

## La solución especulativa a la aporía de la temporalidad y del sentido del ser

Esteban Lythgoe

Universidad Argentina de la Empresa (UADE)

[elythgoe@uade.edu.ar](mailto:elythgoe@uade.edu.ar)

<https://orcid.org/0000-0002-0827-743X>

**Resumen:** En el presente artículo explicaremos el proceso que permitió que Ricoeur pudiera aplicar la ontología aristotélica del acto y la potencia a su hermenéutica, y de qué manera dicho desarrollo le brindó una solución especulativa a la aporía del tiempo. En este proceso distinguiremos dos soluciones alternativas: la solución poética dada en *Tiempo y narración* y la especulativa desarrollada en *La memoria, la historia, el olvido*. Aunque en ambas la analítica existencial tendrá un rol relevante, consideramos lo que dio lugar al cambio de perspectivas entre una y otra obra fue la introducción del *conatus* spinoziano.

**Palabras clave:** potencia; *conatus*; cuidado; muerte; sustancialismo

**Abstract:** “The Speculative Solution to the Aporia of Temporality and the Meaning of Being”. This paper explains the process by which Ricoeur applied the Aristotelian ontology of actuality and potentiality to his own hermeneutics, and how this development enabled him to find a speculative solution to the aporetics of time. I identify two alternative solutions within this process: the poetic solution presented in *Time and Narrative* and the speculative solution developed in *Memory, History, Forgetting*. Although the existential analytic plays a significant role in both solutions, I argue that the shift of perspective between these works was a result of the introduction of Spinoza’s concept of *conatus*.

**Keywords:** potentiality; *conatus*; care; death; substantialism

### *Una ontología del acto y la potencia*

En su entrevista con François Azouvi y Marc de Launay, Ricoeur señalaba que ninguna de sus obras abordaba alguna de las cuestiones centrales de la filosofía, y reconocía que todas ellas tenían un carácter fragmentario y limitado<sup>1</sup>. Asimismo, reconocía la existencia de un tipo particular de continuidad. Algunas de sus obras concluían abriendo temáticas que luego serían retomadas y desarrolladas en textos posteriores. Esto es, por ejemplo, lo que sucede con la identidad, que es planteada en la conclusión de *Tiempo y narración*, pero desarrollada en *Sí mismo como otro*. Nos atrevemos a sostener, incluso, que además de este tipo de continuidad reconocido por Ricoeur, nos encontramos con otro que, excediendo los objetivos de cada una de las obras abarcadas, elabora de manera soterrada cuestiones fundamentales de la filosofía. Este es el caso de la reapropiación y aplicación en su hermenéutica de la ontología del acto y la potencia y su articulación con la temporalidad.

En un artículo de mediados de la década de los noventa, Ricoeur sostenía que la hermenéutica del sí, asociada con *Sí mismo como otro*, proporcionaba una justificación *a posteriori* de una ontología del acto y la potencia al articular los conceptos fenomenológicos de hablar, hacer, narrar e imputar bajo el concepto de analogía del actuar<sup>2</sup>. Somos de la idea de que este desarrollo excedió a *Sí mismo como otro* y se extendió por un período que abarcó al menos desde *Metáfora viva* hasta *La memoria, la historia, el olvido*. En dicho proceso, Ricoeur se propuso continuar con el proyecto iniciado por Ravaisson de impedir que la metafísica entrara “en el atolladero de una ontología sustancialista, o de una ontología veritativa”, y optar en su lugar “por la significación del ser regida por los términos *energeia* y *dynamis*”<sup>3</sup>. En ese sentido, y más allá de lo sostenido por S. Lelièvre acerca del cambio de registro de *Tiempo y narración* respecto de *La metáfora viva*<sup>4</sup>, consideramos que el proyecto ontológico que aquí desarrollaremos también afecta a su obra de los años setenta.

---

<sup>1</sup> Ricoeur, P., *Critique and Conviction*, p. 81.

<sup>2</sup> Ricoeur, P., 2007, p. 100.

<sup>3</sup> Ricoeur, P., *Autobiografía Intelectual*, p. 90. En ese sentido, matizamos la tesis de Lelièvre acerca del objetivo de *Tiempo y narración*, y consecuentemente del vínculo con Heidegger (“Être, temps, et récit”, p. 30).

<sup>4</sup> Lelièvre, Être, temps, et récit, p. 28.

El objetivo del presente artículo es mostrar el modo en que Ricoeur aplicó la ontología aristotélica del acto y la potencia a su hermenéutica, y de qué manera dicho desarrollo le permitió brindar una solución especulativa a la aporética del tiempo. Consideramos que este desarrollo tomó tantos años debido, sobre todo, a la dificultad que suponía conceptualizar desde una ontología de esta naturaleza un presente de la iniciativa, sin que ello implicara desdibujar la potencia. Ricoeur comparte “la idea directriz de *El ser y el tiempo* según la cual la temporalidad constituye no solo una característica importante del ser que somos, sino la que, más que ninguna otra, señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser”<sup>5</sup>. La cuestión estriba en el estrecho vínculo entre el pensamiento sustancialista y el presente, vínculo ya observado por Heidegger al comienzo de *Ser y Tiempo*<sup>6</sup>. Por lo tanto, si la intención era elaborar una hermenéutica basada en el acto y la potencia, debía conceptualizar a la temporalidad en dichos términos. Como lo explica Vieillard-Baron, “pensar la temporalidad en términos de temporalización es no solo desustancializar el tiempo, sino sobre todo pensarla como acto, como vitalidad, como existencia libre”<sup>7</sup>.

