

El fenómeno del duelo como experiencia hermenéutica de la muerte propia y de la pérdida del otro desde Heidegger y Ricœur

The Phenomenon of Mourning as a Hermeneutic Experience of own Death and the Loss of the Other since the Philosophy of Heidegger and Ricœur

ROBERTO BALLESTER CORRES
(Universidad de Zaragoza)

Resumen: El presente artículo tiene como pretensión una comprensión del duelo como una experiencia hermenéutica de la muerte propia a pesar del carácter insustituible de la muerte propia. Dicha comprensión del duelo se efectuará a partir de la analítica del Dasein de Heidegger en el contexto de *Sein und Zeit* en diálogo con la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur, en cuya obra desarrolla una comprensión de la muerte y la experiencia de la pérdida del otro en el duelo como un acceso interpretativo e interpersonal a la muerte propia. Con ello se busca comprender el fenómeno del duelo como el acceso a una “anticipación respectiva” de la muerte propia que permita pensar el poder-ser entero no desde el no-estar-en-casa de la angustia que parece involucrar la soledad del ser-para-la-muerte, sino desde un poder-ser entero que recoja el carácter mediador del otro en la comprensión de mi totalidad.

Palabras clave: ser-para-la-muerte, duelo, interpersonalidad, interpretación, resolución precursora

Abstract: The present paper attempts to acknowledge the mourning as a hermeneutic experience of the own death despite the irreplaceable property of own death. This acknowledge of mourning will be establish from Heideggerian Analytic of Dasein in the context of *Sein und Zeit* in dialogue with Paul Ricœur’s hermeneutic philosophy, whose works have developed an understanding of death and the experience of the loss of other in mourning as an interpretative interpersonal access to a “respective anticipation” of own death which permits us to think the possibility of being-as-a-whole not from the not-being-at-home of anxiety which implies the solitude of the being-towards-death, but from a possibility of being-as-a-whole which take the mediating feature of the other in the understanding of own’s wholeness.

Key-words: being-towards-death, mourning, interpersonality, interpretation, anticipatory resoluteness

1. Introducción¹

El artículo tiene como pretensión elaborar una vinculación productiva entre la estructura del *Sein zum Tode* de Heidegger y la tematización del duelo en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur, con el fin de apelar a una transformación hermenéutica de la propia noción heideggeriana de la muerte como la posibilidad irrespectiva más propia.

¹ Este artículo ha sido en gran medida posible gracias a dos estancias de investigación realizadas en *Fonds Ricoeur* durante los años 2019 y 2021, becas por el Programa *CAI-Ibercaja* de Estancias de Investigación de la Fundación Ibercaja y la Fundación CAI, con números de referencia CH 4/19 y CH 5/21

A partir del análisis de las tematizaciones de ambos autores, vamos a ver en qué medida podemos considerar el duelo, a partir de su diálogo, no solamente como una experiencia sustitutiva de la muerte propia a partir de la muerte ajena, sino como la determinación de un acceso particular a la muerte a partir de la experiencia del duelo. Así pues, la conciencia del “se muere”, característico del sujeto de la cotidianidad como *das Man*, y que se opone a la irrespectiva determinación anticipativa de la muerte como el poder-ser más propio de *mi* muerte, va a ser contrapuesta con una comprensión del duelo en la que la pérdida del ser querido encierra la posibilidad de un estar vuelto a la muerte propia, comprendiendo el duelo como acceso interpretativo e interpersonal a la muerte.

2. Ser-para-la-muerte y duelo en la analítica del Dasein: la irrespectividad de la muerte y el duelo como solicitud reverenciante

Si atendemos al análisis heideggeriano en el contexto de *Sein und Zeit*, ya desde el §45 el análisis de la muerte está orientado al esclarecimiento del poder-ser-entero [*Ganzseinkönnen*] del Dasein como la posibilidad de acceso a la totalidad en propiedad del Dasein (GA 2, pp. 309-311 [233-234])². El ser-íntegro o ser-total [*Ganzheit*] del Dasein marca lo ontológicamente originario del análisis de la muerte en su vinculación con la anticipación total de sí por mor de sí mismo del Dasein, esto es, la posibilidad ontológica del poder-estar-entero que expresa el ser-para-la-muerte [*Sein zum Tode*]³. El ser-íntegro del Dasein y, con ello, la determinación de la muerte como condición de posibilidad ontológico-existencial [*existenzial*] de la posibilidad de tal totalidad, tiene como virtud lograr la integración ontológica de la muerte en el propio ser del Dasein.

La posibilidad del poder-estar-entero del Dasein y la constitución del “fin” como un estar vuelto a la posibilidad de la *Ganzheit* del Dasein marcan, de suyo, la pertenencia de la muerte al fenómeno unitario de la *Sorge*. Dicho de otra manera, el “no-todavía” del Dasein, que expresa su poder-ser, no se contrapone con la muerte, sino que este poder-ser sólo es posible en la medida en que la muerte determinará el horizonte proyectivo del Dasein. Para poder comprender la muerte como estructura ontológica del Dasein —es decir, para comprender en qué justa medida el Dasein es su “fin”—, es preciso comprender primero que el Dasein es inmediatamente un “no-todavía” ineludible. En la medida en que el Dasein es en tanto que existencia [*Existenz*], es siempre su “no-todavía”, es decir, es siempre un ente abierto a su proyecto, en ningún caso “finalizado”. Como se señala en §48 de *SZ*: «Lo que en el Dasein constituye la “no-integridad”, su constante anticiparse-a-sí, no es ni un resto pendiente para la totalidad de una suma ni menos un no-haberse-hecho-aún-accesible, sino un no-todavía que un Dasein, por ser el ente que es, tiene que ser cada vez» (GA 2, pp. 324-325 [244]; p. 261 ed. cast.).

