

# Filosofía y “plus de sentido” en Franz Rosenzweig y Paul Ricoeur

## Philosophy and “bonus sense” in Franz Rosenzweig and Paul Ricoeur

Maria Belen Tell  
[consultoria.mediacion@gmail.com](mailto:consultoria.mediacion@gmail.com)  
Santiago de Chile

### Resumen

El presente escrito pretende mostrar el *plus de sentido* hallado en las propuestas filosóficas de Franz Rosenzweig y Paul Ricoeur, reconocido en la *receptividad originaria* y *pasividad fundacional* de la existencia, en cuanto estructura en *tensión* relacional-fundamental y lingüístico-existencial de *llamada*.

En este sentido, se sostendrá que el despliegue y el lenguaje filosófico en los autores delante mencionados, están tramados con apelaciones a formulaciones y expresiones *supra-filosóficas* de la hermenéutica bíblica judeo-cristiana, autorizando así una ampliación de la comprensión filosófica, y permitiendo también al pensamiento transformar su propio límite en paradigma amoroso de comunión.

**Palabras Clave:** F. Rosenzweig – P. Ricoeur – hermenéutica – plus de sentido – antropología – relación de amor

### Abstract

The written present tries to show the *bonus sense* found in the philosophical offers of Franz Rosenzweig and Paul Ricoeur, recognized in the *original receptivity* and *foundation passiveness* of the existence, like structures in *tension* relational-fundamental and linguistic-existential of *call*.

In this respect, will be supported that the deployment and the philosophical language in the authors ahead mentioned, are planned by appeals to formulations and *supra-philosophical* expressions of the Biblical hermeneutics Judeo-Christian, authorizing this way an extension of the philosophical comprehension, and allowing to the thought to transform also his own limit into loving paradigm of communion.

**Key Words:** F. Rosenzweig – P. Ricoeur – hermeneutics – bonus sense – anthropology – relation of love

### 1. Presentación y alcances del problema

Es menester aclarar ante todo, que el tema propuesto ronda y se conecta al mismo tiempo con tres problemáticas filosóficas cercanas, a saber: la controversia gnoseo-epistemológica respecto del “*logos* filosófico occidental”, la polémica sobre la relación y/o cruce entre lo filosófico, lo religioso y la “Palabra” bíblica judeo-cristiana, y ulteriormente el dilema antropológico en torno al ¿qué/quién es el ser humano? En este sentido, juzgamos que la presente reflexión abordaría y esgrimiría algunas luces, aún incipientes por cierto, sobre tales problemas filosóficos que estimamos constituyen tres asuntos centrales en la discusión filosófica contemporánea.

En efecto, consideramos que lo que Marx, Freud y Nietzsche significaron para una *filosofía de la sospecha* (Cf. Ricoeur, 1986: 147), Rosenzweig y Ricoeur –así como Levinas– lo significan hoy para una reflexión renovada, que puja por *reubicar* y *restaurar* al pensamiento y al ser humano en un lugar que lo coloque válidamente en la «realidad» de lo que/quién es. Consideramos así que la vivificada filosofía o «pensamiento receptivo» desde la *donación* –propuesta por los autores mencionados–, le inspiraría al mundo contemporáneo un nuevo camino de *apertura* y, por qué no, de “*redención*”, luego de lo que terminaron por dismantelar y desencantar la lógica de opuestos antagónica moderna y tardo-moderna, el actual contexto postmetafísico (Cf. Habermas, 1990), y las herencias de conflictos bélicos así como la racionalidad científico-técnica que torna a la existencia en casi “trans-humana”.

Si bien es cierto que los esfuerzos ricoeurianos no se enmarcan en la misma dirección, ni parten de los mismos principios que la heterodoxa “práctica” filosófica de Rosenzweig, por describirla de alguna manera, sí encontramos que ambas voces contemporáneas invitarían a un tipo de “*filosofía existencial*”, salvando sus matices reiteramos, que le permitiría al propio pensamiento –así como a sus problemas clásicos del hombre-mundo-Dios–, abrir su horizonte conceptual, judicativo y argumentativo hacia una *hermenéutica de relatos*, actos y palabras, que en lugar de oprimir, encerrar o privar a la filosofía de su propia labor, le donara a esta –en tanto “*fuentes*”– tramas y cuestionamientos narrativos, lógicos y lingüísticos, trasluciendo así una *relación fraterna* que revela un *plus de sentido* nuevo, capaz de brindarle al pensamiento occidental un *nuevo camino*. Y el método que sustenta dicha cercanía, tampoco se agota ni reduce a una reflexión hermenéutica sin más, sino que también ella es restaurada a partir de la ampliación y dilatación de los canales puramente racionales, en una comprensión y experiencia filosófica *supra-racional* y *relacional*. Es así, que este nuevo punto de partida filosófico avistado gracias a las contribuciones de Rosenzweig y de Ricoeur faculta, asimismo, al pensamiento para conectarse con la realidad de su finitud y ultimidad concretas que lo configuran.

Por lo tanto, la *tesis* que sostendremos, y que acompañará el desarrollo teórico de la temática propuesta, consiste en que el despliegue y el lenguaje filosófico en los autores Franz Rosenzweig y Paul Ricoeur, están tramados con apelaciones a formulaciones y expresiones *supra-filosóficas* de la hermenéutica bíblica judeo-cristiana, autorizando así una ampliación de la comprensión filosófica, y permitiendo también al pensamiento transformar su propio límite en paradigma amoroso de comunión. En esta nueva perspectiva la “lógica greco-moderna occidental” se vería reubicada y transformada por su relación con la Palabra del Dios-Amor judeo-cristiana, en un horizonte de sentido renovado, posibilitándole a la filosofía seguir dando qué pensar y qué *decir* abriendo su lógica al *oxímoron del amor*; y permitiéndole además a la fe bíblica testimoniar el don sobreabundante anunciado en su mensaje soteriológico, mediante la donación terminológica y de

sentido que generosa y gratuitamente le concede a la filosofía. Y aquí el itinerario ontológico-filosófico no pierde ni un ápice de validez en su relación con las formulaciones supra-filosóficas, dado que esta hermenéutica doble dispone un escenario de sentido nuevo, porque no hay *sentido* sin la *relación*. Esta constituiría, entonces, *la condición de posibilidad del sentido* en un triple plano, a saber: gnoseo-epistemológico, religioso y antropológico-ético. Sentido que a su vez se busca, comprende e interpreta teórica, práctica y existencialmente, dando cuenta de una *racionalidad* ensanchada por haber sido capaz de recibir e irradiar una “*fuerza del amor captado como tal*” (Cf. Lacocque; Ricoeur, 1998: 452).

