

Patricia Fernández Martín

«Dios es bueno» en *Castillo interior* desde la hermenéutica ricoeuriana

RESUMEN: Partiendo de la hermenéutica ricoeuriana, se efectúa un análisis filosófico de las Moradas de santa Teresa de Jesús para entender algunos enunciados que toman forma a partir de la proposición «Dios es bueno». Primero, se reflexiona sobre el problema de asumir una simple visión semántica-explicativa de esta (parcial) definición de Dios; después, se procede a una revisión pragmática-comprensiva de su bondad en la susodicha obra. La conclusión final del análisis apunta a que la dimensión perlocutiva del texto teresiano puede ser un adelanto barroco: dado nuestro desconocimiento de la realidad divina, limitémonos a ser felices siguiendo el enunciado de amor de Jesús.

PALABRAS CLAVE: Moradas, Pragmática; Bondad de Dios.

«God is good» in *The Interior Castle* from Ricoeurian hermeneutics

ABSTRACT: Taking as a basis Ricoeurian hermeneutics, a philosophical analysis of *The Interior Castle* by Teresa of Ávila is carried out in order to understand some utterances derived from the proposition «God is good». First, the problem of assuming a simple semantic-explanatory vision of this (partial) definition of God is explained. Afterwards, a pragmatic-comprehensive review of his goodness in the aforementioned book is carried out. Finally, the main conclusion points out that the perlocutionary dimension of the Teresian text can be a possible baroque anticipation: given our ignorance of divine reality, let us just be happy following Jesus' declaration of love.

KEYWORDS: The Interior Castle, Pragmatics; The Goodness of God.

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-junio-2021.

Introducción

► Patricia Fernández Martín, Departamento Filologías y su Didáctica, Universidad Autónoma de Madrid, España.
(✉) patricia.fernandez01@uam.es — iD <https://orcid.org/0000-0003-4112-5507>.

Desde la hermenéutica ricoeuriana (Ricoeur 1986), emplear una perspectiva exclusivamente semántica del estudio del lenguaje religioso, en tanto se centra en su peculiaridad interna, puede equivaler a la fase de la explicación, lo que supone, entonces, quedarse a la mitad del camino del mismo proceso hermenéutico. De este modo, es solo desde esta perspectiva puramente semántica desde la que dicho lenguaje puede ser considerado irrelevante y sin significado, pues se ontologiza su naturaleza y se lo convierte en un ser *per se*, con autonomía propia e independencia óptica. La realidad, sin embargo, es que el lenguaje religioso, como cualquier otro lenguaje, no existe fuera de los discursos en los que adquiere una indiscutible relevancia contextual (Nystrand 1986; Moreno Cabrera 2003, 2013), relacionada en último término con las semejantes necesidades que todos tenemos de explicar el mundo y a nosotros mismos (Tomasini Bassols 1993; Calsamiglia y Tusón 1999, p. 251).

Si se aplica esto al estudio filosófico de la religión, cabe defender que es la perspectiva pragmática como complementaria a dicha visión semántica (Dascal 1999; Amengual 2007, pp. 136-137; Beorlegui 2016, pp. 599-603) la que ya en los orígenes del cristianismo guía la comprensión del lenguaje, tanto por la relación de identidad entre el Verbo y Dios (Jn 1:1) como por la fuerza ilocutiva de sus palabras (Mt 1:21-25, Lc 1:38, Lc 1:49), de las de María (Mt 1:21-25; Lc 1:42-49, 1:38) y de las de Jesús (Mt 8:8). El lenguaje religioso, entonces, visto en contexto, adopta un significado negociable entre los protagonistas de la interacción, dependiente de la actuación comunicativa de los interlocutores y no del lenguaje en sí mismo (Moreno Cabrera 2003, 2013). Dicha teórica complementariedad entre la visión semántica y la visión pragmática del lenguaje religioso conlleva la práctica ruptura de la dicotomía explicación-comprensión del proceso ricoeuriano del análisis hermenéutico de los textos (López Sáenz 2016, pp. 525, 561-572).

