

Paul Ricoeur y la noción de *conatus* de Spinoza

Jorge Olaechea Catter

Universidad para el Desarrollo Andino

jolaechea@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2226-298X>

Resumen: A pesar de que Paul Ricoeur no ha escrito una obra sobre Spinoza, muchos autores han señalado la relevancia del pensamiento del filósofo holandés, y sobre todo de su *Ética*, en la obra de aquel. Este trabajo busca evidenciar la importancia de la noción spinoziana de *conatus* en la propuesta hermenéutica y ontológica del filósofo francés, analizando de modo específico un importante nodo conceptual del último estudio de *Sí mismo como otro*. El análisis tendrá particularmente en cuenta los pasajes de la obra de Spinoza que cita, buscando ampliar su comprensión en el contexto en que se encuentran, para ver si, de esta manera, se puede confirmar la mencionada relevancia de la filosofía de Spinoza en la filosofía de Ricoeur.

Palabras clave: Ricoeur; Spinoza; *conatus*; ontología; persona

Abstract: “Paul Ricoeur and Spinoza’s Notion of *conatus*”. Even though Paul Ricoeur did not write an entire work about Spinoza, many interpreters have pointed out the relevance of the thought of the Dutch philosopher—and specially of his *Ethics*—to Ricoeur’s oeuvre. This paper seeks to show the significance of Spinoza’s notion of *conatus* in the hermeneutical and ontological approach of the French philosopher. Specifically, it analyses an important conceptual node in the last Study of Oneself as Another. The analysis mainly considers those passages of Spinoza’s works that are quoted. It tries to expand the understanding of them considering the context in which they appear, in order to see if this allows to confirm the abovementioned relevance of Spinoza in Ricoeur’s philosophy.

Keywords: Ricoeur; Spinoza; *conatus*; ontology; person

En el presente trabajo nos proponemos poner en evidencia la presencia y relevancia del concepto spinoziano de *conatus* en la obra de Paul Ricoeur; más específicamente, en la propuesta que el filósofo francés hace en dos momentos clave: uno en *Soi-même comme un autre* y otro en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Nuestra hipótesis es que esta noción se encuentra, de algún modo, en el corazón mismo de lo que Ricoeur propone en pasajes cruciales de su obra.

Luego de exponer y contextualizar brevemente lo que señala Ricoeur sobre el *conatus* en el décimo y último estudio de *Si mismo como otro*, titulado “¿Hacia qué ontología?”, abordaremos aquellos pasajes de la *Ética* de Spinoza a los que se refiere el filósofo francés, buscando el marco en el que se encuentran, profundizando en algunos de sus elementos y esperando, así, dilucidar lo que sugiere Ricoeur refiriéndose a Spinoza en el desarrollo de su propuesta. Con estos elementos en mente, pasaremos a analizar el capítulo “Historia y tiempo” en la tercera parte de su última gran obra¹, buscando la relevancia de la noción spinoziana en este contexto.

Somos conscientes de que la metodología que seguimos busca más ordenar lo que ya ha sido dicho por los autores que ofrecer alguna lectura innovadora o particularmente original al respecto. Creemos, sin embargo, que una exposición de este tipo puede ser útil para hacer avanzar en algo la comprensión de lo que ambos filósofos –y sobre todo Ricoeur– han planteado acerca del ser humano, su vida y su acción.

1. Spinoza y Ricoeur

En su biografía de Ricoeur, François Dosse ha recordado el interés constante del filósofo francés por Spinoza, y precisa los motivos que lo condujeron a autoimponerse no escribir una obra sobre un pensador al que apreciaba tanto, especialmente en su afán por proteger al amigo y colega Sylvain Zac, autor de una obra sobre Spinoza a la que Ricoeur hará constantemente referencia². Que no haya escrito esta obra no significa, sin embargo, que no haya

60

¹ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*.

² Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, pp. 404-405. Ricoeur señala a Sylvain Zac como uno de los “tres filósofos” que llamó a formar parte del nuevo departamento de filosofía en la sede universitaria de Nanterre, recordando que fue víctima de exclusión tras las primeras leyes de “protección” contra los judíos (Ricoeur, P., *Critique and Conviction. Conversa-*

profundizado en la filosofía de Spinoza en cursos y lecturas, como el mismo Ricoeur lo recuerda: “Es verdad que he tenido muy grandes satisfacciones en la enseñanza [en la Sorbona]: entre los años 1956 y 1965 las aulas estaban llenas y los estudiantes estaban sentados en los alféizares de las ventanas para asistir a mis cursos sobre Husserl, Freud, Nietzsche, Spinoza”³.

Según señala Possati en un interesante artículo sobre la influencia de Spinoza en Ricoeur y Deleuze, así como sobre las semejanzas y diferencias de interpretación en ambos filósofos franceses, “Spinoza está realmente en la raíz del pensamiento de Ricoeur”⁴, y su presencia es particularmente relevante en el punto de intersección de la antropología, la ontología y la ética:

La ética spinozista –y no la idea del determinismo universal de la naturaleza– juega así una doble función en el Ricoeur de los años 1960-1970. La primera función es una función ontológica. El tema del *conatus* está ligado al del deseo, la pulsión y sus representantes psíquicos. Ser es poder... En Spinoza encontramos esta idea de una génesis intrínseca a la realidad (*Wirklichkeit*) sin el fundamento de una sustancia metafísica. El camino ético es la forma de construir una ontología inseparable de las prácticas que la constituyen... La segunda función es una función escatológica, pues el amor intelectual de Spinoza es el *eschaton* de la reflexión hermenéutica⁵.

