



La hermenéutica ricoeuriana en el diálogo entre las ciencias patristicas*

Orlando Solano Pinzón**

Para citar este artículo: Solano Pinzón, Orlando. "La hermenéutica ricoeuriana en el diálogo entre las ciencias patristicas". *Franciscanum* 161, Vol. LVI (2014): 175-196.

Resumen

El presente escrito busca retomar la invitación a estudiar y actualizar el aporte de los Padres de la Iglesia para el quehacer teológico hoy. Dicha labor exige asumir la interdisciplinariedad en su modalidad auxiliar y explicitar el método, dada la complejidad de elementos implicados en el estudio de la antigüedad cristiana. Para dinamizar el diálogo interdisciplinario, la hermenéutica ricoeuriana ofrece un horizonte particular que favorece dicho diálogo, y permite comprender mejor el alcance del legado de los Padres y la actualización del sentido del mismo en el quehacer teológico de nuestros días.

Palabras clave

Padres de la Iglesia, hermenéutica, Ricoeur, interdisciplinariedad.

.....

* El presente escrito es un artículo de reflexión, fruto del trabajo realizado en el Seminario de Método teológico, que hace parte del proceso de habilitación al Doctorado en Teología, de la Pontificia Universidad Javeriana.

** Licenciado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, sede Bogotá, profesional, Licenciado y Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá, Candidato al Doctorado en Teología por la misma Universidad. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del Grupo de Investigación Academia. Contacto: o.solano@javeriana.edu.co.

Ricoeur's hermeneutics in dialogue between Patristic Sciences

Abstract

This article seeks to recapture the invitation to study and to update the contribution of the Parents of the Church for the current theological labor. That demands to assume the interdisciplinary task in its auxiliary form and to make its method more explicit, considering the complexity of elements involved in the study of the Christian antiquity. To invigorate the interdisciplinary dialogue, Ricoeur's hermeneutics offers a particular horizon that favors it, and allows to get to a better comprehension of the scope of the Parents' legacy and the update of its meaning in the theological labor nowadays.

Keywords

Fathers of the Church, hermeneutics, Ricoeur, interdisciplinary.

Introducción

La intencionalidad que motiva la elaboración del presente artículo está referida a caracterizar las particularidades que asume el método hermenéutico desde la perspectiva de Paul Ricoeur como mediación que permite actualizar el legado de los Padres de la Iglesia a la teología hoy. Al respecto, el itinerario a seguir partirá de una referencia a la importancia del estudio y recuperación del legado de los Padres de la Iglesia; posteriormente se abordará el método hermenéutico desde los postulados de Paul Ricoeur, buscando señalar el aporte al diálogo interdisciplinario entre las diferentes disciplinas que vehiculan dentro de su objeto de estudio la antigüedad cristiana, entre ellas, la patrología/patristica¹; y por último, cerraremos con una conclusión.

1 «La patrología tiene como objetivo la vida y los escritos de los Padres de la Iglesia de los siglos comprendidos entre el uno y el siete de la era cristiana; la patristica, se ocupa del pensamiento teo-

1. Recuperar el legado de los Padres de la Iglesia²

El estudio de los Padres, de gran utilidad para todos, es de necesidad imperiosa para aquellos que tienen a pecho la renovación teológica, pastoral y espiritual promovida por el Concilio y quieren cooperar en la misma³.

Abordar el estudio de los Padres de la Iglesia tiene una connotación particular, ya que en ellos «hay algo de especial, de irreplicable y de perennemente válido, que continúa viviendo y resiste a la fugacidad del tiempo»⁴. Estas palabras de la *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia*, no solo son pertinentes, sino que permiten hacerse una idea del carácter de profundidad que está a la base de la riqueza que constituyen para la Iglesia y la humanidad en general; no en vano Juan Pablo II en la *Carta Apostólica Patres Ecclesiae* se expresó en los siguientes términos: «De la vida extraída de sus Padres la Iglesia vive todavía hoy; sobre los fundamentos puestos por sus primeros constructores todavía se edifica hoy en el gozo y en la pena de su camino y de su esfuerzo diario»⁵.

lógico y pastoral de los Padres de la Iglesia». José Uriel Patiño Franco, *Los Padres de la Iglesia, Una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal* (Bogotá: San Pablo, 2011), 10.

2 Las ideas que vamos a comentar en este apartado han sido tomadas, en su mayoría, de la *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, promulgada por la Congregación para la Educación Católica el 10 de noviembre de 1989. Consultada en abril 10, 2012, www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_sp.htm.

3 *Ibíd.*, n.º 16.

4 *Ibíd.*, n.º 2.

5 Juan Pablo II, *Carta Apostólica Patres Ecclesiae*, 2 de enero de 1980 (Roma: Editrice Vaticana, 1980), 5. «Esta insistencia en la importancia y necesidad de recuperar el legado de los padres fue expresada por Juan Pablo II en varias cartas Apostólicas: *Augustinum Hipponensem* (28 de agosto de 1986) en el XVI centenario de la conversión de san Agustín; *Omnium Ecclesiarum Matri* (7 de marzo de 1987) en el XVI centenario de la muerte de San Cirilo de Jerusalén; *Plurimum significans* (29 de junio de 1990) en el XIV centenario de la elevación de San Gregorio Magno al Pontificado; *Operosam Diem* (1 de diciembre de 1996) en el XVI centenario de la muerte de San Ambrosio. También en la *Alocución a los profesores y alumnos del Instituto Patrístico Augustinianum* (8 de mayo de 1982); en el *Discurso a las Autoridades académicas, Profesores y alumnos de la Universidad Católica de Lyon* (7 de octubre de 1986) a propósito de San Ireneo y en el *Discurso a los colaboradores de Sources Chrétiennes* (30 de octubre de 1993)». José Luis Moreno Martínez, *La Luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial* (Toledo: Instituto Teológico de San Ildefonso, 2005), 87.