Dentro de este marco teórico es donde tiene cabida el estudio filosófico de las *Moradas del castillo interior* de santa Teresa de Jesús, que pretendemos hacer con el objetivo de dilucidar algunos enunciados que toman forma a partir de la proposición «Dios es bueno», teniendo en cuenta no solo la especialidad de su lenguaje religioso en tanto experta en el fenómeno místico, sino también atendiendo a la peculiaridad de su lenguaje filosófico en tanto conocedora de las reglas escriturarias de su época (Weber 1996; Walton 2004; Bueno-Gómez 2018). Para ello, en el siguiente apartado insistimos en el problema de asumir una

simple visión semántica de la definición de Dios y luego mostramos nuestra interpretación pragmática de algunos enunciados equivalentes a dicha proposición extraídos de la mencionada obra teresiana.

El problema semántico de «Dios es bueno»

Partimos, pues, de que la explicación hermenéutica (primera fase del método ricoeuriano) concibe el texto sin mundo, sin autor y sin referencias y aspira solo a establecer sus relaciones internas a través de la definición de pares de opuestos cuya principal característica es fácilmente aferrable en términos de máximos y mínimos (Ricoeur 1986, pp. 139-140).

Tomemos la afirmación «Dios es bueno». Literalmente (es decir, semánticamente), esta proposición constituye la predicación, mediante la cópula *es*, de la cualidad de la bondad de un sujeto considerado Dios. Siguiendo la dicha fase de explicación, Dios se definiría como el ser no-malo en un análisis estructural cuyo esencial “filosofema” (en consonancia con los mitemas lévistraussianos) fuera estrictamente la [\pm bondad]. A esto cabe añadir que, según la lógica de autores como Russell (1905), para poder determinar la verdad o falsedad de tal afirmación tendríamos que encontrar un referente exacto de lo que significa «Dios» sobre el que poder juzgar el término del atributo aquí propuesto («bueno»), lo cual nos llevaría, por un lado, a necesitar demostrar la existencia en el mundo físico de tal referente divino y, por otro lado, a demostrar igualmente que sus actos son buenos.

El problema filosófico de fondo se encuentra, como constata Osuna García (2005, pp. 76-77), en el mismo concepto de «significado»: la ontologización del lenguaje típica de la lógica clásica, equivalente en la práctica analítica al cosmomorfismo semántico que considera que «la interpretación semántica de la gramática está total o parcialmente determinada por la estructura del mundo» (Moreno Cabrera 2003, p. 18), oculta el hecho de que una misma proposición puede adquirir distintos significados no porque se refiera a diferentes realidades, sino porque puede ser usada —configurada como enunciado— de distintas maneras.

Este foco en el *uso* de la lengua no anula su valor extralingüístico, sino que lo realza como un factor típicamente humano, pues «estamos configurados lingüísticamente» (Amengual 2007, p. 135), tanto a nivel individual-pensamiento como a nivel sociohistórico-comunicación (Beorlegui 2016, pp.

590-603). La perspectiva dinámica del «obrar humano» (Beorlegui 2016, p. 590) que es el lenguaje explica que el significado, por esencia, nunca sea dado, fijo, cerrado, como se pretende en el enfoque semántico, sino que se encuentre en constante construcción (Beorlegui 2016, pp. 599-603).

En efecto, a diferencia del enfoque semántico, la perspectiva pragmática se mantiene en una realidad acorde con la naturaleza de la comunicación humana, en la que «el mensaje no se transmite, sino que es inferido por quien escucha o ve a partir de algunas pistas, entre las cuales se encuentran determinadas asociaciones del código lingüístico, que el oyente debe conocer de antemano (tal como el hablante supone)» (Moreno Cabrera 2013, p. 35). En otras palabras, quedarse en un mero análisis semántico del discurso, sin tener en cuenta el heideggeriano ser-en-el-mundo propio y del otro (Heidegger 1967, pp. 15-18), implica quedarse en la primera fase del proceso de lectura. Para completarlo, el intérprete precisa alcanzar la fase de comprensión, consistente en articular un discurso nuevo a partir de lo sugerido por el texto en lo que supone apropiárselo mediante la captación de su significado y, con ello, la comprensión del yo:

La lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto [...]. La interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor (Ricoeur 1986, pp. 140-141).