De acuerdo con De Carolis, en el enfoque de la investigación de Ricoeur –centrado en analizar las interpretaciones en conflicto, así como en explorar temas relacionados con la hermenéutica del sí, la filosofía de la identidad y la alteridad– no se puede pasar por alto la importancia de la filosofía de Spinoza, la cual aborda de manera radical la “crisis de la subjetividad” y la búsqueda de recuperar la propia identidad⁶. En un trabajo recientemente publicado, De Carolis analiza con gran detalle la presencia e influjo de Spinoza en toda la obra de Ricoeur y señala con bastante precisión que “Ricoeur somete a un análisis crítico los aspectos más complejos de la filosofía de Spinoza. Quiere sacar

tions with François Azouvi and Marc de Launay, p. 35). El texto de Zac hace una interesante interpretación de los elementos fundamentales de la filosofía spinoziana a partir del concepto de *vida*, que –como veremos– está explícitamente presente en la interpretación ricoeuriana (Zac, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965). Para un estudio sobre la centralidad de la noción de vida en la filosofía de Ricoeur, véase: Do Nascimento, C.R., *A questão da vida em Paul Ricoeur*, 236h., Tesis (Fil.), Florianópolis: Universidad Federal de Santa Catarina, 2014.

³ Ricoeur, P., *Critique and Conviction*, p. 28.

⁴ Possati, L.M., “Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination”, p. 125. A partir de aquí, toda traducción ofrecida es nuestra mientras no se diga lo contrario.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶ De Carolis, F., “Spinoza e Ricoeur”, p. 236.

a relucir una filosofía de la vida de una filosofía reconducida con demasiada frecuencia a un frío rigor metódico y a un racionalismo absoluto. Poniendo en contacto a Aristóteles, el filósofo considerado paradigmático de la filosofía antigua, y Spinoza, el más radical de la filosofía de la era moderna, emerge un camino abierto al futuro bajo el signo de una difícil libertad⁷.

Anderson, por su parte, destaca que "...la filosofía de Ricoeur se sobrepone a la de Spinoza en puntos cruciales"⁸. La autora insiste, sobre todo, en la prioridad que le da Ricoeur a la vida (y no a la muerte) como foco de su filosofía, y precisa, además el importante influjo de Jean Nabert en esta perspectiva: "Ricoeur menciona frecuentemente 'el deseo de ser' y 'el esfuerzo de existir' como frases tomadas de Spinoza, pero admite asimismo la guía recibida de la filosofía neokantiana de Nabert, que lo habría dirigido hacia estas ideas spinozianas"⁹.

También Marc de Leeuw ha insistido en esta herencia spinoziana que Ricoeur habría recibido a través de Nabert¹⁰. En su trabajo sobre la antropología ricoeuriana, ha señalado que algunas líneas centrales del pensamiento del filósofo francés son de clara inspiración spinoziana, desde sus primeros desarrollos de una filosofía de la voluntad hasta el desarrollo de una filosofía del *hombre capaz*¹¹.

Finalmente, Carter afirma lo siguiente: "Primero, cuando Spinoza *efectivamente* emerge en los textos de Ricoeur, es en momentos de importancia decisiva –un hecho que es más sugerente acerca de la influencia de un filósofo particular sobre Ricoeur que cientos de páginas de exégesis dispersa. Segundo, los conceptos centrales que configuran el último pensamiento de Ricoeur llevan todos el sello de la metafísica de Spinoza"¹².

Como se puede ver, no son pocos los autores que señalan el influjo del pensamiento de Spinoza sobre Ricoeur. El análisis que hacemos aquí se coloca en esta misma línea: conscientes de este influjo, nos interesa profundizar con mayor precisión en una noción de Spinoza, la noción de *conatus*, y tratar de comprender el modo como Ricoeur la interpreta y la despliega dentro de su

⁷ De Carolis, F., *Un'ermeneutica del soggetto vivente. Ricoeur lettore di Spinoza*, p. 85.

⁸ Anderson, P., "From Ricoeur to Life: 'Living Up to Death' with Spinoza, but also with Deleuze", p. 21.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰ De Leeuw M., *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology. Vulnerability, Capability, Justice*, pp. 31-32.

¹¹ *Ibid.*, pp. 1 y 8.

¹² Carter, J., *Ricoeur on Moral Religion. A Hermeneutics of Ethical Life*, p. 22.

pensamiento en dos momentos que nos parecen cruciales dentro su vasta y polifacética obra filosófica.

2. La apuesta ontológica de la ipseidad

El objetivo del último estudio de *Sí mismo como otro* es bastante explícito: se buscará –dice Ricoeur– “...esclarecer las implicaciones *ontológicas* de las investigaciones anteriores colocadas bajo el título de la hermenéutica del sí”¹³. El intento del autor es el de decir adecuadamente la coordinación entre el ser y sus modos, por un lado, y el “sí” (la persona), por otro lado. Siguiendo aquella “vía larga” de la hermenéutica reflexiva que él mismo ha metódicamente escogido y mantenido, Ricoeur analiza la acción humana, el obrar humano, para desde ahí destacar lo que “se atestigua” acerca del *quién* de la acción, es decir, acerca de la persona humana.

Como ya señalaba Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones*, lo que “mueve” a emprender el recorrido de esta vía larga es “...el *deseo* de esa ontología”¹⁴ a la que hace referencia al final del estudio que aquí vamos a tratar. Contrastando su opción metodológica con la de Heidegger, precisa también ahí mismo:

indico a continuación la manera en que concibo el acceso a la cuestión de la existencia por el desvío de esta semántica: una elucidación simplemente semántica permanece “en el aire” mientras no se muestre que la comprensión de expresiones multívocas o simbólicas es un momento de la comprensión de *sí*. De este modo, el enfoque *semántico* se encadenará con un enfoque *reflexivo*. Pero el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir¹⁵.

Ya en el prólogo a *Sí mismo como otro*, Ricoeur indicaba en referencia al último estudio: “...nos preguntamos si, para tratar el actuar humano como un *modo de ser* fundamental, la hermenéutica puede permitirse el recurso a ontologías del pasado en cierto modo despertadas, liberadas y regeneradas por

¹³ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 328.

¹⁴ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

su contacto”¹⁶, luego de lo cual añade una consideración que resulta ser clave para lo que nos ocupa: “...precisamente esta revaluación de una significación del ser, sacrificada, demasiado a menudo, al ser-substancia, no puede efectuarse más que sobre el fondo de una pluralidad más radical que cualquier otra, es decir, la de las significaciones del ser”¹⁷.