La relevancia asignada al *Ser y tiempo* en las consideraciones anteriores muestra que Heidegger fue importante en este proceso. Sin embargo, no fue su obra la determinante en cada una de las posiciones mantenidas acerca del tiempo, ni tampoco en su reconsideración acerca de su propuesta de una “solución especulativa” a la aporética de la temporalidad en la década de los noventa. Salvo por su relectura de la recepción heideggeriana de Aristóteles en *Sí mismo como otro*, influenciada por autores como Brague, Taminiaux y Volpi, Ricoeur mantuvo una interpretación constante sobre los aspectos centrales de la analítica existencial. Consideramos que ese rol clave lo tuvieron otros autores, específicamente Agustín en *Tiempo y narración* y Spinoza de *Sí mismo como otro* en adelante.

#### *La mediación poética de la aporética del tiempo y de los sentidos de ser*

Independientemente de los aportes de *Metáfora viva* al tratamiento de la metáfora o la cuestión de la referencia, su verdadera relevancia filosófica no se encuentra a nivel retórico o poético, sino en su impacto ontológico<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 449.

<sup>6</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 36.

<sup>7</sup> Vieillard-Baron, J-L., “Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricoeur”, p. 281.

<sup>8</sup> Cf. Ricoeur, P., *Metáfora viva*, p. 68 y Amalric, Ricoeur, Derrida, *El desafío de la metáfora*, p. 97.

Entre sus puntos destacables se encuentra su propuesta de una ontología del acto y la potencia, y el papel del ser humano<sup>9</sup>. Para Aristóteles, explica, la metáfora se caracteriza por su capacidad de “hacer imagen” o “poner ante los ojos”<sup>10</sup>. En *Retórica* III, el estagirita explica que “poner ante los ojos” consiste en “significar las cosas en acto” (1411 b 24-25). Y el filósofo precisa: cuando el poeta da vida a cosas inanimadas, sus versos ‘crean el movimiento y la vida: pues el acto es movimiento’ (1412 a 12)”<sup>11</sup>.

En el último estudio de esta obra, Ricoeur propone tres interpretaciones de estas breves pero vagas consideraciones que priorizan al acto y la potencia sobre los otros sentidos de ser y que le asignan al poeta el carácter de creador de movimiento y vida. Éste será el objeto de las reflexiones ontológicas de Ricoeur. La primera reduce las cosas del mundo a acciones, a la manera de una tragedia. Sin embargo, considera abusiva esta alternativa porque reduce la visión del mundo a una mera gesta humana. La segunda alternativa entiende a las cosas del mundo como una obra de arte o una producción técnica, pero en tanto presenta a la realidad como un vasto artefacto de la voluntad artística es rechazada por motivos análogos a los anteriores. La tercera opción concibe al mundo como *physis* y a las cosas como eclosiones naturales, como lo describe el Heidegger tardío. En esta alternativa el poeta tendría la capacidad de percibir la potencia como acto y el acto como potencia<sup>12</sup>. Aunque Ricoeur manifieste alguna simpatía por esta alternativa, tampoco le resulta totalmente satisfactoria, teniendo en cuenta que no logra establecer la relación entre el ser humano y el mundo. De hecho, en sus obras posteriores, Ricoeur no retomará al Heidegger posterior a la *Kehre*, sino que se restringirá a la analítica existencial.

*Tiempo y narración* se enfrenta directamente con la cuestión temporal, pero, ante la imposibilidad de proponer una solución especulativa a las aporías que descubre, solo nos ofrece una “solución poética” a ellas<sup>13</sup>. Sin embargo, este planteo sugiere la existencia de un problema ontológico, que es la existencia de dos visiones del tiempo, una cosmológica y otra fenomenológica, cada una de ellas identificada con una ontología en particular. Si tomamos

<sup>9</sup> Si bien Mongin, en *Paul Ricoeur*, p. 186, señala la presencia de esta ontología en el artículo “Negatividad y afirmación original” en *Historia y verdad*, consideramos que esta referencia es menor, y con el objeto de reivindicar la afirmación en un debate con la filosofía sartreana de la negatividad.

<sup>10</sup> Ricoeur, P., *Metáfora viva*, p. 55.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>13</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, p. 636.

la premisa heideggeriana mencionada al comienzo del artículo, esta obra debería romper la identificación entre el presente y la ontología de la sustancialidad y proponer alguna suerte de articulación del presente con la ontología del acto y la potencia<sup>14</sup>.

