centro del problema hermenéutico.

Con su primer trabajo, *Le volontaire et l'involontaire*¹¹ –concluido en 1950– Ricœur daba comienzo a una trilogía *magna* en la que asumía el ambicioso proyecto de elaborar una fenomenología completa de la acción. El *residuo* no asumido en esta obra, la cuestión que permanecía como camino sin explorar y tarea pendiente, no era otra que la cuestión del *mal*, la mala voluntad y la experiencia humana de la culpa. Esto le llevó a la elaboración de un segundo volumen, que vería la luz a comienzos de la década de los 60 bajo el título *Finitude et culpabilité*,¹² y que incluía, junto a *L'homme faillible*, su célebre y hoy ya clásico ensayo *La Symbolique du mal*, donde el autor inauguraba un análisis hermenéutico de los símbolos del mal y de la confesión en el contexto de los universos religiosos judeocristiano y griego. El alcance ontológico de esta primera fenomenología hermenéutica se pone de manifiesto, a juicio de Ricœur, en el hecho incontrovertible de que el ser humano es un *ser de lenguaje*: su experiencia y participación en el mundo vienen mediatizadas por el lenguaje que él habla, o mejor, que habla *en él* y *a través* de él. El mundo deviene palabra en el hombre; el sujeto es un sujeto descentrado, irremediabilmente atravesado; un

⁷ Cf. «Introducción» a Ricœur (2008a), p. 9.

⁸ En *El conflicto de las interpretaciones* Ricœur pone de relieve el hecho de que la hermenéutica filosófica, más que un arte general de la interpretación, se nutre de métodos diversos, a menudo contrapuestos entre sí. Véase, Ricœur (2021).

⁹ Richard Kearney ha denominado a esta tercera vía «dialogical or diacritical hermeneutics». Kearney (2005), p. 4.

¹⁰ Véase, Ricœur (2019).

¹¹ Ricœur (1998a).

¹² Aquí manejamos la edición castellana, Ricœur (2004).

cogito «roto» o «herido» que requiere, para darse alcance a sí mismo, de la comprensión de los símbolos y signos culturales que lo constituyen.¹³

El decisivo encuentro con la obra de Freud, sin embargo, amplía sustantivamente el concepto de «hermenéutica» manejado hasta entonces por el autor y desplaza su modo de aplicación.¹⁴ Si en la primera etapa propiamente hermenéutica –correspondiente a los años en los que Ricœur se ocupaba de *La Symbolique du mal*– el símbolo se comprendía como unidad significativa portadora de un doble sentido –un sentido *literal* y uno *figurado*– y la extracción del segundo por el primero venía posibilitada por una relación de semejanza *analógica* entre ambos, con el *Essai sur Freud* (1965)¹⁵ acontece una transformación en el modo de pensar y recuperar el sentido (o los sentidos) albergados en el símbolo. En efecto, según la lectura de Ricœur, con su *Interpretación de los sueños* Freud sugiere que hay maneras de «decir algo queriendo decir otra cosa». ¹⁶ De lo que se tratará entonces no será ya el descubrir la analogía que liga el sentido literal con el sentido figurado, sino de *desenmascarar* el contenido «profundo» que late tras el símbolo, el sentido que éste dice *al par* que oculta. La hermenéutica se convierte así, en tanto aplicación sistemática del ejercicio de la *sospecha*, en una tarea radicalmente desenmascaradora, destructiva al par que constructiva, receptiva y crítica con respecto a su particular objeto de estudio. La hermenéutica deviene simultáneamente un trabajo de «recolección del sentido y [de] ejercicio de la sospecha» (Ricœur, 2008a, p. 19).

La interpretación funcional de la religión operada por el psicoanálisis demuestra ser un método crítico sumamente productivo para poner en evidencia las limitaciones de otras aproximaciones al hecho religioso, y desenmascarar así las falsas pretensiones de objetividad de métodos de interpretación alternativos al primero. A juicio del autor francés, la crítica radical impulsada por el «maestro» Freud permite observar bajo una nueva luz las carencias del método fenomenológico de autores como Mircea Eliade o Gerardus van der Leeuw, al tiempo que logra revocar «las interpretaciones más tranquilizadoras y conciliadoras de la religión que proponen ciertas escuelas de psicoanálisis (...)» (Ricœur, 2021, p. 291). Objeciones adicionales despierta en Ricœur el método fenomenológico y comparativo: toda vez que la fenomenología de la religión se limita a una tarea puramente descriptiva –a lo sumo comparativa– del hecho religioso, elude la tarea explicativa y permanece a una distancia prudencial con respecto a su objeto de estudio, lo que le impide participar de la vida y la dinámica interna de aquél: «comprender, para ella, es desplegar las múltiples e inagotables intenciones de cada símbolo, recorrer los niveles de experiencia y de representación que el símbolo unifica». ¹⁷ Pero el resultado al que conducen sus pesquisas queda limitado a la obtención de una verdad exangüe y reducida, «una verdad a distancia», en la que el investigador, «en el exilio del espectador distante y desinteresado» (Ricœur, 2004, p. 487), no se permite la implicación y participación directa. Según la perspectiva ricœuriana, el fenomenólogo elude la cuestión de la verdad, pálida y diluida ante la relevancia que adquiere para él el problema de la sistematicidad y la coherencia interna de un sistema de símbolos dado.