Señalemos algunos puntos relevantes de esta presentación previa a lo que espera al lector en el décimo estudio:

1) Se destaca el *objeto* de la exploración de Ricoeur: “el actuar humano”. No es el ser humano en general, ni sus facultades, como encontramos en otras propuestas contemporáneas y antiguas. Para Ricoeur, el lugar donde la filosofía puede ver y decir el *ser* (o la entidad) del *quién* es su acción. Como señala con precisión Paul Gilbert, “...las dimensiones reflexiva y ontológica se entrecruzan, en Ricoeur, en la meditación sobre la acción”¹⁸, ya que –para nuestro autor– “la acción es el lugar privilegiado donde el *ipse* atestigua su capacidad de ser”¹⁹.

2) Ricoeur no piensa dejar de lado las formulaciones ontológicas de quienes lo han precedido, pero tampoco piensa simplemente retomarlas al pie de la letra o hacer con ellas una obra de reconstrucción arqueológica. Su propuesta consiste, más bien, en poner en contacto estas formulaciones ontológicas con la hermenéutica reflexiva del sí mismo, de modo que ese recorrido hermenéutico (la vía larga) pueda *despertarlas, liberarlas y regenerarlas*.

Uno puede, ciertamente, preguntarse qué significa para nuestro autor que una formulación de la filosofía sea “despertada, liberada y regenerada”. Nos parece que se refiere a lo que en el décimo estudio Ricoeur llamará “reapropiación”²⁰ y que, en este caso concreto, aplicará a la ontología aristotélica: reinterpretar desde un nuevo horizonte de comprensión –el de la persona como dialéctica de mismidad e ipseidad– los sentidos del ser, y en modo particular el binomio acto-potencia (*enérgeia-dynamis*), como es expuesto por Aristóteles, “dándole nueva vida”, por decirlo de algún modo. Apunta en esa misma dirección la mención negativa que hace Ricoeur al ser-substancia (estático) como altar al que sería sacrificado demasiado a menudo el sentido del ser que se está tratando de interpretar.

¹⁶ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. XXXIV.

¹⁷ *Ibid.*, p. XXXIV.

¹⁸ Gilbert, P., *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, p. 159.

¹⁹ Begué, M.F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, p. 340.

²⁰ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 340.

En *Sí mismo como otro* Ricoeur no responde claramente a la pregunta: ¿por qué dentro de la polisemia del “ser” es necesario centrarse en el binomio acto-potencia para exponer una “ontología de la ipseidad”? Algunas luces las ofrecerá nuestro autor algunos años más tarde al escribir para la *Revue de Métaphysique et de Morale*, con referencia directa al problema de la polisemia del ser en Aristóteles²¹.

En este artículo, titulado *De la metafísica a la moral*, el filósofo francés explica en primer lugar el acercamiento entre su apuesta y la de Félix Ravaisson, quien, al abordar el tema aristotélico de la polisemia del ser y elegir la significación del ser basada en los conceptos de *énérgeia* y *dynamis*, evitó que la metafísica se viera atrapada en una ontología sustancialista o en una ontología de la verdad²²:

Sobre la base de este texto [de Aristóteles], aposté a que debía ser posible privilegiar entre las acepciones del ser en tanto ser aquella que designa el par *énérgeia-dynamis*, de la misma manera que otros han privilegiado la secuencia categorial abierta por la *ousía* o la determinación del ser como verdadero. En ese sentido, mi apuesta se acerca a la de Ravaisson. Pero me pareció que el proyecto debía prolongarse, una primera vez entre los principios de mayor nivel y aquellos que rigen una antropología de la acción, una segunda vez entre esta antropología misma y la calificación de la acción mediante los predicados de lo bueno y de lo obligatorio sobre los cuales se edifica una moral²³.

Como señala Marie-France Begué, quien tiene en cuenta el texto de *Sí mismo como otro*, así como el artículo al que hacemos referencia: “La diferencia entre *énérgeia* y *dynamis* le es clave [a Ricoeur] para la elaboración de su concepto “obrar humano”. Es cierto, dice el autor, que Aristóteles guarda el término *dynamis* para la física del movimiento, pero de hecho lo trata en la metafísica. Esta situación es la que lo inspira para ampliar su interpretación a fin de alcanzar el fondo ontológico necesario para pensar hoy una antropología”²⁴.

3) Esta reapropiación con visos de revitalización no se limita a colocar la acción humana (el obrar) en el centro de la reflexión sobre la persona, sino que va más allá, buscando una articulación *dinámica* entre lo que en este centro se manifiesta y el resto de la realidad. De ahí la referencia –que en el último estudio

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1003a.

²² Cf. Ricoeur, P., “De la métaphysique à la morale”, p. 90.

²³ *Ibid.*, p. 96.

²⁴ Begué, M.F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, p. 345.

de *Sí mismo como otro* será constante— a un *fondo* sobre el que debe mostrarse la acción humana y aquello que ella revela sobre el ser de la persona²⁵.

En estas líneas se va delimitando la intención fundamental de la propuesta ricoeuriana: interpretar la realidad de la persona a partir de un elemento (el obrar) que Ricoeur considera *central* en cuanto síntesis de lo humano, pero que al mismo tiempo coloca a la misma persona sobre un trasfondo que la hace más comprensible (el ser como acto). Así, precisa Ricoeur, “aparece igualmente importante que el obrar humano sea el lugar de *legibilidad* (*lisibilité*) por excelencia de esta acepción del ser en cuanto distinta de todas las demás (incluidas las que la sustancia arrastra tras ella) *y* que el ser como acto y como potencia tenga otros campos de aplicación distintos del ser humano”²⁶. Volviendo una y otra vez sobre la misma idea clave, nuestro autor dejará bien establecido aquellos elementos que deben ser “igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad”: la ya mencionada centralidad del obrar, por un lado, y el descentramiento de este mismo obrar en dirección a un “fondo de ser, a la vez potencial y efectivo”²⁷.