Esta obra comienza con el tratamiento agustiniano del tiempo. Ricoeur no brinda ningún motivo explícito de esta decisión, pero, entre los motivos, se podría presumir, en primer lugar, que la posición fenomenológica iniciada por Agustín es considerada un progreso respecto de la concepción cosmológica de Aristóteles<sup>15</sup>. Un segundo motivo es que, en calidad de primer representante de esta concepción del tiempo, el obispo de Hipona fue quien estableció los lineamientos que continuarán sus sucesores, como Husserl y Heidegger. Independientemente de los motivos de esta decisión, ella incide en el resto de la obra, al fijar el vínculo entre la ontología sustancialista y la filosofía de la presencia y establecer la infranqueable cesura entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico, que Ricoeur denunciará existe en el resto de la historia de la filosofía.

Agustín se enfrentó con dos aporías al abordar la cuestión del tiempo. La primera aporía radica en que, de los tres tiempos (pasado, presente y futuro), solo el presente existe actualmente. La segunda aporía se relaciona con la vivencia del tiempo como algo extenso, a pesar de que el único momento experimentado directamente, el presente, no sea extenso. Para resolver estas aporías, Agustín introdujo el concepto de “transición medible” en lugar de la noción tradicional de “presencia”<sup>16</sup>. Además, adjetivó al futuro y al pasado reemplazándolos por “las cosas pasadas” y “las cosas futuras”. De esta manera, Agustín recondujo la pregunta sobre el tiempo hacia la memoria. En lugar de preguntarse qué es el pasado, la cuestión se centró en dónde se encuentran nuestros recuerdos. En efecto, las cosas pasadas residen en mis recuerdos y recordar significa tener presente una imagen-huella de esos acontecimientos pasados. Dado que la huella persiste en nuestra mente, es posible medir el tiempo mediante una distensión del espíritu.

---

<sup>14</sup> Esta búsqueda de articulación nos remite a la afirmación de *Sí mismo como otro* de que “Aristóteles parece más atento a entrecruzar que a disociar las significaciones vinculadas al binomio *enérgeia-dynamis* y a la serie de acepciones abiertas por la noción de *ousia*” (Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 338).

<sup>15</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, p. 643.

<sup>16</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, p. 47.

Vieillard-Baron señala que el objetivo del libro XI de las *Confesiones* es teológico<sup>17</sup>. La preocupación de la eternidad de Dios y el origen del mundo “traspasa enteramente de negatividad” la experiencia del tiempo<sup>18</sup>. La eternidad, concebida como un constante presente, es una idea límite que supera a todo ente cambiante que se da en el tiempo<sup>19</sup>. Aunque la concepción agustiniana del tiempo asocia este último con el cambio, el espíritu se encuentra en una tensión entre lo divino y lo mundano. Anhela la eternidad, pero se ve afectado irremediabilmente por el cambio. La constante referencia al presente en la distensión temporal refleja el deseo de permanencia y el lamento por no poder alcanzarla<sup>20</sup>. Esta disociación entre el tiempo fenomenológico y el cosmológico plantea la aporía temporal que se explorará en el tercer volumen de *Tiempo y narración*.

Aristóteles argumenta desde una perspectiva opuesta a la de Agustín, tomando al movimiento como su punto de partida. Ricoeur destaca que, aunque Aristóteles define al tiempo como el número del movimiento, logra prescindir de toda alma que perciba, discrimine, compare y cuente con él. En su opinión, no es relevante que el movimiento sea numerado, sino más bien lo que es numerable. Para Aristóteles, no somos los productores del tiempo; más bien, la sucesión temporal surge de una relación de orden inherente al mundo que nos rodea<sup>21</sup>.

Esta definición del tiempo se basa consecuentemente en una ontología del acto y la potencia, donde el presente se define como el instante en el que el ser en potencia se convierte en ser en acto. Sin embargo, este análisis no puede identificar el “ahora” en contraposición a cualquier otro momento. Cada instante es igualmente digno de ser el presente<sup>22</sup>. La posibilidad de establecer referencias que permitan distinguir uno de otro, así como del pasado y del futuro, habría requerido la existencia de un alma, lo cual hubiera atentado contra “la dependencia del tiempo respecto del movimiento, único principio de la física”<sup>23</sup>.

En esta breve caracterización de los abordajes sobre la cuestión del tiempo, se evidencia una aporía. Cada posición ofrece respuestas a ciertas incógnitas, pero también presenta limitaciones que solo pueden responderse desde la perspectiva contraria. La concepción fenomenológica del tiempo,

<sup>17</sup> Vieillard-Baron, “Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricoeur”, p. 274.

<sup>18</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, p. 74.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 67 y ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>21</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, p. 649.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 655.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 660.

representada por Agustín, vincula el tiempo con la constante permanencia presente de la huella, la cual permite medir su paso. Por otro lado, la caracterización aristotélica del tiempo cosmológico parte del movimiento y prescinde de un alma para establecer referencias temporales. Estas posiciones no se derivan mutuamente; más bien, se desentienden entre sí. Además, cada una de ellas se basa en una ontología diferente: Agustín utiliza un vocabulario sustancialista, mientras que Aristóteles recurre a una ontología del acto y la potencia. Ricoeur no busca imponer una ontología específica, sino encontrar una solución poética a esta aporía. La articulación poética entre estas dos perspectivas es clave para abordar la complejidad del tiempo. En lugar de una síntesis total de ambas concepciones, nos enfrentamos a una serie de articulaciones que se desarrollan en diferentes niveles. Ricoeur examina cuidadosamente estas conexiones para comprender sus distintos aspectos.

