

## FRÁGIL, SIMBÓLICO Y CULPABLE SER Y LENGUAJE EN LA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR

DR. VÍCTOR BRAVO  
*Escuela de Letras*  
*Universidad de Los Andes*  
*Mérida Venezuela*  
*comalameister@gmail.com*

### RESUMEN

La obra reflexiva de Paul Ricoeur (1913-2005) es una vasta interpretación de la cultura partiendo de la configuración de una hermenéutica. Podría decirse que junto con la teoría hermenéutica elaborada por Hans Georg Gadamer (1900-2012) constituye una de las configuraciones de la hermenéutica más importante de nuestro tiempo.

En su propósito, parte de una reflexión del símbolo que se desprende de la tradición teológica, en el análisis de "los símbolos primarios": la mancha, lo lábil, el mal, la culpa..., en una amplia reflexión que tiene como centro el lenguaje y, a partir de allí, la metáfora y el relato; y los procesos de precomprensión y comprensión en una problematización de las nociones kantianas de tiempo, espacio y causación; todo en confluencia hacia una teoría del texto y el fenómeno estético.

La hermenéutica de Paul Ricoeur, desde su concepción del símbolo a la teoría del discurso y su predicación, desde la labilidad y la culpa a la teoría del texto y la cosa del texto, desde su reflexión sobre la fe a su teoría estética, configura un horizonte reflexivo que es uno de los ámbitos fundamentales del pensamiento que nos es contemporáneo.

**Palabras claves:** hermenéutica, labilidad, culpa, mal, causa, texto, estética.

### FRAGILE, SYMBOLIC AND GUILTY: BEING AND LANGUAGE IN THE HERMENEUTICS OF PAUL RICOEUR REFLECTION

### ABSTRACT

The thoughtful work of Paul Ricoeur (1913-2005) is a broad interpretation of culture based on the configuration of a hermeneutics. Arguably, along with hermeneutics developed by Hans Georg Gadamer (1900-2012) is one of the most important settings hermeneutics of our time.

In its way, part of a reflection of the symbol to be drawn from the theological tradition, in the analysis of "primary symbols": the stain, leaving, evil, guilt ... in a broad reflection whose center is the language and, from there, metaphor and story, and the processes of pre-understanding and understanding in a problematization of Kantian notions of time, space and causation, all in confluence towards a theory of text and aesthetic phenomenon.

Hermeneutics of Paul Ricoeur, since its inception of the symbol to discourse theory and preaching from the lability and guilt to the theory of the text and the text thing from its reflection on the faith to their aesthetic theory, sets a reflective horizon is one of the key areas of contemporary thought is us.

**Keywords:** hermeneutics, lability, guilt, bad cause, text, aesthetics.

## CONFLICTO DE INTERPRETACIONES

La extensa obra reflexiva de Paul Ricoeur (1913-2005) parece situarse en el centro de confluencias de lo que se ha llamado el pensamiento lingüístico; ese que, en contraposición al horizonte epistemológico que tiene como modelo la ciencia clásica, se aleja de la red categorial y de descripción, y se abre paso, a partir de la noción de las mediaciones kantianas, de lo real como percepción en Berkeley, o como representación en Shopenhauer, hasta alcanzar un momento de gran formulación en la noción de interpretación en Nietzsche, al punto de ser considerado éste el fundador de la hermenéutica moderna y, como señalara Habermas, “la tabla giratoria de la postmodernidad”. Ricoeur ha descrito su amplio registro, tomando la noción de Levi-Strauss, como un “haz de relaciones”, que, en un continuo desplazamiento parte de un “conflicto de interpretaciones” hasta alcanzar su unidad.”Israel o Atenas”, según nos dice Habermas (2001) se constituyen en paradigmas del doble entronque de la cultura occidental. Ese doble entronque, según nos dice Ricoeur, es el mismo de la hermenéutica, provocando un “conflicto de interpretaciones”: la primera constituida por la exégesis bíblica; la segunda que abre su arco en Aristóteles y que tiene una de sus más ricas manifestaciones modernas en Cassirer. Fe y razón. Ricoeur parte de la exégesis bíblica abriendo un surco hacia las distintas hermenéuticas secularizadas, alimentándose de ellas, pero sin plantearse temas como la muerte de Dios o el panteísmo, y desviándose a la fenomenología, tal como es planteada por Husserl en sus *Investigaciones lógicas I*, y de allí a la filosofía de la experiencia angloamericana, de Ayer a Austin, de Searle a Strawson.