Este carácter de fundamento ya había sido evocado por Pío XII en la *Carta encíclica Humani Generis*⁶, y posteriormente el Vaticano II⁷ lo asumió en su invitación a volver a las fuentes, que para el caso particular de la teología, se reconoce que ella solo podrá asumir adecuadamente su labor en la medida en que investiga en las obras de los Padres, de igual manera como investiga en las Escrituras Sagradas⁸. Henri De Lubac en el libro *Los caminos hacia Dios*, señaló que el retorno a las fuentes siempre ha supuesto un estímulo y un talante creativo en todos los campos de la vida cristiana, una mayor vitalidad y mayor sensibilidad para identificar, afrontar y resolver los problemas que han ido surgiendo en la Iglesia a lo largo de su historia⁹.

Ahora bien, es interesante la manera como la Instrucción reconoce la presencia de analogías (obviando las diferencias) entre el clima cultural de los Padres y su esfuerzo por responder a las necesidades de su cultura, y el reto que tenemos hoy de cara a los cambios culturales o la época de cambios en la cual estamos inmersos en estos inicios de siglo y de milenio. Para la Instrucción, «como entonces, también hoy la Iglesia está realizando un delicado discernimiento de los valores espirituales y culturales, en un proceso de asimilación y de purificación, que le permite mantener su identidad y ofrecer, en el complejo panorama cultural de hoy, las riquezas que la expresividad humana de la fe puede y debe dar a nuestro mundo»¹⁰.

6 «Con el estudio de las sagradas fuentes (Escritura y tradición) las ciencias sagradas se rejuvenecen constantemente; mientras por experiencia sabemos que la especulación que descuida la ulterior investigación del depósito sagrado, se hace estéril» Pío XII, *Carta Encíclica Humani generis*, 21, Consultada en abril 10, 2012, www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_pxii_enc_12081950_humani-generis_en.html.

7 «Por tanto el Concilio Vaticano II, cuando declaró que la Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único sagrado depósito de la palabra de Dios confiado a la Iglesia, no hizo otra cosa sino confirmar un antiguo principio teológico, practicado y profesado por los Padres. Este principio, que iluminó y dirigió su entera actividad exegética y pastoral, permanece ciertamente válido también para los teólogos y pastores de hoy. De ello se deduce concretamente que el retorno a la Sagrada Escritura, que es una de las características mayores de la actual vida de la Iglesia, debe ir acompañado de la vuelta a la Tradición atestiguada por los escritores patristicos, si se quiere que produzca los frutos apetecidos». Congregación para la Educación Católica, *op. cit.*, n.º 29.

8 Congregación para la Educación Católica, *op. cit.*, n.º 3.

9 Cf. Henri de Lubac, *Les chemins vers Dieu* (Paris: Grasset, 1967), 7.

10 «La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas (...), la Tradición transmite íntegra la palabra de Dios, encomendada por Cristo Señor y el Espíritu Santo a los Apóstoles, a sus sucesores (...); de ahí que la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así ambas se han de recibir con el mismo espíritu de piedad y reverencia». Congregación para la Educación Católica, *op. cit.*, n.º 14.

Otra idea de la Instrucción, que ayuda a comprender la importancia de estudiar a los Padres se refiere a la invitación del Vaticano II¹¹ a entrar en un ambiente de renovación en el plano teológico, pastoral y espiritual. Quienes han apropiado dicha invitación encontrarán en el estudio de los Padres, como testigos privilegiados de la tradición, una herramienta de primera mano, ya que el pensamiento patrístico es ejemplo de una teología unificada en el Misterio de Cristo, viva en su apertura al Espíritu y madurada con los problemas del ministerio pastoral¹².

[En efecto, los Padres] son una estructura estable de la Iglesia, y para la Iglesia de todos los tiempos cumplen una función perenne. De modo que todo anuncio o magisterio posterior, si quiere ser auténtico, debe confrontarse con su anuncio y su magisterio; todo carisma y todo ministerio debe encontrar la fuente vital de su paternidad; y toda piedra nueva añadida al edificio (...) debe asentarse sobre las estructuras ya establecidas por ellos y en ellas afirmarse y compenetrarse¹³.

Esta comprensión de los Padres de la Iglesia como fundamento, permite a su vez reconocerlos como maestros para los teólogos de todos los tiempos, pues su actividad teológica sacada de la reflexión y meditación sobre el dato revelado sigue siendo actual para la Iglesia; además, su testimonio y aporte es irremplazable, pues permite adentrarse en las mismas raíces de la cultura cristiana¹⁴. En pocas palabras, recuperar hoy el pensamiento de los Padres de la Iglesia es necesario porque «ellos fueron, después de los Apóstoles, como dijo justamente san Agustín, los sembradores, los regadores, los

11 Como ejemplo de esta invitación a la renovación, son oportunas las palabras de la *Constitución Sacrosanctum Concilium*: «Este sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia». Concilio Vaticano II, *Constitución Sacrosanctum Concilium*, n.º1, Consultada en abril 20, 2012, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html.

12 Cf. Congregación para la Educación Católica, *op. cit.*, n.º16.

13 *Ibid.* Este reconocimiento del aporte de los Padres como fundamento, como piedra sobre la cual construir el discurso teológico, permite comprender la necesidad de «vincular la teología dogmática a la patrística y no permitir que ambos senderos se separen pues, desde el inicio del cristianismo, están genéticamente vinculados». José Fernando Rubio, «Presente y futuro del estudio de los padres de la Iglesia», en *Cuestiones de Teología en el inicio del siglo XXI*, ed. Fernando Garzón Ramírez (Bogotá: Bonaventuriana, 2008), 244.