En el primer nivel, se describe cómo tanto la historia como la ficción articulan la aporía del tiempo. La historia conecta ambos tiempos mediante tres “conectores”: la sucesión de generaciones, el calendario y la huella, todos ellos con una fuerte impronta sustancialista.

La “sucesión de generaciones” se apoya, en el cambio, pero su atributo más destacado es su “continuidad histórica”, anclada en la “naturaleza de la especie humana”<sup>24</sup>. El calendario, por su parte, toma un acontecimiento fundador como punto fijo y constante, permitiendo organizar y recorrer el tiempo cosmológico hacia el pasado y el futuro mediante unidades de medida. La “huella” es un resto material del pasado, que puede no haber sido dejado intencionalmente, pero que sirve como “prueba material”, “apoyo” o “garantía” de la verdad del relato histórico. Es ciertamente paradójico que este último conector, utilizado para abordar la aporía del tiempo, comparta la misma denominación que la marca mnémica en la concepción agustiniana del tiempo, con la que dio inicio esta misma aporía. En ambos casos se refieren a fenómenos análogos: una instancia presente, ligada al pasado, y que permite marcar el paso del tiempo. En el caso de la historia se trata de la huella de un evento en el mundo y, en el caso de Agustín, una marca mnémica. La variación imaginativa de la ficción libera al tiempo fenomenológico de las restricciones históricas<sup>25</sup>. El recurso a la imaginación nos remite a *La metáfora viva*, donde el poeta, a través de la imaginación, percibe la potencia como acto y el acto como potencia<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 792.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 817.

<sup>26</sup> Ricoeur, P., *Metáfora viva*, p. 414.

El análisis de Ricoeur sobre la aporía del tiempo va más allá de simplemente presentar las soluciones poéticas ofrecidas por la historia y la ficción. Si bien hemos delineado cómo la historia se centra en lo efectivo y la ficción en lo potencial, Ricoeur propone un segundo paso: el entrecruzamiento e interpenetración de las estrategias articuladoras y las ontologías subyacentes. Así, la historia aporta verosimilitud y sustancialidad a la ficción, mientras que esta última le brinda vivacidad y potencialidad a la primera.

Las consideraciones de Ricoeur no se detienen ahí. También introduce el concepto de “identidad narrativa” o “identidad ipse”<sup>27</sup>. A diferencia de *Sí mismo como otro*, donde este concepto media entre la identidad *idem* y la *ipse*, en *Tiempo y narración* se presenta como la alternativa a la antinomia entre la identidad sustancial (identidad *idem*) y el rechazo total del concepto de identidad. La identidad narrativa *reemplaza* a la identidad sustancial y, siendo el producto de la composición poética de un texto narrativo, es una identidad dinámica. El uso de la variación imaginativa propia de la narración sugiere la presencia de una identidad basada en la ontología del acto y la potencia. Ricoeur refuerza esta suposición al presentarla como un sustituto de la identidad sustancial. Sin embargo, esta identidad no está completamente desvinculada de la ontología sustancial. Aunque siempre es posible “urdir sobre su propia vida tramas diferentes”<sup>28</sup>, esta identidad tiene un componente histórico basado en huellas documentales verificables.

Antes de concluir nuestro análisis de *Tiempo y narración*, resulta relevante detenernos en algunos de los puntos centrales del tratamiento de *Ser y el tiempo* de Martin Heidegger. A lo largo de la obra de Ricoeur, encontramos dos referencias fundamentales. En el primer tomo, el filósofo francés adopta la estructura del previo de la analítica existencial para establecer ciertas continuidades entre la prefiguración y la configuración en la triple mimesis, en contraposición a los imposicionalistas, como Hayden White. En lo referente a los rasgos de la prefiguración (estructurales, simbólicos y temporales), Ricoeur se inspira en el cuidado y la intratemporalidad heideggeriana para elaborar el tercero de ellos<sup>29</sup>. En la primera sección de este último tomo, Ricoeur elabora una suerte de historia de la aporética de la temporalidad. A diferencia de los dos primeros capítulos, dedicados a la aporía entre la concepción agustiana del tiempo y la de Aristóteles, y a la existente entre Husserl y Kant, Ricoeur

<sup>27</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y Narración III*, p. 997.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 1000.

<sup>29</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración I*, pp. 123-130.



dedica todo un capítulo a Heidegger, en el que contrasta su concepción de la temporalidad con la del tiempo ordinario. En este análisis, pondera la *unidad extática* de los tres tiempos y la *jerarquización* de los niveles de temporalización, temporalidad, historicidad e intratemporalidad.

Por su parte, Ricoeur considera que el cuidado constituye un gran aporte de la analítica existencial. Este existencial posee aspectos volitivos, cognitivos y emocionales, sin reducirse a ninguno de ellos. Como estructura que envuelve la cuestión del tiempo, desvincula al tiempo de la cuestión epistémica<sup>30</sup>. Destaquemos que, en esta obra, Ricoeur nos remite a la física aristotélica para su tratamiento de la concepción heideggeriana del tiempo ordinario. Sin embargo, no encontraremos en ningún momento de este análisis del cuidado vínculo alguno entre este existencial y la praxis aristotélica, tal como fue trabajada en su ética.