Si bien el “haz de relaciones” es, de manera progresiva bastante amplio, de la exégesis bíblica a la hermenéutica psicologista de Dilthey; Husserl como cruce de caminos; y luego Frege y Heidegger, Gadamer, e incluso Derrida: el diálogo con el pensamiento lingüístico moderno. Este “haz” confluye en una síntesis: la reflexión crítica sobre el sentido.

En ese desplazamiento pueden distinguirse claramente dos partes, interpenetradas pero dominantes una u otra: la primera, con la asunción del símbolo, la segunda con la dominante del discurso y el texto.

Ricoeur asume el símbolo de la tradición teológica para explorar lo desconocido y lo invisible, realizando una descripción de los “símbolos primarios”: la fragilidad y la mancha, el mal y la culpa, para interrogar el carácter problemático del ser: ese devenir del ser que en la hermenéutica secularizada parte de la noción de cambio de Heráclito y alcanza un momento fundamental en el *Dessein* de Heidegger, en la linguisticidad del ser de Gadamer o en el devenir en Derrida, Deleuze y Guattari, es tratado desde el símbolo por Ricoeur por medio de lo que él ha llamado “labilidad”: carencia ontológica; fragilidad.

Para Ricoeur el símbolo “va más allá del signo” produciendo un “excedente de sentido” que se expresa en su estructura semántica. “Llamo símbolo –señala en 1969- a toda estructura de significación desde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero”. Ricoeur encontrará en la antropología filosófica de Cassirer, que concibe al hombre como animal simbólico, una correspondencia con su concepción, y verá en el “excedente de sentido” del símbolo las propias maneras de propiciar el aparecer de lo desconocido y de lo sagrado, en el sentido en que, *mutatis mutandis*, Otto habla del aparecer de lo numinoso y Mircea Eliade de la hierofanía. El símbolo para Ricoeur permite una redefinición de la realidad y el conocimiento, y así lo observa en el psicoanálisis y en la poesía. Hay ciertamente una derivación simbólica en el psicoanálisis que se expresa más que en Freud en la teoría jungiana, y su escuela “El círculo de éranos” que agrupa a sus más connotados seguidores; quisiera destacar de manera especial los desarrollos sobre “las estructuras simbólicas de lo imaginario” y “la imaginación simbólica” de Gilbert Durand; y los incomparables estudios sobre la poesía, de Gaston Bachelard, que también recurre, como el primer Ricoeur a tramas de símbolos primarios. Es importante anotar que en contraposición a esta derivación simbólica, la lectura lacaniana que se propone como una relectura en búsqueda de la letra originaria de la obra de Freud, no como “una

simbólica” sino como un campo lingüístico que convoca la asunción de la letra y de figuras fundamentales como la metáfora y la metonimia.