14 Cf. Congregación para la Educación Católica, n.º 40 y 43.

constructores, los pastores y los alimentadores de la Iglesia, la cual pudo crecer por su acción vigilante e incansable»¹⁵.

La necesidad anteriormente referida de estudiar a los Padres de la Iglesia exige un trabajo mancomunado, pues en su estudio confluyen diversas expresiones y, por tanto, disciplinas que permiten acceder de manera rigurosa a tan profunda fuente de riqueza teológica, cultural, artística, literaria, arquitectónica, política y espiritual, circunscrita dentro del contexto histórico de la antigüedad cristiana.

Es precisamente por este variado horizonte de perspectivas que José Fernando Rubio¹⁶, habla de ciencias patrísticas¹⁷, pues en el estudio de la antigüedad cristiana¹⁸ como objeto de estudio, confluyen diferentes disciplinas, entre las cuales ocupan, evidentemente, para el quehacer teológico, un puesto preeminente la patrología y el estudio de la teología patrística, cuyos mayores representantes son los así llamados Padres de la Iglesia, quienes constituyen un tesoro sapiencial en la tradición cristiana.

Estas ciencias patrísticas, entre ellas la historia, la filología, la filosofía, la patrología y la patrística, al tener como elemento común el objeto de estudio, realizan una labor de profundización en los primeros años del cristianismo para, a partir de un análisis crítico lo más responsable y completo posible, «descubrir su identidad, sus características, su contexto histórico, sus diferentes y progresivas

15 *Ibid.*, n.º 47.

16 Patrólogo, egresado del *Institutum Patristicum Augustinianum* de Roma y docente de Patrología en la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

17 «Se habla correctamente de las ciencias patrísticas, en plural, porque ellas abarcan una buena cantidad de disciplinas más o menos autónomas. Desde el establecimiento crítico del texto hasta la interpretación de su doctrina teológica. Las primeras cuestiones se presentan más históricas y filológicas, mientras las últimas más teológicas y sistemáticas». Fernández Eyzaguirre, «La patrología en los 40 años de Teología y Vida», *Teología y Vida* 3-4 (2000): 2.

18 José Fernando Rubio entiende la antigüedad cristiana como «un complejo entramado social, político, cultural esencialmente grecorromano y semítico, permeado por una nueva esperanza nacida en el seno de la religión judía para conformar gradualmente una nueva cultura, un nuevo pensamiento, rico en su interior de las varias culturas que lo alimentan y de diversas expresiones lingüísticas, dando así un nuevo sentido a la teleología del mundo antiguo y consolidando una nueva época histórica» José Fernando Rubio, *op. cit.*, 255.

manifestaciones públicas, literarias, artísticas, arquitectónicas, políticas y, en general, culturales»¹⁹.

Para que el trabajo de estas ciencias patrísticas sea pertinente, es necesario que, además de compartir el objeto de estudio, también estén dispuestas a compartir un método común, en este caso la hermenéutica ricoeuriana, de manera que el diálogo interdisciplinar sea real y se pueda lograr una mayor y mejor comprensión del objeto de estudio, esto es, la antigüedad cristiana y, por ende, desentrañar el aporte realizado por los Padres de la Iglesia.

El paso que daremos a continuación busca, en este orden de ideas, caracterizar la hermenéutica planteada por Paul Ricoeur, como método que facilita el diálogo interdisciplinar entre las diferentes ciencias patrísticas, de las cuales se nutre la reflexión teológica sobre los Padres de la Iglesia.

2. La hermenéutica de la existencia en Paul Ricoeur

El sujeto está preparado para recibir en su ámbito al objeto; pero es imposible calcular de antemano lo que resultará de esta recepción.

Igualmente el objeto está preparado para revelarse en el ámbito dispuesto; pero él mismo no puede adivinar ni deducir qué clase de despliegue experimentará allí²⁰.

Paul Ricoeur es sin duda uno de los hermeneutas contemporáneos con mayor reconocimiento, dada su trayectoria y el aporte de su obra a la reflexión sobre el tema de la hermenéutica²¹. La tradición a la que pertenece se caracteriza por corresponder a una filosofía reflexiva que centra la atención en la existencia; situarse en una esfera de

19 *Ibid.*, 252. Además, es importante tener presente que el diálogo interdisciplinar se hace necesario, entre otras razones, debido a que «Todo texto teológico está en conexión con la realidad de la situación del teólogo y con el contexto concreto en que se desarrolla este discurso. Esta contextualización puede entenderse como un esfuerzo intencional y reflejo de hacer teología en y para un determinado contexto; esfuerzo que, además, es emprendido por los que pertenecen a dicho contexto, utilizando sus recursos intelectuales, religiosos y espirituales». Rene Latourelle (dir), *Diccionario de teología fundamental* (Madrid: Paulinas, 1992), 1499.

20 Hans Urs von Baltasar, *Teológica. Verdad del mundo* (Madrid: Encuentro, 1997), 63.

21 Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (México, D.F.: Itaca, 2000), 121.

influencia de la fenomenología husserliana y su referencia al mundo de la vida y la necesidad de ir a las cosas mismas; y postularse como una variante hermenéutica de la fenomenología²².

La particularidad de su comprensión de la hermenéutica se ubica en la perspectiva de una hermenéutica existencial, que se organiza en torno a las significaciones de sentido múltiple o simbólico. Lo anterior debido a que Ricoeur se propuso darle a la hermenéutica la misma extensión que al símbolo²³: «símbolo e interpretación devienen así conceptos correlativos: hay interpretación allí donde existe sentido múltiple, y es en la interpretación que la pluralidad de sentidos se hace manifiesta»²⁴.

