

Ver el texto, comprender el mundo

De la visión escatológica al mundo revelado del texto bíblico: una aproximación desde la hermenéutica y el psicoanálisis

TOMÁS ELÍAS ZEITLER

Introducción

La hermenéutica, pese a sus cambios de orientación a lo largo de la historia, ha ofrecido siempre una forma de pensar compleja y amplia que busca la interpretación de la existencia humana y sus realizaciones. Por eso esta perspectiva es idónea al propósito de interpretar el mundo bíblico desplegado en el texto bíblico como posibilidad de una nueva forma de existencia y realización humana.

En este ensayo aplicamos la hermenéutica reflexiva de Paul Ricoeur a la interpretación del lenguaje religioso, especialmente del lenguaje apocalíptico, con la intención de manifestar prejuicios y tradiciones que limitan nuestras posibilidades de ser y pensar. No es un trabajo de teología, ni de exégesis bíblica, tampoco de filosofía especulativa o metafísica: es una reflexión hermenéutica sobre el *mundo del texto* que se despliega en el libro de *Apocalipsis* (de ahora en adelante: *Revelación –Revelation–*, según su denominación más exacta). Un intento por superar limitaciones y proyectar posibilidades.

Por una nueva hermenéutica reflexiva del mundo bíblico

La hermenéutica como tradición de pensamiento filosófico y científico ha experimentado en las últimas décadas distintos *giros –filosófico, literario, multidisciplinario–* que han generado cambios profundos en su interior (Reyes, 2006; Flórez Miguel, 2003). Por un lado comenzó a cuestionarse el objetivismo del positivismo moderno a partir de la filosofía existencialista y del subjetivismo posmoderno. Mientras el primero otorgaba a la hermenéutica una tarea metódica

científica, racional, objetiva (neutral) y práctica que garantizara la interpretación correcta, considerando la intención del autor como la base de la identidad textual y como el fin de la interpretación y considerando al lenguaje como un medio de comunicación objetivo, idóneo y claro; el segundo se propuso como objetivo interpretar como el *ser* comunica su experiencia y comprensión del mundo, considerando a la misma acción de comprender como una forma en que el ser experimenta su realidad, por lo que la nueva hermenéutica ya no se limita al área epistemológica sino que busca más bien un fundamento ontológico, en tanto que la comprensión misma es una forma de *ser-en-el-mundo*. Este cambio condujo a considerar al texto como significativo porque ofrece una *posibilidad de ser*, a la interpretación como clarificadora de nuestro condicionamiento histórico y a la verdad como el acto de concientización del mismo.

A esto se sumó la influencia de las teorías del lenguaje y del texto que propiciaron el pasaje del énfasis sobre el autor al énfasis sobre el lector: la nueva hermenéutica comenzó a considerar como fundamental la función del lector en tanto inventor del significado final del texto, por eso sostiene como objetivo y tarea principal de la hermenéutica la interpretación no ya del mundo *detrás* del texto sino del mundo *dentro* del texto e incluso del mundo *delante* del texto, del mundo que el mismo texto abre a las posibilidades del ser.

Estos cambios permitieron a la hermenéutica actual desarrollar perspectivas más pluralistas e interdisciplinarias, a la vez que eclécticas. En esta postura hermenéutica renovada podemos ubicar a una variedad de intelectuales provenientes de distintas áreas del pensamiento, como los ya clásicos filósofos de la fenomenología y el existencialismo, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur –apoyados en una larga tradición hermenéutica con bases consolidadas en Dilthey y Husserl–, también a sociólogos como Pierre Bourdieu, antropólogos como Clifford Geertz e historiadores como Michel de Certeau o Mircea Eliade, que pese a su variedad en cuanto a ámbitos de investigación y reflexión, perspectivas teórico-metodológicas y prácticas disciplinares, comparten la idea de que la *interpretación* es el camino obligado para alcanzar una *comprensión* del mundo y del ser, de las palabras o de las cosas.

Nosotros, al proponer un análisis desde esta perspectiva ontológica y epistemológica pretendemos apoyar los pies en una densa tradición hermenéutica que de diversas formas inculca huellas sobre el pensamiento, da sentidos a las preguntas,

otorga significados a los conceptos, guía a través del lenguaje, distorsiona por medio de prejuicios, limita o posibilita con sus teorías, condiciona al mismo conocimiento y la forma de conocer, en fin nos rodea con tal amplitud que es difícil escaparse a ella. Por otra parte sería ingenuo y pretencioso negar que no menos influyente lo es también, y quizás con mayor fuerza y empeño pese a nuestro reniego y oposición, una *tradición racionalista y positivista* que reduce la realidad a la *explicación lógica* que un *sujeto cognoscente* realiza sin mayores dificultades a través de un *lenguaje neutro y objetivo* que le permite captar todas las cosas como *objetos de estudio* y explicarlos *objetivamente* dando cuenta de sus causas y sus efectos y, aun si es posible, esforzándose por encontrar *leyes* en la realidad social como en la natural –regularidades generales, a-históricas y universales– y desde la cual son formados los *intelectuales*.

Escapar a dicha tradición para apoyarnos en otra es de por sí la tarea más complicada de este ensayo pero es a la vez la única vía posible para comprender: la tradición y los prejuicios son la condición para la comprensión, según Gadamer, y no es sino a condición de rehabilitarlas como objetos de interpretación que se puede escapar a la tradición ilustrada que intentó borrarlas del ámbito científico y de la práctica científicista. Iniciar este recorrido es justamente dar vueltas por el círculo hermenéutico que nos permite descubrir nuestra pre-estructura de comprensión, según ya lo había indicado el Heidegger de *Ser y Tiempo*, y dar cuenta de la historicidad misma de la comprensión y su reclamo de interpretación (Gadamer, 1977). Por eso, y en la búsqueda de la salida de ese laberinto racionalista, proponemos la tarea de objetivar en el texto y en la reflexión nuestra posición misma como sujetos objetivantes, según la ingeniosa propuesta de Bourdieu, lo que implica poner de manifiesto las categorías mismas que influyen sobre la práctica y las influencias del campo a fin de abrir paso a las posibilidades de una comprensión liberadora de estos condicionantes. Al explorar el inconsciente científico, los problemas, las categorías y los instrumentos, como requisito previo a la práctica reflexiva que busca conocer las determinaciones/condicionamientos sociales, las coacciones y limitaciones que influyen sobre todo sujeto, según su posición y trayectoria, no renunciamos a la objetividad pero invertimos sus términos: la objetividad implicará dar cuenta del sujeto objetivante analizando sus coacciones, sus intereses, sus impulsos y premisas que lo envuelven en tanto sujeto empírico y reconocer que entre sujeto y objeto hay una relación dialógica, por cuanto es en el

objeto construido que residen las mismas posibilidades del sujeto y de su objetivación (Bourdieu y Wacquant, 1995).