Diferente es, a juicio del autor, la actividad del filósofo de la religión: interpelado por su objeto de estudio, se halla directamente concernido por la actividad que ante él despliega el *círculo hermenéutico*. El hermeneuta ha de remontar la pendiente del método fenomenológico comparatista hacia el ejercicio de un pensar «concernido», implicado *con* y *a partir de* los símbolos, entrando en «una relación apasionada, al mismo tiempo que crítica, con el valor de verdad de cada [uno]» (Ricœur, 2008a, p. 12). Sin poder prescindir del todo, de una primera fase fenomenológica –que como tal constituye una etapa preliminar de «intelección amplia, panorámica, curiosa»– el círculo hermenéutico estimula el pensamiento integrando un segundo momento de participación activa en la dinámica simbólica. Más allá, pues, de toda concepción estática, cabe tomar parte en su *devenir* dinámico, pues «sólo participando en esta dinámica, la comprensión podrá acceder a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y convertirse en una hermenéutica» (Ricœur, 2021, p. 271). Ya no se tratará, entonces –o no ya sólo– de pensar *en* o *dentro del* símbolo, sino de pensar «a *partir del* símbolo». Esta lucha amorosa (Jaspers), esta participación del investigador con lo investigado, del filósofo con su objeto, es al tiempo y esencialmente una *apuesta vital* y concernida. Una *apuesta* por el trabajo de un pensar que se desarrolla siguiendo la pauta de un círculo «no vicioso ni mortal, sino uno lleno de vida y estímulo» (Ibid). Así pues, a juicio de Ricœur, el exegeta habrá de involucrarse en la aurora de participación inmediata de esa dinámica vital, íntima, en la cual el símbolo da, *dona*, arroja sentido, iluminando un camino vital y un sentido propios:

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 que consiste en comprender. El aforismo, propuesto a modo de exergo en esta

¹³ Ricœur (2004), p. 300.

¹⁴ Cf. «Introducción» a Ricœur (2008a).

¹⁵ Ricœur (1970).

¹⁶ Cf. «Introducción» a Ricœur (2008a).

¹⁷ «La fenomenología de la religión no quiere explicar, sino describir. Explicar quiere decir referir el fenómeno religioso a sus causas, a su origen o a su función, ya sea psicológica, sociológica o de cualquier otro orden. Describir es referir el fenómeno religioso a su objeto, tal como se lo enfoca y tal como se da en el culto y en la fe, en el rito y en el mito». Ricœur (2021), p. 289.

conclusión: «El símbolo da que pensar» es el que les muestra esa vía a nuestra paciencia y a nuestro rigor (Ricœur, 2004, p. 482).

3. «El símbolo da que pensar»

El ejercicio hermenéutico de la crítica impone altas cotas de exigencia a la tarea de interpretación del fenómeno religioso, y es precisamente en este punto donde se revela el alcance eminentemente filosófico –crítico y *al par* receptivo, comprensivo– de la propuesta de Paul Ricœur. Rescatar el sentido oculto del símbolo, no basado en la semejanza, presupone eludir todo intento de traducción alegórica, dogmática, de un saber absoluto, especulativo o puramente teológico,¹⁸ y así, «entre el historicismo ingenuo del fundamentalismo y el moralismo exangüe del racionalismo se abre el camino de la hermenéutica de los símbolos» (Ricœur, 2021, p. 259). O, dicho de otro modo: ese sentido encubierto, elidido, debilitado, imposible de recuperar en su ingenuidad primera, es susceptible, empero, de ser captado en su resurgir *por y para la reflexión* en el seno de una filosofía crítica y comprensiva del fenómeno religioso.

Toda filosofía de la religión es, por su misma definición –y por la contingencia de su propio acaecer histórico– una *crítica de la religión*. Ha de serlo, puesto que dicha disciplina surge precisamente en el momento en que se ha perdido la posibilidad de una «ingenuidad primera», la pretensión de una aceptación *naïve* de los contenidos dogmáticos y de las interpretaciones estrictamente doctrinales de sus textos sagrados, de sus símbolos y mitos fundacionales. Pero si bien la moderna filosofía de la religión incluye el momento crítico de la sospecha como su elemento más propio, aquel que tiene como precondition la sacudida y «demolición» de su núcleo dogmático, puramente apologético y doctrinal,¹⁹ el objetivo de la hermenéutica de Paul Ricœur pasará por integrar, junto a esta fase crítica, un momento positivo y restaurador de *comprensión*, una vez superado –y asumido, preservado, en el sentido clásico de la *Aufhebung* hegeliana– el primer momento crítico-destructivo. Así, la filosofía de la religión intenta, «por medio de la reflexión y de la especulación, descubrir la *racionalidad* del fundamento de unos símbolos contingentes» (Ricœur, 2004, p. 490). A juicio del pensador francés, la crítica sólo ejerce su auténtica capacidad liberadora cuando va acompañada de su necesario e inverso movimiento: el de la comprensión, la interpretación, la apropiación, la restauración. En ello consiste el célebre «círculo hermenéutico» ricœuriano, fundador de dos momentos esenciales en el ejercicio de la labor filosófica e interpretativa, «creer para comprender» y «comprender para creer»:

Así es el círculo: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, al interpretar, trata de comprender. Pero, gracias a ese círculo de la hermenéutica, hoy en día todavía puedo comunicarme con lo sagrado explicitando la precomprensión que la interpretación anima. De esta manera, hermenéutica es una superación de la modernidad en tanto que olvido de lo sagrado (Ricœur, 2004, p. 485).