En este sentido, la muerte jamás poseerá en Heidegger el carácter de un término, como el fin de lo que quedaba pendiente y que marca la totalidad de la suma. El llegar a fin del propio Dasein, como acontecimiento sobrevenido del dejar de existir, se contrapondrá con la comprensión de la muerte como la posibilidad del

² La paginación de *SZ* corresponde a la edición de la *GA* y se anota entre corchetes la paginación de la editorial Niemeyer.

³ Como bien sintetiza C. Ciocan: «Podemos decir que la aparición del problema de la muerte en el marco de la analítica existencial se funda en la necesidad metodológica de elaborar un concepto de totalidad que sea adecuado al ser del Dasein» (Ciocan, 2014, p. 87).

poder-ser-entero dado en el *Sein zum Tode*, que es siempre un estar-vuelto anticipativo a la totalidad del Dasein. El poder-ser del Dasein, en la medida en que remite a la posibilidad de su totalidad anticipada, marca una comprensión de la muerte en los siguientes términos:

En la muerte el Dasein no está consumado ni simplemente ha desaparecido, ni mucho menos ha llegado a estar concluido; tampoco es enteramente disponible como algo a la mano. Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así el es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein [*Zu-Ende-sein*], sino a estar vuelto hacia el fin de parte de este ente [*Sein zum Ende*]. La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es (GA 2, p. 326 [245]; p. 262 ed. cast.).

Así pues, frente a una concepción no originaria de la muerte como un mero haber-llegado-a-fin, como un finar, el ser-para-el-fin (*Sein zum Ende*) implica un hacernos cargo de la posibilidad de la muerte en sentido originario. Es en este sentido como puede afirmar Heidegger que la muerte, lejos de ser la privación o la negación de la vida, es el fenómeno constitutivo por antonomasia del ser del Dasein en su tener que hacerse cargo de la existencia desde la apertura a su totalidad (una totalidad con la que estamos siempre en relación).

Lo que en términos de una analítica existencial determinamos como morir, esto es, una *manera de ser* del Dasein que expresa el estar vuelto anticipativo al fin propio, ha de ser contrapuesto con el mero hecho de una muerte efectiva, de la mera “defunción” [*Ableben*] (GA 2, p. 329 [247]). La muerte es comprendida, por tanto, como posibilidad de la que el Dasein se hace cargo en todo momento: «La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va radicalmente su estar-en-el-mundo» (GA 2, p. 333 [250]; p. 26 ed. cast.). La muerte, por tanto, como estructura ontológica existencial del Dasein, está sometida a las determinaciones temáticas de la existencia del Dasein: el tener-que-ser [*Zusein*] de un ente que es siendo cada vez el mío [*Jemeinigkeit*]. De ahí se desprende la fórmula por la que: «la *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*» (*ib.*). La muerte, en tanto que irrespectiva, es siempre en cada caso *mi* más extrema posibilidad, sin que haya aparentemente nada en la muerte del otro que me abra a la experiencia originaria de mi muerte. La propia muerte como posibilidad más propia es una anticipación intraducible.

Como ya mostrara Heidegger en 1924, la muerte involucra la comprensión de la extrema posibilidad más propia como absolutamente cierta, pero nunca como una interrupción de una existencia al margen de la muerte (GA 64, pp. 115-116)⁴. En la interpretación pública de la muerte, el haber-llegado-a-fin del Dasein choca aporéticamente con la constatación de que, en el estar-concluido del Dasein, ya no se da más el Ahí que éste abre existencialmente. En esta consideración, no hay vivencia posible del haber-llegado-a-fin. Propiamente, “la” muerte como acontecimiento óntico, esto es, como defunción efectiva del ente vivo, no existe *qua* muerte en sentido fenoménico. No hay fenómeno de dicha muerte. En la consideración pública, su morir se interpreta como una determinada interrupción y se pregunta por lo que queda pendiente [*Ausstand*], lo

⁴ Cfr. Ordóñez-García y Rüdinger (2015, p. 15), quienes ponen el acento en el carácter de certeza indeterminada [*unbestimmte Gewissheit*] en *Der Begriff der Zeit*, certeza que posee asimismo el carácter de una anticipación cierta, un determinado saber del futuro que enmarca el sentido de todas las proyecciones.

que no ha sido resuelto. Pero eso involucra interrogar a la muerte en términos de un modo de ser que no le es suyo, en el que la muerte no le es por-mor-de-sí-mismo como la posibilidad más extrema, irrespectiva e insuperable.

En el estar vuelto al fin de la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable de la muerte, el Dasein es arrancado tanto a la familiaridad del mundo público, como a una interpretación impropia de la muerte. Y ello lo hace porque el acceso a la muerte así comprendido es dada por la *Grundbefindlichkeit* de la angustia, que marca el aislamiento del Dasein situándolo en un no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*] como la suspensión de todas las significaciones que constituyen su cotidianidad. Estar vuelto hacia la muerte es, pues, estar aislado ante el poder-ser más propio (GA 2, p. 250 [188]) en el aislamiento que produce la angustia. La relación entre la angustia y la irrespectividad de la muerte posee un sentido metódico: el de la propia vinculación entre la muerte y el poder-ser propio. La angustia es, en este sentido, condición de posibilidad de un estar conducido «ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada [*besorgende Fürsorge*]» (GA 2, p. 353 [266]; p. 282 ed. cast.).

Por otro lado, la posibilidad de ser-entero en sentido propio expresa la vinculación entre la muerte y la resolución precursora [*vorlaufende Entschlossenheit*] como el modo existencial de la posibilidad de ser-entero, en la medida en que la resolución –como modo propio del cuidado– hace posible un poder-ser-entero propio del ser del Dasein. Sin embargo, nos dice Heidegger:

La resolución como modo propio de ser-sí-mismo no corta el vínculo del Dasein con su mundo, ni aísla al Dasein convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío [...]. La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros. En virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el Dasein resuelto se libera para su mundo. Sólo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora (GA 2, p. 395 [298]; p. 313 ed. cast.).