Ricoeur es consciente de estar haciendo una “apuesta ontológica” (*enjeu ontologique*). Esta apuesta tiene como eje la ipseidad. Lejos de ser arbitraria, se trata más bien del punto de llegada coherente del camino de la hermenéutica del sí que ha desarrollado nuestro autor a lo largo de toda su obra, donde se atestigua que *existimos según el modo de la ipseidad*²⁸. Esclarecer ciertos aspectos de este modo de ser será el objetivo del último estudio de *Sí mismo como otro* y es aquí donde la noción de *conatus* de Spinoza será crucial para la articulación ricoeuriana.

Sin embargo, antes de pasar a Spinoza, digamos una palabra sobre Heidegger. Ricoeur valora la reapropiación heideggeriana del binomio *énérgeia-*

²⁵ Volviendo muchos años después sobre su reflexión “ontológica” en esta obra, Paul Ricoeur señaló al respecto: “En mi reconstrucción en la época de *Soi-même comme un autre*, la atestación es presentada como el modo de certeza vinculado a la afirmación de sí en sus poderes. Esto constituye a la vez un acto de conocimiento y un compromiso ligado a la promesa, pero es también el *reconocimiento de un vínculo de dependencia de la afirmación de sí respecto de un fondo de ser*, cuya fórmula se encuentra en la famosa declaración de Aristóteles sobre la pluralidad de los sentidos del ente, donde se ubica la acepción del ser como acto y como potencia. Lo que yo en el pasado había llamado «vehemencia ontológica» o «afirmación originaria», se encuentra así restituido al final de un recorrido de sentido, donde el testimonio, aun no diferenciado de la atestación, es articulado en una serie de campos: jurídico, histórico, ético, profético” (Ricoeur, P., “Prefacio”, en: Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, p. V. Las cursivas son nuestras).

²⁶ *Ibid.*, p. 341.

²⁷ *Ibid.*, p. 341.

²⁸ *Ibid.*, pp. 334-335.

dynamis en *Ser y Tiempo*, pero le parece que el excesivo acento puesto en el vínculo entre “actualidad” y “facticidad” hace que, en la interpretación de Heidegger, el obrar y el padecer humanos pierdan su arraigo en el ser.

Para explicar este arraigo –señala Ricoeur–, he propuesto la noción de fondo a la vez efectivo y potencial. Insisto en los dos adjetivos. Existe una tensión entre potencia y efectividad, que me parece esencial a la ontología del obrar, y que me parece borrada en la ecuación entre *enérgeia* y facticidad. La difícil dialéctica entre los dos términos griegos está amenazada de desaparecer en una rehabilitación aparentemente unilateral de la *enérgeia*. Sin embargo, es de esta diferencia entre *enérgeia* y *dynamis*, tanto como de la primacía de la primera sobre la segunda, de la que depende la posibilidad de interpretar conjuntamente el obrar humano y el ser como acto y como potencia²⁹.

Concluamos esta primera parte buscando colocar con precisión la noción de *conatus* en este recorrido. Ricoeur lo dice con suficiente claridad en su estudio: luego de quedar en evidencia los límites de la propuesta de Heidegger, es necesario “...buscar otro enlace entre la fenomenología del sí que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad. Este enlace –concluye Ricoeur– es, para mí, el *conatus* de Spinoza”³⁰. Esta noción, entonces, debería servir de enlace o conexión entre lo que se muestra en la exploración del obrar y el padecer humanos, y este “fondo de ser” que es a la vez efectivo (*enérgeia*) y potencial (*dynamis*).

3. El conatus en Spinoza y la interpretación de Ricoeur

Pasemos ahora a explicar el desarrollo que hace Ricoeur de este uso de la noción de *conatus* en Spinoza, y busquemos entender el motivo por el que le parece clave como enlace (*relais*) “...a través del cual unir (y fundar) la fenomenología del hombre capaz con y sobre una ontología del acto y la potencia”³¹.

Pasando al análisis del *conatus* de Spinoza en el último estudio de *Sí mismo como otro*, el punto de partida de Ricoeur es la articulación de los términos “potencia”, “potencialidad” y “productividad” (*puissance, potentialité, productivité*): “quien dice vida [que, según Ricoeur, siguiendo a Sylvain Zac, es la noción central en todo el desarrollo de Spinoza], dice al mismo tiempo potencia”³². En este contexto, sin embargo, potencia no significa potencialidad (opuesta a

²⁹ *Ibid.*, p. 349.

³⁰ *Ibid.*, p. 349.

³¹ Possati, L.M., “Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination”, p. 127.

³² Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 349.

actualidad, efectividad), sino más bien productividad. “Las dos realidades [acto y potencia] –afirma Ricoeur interpretando a Spinoza– son grados de la potencia de existir”³³. Como señala una intérprete de Ricoeur, nuestro autor le estaría otorgando una suerte de “productividad ontológica” a la potencia, entendiéndola como “...vida que potencia o que ofrece poder (*empowering life*)”³⁴.

Las primeras dos referencias textuales a Spinoza las toma Ricoeur del libro II de la *Ética*, y parecerían estar colocadas como ejemplo de esta aproximación donde lo actual y lo potencial no se encuentran contrapuestos, sino que más bien resultan o provienen de este fondo o *plano posterior* (*arrière-plan*) al que Ricoeur ha llamado “fondo de ser” (*fond d’être*) y que sería lo mismo que líneas arriba ha denominado “potencia de existir” (*puissance d’exister*).

De la proposición 11, el filósofo francés toma la definición del alma humana como “idea de una cosa singular que existe en acto”, idea que constituye, según Spinoza, el “ser actual de la mente humana” (*actuale mentis humanae esse*)³⁵. De la proposición 13 (citada equivocadamente como la 12), Ricoeur cita el escolio, donde se afirma que todas las cosas, incluidos los seres humanos, “son todas animadas” (*omnia animata tamen sunt*)³⁶. Sobre el fondo de ser o potencia de existir, se desplegaría tanto la capacidad universal como también la concreta realidad actual de un ente. Y todo esto de modo dinámico. La *animación* de los individuos no humanos sería un grado diverso de la potencia de animación tal como lo es la realidad del alma humana. Nos parece que es esta visión *dinámica* del ser aquello que Ricoeur quiere poner en evidencia y luego condensar en la noción de *conatus* para aplicarla a su ontología de la ipseidad y a la ética que trae consigo.