La hermenéutica reflexiva desarrollada por Paul Ricoeur es idónea y pertinente para nuestro trabajo. Y esto por varias razones. Primero, porque su filosofía no sólo se limita a la interpretación del texto o de lo puramente textual sino que también conduce a una interpretación de la acción, incluye no sólo la palabra sino también la experiencia, no sólo la escritura sino también el testimonio. Segundo, porque desarrolló una filosofía hermenéutica general a partir de la cual pudo brindar aportes para una hermenéutica regional que sería la hermenéutica bíblica, la filosofía hermenéutica del lenguaje religioso o una nueva exégesis bíblica reflexiva desde la cual es posible re-pensar no sólo la doctrina cristiana sino la experiencia misma de la fe. Tercero, porque introduce la noción de *mundo del texto* que posibilita la interpretación del texto no por las intenciones del autor desde una perspectiva hermenéutica psicologizante, ni reduciéndolo a la explicación de sus relaciones internas desde una perspectiva estructuralista, sino comprendiéndolo por las posibilidades que ofrece al desarrollo del ser, de un nuevo ser y de nuestros posibles más próximos. Finalmente, porque atribuye una función especial al lector en tanto agente activo, no meramente receptivo, que dota de sentido último al texto y al mundo que éste le abre delante de sí.

Los aportes de Ricoeur a la exégesis bíblica –sobre el lenguaje religioso, la manifestación y la proclamación, el nombrar a Dios, la fe, el testimonio, la revelación y el mal– fueron elaborados en su mayor parte durante la década del setenta y divulgados como artículos en diversas revistas especializadas de filosofía de la religión o de teología bíblica. Afortunadamente, la mayoría de ellos fueron traducidos y compilados en una obra única o bien pueden ser encontrados en distintas obras que, formuladas con intereses distintos, incluyen capítulos de la temática que que abordamos (Ricoeur, 1990 y 1986).

El marco filosófico reflexivo que ofrece Ricoeur para interpretar el lenguaje religioso tiene un anclaje anterior en los aportes que al respecto también realizó Heidegger, desde la hermenéutica existencial, y más tarde su discípulo Gadamer. Su principal contribución fue considerar a la religión como una experiencia articulada en un lenguaje, por lo cual para comprenderla era necesario tener experiencia de un significado, es decir ponerse de *acuerdo con algo que se dice*.

Esta hermenéutica filosófica de la experiencia religiosa partía de las expresiones lingüísticas en las que esas experiencias se objetivaban, se hacían comprensibles y se comunicaban. Esto permitió al lenguaje religioso adquirir cierto *status intelectual* que la ciencia positiva le negaba.¹ Como bien afirma Sánchez Meca:

“La hermenéutica del lenguaje religioso rebate y se aparta de los supuestos de las teorías que condenan el lenguaje religioso como un lenguaje inadecuado o absurdo, desplegándose en el horizonte de una concepción diferente, no metafísica, de la relación ser-lenguaje, y en base a una noción de verdad no determinada por el ideal de las ciencias positivas.” (Sánchez Meca, 1986: 168)

Tanto Heidegger como Gadamer concordaban en destacar que la prioridad ontológica del ser-ahí que somos es lo que precede, posibilita y engloba toda comprensión, más precisamente es nuestro ser en relación con los sistemas de significatividad que despliega el lenguaje, es decir nuestro *ser-en-el-mundo*, la condición ontológica de nuestra comprensión; por eso Heidegger llegaba al extremo de afirmar que “Solo donde hay lenguaje hay mundo” y Gadamer cruzaba el extremo al afirmar que en última instancia “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje” (Gadamer, 1977: 567).

A partir de esto comenzó a reclamarse para la hermenéutica del lenguaje religioso un examen independiente según un valor de verdad que no sea el de la adecuación-verificación, propio del modelo cientificista, ya que su significado sólo puede alcanzarse al referir lo que se dice al contexto mismo de la experiencia humana en la que surge: la referencia de un texto, de todo texto, y de lo que dice el texto es su *ser-en-el-mundo*.

Para Heidegger existían dos formas de ser-en-el-mundo según las relaciones que el ser establece en el *yo-tú* y en el *yo-ello*. El lenguaje religioso pertenecería a la relación *yo-tú* porque su referencia no sería el mundo empírico sino lo comprensivo, por eso tampoco es teológico ni metafísico al basarse en la fe y la experiencia del testimonio

¹ Para los neopositivistas lógicos, con el primer Wittgenstein a la cabeza, el lenguaje religioso carece de significado porque no puede determinar la verdad o falsedad de su contenido, es un pseudolenguaje. El

antes que en la racionalización de las creencias. Estas formas originarias y primitivas de experiencia religiosa se desenvuelven a su vez en distintas formas discursivas (narraciones, profecías, textos de sabiduría, himnos, parábolas) que pertenecen en conjunto a la modalidad del lenguaje poético. Al considerar al lenguaje religioso como una forma específica del lenguaje poético se logra hacer valer a éste no sólo un *sentido* sino también una *verdad*, una verdad dentro de su propio discurso conforme a sus propios criterios de verdad. Se supera así el problema de la *referencia* del lenguaje religioso que no podría ser –desde esta concepción– ni de objetos ni de acontecimientos pero tampoco de una realidad meta-empírica, aunque se abre un nuevo interrogante: ¿es el lenguaje religioso un lenguaje vacío? Se plantea entonces nuevamente el problema entre *significante* y *significado*, entre *estructuralismo* y *hermenéutica*.

