

# Corazón de la oscuridad

## Heart of Darkness

María Rosa Palazón Mayoral

Instituto de Investigaciones Filológicas  
Universidad Nacional Autónoma de México

mpalazoa@yahoo.com

orcid.org/0000-0003-3713-5067

**Resumen:** “Corazón de la oscuridad” retoma un título de Joseph Conrad; oscuro igual al mal. Admite la polisemia de la palabra *mal*, lo que rebota en su opuesta *bien*. En la filosofía antigua Dios fue el Sumo Bien, dejando la religión cristiana huella de esta fe aún en individuos que no se consideran religiosos. Muchas de las improntas que llevamos dentro (en el otro yo), aunque no lo sepamos, mueven los afectos. Hemos de descubrir el motivo manifestado; entonces descubrimos el carácter hermanante de lo sagrado, explícito en las fiestas patronales. Los rituales antiguos, por terribles que los juzguemos, llevan a la sociabilidad como símbolo, y pueden devenir una manifestación del bien y la justicia.

**Palabras clave:** el bien, el mal, lo sagrado, el inconsciente, hermandad

**Abstract:** “Corazón de la oscuridad” [Heart of Darkness] takes up a title by Joseph Conrad; here darkness equals evil. It admits the polysemy of the word *evil*, which bounces back on its opposite *good*. In ancient philosophy, God was the Highest good, Christian religion left an imprint of this faith even in individuals who do not consider themselves religious. Even if we are not aware of it, many of the imprints that we carry inside ourselves (in the other self) move the affects. We must discover the manifested motive; then we discover the twinning character of the sacred, explicit in the patron saint festivities. Ancient rituals, however terrible we may judge them, lead to sociability as a symbol, and can become a manifestation of good and justice.

**Keywords:** good and evil, the sacred, the unconscious, brotherhood

**Recibido:** 13 de septiembre de 2019

**Aceptado:** 31 de octubre de 2020

Se convirtió para nuestro tiempo en el pensador religioso por excelencia, voluntariamente y, a la vez, contra él mismo.

Peter Kemp, 2011

La posmodernidad ha despertado el interés por el hecho religioso en parte por obra de la hermenéutica misma porque topa con el misterio en su búsqueda de sentido.

Mauricio Beuchot, 2011

## Introducción

Tengo entre los dedos *Youth* de Joseph Conrad y *La mente del escritor y otros ensayos sobre la creatividad científica y artística* de Bruno Estañol. Del primer autor me interesa *Corazón de la oscuridad* (2017), metáfora sin retorno del mal; lo hecho con mala fe no se borra, y solo queda pedir disculpas.

La fe articulada en el lenguaje pisa el límite de la hermenéutica, que no tiene ni la primera ni la última palabra. Peter Kemp y Paul Ricoeur se declaran laicos (Kemp 2011: 112), incapaces de decir algo ontológico coherente de Dios o de los dioses, siempre inefables. ¿Quizá esta actitud embona en la esquizofrenia que detectó Gilles Deleuze en el capitalismo? Pero no me satisface que el asunto se reduzca a un débil sentimiento o una mera dosis de no reflexión.

Mi mascarada —que Ricoeur, Conrad y Estañol me perdonen— la escribí con el corazón en la mano; pero la inocencia pasa también por el corazón de la oscuridad.

Sufrimos mucho cuando los profesores nos obligaban a colocarnos en una corriente filosófica que no lleva reflexiones sobre el problema en cuestión. Creo en la perspectiva multidisciplinaria. Para las líneas de este artículo me deshice del positivismo ciego a la religión, y me nutrí con la religión ricoeurina, con el enfoque analógico de Beuchot y con la fenomenología de Husserl. Hice a un lado el plano lingüístico-objetal para aventurarme en otro anterior prerreflexivo y preargumental, que lleva en sí mismo las huellas de la memoria (el preconsciente activo). La hermenéutica tiene una virtud: permite moverse en las filosofías y las intuiciones literarias o del sentido común.