El pasaje del cuidado a la temporalidad no es inmediato. Para acceder a este nivel de originariedad se requiere de una suerte de reducción, producto de la reunión entre el ser total, asociado con el ser-para-la-muerte, y la propiedad, ligada con la conciencia moral<sup>31</sup>. Ricoeur critica la pertinencia fenomenológica de este concepto de muerte, al que califica de existencial y personal. Destaquemos que, aunque haya rechazado el valor fenomenológico del ser-para-la-muerte como la posibilidad más propia y sostenga que afecta al análisis de la temporalidad, Ricoeur se restringe a presentar la posición de Heidegger, sin proponer ninguna alternativa.

Esto nos conduce finalmente a la intratemporalidad, que sería el tiempo del mundo con el que contamos y en el que suceden los acontecimientos. Ricoeur hace una breve caracterización de sus atributos: databilidad, extensión y carácter público, poniendo de manifiesto de qué manera cada uno de ellos está ligado a la preocupación. La posición contraria a esta caracterización del tiempo es el concepto ordinario del tiempo, que lo define como una serie infinita e irreversible de horas. Heidegger se propone establecer de qué manera estas características se derivan de los tres atributos de la intramundinidad. Aunque Ricoeur acepta que la infinitud sea una manifestación de la constitutiva mortalidad del ser humano, considera que no hay explicación alguna de la irreversibilidad. El motivo de este intento vano de derivación y la imposibilidad

---

<sup>30</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, p. 723.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 726.

de hacerlo se deben a que Heidegger ha excluido por adelantado la hipótesis de la autonomía del concepto cosmológico del tiempo<sup>32</sup>.

*La reactualización ontológica a partir de la filosofía práctica de Aristóteles*

En su autobiografía Ricoeur consideraba que la ontología del acto y la potencia no había sido suficientemente tratada por las interpretaciones contemporáneas, refiriéndose sobre todo a autores post-heideggerianos<sup>33</sup>. No resulta extraño, entonces, que, a la hora de llevar a cabo una reorganización conceptual de dicha ontología, se haya retrotraído a la obra de Heidegger. Consideramos que, si en *Tiempo y narración* Ricoeur no se apoyó en la ética aristotélica como vía para su desarrollo ontológico, ello fue debido a que, en aquel entonces, aún no habían sido publicadas las obras de Volpi, Brague, Taminiaux e, incluso, de Gadamer, que fueron fundamentales para articular la ética de Aristóteles con la analítica existencial<sup>34</sup>. Apoyándose en estas obras, Ricoeur retoma sus intuiciones de *Metáfora viva* y las desarrolla en la segunda sección del décimo estudio de *Sí mismo como otro*, “ipseidad y ontología”. Ricoeur coincide con varios intérpretes acerca de las dificultades en la caracterización del acto y la potencia, entre las que destaca su definición circular, la primacía del acto por sobre la potencia, el basarse en las actividades humanas para toda la ontología y la falta de alguna articulación entre los distintos campos incluidos. Ricoeur incorpora a este conjunto de dificultades una cita poco tratada de *Metafísica* 1048b18-36, en esta interpretación de Aristóteles. En dicho texto el estagirita señala que, a diferencia del movimiento, la acción se da junto con el fin: uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien o sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. En *Metáfora viva*, Ricoeur había recurrido a este fragmento para justificar su primera interpretación del sentido de la expresión aristotélica de que “poner ante los ojos” es “significar las cosas en acto”, es decir, reducir las cosas del mundo a acciones<sup>35</sup>. En *Sí mismo como otro*, siguiendo a Brague,

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 761.

<sup>33</sup> Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, p. 83.

<sup>34</sup> Las obras a los que Ricoeur se refiere en el estudio X de *Sí mismo como otro* se encuentran *Heidegger y Aristóteles* de F. Volpi es de 1984 y *Aristóteles y la cuestión del mundo* de Brague, de 1988. Además de estos textos, Ricoeur se detiene en las consideraciones del texto de Taminiaux en su obra sobre Heidegger de 1989 y las de Gadamer *Los caminos de Heidegger* de 1983 y “Erinnerungen an Heideggers Anfänge” de 1986.

<sup>35</sup> Ricoeur, P., *Metáfora viva*, p. 416.

Ricoeur utiliza los tiempos verbales como criterio gramatical para distinguir la acción del movimiento<sup>36</sup>.

Según Mongin, en su análisis de la reorganización posterior de Aristóteles, que dará lugar a su concepto “fondo de ser a la vez potencial y efectivo”, Ricoeur se distancia de Heidegger y muestra una mayor afinidad con Spinoza<sup>37</sup>. No compartimos esta hipótesis. Aunque Mongin sugiera lo contrario, en varios pasajes de su obra Ricoeur expresa sus diferencias con el filósofo alemán. Por ejemplo, cuestiona la asociación de la ipseidad con el ser-para-la-muerte<sup>38</sup>, señala la falta de tratamiento del problema de la carne<sup>39</sup> y critica la desmoralización de la conciencia heideggeriana<sup>40</sup>. Sin embargo, en el diálogo con los intérpretes de la filosofía práctica de Aristóteles, Ricoeur encuentra un terreno común en los análisis heideggerianos del ser-en-el-mundo y del cuidado, sirviéndose “de la reapropiación heideggeriana de Aristóteles”<sup>41</sup>.