#### LÁBIL, SIMBÓLICO Y CULPABLE

Labil, simbólico y culpable es el hombre para el Ricoeur que reflexiona sobre el símbolo (1960). Su fragilidad, dada por su condición efímera, por sus límites de percepción y de resguardo de la vida, visibles desde la conciencia, hace posible el mal: “aparece la posibilidad del mal como grabada en la constitución más íntima de la realidad humana”; pero en el ser mismo de esa constitución nace “la identificación de la salvación”, y la posibilidad de la libertad. En la revelación de la paradoja determinismo/libre albedrío por medio de lo que sería posible llamar “siervo albedrío” (“un libre albedrío que se encadena a sí mismo y que se encuentra en adelante ya siempre encadenado”) Ricoeur recurre a la noción “mal radical” de Kant, y así como el mal radical tiene su límite en la moral (y que de manera esplendente parece sintetizarse en la frase “el cielo estrellado sobre mi cabeza; la ley moral en mi corazón”) para Ricoeur la condición de labilidad tiene su continuidad en el albedrío y en la posibilidad de salvación. De allí su deslinde con la concepción heraclitiana de un ser que se precipita en el devenir y la negación, y que explica a un Macbeth diciendo que la vida es “una historia contada por un idiota, llena de ruido y de furia, que no tiene ningún sentido”; que lleva a Hobbes a decir que “la vida del hombre es solitaria, miserable, peligrosa, brutal y breve”; y a Nietzsche a afirmar que el hombre es “el animal no fijado”.

Para Ricoeur el hombre es culpable: culpable de haber nacido, culpa que le revela constantemente las miserias de la condición humana que, como señalara Kierkegaard, es una situación de temor y temblor, se precipita hacia el mal y la melancolía; pues es aquel cuyo arrepentimiento lo puede llevar a la reparación; la culpabilidad del hombre, en la raíz cristiana, está cerca de lo sagrado y, paradójicamente, de su salvación. Esta paradoja es parodiada en el acto tercero, capítulo XXIII, de *Hamlet*, donde encontramos a Claudio rezando arrodillado frente a la imagen de Cristo y, de manera furtiva, Hamlet saca su espada para cumplir así el dictamen del padre. A punto de matar al asesino de su padre, Hamlet se detiene y reflexiona: “Y así se irá al cielo ¿Y esta es mi venganza? Hamlet envaina la espada”.

La raíz cristiana de la culpa, cercana a lo sagrado, tan lejana del fatum griego, donde no hay culpa y la esperanza, en su engaño de redención, será el peor de los males. Así Helena no será culpable, como no lo será Edipo y no lo será Orestes; y a distancia del mal que brota de la conciencia secularizada de la modernidad que ve en Satán, como en William Blake, el ángel de la poesía y de la libertad; que en Nietzsche es expresión de la libertad y que en Rimbaud y Baudelaire, se encuentra en el acto poético por excelencia. La expresión simbólica de su aparecer que la fragilidad y la culpa hacen posible en el mundo, hacen del mal de raíz cristiana, un correlato paradójico con el aparecer de lo sagrado en el hombre.

La raíz cristiana de la simbólica del mal en Ricoeur, que inicia su reflexión con lo que llama un “conflicto de interpretaciones”, no lo lleva a plantear sin embargo, el “conflicto” que en el horizonte de la modernidad las hermenéuticas plantean con la epistemología, esa que nace con Descartes y con Newton y que se propone describir todo lo real, conocido y desconocido, por medio de un discurso categorial y conceptual, tal como lo pensó Laplace. En una certeza tan poderosa que llevaría a decir a Popper, “Dios dijo hágase la luz y nació Newton”. En contraposición la hermenéutica desconfía de las redes categoriales y despliega nociones, desconfía de verdades definitivas y propone interpretaciones orientadas hacia el enigma irreductible donde toda pregunta por lo divino se convierte en panteísmo. La reflexión de Paul Ricoeur se aleja de estos problemas para desplegar sus interrogaciones con las redes de la fenomenología.