Regresando al problema. Nos desarrollamos en una tradición donde se terminaron las maquinizaciones de la vida y se acabaron las certidumbres de las causas y los efectos siempre probabilísticos. Dejo de dar circunloquios. He de admitirlo: me he acercado a lo sagrado porque “vivo en el *aura* [en la

corona] del sentido interrogado en los objetos en cuestión” (Ricoeur 2008: 13). Luego, comprendo *X* porque lleva la orientación *Y*. Primera conclusión, acabo de llegar a que nos interpretamos, a pesar de que nos hemos colocado en el límite de la hermenéutica, porque nuestra actitud tiene un carácter pre-lingüístico y supralingüístico. Estar dispuestos a conocernos religiosamente invita a analizar la causalidad teleológica: hemos de articular los fenómenos lingüísticos de la acción con la explicación finalística de la acción intencional. Incluso en este nivel asociativo hay que respetar la retórica de Aristóteles: la disposición (*taxis*) está entre el descubrimiento de argumentos (*heuresis*) y la dicción (*lexis*), las derivaciones del ayer se encuentran transformadas aquí y ahora porque el texto interpretado nos muestra su persistencia y sus cambios, o diferir: “hay hermenéutica allí donde el acento está puesto sobre la historicidad de la transmisión” (Ricoeur 2008: 65). También el creyente o no y la fe actuante y “muerta” tienen que aceptar la historia, sus ritos y *mythos* simbólicos cuyo obtuso sentido abarca un lazo entre el hombre y los entes, hasta que verifica existencialmente que es parte del mundo.

Reflexionando de la mano de Ricoeur, intuyo que hoy dios o los dioses acaban siendo focalizados como la convergencia de profecía, alabanza, narración, himno y proverbios, cuyos referentes no son estrictamente fenomenológicos... La proclamación, desde una base más exegética que teológica, se opone a la fenomenología de lo sagrado, aun cuando terminemos considerándolos discursos complementarios. La interpretación no suma enunciados aislados, sino que es una totalidad. Con Gerardo von Rad, pienso, se expresan las relaciones de Dios y los hombres mediante sagas que van conjuntándose hasta formar un relato centrado en unos acontecimientos nucleares que refieren el ayer como una dimensión reveladora, *kerigmática*.

## Del fenómeno al motivo

El simbolismo cósmico “no muere sino que se transforma pasando del régimen sagrado al de la proclamación” (Ricoeur 2008: 84). En lo sagrado se encuentra la metafísica por la que propugnan Lévinas y Vattimo, y la epistemología de la teleología y sus motivos (hallarlos presupone muchas confrontaciones entre discurso y conducta del “doble sentido”, un asunto hermenéutico y un problema semántico).

La acción de la fe se aprehende mediante la red de términos que describen los hechos; el fin de la acción es la responsabilidad (Ricoeur 1988: 201). El

lenguaje religioso hace sentido en lo observable, sin formar parte de los supuestos signos de lo sagrado. ¿Lo religioso es un ejemplo de los *Speech Acts*? Se nos contesta que no tienen sentido sin una verificación o constatación (*predicar* no es sinónimo de *constatar*). Sin embargo, Austin me endereza este añejo prejuicio mediante el motivo, la intención y el agente que actúa. Este es su ejemplo: el agente levanta el brazo, lo tensa, lo contrae y lo alza en una dirección para señalar su cambio de dirección. Los primeros movimientos son acontecimientos; la conclusión no lo es. La gramática, califica Ricoeur, es nómada para la descripción del acto. Aún más, no hemos de buscar una gramática falsa. La de-construcción del estado interno o deseo inobservable es fundador: “Deseo es desear, y desear es hacer” (Ricoeur 1988: 31). En la anterior señal de tránsito, ejemplo de Austin, no existe una acción base; hemos acudido a una argumentación lógica, no a una descripción rigurosamente fenomenológica. E. Anscombe coincide: no cualquier aserción es verificable mediante observaciones y observables, sino que existe una vasta cantidad de acciones no comprensibles más que por la intención, es decir, el motivo de la acción (1981).