Cabe comprender que la irrespectividad de la muerte y la vinculación entre la muerte y el poder-ser en sentido propio no involucran una ruptura con el mundo, sino que son una condición *ontológica* de la apertura⁵. Como nos indica Heidegger, la posibilidad irrespectiva de la muerte debe comprenderse «tan sólo como una posibilidad ontológica» (*op. cit.*) del poder-estar-entero propio, que no significará nada mientras no se ponga en relación con la apertura del poder-ser óntico del Dasein (*ib.*).

La vinculación entre muerte y resolución –en la medida en que es una resolución precursora, anticipativa– revela un carácter fundamental del estar vuelto hacia el fin que será determinante en la puesta en relación con la filosofía ricœuriana. Dicho carácter consiste en que la muerte involucra no sólo una relación de posibilidad, de *anticipación irrespectiva*, sino que, en su relación con la resolución, pone en evidencia que: la apertura al poder-ser propio «sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede ser su más propio “como él ya siempre era”, es decir, su haber-sido [*Gewesen*] [...]. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido» (GA 2, p. 431 [325-326]; p. 341 ed. cast.).

⁵ Como bien ha señalado J. Greisch (Greisch, 2003, pp. 268-272), la importancia de la irremplazabilidad de la muerte posee propiamente un sentido metódico en la analítica del Dasein. El acento ha de ser puesto en su carácter de concepto ontológico, que busca delimitar el ser del Dasein como el ente que es el mío en cada caso, en su *Jemeinigkeit* (Dastur, 2007, pp. 130-131).

Por tanto, la anticipación del fin propio involucra la integridad temporal que comprende lo sido en su anticipación, cuyo sentido emerge del futuro de la posibilidad más propia del fin. La muerte propia parece permanecer como un irrespectivo hacerse cargo de la totalidad temporal del Dasein, involucrando que involucra el ser-para-la-muerte como estar vuelto a dicha totalidad temporal en sentido eminentemente ontológico. Como hemos señalado, en la medida en que esa anticipación del poder-estar-entero se abre desde la angustia, dicho poder-estar entero propio se da desde la *Umheimlichkeit* y el no-estar-en-casa. El *Sein zum Tode* se patentiza, por tanto, como una anticipación irrespectiva del sentido de la totalidad de la existencia sin las mediaciones interpretativas del otro. Es de este modo como se comprende la “irreemplazabilidad” de la muerte propia por el otro: en el contraste con la consideración inauténtica de mi totalidad a la que podría acceder sustitutamente en la atención al estar-entero de la muerte del otro. Aquí reside, como veremos, uno de los mayores puntos de divergencia con la postura ricœuriana. Tal y como señala también en el semestre de verano de 1925, la irreemplazabilidad no marca sólo la imposibilidad de pensar mi muerte desde la experiencia de la muerte del otro, sino fundamentalmente la imposibilidad de comprender mi integridad como una resolución heredada de la comprensibilidad del otro (GA 20, pp. 426-428). En definitiva, no hay comprensión posible de la muerte propia desde una interpretación pública; no habría, en este sentido, familiaridad que permita significar el modo radical de estar vuelto hacia la posibilidad más propia de la muerte.

Así pues, la consideración inauténtica de la muerte es la aproximación a la muerte del quién de la cotidianidad pública en la que inmediatamente nos encontramos y que es tematizada desde la actitud de la evitación y la huida ante la posibilidad más propia de la muerte, tal y como abre el encontrarse [*Befindlichkeit*] en el temple anímico [*Stimmung*] del miedo (GA 2, pp. 337-339 [254-255]). La aversión a la muerte, que marca su constante esquivación, genera en la cotidianidad del “se muere” una tranquilizadora interpretación de la muerte como algo que no nos pertenece. La certeza de la muerte, es decir, el saber cierto de que *algún día* se habrá llegado-a-fin [*Zu-Ende-sein*], marca el cotidiano ser-para-la-muerte en el que: «La muerte es comprendida en tal decir como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora no está todavía ahí para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza» (GA 2, p. 336 [253], p. 269 ed. cast.). La “certeza” de la muerte en esta interpretación impropia posee la paradoja de una certeza de mi muerte *desde* lo que la muerte en forma propia no es, es decir, desde un encubrimiento esquivador de la misma. Su reducción a un acontecimiento dado en el mundo circundante, que lo transforma en un “finar” que nos sobreviene, es, sin embargo, un encubrimiento que sólo es posible porque ontológicamente le pertenece al Dasein el estar vuelto a la posibilidad más propia de la muerte⁶.

En la medida en que estamos en la posibilidad de encontrarnos en una apertura no esquivadora de la muerte, una apertura que se da desde lo *umheimlich* de la angustia y que involucra una experiencia de no-familiaridad e incomunicabilidad, de no estar-en-casa de la muerte, ¿cabe la posibilidad de una comprensión de mi totalidad a la

⁶ «El Dasein cotidiano encubre ordinariamente la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable de su ser. Esta fáctica tendencia encubridora confirma la tesis de que, en cuanto fáctico, el Dasein está en la “no-verdad”. Según esto, la certeza inherente a ese encubrimiento del estar vuelto hacia la muerte debe ser una forma inadecuada de tener-por-verdadero [...]. Si “se” entiende la muerte como un evento que tiene lugar en el mundo circundante. Se dice: es cierto que “la” muerte vendrá. *Se* lo dice, pero el uno [*Man*] no advierte que para poder estar cierto de la muerte, el Dasein propio necesita, él mismo, estar cada vez cierto de su poder-ser más propio e irrespectivo» (GA 2, p. 341 [256-257]; p. 273 ed. cast.).

luz de la determinación de mi posibilidad en los otros? ¿Cómo dar cuenta, entonces, de mi anticipación más propia en el marco del convivir cotidiano? ¿Cómo entender desde este punto de vista una experiencia legítima de la muerte del otro que no recaiga en una pretensión de remplazabilidad de la muerte propia por la muerte del otro? En la medida en que el análisis de Heidegger abre la posibilidad de comprender la experiencia de la muerte del otro como la experiencia de un “no-existir-más” [*Nichtmehrdasein*], ¿puede la muerte del otro marcar un fenómeno distintivo? ¿No determina la certeza de la muerte del otro el convivir cotidiano? ¿no transforma el *Nichtmehrdasein* de la muerte del otro el *Mitsein* y la coexistencia [*Mitdasein*] del otro?