Al construir el nuevo texto, el lector hipostasia así la fusión entre su sí mismo y el sentido discursivo en un acto que se convierte, entonces, en la pura realidad de la comunicación (Nystrand 1986; Moreno Cabrera 2013, pp. 35-36):

Enunciado significa *comunicación*, expresión verbal. [...] Es un hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación. Este hacer-ver-con comparte con el otro el ente que ha sido mostrado en su determinación. Lo “compartido” es el vidente y común *estar vuelto hacia* lo mostrado, estar vuelto que debe ser afirmado en su carácter de estar-en-el-mundo, vale decir, en aquel mundo desde el cual comparece lo mostrado. El enunciado, en cuanto común-icación, entendida en este sentido existencial, implica el estar expresado (Heidegger 1967).

Cuando alguien dice «Dios es bueno» no está, en realidad, produciendo una proposición cuya veracidad lógico-semántica sea necesario comprobar en el mundo real, sino que está dando luz a un enunciado dotado de significado sociocultural tanto para él, que lo dice, como para su interlocutor, que lo interpreta. Al convertirse en discurso, el lenguaje religioso configura mensajes

que «se construyen por parte de las personas que realizan el acto lingüístico oral o visual y se vuelven a construir por parte de aquellas personas que reciben la señal lingüística» (Moreno Cabrera 2013, p. 105), es decir, se comparten con otro quien, a su vez, se encuentra a sí mismo al visibilizar su papel de intérprete.

Esta perspectiva de análisis compatibiliza las dos posibles dificultades que suponen, por un lado, que toda proposición predicada de Dios pueda ser interpretada dentro de la propia estructura de la gramática y, por otro lado, que al hacerlo no se caiga en un cosmomorfismo semántico, una vez se entienda que «las cosas, en la lengua, no son como las cosas son en el mundo, sino como la lengua las representa» (Osuna García 2015, p. 77): la lengua es una metáfora de la realidad, pero no *es* la realidad, por lo que puede tener sus propias reglas sin necesidad de coincidir con las de aquella.

Hacia una solución pragmática

Assumiendo que, en general, la perspectiva de análisis históricamente adoptada ha sido la semántica-explicativa, se hace completamente necesario complementar con la segunda fase de la interpretación hermenéutica, esto es, la pragmática-comprensiva. Así, puesto que un enunciado escrito hace quinientos años no puede significar lo mismo hoy que cuando se produjo (Nystrand 1986) y por ello es, en tanto objeto de interpretación, un acto de habla (Ricoeur 1986, p. 140), cabe aplicar al texto teresiano que aquí nos ocupa un análisis desde las tres dimensiones propuestas por Austin (1962): ilocutiva, locutiva y perlocutiva (Amengual 2007, pp. 137-138; López Sáenz 2009, p. 31; Beorlegui 2016, p. 600).

La dimensión ilocutiva del acto de habla se hace presente en la intención con que se busca comprender el mundo, darle sentido a la propia existencia a partir de la relación entre la conciencia y el entorno (López Sáenz 2016, pp. 87-89). A este respecto, para Teresa puede resultar intuitivamente irrelevante el par de proposiciones opuestas «Dios es bueno» y «Dios es omnipotente» que tanta discusión acarrea desde una perspectiva semántica-explicativa (Fraijó 1998, pp. 137-158). En las *Moradas*, como en la *Vida* (Bueno-Gómez 2018; Fernández Martín 2020), la filósofa supera dicha oposición recurriendo a una teología negativa que coloca a Dios como un ser completamente incomprensible para el ser humano, que, sin embargo, es infinitamente bueno, como demuestran los enunciados «por la bondad del Señor» (1M, 1,9; 3M 1,5; 3M 2,12), «el alma ve claro que si tiene algún bien es dado de Dios y en ninguna manera suyo» (6M

1,4) o «no quiero ningún bien sino adquirido por Quien nos vinieron todos los bienes» (6M 7,15).