Semejante problemática revela el lazo, muchas veces frágil, entre “fundamento/sentido” y “uso lingüístico” de la expresión, ya que cuando ambos extremos de la tensión en la comprensión se quiebra, no sólo redundará en un equívoco y tergiversación hermenéutica de aquello, sino sobre todo en falta de fidelidad a la realidad y en consecuencia falta a la verdad, en cuanto meta obligada de todo saber. El *plus de sentido* en ambas propuestas filosóficas, por ende, se reconocería hermenéuticamente –evitando reduccionismos metodológicos– en la *receptividad originaria* y *pasividad fundacional* de la existencia, en tanto estructura en *tensión* relacional-fundamental y lingüístico-existencial de *llamada*, y en cuanto mixto relacional interior y exterior atravesado por una *discordia* y *hybris originarias*.

Por consiguiente, pretendemos muy modestamente reflejar en este escrito algunas de las luces descubiertas en los despliegues filosóficos de los dos autores delante mencionados, sin resolver ni clausurar con ninguna conclusión definitiva, sino que procuraremos continuar con un estudio serio y consistente que se ofrezca para un provechoso examen y debate propicio.

Cabe señalar también, que ciertas tesis que aparecerán sustentando este texto se asumen no como supuestos axiomas o principios indiscutibles e inapelables, sino que ya fueron el resultado de otra investigación anterior al respecto, hecho que dio origen precisamente a dicho trabajo, constituyendo este uno de los puntos que quedaron explícitamente fuera de aquella, y que ahora quisimos retomar por la relevancia y alcance que posee.<sup>1</sup>

## **2. EL «NUEVO PENSAMIENTO» DE FRANZ ROSENZWEIG EN EL CRUCE DE UN DIÁLOGO AMOROSO**

Iniciamos este apartado sosteniendo que la *filosofía* de F. Rosenzweig, y según su propia referencia, consiste en “una filosofía que pretende una completa renovación del pensamiento” (Rosenzweig, 2005: 15). Y consideramos que la clave de comprensión de dicha renovación del pensamiento se reflejaría en la siguiente afirmación: “sólo en Dios mismo se encuentra consumada la verificación, sólo *ante Él* es la verdad una” (Rosenzweig, 2005: 48). Esta sentencia decisiva, por la profundidad y ultimidad que esconde, creemos que otorga una evidente pauta sobre los términos y alcances de este nuevo pensamiento auto-definido como “*renovado*”.

---

<sup>1</sup> Resta destacar ulteriormente, que en referencia a F. Rosenzweig emplearemos las versiones de algunas de sus obras seleccionadas, al cuidado de dos reconocidos traductores, Miguel García-Baró y Ángel Garrido-Maturano, quienes no sólo son técnicos expertos al traducir obras filosóficas del alemán al castellano, sino que son asimismo sólidos estudiosos e investigadores del pensamiento de F. Rosenzweig en lengua hispana.

Lo sustituido o transformado reside precisamente en el *ver* y en *oír* la realidad *desde* la *vivificación* que se produce *entre* el mundo, el ser humano y Dios, puesto que el lente renovado de interpretación de lo real es la *relación*, relación que sostiene y transforma al mundo y al hombre en su tránsito desde el tiempo hacia la *eternidad* (Cf. García-Baró, 1997: 32). Por lo tanto, sólo *ante* Dios todo método y vía de conocimiento se restaura y consume, y por eso sólo en tal *relación es* la verdad una. En este contexto, la filosofía se ve *atravesada* por el vínculo entre razón y revelación, entre tiempo y eternidad, entre el mundo, el ser humano y Dios.

En este sentido, “el *nuevo pensamiento* que Rosenzweig se propone inaugurar nace por lo tanto de un diálogo estrechísimo y esencial, y de una colaboración [...] entre *filosofía* y *teología*, vale decir, entre la comprensión greco-pagana del mundo, repensada en una nueva clave filosófica, y la revelación bíblica, también ella repensada en una nueva clave filosófica” (Ciglia, 2005: 175). A continuación sobrevienen, por tanto, una serie de interrogantes, a saber: ¿de qué forma y a través de qué se despliega dicha cooperación y diálogo estrechísimo y esencial? ¿En qué sentido la filosofía y la revelación bíblica son repensadas, al punto de dar inicio a un renovado modo de reflexión *fraternal* (Cf. Rosenzweig, 2005: 37) y de «comunidad» entre ambas? Y por último, ¿este *nuevo pensamiento* acontece sólo en clave lógico-lingüística y/o también experiencial-existencial, atravesando así los tres vértices: gnoseo-epistemológico, religioso y antropológico ya mencionados?

En relación a las inquietudes precedentes, sostenemos que aquellas confluirían en la temática –a nuestro juicio más importante y radical de *La estrella de la redención (LER)*, en su parte segunda–, que consiste en el tema del *amor*, o mejor dicho, en el *diálogo relacional de amor entre Dios y el alma humana*. Y que acontece como estructura ontológica fundamental reuniendo los temas del ser humano, del mundo y de Dios en una trama relacional y dialógica que no sólo *restaura*, sino que asimismo «redime» la comprensión, la reflexión, y la propia realidad existente mediante la *tríada relacional* entre creación, revelación y redención. En este sentido, “la revelación de que se habla en la segunda parte de *La Estrella* parece presentarse más bien como un *acontecimiento ontológico* originario [...]. La revelación [...] en un cierto sentido, *precede, funda* y *sostiene* de manera durable la revelación histórica, precisamente mientras encuentra en ella una encarnación y una visualización particularmente cargadas de sentido” (Ciglia, 2005: 197).

En efecto, Rosenzweig en *LER* se pregunta: “y ¿qué es la luz de Dios? El alma del hombre” (1997: 153), y a continuación narra la trama renovada del mundo, del hombre y de Dios desde la *tríada* creación-revelación-redención. Tríada que imprime al pensamiento una nueva “*lógica*” –si es posible hablar en estos términos–, que irradia una inédita comprensión y alcance tanto filosófico como bíblico. Puesto que en el origen, en el presente y en el futuro, aquello que *es fundamental* radica en la *relación amorosa* dinámica e inquebrantable entre el amante, la amada, y el escenario del mundo donde acontece tal encuentro de amor: “Sólo el amor del amante es esta entrega de sí renovada a cada instante; sólo él se dona a sí mismo en el amor. La amada recibe este don; y esto, el acogerlo, es el don con el que ella responde. [...] Cada instante tiene que serle la iluminación primera del amor” (Rosenzweig, 1997: 207). Y a partir de dicha *relación* debe mirarse al hombre, al mundo y a Dios como don-entrega y como aceptación-acogida, como llamada y como respuesta,

como «¿dónde estás?»-tú interpelado y «aquí estoy»-heme aquí<sup>2</sup> (Cf. Rosenzweig, 1997: 220 s.), y como instante siempre renovado al cual el amor sostiene y corona.

El alma humana, o la amada, vive para su *amor-respuesta*, para *dejarse amar* por el amante, ie., por Dios (Cf. Rosenzweig, 1997: 214):

El Tú invocado y sujeto al precepto responde, desde lo secreto de su ser elemental, permitiendo al amor su permanencia y su incremento. La inversión de la *hybris* es la conversión en todo oído, toda disposición a la escucha [...] del hombre interpelado. La confesión, el «aquí estoy» inicia no sólo la quiebra de la soledad primordial del sí-mismo, sino toda la duración del diálogo con el presente constantemente renovado en que verdaderamente consiste la vida en la perspectiva del nuevo pensamiento. (García-Baró, 1997: 32.)