Es difícil subestimar la importancia que tiene para la propuesta ontológica de Ricoeur esta afirmación de un dinamismo del ser o de un ser dinámico. Esta última noción se aproxima al pensamiento de Gilles Deleuze: “Deleuze relaciona el poder expresivo de la substancia con el poder expresivo de los verbos, en contraste con el rol más pasivo de los adjetivos que caracterizan meras propiedades. Ricoeur también retoma esta relación, citando el ‘dinamismo interno’ de la substancia que ‘se expresa en una forma definida

³³ *Ibid.*, p. 350.

³⁴ Anderson, P.S., “From Ricoeur to Life: ‘Living Up to Death’ with Spinoza, but also with Deleuze”, 2012, p. 22.

³⁵ Spinoza, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, prop. 11.

³⁶ Spinoza, B., *Ethica*, II, prop. 13.

y determinada' por 'los atributos de Dios'. Los atributos de Spinoza, en otras palabras, son *dinámicos*³⁷.

Antes de entrar a las referencias textuales a la noción de *conatus*, nos permitimos una breve digresión acerca de la nota número 21 del estudio, donde Ricoeur precisa que lo que le interesa “no es la ‘teología’ de Spinoza”, sin por ello dejar de señalar el punto de la visión spinoziana de Dios que sostiene todo lo que sigue: se trata de un Dios que actúa tanto cuanto existe, cuya propiedad fundamental es “ser una *essentia actuosa*”, es decir, una “potencia infinita” o una “*enérgeia* actuante” o un “Dios vivo”³⁸. Esta concepción de Dios de Spinoza –que Ricoeur no duda en acercarse a la visión de san Pablo– nos parece que es muy importante para concebir ese “fondo de ser, a la vez potencial y efectivo” sobre el que Ricoeur quiere hacer destacar la acción humana. La raíz del actuar humano estaría, en cierta manera, en el actuar divino, del que –en términos spinozianos– sería un modo en el que el primero se despliega. Esto puede levantar muchas inquietudes desde el punto de vista ético, pero nos parece que es aquí donde encontramos uno de los puntos nodales de la fascinación de Ricoeur por Spinoza³⁹.

“*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”⁴⁰.

Ricoeur parte de esta cita de la proposición 6 del tercer libro de la *Ética*: “Cada cosa, por cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”. Este “esfuerzo” (*conatus*) por perseverar en el ser es el que “...hace la unidad (*fait*

³⁷ Carter, J., *Ricoeur on Moral Religion. A Hermeneutics of Ethical Life*, p. 25. Según Sheerin, podríamos encontrar aquí un elemento importante “no pensado” por Ricoeur, pero desarrollado por Deleuze en continuidad con su pensamiento, sobre todo en términos de una comprensión de lo potencial como “virtual”. “Al final, no está claro cómo se debe interpretar la ‘visión demasiado rápida’ que tiene Ricoeur de Spinoza. Es como si percibiera la importancia de Spinoza para una ontología del yo narrativo como actualidad y potencialidad, pero no tiene ni los conectores ni los procedimientos internos en su propia disciplina o a través del trabajo de otros para realizar esta tarea. Sin embargo, se nos da una pista dentro de su décimo estudio sobre cómo podríamos abordar este ‘casi’ en su trabajo... Nuestro objetivo ahora es construir lo que permanece impensado en Ricoeur en términos de virtualidad deleuziana; en otras palabras, lo impensado en Ricoeur se convierte en pensamiento en Deleuze” (Sheerin, D., *Deleuze and Ricoeur. Disavowed Affinities and the Narrative Self*, p. 112).

³⁸ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 349.

³⁹ En su obra sobre Spinoza, que –como ya señalamos– Ricoeur tiene siempre presente, Sylvain Zac enfatiza esta continuidad entre el ser y la vida de Dios y el ser y la vida de los demás seres, incluyendo al ser humano. En concreto el *conatus*, según la interpretación de Zac, “es aquello por lo que las cosas ‘viven y permanecen en Dios’, o, dicho de otra manera, es la vida misma de Dios, en tanto que ella se expresa en grados diferentes en la diversidad infinita de las cosas. Es entonces la noción de ‘vida’ que fundamenta la unidad del hombre, la unidad de Dios y asegura el paso de la unidad de Dios a la unidad del hombre” (Zac, S., *L’idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 100).

⁴⁰ Spinoza, B., *Ethica*, III, prop. 6.

l'unité) del hombre como la de cualquier individuo"⁴¹. ¿No es fundamental para la comprensión de la ipseidad ricoeuriana, como modo de ser del hombre y en la línea de una identidad narrativa, la referencia a una unidad realizada que parte de un término dinámico como el *conatus*? Creemos que sí. No se trata de una sustancia terminada y encontrada ahí delante de uno, sino de una unidad, de algún modo, *conquistada* por este esfuerzo personal de ser uno mismo. En la demostración, luego, se vincula la determinación de una cosa con las expresiones (determinadas) del "...poder de Dios, por el que es y actúa" (*Dei potentiam, qua Deus est et agit*)⁴². Una vez más la potencialidad no se opone a la efectividad y a la acción, sino que es más bien algo así como la fuente de todo lo que es y actúa: para Spinoza, Dios es y actúa *desde* su potencia, que es otro modo de decir (si seguimos a Ricoeur en su interpretación) su vitalidad.