Paul Ricoeur supera esta instancia al introducir la noción del *mundo del texto*. Mientras que para los post-estructuralistas el lenguaje religioso carece totalmente de sentido y de referencia y en él *el lenguaje se celebra a sí mismo*, para Ricoeur la experiencia religiosa se da en un lenguaje que se vincula con lo comprensivo que es previo a toda objetivación y que se desarrolla a partir de una relación hombre-mundo (el *yo-tú* de Heidegger) que actúa como su referencia. Este mundo que proyecta el lenguaje religioso es un mundo que podemos habitar ya que nos ofrece posibilidades de experiencia y existencia nuevas, por eso para Ricoeur el lenguaje poético no carece totalmente de referencia, aunque no posee una referencia de primer orden sí tiene una *referencia de segundo orden*. El problema a resolver por la hermenéutica ya no sería descifrar las *intenciones* psicológicas del autor (según la hermenéutica de Dilthey) ni describir las *estructuras* básicas del texto (según los postulados estructuralistas) sino interpretar el *modo de ser-en-el-mundo* que el lenguaje religioso proyecta.

Pero la experiencia religiosa no es sólo una expresión lingüística pues su origen es pre-lingüístico en tanto la fe –la fe originaria, no la teológica– aunque se fundamenta en la palabra nace primero del testimonio y la manifestación: es el silencio. Por eso el lenguaje religioso no sólo puede revelar un nuevo modo de ser en el mundo sino que también manifiesta su poder originario de transformación y es justamente la relación pre-lingüística del lenguaje religioso con lo originario lo que hace a su especificidad y

segundo Wittgenstein abrió una nueva posibilidad para la comprensión del lenguaje religioso que fue profundizada por la Escuela de Oxford al analizar los juegos lingüísticos en su contexto propio.

le confiere el poder de desvelamiento de nuevas dimensiones de la realidad (Ricoeur, 1990: 51-64).²

Esta perspectiva interpretativa ofrece mayores posibilidades de comprensión del *mundo bíblico* pues permite ver al lenguaje religioso como portador potencial de una verdad originaria. Por eso también es que sólo un acercamiento al mundo bíblico y a sus verdades desde una hermenéutica reflexiva del lenguaje religioso puede abrir posibilidades de interpretación que permita revisar críticamente una larga tradición – teológica, escolástica, especulativa, metafísica– que limita, oscurece y aun anula la densidad significativa que la Palabra, la Escritura, la Manifestación y el Testimonio ofrecen al ser en tanto proyectan ante el un nuevo mundo y una nueva posibilidad de *ser-en-el-mundo*.

En este sentido, algunos autores reclaman que la hermenéutica bíblica debe ser *analógica* a los cambios ontológicos y epistemológicos introducidos con el posmodernismo y que esta analogía es una necesidad tanto por el enriquecimiento constructivo de la exégesis bíblica como por el cuestionamiento y revisión de sus presupuestos. En otras palabras, la exégesis bíblica debería reorientarse porque ha cambiado el contexto del intérprete y se han abierto mayores posibilidades de comprensión (Reyes, 2006).

La conciencia como historia y el inconsciente como destino

En *El conflicto de las interpretaciones* (1969) Ricoeur reflexiona profundamente sobre la crítica del sentido y la interpretación. Para ello, esgrime sus argumentos en relación a las propuestas del estructuralismo, el psicoanálisis (principalmente en relación al engaño de la conciencia y la arqueología del sujeto), la fenomenología y la religión.

² El apoyo teórico de Ricoeur estaba en Emile Benveniste para quien la unidad de sentido del lenguaje era la oración y no el signo léxico, en Roman Jakobson que consideraba al discurso como la expresión de “alguien que dice algo a alguien sobre algo según reglas” y en G. Frege que diferenciaba entre el signo (decir algo) y la referencia (sobre algo). Su filosofía fue un intento de mediar entre semiótica y semántica, aunque cruzó obligadamente por la primera su intención estaba en la segunda. Se puede observar que finalmente Ricoeur, desde su particular filosofía reflexiva y su fenomenología hermenéutica, acabó haciendo en sus obras una semántica del mal (1960), una semántica del deseo (1965), una semántica del símbolo (1975), una semántica de la historia y del tiempo (1983-85) y una semántica del sujeto (1990).

Su objetivo es analizar las problemáticas de la filosofía contemporánea a partir de la influencia del problema hermenéutico en el método fenomenológico. Este “injerto hermenéutico”, como lo denomina, inicia en los límites de la exégesis (disciplina que se propone comprender un texto) ya que toda lectura “se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrollan presupuestos y exigencias” (Ricoeur, 1969: 9). Estos debates exegéticos competen a la hermenéutica en tanto implican una teoría del signo y de la significación que ponen en juego el problema general de la comprensión.

El encuentro con el psicoanálisis supone para Ricoeur no sólo un debate en torno a uno u otro problema específico, sino una reflexión sobre “la totalidad mismo del proyecto filosófico”. En este sentido, Freud junto a Marx y Nietzsche, representa un protagonista de la sospecha. La cuestión que desenmascara Freud y que interesa a la hermenéutica es el engaño de la conciencia, el prejuicio de la conciencia y la conciencia misma como engaño. No se trata de un problema específico sino del cuestionamiento del fundamento de la hermenéutica que pertenece al campo de la significación.

Interesa entonces la relación entre la conciencia, el inconsciente y el preconscious que establece Freud y que exige una epistemología del psicoanálisis. El inconsciente genera un “desamparo fenomenológico” en tanto conduce a “la no comprensión reflexiva del inconsciente” (Ricoeur, 1969: 96). Ricoeur intenta superar este umbral de fracaso planteando dos supuestos: que podemos tener certeza de la conciencia inmediata, aunque esto no suponga un saber verdadero sobre sí mismo, y que toda reflexión remite a lo irreflexivo, aunque esto tampoco suponga un saber verdadero del inconsciente.

En primer lugar, la certeza que tenemos de la conciencia puede ser inexpugnable – en el sentido de Descartes– o constituir un saber absoluto –en el sentido de Hegel– en tanto percepción inmediata de la realidad, pero puede ser dudosa en términos de verdad. Para Ricoeur, tanto Hegel como Freud coinciden en un aspecto: sostienen que la conciencia es “aquello que no puede ser totalizado” y que por consecuencia “una filosofía de la conciencia es imposible” (Ricoeur, 1969: 97).

En segundo lugar, siguiendo el planteamiento de Husserl respecto a lo irreflexivo que da lugar a lo inconsciente en términos de “génesis pasiva”, se puede sostener que no

solo el inconsciente puede devenir consiente sino que la conciencia misma nunca llega a ser enteramente conciencia actual.