En efecto, es en esta perspectiva existencial que el ser del hombre y el de todos los entes se constituye en referente último del discurso²⁵. La etapa intermedia, en dirección a la existencia, es la reflexión, es decir, el vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí. Y es en este sí que tenemos la oportunidad de reconocer, no ya a un *cogito*, sino a un existente.

Ahora bien, Ricoeur es de la opinión según la cual el primer lugar en el que aparece la cuestión de la hermenéutica es en el diálogo cotidiano. Para ello, basta con advertir una característica notoria de las lenguas naturales: la polisemia de las palabras, esa capacidad que tienen de poseer más de un significado cuando se las considera independientemente de su uso en un contexto determinado. Ya en el ejercicio de discernimiento del sentido de las palabras por parte de los dialogantes, hallamos el primer esfuerzo hermenéutico espontáneo que se construye sobre la base polisémica del léxico común.

En segundo lugar, el problema hermenéutico aparece en los límites de la exégesis, esto es, en el marco de una disciplina que se

22 Cf. Paul Ricoeur, *Del texto a la acción* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001), 28.

23 El símbolo encierra una riqueza insondable de sentidos, frente a la que pueden darse interpretaciones diversas e incluso opuestas: «No hay nada de sorprendente en esto: la interpretación parte de la determinación múltiple de los símbolos; pero cada interpretación, por definición, reduce esta riqueza, esta multiplicidad de sentido, y traduce el símbolo según una clave de lectura que le es propia». Paul Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo* (Buenos Aires: Megápolis, 1975), 19.

24 *Ibid.*, 17.

25 Aquí se hace evidente la herencia que recibe Ricoeur de Heidegger en *Ser y tiempo* y de Gadamer en *Verdad y método*.

propone comprender un texto a partir de su intención. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es porque toda lectura de textos se hace siempre dentro de una comunidad que posee una corriente de pensamiento vivo que encierra sus propios supuestos.

En lo que respecta a la hermenéutica filosófica propiamente dicha, existe unidad en los diferentes autores de afirmar que surge con la labor realizada a principios del siglo XIX por Friedrich Schleiermacher, a partir de la fusión de la exégesis bíblica, la filología y la jurisprudencia, aunque dicho autor, tan solo trazó un esbozo de la problemática hermenéutica en torno a la comprensión²⁶.

Al respecto anota Ricoeur: «el programa hermenéutico de Schleiermacher lleva la doble marca romántica y crítica: romántica porque recurre a una relación viva con el proceso de creación; crítica por su voluntad de elaborar reglas universalmente válidas de la comprensión»²⁷. Un siglo más tarde, la cuestión de la comprensión desembocará en el problema fenomenológico por excelencia: la investigación sobre el sentido de los actos noéticos o el alcance de la comprensión humana²⁸.

En este plano de la comprensión humana se ubica Heidegger²⁹, para quien el Dasein comprende estando ya arrojado al mundo, estando abierto a él, antes que tal o cual objeto pueda aparecérselo. De esta precomprensión (del ser) se deriva la comprensión (de este o aquel ente). Al Dasein, pues, le compete una estructura de anticipación³⁰. Y esta estructura de anticipación del comprender trasladada a

26 Para mayor información sobre los postulados de Schleiermacher, cf. Maurizio Ferraris, *Historia de la Hermenéutica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002) 105-112.

27 Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., 74.

28 La fenomenología de Husserl será la encargada de darle un vuelco al tema de la comprensión con su vuelta al mundo de la vida, y que servirá de referente para reflexiones posteriores de otros autores tales como Heidegger, Gadamer y Ricoeur, entre otros.

29 Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 169-170.

30 El gran aporte heideggeriano reside en haber señalado que el comprender está antecedido por una precomprensión del mundo en el que estamos lanzados. Igualmente, según Ricoeur, Heidegger no resuelve la cuestión hermenéutica, sino que tan solo traslada su aporía de la epistemología a la ontología, al punto que «la aporía no está resuelta, solo ha sido trasladada a otra parte y por ello mismo agravada; ya no está en la epistemología entre dos modalidades del conocer, sino que está entre la ontología y la epistemología tomadas en bloque». Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., 89.

la teoría del conocimiento no es otra cosa que lo que recibe el nombre de prejuicio. Llevando esta cuestión al plano lingüístico, podemos decir que comprender es ante todo escuchar, que la primera relación con la palabra no es la producida sino la recibida, porque la interpretación solo es posible en función de una comprensión previa³¹.

El planteamiento heideggeriano es para Ricoeur como una ontología separada que sirve solo de orientación a su investigación, en el sentido que el comprender tiene una significación ontológica, pues pertenece al Dasein, ser-en-el-mundo³². Por el contrario, es solamente en el movimiento de la interpretación que percibimos al ser interpretado. Y más aún, «es solo en un conflicto de las hermenéuticas rivales que percibimos alguna cosa del ser interpretado: una ontología unificada es tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada»³³.

Según Ricoeur, Heidegger se remitió a los fundamentos ontológicos de la hermenéutica, pero se quedó allí, no volvió a cuestionar el estatuto de las ciencias del espíritu. «La preocupación por enraizar el círculo más profundamente que toda epistemología impide repetir la pregunta epistemológica después de la ontología»³⁴.