En el caso de lo sagrado, hemos de pasar del *si* condicional al *puede*, que: no nos resulta sencillo, pero hemos de aceptar que la explicación o motivación teleológica es básica; la intención motivadora del acto, junto con el agente, son la referencia unificadora (Ricoeur 1988: 71) que le confiere los derechos y las apariciones de su yo, que a veces ignoraba, e imputaciones justificadas en su espacio-tiempo histórico. El poder del agente ubica en el mundo una acción contraria a las contingencias extrapersonales. La causa final es su motivo, consciente o no calculado. Luego, de las estrategias lingüísticas explicativas y de la fenomenología, resultan la producción y la autoproducción, que son pobres en el reino del sentido. Dentro de este reino campea la analogía de atribución, que es un instrumento para expresar el contenido de la experiencia interior, según la expresaba el Maestro Eckhardt (Beuchot 2011: 159).

La estructura del doble sentido es el discurso explicativo, donde el sentido segundo (*secundum quid idem*) posibilita la analogía (“cielo” es, entonces, lo alto, trascendente, subir, montaña, escalera, vuelo, epifanías, trueno, rayo, tormenta, meteoros, matriz que preña con el agua porque está preñada). Al descender al espectro de la motivación, se alcanza el punto inicial, donde fuerza y sentido coinciden, se llaman y atraen (Beuchot 2011: 156). Como a Beuchot y a Ricoeur, me preocupan lo sagrado y “el problema del doble senti-

do”, que son un asunto hermenéutico y un problema semántico. El simbolismo religioso es de acción: supone el porqué, con qué finalidad, con qué intención se hace algo. Los símbolos acaban formando un discurso. Baudrillard se da a la tarea de reconstruir el continuo simbólico que intenta desasociar vida y muerte y sus poderes respectivos. ¿Uno será el ascenso de sí a la dimensión hierofánica, fascinación por la inmortalidad, estado utópico que promueve el deseo? La alteridad del destino va arrasando el instinto de conservación personal y a veces colectivo. “No se ha descubierto el funcionamiento de la pulsión de muerte como parte fundamental del individuo humano” (Baudrillard 2010: 23). Llegado el punto de saturación, es posible ejercer el suicidio o dejarse morir individual o colectivamente. También donde se experimenta el peligro de muerte social, crecen las prácticas de salvación y la moral equivalente a su inversa (la vida). Cuanto más creció la salvación histórico-cultural, mayor fue el peligro de la vida personal (el sacrificio o la guerra).

## Las huellas

Según Ricoeur, llevamos psíquicamente las huellas de símbolos ancestrales que exigen una reflexión nueva que, como en los inicios griegos, acaba en una aproximación filosófica. Sabemos qué significan, aunque no tengamos la fe ni la militancia original. Existe una fascinación por las cruces, tortura de antaño, por los cristos pintados o esculpidos que se naturalizan y los ángeles bizantinos. Así pues, el agnosticismo de hoy carga huellas ancestrales de símbolos actualizados de origen mágico-religioso. Como los griegos clásicos, no hubiera llegado a esta elemental comprensión de nosotros si no se hubiera admitido, como dijo José Vasconcelos, que el arte religioso o de altar es el que gusta más. Asimismo, jamás he aceptado la función estética aislada. Vivo en la cuerda floja. No me amparo en la flecha de combatir la dominación o la angustia que aún se abate sobre nosotros.

## Lo sagrado y la fiesta

Lo sagrado es potencia, irracional-intuitiva, espanto, fascinación, una suerte de *numen* que se muestra en una piedra, en un árbol (el de la vida, por ejemplo), en una persona: lo saturado de eficacia que pertenece al nivel estético y moral como *templum*, con sus círculos, cruces, umbrales, puerta, escalera, cuerdas.

