

Poética, temporalidad, ipseidad. El trasfondo heideggeriano de la hermenéutica de Ricœur

Poetics, Temporality, Ipseity. The Heidegger's background in the Ricoeur's hermeneutics

BEGOÑA RÚA ZARAUZA*

Resumen: *La Metáfora Viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí Mismo Como Otro* son tres obras mayores de Ricœur cuya característica principal, se podría decir, es la de constituir una hermenéutica de trasfondo heideggeriano. Cada una de estas obras representa una especie de discurso paralelo e incluso una réplica al discurso heideggeriano. En *La Metáfora Viva* Ricœur trata de la metáfora en relación a la poética, en *Tiempo y Narración* de la cuestión del tiempo, y en *Sí Mismo Como Otro* asistimos a los lineamientos de una hermenéutica del sí. Mostrar la pertinencia de dicha afirmación así como las líneas directrices de tal hermenéutica, representa el objetivo de esta exposición.

Palabras Clave: hermenéutica, poética, temporalidad, ipseidad, Heidegger, Ricœur.

Abstract: *The Rule of Metaphor*, *Time and Narrative*, *Oneself and Another* are three major works of Ricœur. Their main characteristics constitute a hermeneutic of Heideggerian background. Each of these works represents a kind of parallel speech and even an answer to Heideggerian speech. In *The Rule of Metaphor*, Ricœur deals with the metaphor related to the poetical; in *Time and Narrative* with the question of Time, and in *Oneself and Another* he assists to the lineaments of an hermeneutic of the self. To show the pertinence of this assertion as well as the guidelines of this hermeneutic represents the target of this statement.

Key Words: Hermeneutic, Poetics, Temporality, Ipseity, Heidegger, Ricœur.

La Metáfora Viva, *Tiempo y narración* y *Sí Mismo Como Otro* son tres obras mayores de Ricœur cuya característica principal, se podría decir, es la de constituir una hermenéutica de trasfondo heideggeriano. Las tres obras conforman un *corpus* en la medida en que cada una de ellas es la continuidad de la otra y se sitúan en el período en el que Ricœur se había unido al denominado *linguistic turn* que entonces afectaba prácticamente a todas las escuelas filosóficas (hacia los años 70¹). Que dichas obras constituyen una hermenéutica, cuyo trasfondo es heideggeriano, se sostiene al considerar que representan

Recibido: 24/12/2017. Aceptado: 27/10/2018.

* Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC), profesora de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea; bruazara@gmail.com. Principales líneas de investigación: Filosofía Contemporánea; Ontología General; Ética. Últimas publicaciones: Begoña Rúa, "Ricœur. Los entresijos del Ser en el tiempo", *Dókos*, Revista filosófica, Vols. 19-20, 2017 (ISSN: 1889-0202 – e-ISSN: 1989-2020). Begoña Rúa, "Cuestiones de ontología general en la obra de Paul Ricœur", *Studium Ovetense*, 2015, pp., 93-110 (ISSN: 0211-0741).

1 Ver a este propósito, Ricœur (1995 p. 40): *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Trad. español, Buenos Aires : Nueva Visión, 1997.

una especie de discurso paralelo o incluso una réplica al discurso heideggeriano. En el primer caso, *La Metáfora Viva*, Ricœur trata de la metáfora en relación a la poética, en el segundo caso, *Tiempo y Narración*, de la cuestión del tiempo, y en el tercer caso, *Sí Mismo Como Otro*, asistimos a los lineamientos de una *hermenéutica del sí*. Cuestiones, todas ellas, centrales en una de las obras más significativas, sino la más significativa, del autor alemán: *Ser y Tiempo*.

Mostrar la pertinencia de dicha afirmación así como las líneas directrices de esta *hermenéutica* de trasfondo heideggeriano representa el objetivo de la siguiente exposición.

La cuestión de la poética

La cuestión de la *poética* podría ser contada entre los emblemas más plenos de sentido de la filosofía contemporánea en lo que supone de novedad y porque podría explicar, incluso, el fondo especulativo de la *filosofía hermenéutica*. No obstante, la propia *era hermenéutica* ni se comprende ni se explica sin la filosofía moderna, particularmente sin el *criticismo* y la *filosofía de la historia*: Kant y Hegel.

De Hegel se podría aseverar que constituye una contestación al *criticismo* al considerar que si el primero había puesto los fundamentos acerca de la *imposibilidad* del pensamiento metafísico, el segundo erige, sobre las mismas ruinas de ciertos presupuestos del criticismo, una de las *metafísicas* más abrumadoras de la historia del pensamiento occidental. De hecho, la *poética* tiene que ver con estas dos figuras y su difícil conciliación en una *ontología* no sistemática que incluso sustituiría, en cierta manera, a la metafísica clásica.²

Otras dos grandes cuestiones que subyacen a la filosofía hermenéutica son la libertad y la historia, las cuales permanecen ligadas igualmente, a la modernidad, la Ilustración y los dos grandes hitos mencionados.

Ciertamente que con tales afirmaciones no se pretende trazar el plano sobre el que reconstruir el complejo edificio de la filosofía hermenéutica. Sin embargo, las cuestiones mencionadas nos parecen centrales en la hermenéutica de Heidegger y en la de Ricœur, cuyo trasfondo, hemos sostenido, es heideggeriano.

Recordemos cómo los primeros años del pensamiento de Ricœur representan la etapa de flirteo con los existencialismos de Jaspers y Gabriel Marcel, y cómo el propio Heidegger era contado entre los denominados *existencialitas*, los filósofos que pensaban y trataban acerca de la *existencia*, al lado de Kierkegaard, Jaspers, Sartre... Ambos autores proceden, además, de la fenomenología husserliana.

Acerca de la herencia existencialista y sus orígenes nos ilustra un artículo de J. Wahl en la *Encyclopaedia Universalis*, “Philosophies de l’existence”. Según Wahl esta cuestión tiene que ver con la distinción escolástica entre *esencia* y *existencia*, con la salvedad de que los pensadores de la existencia anteponen ésta a la esencia. La génesis de la idea Wahl la atribuye a Sören Kierkegaard, quien a su vez sigue la tradición del idealismo alemán, en particular la secuencia que va de Kant a Hegel. El danés pertenecía a un movimiento

2 Ricœur (1975/76) *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, escribe: “La poésie est métaphysique, mais immédiatement...”. Del mismo modo, el propio J. Wahl sostiene en su artículo de la *Encyclopaedia Universalis*, *Philosophies de l’existence*: “...Poésie et philosophie se rejoignent du point de vue de la pensée de l’existence.”