En estos planteamientos que van consolidando la reflexión hermenéutica y que se constituyen en referente para los planteamientos de Ricoeur, es necesario ubicar el aporte de Gadamer³⁵, para quien

31 Cf. *Ibid.*, 87. En términos generales, es posible afirmar que en Heidegger, explicar y comprender son operaciones que remiten a la comprensión originaria que constituye el ser del hombre; el ser-ahí, es decir, el hombre en su ser-en-el-mundo, es constitutivamente comprensión de la misma existencia y existe como el que se comprende como existencia.

32 «Esta pertenencia ontológica yo-mundo es anterior y previa a la constitución del yo como sujeto, enfrentado a un mundo de objetos. Tal pertenencia, anterior a la constitución del yo como sujeto, hace posible un segundo movimiento: la posibilidad de establecer una distancia, entre el yo y los actos en los que se objetiva. Distancia que es la exigencia dialéctica de la pertenencia y que hará posible el movimiento reflexivo que va del signo al acto y de este al ser». Tomás Calvo y Remedios Avila, *Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur* (Barcelona: Antropos, 1991), 50.

33 Paul Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, op. cit., 25.

34 Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., 90.

35 Según Gadamer, «La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú (...). La comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú». Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método Vol. 1* (Salamanca: Sigueme, 1999), 343 - 434.

la tradición (que integra el actuar humano como una dinámica de actualización constante de lo que se ha sido con respecto a lo que se es y lo que seremos) no puede ser separada de nosotros, como un objeto ante un sujeto, ya que estamos siempre situados en la historia y debemos asumir su verdad.

Sobre esta importante cuestión, Ricoeur saca a la luz un problema patente: ¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo del distanciamiento? Al respecto, existen dos modos de injertar la hermenéutica en la fenomenología: una vía corta³⁶ y una vía larga. La vía corta es aquella de una ontología de la comprensión a la manera de Heidegger. El problema hermenéutico en esta vía pasa a ser una provincia de la analítica del Dasein, que existe al comprender.

La vía larga tiene como particularidad, según Ricoeur, que es en el lenguaje mismo donde debe buscarse la indicación de que la comprensión es un modo de ser del Dasein. Al respecto, Ricoeur dentro de su hermenéutica de la existencia buscará sustituir la vía corta de la analítica del Dasein por la vía larga jalonada por los análisis del lenguaje, guardando constantemente el contacto con las disciplinas que buscan practicar la interpretación de manera metódica y evitando la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en funcionamiento por las disciplinas salidas de la exégesis³⁷.

En el epílogo a su obra *Fe y filosofía*, Ricoeur marca una importante distinción entre comprensión e interpretación, que señala a la vez el distinto camino que asume su proyecto filosófico frente al heideggeriano:

Por interpretación entiendo el desarrollo con sentido y reflejo de la comprensión espontánea que tenemos de nosotros mismos en nuestra relación con el mundo y los otros seres humanos. Lo que la

36 «Llamo vía corta a esta ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el método, se vuelca de golpe al plan de una ontología del ser finito, para encontrar allí el comprender, no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser». Paul Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, *op. cit.*, 10.

37 *Ibid.*, 15.

interpretación agrega a la comprensión consiste en los largos rodeos por las objetivaciones que constituyen el mundo de los signos, de los símbolos, de las obras orales y escritas, sin las cuales la comprensión permanecería oscura y confusa y no se distinguiría del sentimiento³⁸.

En otras palabras, ontológicamente todo hombre tiene la capacidad de comprender, pero solo será hermeneuta si realiza el camino largo de buscar el sentido de su ser y de todos los entes en las obras humanas. Esta afirmación se constituye precisamente en un puente para el diálogo entre las ciencias patrísticas, cuyo aporte debe orientarse en función de desocultar el sentido presente en las obras de los Padres de la Iglesia al interior de la antigüedad cristiana, en función de orientar y recrear el quehacer teológico hoy.

La contribución fundamental de Ricoeur se hace evidente en su preocupación por inscribir, en un mismo *arco hermenéutico*, el explicar (*erklären*) y el comprender (*verstehen*), como un paradigma que puede aportar un nuevo enfoque a los métodos de las ciencias sociales y humanas³⁹. Por este motivo, nuestra referencia a Ricoeur para el desarrollo del tema en cuestión no ha sido aleatorio, sino directamente intencional dado que permite dinamizar el diálogo interdisciplinar.

Dentro de dicho arco pueden establecerse tres momentos íntimamente correlacionados: el primero, la precomprensión o etapa semántica; el segundo, la explicación o etapa reflexiva, que es el momento en que intervienen las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, de las ciencias humanas y de las ciencias del lenguaje; el tercero, la comprensión final o etapa existencial, mediatizada por esas ciencias.

Ahora bien, existe una dialéctica entre el explicar y el comprender porque la situación escritura/lectura desarrolla una problemática propia que no es meramente una extensión de la situación hablar/escuchar constitutiva del diálogo. Para considerar esta dialéctica el autor propone dos caminos: de la comprensión a la explicación y de

38 Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 191.

39 Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, *op. cit.*, 184.

la explicación a la comprensión, cuyo intercambio y reciprocidad nos brindarán una aproximación a la relación dialéctica⁴⁰.

2.1 De la comprensión a la explicación

La disyunción entre el significado y la intención crea una situación absolutamente original, que engendra la dialéctica de explicar⁴¹ y comprender: «Si el significado objetivo es algo distinto de la intención subjetiva del autor, se puede interpretar de diversas maneras. Ya no se puede resolver el problema de la comprensión correcta mediante un simple regreso a la supuesta intención del autor»⁴².