Como afirmaba Freud en *Lo inconsciente*:

“En cualquier momento dado, la conciencia abarca sólo contenido exiguo; por tanto, la mayor parte de lo que llamamos conocimiento conciente tiene que encontrarse en cada caso, y por los períodos más prolongados, en un estado de latencia; vale decir, en un estado de inconciencia (Unbewusstheit) psíquica.”
(1915a: 163-64)

A pesar del fracaso al que conduce el psicoanálisis a la hermenéutica en este umbral, Ricoeur recupera el valor pedagógico y didáctico de la postura freudiana al exigir a la conciencia a “desprenderse de toda avaricia respecto de sí misma”, con lo cual –finalmente– la conciencia descubre que “la certeza inmediata de sí misma no era más que presunción” (Ricoeur, 1969: 98).

Pero en este punto se abre una nueva esfera de aplicación del psicoanálisis a la fenomenología y la hermenéutica: el ámbito de las representaciones.³ Para Ricoeur, el realismo empírico junto al idealismo trascendental de Freud en relación a las representaciones –concientes e inconcientes– permite sostener que: “la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica, en un sentido epistemológico y trascendental” (Ricoeur, 1969: 100-1). Tanto porque implica una relatividad epistemológica del objeto psíquico y una relatividad intersubjetiva. Esto último es muy importante para Ricoeur, pues advierte que en general los debates sobre lo conciente y lo inconsciente desestiman el papel de la conciencia testigo, considerando accidental lo que en realidad es esencial: que “el inconsciente es elaborado esencialmente por un otro, en tanto objeto de una hermenéutica que la conciencia propia no puede hacer sola” (Ricoeur, 1969: 101). La conciencia es entonces una realidad diagnosticada y es para un otro que tenemos inconsciente. A partir de este argumento, Ricoeur esboza su principal crítica al inconsciente freudiano: el inconsciente, como objeto, no tiene validez por fuera de sus límites y remite solamente al conjunto de operaciones hermenéutica que lo

³ Cfr. Freud, 1915/1992b.

descifran: “No existe de manera absoluta, sino relativa a la hermenéutica como método y como diálogo” (Ricoeur, 1969: 101).

Ahora bien, la tarea de la hermenéutica es doble en tanto apunta a la emergencia de símbolos nuevos y, en otra dirección, apunta al resurgimiento de símbolos arcaicos. Es precisamente en esta dialéctica de las dos hermenéuticas que adquieren relevancia la conciencia, como historia, y el inconsciente como destino.⁴ Entonces afirma Ricoeur que: “El inconsciente es origen, génesis; la conciencia es el fin de los tiempos, Apocalipsis” (Ricoeur, 1969: 111).

Entendemos que, en nuestra interpretación del lenguaje religioso del libro bíblico *Revelación (Revelation)*, la dialéctica entre la conciencia como historia y el inconsciente como destino hace posible una mejor comprensión misma del sentido del texto y del mundo del texto. Entendemos también que el valor del escrito apocalíptico, y su mensaje principal, es ofrecer al lector el camino para salir de su infancia y proyectarse como devenir histórico. Como bien sostiene Ricoeur: “el hombre es responsable de salir de su infancia, de quebrar la repetición, de constituir una historia polarizada por figuras anteriores, por una escatología” (Ricoeur, 1969: 111). Precisamente porque la regresión hacia lo arcaico –como bien se puede evidenciar en el lenguaje apocalíptico– implica también un volver a ponerse en movimiento hacia el futuro.

Además, para Ricoeur el psicoanálisis se esboza sobre todo como una hermenéutica de la cultura, y la interpretación es un momento de la cultura ya que interpretando el mundo lo modifica (Ricoeur, 1969: 115). Para Freud, la clave de la ilusión era la dureza de la vida y es por eso que la ilusión de la religión busca “exorcizar el miedo, reconciliar al hombre con la crueldad de su suerte y compensar el sufrimiento de cultura” (Ricoeur, 1969: 124). Esta ilusión opera desde un núcleo representativo (Dios) para proveer de afirmaciones que captan la realidad (dogmas), con lo cual se da una representación sin objeto, lo que sería una sinrazón. La fuerza y la eficacia de esa ilusión nacen del deseo de seguridad por lo que esta ilusión se manifiesta como contenido verdadero en el recuerdo histórico y como recuerdo reprimido en la conciencia religiosa. Esta relación es significativa ya que para Freud el núcleo histórico “constituye el origen filogenético de la religión” (Ricoeur, 1969: 125).

⁴ Cfr. Freud, 1915.

Esa dialéctica entre recuerdo histórico y recuerdo reprimido está presente en el lenguaje religioso apocalíptico, que ensambla lo acontecido con lo latente, el tiempo cumplido y el tiempo profético. Este “fenómeno de latencia” que Freud identificaba en la historia del judaísmo, a la luz de una hermenéutica reflexiva del lenguaje apocalíptico, podría hacerse extensivo a la historia del cristianismo occidental. Si la muerte de Cristo permite la resignificación del pasado (La Pascua), el cumplimiento del juicio final de Dios y la “restauración de todas las cosas” (frase reiterada en diferentes pasajes bíblicos proféticos) funde el final con el principio: lo eterno absorbe lo temporal.

La latencia, presente en este lenguaje religioso y en la representación de lo real a que remite el texto, no correspondería aquí asociar a la “neurosis” en términos de Freud, sino más bien a la proyección del ser a lo eterno. Lo reprimido en el texto apocalíptico es la eternidad del ser que lucha por recuperar su esencia mediante un proceso de liberación de la conciencia. No tener “conciencia de pecado” sería la liberación más absoluta del ser. Según la postura de Ricoeur, para que el psicoanálisis alcance a proyectarse como una hermenéutica integral de la cultura debe superar su limitación a la sintomatología de la neurosis para “hallar en la conciencia el resorte de la creatividad” (Ricoeur, 1969: 133).

Lejos de cuestionar la fe, el psicoanálisis vendría a poner a prueba las creencias en el sentido de dogmas religiosos. Concluye Ricoeur: “diré que es necesario que la religión muera para que la fe nazca, si ésta debe de ser algo distinto de la religión.” (Ricoeur, 1969: 136).

Además, si para Freud la ilusión remite a una representación que no se corresponde con ninguna realidad, desde la hermenéutica religiosa lo real no remite a lo verificado en términos sensoriales sino a la relación del ser con el mundo. Precisamente porque la interpretación se mueve en el plano de los sentidos puede afirmarse que nadie “ha contribuido más que Freud a romper el encanto del *hecho* y a reconocer el imperio del *sentido*” (Ricoeur, 1969: 137).