Cabe preguntarse, asimismo, por las personas que por fe no asumen ni acogen dicha *revelación*, qué ocurriría en esos casos al valorarse las alusiones de Rosenzweig. Pues bien, en primer lugar, esta *relación* que es a su vez gnoseo-epistemológica, religiosa y antropológica, sobreviene –como ya se ha dicho– en cuanto *acontecimiento ontológico* originario, y en tal aspecto válido para cualquier individuo. Y en segunda instancia, consideramos que no es posible hallar ni en una filosofía, ni en una práctica sagrada o experiencia religiosa, ni en otro tipo de “revelación”, dicha hondura y ultimidad *fundamental y fundacional* que esta del *amor relacional*, y a partir de la cual inspirar e invitar a un «nuevo pensamiento» desde aquel respectivamente. Y en esta potencia del Amor captado como tal, cualquier persona es capaz de reconocer-se y comprender-se en esa relación de amor gratuita, originaria e incondicional, en la cual no sólo es renovado el pensamiento, sino también la integridad de la existencia.

En otras palabras, el *ser es relación, relación de amor*, incluso rechazando libremente tal adhesión, ya que “[...] Dios se regala al alma, no el alma a Dios –¿cómo podría hacer tal cosa, por otra parte, si es en el amor de Dios cuando empieza a brotar de la roca del sí-mismo la flor del alma? Antes, el hombre, sin sentir, estaba mudo y vuelto a sí; ahora, en cambio, es alma amada” (Rosenzweig, 1997: 215). En verdad, agregar alguna afirmación luego de tan arcanas y fecundas palabras resulta extremadamente difícil, tan sólo resaltaremos que la fuente y su potencia de la que brota el *nuevo pensamiento* encuentra sus raíces en tales afirmaciones *supra-rationales* –aclarando que tal expresión en ningún momento es utilizada por el filósofo alemán–, que toman al ser humano por dentro y existencialmente. Nuevo pensamiento, reiteramos, que no sólo es gramático-lingüístico sino además experiencial y vivencial (Cf. Mate, 1997: 181 ss.), involucrando una *relación* actual, presente y total.

En el “*entre*” del amor del alma amada y de Dios amante, *acontece* el origen, el sentido y el destino de toda existencia, de todo pensamiento y de todo tiempo, no quedando reducido a inefabilidad mística, sino que el propio amor es relación y palabra, acción y presencia concreta y real. Y así como el poeta Pablo Neruda que canta en su poema *Pido silencio* (1966): “[...] no puedo ser sin que las hojas vuelen y vuelvan a la tierra [...]” sugiriendo, asimismo, *no poder ser sin los besos de*

---

<sup>2</sup> Véase también Gn 3; 22, 1.

*su amada*, así el mundo y el alma humana *no pueden ser* ni cobrar *verdadero sentido* sin la relación amorosa con el amante, con Dios. Por consiguiente, no hay *ser* ni *sentido* sin la *relación*, sin la llamada y sin la respuesta, sin el *amante* que ama y sin la *amada* que tan sólo *se deja* amar. Alejándose esto de todo juego cursi o pacato de palabras, este *lazo* trata de decir y de poner en evidencia y comunicación presente lo que precede, funda y sostiene la realidad de modo siempre renovado, en la medida en que el diálogo entre el amante y la amada no cesa y sigue *siendo*.

En el “*entre*” de la Voz de Dios y del oír humano se labra el origen, el sentido y la realización (Cf. García-Baró, 1997: 33) de lo real, aquella Voz es la propia voz del amor que dulce y tiernamente *ruega: Ámame*. Tal *imperativo* se revela como perfecto, pleno y puro lenguaje del amor, directo, sin dilación ni rodeos, el *mandato de amar* que *demand a su vez* una *obediencia amorosa* es fuente y sostén de toda posible *ley* posterior, el mandamiento es presente, sólo sabe de instantes. La voz-Palabra que Dios dirige al alma amada es el «*ámame*», y podría decirse yendo más allá de estas sentencias, o mejor dicho, expresándolas en su ulterior alcance, que el imperativo-invitación no coaccionada más que por la ternura del propio ruego de amar-*Lo*, constituiría el corazón de dicho *nuevo pensamiento*, puesto que muestra y revela el sentido de la tríada creación-revelación-redención. Vale decir, la relación de amor y la *espera del Amante por ser amado* en esa *relación* originaria y fundamental, es origen, dirección y finalidad-horizonte de la realidad en su nueva *clave de comprensión*, así como en su conciencia, expresión y cumplimiento. (Cf. Rosenzweig, 1997: 222 ss.)

En el ‘*entre*’, entonces, de la invitación-imperativo de amar y la respuesta del alma amada a tan hermosa *exigencia de amor*, en medio del diálogo amoroso entre amante y amada, en el ‘*entre*’ de la relación personal de amor, es que se fragua el destino del ‘*para*’ y del *porque* (no ¿por qué?) estamos vivos. Sin ánimo, no obstante, de agotar en estas pocas páginas la dinámica y el despliegue de la tríada creación-revelación-redención que sigue su curso, concluyamos este apartado declarando que el alma amada *es de Dios, es en relación a Él*, es en relación a la llamada a la fe por el nombre propio que la amada puede responder, puede *orar*. (Cf. Rosenzweig, 1997: 229 ss.) Y en este sentido, “el hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios” (Rosenzweig, 1997: 246), la cual está llamada a amar de la misma forma.

### **3. PAUL RICOEUR: HACIA UNA FECUNDA RELACIÓN ENTRE «PALABRA BÍBLICA» Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**

Recapitulando lo anterior, afirmamos que la filosofía judía invita a través de una de sus voces, en este caso la de F. Rosenzweig, a un “nuevo pensar”, a colocar el pensamiento en una experiencia-vivencia integral y en unidad, y no sólo lingüística, donde la «*relación*» y el «*amor*» son expresiones de Dios y, por tanto, de la condición humana-creatura, en un diálogo inacabado donde no interviene la controversia revelación bíblica/filosofía, y en el cual las “analíticas y síntesis puras” occidentales son re-significadas y transformadas en algo novedoso, pensamiento y existencia

quedan así envueltos en un amor que colma y desborda de sentido. “La revelación designa el movimiento, de Dios hacia el Hombre, por el cual el despertar, en la singularidad, se reconoce como amor” (Bensussan, 2009: 76); en consecuencia, encontramos que esta *renovada reflexión filosófica*

*judía* se sumará a las propias aporías del filósofo P. Ricoeur sobre el dilema “antropología filosófica versus Palabra bíblica”, así como respecto del vínculo entre sus dos fidelidades filosófica y bíblica en su antropología hermenéutica, y que asimismo aquella re-ubicaría a dicho pensamiento en otro estatuto también renovado.