A todo esto –en Dios, en el ser humano, en las cosas– Ricoeur se refiere cuando habla del "dinamismo de lo vivo"⁴³. Y dentro de este dinamismo, Spinoza reconoce sin embargo una legalidad dada por la determinación de la naturaleza misma, de modo que, por más esfuerzos que realice, una cosa no puede pasar a ser otra cosa. Esta "delimitación" del *conatus* está dado por Spinoza en su definición misma: "*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*"⁴⁴. El *conatus* no es sino la esencia actual de esa cosa, es decir, no es nada fuera o más allá (*praeter*) de ella. Ricoeur cita esta definición, así como también su demostración, y enfatiza que a la idea de expresión se vincula la idea de necesidad. Efectivamente, la demostración comienza con esta afirmación: "De la esencia dada de una cosa cualquiera sigue necesariamente alguna cosa (*quaedam necessario sequuntur*), y las cosas no pueden nada más sino aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza determinada (*id quod ex determinata earum natura necessario sequitur*)"⁴⁵. Esencia dada, naturaleza determinada, poder delimitado, todo está regido por la necesidad, que, a la luz de la interpretación de Ricoeur, lejos de consistir en un determinismo forzado, señala un "espacio de posibilidades" que sería tan amplio como el poder mismo de Dios.

¿Es entonces el ser humano una cosa más entre las demás cosas de la naturaleza? ¿Hay algo que lo destaque realmente en este "dinamismo de lo vivo"

70

⁴¹ Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, p. 350.

⁴² Spinoza, B., *Ethica*, III, prop. 6.

⁴³ Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, p. 350.

⁴⁴ Spinoza, B., *Ethica*, III, prop. 7.

⁴⁵ Spinoza, B., *Ethica*, III, prop. 7, demostr.

que es al mismo tiempo necesariamente determinado? Ricoeur respondería negativamente a la primera pregunta y afirmativamente a la segunda. Una vez más, siguiendo coherentemente la vía por la que el obrar humano es colocado al centro de la ontología, responde desde la acción o desde el ser activo del ser humano. “No se puede olvidar –afirma Ricoeur– que el paso de las ideas inadecuadas, que nos formamos sobre nosotros mismos y sobre las cosas, a las ideas adecuadas significa para nosotros la posibilidad de ser verdaderamente *activos*”⁴⁶.

Aquí hace referencia Ricoeur a un núcleo de la *Ética* de Spinoza, a aquello que “...hace de toda la obra una *ética*”⁴⁷, es decir, una reflexión sobre el obrar humano y sobre la responsabilidad del sujeto de este obrar. Esa posibilidad de ser verdaderamente activos es, en otras palabras, la posibilidad de ser *libres*. Según Spinoza, la condición de la naturaleza humana consiste en una condición de servidumbre, de la que podemos irnos liberando a través de un cierto dominio, siempre parcial, sobre las pasiones (afectos pasivos), ejercido por el intelecto, y de modo más específico por las “ideas adecuadas” que tenemos de la realidad. Ricoeur lo resume con estas palabras: “...el poder de obrar se acrecienta por el alejamiento de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas”⁴⁸.

Este “poder de obrar” determina el espacio de nuestra libertad, que equivale también a la “...conquista de la actividad bajo la égida de las ideas adecuadas”⁴⁹. El corolario que cita Ricoeur enfatiza esta idea al introducir un concepto de proporción y cantidad (*plures*) entre las ideas inadecuadas,

⁴⁶ Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, p. 350.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 351.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 350.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 350. Ser libre, para Spinoza, se corresponde con ser cada vez más activos, es decir, encaminar la propia vida no tanto por las determinaciones externas sino por las determinaciones internas. La pregunta que surge es, entonces, ¿cómo hacemos para ser más activos? ¿En qué consiste este cambio de perspectiva que nos permita enfrentar los distintos eventos de la vida no desde un punto de vista pasivo sino más bien activo? La respuesta la encontramos en el paso de las ideas inadecuadas a aquellas adecuadas. Las ideas inadecuadas son las que ofrecen una explicación de la realidad a través de causas externas y contingentes, que llegan a nosotros por el primer nivel de conocimiento (la imaginación) y que nos mantienen de algún modo “siervos” de una visión muy incompleta de lo que ocurre en la realidad. Las ideas adecuadas, en cambio, ofrecen una explicación a través de causas internas, fruto de la razón, es decir de aquella capacidad intelectual de ver las cosas *sub specie aeternitatis*, que constituye el punto de vista al que toda la obra de Spinoza busca conducirnos. Como señala Helmud Rizk: “Decir que el individuo se comprende a sí mismo desde el punto de vista de la eternidad significa que el deseo se relaciona *in fine* con un nivel absoluto de realidad, donde se apropia de su poder de actuar, gracias a una conexión necesaria y singular entre la idea de sí mismo como *esencia* de tal o cual cuerpo humano y la idea de Dios. Ahora bien, esta esencia, concebida como verdad eterna, no es otra que la potencia del ser, así como el ser mismo como potencia, que se actualiza en cada existente singular” (Rizk, H., “Conatus et ipséité”, p. 180).

las pasiones a las que la mente está sujeta, y el nivel de actividad o inactividad: “*hinc sequitur Mentem eo pluribus passionibus esse obnoxiam, quo plures ideas inadaequatas habet, et contra eo plura agere, quo plures habet adaequatas*”⁵⁰. De esta manera, Ricoeur concluye que “somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios”⁵¹.

El ser humano es más *capaz de*, más poderoso en términos ricoeurianos, más libre, en la medida en que comprende mejor su dependencia, su colocación “frágil” en el conjunto de la realidad, según coordenadas tanto horizontales como verticales. Este realismo respecto al ser humano y sus posibilidades acomuna a Ricoeur con Spinoza, y les permite a ambos plantear un camino para realizar sus capacidades y buscar una vida feliz en concordia con los demás. Para Spinoza –y nos parece que también para Ricoeur– “ser humano es esforzarse racionalmente por persistir en el propio ser”⁵², y este *conatus* constituye nuestra esencia misma. En este esfuerzo, para ambos autores, “mientras más adecuadas son las ideas de un ser humano, más independiente es”⁵³. Como resume bastante bien una autora: “Estos dos aspectos de la cognición y la conación (*of cognition and conation*) caracterizan la concepción ricoeuriana de una capacidad fundamentalmente humana, haciendo posible dos distintos poderes de actuar y de sufrir... El esfuerzo de existir es un deseo siempre insatisfecho; pero el deseo de ser da poder en el sentido de la productividad al sujeto tanto en su actuar como en su sufrimiento individual”⁵⁴.