Cuando el ser discursivo (la esencia de lo escrito) adopta la forma de ente (tipología textual) y el producto lingüístico se erige en la comunicación empírico, tangible y perceptible, nos encontramos entonces en la dimensión locutiva del acto de habla. En *Castillo interior*, el ser discursivo es Dios, quien solo es realmente bueno con aquellos que se esmeran por amarlo y seguir su voluntad, independientemente del esfuerzo hecho en la tierra (3M 1,7; 4M 2; 4M 3,7; 7M 4,7):

[...] aunque les hace Dios merced de que lo sufran bien muchas veces, porque es muy amigo de favorecer la virtud en público porque no padezca la misma virtud en que están tenidos (y an será porque le han servido, *que es muy bueno este Bien nuestro*), allá les queda una inquietud que no se pueden valer, ni acaba de acabarse tan presto (3M 2,5).

Ese aspirar a seguir a Dios pese a cualquier circunstancia recuerda al concepto kantiano de «voluntad», pues «Toda la pretensión de quien comienza oración [...] ha de ser trabajar y determinarse y desponerse, con cuantas diligencias puedan, a hacer su voluntad conformar con la de Dios [...] estad muy cierta que en esto consiste toda la mayor perfección que se puede alcanzar en el camino espiritual» (2M 8). La felicidad, entonces, se encuentra en hacer conjugar la voluntad propia con la divina (similar, pues, al ideal de santidad de Kant), lo que supone un enorme esfuerzo para los humanos cuya vida no siempre tiene por qué concordar con la que Dios les tiene reservada.

De todo esto se puede derivar la tercera dimensión del acto de habla que nos ocupa, la perlocutiva, en la que las consecuencias del decir adquieren valores éticos. En las *Moradas*, la voluntad de Dios es «Que seamos del todo perfectas» (5M 3,7), es decir, que hagamos lo que Él quiera. Pero esto no significa mantener una actitud estoica o de pasividad absoluta ante lo que nos va sucediendo:

No penséis que está la cosa en sí se muere mi padre o hermano conformarme tanto con la voluntad de Dios que no lo sienta, y si hay trabajos y enfermedades, sufrirlos con contento. *Bueno es*, y a las veces consiste en discreción, porque no podemos más y hacemos de la necesidad virtud. ¡Cuántas cosas de éstas hacían los filósofos, aunque no sea de éstas, de otras, de tener mucho saber! Acá solas estas dos que nos pide el Señor, amor de Su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar; guardándose con perfección, hacemos su voluntad, y ansí estaremos unidos con Él (5M 3,7).

Dado que no es posible luchar contra la voluntad divina, la estrategia realista que permite alcanzar la perfección humana (interpretada aquí como la felicidad absoluta) se encuentra en convertir el mal en bien, en transformar lo negativo en positivo o, como ella misma dice, en hacer virtud la necesidad. Esta es la conclusión a la que probablemente han llegado los filósofos en su búsqueda de la felicidad, solo alcanzable haciendo realidad los dos únicos mandamientos de Jesús (Jn 13:34-35, Mt 22:36-40): amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo (1M 2,17). Para ella, esta es la única forma de ser feliz, pues al seguir la voluntad de Dios («guardándolas con perfección») este nos permitirá entrar en su séptima morada y lograr el desposorio espiritual que implica la fusión eterna («estar unidos con Él»).

La clave de esta interpretación realizada desde una perspectiva pragmática se encuentra, entonces, en entender que carece de sentido reducir todo el mensaje teresiano a una simple proposición como «Dios es bueno». Primero, porque formalmente en las *Moradas* ella nunca escribe un enunciado que equivalga exactamente a esa proposición, sino otros que se derivan de ella como «es muy bueno este Bien nuestro» y «[Dios] bueno es». Segundo, porque conceptualmente no se cuestiona la existencia de Dios en el mundo físico, pues lo ha experimentado en su propio cuerpo (Martín Velasco 2009, pp. 184-192) y, por tanto, lo da por hecho: recuérdese que, en ella, el discurso es la vida, la práctica religiosa equivale a la práctica textual (Fernández Martín 2020, pp. 163-163). Tercero, también da por hecha la bondad divina, aunque reconoce con humildad (ya desde la primera morada) que no es capaz de entenderla. Adopta, así, ante el mal una actitud que se podría considerar de *epojé*, al asumir que Dios sabe lo que le conviene al ser humano más que él mismo y que, por tanto, lo que desde nuestro limitado juicio puede considerarse malo no tiene por qué serlo desde el sabio juicio divino.