La dialéctica del conjeturar y validar, constituye para Ricoeur una figura de la dialéctica entre la comprensión y la explicación. ¿Por qué necesitamos un arte de conjeturar? ¿Por qué debemos interpretar⁴³ el significado? En términos generales, un texto debe ser interpretado porque no constituye una mera secuencia de oraciones, sino un todo, una totalidad; en términos concretos, el todo aparece como una jerarquía de temas, primarios o subordinados. El tipo de plurivocidad que corresponde a los textos considerados como todos está abierto a varias lecturas e interpretaciones⁴⁴.

En el texto aparece un sentido y desaparece la intimidad del autor: ya no hay un cara a cara, ni la posibilidad de preguntar para saber lo que íntimamente haya querido decir el autor. A cambio de

40 Cf. Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario. II. Poder, necesidad y consentimiento* (Buenos Aires: Docencia, 1988), 61.

41 «Explicar es desgajar la estructura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto; interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el oriente del texto». Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., 155.

42 Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario. II. Poder, necesidad y consentimiento*, op. cit., 62.

43 Para Ricoeur, «la interpretación es el proceso por el cual, en el juego de la pregunta y la respuesta, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación. Antes de toda tecnología que erigiera en disciplina autónoma a la exégesis y la filosofía, hay un proceso espontáneo de interpretación que corresponde al ejercicio más primitivo de la comprensión en una situación dada». Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., 47.

44 Este carácter abierto del texto lleva a Ricoeur a concebirlos como «una partitura musical, que reclama ser ejecutada (algunos críticos, reaccionando contra los excesos del texto en sí, llegan incluso a decir que es el "lector en el texto" el que consume el sentido, por ejemplo llenando sus lagunas, resolviendo sus ambigüedades, incluso corrigiendo su orden narrativo o argumental)». Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, op. cit., 90.

esto, el texto escrito puede hacer presente algo que el hablar del diálogo no puede: decir algo sobre lo que es, en una referencia extralingüística. ¿Qué significa esto? Pues bien, que en el texto, dado que no está presente el autor en persona, la función referencial de primer grado (referencia a entes concretos) se sustituye por una función referencial de segundo grado (referencia a un mundo poético signifiante) que apunta, no a una autoglorificación del lenguaje, sino a que el hombre habite en un nuevo mundo, en el mundo del texto o en la cosa del texto⁴⁵, como lo llama Ricoeur: «La cosa del texto, tal es el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega ante él»⁴⁶.

En efecto, buscar en el propio texto, por una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra; por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y dar lugar a un mundo, que sería ciertamente la cosa del texto, constituye la tarea de la hermenéutica⁴⁷. Esta conexión entre lo interno y externo significa para Ricoeur, «que lo que debe interpretarse en el texto es lo que dice y de lo que habla, vale decir, la clase de mundo que abre o revela y el acto final de apropiación es (...) la fusión de horizontes (...) que ocurre cuando el mundo del lector y el del texto se funden el uno en el otro»⁴⁸.

En este orden de ideas, es posible concebir la hermenéutica de un texto como el acto por el cual el intérprete es capaz de dejarse guiar de tal manera por la cosa del texto que logra integrar en sí el sentido y el mundo que el texto despliega ante él. De este modo, la comprensión del texto es una apropiación⁴⁹ del mundo del texto, que es un desapropiarse

45 Heidegger habla de comprender como un ser-en-el-mundo, Gadamer habla de la cosa del texto, y Ricoeur, cercano a los dos, habla de la cosa del texto o del mundo del texto. Estas expresiones, aunque con distintas palabras, tienen un punto en común, ya que en ello ven la centralidad y objeto de la interpretación hermenéutica.

46 *Ibid.*, 60.

47 Cf. Paul Ricoeur, «Narratividad, fenomenología y Hermenéutica», *Anàlisi* 25 (2000):189-207, Consultado en abril 20, 2012, www.ddd.uab.cat/pub/analisi/02112175n25p189.pdf.

48 Citado por Ricardo Ferrara, «Paul Ricoeur (1913–2005): sus aportes a la Teología», *Revista Teología* 89 (2006): 26.

49 «El concepto subjetivo que corresponde al del mundo del texto es el concepto de apropiación. Por ello entiendo el acto de comprenderse a sí mismo ante el texto». Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, op. cit., 163.

de sí mismo para dejarse apropiarse y guiar por el mundo nuevo del texto, para luego desde allí ser sí mismo. En otras palabras: la comprensión del texto es dejar obrar al texto para ser sí mismo como discípulo de él⁵⁰. «No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la proposición de existencia que respondería de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es entonces todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto tendría la clave»⁵¹.

2.2 De la explicación a la comprensión

La dialéctica entre la comprensión y la explicación puede recibir un nuevo significado si se la toma en sentido contrario: de la explicación a la comprensión. Para Ricoeur, esta nueva figura de la dialéctica proviene de la naturaleza de la función referencial del texto, que excede la situación dialogal común entre el orador y el oyente. La referencia al análisis estructural como estadio entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica le permite ubicar la explicación y la comprensión en dos sectores diferentes de un único arco hermenéutico.

Al respecto, Ricoeur anota:

[aquello] que queremos comprender no es algo oculto detrás del texto, sino algo puesto de manifiesto frente a él. Lo que se debe comprender no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. (...) Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido a la referencia, de lo que dice a aquello a lo cual se refiere. (...) Aquello de lo cual nos apropiamos no es una experiencia extraña, sino el poder de poner de manifiesto un mundo que constituye la referencia del texto⁵².

Es el texto, entonces, el que posee un mundo capaz de proyectarse en la interpretación⁵³.

50 «Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo». Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit. 33.

51 *Ibid.*, 117.

52 Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario. II. Poder, necesidad y consentimiento*, op. cit., 70 - 71.

53 Cf. Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, op. cit., 156-157. «¿Qué sabríamos nosotros del amor, del odio, de los valores éticos, del yo, si no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura?». Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, op. cit., 116.