Así pues, y a pesar de la determinación de la muerte desde dicha comprensión de irrespectividad e irremplazabilidad, los análisis heideggerianos abren empero la posibilidad a pensar una vía de interpretación de la muerte desde la comprensión reveladora de la experiencia de la muerte del otro que no se reduzca a la constatación del “se muere” público. Para ello, es preciso atender a una experiencia del *duelo* que, inserta en el marco de una aproximación derivada de la muerte, implica una experiencia singular. En ella, la muerte de los otros no es un sustitutivo de la experiencia imposible de la muerte propia, sino una conversión fundamental en el darse del otro: «En el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más» (GA 2, p. 317 [238]; p. 255 ed. cast.).

La importancia radical de dicha conversión del modo de ser de ese ente, que es el otro Dasein que muere, reside en que ésta no consiste en la transformación del Dasein en un ente cuyo modo de ser sea el mero estar-ahí [*Vorhandenheit*]. En otras palabras, la experiencia del otro muerto no es una experiencia de la transformación del ser del Dasein en una cosa como *vorhanden* ni en un ente intramundano a la mano. La “integridad” particular del otro Dasein fallecido no es ni la de un resto pendiente ni tampoco involucra el fenómeno de la muerte dado en el *Sein zum Ende*. Por el contrario: «esta interpretación de la conversión del Dasein en mero-estar-ahí yerra el fenómeno en la medida en que el ente que queda no se reduce a una mera cosa corpórea» (*ib.*). No obstante, la experiencia del “duelo” nada tiene que ver, tampoco, con la transformación de una relación de solicitud con el otro en una ocupación del cuerpo yacente. Por el contrario, la experiencia del otro muerto involucra la transformación del otro Dasein en “difunto” [*Verstorbene*]. La muerte del otro Dasein no es la experiencia de lo meramente “muerto” [*Gestorbene*], sino que el “difunto” involucra un modo de solicitud específica que Heidegger tematiza como una solicitud honrada, respetada, una “solicitud reverenciante” (*ehrenden Fürsorge*):

Lo meramente-presente [del cadáver] es “más” que una cosa material *sin vida*. En él comparece un *no-viviente* que ha perdido la vida. Pero tampoco esta caracterización de lo aún remanente agota en su integridad el dato fenoménico en lo relativo al Dasein. El «difunto» [*Verstorbene*] que, a diferencia del «muerto» [*Gestorbene*], le ha sido arrebatado a sus «deudos», es objeto de una (particular) «ocupación» en la forma de las honras fúnebres, de las exequias, del culto a las tumbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es «algo más» que un mero útil a la mano, objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos *están con él* en un modo de la solicitud reverenciante. Por eso, la relación de ser para con los muertos tampoco debe concebirse como un estar *ocupado* con entes a la mano (GA 2, *ib.*; pp. 255-256 ed. cast.).

Podemos decir que en la experiencia del otro como “difunto” no sólo se está ante la experiencia de ocuparse con un cuerpo yacente en un rito funerario, sino que se está de un modo particular en un coestar solícito con el difunto. Dicho coestar se da bajo la certeza de no compartir ya el mundo con el otro difunto, pero de estar *todavía* con él. Así,

la remanencia del *no-viviente* difunto nos indica tanto una transformación del modo de ser de la coexistencia del otro Dasein, como también una transformación en el estar vuelto a la muerte cotidiano. En el duelo, la muerte se experimenta de modo inmediato *desde* el estar solícito con el ya-no del otro Dasein que se ha convertido en difunto. Si bien con la experiencia del duelo es imposible experimentar la muerte del otro, con ello no queda ni mucho menos agotado el sentido del fenómeno del duelo.

3. Trabajo de duelo y trabajo de memoria como reconciliación interpretativa e interpersonal de la pérdida en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur

Para poder dar sentido a las implicaciones de la determinación del duelo como una solicitud reverenciante con el difunto que ya no existe más, pero con el que todavía se está en relación, cabe sumar al análisis la determinación de la muerte y del duelo en la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur.

Ricœur establece una lectura cuidadosa de los análisis de la temporalidad, la historicidad y el ser-para-la-muerte en el marco de *SZ*, que servirán de fundamentación ontológica tanto a la determinación narrativa del sentido del tiempo propio, como a la comprensión del tiempo histórico en la dialéctica entre memoria e historia⁷. Sin embargo, la importancia capital de dichas nociones en la constitución del tiempo mediado de la narración no excluye una recepción e interpretación ricœuriana crítica de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La recepción de la obra heideggeriana en la filosofía de Ricœur resulta, como bien ha señalado Dosse (Dosse, 2012, pp. 87-91), una recepción ambivalente: la asimilación ricœuriana de la analítica del Dasein y de la *Zeitlichkeit* en su propia hermenéutica (Ricœur, 2000, pp. 452-456) siempre tiene la forma de una recepción crítica⁸, que se refleja decisivamente en la interpretación del existencial del *Sein zum Ende* en relación con la resolución precursora⁹ y en el

⁷ Cfr. Ricœur, 1985, p. 116 ss; Ricœur, 2000, p. 498 ss.