La Revelación del mundo bíblico y el nuevo ser

A partir de estas consideraciones, propongo una reflexión comprensiva del *mundo del texto* proyectado en el libro de la *Revelación (Revelation)* del canon bíblico –más adelante explicaremos por qué rehusamos llamarlo *Apocalipsis*-. Este intento exige ciertas limitaciones y aclaraciones: 1- la limitación a este libro se debe a su particular forma discursiva que articula profecía y narración, dos modalidades tradicionalmente entendidas como contradictorias; 2- en éste libro y en su discurso profético-narrativo es posible encontrar todo el mundo bíblico y el nuevo ser proyectados espacial y temporalmente pero escapando justamente a esos condicionantes espaciales y temporales; 3- entenderlo como *Revelación (Revelation)* es la puerta de escape a toda una tradición escatológica, apocalíptica y catastrófica del llamado “rpto” –el momento en que Cristo regresaría por segunda vez a buscar a sus fieles– y del “día del juicio” –la destrucción de la tierra, el fin del mundo–; 4- aunque el libro de Revelaciones está cargado de símbolos y señales no pretendemos asfixiarnos en el vano intento de dar significado a cada uno de ellos sino brindar una interpretación general sobre el mundo y el ser que se proyectan allí; 5- que esta interpretación es apenas un acercamiento a la comprensión del mundo bíblico con la intención de desvelar al menos la inconsistencia de una tradición apocalíptica oscura y una visión exegetica miope y hacer camino en medio de lo que todavía es un desierto teológico.

La segunda venida de Cristo y el fin del mundo, según la versión tradicional de la escatología, puede ser cuestionada desde sus fundamentos ontológicos para entonces reflexionar sobre una larga tradición religiosa basada en el engaño y la imposición de una visión del mundo, de la vida, del ser y de Dios con base en fundamentos escatológicos confusos, engañosos y, hasta cierto punto, anti-bíblicos.

El problema de comprensión se origina precisamente en una *escatología del engaño*. La escatología no sólo pretende determinar los acontecimientos finales, lo que sucederá en el futuro en relación a la relación Dios-mundo, sino que por sobre todas las cosas establece una tradición, una tradición que instituye “formas de pensar” que moldean al pensamiento, oscurecen la visión y limitan la comprensión, además de imponer por el uso y abuso de la autoridad y los prejuicios una conciencia religiosa abrumada por la confusión y el miedo. Además, esto se proyecta no sólo sobre la fe de

los cristianos sino sobre toda la cultura occidental que en mayor o menor grado se ha gestado bajo la influencia de la religión judeo-cristiana.

La escatología ha llevado a distintos grupos religiosos y seculares a imponer y difundir en distintos momentos de la historia y por distintos medios (las creencias, el arte, la literatura, el cine) un clima de terror, miedo y pánico por un posible fin del mundo, por una inminente destrucción de todo lo que existe, sea por agua, por fuego, por plagas, por explosión nuclear, calentamiento global o resultados nefastos del acelerador de partículas: basta recordar el clima místico terrorífico que se propagó por Europa occidental a fines del Medioevo con motivo de la “peste negra” o peste bubónica -una “señal” más que convincente de que el juicio final de Dios llegaba a la tierra- o siglos antes cuando en la bisagra del primer milenio los monjes y ermitaños alzaban vivas voces anunciando el regreso del Mesías por segunda vez y el fin del mundo, y cuánto más en la era contemporánea cuando la Primera Guerra Mundial destrozaba Europa (sobre todo, Francia y Alemania) en un conflicto que parecía confirmar la escatología apocalíptica, y más aún en la Segunda Guerra Mundial cuando Hitler era fácilmente asimilado como un arquetipo de Anticristo. ¿Y ahora? ¿Acaso no se vivió el año 2000 en medio de un clima de terror y pánico inflamado por los medios masivos de comunicación? Más recientemente, el cine norteamericano seducido por la moral materialista del capitalismo se valió de un oráculo maya para generar una nueva fobia de cara al 2012. Solo tomando al cine norteamericano de la segunda mitad del siglo XX tendríamos elementos más que suficientes para probar esta producción, uso y abuso de las creencias.

En fin, la cosa de la que venimos hablando se genera porque antes de leer siquiera el último libro de la Biblia –que si es último obedece a que la misma confección del canon bíblico expresa también una tradición de selección e imposición– y menos aún de hacer el esfuerzo de entender qué dice, por qué y sobre qué, la mayoría –en especial los teólogos del pánico y la destrucción– quedan fascinados y cegados por lo que el concepto “Apocalipsis” ya despierta en sus mentes y en la de miles de creyentes ingenuamente engañados: ciertamente hay una estructura de la comprensión desde la cual entendemos el mundo y esa estructura estructurada y estructurante puede ser vislumbrada a partir de la misma densidad del concepto.

La palabra *Apocalipsis* (ajpoka, luyiß, apokalupsis) deriva del griego y puede ser traducida como revelación, aparición, venida, iluminación, manifestación, traer a la luz. Podemos decir que su significado es positivo en tanto no se relaciona con catástrofe ni destrucción, sin embargo en los diccionarios que cualquiera puede tener a mano encontrará que el significado que se le atribuye, ahora y desde la consolidación de la teología cristiana, es bien distinto: en algunos de ellos apocalípsis es “La revelación del fin del mundo, terrorífico y horrible” y en otros es sinónimo de “Catástrofe monumental, destrucción total, extinción, aniquilación y muerte”. ¿Cómo se impuso esta idea tan tergiversada dentro y detrás del concepto? Sería más que interesante, y ciertamente revelador, poder describir este proceso. Por ahora, nos limitaremos a clarificar que no es sólo el significado de la palabra lo que aquí trasciende sino que *por y desde* esa posición se ha fundamentado una *escatología* apocalíptica en un sentido terrorífico y destructivo y paralelamente también una *tradición* religiosa y cultural de igual sentido.