general de la filosofía alemana conocido como “la vuelta a Kant”,³ cuyo objetivo consistía en recuperar los límites que el criticismo había impuesto a la reflexión, sin renunciar a la novedad con la que Hegel había enriquecido el panorama filosófico: *la ontología del Geist*. Se podría sostener de hecho, que los denominados filósofos de la existencia, o pensadores de la existencia, pretenden conservar y potenciar el hallazgo hegeliano contrarrestando, al mismo tiempo, sus excesos.⁴

La influencia existencialista en Ricœur se remonta a los primeros años de su trayectoria intelectual (1935-39) cuando frecuentaba las reuniones de Gabriel Marcel, los famosos *Viernes*. Más tarde, durante los cinco años de reclusión por el régimen nazi en los campos de Pomerania oriental, Ricœur comparte pabellón con otros siete compañeros intelectuales entre los cuales se haya el filósofo Mikel Dufrenne, con quien trabaja la obra de Jaspers. De esta colaboración surge la obra, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Dufrenne y Ricœur, 1947),⁵ donde se halla una de las primeras confrontaciones de Ricœur respecto a Heidegger. La filosofía de Heidegger la califica Ricœur como filosofía de la pura inmanencia, en contraposición a la filosofía de Jaspers, quien sin dejar de ser un pensador de la inmanencia, mantendría el polo de la trascendencia. Por otra parte, ambos autores coincidirían en afirmar que el ser humano no *es* una *cosa* entre las *cosas* sino que su *ser* se constituye como *libertad*. La cuestión, no obstante, es el salto, la desproporción entre la *libertad* y la *naturaleza*, entre el carácter *finito* de la condición humana y el carácter *infinito* que representa la libertad, abierta siempre a nuevas posibilidades. En *Traces of Understanding: a Profile of Heidegger's and Ricœur's Hermeneutics* (Bourgeois y Schalow, 1990), esta cuestión se analiza desde la reapropiación del pensamiento kantiano por parte de Heidegger y Ricœur. Según Bourgeois y Schalow, la filosofía contemporánea resuelve la antinomia entre libertad y naturaleza a través de la relación entre *finitud* y *totalidad*. En Heidegger la *libertad* es correlativa al *cuidado* que define la estructura del *Dasein* como ser *finito* y, en este sentido, *total*. Ricœur, por el contrario, mantiene la *imposibilidad*, por principio y en línea con la *Dialéctica Trascendental* de Kant, de alcanzar la *totalidad*: la unidad del ser humano es una *idea regulativa* que se presenta como una *tarea interminable* (Bourgeois y Schalow, 1990, pp. 2-10). Ricœur mantiene el polo de la *infinitud*.

En Heidegger la libertad aparece como la capacidad del ser humano para *transcenderse* en el sentido de *proyectar las posibilidades más propias* en la realidad circundante. El significado de la trascendencia es, en el caso del autor alemán, puramente inmanente y, por tanto, la libertad es una “libertad sin esperanza”, en los términos del propio Ricœur. El ser humano constituye una *totalidad* que se explica por la *finitud* inherente a su condición mortal. Heidegger pone de relieve el hecho de que la totalidad del ser humano es de carácter temporal: ésta se realiza fácticamente desde el nacimiento hasta la muerte, que es su término. No cabría por tanto, en el pensamiento de Heidegger, al menos no conforme a la lectura que Ricœur establece, atisbo alguno de esperanza postrera. La *libertad* sería, en todo caso,

3 Ver a este respecto “Philosopher après Kierkegaard”, (Ricœur, 1963).

4 En *Philosopher après Kierkegaard* (Ricœur, 1963) leemos: “(Kierkegaard) construit...sur le terrain même de la dialectique hégélienne, une antidialectique, faite d'oppositions non résolues, qu'il appelle paradoxes; or, le paradoxe est encore une structure logique...”.

5 Las pp. 173-393 constituyen la contribución de Ricœur y a ellas nos referimos.

libertad de elección: entre las múltiples posibilidades que ofrece la vida hemos de quedarnos con unas y rechazar otras.

El filósofo francés Jean Greisch (2009, p. 8) sostiene en el prefacio a la obra de Ricœur *Lo Voluntario y lo Involuntario*: «...Ricœur [...] acusa a Heidegger de proponer un análisis de la *libertad* ‘enteramente devorado’ por la noción de situación y finalmente por la idea de la muerte»; al mismo tiempo Greisch asevera que desde entonces Ricœur ambicionaba construir una “poética de la libertad”. El propio Ricœur (1995, p. 26), declara en su autobiografía intelectual que *La Metáfora Viva y Tiempo y Narración* representan la realización, si bien parcial, de dicha *poética*.

Metáfora y poética en *La Metáfora Viva*

Ricœur desarrolla la cuestión de la poética en *La Metáfora Viva*, obra donde se analiza detenidamente la *metáfora* partiendo de los tratados aristotélicos de la *Poética* y la *Retórica*. La idea directriz, por otra parte, versa en torno a la metáfora como *fenómeno de innovación semántica*.⁶ Se puede sostener, no obstante, que los estudios que la componen comportan una finalidad precisa que no vemos aflorar hasta el octavo y último estudio dedicado a la ontología de base. De hecho, idéntica intencionalidad aparece reflejada en el corpus representado por las tres obras que aquí se analizan (*La Metáfora Viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí Mismo Como Otro*), en la medida en que en cada una de ellas, se halla un capítulo final consagrado a la cuestión ontológica y, a partir de la cual, Ricœur se posiciona frente a Heidegger.

En el caso que nos ocupa se trata de rebatir cierto deconstruccionismo representado por Nietzsche, Derrida y Heidegger. Dichos autores coinciden en *calificar* de *metafísica* la historia del pensamiento filosófico, incluyendo el discurso especulativo o conceptual. Nietzsche sería el primero de la serie al sostener que el lenguaje es *tramposo, engañoso*, porque todo él es *metafórico* o *simbólico* y, por tanto, impropio. Del mismo modo Derrida (*Mitología Blanca*), sostiene que la metafísica ha borrado de sí misma la escena fabulosa que la ha producido. En cuanto a Heidegger, éste parece identificar los discursos *metafórico* y *metafísico*, coincidiendo éste último con la historia del pensamiento filosófico-especulativo. A juicio de Heidegger, desde los tiempos de Platón se habría dado pábulo a una armonía de principio entre el pensamiento y el ser físico provocando la transposición del dominio de lo sensible al dominio de lo espiritual. Mediante la función analógica, las nociones no sensibles se trasponen al dominio de lo sensible, como es el caso del *entendimiento*, que se considera *como* el ojo del cuerpo. Trasposiciones que implicarían, desde la perspectiva deconstructivista, el uso impropio del lenguaje creando una confusión entre lo real y lo racional, los sentidos y la imaginación.