⁸ La influencia decisiva de la analítica del Dasein en la filosofía del *temps raconté* de Ricœur permite señalar el eje central de la ambivalencia en la recepción de *SZ*, en una herencia de los conceptos de historicidad y temporalidad en la obra de Ricœur que diverge en la tensión aporética insoslayable e insuperable para Ricœur entre la dimensión activa y pasiva del hombre en el marco de una fenomenología de *l'homme agissant et souffrant* que marca uno de los ejes fundamentales y continuos de la filosofía ricœuriana (Janicaud, 2001, pp. 472-477). Al mismo tiempo, si bien podemos situar como uno de los puntos más decisivos de la relación Heidegger-Ricœur el seminario de Cerissy de 1955 al que Ricœur asistió y que escenificó el desencuentro de un pensador cristiano preocupado la herencia hebraica en la filosofía moderna y contemporánea (Janicaud, 2001, p. 150-151, 154-155), y a pesar de que dicha ocasión sea descrita por Ricœur como «un mal recuerdo» (Ricœur, 1995, p. 39), al mismo tiempo Ricœur señala que: «No fue sino poco a poco que caí en la ola heideggeriana [...]. El genio de Heidegger me llamó más entonces que el gran talento de Jaspers» (*ib.*). Dicha adhesión lenta pero firme al pensamiento heideggeriano que ha de comprenderse como dicha recepción crítica, puede leerse como un acogimiento gradual del sentido de su proyecto fenomenológico-hermenéutico que no pierde de vista su diferencia. Como bien señala en “Existence et herméneutique”, su hermenéutica responde a una *voie longue* de la hermenéutica ricœuriana que acoge el análisis heideggeriano de la *Verstehen*, pero desde una aproximación indirecta por la exégesis en el sentido de un trabajo de apropiación y desciframiento de las objetivaciones en obras como documentos de la vida que atestiguan la existencia (Ricœur, 2013, pp., 24-33, 49-50).

⁹ Podemos señalar también la reciente interpretación de Sugimura (2021, p. 95), quien inserta a Ricœur en el contexto de una tradición de recepción potheideggeriana en la que prima una desconfianza en la asunción de la propia muerte como vía de la propiedad.

carácter irrespectivo de la muerte, entendido como una imposición del aislamiento del Dasein ante su poder-ser-entero¹⁰.

Si bien los análisis de la muerte y del duelo en Ricœur permiten ofrecer una tematización hermenéutica alternativa a la heideggeriana, dichos análisis parten de una posición metódica de preeminencia teórica por la capacidad afirmativa del estar *vivo*, que la sitúa en la dirección de lo más acá [*en deçà de*] del final como una vida “antes de la muerte” y una vida *hasta* la muerte. Por tanto, la muerte propia es comprendida desde una tematización alternativa de la posibilidad de la muerte como fin en términos de un tener que morir heterogéneo del *désir de vivre*. Ricœur plantea, así, una re-interpretación del estar vuelto a la muerte como un trabajo de asimilación en la comprensión de sí de la constatación fáctica de la anticipación irremediable de la muerte, es decir, del tener que morir [*avoir à mourir*] (Ricœur, 2000, pp. 466-467; Ricœur, 2007, p. 40).

Sin embargo, dicha preeminencia no elimina el papel del estar vuelto a la muerte en la comprensión de sí como un *afuera* de sí, sino que exigirá comprenderlo desde el *desvío* [*détour*]¹¹ por la muerte de los otros, no como el carácter impropio de una sustitución, sino como un ejercicio de duelo en el que se está ante la certidumbre de la imposibilidad de la experiencia de la muerte propia. El punto de partida metódico para comprender la muerte en la filosofía de Ricœur debe ser, justamente, el siguiente: la lucha contra lo imaginario de la muerte, de la *imagen* de la muerte propia en la imposibilidad de representación imaginada de ningún *después* de la muerte, esto es, la lucha contra la imposibilidad de figurarse, de comprender y de anticipar la muerte como ya estando en el fin (Abel, 2007, p. 9-11). Pero lejos de significar una renuncia a la anticipación de la muerte, el planteamiento de una lucha con y contra el fin debe comprenderse como una apertura mediada a la muerte que toma como punto de partida el duelo por la muerte de los otros.

Así pues, a la comprensión de la experiencia de la muerte del otro como una experiencia inadecuada, se contrapone –en el marco de un cuestionamiento de la dualidad entre propiedad e impropiedad del estar vuelto a la muerte (Ricœur, 2000, pp. 467-468)– una comprensión del fenómeno del duelo que busca dar cuenta del carácter compartido de toda experiencia de la muerte. Ya en 1950, Ricœur daba con las claves de una comprensión de la muerte desde el duelo por la muerte del otro, es decir, desde una experiencia de la muerte del otro diametralmente distinta de la certeza del “se” muere:

El encuentro decisivo con la muerte es la muerte del ser amado. La muerte ahí es verdaderamente presentida como fin, irreparable: la muerte en segunda persona es la verdadera ilustración de la muerte [...] y este fin que resuena [*retentit*] en mí como fin de la comunicación; el muerto es aquel que ya no responde; está ausente, desaparecido; para esta experiencia radical no hay necesidad ni de la imagen extravagante de la agonía ni el espectáculo equívoco del cadáver, ni de los ritos del cementerio; ésta se despliega en la ausencia purísima que solamente es para el corazón (Ricœur, 2009a, p. 575).

¹⁰ Cfr. Dastur (2011, pp. 566-569), quien precisamente integra en su análisis el sentido de dicha ambivalencia: por un lado, la fundamental influencia de los análisis de la comprensión unitaria de los éxtasis temporales del concepto de *Zeitlichkeit*, con las críticas firmes del ser-para-la-muerte. Sin embargo, hay que ser cuidadosos con una interpretación por la cual la interpretación de Ricœur del concepto de muerte estuviera mediada por la traducción francesa del *Sein zum Tode* por *être-pour-la-mort* (Dastur, 2007, pp. 104-106). Como sabemos, la lectura de Ricœur de *Sein und Zeit* está sita en el volumen original conseguido durante su cautiverio en el campo de prisioneros de Gross-Born (Dosse, 2008, p. 87).

¹¹ Apelamos al sentido metódico del “desvío” en la hermenéutica ricœuriana como *détour* de la reflexión y la comprensión de sí por la interpretación de las mediaciones simbólicas y textuales, por la que «toda hermenéutica es de este modo, explícita o implícitamente, comprensión de sí-mismo por el desvío de la comprensión del otro» (Ricœur, 2013, p. 40).