## LA FILOSOFÍA REFLEXIVA

Es posible deslindar un segundo momento de la hermenéutica en Ricoeur, donde, sin abandonar el símbolo, otras nociones dominarán en lo que ya define el propio Ricoeur como su filosofía reflexiva. La primera de estas nociones es la del discurso como “acontecimiento del lenguaje” que pide una lingüística de la oración y una fenomenología del sentido. En este momento la reflexión de Ricoeur se ubica plenamente en “pensamiento lingüístico”, aquel donde el lenguaje, en una primera instancia, antes que mediación entre mentes y cosas, se constituye en un mundo en sí mismo. Toda interrogación sobre el mundo será de este modo primero una interrogación sobre el lenguaje. En este sentido, Humboldt afirmaba que el hombre es lenguaje y, más contemporáneamente, Carnap ha señalado que “las preguntas filosóficas son preguntas sobre el lenguaje”. En este momento de su reflexión, Ricoeur se nutre de las propuestas de Benveniste, de Frege y de la fenomenología de Husserl que proporciona el surco hacia lo real. En este “haz” de referencias de este segundo momento de la reflexión, Ricoeur interroga a aquellas construcciones del lenguaje que producen una “redescripción de la realidad”.

## METÁFORA Y RELATO

La metáfora y el relato se convierten en centros de dos estudios monumentales, haciéndose visible el desplazamiento de la reflexión desde una teorización de raíz cristiana, de raíz teológica, fundamentada en una noción de símbolo, a un estudio de estructuras estéticas fundadas en el discurso y sus formas de predicación: de la religión a la estética. En la *Metáfora viva*, de 1972, Ricoeur describe el amplio arco de la reflexión sobre la metáfora desde Aristóteles y desde Quintiliano, quien decía de la metáfora que era la reina de las figuras, hasta su decaimiento y olvido en el siglo XIX y su refundación en el siglo XX, sobre todo a partir de la *Retórica* del grupo de Lieja. En ese marco, y partiendo de las luminosas formulaciones sobre el sentido y el referente de Frege, consideradas por muchos como una revolución copernicana en el lenguaje, Ricoeur describe en la metáfora el poder heurístico del lenguaje, capaz de producir belleza y de hacer posible una nueva percepción. Ricoeur habla de “metáforas vivas” como aquellas que llevan consigo una alteración de predicación para hacer posible la redescripción de la realidad. Ricoeur cita a Jean Paul quien señala: “respecto a las conexiones espirituales, todo lenguaje es un diccionario de metáforas marchitas”. La metáfora viva de “predicación extraña” crea figuraciones de sentido, desplazamientos y metamorfosis, que iluminan zonas perceptivas de lo real. Reinterpretando los procesos de condensación y desplazamiento, descritos por Freud a propósito del sueño, Lacan concluye que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y que los procesos fundamentales descritos por Freud se corresponderían con la metáfora y la metonimia. Ricoeur explica estos procesos desde la noción de “metáfora viva”; así como explica las correspondencias que describe Derrida entre metáfora y metafísica. La metáfora como uno de los giros del pensamiento moderno.

El relato, por su parte es, en la reflexión moderna el centro del lenguaje, pues todo acontecimiento del lenguaje es relato. El sentido que nos dan las certezas de nuestro lugar en el mundo, nuestros protagonismos y valores, los reconocimientos y las derrotas, nuestra perspectiva y nuestra condición de verdad, nuestra permanente intencionalidad hacia el mundo, parecen tejerse en un entrecruzamiento de hilos en la tela del relato. Sumergido en el mar lingüístico de los relatos, la vida se desplaza en la emergencia del acontecimiento que configura lo real y en el ansia de trascendencia.

El estudio del relato de ficción y del relato histórico, realizado por Ricoeur, interroga de nuevo el sentido y la referencialidad en atención a la condición de verdad que atraviesa o no cada relato. Esta pregunta abre una indagación sobre la ideología y la utopía. La posibilidad de un “afuera de relato” que Derrida ve como camino hacia la desconstrucción. La obra de Ricoeur es una prodigiosa síntesis de las diversas concepciones del relato, tal como ya hemos señalado, desde la trama aristotélica de la tragedia, la epopeya y la comedia hasta las más recientes propuestas de la narratología; y es una reflexión sobre la temporalidad.

El tiempo es consustancial con el relato, pues éste no es sino el acontecimiento del lenguaje. El decir es, en el lenguaje, relato.