La fiesta es el tiempo que se vive más cerca de lo sagrado y comunitario: la eficacia de lo sagrado se muestra en el tiempo (Ricoeur 2008: 84); no en el tiempo vacío que llenamos, sino el de la fiesta sagrada, por ejemplo, la del Santo Patrón. Esto es, en tanto símbolos, las hierofanías son colectivas, la fiesta no excluye a nadie, afianza la comunidad y se experimenta con un gozo tal que rebasa la experiencia normal del tiempo medido según las circunvoluciones de los astros: conlleva instantes no conmensurables de miedo, de aversión y, sobre todo, de goce.

Hoy, intuimos que los textos religiosos de ayer presumiblemente fueron antecidos por ritos mágicos, o alabanza del objeto, o hecho que llama la atención porque está por encima de los objetos diarios. Desde los inicios prehistóricos, la dosis prerreflexiva atendió a las hierofanías o símbolos ante los que reaccionamos porque les atribuimos una fuerza de atracción que está por encima de los objetos cotidianos. Desde los inicios prehistóricos, la dosis prerreflexiva atendió a las hierofanías o símbolos ante los que reaccionamos. Barrunto, pues, que es necesario empezar con lo sagrado, fenómeno separado de la vida cotidiana, pese a nacer en una reacción ante algo profano... Tal es la paradoja de que las hierofanías se manifiestan crípticamente en su excedente de sentido.

Lo sagrado revela algo trascendente, algo que despierta la sensación de precariedad frente a una realidad poderosa. Cuando descendemos al espectro de los motivos, topamos con que fuerza y sentido coinciden, sin que presenciemos únicamente un sentimentalismo que no piensa. La entrada a un universo sacro fue, más que por un impulso de amor, bajo el acicate del temporal, otro humano, al que cambia de partido, a la maldad que ya estaba ahí en el Paraíso (Ricoeur 1995: 193).

Con su faceta física y de sentido indisolubles, los símbolos son la manifestación de lo sagrado, la hierofanía. Juntos forman la arquitectura de sentido que devendrá otro sentido en discurso o *mythos*; pero está cerca de una expresión frecuentemente de temor y, paradójicamente, de esperanza futura. Si el discurso es la evolución de la comprensión a sus explicaciones, y estas amplían la intuición, aun es menester afirmar una antigua idea aristotélica y medieval. La comprensión es superior a la explicación. La comprensión es propia del intelecto, mientras que la explicación lo es de la razón; teorizar se inició, pues, con el dominio de la comprensión de los símbolos:

[...] rescatar la antigua tesis aristotélica y medieval: la comprensión es superior a la explicación. La comprensión es propia del intelecto, mientras que la explicación lo es de la razón. El trabajo del conocimiento comienza con la intelección, que aporta los principios, las premisas, los puntos de partida: sigue con la razón que extrae conclusiones a partir de ellos, es decir, elabora discurso y culmina a través de la intelección (Beuchot 2000: 62).

## Antropofagia

Como la única identificación que conviene a las personas y a las comunidades es la identidad narrativa, con sus cambios históricos y mantenimiento de las huellas de antaño, empezaremos por admitir que la magia de contacto hizo adorar como símbolos emparentados el de la sangre y el del agua. Con ambos arribó el hecho de que, después del enfrentamiento entre dos libertades en la esfera de la acción, nació el rito que, tras la experiencia de la muerte de lo sagrado, lo revivificó. Todos los actos de Alianza actualizan un acontecimiento de los orígenes. Comencemos, pues, con la antropofagia como ejemplo.

Lo sagrado que se eleva a símbolo y a *mythos* (relato que fija en lenguaje el porqué de los ritos sacralizados): con el tiempo formó parte del rito. El rito hace participar de lo sagrado: bailes, trajes, cantos, drogas y el acto de compartir una comida festiva; por ejemplo, la carne de alguien excepcional, marcado: en el altar no se ofrece basura. Se sacrificó a individuos señalados por sus poderes o por sus notables e involuntarias faltas de poder: temor, anormalidad y admiración generaron la fiesta antropófaga. Por magia de contacto o contagio se adquieren las cualidades que se invocan. Los cantos, las vestimentas, los disfraces, las identificaciones desembocaban en compartir el pan (la carne) entre la comunidad y con los númenes: se les otorgaba el órgano o músculo del sacrificado que se consideraba jerárquicamente más elevado en aquel horizonte; por ejemplo, el hígado o el corazón, sedes del pensamiento en la Grecia platónica y entre los aztecas.