Mientras que en la tematización heideggeriana de la solicitud reverenciante ante el difunto el fenómeno del duelo descrito está atado a los ritos funerarios y las exequias, en Ricœur el duelo va a implicar una experiencia del ya-no responder del otro amado. El encuentro con la muerte es el encuentro con que alguien, un *quién*, ha desaparecido, es decir, el encuentro con un desaparecer, una ausencia de carácter temporal con la que siempre estamos en relación: «no nos desembarazamos de los muertos; siempre estamos con ellos» (Ricœur, 2007, p. 37). El duelo es ese estar siempre con los muertos que nos sitúa antes ante la muerte que la certidumbre incierta de que, algún día, moriré (Ricœur, 2007, p. 40), que nos determina en una primera instancia como supervivientes. La labor del duelo consiste en asumir, por tanto: «La separación aceptada del difunto que se aleja, se libera del vivo para que éste sobreviva» (Ricœur, 2007, p. 41-42).

De este modo, la noción de duelo es comprendida como un trabajo que, en estrecha vinculación con el *travail de remémoration*, se determina como una relación interpretativa con una ausencia que, marcada por el carácter de la irremediabilidad, necesita de un trabajo de asimilación e integración de dicha ausencia. Así, la noción de trabajo de duelo se da como un trabajo que trata de dar sentido a la relación tensional que se efectúa entre la presencia y la ausencia del difunto. La experiencia inmediata de la muerte es la experiencia de un tener que hacerse cargo del difunto en su ser presencia de la ausencia, misma aporía que determina la comprensión del *rappel* del recuerdo como un esfuerzo de la memoria y del olvido, que tratan de dar cuenta del pasado en la marca de una ausencia anterior que lucha contra la distancia temporal haciéndola patente (Ricœur, 2000, p. 24, 33-37), en: «la vulnerabilidad fundamental de la memoria que resulta de la relación entre la ausencia de lo recordado y su presencia bajo el modo de la representación» (Ricœur, 2000, p. 69).

La relación entre el trabajo de duelo y el trabajo de rememoración —«es en tanto que trabajo del recuerdo como el trabajo de duelo se revela costosamente liberador» (Ricœur, 2000, p. 88)— se comprende como: un trabajo de interpretación [*Deutungsarbeit*] en vistas a la evocación [*rappel*] de un pasado traumático (Ricœur, 2000, p. 84). Dicho trabajo de interpretación se entiende, en la connivencia entre trabajo de rememoración y trabajo de duelo, como la reconstitución del sentido de la pérdida del otro y del pasado con el otro. En tanto que experiencia de algo pasado que ya no es pero sigue siendo bajo el modo de ser de la irremediabilidad fáctica de lo sido, se deben reconciliar dos experiencias del pasado contrarias: la experiencia del pasado como “agotado” [*écolu*, en relación con la noción heideggeriana de *Vergangenheit*] y como el habiendo-sido. Este es, en el sentido heideggeriano de la *Gewesenheit*, un haber-sido que, en el contexto del duelo, es el haber-sido de una relación que hemos sido y que está entreverada con la certidumbre de la pérdida, del ya-no. Así pues, el “ya-no-ser-más del difunto” no nos remite a la consideración del pasado impropio en Heidegger, sino a la presencia de la ausencia del difunto en el duelo como carácter temporal de la experiencia inmediata de la muerte del otro. La experiencia de la ausencia como pérdida, como ya-no, forma parte de la experiencia constitutiva de la rememoración que, en el reconocimiento del pasado, involucra un reencuentro con su carácter de haber-sido, sin perder empero de vista «el enigma, reafirmado completamente, de la presencia de la ausencia y de la distancia» (Ricœur, 2000, p. 561).

Tanto en el trabajo de duelo como en el trabajo de rememoración, dicha noción de trabajo determina una labor que se efectúa en la experiencia comunicativa de una transferencia, esto es, de una articulación del pasado en un juego de lenguaje que, bajo

la forma del diálogo¹², implica que no hay interpretación que no esté configurada como un intercambio en el marco de una mediación lingüística común, como se hace en el trabajo de rememoración «practicado en la conversación ordinaria, en el marco de un intercambio recíproco, y ello en una lengua que es, ella misma, de entrada, común» (Ricoeur, 1998, p. 34).

Por tanto, el duelo, en su integración con el trabajo de memoria, puede pensarse como esfuerzo por reconciliar la pérdida del otro-difunto a partir de un acto de re-integración de un pasado compartido. En la integración entre memoria y duelo, el duelo participa también en la determinación de mi haber-sido.

No obstante, la vinculación aquí establecida entre memoria y duelo –como la posibilidad de una reconciliación interpersonal con la pérdida que encarna la figura del difunto– no agota el sentido del modo en que el duelo involucra la comprensión inmediata y hermenéutica de la muerte. Por el contrario, si el duelo en Ricoeur puede vincularse con la estructura del *Sein zum Ende*, es porque en el duelo va a estar en juego también una comprensión de la muerte como un determinado estar vuelto hacia el fin, en lo que podemos denominar una *anticipación respectiva* de la muerte propia y que no es reducida a una anticipación sustitutiva.

4. Duelo como anticipación de mi ser muerto para los otros en la determinación interpersonal de la *Ganzheit*

En la figura del duelo va a marcarse la conjunción entre la anticipación proyectiva de mi muerte y la comprensión de mi pasado tomando como punto de vista la propia tensión entre el haber-sido y el ya-no, es decir, tomando en cuenta una conciencia de la finitud propia que parte de la anticipación de mi no-ser-más, de mi haber-llegado-a-fin para los otros, de mi ser difunto para los otros: «porque mi relación con la muerte todavía por ocurrir es oscurecida, borrada y alterada por la anticipación y la interiorización de la cuestión del sino de los muertos ya muertos [...]. Y es esta imagen del muerto que seré para los otros lo que quiere ocupar todo el espacio» (Ricoeur, 2007, pp. 37-38). Así pues, el trabajo del duelo –en tanto que duelo interiorizado– comprende la relación interpersonal del trabajo del duelo como un trabajo de anticipación del duelo de los otros a mí (Ricoeur, 2007, p. 39), es decir: «la anticipación interiorizada del muerto de mañana que seré para los supervivientes, mis supervivientes» (Ricoeur, 2007, p. 41).