Ricœur no coincide con el análisis heideggeriano, al menos en lo que respecta a la presunta reducción de la totalidad del discurso filosófico-especulativo a *metafísica*. La puesta en jaque del pensamiento filosófico occidental reputado de *metafísico*, con la consabida

6 La obra representa una importante complejidad al tener en cuenta los estudios y autores recientes del estructuralismo (Ferdinand de Saussure, Emile Benveniste, Stephen Ullmann, Roman Jakobson...) y la filosofía del lenguaje (Nelson Goodman, I.A. Richards, Max Black, Beardsley, Frege, Wittgenstein...).

descalificación que ésta soporta desde el *criticismo*, puede resultar un acto valiente y sobremanera ambicioso pero, y por lo mismo, absolutamente desproporcionado y en cierta manera *enajenado*. En efecto, caben otras alternativas que sin dejar de ser audaces y revolucionarias resultan, sin embargo, más equitativas. Tal sería a nuestro juicio la posición de Ricœur quien, lejos de reducir el discurso especulativo de la filosofía a mera ficción, ve en éste la condición de posibilidad del discurso poético.

Helenius (2104) en “*Reflections on Poetic Work: Heidegger and Ricœur*”, sostiene la misma tesis. En efecto, según Helenius, Ricœur mantiene un discurso *poético-especulativo* mientras que Heidegger se sitúa en una *onto-poética* o *poética el ser*. Del mismo modo, en *Ricœur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity* (Helenius, 2016), el autor defiende la idea según la cual, la hermenéutica de Ricœur es una *hermenéutica de la cultura*, en el sentido que aquí defendemos, a saber, que las obras de arte, las obras del espíritu, las obras de la cultura y en general, todas las obras humanas, se materializan en lo real concreto, creando y renovando el mundo propiamente humano.

Si consideramos los desarrollos de Ricœur en *La Metáfora Viva*, en el fenómeno metafórico (que sigue la clásica definición de Aristóteles en los tratados de la *Poética* y la *Retórica*) se produce la transposición de una cosa a otra a partir de la relación de analogía (Aristóteles, *Poética* 1 457 b 6-9). La cuestión que ha de llamar nuestra atención es el aspecto de *movimiento* o *transposición* que interviene en la definición e incluso en la composición del nombre *metáfora*, ya que el término griego implica un cambio o desplazamiento de lugar. En este caso el movimiento implicaría la *transgresión* del orden lógico constituido en géneros y especies. Fenómeno de transgresión categorial que no tendría por qué ser caprichoso ni albergar una intencionalidad maliciosa o de engaño, sino que ejercería la función precisa de producir *significado* o *sentido*. El término ‘viva’ aplicado a la metáfora denota precisamente, la capacidad de la metáfora para producir sentido, de ahí la fórmula de “innovación semántica”. Por otro lado, y lo que sería más importante respecto a la posición de Ricœur, ni la realidad en su conjunto, ni menos aún la realidad humana, serían accesibles únicamente al discurso descriptivo o conceptual, sino que se requieren otras formas de discurso como es el caso de la narración, la historia, la poesía...

Lo propio de la función poética y su caudal creativo sería el ahondar en la experiencia, socavar las potencialidades del espíritu, de modo más humano y más profundo. A este respecto, en *La Metáfora Viva* (Ricœur, 1975, pp. 370-371) el autor coincide con Hegel: el abandono o la transgresión del sentido sensible a través del sentido poético o metafórico, no proporciona una *expresión impropia* sino una expresión propia de rango *conceptual*. En efecto, emplear una expresión del tipo: “Aquiles se lanza como un león...” o “Aquiles es un león”, no nos conduce necesariamente a una fantasía, sino a una fuerza y audacia imposibles de expresar o traducir de otro modo.

En fin, si en Heidegger la *onto-poética* significa que el *ser* viene al lenguaje, mora y se manifiesta en el *Dasein*; en Ricœur, no solamente el *ser* viene al lenguaje y al *Dasein*, sino que el *Dasein* es *capaz* de *crear el ser* en el sentido del mundo propiamente humano. En este caso, Ricœur sigue la estela de Hegel en los *Principios de la Filosofía del Derecho* donde el filósofo defiende que el mundo ético, el mundo del derecho y de la libertad, *es el mundo del espíritu producido a partir de sí mismo, como una segunda naturaleza*.

¿Temporalidad o historicidad? La analítica del tiempo en la hermenéutica de Ricœur

Ricœur debía ser necesariamente kantiano y hegeliano en su filosofía hermenéutica si consideramos que con ellos la *inocencia* parece quedar definitivamente perdida para ser restaurada en otro plano. A este respecto, se podría señalar que el kantismo de Ricœur, al menos en el sentido que se está examinando, consiste particularmente en su negativa a una concepción de la realidad cerrada categorialmente y regida por una idea o principio fundamental. Respecto a lo que podemos denominar como hegelianismo de Ricœur, la evolución es, sin embargo, muy distinta. Con Hegel la concepción de la realidad se ve definitivamente modificada. Ésta ya no es conforme al esquema de la *substancia* entendida como *sustrato*, *sujeto* o *sostén* al cual se ligan unos atributos o accidentes. La realidad del ser, la condición de lo real, muestra un dinamismo inherente que resulta paradójico e incluso contradictorio.

En Heidegger se podría rastrear la impronta hegeliana respecto a su ontología de base (entendida esta no ya desde el *geist* sino desde la condición dinámica y en cierto modo *temporal* implicada en la dialéctica hegeliana) aunque no aparece tan kantiano respecto a los límites del conocimiento como es el caso de Ricœur. Fractura de la cual se deslinda una de las diferencias fundamentales entre ambas hermenéuticas. De hecho, Ricœur considera su hermenéutica como *crítica* mientras que la hermenéutica de Heidegger es *ontológica*.⁷

Estas consideraciones sirven de introducción al *tratamiento de la cuestión del tiempo* en Ricœur. Los primeros capítulos de *Tiempo y Narración I* (Ricœur, 1983/ 1991a) están consagrados a las aporías del tiempo en San Agustín y Aristóteles y en el segundo volumen (Ricœur, 1984 /1991b) se desarrolla la cuestión del tiempo en torno a las teorías literarias, la narrativa y la historiografía. Respecto al tratamiento del tiempo en Heidegger y Ricœur, el mayor interés se halla en el tercer volumen de la obra, particularmente en el capítulo final de las conclusiones, donde Ricœur expone su posición. Su hipótesis de principio es de carácter epistemológico y defiende la imposibilidad de *aprehender el tiempo*, digamos, en su *totalidad*. De este modo, y de acuerdo con las tesis de Casucci (2017) en “*From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur*” y Dastur (2011) en “*La Critique Ricœurienne de la conception de la temporalité dans ‘Être et Temps’ de Heidegger*”, Ricœur delimita el ámbito de investigación aseverando que *una fenomenología del tiempo, libre de toda aporía*, sería imposible por principio.⁸ Del mismo modo, y de acuerdo también, en este aspecto, con las tesis del citado artículo de Casucci (2017), una vez fundamentada su posición, la propuesta de *solución* se perfila como *poética*.⁹