En efecto, la apropiación que hace Ricoeur de los tópicos del segundo libro de *LER* de Rosenzweig, nos permiten continuar con el itinerario argumentativo de nuestra tesis inicial, así como de sus respectivos corolarios secundarios. En este sentido, el autor emplea varias *expresiones supra-filosóficas* que desbordan el discurrir propiamente filosófico, recogiendo ciertas formulaciones no sólo de nuestro pensador alemán, sino también de E. Levinas respectivamente. Por ende, junto a términos como *don* y *gracia* que el filósofo de Valence menciona en obras como *Soi-même comme un autre* (SMA), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* o *La critique et la conviction*, entre otras, agregamos el de “*Me voici*” (heme aquí) que asume directamente de la filósofa judía de Levinas, y para quien dicha formulación encierra, como ya lo fuera también para Rosenzweig, un significado que escapa y desborda lo estrictamente filosófico: “se trata no sólo de un «judío filósofo» [...] sino que con F. Rosenzweig es uno de los escasos «filósofos judíos», es decir, aquellos para quienes la específica experiencia del judaísmo es principio de su pensamiento” (Pintor-Ramos, 1987: 24).

La experiencia religiosa del judaísmo, entonces, es el principio del pensamiento de Levinas y de Rosenzweig, no obstante, Ricoeur recupera expresiones suyas pero sin sus mismas exigencias ni magnitudes explícitamente declaradas. Por lo tanto, da qué pensar ésta clara ambigüedad entre la argumentación filosófica –pretendidamente “pura” de Ricoeur– y la riqueza de sus escritos, en varios de los cuales no sólo encontramos problemas y respuestas filosóficas, sino también apelaciones a otro tipo de formulaciones que exceden el ámbito rigurosamente racional, pero sin sacrificarlo ni ejercer sobre él ningún tipo de tiranía. Puesto que se incorporan vocablos que de por sí tienen una hondura y alcance meta-conceptual y supra-filosófico, y se admiten en un desarrollo filosófico estricto expresiones que remiten a un lenguaje religioso, pero queriéndose asegurar simultáneamente una filosofía sin absoluto (Cf. Ricoeur, 1995b: 26) o agnóstica. Dado que la referencia al “*me voici*”<sup>3</sup>, vg., aparece en SMA antes de las últimas páginas sobre *la voz de la conciencia que rozan lo religioso*, y que no deja de ser una expresión abierta y directamente de fe bíblica, y que además es propuesta por Levinas como modelo filosófico, ético/antropológico/religioso de *testimonio del Infinito*.

En tal encrucijada y retomando, pues, la tercera figura de la alteridad pasiva ricoeuriana devenida en “receptividad originaria”<sup>4</sup>, corroboramos que la controversia sobre la *conscience* (conciencia) se evidencia como *attestation* (atestación: afirmación de sí-mismo) en tanto “*je me tiens*” (me tengo, me en-cargo/me apropio de mí mismo/a) y, al mismo tiempo, como conminación (*injonction*) (Cf. Ricoeur, 1990b: 406) responsable respecto de un otro en cuanto “*heme aquí*”-aquí estoy. Este

---

<sup>3</sup> Ricoeur toma dicha expresión también cuando en un estudio de hermenéutica bíblica analiza el capítulo 3,14 del Libro del *Éxodo*, allí Moisés responde: “Heme aquí” («*Me voici!*»), luego que Dios lo llamara: “¡Moisés, Moisés!”. Tal relato comparte con el resto de los relatos de “llamada” (*vocation*) las características de nombramiento, misión y mandato. (Cf. Lacocque; Ricoeur, 1998: 341 ss.)

<sup>4</sup> Con relación a tales tópicos véase Tell, 2015.

“heme aquí” no sólo se enfrenta al otro-como-sí, sino también al Otro de la propia conciencia o de la voz del fuero interior<sup>5</sup>:

El ser-conminado (*être-enjoint*) constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en conformidad con la metáfora de la voz (*métaphore de la voix*). Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el Otro (*par l'Autre*). [...] Este mandamiento (*commandement*), si podemos llamarlo así, se deja oír en el tono del *Cantar de los cantares* (*Cantique des Cantiques*), en la súplica que el amante dirige a la amada: «¡Tú, ámame!» (*Toi, aime-moi!*). El mandamiento se hace ley (*loi*), y la ley prohibición (*interdiction*): «No matarás» (*Tu ne tueras pas*), justamente porque la violencia agravia todas las relaciones de interacción [...]. [...] La conminación alcanza entonces al fenómeno de la *convicción* [...]. (Ricoeur, 1990b: 404, 405.)

Como puede vislumbrarse, entonces, Ricoeur ha cruzado dos formulaciones claves y decidoras argumentativamente en su último estudio de SMA, provenientes de los dos filósofos judíos delante mencionados. En consecuencia, si la voz del *otro* se inscribía en una estructura dialogal asimétrica cuyo origen era exterior al sí-mismo, ese rostro-voz del otro exterior debía a su vez reparar en alguna “estructura *interior receptiva del soi*”, capaz de corresponderse o adecuarse con aquel. Por lo tanto, tal figura vemos que reside en la conciencia-conminación-convicción, la cual permite además igualar los dos polos de la relación consigo mismo y con el otro, pero *desde* la voz de un Otro más íntimo y superior que el propio *Soi* (sí-mismo).

La *conminación* respecto de la *voz de la conciencia* se presenta aquí<sup>6</sup> (Cf. Ricoeur, 1990b: 408 s.) también con un novedoso cariz en el itinerario de la argumentación filosófica dado que, reiteramos, se vuelve a intercalar en esta instancia expresiones de fe bíblica que desbordan y amplían las respuestas racionales propiamente dichas. En este caso se hace referencia al libro *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig<sup>7</sup>, como ya se adelantó, y de él retoma el “uso poético” del imperativo: ¡Ámame!, o “mandamiento de amar” a partir del *Cantar de los Cantares*, en tanto que dicho *mandamiento-fuente* precede a la *ley* en cuanto brota del *lazo* (*lien*) de amor entre Dios y el ser humano (Cf. Ricoeur, 2008: 21 ss.). Cabe señalar a continuación, que sólo haremos mención al libro SMA de Ricoeur, pero no ahondaremos en sus referencias sobre el pensador alemán en otros de sus textos como *Parcours de la reconnaissance*, *Lectures 3*, *Penser la Bible* o en su célebre

---

<sup>5</sup> Aquí hay que distinguir las dos formas de alteridad que estamos incorporando y entrecruzando, a saber: la alteridad del otro, de los demás, y la de la conciencia que remite al Otro con mayúscula. En algunos casos se emplea con mayúscula al Otro de los demás para distinguirlo del Sí-mismo, y en el ámbito de la conciencia para referirlo propiamente a la Voz más interior y superior que el propio sí-mismo. Ambas alteridades se encuentran entrelazadas en la expresión: “*Me voici*”, puesto que dice relación con el *otro* que no es el *Soi* (sí-mismo), y con la *voz* que a su vez lo desborda y excede.

<sup>6</sup> Nosotros establecemos una clara irreductibilidad entre la alteridad del otro-como-sí y la alteridad del Otro de la conciencia (término procedente de la filosofía heideggeriana), aunque tal controversia no esté ni profundizada ni desarrollada en SMA, dado que termina en aporía.