Sobrevino el dilema entre lo crudo y lo cocido (en Grecia y quizá en Mesoamérica, pensemos en los tlaloques y el pozole). Prometeo prefería para titanes y humanos lo cocido; Júpiter le negó su rayo, encumbrando lo crudo. De lo crudo y lo cocido sugirió lo salvaje y lo civilizado.

Con el paso de los años, o de manera contemporánea —debido a la ampliación demográfica y el intercambio, o por la apertura entre comunidades—, la alianza caníbal fue considerada una aberración, un *diábolo*, o la oscura

antisociabilidad (primero hacia el no invitado a la fiesta o el enemigo); sirvan de ejemplo los españoles, quienes olvidaron estas prácticas suyas de antes de Cristo, según *El cerco de Numancia* de Miguel de Cervantes (1974). En los siglos xv y xvi, el recién llegado a América no disfrutaba las coloridas y sonoras fiestas, sino que experimentaba *asco*, categoría kantiana contrapuesta a la apreciación de la belleza. Henos, pues, abiertos al sentido de esta saga primaria en tanto “¿no ha llegado el tiempo de reconducir la inteligencia de la fe a su origen, una base más exegética [e histórica] que teológica, mientras que la filosofía ha de ser intimada a renunciar a su *hybris* totalizante y fundacional?” (Ricoeur 2008: 197). En resumen, entrar a este orden ritual y simbólico genera una dimensión dialógica en las acciones que permiten compartir alegría y demás reacciones, así como la solidaridad con los otros de mi camada (de *natus, nationis*), de mi hermandad comunitaria. Ahora bien, los comportamientos, siempre bajo un barrunte de ética, dan lugar a libertades semejantes y prohibiciones que los oponen, y no se obtendrán mayores frutos en la esfera de la acción hasta después del enfrentamiento, de la experiencia del asesinato, decía Hegel.

El canibalismo que sacrifica al inferior, al esclavo, por ejemplo, es simple masacre, a veces por hambre o por dominación. El sacrificio ritual eleva al muerto a la categoría superior de lo sagrado. Es un acto con un resto de esperanza: la fuerza de aquella oblación festiva romperá los embarazos de la subsistencia, porque con sus actos comunitarios y de poder transmitido y entregado a los dioses, ha mantenido la libertad y la superación.

La analogía, de origen griego y medieval, en decir de Beuchot, es encontrar lo semejante sin olvidar que predomina lo diferente, la diversidad (Beuchot 2000: 12). Los ritos de Alianza sucesivos designan cosas de modo parecido, aunque predomina la diferencia. Es decir, se encuentra entre lo indiscernible o sin *conmesuración* con la realidad en cuestión y lo unívoco, lo siempre igual, idéntico. La magia de contagio es una metáfora y el rito de muerte su símbolo, que aproxima el analogado principal, lo sagrado que se implora y lo que se venera. Esta interpretación dirige y estructura las demás acciones sociales, por más que hayamos superado la antropofagia, la consideramos un simple asesinato. Necesitamos textos hiperfrásticos, enunciados, discursos mayores que la frase para encontrar la saga de este rito colectivo. Una aclaración más. Lo análogo impropio es el opuesto a la igualdad proporcional; la analogía proporcional recoge las ideas del analogado principal y los secundarios en una “democracia del sentido”, en la cual estos siguen siendo adecuados según una lógica (Beuchot 2000: 53), cerrando los márgenes de



interpretabilidad. La analogía proporcional accede a interpretaciones adecuadas al sentido. Contra las impropias, es menester encontrar la más rica, que haga justicia al sentido en cuestión.