Respecto a la imposibilidad por principio de una fenomenología del tiempo, libre de toda aporía, Ricœur aborda la cuestión a partir de las reflexiones de Agustín de Hipona en el libro XI de las *Confesiones*, la *fenomenología de la consciencia íntima del tiempo* en Husserl y

7 Ver a este respecto el artículo *Herméneutique et critique des idéologies* (Ricœur, 1973).

8 Consultar el capítulo introductorio de *Tiempo y Narración III* (Ricœur 1985 / 1991c). Ver además Casucci, M. (2017). *From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur*, p. 28.

9 Casucci, M. (2017). *From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur*, p. 32: “The task of narrative is to make possible a non-systematic, poetical mediation between existential time and natural time.”

lo que él denomina *fenomenología hermenéutica* de la temporalidad en Heidegger.¹⁰ La idea directriz que sirve de guía a sus afirmaciones es la *dialéctica* moderna entre *subjetividad* y *objetividad*, tal como aparece en *Tiempo y Narración* III (Ricœur, 1985 / 1991c). Se trata de la dialéctica entre la experiencia humana del tiempo contenida en las propiedades del presente-pasado-futuro y el tiempo físico o cosmológico estudiado por las ciencias que responde, por otro lado, a la dialéctica antigua entre el *tiempo del alma* y el *tiempo de la physis* (A. de Hipona y Aristóteles). Ricœur sostiene que, si bien los tres autores mencionados analizan el tiempo desde la perspectiva fenomenológica, es decir, partiendo de cómo éste es experimentado por la consciencia, existe además el tiempo físico estudiado por las ciencias, y ambas perspectivas son irreductibles entre sí. No obstante, cuando pensamos el tiempo lo pensamos como *uno*, hablamos de “el” tiempo, en singular, de tal manera que es siempre *uno* y *el mismo* aunque tal *identidad* resulte inapreciable de manera directa o intuitiva.

Ricœur reconoce haber construido su fenomenología de la temporalidad sobre el terreno abonado por el análisis heideggeriano de la *experiencia del tiempo*, no obstante, sus conclusiones son muy distintas. Recordemos, en un primer término, que en *Ser y Tiempo* Heidegger distingue diferentes estadios de profundidad de la *experiencia del tiempo*: *temporalidad*, *historicidad* e *intratemporalidad*. Estos tres estadios van de mayor a menor grado de profundidad, siendo la *temporalidad profunda* la experiencia más genuina del tiempo. Esta última caracteriza el tiempo en su unidad: pensamos el tiempo como uno, con la peculiaridad de dotar de *primacía* al *advenir* (*el porvenir*) sobre la *primacía* ordinaria que suele otorgarse al *devenir* como sucesión de cosas que van pasando. En otros términos: la experiencia más genuina del tiempo, y por lo mismo la más oculta o disimulada según la teoría hermenéutica de Heidegger, es la experiencia del tiempo futuro que se *hace-presente* en cierta manera, debido a su carácter de *necesidad* insoslayable. Normalmente decimos que *el tiempo pasa*, sin embargo somos nosotros mismos quienes *pasamos* en el *advenir* de la *temporalidad finita* de la condición humana.

Ricœur señala que *la unidad del tiempo*, que Heidegger sitúa en la *temporalidad profunda*, es semejante al *triple presente* con el que Agustín hacía frente al argumento escéptico y según el cual el tiempo no tendría, propiamente hablando, existencia.¹¹ La diferencia entre ambos autores estriba en que Heidegger hace recaer el punto de inflexión en el *futuro* y no el *presente* agustiniano. La preeminencia del futuro vendría determinada por la estructura del *Da-sein* el *ser-ahí* del individuo que se haya arrojado en lo cotidiano. Por otro lado, el carácter *anticipatorio* de la temporalidad profunda se manifiesta en la *preocupación*: *la preocupación de ser o más bien de “llegar a ser” uno mismo según las posibilidades más propias* y en un espacio de tiempo *finito*. En otros términos, la estructura de *anticipación*

10 A nuestro parecer, denominar *fenomenología hermenéutica* al análisis del tiempo de Heidegger en *Ser y Tiempo* resulta un tanto controvertido de modo que requeriría de cierta aclaración. No obstante, esta exposición no contempla una confrontación crítica de la lectura heideggeriana del propio Ricœur sino que, se limita a indagar y exponer las aportaciones de este último.

11 El argumento escéptico: “El tiempo no tiene ser, porque el futuro no es aún, el pasado ya no es y el presente no permanece.” La solución del triple presente: “Podría decirse en sentido propio: hay tres tiempos, el presente del pasado, el presente del presente, el presente del futuro. Están en efecto en el alma, en cierta manera, estos tres modos de tiempo, y yo no los veo en ninguna otra parte”. (Agustín, *Confesiones*, 20, 26).

hace recaer el peso de la reflexión temporal en el *futuro*, en lo que está *por venir*, y lo que está por venir es el final de la vida, la muerte.

Si en Agustín de Hipona había *un presente del presente, un presente del pasado y un presente del futuro* en el sentido en que todos ellos estaban contenidos en el presente del pensamiento, en Heidegger hay *un advenir, un haber sido y un hacer presente* que están contenidos en la estructura anticipatoria de la preocupación como *advenir*. La primacía que Heidegger concede al futuro sobre el presente agustiniano, radica en el *determinismo* que supone la muerte implicando, al mismo tiempo, que aquello que ha sido estaba llamado a ser, a advenir, de manera que el futuro está contenido *in nuce* en el pasado. Futuro contenido ya en el pasado que es, sin duda, la muerte, el final de la vida, su término. En fin, el tercer aspecto de esta unidad, el *hacer-presente*, se refiere a la *situación existencial* que, debido a su propia estructura anticipante, se muestra orientada a la *resolución* final frente a la muerte.