<sup>7</sup> Dicho autor, como ya se mencionó, es reconocido –junto a E. Levinas– como filósofo judío, en tanto que sus reflexiones filosóficas están sostenidas por los principios de su experiencia religiosa judía.



conferencia *Amour et justice (AJ)*, porque excedería el espacio destinado a este artículo, así como los objetivos propuestos al inicio.

En este sentido, se pone de manifiesto, pues, que la ley ético-moral, conservando siempre el significado de tales términos en la pequeña ética ricoeuriana y según la incorporación del recurso bíblico anterior, estaría precedida por ese otro plano supra-filosófico y meta-argumentativo del mandamiento de amor, fundado en una *relación* amorosa –entre Dios y el alma humana– en tanto la *obediencia* de tal imperativo nace de la *ternura del ruego (tendresse de son objurgation)*. Así como la atestación de sí quedaba expectante y oyente de una voz –ámbito *pre-ético*–, en cuanto experiencia de receptividad originaria irreductible, aquí también la prohibición del otro/conciencia (“*No matarás*”) y la ley *ético-moral* de la conciencia-convicción (“*soy llamado a la «vida buena» con y para otro en instituciones justas*”), quedan remitidas y referidas a una experiencia pero ahora *meta-ética* y *supra-racional* de amor, en la cual el mandato *fundamental-relacional* “*Ámame*” constituye el amor mismo.<sup>8</sup>

Si bien la conminación alcanza al fenómeno de la convicción-atestación, esta quedará igualmente *desbordada* por aquella *Voz-pre-ética* que le dona la certeza de existir, y por esta *Voz-supra-ética* traducida en una fórmula paradigmática imperativa relacional, que contiene en ella misma las condiciones de su propia obediencia. Y por lo mismo, excede supra-filosóficamente a la *ley ético-moral* permaneciendo también irreductible a ella<sup>9</sup>, en una experiencia de *receptividad originaria fundamental* en cuanto «*¡Heme aquí!*» en el propio coloquio-fuero interior, respecto de la *relación de escucha* y acogida de esa Voz pre-ética del fuero interno y supra-ética de la conciencia moral. El “*heme aquí*”-aquí estoy de la ipseidad (identidad narrativa), en relación a la Voz como don/fuente-conminación y no al otro-como-sí, volvería a primar sobre el “*soy dueño de mí*” (*je me tiens*) en tanto estructura receptivo-originaria, fundamental-relacional que sostiene, en última instancia, la afirmación de sí –relación consigo mismo–, la conminación-relación con el otro, y esa doble experiencia de desbordamiento en el *Otro*.

En efecto, del esfuerzo por existir, de la afirmación originaria de sí, y del compromiso ontológico de la atestación, se llega a este punto de inflexión donde lo que sobresale es una experiencia de total *receptividad, don-ación y relación* “sin igual”, así como de *dependencia* entre la ipseidad que se atesta y la *f fuente* de su certeza de existir pre-ética y de conminación supra-ética. En otros términos, y escapando ya a los propios alcances del pensador francés, la más alta capacidad de atestación-afirmación de sí consistiría en una total, y sin igual, experiencia de ser-capaz-de-recibir y consentir-en-relación tal don-certeza y fuente-de-conminación de esa Voz-Otro, y en donde volverían a quedar igualados en la convicción el “*me voici*” y el “*je me tiens*”, pero ahora respecto de aquella fuente-don.

---

<sup>8</sup> En definitiva, en la tercera figura de la alteridad pasiva se plantea una experiencia crucial de cada cual consigo-mismo y con el otro-Otro, puesto que en ese fuero interior-voz-conciencia se posibilita la atestación-convicción así como la atestación-conminación en un *soi* y *non-soi*, en cuanto *esa atestación no es la última palabra*, ya que es desbordada por la voz del Otro que garantiza la afirmación de la ipseidad, que “impide matar” y que sustenta la ley y prohibición en el *imperativo relacional y supra-filosófico*: “*¡Ámame!*”.

<sup>9</sup> Ricoeur no desarrolla suficientemente este tema en *SMA* como lo hace en *AJ*, sin embargo ya introduce esta idea en el estudio décimo de *SMA*, pero que desplegará con mayor detalle en *AJ*.

Es menester cuestionarse, por lo tanto, si escuchar la voz de la conciencia implica ulteriormente, y según las referencias a Rosenzweig, “escuchar a *Alguien*”. ¿Qué ocurre en esta experiencia receptivo-originaria<sup>10</sup> y fundamental-relacional irreductible? Dado que también existe una unidad estrecha entre la atestación de sí y la fuente-conminación venida del *Otro*, que además dona, pre-éticamente, la íntima certeza de existir en el modo del sí. Ambas figuras van hondamente ligadas en tensión-dialéctica co-constitutiva en tanto *capacidad-actividad/pasividad, receptivo-originarias*, inseparables e irreductibles entre ellas. Pero al mismo tiempo, la ipseidad se atesta como propiedad suya *en* una doble dependencia relacional pre y supra-ética, a saber: receptivo-oyente de una *Voz-gracia*, y plus-excedente sobre la que no dispone. ¿A dónde, a qué o a Quién, entonces, nos conduciría esta voz...? ¿Cuáles son los verdaderos alcances de la *conciencia*, o bien en estas últimas páginas de *SMA* termina su comprensión, desarrollo e interpretación?

Es así, que respetando el propósito declarado de agnosticismo y de filosofía sin absoluto, Ricoeur concluye que:

Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir (*ne sait pas et ne peut pas dire*) si este Otro (*Autre*), fuente de la conminación (*source de l'injonction*), es otro (*autrui*)<sup>11</sup> al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación –tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos–, o Dios (*Dieu*) –Dios vivo, Dios ausente–, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro (*aporie de l'Autre*), el discurso filosófico se suspende (*le discours philosophique s'arrête*).<sup>12</sup> (Ricoeur, 1990b: 409.)

Si bien el pensador francés sostiene que el discurso filosófico se detiene, no se detuvo cuando se apelaron a expresiones de fe bíblica, que permitieron abrir la respuesta filosófica hacia otra de tenor meta-ético y supra-racional. Explícitamente se confiesa no reconocer en dónde o en Quién reside la fuente de conminación, sin embargo, la fuente del “Heme aquí” levinasiano es el Dios de *Isaías*, y la raíz del mandamiento del amor de Rosenzweig es el lazo de amor entre el Dios bíblico y el hombre, expresado poéticamente en los diálogos amorosos y “arquetípicos o paradigmáticos” del *Cantar de los Cantares*. Y si además agregamos que este estudio décimo de *SMA* pretendió ser una ontología del *Soi* que rozó lo religioso, ¿qué tipo de investigación antropológico-ontológica es la que aquí se esboza, y en qué medida se vincula a lo religioso? Puesto que Aristóteles, Spinoza y Heidegger fueron ya desbordados conceptualmente, al remitirse a formulaciones religiosas de

---

<sup>10</sup> Cf. “A la alternativa: sea el extrañamiento (*étrang(èr)eté*) según Heidegger, sea la exterioridad (*extériorité*) según E. Lévinas, opondré con todo tesón el carácter original y originario (*caractère original et originaire*) de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado [mandado-ordenado a que haga] (l'être-enjoint) en cuanto estructura de la ipseidad (structure de l'ipséité)*”. (Ricoeur, 1990b: 408, 409.)