En este orden de ideas, es posible afirmar, que la comprensión es completamente mediada por la totalidad de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan⁵⁴. La contrapartida de esta apropiación personal no es algo que se pueda sentir, es el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto, que antes identificamos con la referencia del texto, es decir, con su facultad de revelar un mundo. En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, entre comprensión y explicación, es el círculo hermenéutico⁵⁵.

El resultado del proceso dialéctico de dicho círculo hermenéutico nos lleva a reconocer que el sujeto, que se interpreta al interpretar los signos, no es más un *cogito* sino un existente, que descubre que está puesto en el ser antes de que él se ponga y se posea. «El sentido del ser se ha de recoger en las obras del hombre, pues en tales obras se halla cristalizada la originaria comprensión del ser. Y esta comprensión es ante todo lingüística: solo en el lenguaje se expresa toda comprensión óntica y ontológica»⁵⁶. Por tanto, todo sentido del ser, entonces, es comprendido finalmente como tal en el lenguaje, en el seno de la comunicación humana.

En fin, la hermenéutica en sentido amplio, y recapitulando todo lo que hemos expuesto anteriormente, puede entenderse en Paul Ricoeur como el hombre mismo, es decir, como un ser que es comprendiendo y comprendiéndose, que explicita el sentido y la realidad presente en su comprensión, hasta comprenderse en los textos del pasado, por los que se comprende radicalmente. Esta comprensión alcanza su plenitud cuando, en lúcida distancia crítica –posibilitada por las sucesivas distancias del lenguaje que culminan en las distancias propias del texto– incorpora la explicación científica de los textos

54 «No hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores (...) Mediación a través de signos: con ello se afirma la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana». Paul Ricoeur, «Narratividad, fenomenología y Hermenéutica», *op. cit.*

55 Cf. Paul Ricoeur, *Lo voluntario y lo involuntario. II. Poder, necesidad y consentimiento*, *op. cit.*, 73.

56 Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, *op. cit.*, 56.

y las distancias hermenéuticas opuestas del sentido; expresándose finalmente en un lenguaje racional en que el hombre se reconoce perteneciendo históricamente al ser en una tradición⁵⁷.

3. La hermenéutica de la existencia en el diálogo interdisciplinar de las ciencias patristicas

La existencia o, si queréis, el sujeto existente no puede ser efectivamente pensado más que allí donde se le da la palabra⁵⁸.

Apelar a la interdisciplinariedad⁵⁹ en las ciencias patristicas no es una finalidad en sí, sino el camino que hoy se hace necesario para acercarse a la complejidad de elementos que hacen parte del estudio de la antigüedad cristiana. Dado que existen diferentes modos operativos de realizar la interdisciplinariedad, en el diálogo de las ciencias patristicas es oportuno el uso del modo al que Borrero, en el artículo «La interdisciplinariedad en la universidad», denomina interdisciplinariedad auxiliar, consistente en «una relación de apoyo, y ocurre cuando una disciplina adopta o se apoya en el método de otra, o utiliza para su propio desarrollo los hallazgos efectuados por otras disciplinas»⁶⁰.

Este modo de interdisciplinariedad es pertinente para el diálogo de las ciencias patristicas, debido a que toda la obra de los Padres de la Iglesia está en conexión con la realidad de la situación de cada uno de ellos, y con el contexto concreto en que se desarrolló su actividad entendida como un esfuerzo intencional y reflejo de hacer teología en y para un determinado contexto, utilizando sus recursos intelectuales, culturales, religiosos y espirituales.

Ahora bien, la hermenéutica de la existencia que hemos abordado grosso modo en el apartado anterior, se presenta como condición de

57 Cf. Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, op. cit., 44.

58 Paul Ricoeur y Gabriel Marcel, *Entretiens* (Paris: Aubier, 1968), 52.

59 En este apartado se entiende la interdisciplinariedad como un término con el cual «se pretenden expresar interacciones relacionantes de las disciplinas entre sí.» Juan Manuel Cobo Suero, *Interdisciplinariedad y universidad* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1986), 15.

60 Alfonso Borrero, «La interdisciplinariedad en la Universidad», *Theologica Xaveriana* 48, (1998): 393.

posibilidad para viabilizar el diálogo interdisciplinario entre las ciencias patristicas. Esta afirmación cobra mayor importancia al reconocer los indiscutibles aportes de Paul Ricoeur a la hermenéutica bíblica y a la teología fundamental⁶¹. Sin duda, ha sido uno de los estudiosos de la tradición bíblica, de sus lenguajes polifónicos que enriquecen y complementan la hermenéutica bíblica con la hermenéutica filosófica y que ha servido para nutrir la hermenéutica teológica posconciliar⁶².

No en vano, Juan Pablo II en el año 2003 le hizo entrega del premio quinquenal otorgado por el Instituto Pablo VI con estas palabras:

Su investigación muestra cuán fecunda es la relación entre la filosofía y la teología, entre la fe y la cultura; relación que, como recordé en la Encíclica *Fides et Ratio*, debe instaurarse y estar marcada por la circularidad. Por tanto resulta muy oportuno (...) rendir homenaje a un filósofo que es, al mismo tiempo, un hombre de fe, comprometido en la defensa de los valores humanos y cristianos⁶³.

Su aporte, como ya lo comentamos en un apartado anterior, radica en su preocupación por la inscripción, en un mismo «arco hermenéutico», de la explicación y la comprensión, como fundamento teórico de la integración. Sobre su significado para la teología, señala la teóloga Anne Fortin Melkevik que «el modelo ideal propuesto por Ricoeur ha permitido establecer ciertos puentes entre los paradigmas de la exégesis histórico-crítica, de la teología bíblica y de la exégesis sincrónica, o entre la teología histórica y las ciencias sociales y humanas»⁶⁴.