4. Consideración escatológica

Comentaremos ahora brevemente un pasaje de Ricoeur en su última gran obra, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, en el que la referencia a Spinoza es otra vez explícita y se encuentra en un pasaje crucial. Nos parece que esta influencia tiene relación con lo que Possati –a quien citamos más arriba– ha llamado la “...función escatológica” de la ética spinozista en el pensamiento de Ricoeur⁵⁵.

⁵⁰ Spinoza, B., *Ethica*, III, prop. I, corol.

⁵¹ Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, p. 351.

⁵² Carter, J., *Ricoeur on Moral Religion. A Hermeneutics of Ethical Life*, p. 31.

⁵³ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁴ Anderson, P.S., “From Ricoeur to Life: ‘Living Up to Death’ with Spinoza, but also with Deleuze”, pp. 21-22.

⁵⁵ Possati, L.M., “Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination”, p. 127.

En el segundo capítulo de la tercera parte de esta obra, Ricoeur busca realizar “...el paso de la hermenéutica crítica a la hermenéutica ontológica dirigida a la condición histórica en cuanto modo de ser insuperable”⁵⁶. Precizando el contenido de esta intención, nuestro autor recuerda su análisis acerca de la metafísica aristotélica y la polisemia del ser, y vuelve a entrar en debate con Heidegger buscando “...distinguir el modo de ser que somos siempre de otros modos de ser, por la manera diferente de ser en el mundo, y la caracterización global de ese modo de ser por el cuidado, tomado en sus determinaciones teóricas, prácticas y afectivas”⁵⁷.

El contexto en el que Ricoeur trae aquí a colación la *Ética* de Spinoza es –al igual que en *Sí mismo como otro*– el de la necesidad de complementar o “ir más allá” de Heidegger en la conexión entre ontología y antropología. Ricoeur indica una aporía o tensión en la postura de Heidegger en *Ser y Tiempo*, cuando el filósofo alemán busca reconciliar el “poder-ser” del *Dasein*, que supone su totalidad, su integralidad y apertura, con el “ser-para-la-muerte”, que más bien implica en el *Dasein* un “destino al acabamiento”⁵⁸: “He aquí que la muerte deviene ‘la posibilidad más propia del *Dasein*’, la más propia, absoluta, insuperable, cierta de una especie no epistemológica de certeza, angustiosa por su indeterminación. A este respecto, merece la pena subrayarse el paso por la idea de fin, con su polisemia bien conocida: fin que espera al *Dasein*, que lo acecha, que lo precede, fin sin cesar siempre inminente. No oculto mi perplejidad al término de la relectura de este capítulo nodal: ¿no ha obturado la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible?”⁵⁹.

Si bien el contexto y la problemática son distintos, podemos ver que nos encontramos ante otro momento crucial en la filosofía de Ricoeur: ¿qué lugar tiene la muerte en el modo de ser de la persona que somos? Es aquí donde Spinoza y su perspectiva de “vitalidad” del ser –incluida, como hemos visto, en la noción de *conatus* o, al menos, en la interpretación y apropiación que Ricoeur hace del término– vienen a ofrecer un camino de respuesta, para nuestro autor, más coherente con lo que su propia investigación sobre el ser ha puesto en evidencia.

⁵⁶ Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 453.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 454-455.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 468.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 469.

Ante la posibilidad de que una “obsesión angustiosa” por la muerte lleve a la “...obturación de las reservas de apertura del ser posible”⁶⁰, nuestro autor propone escuchar a Spinoza que, en la cuarta parte de la *Ética*, afirma que “...el hombre libre no piensa en absoluto en la muerte y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida”⁶¹. Y es sumamente interesante el comentario que hace Ricoeur a modo de cuestionamiento: “El júbilo fomentado por el deseo –que yo asumo– de permanecer vivo hasta... y no para la muerte, ¿no hace resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente parcial, de la resolución heideggeriana ante el morir?”⁶². Como precisa De Carolis en su obra sobre Spinoza y Ricoeur, “la filosofía de Spinoza, que es *meditación del vivir*, apunta a un círculo de la vida y de la razón que quita solidez al mal en el plano de la escatología, pero no ignora su carga y no olvida el peso y la problematicidad de la finitud humana: la potencia humana es problemática y es superada infinitamente por la de las causas externas”⁶³.

Este cambio de registro –de la muerte a la vida– en aquello que constituye “lo último” (*éschaton*) en la existencia de la persona humana, le va a permitir a Ricoeur realizar una relectura de Heidegger, así como también la integración de una nueva forma de “relación con el cuerpo propio, con la carne”, gracias a la cual se estructura una nueva forma de consideración del hombre capaz, de las posibilidades de la persona misma: “el poder-ser reviste la forma del deseo, en el sentido más amplio del término que incluye el *conatus* según Spinoza”⁶⁴.

Así, a través de esta recuperación de la noción spinoziana de *conatus*, Paul Ricoeur replantea el núcleo esencial que constituye el ser de la persona humana. Es un agente, un *quién* que se atestigua a sí mismo en su obrar, siempre y cuando este último se mantenga firmemente vinculado a ese *fondo de ser* sobre el que la acción puede desplegarse y el sujeto hacerse cada vez más libre. Este mismo ser, finalmente, tiene como horizonte de su actuar “adecuado” no tanto la muerte como la vida: ese esfuerzo por permanecer siendo que el *conatus* de Spinoza una y otra vez nos recuerda⁶⁵.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 469.

⁶¹ Spinoza, B., *Ethica*, IV, prop. 67.

⁶² Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 469.

⁶³ De Carolis, F., *Un'ermeneutica del soggetto vivente. Ricoeur lettore di Spinoza*, p. 133.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 470.