<sup>11</sup> Cabe señalar, que en este rodeo hermenéutico del Sí se devela en Ricoeur un sutil uso de los pronombres *autrui* en minúscula y *Autre* en mayúscula. El primer término se emplea más bien al referirse a la alteridad de los demás, del prójimo, a los otros-como-sí en cuanto otras personas distintas al sí-mismo. Mientras que el segundo vocablo posee un significado de referencia a un Otro en mayúscula, a *Otro* distinto que no es *otro* cualquiera de los demás, sino un Alguien en Quién radica la fuente de la conminación, pero en Quien el discurso filosófico se detiene.

<sup>12</sup> Véase también Ricoeur, 1995b: 82.

hermenéutica bíblica de la mano de aquellos dos filósofos judíos. Y, asimismo, se reconoce en lugar de una ontología centrada en el actuar, una ontología centrada en una experiencia de “pasividad fundacional-fundadora” (*passivité fondatrice*) (Cf. Lacocque; Ricoeur, 1998: 184) del ser-afirmado/ser-conminado-desbordado por una Voz-Otro, en cuanto *relación receptivo-originaria* constitutiva de la *configuración fundamental* antropológica del Sí-mismo.

Se corrobora de esta manera la paradoja o ambigüedad en Ricoeur no sólo por lo expresado líneas arriba, sino también porque en la totalidad de su pensamiento esta antropología hermenéutica o este proyecto de *SMA* no termina en la aporía de este décimo estudio, sino en dos conferencias más que no aparecen en esta obra filosófica para guardar las distancias entre los registros fe/filosofía. No obstante, aunque su argumentación y desarrollo filosófico pretenda dejar esta aporía abierta porque el discurso filosófico se detiene, sí encontrará una nueva llamada y una nueva respuesta –y ya no aporética– en su hermenéutica de expresiones de fe bíblica. Dado que esta hermenéutica del *Soi* en la totalidad del pensamiento del filósofo no se interrumpe en este último estudio de *SMA*, sino que hallará caracterizaciones y mayores alcances respecto de la conciencia, vg., en las dos conferencias que cierran sus *Gifford Lectures (GL)*. Esas dos lecciones, cual un puzzle, consideramos que encajan armónicamente en el itinerario y trama del pensamiento ricoeuriano comprendido en *unidad* (Cf. Ricoeur, 1995b: 77).

Las sendas recorridas hasta aquí, entonces, radican en la controversia de la *dependencia* –sin heteronomía– que manifiestan los escritos de Ricoeur respecto de sus fuentes supra-filosóficas y convicciones, en el sutil y frágil enlace entre filosofía y fe, así como en el rodeo largo del *quien* en busca de su ipseidad atestada traducida en una hermenéutica del *soi*, que estamos viendo constituye el punto de inflexión y de encuentro del binomio palabra bíblica/antropología filosófica.

El problema, pues, no está en las acepciones ético-antropológicas que adquieren los términos tomados de Levinas y de Rosenzweig<sup>13</sup>, porque quedan circunscritos a la propia argumentación de Ricoeur, pero sí son importantes los alcances de los mismos así como la utilización de esas expresiones en el *proyecto total* de su pensamiento. Tales nociones fronterizas, o bien con apariencia en alguna medida de fuentes supra-filosóficas, están presentes tácita y explícitamente en su doble hermenéutica bíblica y filosófica respectivamente.

En este contexto, y ya retomando las dos conferencias de las *GL* delante mencionadas y dejadas fuera explícitamente de su obra *SMA*, el pensador de Valence aborda la categoría de “*sí respondiente mandado-enviado*” haciendo directa alusión a las figuras bíblicas de vocación profética, y las que pueden asimismo mirarse, reconocerse y/o estructurarse en el espejo de las Escrituras bíblicas, caracterizándose también aquellas por constituir un *sí-en-relación*, “[...] en la medida en que un sí que responde (*soi qui répond*) es un *sí en relación* (*est un soi en relation*), y no

---

<sup>13</sup> Es preciso destacar, asimismo, que dos artículos que P. Ricoeur escribió uno sobre F. Rosenzweig, “*La «figure» dans L'Étoile de la Rédemption...*”, y el otro sobre E. Levinas, “*E.L., penseur du témoignage*”, fueron recogidos en la obra *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, apareciendo incorporados juntos bajo el subtítulo de “*Philosophie et non-philosophie*”. En definitiva, entonces, la hermenéutica larga del *Soi* ha estado oscilando siempre entre la filosofía y la no-filosofía, y agregamos nosotros que la expresión “non-philosophie” podría reemplazarse directamente por la de “*supra-filosofía*”, en la cual ambas hermenéuticas filosófica y bíblica se entrecruzan dando lugar a algo nuevo.

un sí *ab-soluto* (*soi ab-solu*), es decir fuera de relación y [...] fundamento de toda relación (*fondement de toute relation*)” (Ricoeur, 2008: 77, 78).

Por lo tanto, podríamos agregar que no sólo el *soi* que responde en tanto modelo de vocación profética es un *soi* en *relation*, sino que lo fue además el *soi-même* (sí-mismo) que también debe responder al otro-como-sí y a la voz del Otro. Y si convinimos en sugerir igualmente que en un sentido la atestación ricoeuriana guardaba relación con el testimonio levinasiano, podemos afirmar que este *soi-même* es un *soi* en relación consigo mismo, con el mundo mediante su cuerpo, con los demás y con el *Autre-Infini*, en tanto testimonio a través de la conciencia. Teniendo en cuenta, asimismo, que en la conferencia sobre *el soi en el espejo de las Escrituras*, Ricoeur sostuvo que en los escritos proféticos Dios es significado como la voz del Otro (*Dieu -voix de l’Autre*), como la que está detrás de la voz del profeta.

En efecto, encontramos evidentes relaciones entre el *soi-même filosófico* y el *soi mandaté religioso* (respondiente-mandado-enviado), en el sentido que el autor de Valence apela en la argumentación filosófica a expresiones que remiten explícitamente a lo religioso-bíblico, a saber: el “Heme aquí, envíame” profético de Levinas, en tanto modelo de *soi* en *Isaías*<sup>14</sup>, y la relación entre el amante y la amada del *Cantar de los Cantares*, como expresión bíblica que mejor formula la fuente de la ley y de la prohibición en la conciencia, en cuanto mandamiento supra-racional y meta-filosófico relacional entre Dios y el ser humano.