El «círculo hermenéutico» del exegeta, a quien le es requerida esta actitud aporética de participación y un prudente distanciamiento con respecto a su propio objeto, puede enunciarse –y Ricœur así lo enuncia– del modo siguiente: «hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender». El anselmiano *credo ut intelligam*, queda yuxtapuesto a su inverso *intellego ut credam*. La circularidad entre razón y fe da buena cuenta de esta humildad con la que ambas buscan completarse y enriquecerse mutuamente; pues a decir de Ricœur, «el intérprete jamás podrá acercarse a aquello que su texto dice si no vive en el aura del sentido interrogado». No basta, entonces, con el ejercicio de pretendida objetividad propia del método histórico crítico; reconocer que toda interpretación es ya un tomar postura por «esto» y no por «aquello»; por un «desde aquí» y no un desde «más allá», exige el reconocimiento del hecho según el cual no existe método ni perspectiva ingenua, libre de presupuestos (la que así se considera es verdaderamente la actitud dogmática, tanto más cuanto más libre de condicionamientos previos se imagina). La tarea, entonces –la auténtica *apuesta*– exigida por la honestidad intelectual que ha de caracterizar al filósofo «consiste en explicitar sus supuestos previos, en enunciarlos como creencias, en elaborar la creencia como una apuesta y en intentar recuperar la apuesta como comprensión» (Ricœur, 2004, p. 490). El trabajo hermenéutico funda así una actividad de comprensión sintética que roza y acaricia profundamente el núcleo del ser, al punto de permitir –tras el demoledor ejercicio de la crítica– una lúcida reapropiación de su sentido y una sutura del vínculo humano con su suelo vital y ontológico:

A partir de ahí, la tarea del filósofo guiado por el símbolo consistirá en romper el recinto encantado de la conciencia de sí, en acabar con el privilegio de la reflexión. El símbolo hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no al contrario (...) (Ricœur, 2004, p. 489).

¹⁸ Como el propio Ricœur ha resaltado más de una vez, no es el discurso teológico lo que interesa al filósofo, sino «las expresiones de la fe bíblica más primitivas que las teologías constituidas», aquellas que permiten el acceso directo a la plenitud viva del lenguaje y a la experiencia primitiva de la sacralidad. Ricœur (2011), p. 59. Volveremos sobre este punto más adelante.

¹⁹ Este momento destructivo alcanzó su punto álgido entre los siglos XIX y XX con la crítica de aquellos a quienes Ricœur denominó –en feliz expresión que ha hecho historia– «maestros de la sospecha»: Marx, Nietzsche, Freud.

El paso de la convicción ingenua al pensamiento autónomo tiene lugar siempre que se logra re-descubrir o restaurar, a través del mentado círculo hermenéutico, el sentido de lo sagrado simbólico desde una segunda ingenuidad (*seconde naïveté*) *post-crítica*,²⁰ acelerando el proceso de «desmitologización» y contribuyendo así «a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos» como «una de las vías de su rejuvenecimiento» (Ibid). Cabe dar nacimiento de este modo a una *segunda ingenuidad* verdaderamente comprensiva, que en tanto «equivalente post-crítico» de la creencia pre-reflexiva e inmediata surge como resultado del trabajo intensivo y demoledor de la sospecha unido al principio de comprensión hermenéutica; o por decirlo con palabras del propio Ricœur:

El ser todavía puede hablar, no ya bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, sino como lo segundo inmediato apuntado por la hermenéutica. *Esta segunda ingenuidad quiere ser el equivalente post-crítico de la hierofanía pre-crítica* (Ricœur, 2004, p. 486).

La tarea de interpretación y el proceso ulterior de «desmitologización» –requisito de objetividad engendrado por la crítica moderna– posibilita el acceso a esta ingenuidad segunda sin la cual el símbolo permanecería mudo ante la tarea de la deconstrucción y desnudo frente a la mera apologética. Para ello, el ocultarse y sustraerse de lo sagrado, la agonía y el olvido de las representaciones religiosas, demuestran ser precondiciones necesarias de su resurgir bajo una forma más auténtica, crítica y depurada. Superada la primera «ingenuidad pre-crítica», el recurso al símbolo y el respeto por la singularidad de su contenido alza la reflexión a una *seconde naïveté* que moviliza el pensamiento filosófico hacia nuevos horizontes de sentido, sólo pergeñados en los dominios de lo poético, lo mítico y lo imaginal-simbólico. De manera que la filosofía de la religión de Ricœur –que no es, y bien se cuida de no ser, una *filosofía religiosa*– atraviesa el universo nocturno de los símbolos primitivos no con el único fin de desenmascarar un presunto sentido oculto en ellos, sino con el objetivo expreso dejarse guiar por los senderos que abren la donación de su sentido, pues «en la hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento» (Ricœur, 2004, p. 484). El acceso a la dimensión crítica de la exégesis, convertida así en *hermenéutica crítica*, requiere un doble movimiento de distancia y proximidad, de pertenencia y lejanía, de involucramiento y desprendimiento en la vida dinámica y el devenir de cada símbolo objeto de estudio:

Solo si se toma parte en esta dinámica puede la comprensión acceder a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y convertirse en una hermenéutica; pero entonces, hay que abandonar la posición, o mejor dicho, el exilio del espectador distante y desinteresado, con vistas a apropiarse, cada vez, de un simbolismo particular (Ricœur, 2004, p. 487).

4. Testimoniar lo sagrado o sobre la «deducción trascendental del símbolo»

Para Ricœur, todo «símbolo es una *hierofanía*, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado» (Ricœur, 2004, p. 489). El símbolo es «revelador de sacralidad»: constituye ese «significante flotante», esa unidad de sentido o totalidad global de significación que sitúa al ser humano en relación al cosmos y al mundo en derredor. El símbolo, como hecho del lenguaje *lato sensu*, es para Ricœur todavía el *decir* de lo sagrado: inaugura un habla imaginativa que apunta hacia las direccionalidades múltiples de lo cósmico, lo onírico y lo poético.²¹ En la perspectiva ricœuriana, pues, hermenéutica es sinónimo de ejercicio esclarecedor de categorías ontológicas; y la ontología, por su parte, para dar testimonio de sí y constituirse como tal, exige regresar a los niveles elementales de la experiencia originaria, a las configuraciones histórico-simbólicas primordiales no pervertidas aún por el tamiz de la reflexión filosófica. De manera que toda exégesis y hermenéutica, en su extravío y regreso a sí por el mundo de la representación, por el mundo de la mancilla y de la mancha, la confesión de la culpa y del pecado, la experiencia del terror ético y el miedo al castigo, el canto fúnebre y la alabanza,²² constituye en sí misma una apropiación del sentido del ser; es quizá el acto privilegiado de la comprensión ontológica. Vivencia