Se suele argumentar que el apóstol Juan eligió deliberadamente un lenguaje simbólico en sus escritos revelados para poder ocultar su mensaje de los enemigos de la Iglesia. Estos símbolos se harían inspirado en los libros proféticos del Antiguo Testamento y en la tradición cristiana para posibilitar a sus lectores contemporáneos comprender sus visiones e imágenes, pero como con el pasar de los siglos se ha perdido la clave para interpretar su significado más original, los esfuerzos siguientes por recuperarlo sólo han generado interpretaciones muy divergentes y debates mayormente infructuosos. Así, el conjunto de las discrepancias teológicas actuales pasa más por el significado de símbolos específicos, la correlación con sucesos históricos pasados o futuros, la determinación de fechas y señales, cuestiones de sentidos internos del texto que tratan de ser explicados en una referencialidad externa, dado que en general todos padecen una cierta *fobia del exterminio*.⁵ Por el contrario, la intención que motiva este ensayo no es agregar una postura más en esa disparatada oferta escatológica sino un esfuerzo por superar esa tradición y poder brindar una comprensión desde el texto y *desde el mundo del texto* que muestre la inoperancia de esas discusiones, generando un espacio más amplio para un entendimiento más originario y certero del lenguaje bíblico.

⁵ Véase por ejemplo Shepherd University de América Latina (2001); Harrison (1971); Pearlman (1992); Henry (1999); MacDonald (1992).

La Revelación y la especificidad del discurso “apocalíptico”

Si comenzamos por una reivindicación del nombre y de la palabra como portadores de sentidos, lo primero sería restituir al texto su pretensión originaria de ser una “revelación”: es decir arrojar luz, claridad, entendimiento y no confusión y pánico. Más aun, este libro en nada se propone ser una revelación de acontecimientos finales sino por el contrario una revelación profética que une en un todo narrativo a los acontecimientos fundadores (salida de Abraham, liberación de Egipto, salida de la cautividad babilónica, muerte y resurrección de Cristo). El libro de “Apocalipsis” es iniciado por el apóstol Juan –su más presunto autor– con la frase “La Revelación de Jesucristo”, sin dudas porque ofrece al lector el nuevo mundo del nuevo ser en el que Dios proyecta para el hombre su destino y propósito.

¿Cómo un libro concebido para dar luz y revelación a los creyentes sobre el referente primero y último de la palabra y la escritura, que sería Cristo, terminó siendo una especie de apología de la destrucción y el exterminio? Es esa particular forma en que la tradición religiosa logra mantener términos opuestos lo que necesita también de una interpretación: una manifestación quizás de la contradicción intrínseca en la moral occidental entre el bien y el mal. ¿Cómo el Dios de la promesa del reinado de los justos sobre la tierra aniquilará esa tierra? Se dirá: a la destrucción suceden cielos y tierra nuevos. Se podría responder: ¿no leen que la Escritura –en las epístolas de Pedro, por ejemplo– también denomina cielos y tierra nuevos a la creación pos-diluvial? El problema siempre se origina en una vana interpretación en base a términos de adecuación-verificación y no de lo comprensible. Quitar este sentido, la proyección de un nuevo mundo y un nuevo modo de ser sin la necesaria exigencia de destrucción de la tierra y la humanidad, es perderse en su dirección. Por otra parte ¿no llama la atención el hecho de que se hayan registrado tantos evangelios por discípulos distintos que relatan las mismas historias y parábolas y, sin embargo, nada se escribió acerca de lo que Jesús enseñó a sus discípulos durante 40 días acerca del Reino de Dios luego de resucitar? (Más que la referencia a este suceso en Hechos 1).

Pues bien, entendemos que si el libro de apocalipsis fue concebido como la “Revelación de Jesucristo” por quien lo escribió, se debe a la simple razón de que la intención –no tanto del autor como del texto mismo– era desplegar una revelación del

mundo del texto que equivale a decir el *mundo espiritual*, una *doble revelación*: por un lado la revelación del *Reino de Dios* que es Cristo –presentación del nuevo ser– y el *Reino de los Cielos* que es presentación del nuevo mundo.

Como bien sostiene Ricoeur el texto nos indica una dirección, la dirección en la que el lector debe ir para encontrar el mundo que allí se proyecta y justamente el libro de la Revelación está cargado de *señales*. Confusamente, la escatología bíblica interpreta las señales como la antesala del fin, como indicativos del futuro, como anticipación de lo que sobrevendrá sobre la tierra y sus moradores. Es necesario devolver a la “señal” su sentido más originario: una señal indica por donde hay que ir en un camino, guiando al que transita indicándole cuándo y dónde doblar, cuándo estar alerta, cuándo frenar, para llegar con éxito al destino. El libro de la Revelación y sus “señales” no son más que eso: en él *las “señales” señalan la dirección*. Ahora bien, concebida así, la señal no es un acontecimiento histórico determinado, por lo cual la señal no es algo que sucede: esperar que las señales del apocalipsis sucedan sería una espera sin sentido. Si la señal no es acontecimiento, único e irrepetible, puede ser vista (y ver es comprender) por muchos en distintos momentos y con intenciones distintas: el lector que se introduce en el mundo del texto podrá ver las señales y seguir la dirección hasta dar con el destino.

El texto invita entonces no a una espera paciente de sucesos catastróficos sino a una iniciativa desafiante del lector por introducirse en un mundo nuevo en el que encontrará una nueva forma de *ser-en-el-mundo*, en ese mundo. Y es precisamente ese potencial de transformación lo que se perdió del cristianismo primitivo por la institucionalización de una “religión”, en el sentido de “tradición”, que eliminó paulatinamente el dinamismo de lo que fue desde su origen un movimiento reformista.

Así interpretado, el texto nos introduce en una nueva dimensión temporal que es a la vez no- temporal: si las señales no van a suceder pero pueden ser vistas quiere decir que en el mundo desplegado por el texto están presentes pero no suceden o no son experimentadas por el ser hasta tanto el ser las vea, hasta tanto le sean manifestadas. La *manifestación* entonces es la puerta a través de la cual el mundo bíblico se abre al ser y por medio de la cual el ser entra al mundo de la Revelación (Ricoeur, 1990: 65-86). Su experiencia es a-temporal en tanto escapa al tiempo de los hombres, al tiempo natural de los hombres, a un tiempo único y total narrativamente, justamente porque es único para cada ser.

En otras palabras, al introducirse en el mundo del texto cada creyente debe experimentar la *manifestación* para recibir la *revelación* en un momento particular de su existencia. Las señales se cumplirán para él en un momento dado, que no es el momento de todos los hombres ni de la humanidad. De esta manera, la venida de Cristo, su Segunda Venida -y lo mismo vale para el fin del mundo, la resurrección de los muertos y el juicio final- sucederá no en un único momento histórico de la humanidad sino en un instante de la existencia del ser. Esta dimensión a-temporal es pues propia del mundo bíblico y de Dios y se presenta también en los conflictos de interpretación en torno al *Nombre de Dios*, al nombre que Dios le da a Moisés (en el conocido relato de la zarza ardiendo) que es un sin nombre –YO SOY– porque se busca una sustancia donde hay relación.