En este sentido, la *concepción hermenéutica de la verdad* en su doble plano viabilizaría, entonces, la ampliación de la comprensión humana hacia una *excedencia o plus de sentido* que no sólo permite restaurar la comprensión/interpretación sobre el ser humano, sino también re-significar los rumbos de la propia filosofía. La verdad hermenéutica posibilitaría aquí un discurso en donde *Dios* y el *ser humano* se encuentran en un “*entre de sentido*”, que sigue dilatando el pensar y el propio ejercicio de la comprensión. Es relevante destacar, asimismo, que dicho “entre de sentido” no constituye en absoluto ninguna especie de amalgama entre «Palabra bíblica» y antropología filosófica, ni tampoco ninguna pérdida por parte de uno u otro registro. Por el contrario, consiste en un nuevo tipo de *conciencia filosófica “y” religiosa*, una conciencia que no es “mítica”, y que ya tampoco se significa en sus reducidas expresiones en torno al “logos” occidental o al “ego cogito” moderno sin más, ni a una unilateral comprensión en cuanto a procesos lógico-matemáticos, analíticos y/o técnico-instrumentales, para constituir así precisamente un tipo de *conciencia relacional*, que es re-configurada por el *cruce* y vínculo –sin perder cada una su especificidad ni su identidad– entre razón y revelación.

Consideramos, de igual modo, que tampoco es posible enmarcar esta *nueva filosofía* en el contexto del llamado “*giro teológico de la fenomenología francesa*” (Cf. Arboleda; Restrepo, 2013). En primer lugar, porque escapa a cualquier intento de teología natural, de fenomenología de la religión explícita, o bien de todo proyecto que incorpore la “teología” en las reflexiones crítico-filosóficas. Ricoeur por su recorrido propiamente *hermenéutico* en estos tópicos, así como por la incorporación

---

<sup>14</sup> Cf. “He elegido como primera figura del sí respondiente (*soi répondant*) aquella que está configurada por los denominados *relatos de vocación profética (configurée par les récits dits de vocation prophétique)* en el *Antiguo Testamento*”. (Ricoeur, 2008: 78.)

de la *exégesis bíblica* en lugar de una teología sistemática sin más, se ubica en otra posición asumiendo ambas hermenéuticas filosófica y bíblica. Y en segunda instancia, admitimos que la hermenéutica ricoeuriana, en este aspecto, se abriría del itinerario propiamente tal seguido por la fenomenología “ortodoxa”, tornándose más cercana a los trazados de Rosenzweig y de Levinas respectivamente. En suma, tanto el *nuevo pensamiento* de Rosenzweig como la *fecunda relación entre* Escritura bíblica y antropología filosófica de Ricoeur, se postularían como una trama renovada y ampliada de sentido, que la propia racionalidad ha exigido como nueva clave de comprensión e interpretación contemporáneas.

#### 4. HORIZONTES Y PERSPECTIVAS

Los horizontes y perspectivas que abre este nuevo *camino* como “*nuevo pensamiento*”, desplegado en sus dos vertientes en ambos autores, diagraman un renovado escenario en el cual el pensar filosófico y su propia labor se ejercen a partir de una *relación* bien significativa y especial, a saber: la relación con la Palabra bíblica. Pero como dicha Palabra muestra y manifiesta un dinamismo ontológico originario y al tiempo religioso de *amor*, este mismo dinamismo desborda lo lingüístico para traducirse en una realidad relacional *lingüístico-existencial*. Porque la Palabra don-ada, en cuanto *don-ación anterior de sentido* (Cf. Ricoeur, 1995a: 221), es viva, presente y actual. Y por ende, esta relación de gratuidad y generosidad de lo bíblico-religioso hacia lo filosófico, se traduce en ciertos patrones comunes a los que acuden ambos autores, y por los cuales es que a pesar de las diferencias entre los principios de pensamiento y ejercicio filosófico entre uno y otro pensador, los podemos acercar y advertir en los dos esta manera nueva de describir, comprender y de *decir* la filosofía, en tanto visitada y hermanada con nuevos *senderos de sentido*, de sentido-existencial, que re-configuran un inédito *paradigma* contemporáneo simultáneamente en los tres niveles ya mencionados: el gnoseo-epistemológico, el religioso y antropológico respectivamente.

Dicho paradigma ha sido sustentado en ciertas estructuras o patrones comunes, pues, a los que tanto Ricoeur como Rosenzweig echaron mano, tales como: la receptividad originaria humana, la relación dialogal de llamada-respuesta, la voz interior-exterior que el ser humano acoge y oye, el “yo” que es reemplazado por el “heme aquí”/«aquí estoy» en relación con otro, y las figuras del testigo/testimonio, entre otros.

Así como en el autor alemán, por una parte, el pensamiento y la realidad se saben “redimidos” por la apelación a su singular *práctica filosófica*, gracias a la lectura y comprensión ontológico-bíblica de la realidad, en la cual el pensamiento es atraído por la relación que precede, que funda y la sostiene, a saber: la relación amorosa entre Dios y el alma humana. Por otra parte, ocurrirá algo similar en la hermenéutica ricoeuriana del Sí-mismo labrada *entre* el problema filosófico y la palabra bíblica *supra-filosófica*, y no meramente para-filosófica, meta-filosófica o no-filosófica sin más. Y es en este *entre* precisamente que se encuentran y hermanan la llamada-respuesta *con* la pregunta/problema-respuesta, aconteciendo una don-ación de sentido entre la actividad filosófica y la Palabra de las Escrituras, *entre* lo lingüístico-existencial y lo pre-lingüístico y supra-lingüístico-existencial de la fe bíblica, en tanto lenguaje y experiencia de tipo pre o supra-filosófica –pre o super-metafórico del lenguaje kerigmático– (Cf. Ricoeur, 2008: 56).

Quisiéramos, entonces, concluir este modesto escrito con unas bellas y fecundas palabras de Rosenzweig de su texto *Lo humano, lo divino y lo mundano*, que permiten tocar en carne propia la sutil y armónica celebración del *movimiento de sentido relacional entre lo mundano, lo humano y lo divino*, sentido que es escucha, voz y existencia, que es palabra filosófica y revelación milagrosa, que es a la vez místico silencio y expresión sobrenatural, que es *inefabilidad* pura traducida en el 'entre' del ruego y el agradecimiento:

Pero se reencuentra, vuelve a sí mismo, a su menesterosidad, a su urgencia, partiendo del agradecimiento que querría ser siempre un agradecimiento por todo, hacia el ruego, que ha de ser siempre ruego por el prójimo. Y así vuelve a funcionar el ciclo. Entre ambos, ligándolos a ambos, ruego y agradecimiento, ser humano y mundo, de nuevo el oyente al que se le ruega con el ruego y al que ayuda en la urgencia y se le agradece.

He ahí el acontecer del día festivo, acontecer sin fallas, que jamás queda atrapado líricamente en el ruego, que jamás se dispersa épicamente en el agradecimiento, yendo siempre del ruego al agradecimiento, y [del agradecimiento al ruego]. (Rosenzweig, 2007: 248.)