²⁰ Aunque el uso pionero de la expresión «segunda ingenuidad» (*zweite/sekundäre Naivität*) se atribuye al filósofo de la religión Peter Wust, la apropiación y posterior popularización de ésta por parte de Ricoeur se debe con toda probabilidad a la influencia de Gabriel Marcel, quien a su vez lo acoge del primero. Cf. Buzási (2022). Agradezco al revisor anónimo de este artículo el haberme llamado la atención sobre este punto, y en general por las oportunas sugerencias que han contribuido a mejorar ostensiblemente el presente trabajo.

²¹ A decir de Ortiz-Osés, «el símbolo nos religa al fondo oscuro del alma del mundo; la religión resimboliza nuestro racionalizado mundo profano (profanado), remitologizándolo y reimplicándolo con su nexo (*nexión*) profundo». Ortiz-Osés (1993), p. 141.

²² Este largo rodeo por el universo simbólico del mal y de la culpa tal como se revela en la tradición judeocristiana y griega es emprendido por Ricoeur en la segunda parte de *Finitud y culpabilidad*, «La simbólica del mal». El método hermenéutico se aplica aquí sistemáticamente a la elucidación material de símbolos específicos expresados en el lenguaje primitivo de la confesión (la mancilla, la mancha, la culpa, el pecado, etc). Entre las obras de Paul Ricœur en las que dicho método hermenéutico se aplica a contenidos religiosos específicos, con aportaciones sustantivas a la teología y la ontología bíblicas, merecen destacarse, además de la mentada *La Simbólica del mal* (1960), *Le Conflit des Interprétations: Essais d'herméneutique* (1969); *Penser la Bible*, con A. LaCocque (1998); *Amour et justice* (2008); la colección de ensayos traducidos al castellano y recogidos en el volumen *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso* (2008), y numerosos artículos publicados en revistas especializadas.

muda –de sufrimiento o pérdida, de ruptura o extravío– y como tal sometido a la confusión y opacidad de lo indeterminado, de lo ininteligible todavía, pero susceptible de ser elevado a la representación simbólica y, un paso más adelante, a esa modalidad de elaboración conceptual que introducen, en los niveles más elevados de la reflexión, la conceptualización y la especulación filosófica y teológica. Ahora bien, no los dogmas ni las pronunciaciones teológicas interesan aquí al filósofo, sino las manifestaciones más puras e inmediatas del espíritu: los símbolos, en su originariedad no perturbada por la elaboración racional, captan ese nivel primario, primitivo –casi podríamos decir, puro– de experiencia viva, desde donde nos es dado rescatar provechosas intuiciones reveladoras de facticidad. Son estas producciones primarias de la conciencia las que permiten, merced a la labor hermenéutica, una transposición a las categorías ontológicas actuales, a conceptos existenciales –o *existenciarlos*, por decirlo con Heidegger– con los que todavía hoy mundanalmente operamos. El símbolo siempre se muestra, a decir de Ricoeur, susceptible de una «deducción trascendental» al modo kantiano, capaz de dar cuenta de su necesidad categorial en cuanto ordenador y configurador de un campo objetivo de experiencia. En ello consiste la denominada «deducción trascendental del símbolo»:

Todos los símbolos de la culpabilidad –desviación, errancia, cautiverio–, todos los mitos –caos, obcecación, mezcla, caída– dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea consiste, entonces, a partir de los símbolos, en elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no solo unas estructuras de la reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre (Ricoeur, 2004, p. 490).

El sentido que abre a la conciencia a la comprensión de sí, y sin la cual ésta queda irremediabilmente abocada a la ininteligibilidad y al mutismo, tiene a la filosofía hermenéutica de la religión y al ejercicio de la interpretación simbólica por método primario de averiguación. La tarea de esta «razón hermenéutica»²³ –tan próxima a la «razón cordial» de la que hablaba Ortega– no es otra que la de dejar hablar al símbolo, dejarse instruir por él. Respetar su *enigma*, su viva dinamicidad, pero extrayendo de él las potenciales aplicaciones que un pensamiento «autónomo», «libre», «responsable» engendra en el orden del pensar, del sentir y del vivir. Esta es, en resumidas cuentas, la tarea que la filosofía hermenéutica de la religión ricoeuriana persigue a través del *largo rodeo* de la interpretación de los símbolos religiosos y culturales: comprensión de sí del hombre, testimonio fiel de su pertenencia, adquisición de sentido en el nivel ontológico-existencial y apropiación creativa del mundo –de un mundo, de muchos mundos– a través de la intelección del lenguaje en el que el ser se halla de suyo inmerso. Por esta razón ha sido necesario el movimiento de la comprensión y de la crítica: porque una re-apropiación del sentido olvidado ya solo es posible a través del rodeo de la interpretación, del ejercicio esclarecedor, crítico-comprensivo, de la hermenéutica y la participación activo-afectiva en la inagotable riqueza de los universos mítico-religiosos. O por decirlo con el autor, «esta es la modalidad «moderna» de la creencia en los símbolos; expresión de desamparo de la modernidad y remedio para ese desamparo» (Ricoeur, 2021, p. 271).