La fugacidad de la temporalidad parece consustancial con la condición labil del ser. Hay vida porque hay presente. Ricoeur así lo señala: “hay tiempo para mí porque tengo presente; pero el presente, como sabemos de San Agustín, es, en el mismo instante en el que deja de ser”. La posibilidad de sentido de la vida sólo se da en el efecto de lo que carece: la duración. Este efecto parece producirse en la memoria, ese horizonte poroso, en la espacialización de lo temporal, en la repetición, en ciertas experiencias de la intensidad; y en el relato. El relato hace posible la experiencia de la temporalidad como duración. El relato, por medio de la configuración narrativa, nos dice Ricoeur, produce la refiguración de la experiencia temporal, haciendo posible la aporía del ser y el devenir. Así dirá Heidegger, “el sentido del existir humano es la temporalidad”; el sentido del existir humano, podríamos decir, es el relato.

El desplazamiento de la hermenéutica, en Ricoeur, ha permitido configurar una serie de nociones que hacen posible la “redescripción de lo real” y que resignifican la hermenéutica como una sistemática pregunta por el sentido encubierto y por la asunción de una distinta percepción; de allí la integración en el “haz” de referencias, de la *Fenomenología de la percepción*, de 1967, de Maurice Merleau Ponty; de allí la noción de distanciamiento, propia del pensamiento crítico, el “Phatos” del distanciamiento, del que hablaba Nietzsche, que hace posible la percepción crítica. “El distanciamiento –ha señalado Ricoeur– en todas sus formas y en todos sus aspectos, constituye el momento por excelencia de la comprensión”. El distanciamiento hace posible la perspectiva de la conciencia crítica; desde esa perspectiva podrá hacer una crítica de la ideología, y observar por ejemplo en Marx, Freud y Nietzsche un nuevo tipo de crítica de la cultura a la que llama filosofía de la sospecha; así la situación o “reestructura” de objeto y horizonte que despliega la perspectiva y la identidad del objeto; así las nociones de precomprensión o de horizontes de comprensión y fusión de horizontes que hacen posibles en cada momento y en continuo cambio “la comprensión como estructura existencial”; así la relación entre acontecimiento y sentido, en estrecha correspondencia con una “pretensión de verdad”; así la noción de reconocimiento o anagnórisis, tal como se presenta por ejemplo en Edipo Rey o, a plenitud en el regreso de Ulises a Itaca; reconocimiento que articula la “fe perceptiva” en la cadena del aparecer-desaparecer-reaparecer que se despliega en el acontecimiento del hombre y el mundo; así la noción de intencionalidad recibida de la fenomenología que explica el permanente impulso del hombre y el lenguaje hacia el mundo y que, tal como señala Bennett en *La actitud intencional*, teje la relación del hombre con el mundo y hace posible, por ejemplo, la capacidad de pararse en dos pies. El pasaje de Vladimir y Estragón, en *Esperando a Godot*, 1966, de Samuel Becket, donde los personajes, al perder toda intencionalidad, se desploman, ilustra este peculiar fenómeno; así la noción de “círculo hermenéutico” centro de la propuesta de Gadamer.

## HERMENÉUTICA Y ESTÉTICA

La conformación de una estructura nocional de la hermenéutica le permite a Ricoeur abordar aspectos fundamentales de la cultura y la estética. Señalemos dos de ellos: el de la resignificación de la escritura alfabética, señalada contra la memoria de la oralidad, en *El Fedro*, que condena la exterioridad de la escritura como contraria a la reminiscencia divina y excluida en occidente hacia una franja de exterioridad y suplento tal como es posible observar por ejemplo en Rousseau, Bergson y Levi-Strauss, según el exhaustivo registro que realiza Derrida en *De la gramatología* (1966). Partiendo del famoso ensayo “La farmacia de Platón”, lectura de *El Fedro* en lo que se refiere al mito de la invención de la escritura (según el mito, el Rey de Tebas recibe en su ciudad al Dios Theuth, quien ha inventado los números, la geometría, la astronomía, los juegos de azar y los Grammata o caracteres escritos. Al ser interrogado acerca de los poderes y posibles beneficios de su invención, Theuth afirma que el conocimiento de los caracteres escritos haría a los egipcios más