## EXCURSUS

Consideramos relevante reiterar, que semejante esfuerzo hermenéutico y donación de sentido terminológica y experiencial, no sólo son válidos para personas que asuman una cierta confesión o credo religioso, como puede ser el judeo-cristiano, sino que posee una amplitud y alcance allende las propias creencias de cada quien. Puesto que mediante un ejercicio hermenéutico de apertura del pensamiento, a través de formulaciones y expresiones que invitan a reflexionar las temáticas en clave amorosa y en-relación, se re-con-figura un renovado escenario de comprensión y sentido sobre el mundo, el ser humano y lo divino, que convoca a la racionalidad a ensanchar sus límites y vértices gracias a las figuras de lo amoroso y del estar/ser-en-relación.

En este contexto, pues, la valía de un término y/o experiencia religiosa estaría orientada a provocar un despertar, una apertura amorosa, una liberación del fondo de bondad inmerso en cada persona: "... pero lo que necesito verificar, de algún modo, es que por muy radical que sea el mal, éste nunca será tan profundo como la bondad. Y si la religión, las religiones, tienen un sentido, es el de liberar el fondo de bondad de los seres humanos, ir en su búsqueda allí donde se encuentra completamente enterrado" (Ricoeur, 2000), y agregamos además que en cuanto fuente inagotable de sabiduría de sentido.

Por lo tanto, para iluminar tales retos últimos y decisivos en orden a toda vida humana que se experimente auténtica, creemos que la apelación a expresiones religiosas que independientemente de su origen o tradición confesional, sean capaces de inspirar, insinuar, sorprender y ensanchar la comprensión y sobre todo también la acción y relación consigo mismo, con la alteridad/otredad y el entorno, y con la experiencia religiosa de lo divino y de Dios en cuanto ser personal, contienen y revisten un provecho filosófico y antropológico digno de destacar, analizar, argumentar y continuar

por ello profundizándolo. Puesto que gracias, en este caso, al lazo fraterno hermenéutico entre palabra humana y Palabra bíblica, así como al diálogo o relación de amor entre Dios y el alma humana/conciencia, se dispone así una ampliación y *apertura de la comprensión en sí-misma*, posibilitando al pensamiento convertir su propio límite en paradigma amoroso de comunión, al ser transformado por expresiones amorosas y supra-rationales que en lugar de sacrificarlo o tiranizarlo, lo trasladan hacia una renovada comprensión de lo humano, mundano y divino, potenciando a su vez su importancia y alcance. Y no sólo al pensamiento, sino también a la totalidad antropológica de la condición humana en el reconocimiento de su propia indigencia, pero al mismo tiempo en su aspiración por trascenderla.

### Referencias Bibliográficas

Arboleda Mora, C.; Restrepo, C.E. (eds.). (2013). El giro teológico. Nuevos caminos de la filosofía. Medellín, Ed. Universidad Pontificia Bolivariana.

Bensussan, G. (2009). Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía. Barcelona, Anthropos.

Biblia de Jerusalem.

Bühler, P.; Frey, D. (éds.). (2011). Paul Ricoeur un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique. Genève, Labor et Fides.

Ciglia, F.P. (2005). El milagro de la Revelación. En F. Rosenzweig. El nuevo pensamiento (pp. 163-202). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.

García-Baró, M. (1997). La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig. En F. Rosenzweig. La estrella de la redención (pp. 11-39). Salamanca: Sígueme.

Greisch, J.; Kearney, R. (dirs.). (1991). Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Paris, Éd. du Cerf.

Greisch, J. (2000). Penser la bible: l'herméneutique philosophique á l'école de l'exégèse biblique. Revue Biblique, 107 (1), 81-104.

Grondin, J. (2003). [Le tournant herméneutique de la phénoménologie](#). Paris, Presses Universitaires de France.

Habermas, J. (1990). Pensamiento Postmetafísico. Trad. Manuel Jiménez Redondo. México, Taurus.

Lacocque, A.; Ricoeur, P. (1998). Penser la Bible. Paris, Seuil.

Lévinas, E. (2004). **Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence**. Paris, Kluwer Academic.

Pedemonte Feu, B. (1996). El Sujeto Convocado. A Partir del Pensamiento de Buber, Rosenzweig, Levinas, Marion y Ricoeur. *Analecta Calasactiana*, 40 (76), 577-592.

Mate, R. (1997). *Memoria de occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos.

Neruda, P. (1966). Poema Pido silencio. Recuperado el 20 de septiembre de 2014, de <https://www.neruda.uchile.cl/obra/obraestravagario1.html>

Pintor-Ramos, A. (1987). Introducción a la edición castellana. En E. Lévinas. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Ricoeur, P. (2008). *Amour et justice*. Paris, Points.

\_\_\_\_\_. (1997). **Autrement: lecture «d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Lévinas**. Paris, Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. (1986). *Du texte à l'action*. Paris, Seuil.

\_\_\_\_\_. (1994a). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires, Almagesto-Docencia.

\_\_\_\_\_. (1990a). [Foi et philosophie: problèmes du langage religieux](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/foi-et-philosophie-problemes.PDF). Recuperado el 25 junio de 2014, de [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/foi-et-philosophie-problemes.PDF](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/foi-et-philosophie-problemes.PDF)

\_\_\_\_\_. (1977a). Herméneutique de l'idée de Révélation. En *La Révélation* (pp. 15-54). Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis.

\_\_\_\_\_. (1995a). *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris, Calmann-Lévy.

\_\_\_\_\_. (1977b). *La Révélation: discussion d'ensemble*. Recuperado el 25 junio de 2014, de [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/discussion.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/discussion.pdf)

\_\_\_\_\_. (1994b). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Éd. du Seuil.

\_\_\_\_\_. (1989). *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*. En A. Jacob (dir.). *Encyclopédie Philosophique Universelle* (pp. 63-71). Paris: PUF.

\_\_\_\_\_. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock.

\_\_\_\_\_. (1995b). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Éd. Esprit.

\_\_\_\_\_. (1990b). *Soi-même comme un autre*. Paris, Éd. du Seuil.

\_\_\_\_\_. (1977c). *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*. *Harvard theological review*, 70 (1/2), 1-37.



\_\_\_\_\_. (2000). Liberar el fondo de bondad. Publicado el 21 de mayo de 2005, en [http://www.taize.fr/es\\_article2355.html](http://www.taize.fr/es_article2355.html)

Rosenzweig, F. (2005). El nuevo pensamiento. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Ed.

\_\_\_\_\_. (1997). La estrella de la redención. Salamanca, Sígueme.

\_\_\_\_\_. (2007). Lo humano, lo divino y lo mundano. Buenos Aires, Ediciones Lilmod: Libros de La Araucaria.

Scannone, J.C. (2005). Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina. Barcelona, Anthropos.

Tell, M.B. (2015). Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricoeur. Salamanca, Servicio de Publicaciones UPSA.

Vanhoozer, K.J. (1990). Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology. Cambridge University Press.

Vansina, F.D. (comp.). (2008). Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire 1935-2008. Leuven, Uitgeverij Peeters.

Verheyden, J. et al. (2011). Paul Ricoeur: Poetics and religion. Leuven, Peeters.