La ontofanía, o manifestación de lo ejemplar, ha exigido ritos de sacrificio porque los fieles se ubican entre lo constructivo invocado y lo destructivo que conjuran, manteniendo una aterrada visión apocalíptica.

A Dionisio, las bacantes le dedicaron ceremonias bajo un estado de posesión hipnótica e histérica de éxtasis y frenesí: comían crudas las descuartizadas carnes. Esta práctica ha sido, al parecer, universal. La antropofagia era lo cargado de sentido sagrado, y se basaba en nuestro trofismo.

## Trofismo

En Gn. 17, 19:20 se lee: “Sara, tu mujer, te dará a luz un niño, y le pondrás por nombre Isaac. Yo estableceré con él una alianza eterna, de ser el dios suyo y el de su posteridad”. Ahora bien, el tiempo pasó y entró una nueva cosmovisión análoga, con sus huellas y, empero, diferente. En Gn. 22, 1:6 cumpliendo las órdenes divinas, Abraham lleva a su hijo al país de Moira y lo ofrece en holocausto. Yahvé le dice a Abraham “¿Dónde está el cordero para el fuego de leña?”, justo cuando el padre había colocado a su hijo sobre el ara y alzó la mano para inmolarlo (Gn. 22, 2:8). En este estado de trance, un ángel le ordena no tocar a su hijo y aparece el carnero que Abraham inmola (Gn. 22, 13). La antropofagia justificó el trofismo.

## La eucaristía

La misma comunión es la sombra inhibida en la cual adquiere su belleza la antigua “escena umbría” (Trías 2006: 50). Sobrevino un giro diferente y parecido, según explican la analogía y la hermenéutica. En el mismo Isaías 1:12 está escrito: “¿A mí qué de vuestros sacrificios?”, dice Yahvé. “Harto estoy de holocaustos de carneros, de sebo de cebones; no me agrada la sangre de novillos ni de machos cabríos”. En Is. 1:13 el mensaje es obvio. Dice Yahvé que no le lleven más oblacones vanas porque detesta la cremación; en Is. 1:16 se lee: “Vuestras manos están llenas de sangre: lavaos, purificaos [...], desistid de hacer el mal”; en Is. 1:17, “aprended a hacer el bien, a saber, buscar lo justo, reconoced los derechos del oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la vida”; en Is. 1:18, Yahvé colora los pecados, rojos como la grana y el carmesí.

Para nosotros, los sacrificios de humanos y animales son siniestros. Con el tiempo llegó la comunión. En la Última Cena, Jesucristo se sienta con sus discípulos para comer el animal. Sin embargo, instituyó la Eucaristía: mientras estaba comiendo el pan lo bendijo, y dijo: “Tomad, este es mi cuerpo”. Luego tomó una copa de vino donde bebieron sus discípulos, y dijo: “Esta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos. Yo os aseguro que ya no beberé el producto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios” (Mt. 26, 26-29). Cristo agregó: “quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena”.

Las tres maneras evolutivas del holocausto —antropofágica, carnívora y eucarística— se concibieron y se sucedieron. El ritual pervive en nosotros mediante una historia continua desde los Padres de la Iglesia hasta los sociólogos que, como Durkheim y Mauss, se interrogan por las alianzas centradas en el sacrificio. Pero ahora el analogado principal, según pienso, debería ser el don, el ágape, el amor caritativo.

La sangre del sacrificio, desde nuestra perspectiva, es patética. Sin embargo, las oblaciones, los sacrificios, las fiestas unitivas bajo las huellas de la sangre y la carne perviven, han dejado sus profundas huellas comunitarias. Si unimos la analogía y la historia, notaremos que el asco (antítesis de lo bello para Kant, repito), el cambio de perspectiva fue separando las alianzas, parecidas, pero de diferente proporción. Son una manifestación patente de que la analogía proporcional, icónica (una parte que manifiesta el todo en el ritual en cuestión), es una forma explicativa que se inicia en la comprensión, y la explicamos siempre desde la evolución.