Respecto al análisis de lo *histórico* —entendido desde una *fenomenología* del tiempo— éste deviene *historicidad*, y resulta de gran envergadura si bien es dependiente de la noción de *temporalidad*. El *ser* es constitutivamente temporal, histórico, según la ontología heideggeriana, y el tiempo es entendido como *finito* de tal manera que se extiende históricamente en una franja determinada, concretamente, entre los límites del nacimiento y la muerte. No obstante, la peculiaridad de la *historicidad*, a diferencia de la *historia* o lo *histórico*, es que no contempla el *pasado*. La novedad aportada por esta noción consiste en restituir el carácter del *advenir* que es propio de la *temporalidad profunda*. En la historicidad el *pasado* es *intrínseco* al futuro, está contenido en el futuro y, por lo mismo, en la noción de historicidad se refleja un *advenimiento de sentido* (noción ésta última que recuerda al *Geist* hegeliano, *el advenimiento del Espíritu*), se anticipa *lo que va a ser*.

Finalmente, el tercero de los estadios del tiempo, la *intratemporalidad*, tiene que ver con el modo de *ser-en-el-mundo* (*Da-sein*) de la *preocupación* (*Sorge*). Una primera formulación de la noción consistiría en definir la *intratemporalidad* como *conjunto de experiencias* por las cuales el tiempo es considerado como aquello *en o donde, las cosas suceden*. Hay un ‘tiempo del mundo’ o un ‘tiempo de la experiencia’ que se manifiesta en expresiones como: ‘contar con tiempo’..., ‘tener tiempo de’... Más explícitamente, la expresión ‘en’ representa el entorno *de facto*, lo concreto que nos rodea, donde estamos situados espacio-temporalmente. Por otra parte, expresiones como: ‘tener tiempo de’ o ‘tener tiempo para...’ se vinculan a la *datación*, la *extensión* y la *universalidad*. Tres aspectos que representan otros tantos procesos de abstracción respecto al *ahora* fáctico, el *hacer presente*, que constituye nuestra preocupación y nuestra relación con el mundo. Somos capaces de establecer fechas en un calendario, tramos de tiempo que engendran relaciones entre el ahora, el antaño y el para entonces, y estas relaciones son públicas y universalmente aplicables a cualquier momento y lugar. De este modo, mediante la abstracción del ahora concreto de la preocupación, el tiempo llega a caracterizarse como la *sucesión* de un *ahora* indeterminado y vacío: una *sucesión de instantes puntuales* desprovistos de todo contenido y cuyos intervalos son medidos por los relojes. El tiempo se comprende entonces, como un proceso ininterrumpido de instantes puntuales que sirven de referencia para las mediciones propias de los relojes y calendarios: el paso de un segundo a otro, de un minuto a otro, de una hora a otra, de un día a otro, de un mes a otro, de un año a otro... Sin embargo, es siempre uno y el mismo tiempo de la *preocupación*, el tiempo del ser humano *arrojado* en el mundo ambiente, entre

las cosas manejables, es decir: el tiempo de la *anticipación* que *impide desligar la situación del proyecto* y, por ende, de la primacía del futuro cuya consumación es la muerte.

Si, así expresado, el análisis heideggeriano sobre el tiempo resultase claro en algunos de los aspectos fundamentales, estaríamos en condiciones de exponer la réplica de Ricœur. Entre los aspectos fundamentales que estaríamos en condiciones de formular señalaríamos: 1) que la reflexión heideggeriana, en términos del propio Ricœur, ambicionaría alcanzar una *derivación completa* del tiempo [“*genèse sans reste*” (Ricœur, 1991c, p.158)] a partir de la *temporalidad* fundamental; y 2) que el *ser* sería, en su constitución fundamental, *tiempo*. Afirmaciones de las cuales es posible derivar otras dos: 1) que la aporía que Ricœur señalaba entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico, sería superada mediante la analítica del ser ahí; (Ricœur, 1991c, p.148); y 2) que la concepción ontológica de uno y otro, Ricœur y Heidegger, difiere diametralmente en sus conclusiones.

La propuesta de Ricœur, su respuesta a Heidegger, se halla en la parte consagrada a las *conclusiones* en el tercer volumen de *Tiempo y Narración* (Ricœur 1985 / 1991c). De hecho, es posible adelantar que una y la misma réplica, en términos de posición, aparece en las conclusiones de la hermenéutica del sí en *Sí Mismo Como Otro*.

Consideremos, en primer término, la posibilidad de superar toda aporía respecto al tiempo (tiempo subjetivo o fenomenológico y tiempo objetivo o cosmológico) alcanzando una caracterización última del mismo o bien su constitución fundamental. Caracterización última que supondría, además, la comprensión de la experiencia humana a partir de este principio fundamental. A este respecto la posición de Ricœur es kantiana al definirse como partidario del límite que el *criticismo* impone al pensamiento. Tal posición radica en su resolución de principio respecto a una idea o concepto *englobante* que unificase desde *lo alto* el ámbito de la experiencia. De ahí que su filosofía se autodefina como una “filosofía sin absoluto”—expresión acuñada por Pierre Thévenaz (1956)— preconizando, al mismo tiempo, una cierta pluralidad e incluso una cierta heterodoxia.¹² Cuestión ésta ampliamente compartida por autores como Dowling (2011), quien señala la consabida *renuncia de Ricœur al saber absoluto*.¹³ La motivación profunda que anima este modo de pensar, por otro lado, nos parece ser la de salvaguardarse contra cualquier forma de *absolutismo*, siendo numerosos los textos de Ricœur, así como el testimonio de su propia vida, los que abogan por dicha interpretación. Según Ricœur, poco importa si el absoluto se presenta como Espíritu, como Dios, Materia, Temporalidad o cualquier otra idea que pueda formularse... Poco importa si finalmente deriva en *formas de dominación del hombre por el hombre*.¹⁴

Ricœur reconoce, ciertamente, la contribución de Heidegger pero se opone abiertamente a la pretensión de derivar la constitución última del tiempo a partir de la experiencia humana y a explicar la experiencia humana desde la comprensión del ser como *tiempo*. Dastur (2011, p. 566 y 576), señala esta misma cuestión indicando que, aquello que Ricœur se niega a

12 «...La sorte de pluralité qu’Aristote préserve en laissant côté à côté *théorie, praxis, poièsis*, me paraît-elle mieux en accord avec la sorte de philosophie à laquelle vont mes préférences, qui ne se hâte pas d’unifier par l’haut... » (Ricœur, 1990, p. 362). En este aspecto es, igualmente, acuñado por Casucci (2017) en el mencionado artículo : From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur. Consultar a este propósito la p. 32..

13 Cf., Dowling, D. (2011). *Ricœur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et Récit*, p. xii.

14 Consultar a este propósito el artículo de Ricœur: “La raison pratique”, recopilado en *Du texte à l’action* y la obra *Soi même comme autre*, Ricœur (1990, p. 298).

aceptar no es la originalidad propiamente fenomenológica del análisis heideggeriano del tiempo, sino la derivación del tiempo cósmico *infinito* a partir de la temporalidad del *Dasein*.