Esta referencia al arco hermenéutico se constituye en otro puente que facilita el diálogo entre las diferentes disciplinas que abordan en su objeto la antigüedad cristiana, permitiendo con ello la integración entre las disciplinas cuyo aporte se ubica más en el

61 Cf. François-Xavier Amherdt y Paul Ricoeur, *L'herméneutique biblique* (Paris: Cerf, 2001), 384.

62 Concretamente, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, recoge de Ricoeur particularmente «el haber subrayado la doble distancia entre el texto y su autor y entre el texto y su lector, la complementariedad de explicación exegética y comprensión hermenéutica, la aptitud del lenguaje simbólico para designar la realidad trascendente y la dimensión profunda de la persona humana». Ricardo Ferrara, *op. cit.*, 35.

63 *Ibid.*, 10.

64 Anne Fortin-Melkevik, «Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinario en teología», *Concilium* 256 (1994): 155.

campo de la explicación, con las disciplinas cuyo aporte se centra particularmente en el campo de la comprensión, permitiendo, a partir de la fusión de horizontes, el desocultamiento del sentido, como elemento fundamental, y un acercamiento más profundo no solo a la comprensión del contexto, sino también a la diversidad de producciones artísticas, literarias, culturales, arquitectónicas, teológicas, litúrgicas, entre otras, que se gestaron en dicha época y que permiten actualizar la tradición para hacer teología hoy.

Ahora bien, la pertinencia y la legitimidad del acto interdisciplinario interpretativo se establecen en relación con la comunidad de fe capaz de valorar el sentido y el significado de los aportes que emergen del diálogo interdisciplinario.

Conclusión

Estudiar y recuperar el aporte de los Padres de la Iglesia en la antigüedad cristiana es un imperativo impostergable, dada la riqueza contenida en su forma particular de hacer teología, las obras que nos han legado y a la necesidad de renovación de la Iglesia que dejó abierta el Vaticano II, con su invitación a volver a las fuentes.

Pero esta labor tan compleja no puede realizarse a cabalidad sin el aporte de otras disciplinas diferentes a la patología/patrística. Esta necesidad de interdisciplinariedad no constituye una finalidad en sí misma, sino que se presenta como el camino que hoy se hace necesario para acercarse a la complejidad de elementos que hacen parte del estudio de la antigüedad cristiana y aunar esfuerzos en función de dinamizar el quehacer teológico hoy.

Además, para poder generar el diálogo entre dichas disciplinas, el planteamiento de Paul Ricoeur, al ofrecer un enfoque nuevo a partir de la correlación entre el explicar (*erklären*) y el comprender (*verstehen*), como constitutivo del círculo hermenéutico, ofrece un puente de diálogo entre las ciencias patrísticas a nivel del método.

Bibliografía

- Amherdt, François-Xavier y Ricoeur, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf, 2001.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, D.F.: Itaca, 2000.
- Borrero, Alfonso. «La interdisciplinariedad en la Universidad». *Theologica Xaveriana* 48, (1998): 375-406.
- Calvo Martínez, Tomás. y Ávila Crespo, Remedios. *Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Antropos, 1991.
- Cobo Suero, Juan Manuel. *Interdisciplinariedad y Universidad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1986.
- Congregación para la Educación Católica. *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*. Consultado en abril 19, 2012, www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_sp.htm.
- De Lubac, Henri. *Les chemins vers Dieu*. Paris: Grasset, 1967.
- Fernández Eyzaguirre, S. «La patrología en los 40 años de Teología y Vida». *Teología y vida* 3-4 (2000): 310-327.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Ferrara, Ricardo. «Paul Ricoeur (1913-2005). Sus aportes a la Teología». *Revista Teología* 89 (2006): 9-48.
- Fortín-Melkevik, Anne. «Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología». *Concilium* 256 (1994): 147- 159.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*, Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Garzón Ramírez, Fernando. *Cuestiones de teología en el inicio del siglo XXI*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2008.

- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Juan Pablo II. *Carta apostólica Patres Ecclesiae*. Roma: Editrice Vaticana, 1980.
- Latourelle, Rene (dir.). *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992.
- Moreno Martínez, José Luis. *La Luz de los Padres. Temas patrísticos de actualidad eclesial*. Toledo: Instituto Teológico de San Ildefonso, 2005.
- Patiño Franco, José Uriel. *Los Padres de la Iglesia. Una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*. Bogotá: San Pablo, 2011.
- Pío XII. *Carta Encíclica Humani generis*. Consultada en abril 10, 2012, www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_pxii_enc_12081950_humani-generis_en.html.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- _____. *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires: Megápolis, 1975.
- _____. *Lo voluntario y lo involuntario. II. Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires: Docencia, 1988.
- _____. «Narratividad, fenomenología y hermenéutica». *Anàlisi* 25 (2000): 189-207. Consultada en abril 20, 2012, www.ddd.uab.cat/pub/analisi/02112175n25p189.pdf.
- Ricoeur, Paul y Marcel, Gabriel. *Entretiens*. Paris: Aubier, 1968.
- Rubio, José Fernando. «Presente y futuro del estudio de los padres de la Iglesia». En *Cuestiones de teología en el inicio del siglo XXI*, ed. Fernando Garzón Ramírez, 243-262. Bogotá: Bonaventuriana, 2008.

Von Baltasar, Hans Urs. *Teológica. 1 Verdad del mundo*. Madrid: Encuentro, 1997.

Enviado: 29 de mayo de 2013
Aceptado: 12 de octubre de 2013