⁶⁵ En su obra sobre Ricoeur y Deleuze, Sheerin apunta en esta misma dirección cuando profundiza en el significado de la narrativa personal: “Somos escribas obsesivos que entierran en la historia a los personajes y eventos que constituyen nuestro paso por el intervalo que se extiende entre el nacimiento y la muerte. ¿Es esta nuestra deuda con estos eventos y personajes que se han perdido para nosotros más allá, incluso antes, de nuestra gestión de la muerte? ¿Un

Conclusión

En su *Autobiografía intelectual*, Paul Ricoeur vuelve sobre su obra, y se detiene sobre el último estudio de *Sí mismo como otro*, ante el cual –señalando una cierta “perplejidad”. Entre otras cosas, afirma el filósofo francés, le parece que “la distinción aristotélica entre potencia y acto” podría no estar “lo suficientemente abierta a las reinterpretaciones contemporáneas (sobre todo post-heideggerianas) para introducir a la ontología buscada”⁶⁶. Acto seguido, Ricoeur precisa, sin embargo: “sigo oyendo resonar en mi cabeza las palabras *energeia* y *conatus*, con sus fraternas armonías”⁶⁷.

Del análisis que hemos hecho aquí, podemos concluir que esta afinidad de Ricoeur con la filosofía de la vida de Spinoza, y muy particularmente con las posibilidades abiertas por la noción de *conatus*, plantea un serio camino de desarrollo y profundización de esta “...ontología del deseo y del esfuerzo de ser en la que se encuentra de nuevo esa afirmación originaria que está en el fondo del sujeto y que lo fundamenta”⁶⁸.

El vínculo que esta noción establece entre la fenomenología del sujeto que actúa y que padece y un fondo de ser a partir del cual este mismo sujeto surge con todas sus posibilidades en el mundo nos ofrece un marco original de comprensión de lo que significa ser persona. Nos permite pensar de modo nuevo el dinamismo del deseo, de la libertad humana y su realización ética, y todo ello abierto a un horizonte escatológico donde la primacía la tiene la vida y no la muerte.

Que Paul Ricoeur no haya dedicado una obra extensa al pensamiento de Spinoza no le ha impedido hacer suyos algunos motivos fundamentales del filósofo holandés, meditándolos e interpretándolos al interior de su propuesta antropológica. Nos parece que la noción de *conatus* le ha ofrecido a Ricoeur un punto de confluencia entre la fenomenología del sujeto y la ontología que quiso desarrollar, al mismo tiempo que una noción que puede ayudar de algún modo a “decir” la tensión escatológica que se atestigua en la vida humana.

‘ser-contra-la-muerte’ que para nosotros mismos es un ser contra la muerte de nuestra propia multiplicidad de sí mismos? ¿Es esta la cara del *conatus*, del deseo de vivir frente a la muerte? Tal vez. Si se dice de la operación historiográfica en general, entonces se puede decir de ella en particular: los recuerdos individuales y colectivos son íntima e inmanentemente interpenetrantes, argumenta Ricoeur. Un ser contra la muerte, una sepultura, persigue a ambas operaciones. Al hacerlo, nos obliga a que nuestras historias sean leídas o a que otro las escuche” (Sheerin, D., *Deleuze and Ricoeur. Disavowed Affinities and the Narrative Self*, p. 167).

⁶⁶ Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, p. 83.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁸ De Carolis, F., *Un’ermeneutica del soggetto vivente. Ricoeur lettore di Spinoza*, p. 475.

Bibliografía

- Anderson, P.S., "From Ricoeur to Life: 'Living Up to Death' with Spinoza, but also with Deleuze", en: Mei, T.S. y D. Lewin (ed.), *From Ricoeur to Action: The Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*, London-New York: Continuum, 2012, pp. 19-32. <https://doi.org/10.5040/9781350261976.ch-002>
- Begué, M.F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Carter, J., *Ricoeur on Moral Religion. A Hermeneutics of Ethical Life*, Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1080/0048721x.2016.1276764>
- De Carolis, F., "Spinoza e Ricoeur", en: *Divus Thomas*, CXIII, 3 (2010), pp. 235-251.
- De Carolis, F., *Un'ermeneutica del soggetto vivente. Ricoeur lettore di Spinoza*, Napoli: FedOA Press, 2023.
- De Leeuw, M., *Paul Ricoeur's Renewal of Philosophical Anthropology. Vulnerability, Capability, Justice*, Lanham: Lexington Books, 2022.
- Do Nascimento, C.R., *A questão da vida em Paul Ricoeur*, 236h., Tesis (Fil.), Florianópolis: Universidad Federal de Santa Catarina, 2014.
- Dosse, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Gilbert, P., *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, México D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996.
- Possati, L.M., "Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination", en: *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, IV, 2 (2013), pp. 123-139. <https://doi.org/10.5195/errs.2013.199>
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, México D.F.: Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, P., "De la métaphysique à la morale", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCVIII, 4 (1997), pp. 455-477. <https://doi.org/10.4000/books.pur.120678>
- Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Ricoeur, P., *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, New York: Columbia University Press, 1998.
- Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ricoeur, P., "Prefacio", en: Begué, M.-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires: Biblos, 2003, pp. I-XIII.
- Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2010.
- Rizk, H., "Conatus et ipséité", en: Revault D'Allonnes, M. y H. Rizk (ed.), *Spinoza: Puissance et ontologie. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie les 13, 14, 15 mai 1993 à la Sorbonne*, Paris: Kimé, 1994, pp. 169-182. <https://doi.org/10.1515/9783111557731-022>
- Sheerin, D., *Deleuze and Ricoeur. Disavowed Affinities and the Narrative Self*, London: Continuum, 2009. <https://doi.org/10.5040/9781472546265>
- Spinoza, B., "Ethica ordine geometrico demonstrata", en: Spinoza, S., *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, Milano: Bompiani, 2010, pp. 1141-1623. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05728-0_20308-1

Zac, S., "L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza", Paris: Presses Universitaires de France, 1965. <https://doi.org/10.1017/s0012217300029759>

Recepción: 13/07/2022

Aprobación: 16/09/2023