sabios y más capaces de conservar el recuerdo de las cosas. No, responde el Rey, las almas se volverán más olvidadizas una vez que pongan su confianza en señales externas en lugar de apoyarse en sí mismas desde su interior), Ricoeur profundiza en los presupuestos de Derrida, incluso de Haveloch, al poner en evidencia la escritura alfabética, no como exterioridad de una memoria interior que entonces se empobrecería sino en nuevo y trascendental surco que transformaría el saber y fundaría nuevos ámbitos de la sensibilidad y el conocimiento, tal como de manera portentosa lo pone en evidencia la obra de Proust.

Las propuestas de un Haveloch, de un Derrida, de un Ricoeur, permiten poner en evidencia, por ejemplo, el paso de la oralidad a la escritura como un torrente de brillo estético en aquellas obras literarias donde está presente la fuerza de la oralidad. Mencionemos a título de ejemplo obras que nos son contemporáneas como *Biografía de un cimarrón*, 1967, de Miguel Barnett, o *Yo el supremo*, 1976, de Augusto Roa Bastos, donde, de manera distinta en cada caso, la oralidad es un torrente en la propuesta estética de la obra.

Para abordar el segundo aspecto, el desplazamiento de la hermenéutica de Ricoeur elabora aun otra estructura nocional, acaso una de las más importantes de su elaboración teórica y metodológica, tal es la noción de “texto” y, adicionalmente, de “la cosa del texto”. Ricoeur se pregunta ¿Qué es un texto? Y cercano a la propuesta de Benveniste pero a distancia de la noción de texto de la semiótica señala: “como unidad lingüística, un texto es, por un lado, una expansión de la primera unidad de significado actual que es la oración, o instancia de discurso en el sentido de Benveniste. Por otro lado, aporta un principio de organización transraccional que es aprovechado por el acto de relatar en todas sus formas”. Esta noción será el punto de reflexión sobre uno de los fenómenos estéticos más prodigiosos puesto en evidencia por el primer romanticismo y por la estética moderna, sobre todo a partir de Kant. La autonomía del texto estético respecto de las intenciones del autor. A diferencia de la obra de conocimiento que es intermediaria y vehículo del pensamiento del autor hacia sus posibles lectores, así por ejemplo el libro *Philosophiae naturalis principia mathematica*, de 1687, que es sin duda el gran vehículo del pensamiento de Newton quien por este medio irradia hacia sus posibles lectores de su presente y de siglos posteriores; el texto con intencionalidad estética y estéticamente logrado, parece irradiar significaciones más allá de las intenciones del autor y de las posibilidades de interpretación del lector. El texto se convierte, para el lector potencial, en una máquina de significaciones, para usar la expresión de Deleuze, así por ejemplo *El Quijote*, dice más que las intenciones del autor quien al parecer nunca tuvo conciencia real del prodigio que había creado; y mucho más que sus lectores contemporáneos o de los siglos verdaderos, sean estos incluso lectores notables como Ortega o Unamuno, como Thomas Mann o Michel Foucault. Así por ejemplo la exhaustiva explicación del autor, San Juan de la Cruz, sobre su obra “La noche oscura”, documento sin duda hermoso y de gran fuerza interpretativa que se queda a mucha distancia de la obra estéticamente lograda que le habla con diferentes modulaciones a los siglos venideros. La de que una obra literaria no se hace con buenas intenciones sino con buenas palabras parece alcanzar aquí su cabal designación. El presente del lector, y esa es una de las más duras cargas del crítico literario, es proliferante de obras de buenas intenciones, tramadas en la fuerza del voluntarismo, y lejanas del prodigio del logro de la significación estética. Demasiados árboles –los demasiados libros, según la expresión de Gabriel Zaid- que impiden a veces ver el claro de bosque donde brota el texto de prodigiosa significación estética. De las nociones de texto y de la cosa del texto le permiten a Ricoeur una interpretación hermenéutica de ese prodigio; nociones que, como en la sociología del texto de Niklas Luhmann postula un nuevo tipo de realismo al concebir la metáfora y el relato estéticos como una “suspensión” de la referencia propia del lenguaje ordinario, y su referencialidad de segundo grado sobre la realidad, produciendo como hemos dicho una “redescripción de la realidad” en un proceso textual que Ricoeur denomina, en hermosa expresión, variaciones imaginarias.