En el texto Dios no se revela en sustancia sino en existencia: lo que importa es la comprensión de que ÉL ES. Lo cual indica la atemporalidad de Dios o la dimensión atemporal de su existencia: Dios mismo no viviría en la eternidad pues la eternidad misma estaría en él. Pretender adecuar el mundo atemporal de un Dios atemporal al mundo temporal del hombre temporal es sólo una estrategia racionalista de *apropiación* kantiana y también un intento teológico irrisorio (Ricoeur, 1990: 87-107). Esta atemporalidad o eternidad se manifiesta también en el tiempo verbal de la Escritura: algo que también desata polémicas de traducción y de interpretación en torno a la problemática palabra-escritura.⁶

Este mundo así desplegado proyecta para cada *ser* un momento de experiencia que es la manifestación y la revelación de Jesucristo: para el apóstol Juan la Segunda Venida fue cuando en un momento dado de su existencia (destierro en la Isla de Patmos) tuvo

⁶ La Biblia Textual (Biblia Hebraica Stuttgartensia - Novum Testamentum Graece) es al presente la mejor traducción del griego y la que más fundamentos tiene en manuscritos originales, en ella el discurso profético siempre está en presente lo cual manifiesta mejor el lenguaje religioso hebreo y permite una mejor interpretación de la palabra y la escritura: para los hebreos la profecía no era necesariamente algo futuro y aun el futuro podía ser en todo tiempo un presente posible pues toda la palabra, y la palabra profética en especial, era siempre una palabra condicional de tal manera que dependía de la persona que esa palabra se cumpliera y además la misma palabra podía cumplirse en distintas personas y en distintos tiempos. Paradójicamente, en el ámbito cristiano predominan las traducciones más simplificadas –en el ámbito protestante se impuso la versión traducida y revisada de Reina-Valera (1569-1960)– para un público general poco instruido con base en el *Textus Receptus*, la edición en griego que Erasmo de Rotterdam hizo en sólo cinco meses (entre 1515 y 1516) utilizando sólo 2 manuscritos como referencia principal –más 2 o 3 de complemento– (siendo que se conservaban más de 5.000) del siglo XII (cuando la mayoría de los manuscritos son de los primeros siglos de la era cristiana) escogidos al azar!!! Para el libro de Apocalipsis no tenía sino un manuscrito también del siglo XII, que había tomado prestado de su amigo

su *Revelación de Jesucristo*: ¿Cómo esperar una venida cuando para él ya vino? ¿Qué esperar a ver después de haber visto? Igualmente, el apóstol Pablo relata haber tenido una experiencia similar cuando según su testimonio –verdadero en el mundo del texto y según los criterios de verdad del texto–¹⁸ fue arrebatado hasta el tercer cielo –la morada de Dios–: ¿para qué esperar un rapto después de haber sido ya raptado? Para estos creyentes sería un sin sentido esperar una experiencia que ya experimentaron: lo que hicieron en sus escritos fue proyectar la puerta de acceso a este nuevo mundo, un mundo para un nuevo ser. En ese contexto tiene sentido el nuevo ser que Jesús intentó hacer entender a Nicodemo (Juan 3): *nadie puede entrar en el Reino de Dios sino nace de nuevo*. Lo que Cristo dice es: cuando naciste en lo natural entraste al mundo natural, si quieres entrar al nuevo mundo tienes que nacer en un nuevo ser.

El laberinto sin salida de la escatología bíblica fue haber luchado por siglos para proyectar en términos de adecuación el mundo bíblico al mundo natural, lo que exigía a las “señales” su necesario cumplimiento “real” según criterios de verificación. Pero es posible que el lector pueda interpretar el mundo bíblico proyectado en el texto para comprender ese mundo y comprenderse a si mismo ante él.

Ahora bien, esto nos introduce en una dimensión espacial que es no-espacial. El mundo bíblico, el que despliega el texto bíblico en su conjunto pero más claramente observable en el libro de la Revelación es ante todo, por sobre todo y únicamente, un *mundo espiritual* desplegado en un *tiempo espiritual* y en un *espacio espiritual*. Lo llamamos *espiritual* para ser consecuentes con la verdad y los criterios de verdad que el texto bíblico encierra: lo espiritual es el mundo de lo posible, el mundo de la *imaginación*. Será repetitivo, pero necesario, recordar que lo real y la verdad deben ser entendidos no en términos de adecuación y verificación sino en términos de lo comprensible dentro del texto y por el texto. En esta comprensión del mundo y el lenguaje bíblico la *metáfora* pierde su poder.

Ricoeur ha reflexionado en profundidad sobre el pensamiento metafórico del hombre moderno-cientificista-ilustrado-occidental y sobre sus falencias para describir la realidad. Partiendo de la idea de que sólo el *mythos* es el camino de la verdadera *mímesis* -desarrollada en la Poética de Aristóteles– entiende que sólo el lenguaje poético

Reuschlin, al cual desafortunadamente le faltaba la última hoja y que por ser confuso su lenguaje terminó en gran parte apelando a la Vulgata Latina para traducir del latín al griego!!!

puede describir más verdaderamente la realidad en tanto que al hacerlo la re-describe: *no decimos lo que las cosas son sino como qué las vemos*. El lenguaje poético, del cual forma parte el religioso, tiene no una función descriptiva sino una *función referencial* en un sentido de segundo orden –y esto sólo por el triunfo de una manera positivista y racionalista de ver el mundo que se impuso como *primer orden*–. Para Ricoeur es el lenguaje poético el que puede llevar al hombre a comprender mejor al mundo y a sí mismo al ser una manera más originaria, más potencial y creativa que la visión tergiversada por los conceptos científicos de verdad y realidad (Ricoeur, 1990: 155-60).⁷

Cuando se trata de entender el libro de la Revelación desde un pensamiento metafórico, es decir tratando de adecuar lo que dice el texto a la realidad exterior física-natural de los objetos manipulables, se comete un error insalvable desde el punto de partida; en cambio, cuando se busca interpretar poéticamente el texto bíblico se descubre un nuevo mundo y un nuevo ser que abren nuevas posibilidades a la existencia y experiencia humana. Se logra además dotar al texto de una verdad inmanente a su propio discurso y una realidad referencial incuestionable dentro del texto.