Ricoeur considera que el concepto heideggeriano de atestación de la conciencia expresa la afinidad entre su ontología de la ipseidad y analítica existencial, ya que reconoce la diferencia de los modos de ser tanto entre el *Dasein* y el ser-ante-los-ojos, como entre la ipseidad y la mismidad. Sin embargo, el punto de partida de esta exégesis es el *cuidado*, también tomado por Volpi como la vía para ontologizar a la ética aristotélica<sup>42</sup>. Al igual que en *Tiempo y narración* reivindica la capacidad de este existencial de imprimir una impronta práctica a la totalidad analítica existencial, en contraposición con la actitud teórica propia del cartesianismo. En este punto, Ricoeur explicita sus diferencias con el intérprete italiano y rechaza la idea de que la praxis pueda ser considerada un principio unificador de la teoría, la praxis y la *poiesis*. En su opinión, Aristóteles era más afín a mantener la pluralidad que a imponer un principio unitario. Por este motivo se inclina por utilizar la expresión “unidad analógica del obrar”<sup>43</sup>.

Ricoeur también aprecia la interpretación hecha por Brague del acto aristotélico en términos del ser-en-el-mundo. La correlación entre el sí y el ser-en-el-mundo, explica, está supuesta en la hermenéutica desde el momento

<sup>36</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 340.

<sup>37</sup> Mongin, *Paul Ricoeur*, p. 187.

<sup>38</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 119.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>42</sup> Ricoeur, P., *Autobiografía intelectual*, p. 100.

<sup>43</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 346.

en que, para responder a la pregunta del *quién*, es preciso hacer un rodeo por la pregunta del *qué* y el *por qué*. Esta interpretación incluye un gran trabajo de reconstrucción, teniendo en cuenta que el ser-en-el-mundo no es una categoría aristotélica, y Ricoeur no comparte el modo en que Brague establece la articulación entre el sí y el mundo. Del lado del sí, resulta comprensible la relevancia dada al ser afectado del temple de ánimo debido a que es definitorio de la apertura. Sin embargo, con ello, se desdibuja la relevancia de la iniciativa humana y su función descubridora. El problema de destacar al ser afectado sobre los demás existenciaros supone priorizar al presente en la articulación del sí con el mundo. La presencia termina conduciendo a la facticidad, lo que atenta contra el énfasis que Ricoeur le pretende dar a la potencia, cuando hace uso de la expresión *fondo a la vez efectivo y potencial*: “Pero, al hacer hincapié, sobre todo, en el ‘siempre ya’ y en la imposibilidad de salir de este vínculo de presencia, en una palabra, en la ‘facticidad’, ¿no se está atenuando la dimensión de la *enérgeia* y de la *dynamis* en virtud de la cual el *obrar* y el *padecer* humanos se enraízan en el ser?”<sup>44</sup> La referencia al *conatus* spinoziano, por lo tanto, se presenta como una alternativa a la ontología del presente a la cual conducía la interpretación de Brague. Para Spinoza, la potencia, en el sentido de productividad, no se opone a su realización, sino que, al igual que la cita recogida de *Metafísica*, transmite los dos grados de realidad similar Aristóteles al presentar juntas la acción y el fin.

*La memoria, la historia, el olvido* es el resultado de la aplicación de la ontología acto y la potencia al ámbito de la filosofía de la historia y del tiempo, aunque haya abandonado parte de la conceptualización de *Sí mismo como otro*. En nuestra opinión, donde resulta más manifiesta esta intención es en el tratamiento del concepto agustiniano del tiempo. En dicho análisis se minimiza la relevancia que las *vestigia*, imágenes-huella del pasado, habían tenido en *Tiempo y narración*. El motivo esgrimido es que lo fundamental para Agustín no había sido la presencia de las huellas sino la paseidad de las cosas pasadas y la futuridad de las cosas futuras<sup>45</sup>. Ricoeur reconoce que “no se le debe pedir a Agustín que resuelva un problema que no es el suyo”<sup>46</sup>. Sin embargo, a la base de esta reelaboración de la experiencia agustiniana del tiempo se encuentra el rechazo a las consecuencias negativas de la “metafísica del presente”, asociada con la ontología sustancialista supuesta en el énfasis de la huella, que reduce

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 348-349.

<sup>45</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 456.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 457.

lo otro a lo mismo. En efecto, aunque la primacía del presente desdibuje parte de la relevancia que de otro modo hubiera tenido la *distentio*, que hubiera conducido a una dispersión temporal<sup>47</sup>, en *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur considera mucho más relevante la advertencia levinasiana de que el privilegio de la presencia, incluso la de la manipulación práctica, reduce lo otro a lo mismo, lo que significa subsumirlo a la identidad del Yo<sup>48</sup>.