Ricœur declara en su autobiografía intelectual *Réflexion Faite* (Ricœur, 1995, p. 62), que el tema filosófico que rige *Tiempo y Narración* de una punta a otra, es el tiempo y su idea se diría contenida en la siguiente fórmula:

Considero que la temporalidad es la estructura de la existencia —digamos la forma de vida— que viene al lenguaje en la narratividad, y que la narratividad es la estructura del lenguaje —digamos el juego del lenguaje— que tiene como referente último la temporalidad.¹⁵

Dicha fórmula la encontramos en el artículo que constituye la génesis de los desarrollos posteriores de *Tiempo y Narración*: “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” (Ricœur, 1980). De acuerdo con Clayton (1989)¹⁶ en “*Ricoeur’s Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzweg?*”, las implicaciones de la teoría narrativa se despliegan en paralelo a las tesis heideggerianas sobre el tiempo en *Ser y Tiempo*. Ricœur (1995, p. 59), parte además, del principio según el cual: toda experiencia (incluida por ende la experiencia del tiempo) tiene un carácter lingüístico que está llamado a ser expresado. Ciertamente que tal principio no es extraño a la reflexión heideggeriana. Clayton (1989, pp. 36-37) pone de relieve cómo ambos autores comparten un punto de vista similar sobre la implicación del lenguaje en la *revelación y apropiación* del ser. No obstante, se podría decir que Ricœur es más explícito desde el momento en que sus análisis acerca del tiempo se establecen sobre la teoría de la “narratividad”.¹⁷ Teoría que se despliega, a nuestro modo de entender, a partir de la ambigüedad que Koselleck, lector de Hegel, ha señalado en su artículo “Geschichte” y de la cual, creemos, Ricœur ha sabido sacar partido.¹⁸ Dicha ambigüedad consiste en que la historia refiere simultáneamente los *sucesos acaecidos* en el tiempo y el *relato* construido a partir de los mismos sucesos. Es decir que, la historia implica simultáneamente los *eventos temporales* y la *narración* de los mismos. De hecho, Ricœur reprocha a Heidegger el haber construido su análisis sobre el tiempo en torno a idea de *finitud* y más exactamente de mortalidad, sin haber tenido en cuenta el “fondo narrativo de la historia” (Ricœur, 1980, p. 357).

15 La cita literal se haya en « La fonction narrative et l’expérience humaine du temps » (Ricœur, 1980): « Je tiens la temporalité pour la structure d’existence — disons la forme de vie — qui vient au langage dans la narrativité, et la narrativité pour la structure de langage — disons le jeu de langage — qui a pour référent ultime la temporalité. »

16 Clayton (1989), “Ricoeur’s Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzweg?”: “(...) a number of the central motifs of Ricoeur’s narrative theory stem directly from the structural analysis in *Being and Time*. We might consider first Ricoeur’s pursuit of a “narrative temporality,” which is his attempt to mediate between purely structural (achronic) analyses of narrative and “the view that a story is necessarily bound to a strictly chronological order.”

17 Sobre la “fenomenología de la narratividad” y la confrontación de ésta respecto a la ontología heideggeriana, el filósofo francés, J. Greisch (2001). *Paul Ricoeur. L’Itinérance du sens*, cap. cuarto, pone de manifiesto que ésta no tiene su origen en Ricœur sino en Wilhelm Schapp (1884-1969).

18 Koselleck muestra (2004, p. 45), siguiendo a Hegel, la irreductible ambigüedad implicada en la noción de *historia*: Cuando Hegel establecía que «la historia [*Geschichte*] reúne en nuestra lengua [el alemán] tanto el lado subjetivo como el objetivo y significa tanto la *historia rerum gestarum* como la *res gestas* misma”, no apreciaba esto como algo que no fuera una «contingencia exterior».

Ahora bien, si tal como señala Ricœur, el propósito de Heidegger en *Ser y Tiempo* es el explicitar la *constitución última* del tiempo partiendo de la *experiencia humana*, en particular partiendo de la idea de *Dasein* y de la categoría de la *preocupación* (*Sorge*), la pretensión de Ricœur es la de evitar esta forma de *cierre categorial*. Ciertamente que la tesis de Ricœur en *Tiempo y Narración* versa sobre la *decibilidad* de principio de la experiencia humana del tiempo a través del *relato*, sea el relato histórico u otro. No obstante, Ricœur defiende la idea según la cual aquello que el tiempo sea en sí, digamos *noumeno* en términos kantianos, es *indecible* o *irrepresentable* por principio. No es posible salvar el *salto* que implica la diferencia entre la realidad física objetiva y la realidad psíquica subjetiva y por ende, alcanzar una derivación total. Tal es su posición. Una cosa es el considerar la *realidad* como un *todo* al modo *holístico* —como es el caso de Heidegger— y otra cosa es alcanzar la formulación precisa de tal *identidad*.

Por el contrario, la solución propuesta por Ricœur consiste, a nuestro modo de entender, en señalar que lo que más se aproximaría a la explicitación de la realidad de forma *unitaria*, como un *todo*, sería una *identidad narrativa*. Si en la consideración del ser humano como *Dasein* se manifiesta su *temporalidad* (ser en el tiempo), el modo de expresar dicha temporalidad no sería *conceptual* o *eidético* sino *temporal*, tal como sucede en los relatos. En efecto, y de acuerdo con Clayton (1989, p. 42), el género literario más significativo respecto a la antropología filosófica es justamente, la narratología. La narración cuenta las acciones de los hombres que se despliegan de manera temporal o en el tiempo. Clayton (1989, p. 42) señala, citando al propio Ricœur, que la historicidad viene al lenguaje, es expresada en la medida en que contamos historias...¹⁹ De donde la atinada fórmula ricœuriana: “Todo cuanto contamos sucede en el tiempo, toma su tiempo, se desarrolla temporalmente.” (Ricœur, 1998, p. 14).

En fin, otro aspecto a dilucidar concierne a la concepción ontológica de ambos, Heidegger y Ricœur, el uno sosteniendo que el ser en su constitución última es *tiempo*²⁰ y el otro sosteniendo que es *acto*. Aclaración que nos conduce directamente a *Sí Mismo Como Otro* donde Ricœur dilucida una *hermenéutica del sí*, en paralelo a la construcción heideggeriana particularmente, en el último capítulo centrado en la cuestión ontológica.