5. El Olvido y el Retorno: la superación post-crítica de la modernidad

En su iluminador ensayo *Religion, athéisme, foi*²⁴ Ricoeur ha profundizado en la superación de la modernidad y su deriva hacia una *fe post-crítica* o *post religiosa*. A su juicio, sólo tras verse consumada la radical tarea destructiva y liberadora del ateísmo y de la escuela de la sospecha, llevada a su extremo la crítica sistemática a toda forma represiva de religión bajo la rúbrica de la «ilusión», la «dependencia infantil», y la «falsedad neurótica»; depurada la metafísica de su contenido dogmático y totalizador, cabe rastrear los signos de una nueva forma de religiosidad y espiritualidad liberada de la codependencia y la sumisión a una presunta divinidad omnipotente y trascendente, a un Padre todopoderoso, paternal y sobreprotector; en suma, al «Dios moral que amenaza y reconforta» (Ricoeur, 2021, p. 402):

Ya no somos capaces de restaurar una forma de la vida moral que se presente como una simple sumisión a mandamientos, a una voluntad ajena o suprema, aun cuando esa voluntad estuviera representada como voluntad divina. Debemos considerar como un bien la crítica de la ética y de la religión llevada a cabo por la escuela de la sospecha: por ella aprendimos a discernir un producto y una proyección de nuestra debilidad en el mandamiento que da la muerte y no la vida (Ricoeur, 2021, pp. 402-403).

En este sentido, la crítica ateísta al Dios tradicional de la ontoteología y de la metafísica, efectuada, entre otros, por Marx, Nietzsche y Freud,²⁵ resulta ser la condición de posibilidad de lo que Richard Kearney

²³ Véase, Moratalla (2019).

²⁴ Ricoeur (2011), pp. 441-466.

²⁵ La relevancia y novedad de esta modalidad particular de crítica radica en que atacó a la religión en el terreno *cultural* y no sólo epistemológico, lógico o metafísico: la escuela de la sospecha no se interesó por la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios, ni por los problemas conceptuales derivados de ésta, sino que engendró, al decir de Ricoeur, «una nueva clase de crítica, una crítica de las representaciones culturales consideradas como síntomas disfrazados del deseo y del temor. (...) Por esa razón, requiere una técnica de interpretación adaptada a su modo de disimulación, es decir, una interpretación de la ilusión como algo distinto del mero error, en el sentido epistemológico de la palabra, o de la mentira, en el sentido moral ordinario». Ricoeur (2021), pp. 398-399.

ha dado en llamar el retorno del «Dios capacitante» (*enabling God*).²⁶ En una línea análoga, aquello que Ricœur denomina *fe post-crítica* –presta a asumir e integrar plenamente la tarea destructiva efectuada por los maestros de la sospecha, y a recuperar el sentido existencial de lo sagrado en una nueva dimensión del pensamiento y de la reflexividad– se declara legítima heredera del ateísmo y del nihilismo nietzscheano; un ateísmo que apuntaría, según esta perspectiva, hacia el anuncio y el presagio de un retorno de lo religioso en un sentido más auténtico, crítico y depurado (Ricœur, 2021, p. 400).²⁷ La crítica ateísta demuestra ser la fase de demolición necesaria para el ejercicio autónomo del pensar y de la reflexividad filosófica en esta etapa de sensibilidad *post-crítica*, caracterizada por la renuncia a la imagen colectiva de una divinidad paternal, a la figura nostálgica y ambigua de un Padre *acusador y protector* del hombre (Ricœur, 2021, pp. 412-413). A juicio del pensador francés, son precisamente los caracteres de «acusación» y «protección» los «puntos podridos» de la religión, convenientemente depurados por el ejercicio de la crítica y la firme asunción del nihilismo nietzscheano (Ricœur, 2021, p. 398), los que deben ser abandonados y depuestos definitivamente. Pero no hay que olvidar que si el deicidio moderno consumó el asesinato del Dios moral de la teodicea y de la teoría de la retribución, con ello hizo desaparecer tanto al Dios de la amenaza y de la acusación absoluta como al Dios de la protección y del consuelo infinitos, dejando a la huérfana criatura el camino de la sabiduría y de la renuncia como única salida posible. Así, a la sombra del ateísmo, implacable refutador de la divinidad providencial, otras vías siguen siendo tal vez transitables; vías no exentas, sin embargo, de arduos peligros e incertidumbres.

Para Ricœur, pues, la tan traída muerte de Dios no sería otra cosa que la disolución de una cierta imagen de lo divino: de ese «Dios-moral», justiciero, paternal y terrible, acusador y protector a un tiempo, cuya desaparición posibilitaría eventualmente el descubrimiento de una *fe trágica*: una *fe à la Job*, cuya exigencia se fundaría precisamente en la renuncia a toda exigencia; más concretamente, la renuncia a obtener respuesta a un *porqué*. El comprender a través del sufrimiento (*el pathein mathos* de la tragedia) anuncia ya para Ricœur la piedad sabia de Job, su *docta ignorantia*: la sabiduría máxima no es otra que comprender que no hay nada que comprender, que lo incomprensible por decreto no puede ser objeto de conocimiento para la conciencia finita, y que sin embargo el mal puede tener todavía sentido –algún sentido– en los planes misteriosos del Dios inescrutable:

Y acaso ese horizonte de la sabiduría hace que vuelvan a cruzarse el Occidente judío y cristiano y el Oriente búdico en un punto situado muy lejos hacia adelante, en el común camino del dolor y del renunciamento (Ricœur, 2006, p. 197).