En Teresa, entonces, se fusiona teóricamente la bondad de Dios con la omnipotencia, pues lo que sus criaturas interpretan como mal puede ser interpretado como bien en cuanto ellas asuman su voluntad, lo cual no es fácil de aceptar, pues exige mucho «trabajar y determinarse y desponerse», como hemos visto. Asimismo, en la práctica, el concepto de Dios bueno-omnipotente adopta rasgos epistemológicos, ya que el ser humano no podrá entender nunca los motivos por los que actúa como lo hace, ni siquiera, aunque lo haya

experimentado en un cuerpo que se queda pequeño ante su grandeza y cuyas limitaciones físicas le hacen desear mantener un desposorio eterno.

Conclusiones

A la hora de estudiar el lenguaje religioso tan frecuentemente empleado por los místicos para narrar sus experiencias se hace necesario reflexionar sobre la manera de acercarse al texto en sí. Aquí se ha hecho asumiendo una hermenéutica ricoeuriana cuyas fases de interpretación, según creemos, adoptan en el fondo las visiones expuestas, más complementarias que contrarias: la explicación semántica y la comprensión pragmática. El principal inconveniente de reducir toda reflexión filosófica sobre el fenómeno místico exclusivamente a la primera, como se ha intentado demostrar, es que se incorporan al estudio solamente aquellos escritos que encajan a la perfección con proposiciones más o menos canónicas («Dios es bueno», «Dios es omnipotente»), generadas desde laboratorios experimentales en los que la reflexión, si bien necesaria, es claramente incompleta, al menos, por dos motivos: por un lado, porque se dejan de lado textos que pueden aportar una cuantiosa sabiduría sobre el fenómeno místico y su relación con el mismo concepto de Dios y, por otro lado, porque, incluso aunque se incluyesen todos los textos posibles en el análisis, el proceso de interpretación hermenéutica siempre se quedaría a medias.

Al adoptar una perspectiva pragmática, se amplía el susodicho concepto de Dios que, en las *Moradas*, supera la dicotomía {bueno u omnipotente} ya desde la dimensión ilocutiva; es entendido en la locutiva como la esencia de toda existencia y acaba convertido, en la dimensión perlocutiva, en una guía de vida con consecuencias éticas no siempre aceptadas con gusto. La clave está en que el ser humano no es capaz de entender ni su voluntad, ni sus motivos, lo que en la práctica implica vivir, en cuanto a Dios se refiere, en una constante *epojé* que cuestiona las mismas nociones de «bondad» y «omnipotencia». Parece, pues, evidente que para las mujeres que experimentan lo inefable (pragmática) estos términos no significan lo mismo que para los hombres que lo estudian desde la pura reflexión teológica o filosófica (semántica).

En efecto, esta perspectiva de género podría abrir nuevas vías de investigación sobre cuántos contenidos filosóficos acerca del fenómeno místico encierra la mal llamada «literatura devocional» escrita por mujeres, en la que se expresan con lenguaje religioso inquietudes intelectuales en lo que tal vez sea un

discurso gineco-lógico (comprensivo-pragmático) que puede complementar el pensamiento logofalocéntrico (explicativo-semántico) tradicional y, con ello, contribuir a arrojar algo de luz sobre el mismo concepto de Dios, a la vez que a romper definitivamente la dicotomía explicación-comprensión del proceso hermenéutico. Al fin y al cabo, la clave del texto teresiano se encuentra en que al producir discurso místico mediante su lenguaje religioso («Dios», «voluntad», «perfección», «bueno», «Bien», «virtud»), la filósofa comprende la esencia de Dios, en una interrelación entre la experiencia intelectual y la experiencia religiosa que le permite sentir su omnipotencia colmando de bondad un cuerpo que es puramente femenino. La conclusión final del análisis parece recaer en lo que puede ser un brillante avance del pensar barroco de nuestra escritora renacentista: dado nuestro desconocimiento de la realidad divina, limitémonos a ser felices siguiendo el enunciado de amor de Jesús.