En la fiesta, se manifiesta “lo bello”, que “sin referencia metonímica a lo siniestro carece de fuerza y vitalidad para ser bello” (Trías 2006: 11). Lo bello ataja la exposición cruda del mal: se sitúa en la realidad con optimismo, en el límite del resplandor de la vida, de la moral y de las causas sociales. Como la cara oculta que la belleza vela u oculta en parte.

Lo siniestro, parte de lo bello, es una faceta de lo sublime, una superación: una trama de sueño utópico y pesadilla por el tabú de matar o de ser finito y endeble. Las Alianzas despuntan por su procedencia e históricos orígenes ofensivos-defensivos: es algo terrible que podemos soportar y, cuando no, lo pulimos en el arte o en el rito, sin que lo ancestral deje de despuntar en la acción. Ética y estética encuentran sus junturas que subsisten también en nuestro no-consciente y reclaman que se conozcan (Trías 2006: 50).

Diferente, con sus aspectos icónicos parecidos y con otra proporcionalidad, la belleza de las Alianzas lleva en sus símbolos el retorno de lo antiguo, que produce cierto horror: es lo fantástico encarnado, las convicciones primitivas que basculan entre la realidad y la ficción, y lo nuevo análogo. Es lo propio de nuestra historia en su devenir analógico.

## Bibliografía

- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret (1981). *Ethics, Religion and Politics*. Oxford, Basil Blackwell.
- BAUDRILLARD, Jean (2010). *La ilusión vital*, trad. Alberto Jiménez Rioja, rev. Gustavo Dessal. Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- BEUCHOT, Mauricio (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México / ITACA.
- BEUCHOT, Mauricio (2011). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de (1974). *El cerco de Numancia*, vers. y pról. J. Emilio Pacheco. México, Siglo XXI.
- CONRAD, Joseph (2017). *Corazón de la oscuridad*, trad. y pról. Sergio Pitó. Barcelona, Libros del Zorro.
- KEMP, Peter (2011). *Sabiduría práctica de Paul Ricoeur. Ocho estudios*, trad. Lizbeth Sagols Sales. México, Fontamara.
- Nueva Biblia de Jerusalén* (1998). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- RICOEUR, Paul (1988). *El discurso de la acción*, trad. Pilar Calvo. Madrid, Teorema.
- RICOEUR, Paul (1995). *Finitud y culpabilidad*, trad. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. México, Siglo XXI Editores.
- RICOEUR, Paul (2008). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, trad. y est. prel. Néstor Corona. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- TRÍAS, Eugenio (2006). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel.

## María Rosa Palazón

Doctora en Filosofía. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas. Profesora en Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). SNI Nivel 3. Coordinadora de las *Obras* de José Joaquín Fernández de Lizardi. Autora de: *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton* (UNAM); *Filosofía de la Historia* (UAB/UNAM); *Imagen del hechizo que más quiero. Autobiografía apócrifa de José Joaquín Fernández de Lizardi* (Planeta); *Diálogo con la hermenéutica analógica* (Analogía Filosófica); *La estética en México. Siglo XX* (FCE/UNAM); *Antología de la estética en México. Siglo XX* (UNAM); *¿Fraternidad o dominio? Aproximación*

*filosófica a los nacionalismos* (UNAM); coordinadora del CD-ROM que contiene los 14 volúmenes de las *Obras* de Fernández de Lizardi (UNAM); coordinadora y prologuista del CD *Fronteras diluidas entre Historia y Literatura. México Siglo XIX* (UNAM); coordinadora y prologuista de *Paul Ricoeur. Palabra de liberación* (Unas calas a *Finitud y culpabilidad* y a *Sí mismo como otro*) (UNAM) y *Paul Ricoeur. La semántica metafórica (La sospecha simbólica)* (UNAM). Premio Universidad Nacional 2009 en el área de Investigación en Humanidades.