El texto estético en la asunción de su autonomía se libera de “la supremacía de las dos subjetividades”: de la intención del autor (la “falacia intencional”) y la competencia subjetiva del lector (“falacia afectiva”)

que quedan realmente en un afuera del texto. Éste, en su autonomía, produce entonces un engendramiento de significaciones y la virtualidad de múltiples lecturas, que, materializadas históricamente, pueden ser objeto de una teoría de la recepción. Una vez señalada la “liberación de la supremacía de la subjetividad” la hermenéutica, en Ricoeur, se propone “buscar en el texto mismo, por una parte, la dinámica interior que rige la estructuración de la obra, y por otra parte, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la cosa del texto”.

La hermenéutica de Paul Ricoeur, desde su concepción del símbolo a la teoría del discurso y su predicción, desde la labilidad y la culpa a la teoría del texto y la cosa del texto, desde su reflexión sobre la fe a su teoría estética, configura un horizonte reflexivo que es uno de los ámbitos fundamentales del pensamiento que nos es contemporáneo.

#### BIBLIOGRAFÍA DE PAUL RICOEUR:

- Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire, Aubier, 1950.*  
*Histoire et vérité, Le Seuil, 1955.*  
*Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité, Aubier, 2 volumes, 1960.*  
*De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud, Le Seuil, 1965.*  
*Entretiens avec Gabriel Marcel, Aubier, 1968.*  
*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil, 1969.*  
*La métaphore vive, Le Seuil, 1975.*  
*Les cultures et le temps, Payot, 1975.*  
*Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique, Le Seuil, 1983.*  
*Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction, Le Seuil, 1984.*  
*Temps et récit. Tome III: Le temps raconté, Le Seuil, 1985.*  
*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Le Seuil, 1986.*  
*À l'école de la phénoménologie, Vrin, 1986.*  
*Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor & Fides, 1986.*  
*Soi-même comme un autre, Le Seuil, 1990.*  
*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Esprit, 1995.*  
*Le juste, I, Esprit, 1995.*  
*L'idéologie et l'utopie, Le Seuil, 1997.*  
*Amour et justice, PUF, 1997.*  
*(avec Jean-Pierre Changeux): Ce qui nous fait penser, Odile Jacob, 1998.*  
*(avec André LaCocque): Penser la Bible, Le Seuil, 1998.*  
*Lectures. Tome I : Autour du politique, Seuil , 1999*  
*Lectures. Tome II: La contrée des philosophes, Seuil , 1999*  
*Lectures. Tome III : Aux frontières de la philosophie, Seuil ,*  
*La mémoire, l'histoire, l'oubli, Le Seuil, 2000.*  
*L'herméneutique biblique, Le Cerf, 2000.*  
*Le juste, II, Esprit, 2001.*  
*La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don, Unesco 2002*  
*Parcours de la reconnaissance. Trois études, Stock, 2004.*  
*Sur la traduction, Bayard, 2004.*  
*Écrits et conférences. Tome I : Autour de la psychanalyse, Seuil, 2008.*  
*Écrits et conférences. Tome II : Herméneutique, Seuil, 2001.*