Agradecimientos

Grupo de investigación Discourse Analysis and Intercultural Communication (UAM SOC PR-009). <https://uam-daic.org/>

Conflicto de intereses: La autora declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** P.F.M. desarrolló las ideas y escribió el artículo. Ha leído y aprobado el manuscrito final. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) patricia.fernandez01@uam.es.

Referencias

- Amengual, Gabriel. (2007). *Antropología filosófica*. Madrid: BAC.
- Austin, John Langshaw. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Beorlegui, Carlos. (2016). *Antropología filosófica. Dimensiones de la realidad humana*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Bueno-Gómez, Noelia. (2018). «Self-management and Narrativity in Teresa of Avila's work». *Life Writing* 15 (3): pp. 305-320. DOI: 10.1080/14484528.2018.1475001
- Calsamiglia Blancafort, Elena y Tusón Valls, Amparo. (1999). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Dascal, Marcelo. (Ed.) (1999). *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Madrid: Trotta.
- Fernández Martín, Patricia (2020). «Conocimiento, poder y religión», *Investigaciones Feministas*, 11 (1): pp. 155-165. <https://doi.org/10.5209/infe.65806>
- Fraijó, Manuel. (1998). *A vueltas con la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. [Trad. cast.: *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003].
- López Sáenz, M^a Carmen. (2009). «La filosofía hermenéutica del texto y su verdad. H-G. Gadamer y P. Ricoeur». En *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas*, editado por Azucena Penas y Rosario González. Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 17-41.
- López Sáenz, M^a. Carmen. (2016). *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson/UNED.

- Moreno Cabrera, Juan Carlos. (2003). *Semántica y gramática. Sucesos, papeles semánticos y relaciones sintácticas*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. (2013). *Cuestiones clave de la Lingüística*. Madrid: Síntesis.
- Nystrand, Martin. (1986). *The structure of written communication. Studies in Reciprocity between Writers and Readers*. Londres: Academic Press.
- Osuna García, Francisco. (2005). «¿Es posible una lingüística inmanente?». *Language Design* 7: pp. 51-84. http://elies.rediris.es/Language_Design/LD7/osuna_p51-84.pdf
- Ricoeur, Pierre. (1986). *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. [Trad. cast.: *Del Texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: FCE, 2002.]
- Russell, Bertrand. (1905). «On Denoting». *Mind*. Texto de *Logic and Knowledge*, ed. Robert Marsh, 1956. Desde el 1 de octubre de 1995 en *Bibliotheca Augustana*. http://www.fh-augsburg.de/~harsch/anglica/Chronology/20thC/Russell/rus_intr.html
- Tomasini Bassols, Alejandro. (1993). «El lenguaje religioso». En *Religión*, editado por José Gómez Caffarena. Madrid: Trotta, pp. 145-161.
- Walton, Heather. (2004). «Women writing the divine». En *Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings*, editado por Pamela Sue Anderson y Beverly Clack. Nueva York/Oxon: Routledge, pp. 123-135.
- Weber, Alison. (1996). *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press.

Información sobre la autora

► **Patricia Fernández Martín** es Profesora de Lengua Española en el Departamento de Filologías y su Didáctica de la Universidad Autónoma de Madrid (España). Doctora en Lengua Española y sus Literaturas [≈ PhD] por la Universidad Complutense de Madrid (España), su trabajo reciente se centra en la aplicación de la perspectiva de género al estudio filológico y filosófico de textos áureos escritos en lengua española. **Contacto:** Departamento de Filologías y su Didáctica, Facultad de Formación del Profesorado y Educación, C/ Francisco Tomás y Valiente, 3, Universidad Autónoma de Madrid, 28049, Madrid, España. — (✉) patricia.fernandez01@uam.es — iD <https://orcid.org/0000-0003-4112-5507>.

Cómo citar este artículo

Fernández Martín, Patricia. (2021). «La proposición «Dios es bueno» en *Castillo interior* desde la hermenéutica ricoeuriana». *Analysis* 29: pp. 131-141.