No menos paradójico resulta saber que la exégesis bíblica tradicional ha intentado interpretar el libro de la Revelación siguiendo una linealidad narrativa. Primero, porque se toma el orden de los capítulos del libro lisa y llanamente como el orden lineal histórico en el que los hechos deberían suceder. Esto es fruto de una ignorancia aberrante, porque cuando los escritos de Juan fueron descubiertos (que en realidad fueron *relatados* por él pero *escritos* por su discípulo Procoro –interesante cuestión para analizar la relación de la palabra y la escritura) no estaban en orden y al formar el Canon del Nuevo Testamento los exégetas acomodaron según sus propias interpretaciones las partes del libro: esto es en gran medida el origen de una confusión teológica y sus correspondientes conflictos de interpretación–.⁸ Segundo, porque o se lo

⁷ Para un análisis más profundo sobre las tesis narrativistas de Ricoeur, véase nuestro trabajo: Zeitler, 2015.

⁸ Encontramos pasajes que aparentemente hablan de una destrucción total del universo al abrirse el sexto sello y al final en el capítulo 22 un llamado a venir a la salvación. El capítulo 20 habla del Juicio final y el 22 dice que hay gente inmunda la cual no puede entrar a la ciudad generando una contradicción con lo que el mismo texto pues luego del gran juicio del Trono Blanco ya no habrá gente pecadora tratando de entrar a la ciudad celestial mientras la gloria de las naciones es traída a ella. Babilonia cae en el capítulo 11 y vuelve a caer en el 17 pero su sentencia es dada en el 18. Luego vemos el gran día de la ira cayendo sobre el mundo en el capítulo 6, el cielo enrollándose como pergamino y en el 14 sale el ángel a predicar

interpreta sólo como discurso narrativo –con los consecuentes problemas mencionados en la anterior nota– o únicamente como discurso profético: la relación entre ambos es problemática y contradictoria en el discurso ordinario –el de la racionalidad y las ciencias– pero complementaria en la modalidad poética en la que el tiempo y el espacio pierden su sentido y dominio natural estrecho y se ensanchan hasta desbordar la adecuación y verificación devolviendo el ser a un mundo posible.

El libro de la Revelación se vale del relato narrativo para guiar al lector en un devenir de experiencias, manifestaciones y revelaciones sucesivas pero que no alcanzan su sentido en una linealidad histórica natural por lo cual éstas sólo pueden ser interpretadas en el contexto más amplio de lo comprensible que posibilita el discurso profético, que no sólo se sustrae al tiempo y el espacio humano natural sino que también permite a todos los hombres encontrarse recorriendo el mismo camino en distintos momentos existenciales: lo singular y lo total se entrecruzan, el hombre y Dios se dan la mano en una relación *yo-tú*. Ambos lenguajes, narrativo y profético, son en la Revelación el horizonte de la interpretación.

Por todo esto, entendemos que sólo un acercamiento al texto bíblico en busca de su mundo y su ser puede conducirnos a una interpretación y comprensión más originaria y potencial. Este ensayo ofrece algunas ideas para guiar al lector en ese camino.

Consideraciones finales

Nuestro objetivo no era desarrollar un análisis de contenido del libro de la *Revelación (Revelation)* sino usar las posibilidades dadas por la hermenéutica reflexiva de Ricoeur, en diálogo con algunos aportes del psicoanálisis, para cuestionar una tradición religiosa y cultural predominante en cristianismo occidental. Aunque no es suficiente, pudimos mostrar que esta propuesta es el camino adecuado para una comprensión de nuestro mundo y para la apertura de nuevos mundos al ser.

La reflexión hermenéutica nos permitió dar cuenta de la tradición religiosa, en torno al sentido general del Apocalipsis, que constituye la plataforma sobre la que se

el evangelio. Si los capítulos 21 y 22 son puestos después del Juicio pierde sentido dentro del texto lo que Jesús hizo en su primera venida: acercar el Reino de Dios a la tierra.

edifica nuestra estructura de la pre-comprensión del texto, su red de significados y la proyección de su mundo.

Consideramos, que la interpretación del lenguaje religioso como lenguaje poético no sólo permite comprender mejor el mundo bíblico sino también poder imaginar nuevas posibilidades de *ser-en-el-mundo*.

Fecha de recepción: 5 de septiembre de 2017

Fecha de aprobación: 9 de enero de 2018

Bibliografía

- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Flórez Miguel, C. (2003). “La actualidad de la hermenéutica”. *Azafea: revista filosófica*, (5), 13-16. Recuperado de <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/3744>
- Freud, S. (1915a). “Lo inconsciente”. En *Obras completas*, vol. XIV (pp. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud, S. (1915b). “La represión”. En *Obras completas*, vol. XIV (pp. 135-152). Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método. Tomo I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Harrison, E. F. (1971). *Comentario Bíblico Moody. Nuevo Testamento*. Michigan: Portavoz.
- Henry, M. (1999). *Comentario Bíblico. Obras Completas*. Barcelona: Editorial CLIE.
- Lacocque, A. & Ricoeur, P. (1998). *Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder, 2001.
- MacDonald, William (1992). *Comentario Bíblico. Obra completa*. Barcelona: Editorial CLIE.

- Pearlman, M. (1992). *Teología bíblica y sistemática*. Florida: Editorial Vida.
- Reyes, G. (2006). “El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias”. *Teología y cultura*, año 3, vol. 5, 13 pp. Recuperado de http://www.teologos.com.ar/arch_rev/reyes_giro_hermeneutico.pdf
- Ricoeur, P. (2001). *L'herméneutique biblique*. París: Cerf.
- Ricoeur, P. (1969). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ricoeur, P. (1990). *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros-Universidad Católica Argentina, 2008.
- Ricoeur, P. (1986). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Sánchez Meca, D. (1986). “Heidegger y la hermenéutica del lenguaje religioso”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (21). Shepherd University de América Latina (2001). *Teología Bíblica*. Buenos Aires: Shepherd University Publicaciones.
- Zeitler, T. E. (2015). “Cuarenta años de La escritura de la Historia. Reflexiones en torno a la operación historiográfica, de Michel de Certeau a Paul Ricoeur”. En *Historiografías*, (9), pp. 65-80.