La modernidad es, pues –al par y simultáneamente– Olvido y Retorno: olvido de una primera ingenuidad religiosa; retorno de lo sagrado simbólico bajo la premisa de una cierta posibilidad filosófica que abre al ser humano a una condición de pertenencia más crítica, autónoma y responsable. En palabras de Ricœur, «el momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y la restauración. Olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo sagrado, pérdida del hombre mismo en la medida en que pertenece a lo sagrado» (Ricœur, 2004, p. 483). Es precisamente esta pérdida del falso *lógos* contenido en el *múthos* la que permite restaurar el sentido del *mito* en cuanto *mito*, o en otras palabras, «sólo a costa y con el rodeo de la exégesis y la comprensión filosófica puede el *múthos* suscitar una nueva peripecia del *lógos*» (Ricœur, 2004, p. 312).²⁸ En este sentido, bien se puede afirmar que la *hermenéutica*, en cuanto disciplina filosófica, constituye la *superación* del olvido de lo sagrado auspiciado por la modernidad, pero no por ello cabe confundir el momento de la convicción o la creencia con una simple invitación a la fe –de esta o aquella confesión– con lo cual la filosofía y el pensamiento poco o nada pueden hacer. Más bien reclama ser asumido como exhortación a una escucha atenta, a una apertura filosófica al potencial imaginativo y existencial que todavía nos es dado hallar en los universos míticos y sapienciales. Y si bien la época moderna, aniquilación y ruina del antiguo Dios-Uno, engendra, como su fatal reverso, la institucionalización de una técnica planetaria que amenaza con privar al sujeto de su capacidad de acción, constituye, a decir del pensador francés, la etapa necesaria para acceder a un nivel *postcrítico* revelador del poder emancipador del mito y del símbolo, al tiempo que suscita, como resultado de la labor hermenéutica y filosófica, el nacimiento de una segunda ingenuidad post-crítica, vástago imprevisto de la modernidad.

²⁶ El «giro religioso» (*religious-turn*) en la filosofía contemporánea francesa estuvo profundamente influido, de seguir el análisis de Kearney, por tres autores adscritos a la escuela fenomenológica: Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida y el propio Ricœur. Kearney ha defendido la –por él mismo rubricada– postura *anateísta* (*anatheist*), haciéndola extensible a Ricœur y a otros autores del llamado «religious turn». Según esta perspectiva, el *anateísmo* se situaría en una posición intermedia entre el teísmo y ateísmo, toda vez que, a juicio de este autor, incluiría la necesidad de abandonar al antiguo Dios de la metafísica para recuperar un sentido auténticamente mesiánico o escatológico de lo religioso. Dicha recuperación exigiría, en primer lugar, «un adiós definitivo a nuestro apego por la divina omnipotencia». Kearney (2010), p. 168.

²⁷ Puede decirse de este asesinato del Dios ontoteológico, de este «ateísmo» moderno, algo análogo a lo que la filósofa María Zambrano decía del pensamiento de Heráclito para el período arcaico: «su «ateísmo» es no sólo la enunciación de una fe, sino algo todavía más decisivo: un paso en la configuración de lo sagrado, preparatorio y necesario para la aparición de la idea de Dios que tiene lugar en la filosofía griega». Zambrano (2020), p. 170.

²⁸ Del germen potencialmente dogmático y racionalizador que se halla contenido en cada «nueva peripecia del *logos*» es contra lo que debe el filósofo precaverse y permanecer siempre en guardia.

6. A modo de conclusión

El intento preliminar de sistematización de la filosofía hermenéutica de la religión de Paul Ricoeur que hemos esbozado aquí con carácter introductorio abre interrogantes de plena vigencia para la actividad filosófica actual. Entre ellos se encuentra la necesidad de articular, en un concepto amplio y abierto de razón –en una razón, podríamos decir, «generosa»–²⁹ las relaciones de mutua in(ter)dependencia entre filosofía y pensamiento simbólico, entre racionalidad y lo sagrado; la posibilidad de indagar en las raíces míticas y simbólicas del pensar dejando de lado las falsas alternativas y las dicotomías reduccionistas a la base de éstos. La hermenéutica ricœuriana facilita, según hemos ido poniendo de relieve en el curso de este trabajo, un espacio privilegiado de encuentro y mutuo enriquecimiento, libre de jerarquías epistémicas y hostilidades mutuas, entre una idea crítica de *tradición* como continuidad potencialmente creativa y regeneradora, y un pensamiento filosófico receptivo que permanece siempre en guardia ante todo tipo de «síntesis prematuras». No se trata, pues, de confundir los respectivos discursos de la filosofía y la religión; menos aún de someter la una a la otra, sino de mantenerse en el linde de esa fructífera tensión amparada por el pensamiento crítico que el contacto entre ambas engendra.

Mediante el ejercicio de la crítica es posible poner al desnudo tanto las insuficiencias del pensamiento religioso puramente dogmático como las debilidades de una razón secular pertrechada en sus ansias exclusivistas de legitimidad. La labor hermenéutica ricœuriana demuestra ser un instrumento altamente eficaz para demoler las pretensiones de dominio de unos y otros, y asumir con lucidez intelectual y sin prejuicios descalificatorios *a priori* aquellos contenidos simbólicos que permiten una mejor y más cabal comprensión de quiénes somos, pues forman parte de nuestra más radical (de *radix*, raíz) identidad e historia. Tal vez no sea del todo cierto aquello de que nuestras sociedades contemporáneas están asistiendo a un *retorno* de lo religioso –pues, «¿cómo habría de retornar aquello que jamás se ha ido?»³⁰– sino, más bien, a su progresivo *desocultamiento* y *desenmascaramiento*. Por esta razón, tal vez, la tarea de una filosofía de la religión a la altura de nuestro tiempo pasará por aplicar la capacidad de discernimiento crítico y racional heredado de la Ilustración y del ateísmo *unida* a una voluntad de comprensión y re-apropiación de esos «potenciales semánticos» contenidos en los universos simbólicos. Si bien es cierto que la crítica de los maestros de la sospecha ha ejercido una inestimable labor demoledora y desmitologizadora, descubriendo la cara menos humana de la religión, su rostro más violento, fatal y alucinado, el círculo hermenéutico de Paul Ricoeur nos sitúa un paso más allá de esa pretendida alternativa que nos obliga a elegir entre dos extremos irreconciliables: el extremo de la ilusión/la ignorancia/la superstición (ámbito de la religión y la religiosidad), y el extremo opuesto del conocimiento/la verdad/la razón (ámbito de la ciencia y la racionalidad). Más allá del sueño racionalista ilustrado no hay tal alternativa. La labor filosófica, en lo que tiene de actitud crítica y de respeto hacia la compleja pluralidad de manifestaciones de lo humano, no puede dejarse extraviar por sus propias filias y fobias: antes bien, ha de permanecer siempre en guardia ante todo lo que por presupuesto y continuamente dado por hecho demanda renovados esfuerzos de revisión y análisis.