La alternativa de Ricoeur apunta a redefinir al presente como el instante de la iniciativa. No es la primera vez que el autor de *La memoria, la historia, el olvido* hace esta propuesta. En *Tiempo y narración* presentó al presente vivo, basándose en la obra de Merleau-Ponty y recurriendo al concepto de la intervención del agente en los sistemas de H. von Wright<sup>49</sup>. Sin embargo, en aquella obra sostuvo que el presente de la iniciativa carecía de inserción en el tiempo cosmológico, asegurada el tiempo del calendario. Recordemos, además, la objeción a Brague que, por apoyarse en el presente, enfatizaba la actualidad en detrimento de la potencialidad.

A fin de superar la aporía de la temporalidad y las dificultades recién señaladas, Ricoeur propone un análisis temporal de cuño heideggeriano, aunque con modificaciones. Esto supone un cambio de actitud respecto de la recepción de la temporalidad en *Tiempo y narración*, donde hacía objeciones al planteo de Heidegger, pero en ningún momento llevaba a cabo una reorganización conceptual. Recordemos que el análisis temporal heideggeriano se estructura en varios niveles, producto del proceso de la reducción arriba mencionado, la jerarquización de la temporalidad, y el nivelamiento. La primera sección de la parte publicada de *Ser y tiempo* concluía con el análisis del *cuidado* como ser del *Dasein*. Como señalamos en la sección anterior, el descubrimiento de la temporalidad como sentido del ser del *Dasein* se lograba a través de una suerte de reducción a través del angustioso ser-para-la-muerte. De la temporalidad se derivaban la intratemporalidad y la historicidad. El estatus de ambas manifestaciones temporales no termina siendo del todo claro. En algunos contextos Heidegger insistía en su cooriginariedad con la temporalidad, y en otros se las presentaba como fenómenos derivados. Por último, nos encontramos con el nivelamiento de todas las manifestaciones temporales producto de la caída. Entre ellas nos encontramos con el concepto “ordinario” de tiempo, el cual era

<sup>47</sup> Ricoeur, P., “La marca del pasado”, p. 172.

<sup>48</sup> Levinas, E., “Diacronía y representación”, pp. 188-189.

<sup>49</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, pp. 974-976.

presentado en *Tiempo y narración* como la contraparte cosmológica a la versión heideggeriana de la aporética del tiempo.

En su presentación de la temporalidad, Ricoeur simplifica la estructura jerárquica, ya que, como reconocía en *Sí mismo como otro*, él “no tiene el apremio en unificar hacia arriba el campo de la experiencia humana”<sup>50</sup>. El primer paso para esta simplificación consiste en colocar a la temporalidad y al cuidado en un mismo nivel, inspirándose en la definición spinoziana de tiempo como la “continuación de la existencia”<sup>51</sup>. Trasladando esta definición a un vocabulario heideggeriano, tenemos que “el cuidado es temporal y el tiempo es tiempo del cuidado”<sup>52</sup>. De este modo, la preocupación deja de fundarse en la temporalidad y la temporalidad, la historicidad y la intratemporalidad quedan en un mismo nivel. Recordemos que, según Ricoeur, la cuestión de la cohesión de la vida solo tiene sentido vinculándolo con el cuidado<sup>53</sup>. Por su parte, la intratemporalidad es el tiempo de la preocupación por las cosas del mundo<sup>54</sup>. Seguidamente, Ricoeur abandona el previamente objetado concepto heideggeriano de propiedad, asociado a una concepción personal del filósofo alemán acerca del ser para la muerte. En su opinión, este presunto modo de ser del Dasein no solo conduce a un solipsismo, sino que también impide el diálogo entre la filosofía y la historia. Por eso, en lugar de concebir al ser humano como ser-para-la-muerte, retoma de *Sí mismo como otro* el concepto spinoziano de *conatus*<sup>55</sup>.

Esto nos lleva de nuevo a la aporética relación entre el tiempo fenomenológico y el cosmológico, ejemplificada, en el caso de Heidegger, por la contraposición entre la intratemporalidad y el tiempo de los ahora. Recordemos que ya en *Tiempo y narración*, Ricoeur le había objetado a Heidegger no haber asumido que el tiempo de los ahora era distinto de la intratemporalidad, y no podía concebirse como el producto del nivelamiento. Consecuentemente, el hecho de que Ricoeur hubiera abandonado el ser-para-la-muerte no incidía en la relación entre ambos tipos de concepciones del tiempo, por lo que el replanteamiento de la muerte no afectaría a esa relación. Sin embargo, a partir del artículo “La marca del pasado”, Ricoeur plantea la incorporación del tiempo del mundo a la escansión del tiempo fenomenológico y, sin dar mayores explicaciones, señala

<sup>50</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 346.

<sup>51</sup> Ricoeur, P., “La marca del pasado”, p. 21.

<sup>52</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 449.

<sup>53</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y narración III*, p. 736.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 753.

<sup>55</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 469.

que existen rasgos tales, como la databilidad, que permiten dicha incorporación<sup>56</sup>. De la explicación que proporciona en *La memoria, la historia, el olvido*, podemos concluir que para Ricoeur dicha incorporación es posible tras haber colocado a la preocupación y a la temporalidad en el mismo nivel. En efecto, en su análisis de la intratemporalidad, sostiene que resulta absurdo concebir una serie infinita de ahora abstractos. En su opinión, “decir ahora resume incluso tácitamente, el discurso de la preocupación”<sup>57</sup>. Queda, empero, sin justificar cómo se puede concebir la irreversibilidad del tiempo desde la intratemporalidad.