Tanto la figura del difunto como el de los supervivientes de mi muerte anticipada sólo pueden comprenderse en el contexto de la consideración de una figura de mediación entre el otro que forma parte del ámbito de lo público y el propio Dasein; son los otros como “prójimos” [*proches*] los que marcan, en Ricoeur, el carácter interpersonal del duelo (Ricoeur, 2000, p. 162). Aquello que media el prójimo no es la interpretación pública bajo cuyo horizonte de facticidad se determina la pre-comprensión del Dasein, sino el hecho de que no cabe posibilidad de acceso a la integridad del Dasein sin el

¹² Como señala R. Kearney, la hermenéutica ricœuriana inaugura la posibilidad de una hermenéutica diacrítica o dialógica en la que el acceso interpretativo al sentido y la identidad personal transida por el discurso es siempre una hermenéutica de la inter-comunicación entre sí y el otro como diálogo también entre el acogimiento y la distancia del otro como otro relativo, ni trascendente ni immanente, sino parte del diálogo discursivo en el que se produce la articulación del sentido (Kearney, 2004, pp. 59-64); también D. Jervolino apunta en esta dirección interpretativa por la que las nociones como *travail de mémoire* y *travail de deuil* atestiguan el germen de una nueva evolución de la hermenéutica ricœuriana en una hermenéutica de una interpretación dialogal bajo el eje de la traducción (Jervolino, 2007, p. 101).

“testimonio” [*témoignage*] compartido y declarado de los prójimos respecto a mi nacimiento y mi muerte, cuyo discernimiento no pertenece al Dasein en singular.

En este sentido, la relación entre el trabajo de memoria y el trabajo de duelo alcanza un nuevo contexto. Por un lado, y como bien ha señalado T. Yamada: «el trabajo de memoria es aceptar la muerte de los prójimos: es pues un “trabajo de duelo” como un trayecto del sobrevivir» (Yamada, 2018, p. 379). Por otro lado –desde el punto de vista del carácter anticipativo del duelo como anticipación de mi ser objeto de duelo para los prójimos–, se puede comprender que hay en la memoria un momento de duelo de mi “futuro anterior”, de mi anticipación en integridad *desde* la determinación del prójimo doliente de mí que marca un «trabajo de duelo de la memoria» (Ricœur, 2007, p.67). Esto es, se trata de una memoria que ha de integrar la anticipación del fin contenida en la experiencia del difunto que será para el otro y que sitúa la comprensión de mi totalidad en el marco de un haber-sido anticipado que no me pertenece.

Ya en 1950, Ricœur determinó que la integridad de la duración de la vida es incomprendible sin las relaciones de filiación que dan cuenta de aquello que parecería quedar fuera de la vida: el comienzo y el fin de la vida, del nacimiento y de la muerte, de ese nacimiento que es siempre *antes* que mi memoria y que comprende desde la memoria de los prójimos (Ricœur, 2009a, pp. 551-553). En la misma línea, en *L’homme faillible* (1960) Ricœur atestigua la finitud primordial– el hecho de que mi integridad no puede de suyo pertenecer a la apertura de mi “Ahí”– en la que la constatación de mi finitud se ejerce a partir de mi pertenencia al otro, pues la memoria de mi vida no empieza conmigo: «mi nacimiento es un acontecimiento para los otros, no para mí» (Ricœur, 2009b, p. 60).

La figura del prójimo marca y constata que vengo a mi integridad integrando nacimiento y muerte *desde* la memoria del otro, o lo que es lo mismo, desde la mediación de mi fin *por* el otro como fin *para* el otro, para mi superviviente: «Los prójimos son otros cercanos [*prochains*], otros [*autrui*s] privilegiados [...]. ¿En qué sentido cuentan para mí desde el punto de vista de la *memoria compartida*? A la contemporaneidad del “cumplir años juntos” añaden una nota especial en lo tocante a los dos “acontecimientos” que limitan una vida humana: el nacimiento y la muerte» (Ricœur, 2000, p. 162). No hay “cohesión de vida” que no implique la presencia y necesidad de los prójimos. Ya que «las historias vividas de unos están entrelazadas con las historias de otros» (Ricœur, 1990, p. 190), se puede entender que una tarea de rememoración reflexiva y autofundante es insuficiente, pues no estamos nunca en acceso a la totalidad de nuestra historia ni, mucho menos, a su sentido.

Dicha mediación de mi fin por el otro no se reduce a la atestiguación de la *Ableben*, de mi defunción efectiva. Podría objetarse que, en Ricœur, nacimiento y muerte son dos nociones-límite que tienen cabida sólo en la medida en que hay una constatación indirecta de la duración del Dasein en el entre del nacimiento y de la muerte¹³. Sin embargo, la copertenencia que indica la memoria compartida y la anticipación del duelo–de ese muerto que será para los otros– marca precisamente un ensanchamiento del sentido de la anticipación del fin. Asimismo, dicha copertenencia determina la relación extática con el haber-sido, el presente y el futuro anticipado como una relación con los predecesores, los contemporáneos y los sucesores, sin cuya mediación no se podrían estructurar las relaciones en el tiempo como “duraciones compartidas” (Ricœur, 1985, p. 205).

¹³ Como se constata en *Temps et récit*, la consideración del “entre” del Dasein entre el nacimiento y la muerte se sustenta en el *Erstreckung* de la historicidad [*Geschichtlichkeit*], como la extensión [*étirement*] misma del Dasein (cfr. GA 2, p. 374; Ricœur, 1985, pp. 131-132).