En definitiva, la filosofía hermenéutica de la religión de Paul Ricoeur, así como las propuestas de otros pensadores con sensibilidad hacia la dimensión espiritual, poética y mítica del ser humano –pensamos, por ejemplo, en W. Benjamin, G. Agamben, o L. Kolakowski– reclaman para sí la tarea de volver a pensar y comprender el símbolo y la religión desde presupuestos no dogmáticos, o mejor, *anti-dogmáticos*. En esta línea, también las aportaciones de C. G. Jung en el campo de la psicología; de José Casanova y Hans Joas en la sociología, y de otros estudiosos de la religión, como Ch. Taylor o J. Habermas recientemente,³¹ representan tentativas de escapar a los peligros del fundamentalismo tanto secular como religioso, y certifican la urgencia con que se le plantea a la filosofía del siglo XXI una reinterpretación y apropiación de aquellos contenidos simbólicos cuyos potenciales semánticos ninguna sabiduría que se precie (*philosophia*) puede permitirse el lujo de ignorar, so pena de traicionar su propia labor y cometido. Lo que interesa, desde esta perspectiva, no es otra cosa que aprender a ejercitarnos en el Arte de *traducir*: de traducir nuestro pasado simbólico –que es también en buena medida nuestro presente–; de continuar, en suma, traduciéndonos, mediante dicha actividad, a nosotros mismos.³² Convertirnos en hermeneutas, navegantes y exploradores, cada vez más avezados, más atentos e instruidos en los múltiples significantes y significados que nos atraviesan y constituyen.

Según la propuesta ricœuriana que aquí hemos recorrido, el interrogante que acucia al filósofo de la religión no es otro que el de la comprensión ontológica y la apropiación vital: «¿qué hago yo con esas

²⁹ Este concepto «abierto» de razón encuentra su correlato filosófico en la idea de una «razón hermenéutica» a la que aludimos en el tercer epígrafe del presente trabajo; una razón, pues, modestamente «abierta» a la escucha del símbolo y la auto-donación del Ser que éste preanuncia; por oposición a la mera racionalidad científico-técnica.

³⁰ Véase, Habermas et al. (2011), pp. 11-22.

³¹ Véase, Habermas (2023), (2024); y Taylor (2014).

³² Tal vez la traducción, como la lectura, contenga algo de esa actividad de autoesclarecimiento y autodescubrimiento que tanto le gustaba subrayar a Marcel Proust. Pues también nosotros, modernos y contemporáneos, al traducir nuestros mitos no estamos sino traduciéndonos e interpretándonos una y otra vez a nosotros mismos.

significaciones simbólicas, con esas hierofanías?» (Ricoeur, 2004, p. 487). ¿Qué significan para el hombre y la mujer de hoy estos mitos y símbolos, estas narrativas y relatos, y de qué manera cabe aplicarlos para alumbrar e iluminar el sentido de una vida? ¿Cómo logra su potencial semántico desentrañar el sentido de lo que actualmente sucede en nuestro mundo, de lo que nos afecta íntimamente, de aquello que nos concierne vitalmente y que todavía nos hace humanos? Este es, en definitiva, el alcance ontológico y profundamente ético de la filosofía hermenéutica de la religión de Paul Ricoeur, presta a enfrentar uno de los mayores desafíos, una de las aporías más significativas de la filosofía contemporánea, a saber, la «articulación entre el pensamiento dado a sí mismo en el reino de los símbolos y el pensamiento que plantea y que piensa (...)» (Ricoeur, 2004, p. 483). En suma, la propuesta ricœuriana puede comprenderse como una «filosofía hermenéutica de la religión» cuyo rasgo distintivo pasaría por integrar la tradición hermenéutica de raíz fenomenológica en una tarea específica de desentrañamiento y comprensión de la religión mediante la exégesis –al par crítica y comprensiva– de sus textos sagrados.