Ricœur y la ontología del acto puro

La noción de *identidad narrativa* Ricœur la aplica tanto a la identidad histórica de los pueblos como a la identidad del individuo que, manteniendo un sustrato de permanencia es, sin embargo, cambiante a lo largo del tiempo y los avatares de la vida. Aquello que podemos considerar como *núcleo* no cambiante o inmutable de la *identidad personal* (sin que ello suponga un sustrato fijo al modo de la teoría de la substancia) Ricœur lo denomina *identidad-Idem*, mien-

19 Clayton (1989, p. 42): “One literary *genre* in particular is significant for anthropology: narrative. Only narrativity expresses historicity as a basic feature of the human condition, for historicity comes to language only so far as we tell stories or tell history”.

20 Dastur, F. (2011, p.567). “La Critique Ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et Temps* de Heidegger”, plantea la interesante cuestión de si, a partir del análisis heideggeriano, no se deduce que *nosotros mismos somos el tiempo*.

tras que el aspecto mutable de la *identidad personal* es denominado *identidad-Ipse*.²¹ Ahora bien, dichos términos constituyen la réplica paralela a las nociones heideggerianas de *Dasein* (ser ahí, en el mundo) y *Vorhandenheit* (estar ahí delante, o ser a la mano). La *identidad-idem* es correlativa a la *Vorhandenheit* y la *identidad-ipse* corresponde al modo de ser del *Dasein*. Del mismo modo, en una nota a pie de página, Ricœur señala que el propio Heidegger distingue entre las dos formas de permanencia en el tiempo, una de las cuales sería más próxima a la categoría de lo inmutable o substancial, mientras que la otra tendría que ver con lo mutable o cambiante. El vínculo entre la *ipseidad* y el *Dasein*, por otra parte, se establece a través de la categoría de la *preocupación* (*Sorge*), cuyo correlato en Ricœur es la *acción*.

La *preocupación* es una de las categorías más fundamentales de la analítica del *Dasein*, si no la más fundamental, y se vincula al *ser-en-el-mundo* que sería como el englobante último. El término *mundo* (en-el-mundo) implica en fin, cierto *holismo* o *totalidad* y el individuo, el *yo*, es considerado como *parte* de esa *totalidad* que denominamos *mundo*. A este respecto, el correlato de la *preocupación* en Ricœur es la *acción* (Ricœur, 1990, p. 359). Cuestión clave de la hermenéutica del sí, en *Sí Mismo Como Otro* donde la *acción* responde a distintas determinaciones (lingüística, práctica, narrativa, ética...) y donde se incide, al mismo tiempo, en que ninguna de tales determinaciones agota su sentido. De este modo, Ricœur evita el unificar desde *lo alto*, preservando una cierta pluralidad.²² Por otro lado, la noción de *mundo*, propia al análisis heideggeriano, no habría sido extraña a la reflexión de nuestro autor, en la medida en que el tratamiento de cualquier cuestión se lleva a cabo a través de *las cosas mismas*. En fin, Ricœur muestra abiertamente el paralelismo de las dos *hermenéuticas del sí*, con el objeto de interpretar *ontológicamente* su propia *hermenéutica del sí* a través de la *reapropiación heideggeriana* de Aristóteles (Ricœur, 1990, 360-361).

A efectos de la ontología de fondo que Ricœur preconiza, y teniendo en cuenta, como Clayton (1989, p. 42) pone de manifiesto, que la hermenéutica de Ricœur se mueve más bien en el ámbito de la antropología filosófica, interesa resaltar particularmente la aproximación entre la *sorge* heideggeriana y la *praxis* aristotélica. A este respecto, Ricœur considera que Heidegger habría otorgado a la *energeia* aristotélica un peso ontológico que no le corresponde y rechaza, particularmente, la pretendida coincidencia entre *energeia* y *facticidad*. En efecto, la identificación de la *energeia* con la *facticidad* rompería el dinamismo dialéctico del *acto* y la *potencia* que subyace a la noción de *praxis*. La propuesta de Ricœur consiste, por el contrario, en mantener el *movimiento dialéctico* entre lo *potencial* y lo *efectivo*. Dialéctica que ejercería el rol de noción de *segundo grado* extensible a las diferentes determinaciones de la acción humana estudiadas en *Sí Mismo Como Otro* (lingüística, práctica, narrativa, ética). En decir que, las diferentes determinaciones de la acción humana se explicarían a partir del dinamismo propio del fondo ontológico del ser entendido desde la relación del acto y la potencia.

21 Ambos términos son utilizados de modo técnico, es decir, conforme a los propósitos de la teoría implicada y no según su uso y significado ordinario en el latín que hace alusión a lo *idéntico* sin implicar ninguna otra connotación.

22 «... La sorte de pluralité qu'Aristote préserve en laissant côte à côte *théorie, praxis, poïesis*, me paraît- elle mieux en accord avec la sorte de philosophie à laquelle vont mes préférences, qui ne se hâte pas d'unifier par le haut le champ de l'expérience humaine... ». (Ricœur, 1990, p. 362)

Con el objeto de dar cuenta de este enraizamiento que he propuesto —señala Ricœur— la noción de *fondo de ser a la vez efectivo y potente*, he insistido sobre los dos adjetivos. Existe una tensión entre potencia y efectividad, que resulta esencial a la ontología de la acción y que me parece erradicada en la ecuación entre *energeia* y facticidad. La difícil dialéctica entre los dos términos griegos amenaza con desaparecer en una rehabilitación aparentemente unilateral de la *energeia*. (Ricœur, 1990, 364-365).

Al preconizar la concepción del ser como acto, sobre la concepción del mismo como *tiempo* y más explícitamente, como finitud o facticidad,²³ Ricœur se aproxima a la noción spinozista del *conatus*, no tanto en el sentido de un *determinismo* de la naturaleza, cuanto en el de la *ética* como *deseo* de perseverar en el ser, en la *vida*. La constitución fundamental del Ser, y más precisamente del ser humano, no sería, por tanto, su *incurable finitud* sino la fuerza para sobreponerse a las situaciones límite y su capacidad *creadora*. Ambas cuestiones son subrayadas por Jervolino (1990, p. 63) en “*The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*”, señalando cómo en Spinoza se puede denominar ética al proceso a través del cual el ser humano pasa de la esclavitud a la libertad. Al mismo tiempo Jervolino (1990, p. 65), afirma que la reflexión de Ricœur se ha movido en torno a una “poética de la libertad” desde su juventud hasta su madurez y cómo una de las grandes cuestiones que han ocupado su reflexión es la capacidad humana para *crear*.²⁴

Para concluir

A fin de establecer algunas conclusiones cabría señalar, en primer término, que la hipótesis de partida: que la trilogía compuesta por *La Metáfora Viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí Mismo Como Otro* constituyen una hermenéutica de trasfondo heideggeriano, nos parece haber quedado demostrada a través de estos análisis.