### Conclusión

Frente a una tradición fenomenológica que enfatizaba el componente teórico del sujeto, Ricoeur siempre valoró la *praxis*. Sus análisis de la retórica y la poética de Aristóteles en *Metáfora viva* dejaron en claro que este interés no se restringía a una cuestión simplemente literaria, sino que era fundamentalmente ontológica. Sus consideraciones en torno a la metáfora daban paso a vislumbrar la posibilidad de una reactualización de la ontología aristotélica del acto y la potencia y, gracias a ella, explicar la interacción del ser humano con la realidad.

En *Tiempo y narración*, Ricoeur señalaba la existencia una aporía entre una concepción cosmológica y otra fenomenológica del tiempo. El filósofo consideraba que no había ninguna respuesta especulativa para ella y proponía, como camino alternativo, una solución poética. Nuestro análisis de la concepción del tiempo en Agustín y Aristóteles puso de manifiesto que la contraposición no era solo temporal, sino también ontológica. El vocabulario agustiniano se apoyaba en una conceptualización sustancialista, mientras que la de Aristóteles estaba ligada al acto y la potencia. Esta asociación afianzó las observaciones hechas por Heidegger acerca del vínculo entre la ontología sustancialista y el presente. Consecuentemente, la solución poética propuesta en el tercer tomo no se dirigía solo a la aporética de la temporalidad, sino también para la aporía entre una ontología sustancialista y una del acto y la potencia. En ese sentido, señalábamos que esta solución es consistente con la simpatía que le generaba la pluralidad que Aristóteles había procurado defender<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Ricoeur, P., “La marca del pasado”, p. 167, nota.

<sup>57</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, p. 495.

<sup>58</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, p. 346.

La publicación de distintas interpretaciones heideggerianas a la ética aristotélica le abrió a Ricoeur un nuevo espacio de exploración ontológica en *Sí mismo como otro*. A partir de la asociación de Volpi entre el cuidado y la praxis, Ricoeur pudo desarrollar una ontología del acto y la potencia que permitiera el vínculo del ser humano con el mundo, sin que ninguno de los dos fenómenos se impusiera sobre el otro. Sin embargo, quedó el problema de que, si la articulación entre el ser-en y el mundo se basara en el presente, como proponía Brague, la potencia perdería la relevancia ontológica que Ricoeur reivindicaba. Para salvar esta dificultad Ricoeur articuló esta reelaboración heideggeriana de Aristóteles con la idea del *conatus* spinoziano que enfatizaba la potencialidad del ser humano.

En *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur desarrolló su propia ontología temporal de inspiración heideggeriana, logrando resolver de manera especulativa las aporías del tiempo y del ser. La caracterización y objeciones que tenía acerca de *Ser y tiempo* eran similares a las que tuvo en *Tiempo y narración*. En la lectura de ambas obras pudimos encontrar la crítica al recurso de la propiedad como vía de acceso a la temporalidad o el haber presentado a la intratemporalidad y la historicidad como el resultado de un proceso de derivación de la temporalidad y no como cooriginarias de esta última. Solo gracias a la reorganización conceptual que implicó la introducción de la definición spinoziana del tiempo y su concepto de *conatus*, Ricoeur pudo simplificar la estructura jerárquica heideggeriana y solucionar especulativamente la aporética del “tiempo” gracias a una ontología del acto y la potencia.

Recepción: 26/07/2024

Aceptación: 01/09/2025

### *Bibliografía*

- Amalric, J. L., Ricoeur, Derrida, *El desafío de la metáfora*, Bogotá: Universidad del Bosque, 2012.
- Brague, R., *Aristote et la question du monde*, París: PUF, 1988.
- Gadamer, H. G., *Heidegger's Way*, New York: SUNY, 1994.
- Gadamer, H. G., “Erinnerungen an Heideggers Anfänge”, en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4 (1986), pp. 13-26.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.



- Lelièvre, S., “Être, temps, et récit. Ricoeur après et contre Heidegger”, en: *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, XI, 2 (2020), pp. 28-52. <http://orcid.org/0000-0002-1581-0749>
- Levinas, E., “Diacronía y representación”, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 2001.
- Mongin, O., *Paul Ricoeur*, París: Seuil, 1988.
- Ricoeur, P., *Metáfora viva*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1995.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1996.
- Ricoeur, P., *Critique and Conviction Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, New York: Columbia University Press, 1998.
- Ricoeur, P., “La marca del pasado”, en: *Historia y Grafía*, 13 (1999), pp. 157-185.
- Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Ricoeur, P., *Si mismo como otro*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- Ricoeur, P., *Autobiografía Intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, París: Jérôme Million, 1989.
- Vieillard-Baron, J.-L., “Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricoeur”, en: *Studia Phænomenologica*, XIII, (2013), pp. 273-282. <https://doi.org/10.7761/SP.13.273>
- Volpi, F., *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.