7. Referencias bibliográficas

- Albertos San José, J. (2008): *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra.
- Andrés, R. R. (2022): *La secularización en España. Rupturas y cambios religiosos desde la sociología histórica*, Madrid, Cátedra.
- Bühler, P. (2011): *Paul Ricoeur: un philosophe lit la Bible: à l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Ginebra, Labor et Fides.
- Buzási, Á. (2022): «Paul Ricoeur and the Idea of Second Naivety: Origins, Analogues, Applications», *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 13(2), 39-58.
- Cáceres, D. L. et. al. (2016): *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia*, Madrid, Dykinson.
- Dosse, F. (2013): *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gaiser, F. J. (1999): «Paul Ricoeur's Myths of Evil in Biblical Perspective», *Word & World*, Volume XIX (4).
- Gregor, B. (2018): *Ricoeur's Hermeneutics of Religion: Rebirth of the Capable Self*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Grondin, J. (2014): *La filosofía de la religión*, Barcelona, Herder Editorial.
- Habermas, J., et. al. (2011): *El poder de la religión en la esfera pública*, Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen (ed.), Madrid, Trotta.
- Habermas, J., (2023): *Una historia de la filosofía: Vol. 1.: La constelación occidental de fe y saber*, Josep Monter Pérez (trad.), Madrid, Trotta. [*Auch eine Geschichte der Philosophie: Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, 2019].
- Habermas, J., (2024): *Una historia de la filosofía, Vol. 2.: Libertad racional. Huellas del discurso sobre fe y saber*, Jaime Nicolás Muñiz, Alejandro del Río Herrmann, Josep Monter Pérez (trads.), Madrid, Trotta. [*Auch eine Geschichte der Philosophie: Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp Verlag, 2019].
- Joas, H. (2024): *Under the Spell of Freedom: Theory of Religion after Hegel and Nietzsche*, Oxford University Press.
- Kearney, R. (2005): «In memoriam: Paul Ricoeur (1913–2005)», *Research in Phenomenology*, 35, 4–7.
- Kearney, R. (2010): *Anatheism: Returning to God After God*, Nueva York, Columbia University Press.
- Mena, S. M. (2006): «La exterioridad del mal en Paul Ricoeur», *Revista La Espiga*, 7, 23–40.
- Moratalla, A. D. (2001): «La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación», *Sociedad Española de Fenomenología*, 291-301.
- Moratalla, T. D. (2003): «La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur», *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, nº 24.
- Moratalla, A. D. (2010): «La edad hermenéutica de la moral: la traducción de lo sagrado en Habermas, Taylor y Ricoeur», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 66, 909–937.
- Moratalla, T. D. (2013): «Laicidad positiva de confrontación: una propuesta hermenéutico-deliberativa desde la filosofía de Paul Ricoeur», en Sánchez, J. J. y San Martín, J. (ed.): *Pensando la religión. Homenaje a Manuel Fraijó*, Estructuras y Procesos, Madrid, Trotta, 2013.
- Moratalla, T. D. (2019): «Razón traductora. J. Ortega y Gasset y P. Ricoeur: horizontes hermenéuticos de la traducción», *Critical Hermeneutics, Biannual International Journal of Philosophy*, Special 2, 85–108.
- Ortiz-Osés, A. (1993): «La simbólica religiosa», en Caffarena J. G. (ed.), *Religión: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (vol. 3), Madrid, Trotta, 2013.
- Pellauer, D. (1981): «Paul Ricoeur on the Specificity of Religious Language», *The Journal of Religion*, 61(3), 264–284.

- Peña Vial, J. (2009): *El mal para Paul Ricœur*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 211, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, hdl.handle.net/10171/35329.
- Ricœur, P. (1970): *Freud: una interpretación de la cultura*, Armando Suárez et. al. (trads.), México, Siglo XXI editores. [*De l'interprétation. Essai sur Freud*].
- Ricœur, P. (1998a): *Filosofía de la voluntad vol. I: Lo voluntario y lo involuntario*, Juan Carlos Gorlier (trad.), Buenos Aires, Docencia. [*Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*].
- Ricœur, P., y LaCocque, A. (1998b): *Penser la Bible*, Paris, Seuil.
- Ricœur, P. (1999): «Religion and Symbolic Violence», *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 6(1), 1-11.
- Ricœur, P. (2003): *Crítica y convicción: entrevista con Francois Azouvi y Marc Launay*, Madrid, Editorial Síntesis. [*La critique et la conviction*].
- Ricœur, P. (2004): *Finitud y culpabilidad*, Cristina de Peretti et. al. (trads.), Madrid, Trotta. [*Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*].
- Ricœur, P. (2006): *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu. [*Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*].
- Ricœur, P. (2008a): *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, Néstor A. Corona, et. al. (trads.), Buenos Aires, Prometeo Libros, Universidad Católica Argentina.
- Ricœur, P. (2008b): *Vivo hasta la muerte: seguido de Fragmentos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica. [*Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*].
- Ricœur, P. (2011): *Amor y justicia*, Tomás Domingo Moratalla (trad.), Madrid, Trotta. [*Amour et justice*].
- Ricœur, P. (2019): *Exégesis y Hermenéutica: problemas de método y ejercicios de lectura*, Buenos Aires, Editorial Docencia.
- Ricœur, P. (2021): *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Docencia. [*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*].
- Taylor, C. (2014): *La era secular* (2 vols.), Barcelona, Gedisa.
- Venema, H. I. (2022): «The Source of Ricœur's Double Allegiance», en Venema, H. I. et. al (eds.) *A Passion for the Possible, Thinking with Paul Ricœur*, Perspectives in Continental Philosophy, Fordham University Press, 2010, 62-76.
- Villaverde, M. A. (coord.) (1998): *Horizontes de la hermenéutica*, Actas: Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago (1993-1995), Universidad de Santiago de Compostela.
- Villaverde, M. A. (2006): «Paul Ricœur: los caminos de la hermenéutica», *Ágora*, 25, pp. 25-44.
- Villaverde, M. A. (2009): «La hermenéutica de Paul Ricœur en el marco de la filosofía contemporánea», *Azafea, Revista de Filosofía*, 5, 75-97.
- Vincent, G. (2008): *La religion de Ricœur*, Paris, Editions de l'Atelier.
- Wallace, M. I. (2000): «From Phenomenology to Scripture? Paul Ricœur's Hermeneutical Philosophy of Religion», *Modern Theology*, 16, 301-313.
- Zambrano, M. (2020): *El hombre y lo divino*, Madrid, Alianza.