Respecto a la cuestión de la poética, tratada en *La Metáfora Viva*, Ricœur mantiene un discurso donde la distanciaci3n propia de la funci3n conceptual continua ejerciendo un importante rol, mientras que Heidegger defiende una *onto-poética* o *poética del ser* que rompe, de alguna manera, con la tradici3n del discurso especulativo.

En *Tiempo y Narraci3n*, la hermenéutica de Ricœur se contrapone, igualmente, a una posible caracterizaci3n del tiempo capaz de superar la dicotomía entre el tiempo fenomenológico, propio de la experiencia humana, y el tiempo cosmológico, propio de las ciencias de

23 Dastur, F. (2011, p. 569). “*La Critique Ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et Temps de Heidegger*” : « Car cet esseulement – sous la forme extrême de l’esseulement dans la mort – ne signifie rien d’autre que l’assignation à la prise en charge de soi-même, c’est-à-dire à l’exister de fait. »

24 Jervolino, D. (1990, p.63 y 65). *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*: “The theme of de Cogito will return once more to the phenomenology of temporality and the hermeneutics of historicity, which are both part of a sole movement of thought towards the ‘poetics of freedom,’ a dream of Ricœur’s youth and, as well, a youthfulness in the works of his full maturity. In a recent interview with Peter Kemp, Ricœur makes a precious confession when he remarks that his ‘one problem,’ ever since he started reflecting, has been ‘creativity.’

Libertad y creatividad aparecen en la lectura de Clayton (1989, p. 36). “Ricœur’s Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzweg?”.

la naturaleza. Ciertamente, el tiempo es uno, decimos “el” tiempo, en singular, no obstante, y aceptando la comprensión de la realidad como una, es decir, como totalidad separada únicamente por el pensamiento o la abstracción, en la línea de Kant, no es posible acceder a dicha unidad desde el momento en que no se da la experiencia de la misma. Brevemente: no es posible alcanzar la constitución última del ser ni del tiempo en su totalidad.

Finalmente, en *Sí Mismo Como Otro*, Ricoeur responde igualmente a la concepción heideggeriana de la *hermenéutica del sí*, en la medida en que éste concibe el ser como tiempo y más explícitamente como *finitud* y *facticidad*. En efecto, si algo caracteriza el ser en Ricoeur, no es la *facticidad* del aquí y ahora, sino la capacidad del ser, y particularmente del ser humano, para *sobreponerse* a dicha *facticidad*.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Poética*. Madrid: Gredos, 1999.
- Bourgeois, P., and Schalow, P. (1990). *Traces of Understanding: a Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*. Amsterdam-Atlanta. Editions Rodopi B. V.
- Casucci, M. (2017). From Time to Otherness: between Heidegger and Ricoeur. *laNOTTO-LAdiMINERVA. Journal of Philosophy and Culture*. Vol. XV, pp. 26-41.
- Clayton, P. (1989) Ricoeur's Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or *Holzweg*?. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20/1, pp. 33-47.
- Dastur, F. (2011). La Critique Ricoeurienne de la conception de la temporalité dans *Être et Temps* de Heidegger. *Centre Sèvres. Archives de Philosophie*. 2011/4 Tome 74. pp. 565-580.
- Dowling, D. (2011). *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et Récit*. University of Notre Dame Press, 136 pp.
- Dufrenne, M. et Ricoeur, P. (1947). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil.
- Greisch, J. (2001). *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Paris: Éd. Millon.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Trad. español, Gómez Ramos, A. Madrid: Trotta.
- Helenius, T. (2013). Reflections on poetic work: Heidegger and Ricoeur. *Studia Philosophiae Christianae*, 49 (4), 41-67.
- Helenius, T. (2016). *Ricoeur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity*. Lanham: Lexington Books.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Vermal, J.L. Barcelona, Edhasa.
- Jervolino, D. (1990). *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*. Translated by Gordon Poole. Dordrecht [etc.]: Kluwer Academic Publishers. Cap. 10. Ricoeur and Heidegger. The Cogito and Hermeneutics.
- Ricoeur, P. (1950 / 2009). *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit). Paris: Aubier. (Edición de bolsillo, (2009) en “Points-Essais” con el prefacio de Jean Greisch. Paris: Seuil). Trad. español: *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Ed. Docencia, 1986.
- Ricoeur, P. (1963). *Philosopher après Kierkegaard [exposé donné à Genève]*. *Revue de théologie et de philosophie* (Søren Kierkegaard) 13/4 (1963) 303-316. Artículo recopilado en: *Lectures 2*. Paris: Seuil, 1999.

- Ricœur, P. (1973). « Herméneutique et critique des idéologies ». Artículo recopilado en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. II. Paris: Seuil, 1986. Trad. español: *Del texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica* II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. (1975/76). Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl [conférence en hommage à Gabriel Marcel et à Jean Wahl, Genève]. *Jean Wahl et Gabriel Marcel* (Bibliothèque) des Archives de Philosophie. Nouvelle série, 21). Présenté par J. Herch. Paris: Beauchesne, 57-87. Artículo recopilado en: *Lectures 2*. Paris: Seuil, 1999.
- Ricœur, P. (1975 / 1991). *La métaphore vive*, (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo (1991) "Points-Essais, 347"). Trad. español: *La Metáfora Viva*. Madrid: Ed. Cristiandad, 2001.
- Ricœur, P. (1977). «La raison pratique». Artículo recopilado en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II. Paris: Seuil, 1986. (Edición de bolsillo, (1998) "Points-Essais, 377". Paris: Seuil). Trad. español: *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica* II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. (1980). La fonction narrative et l'expérience humaine du temps. *Archivio di Filosofia* (Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli, 1) 50/1, 343-367.
- Ricœur, P. (1983). «De l'interpretation». Artículo recopilado en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II. Paris: Seuil, 1986. (Edición de bolsillo, (1998) "Points-Essais, 377". Paris: Seuil). Trad. español: *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica* II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. (1983 / 1991a). *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo (1991a) "Points-Essais, 227"). Trad. español: *Tiempo y Narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995.
- Ricœur, P. (1984 / 1991b). *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo (1991b) "Points-Essais, 228"). Trad. español: *Tiempo y Narración II. La configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995.
- Ricœur, P. (1985/1991c). *Temps et récit III. Le temps raconté*. (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo, (1991c) "Points-Essais, 229"). Trad. español: *Tiempo y Narración I. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, "Points-Essais, 330". Paris: Seuil. Trad. español: *Sí Mismo Como Otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Ricœur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Philosophie). Paris: Éditions Esprit. Trad. español: *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Thévenaz, P. (1956). *L'homme et sa raison, I. Raison et conscience de soi*. Neuchatel: Ed. de la Baconnière.
- Wahl, J., «Philosophies de l'existence», *Encyclopædia Universalis* [en ligne] URL: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-de-l-existence/>>