La posibilidad de una hermenéutica de la muerte propia como acceso profundamente mediado por el trabajo de duelo de mi ser-para-la-muerte puede plantearse como una recontextualización de la diferencia establecida por Heidegger en el §49 de *SZ* entre el haber-llegado-a-fin [*Zu-Ende-sein*] y estar-vuelto-hacia-el-fin o ser-para-el-fin [*Sein zum Ende*]. Esta recontextualización es posible en la medida en que mi haber llegado a fin para los prójimos afecta y determina la comprensión inmediata de la muerte como mi posibilidad más propia y como atestiguación de mi finitud, es decir, o, en definitiva, de mi tener que morir que determina mi finitud por los otros, quienes son los únicos que pueden dar cuenta de mi nacimiento y de mi muerte.

La muerte como posibilidad, como *Sein zum Ende*, está marcada en Ricœur por lo que podemos resumir como una *anticipación respectiva* de la muerte que es en cada caso la mía propia. La mediación respectiva de la anticipación propia—en la que me pertenece la posibilidad de ser difunto—involucra, en el fondo, una mediación en el poder-estar-entero del Dasein. Podemos decir desde la hermenéutica de Ricœur que a mi poder-estar-entero de la resolución precursora le pertenece el espacio interpersonal de la copertenencia, que, al mismo tiempo, resulta consecuente con el destinar común [*Geschick*] de la historicidad del Dasein en la filosofía de Heidegger, mostrando también en qué medida toda resolución precursora involucra: «La repetición [*Wiederholung*] de una posibilidad de existencia recibida por tradición. La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido» (GA 2, p. 509 [385]; pp. 398-399 ed. cast.).

La experiencia de la muerte del otro dada en el fenómeno del duelo marca, desde el análisis ricoœuriano, una transformación interpersonal en la comprensión de la anticipación del haber-sido en la muerte. Esto se puede atestiguar en la pertenencia en Heidegger de la descripción óptica del difunto a la *Fürsorge* y, por tanto, a la estructura del *Mitsein*. Como queda patente en §26 de *SZ*, el coestar es constitutivo del Dasein en sentido ontológico-existencial como el por-mor-de otros que determina siempre interpersonalmente la significatividad de la mundaneidad del mundo. Como señala ya en el SS 23, en la cotidianidad del *Mitsein* el mundo se abre siempre como *Mitwelt*—como mundo común—por el que todo aparecer es un aparecer en el marco de un *nosotros* (GA 63, pp. 98-99). El otro comparece siempre como otro Dasein con el que “tengo que ver” en un mundo *nuestro* inmediata y originariamente. A este otro Dasein le pertenece, pues, la posibilidad del “estar ausente” tal y como evidencia la experiencia del duelo. En este “tener que ver”, el otro está estrechamente entrelazado con la anticipación: «La solicitud se revela, pues, como una estructura del Dasein, enlazada, en sus diferentes posibilidades, tanto con el estar vuelto del Dasein hacia el mundo del que se ocupa, como también con su propio habérselas consigo mismo» (GA 2, p. 122 [p. 142]). De igual modo que la figura del “prójimo” ricoœuriana, que se manifiesta como una figura de mediación, el otro con el que se es solícito determina la precomprensión inmediata de sí mismo y del mundo. Es un otro Dasein destacado a partir de cuya “co-pertenencia” se abre el mundo y mi poder-ser en convivencia con la anticipación de *sus* posibilidades.

Existe una profunda cooriginariedad, por lo tanto, entre el por-mor-de-sí-mismo y el por-mor-de-los-otro que define la comprensión y, por ende, la anticipación, en un coestar originario. La solicitud, en su sentido positivo extremo, hace posible el “ser libre para” del otro que Heidegger enmarca en el fenómeno extremo de la solicitud anticipativo-liberadora [*vorspringend-befreienden*] (GA 2, p. 164 [122]), que bien podemos comprender como una anticipación del poder-ser del otro. Dicha cooriginariedad permite comprender, pues, la pertenencia esencial de la solicitud del otro en la proyección. Dicha cooriginariedad expresa, en última instancia, la pertenencia del otro a mi anticipación más propia de la muerte.

5. Conclusiones

La posibilidad de comprender la integridad y la muerte a través de este *coestar originario* –como un estar vuelto hacia otros en su poder-ser y como un estar vuelto hacia el propio poder-ser del Dasein desde el estar con otros– permitiría integrar la aproximación ricœuriana del duelo y la muerte como un trabajo de reconciliación e interpretación de la pérdida del otro en un trabajo dialógico conjunto de memoria y duelo.

Así pues, si la integración de la ausencia del otro, que se produce en el trabajo de duelo, puede pensarse como la integración de dicha ausencia en mi poder-ser entero, podemos determinar que el duelo marca la experiencia de la muerte como un *Sein zum Ende* que no se da solamente por-mor-de-mí-mismo, sino en la relación entre el por-mor-de-los-otros y el por-mor-de-sí-mismo en el que también está incluida la posibilidad de una *anticipación del duelo*.

Referencias

- ABEL, Olivier (2007). “Préface”, en RICŒUR (2007). *Vivant jusqu’à la mort*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- CIOCAN, Cristian (2014). *Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité*. Dordrecht, Heidelberg, New York & London: Springer, “Phaenomenologica”, 211.
- DASTUR, Françoise (2007). *La mort. Essai sur la finitude*. Paris: PUF.
- DASTUR, Françoise (2011). “La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et temps* de Heidegger” en *Archives de Philosophie*, 74, pp. 565-580. doi: <https://doi.org/10.3917/aphi.744.0565>
- DOSSE, François (2001). *Paul Ricœur. Les sens d’une vie (1913-2005). Édition revue et augmentée*. Paris: La Découverte, “Poches”.
- DOSSE, François (2012). *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*. Paris: Armand Colin.
- GREISCH, Jean (2003). *Ontologie et temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, 3a ed. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977 [ed. cast.: HEIDEGGER, Martin (2003). *Ser y tiempo*, trad. de J.E. Rivera. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ed. P. Jaeger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. revisado, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 64, *Der Begriff der Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann, 2004.
- JANICAUD, Dominique (2001). *Heidegger en France 1. Récit*. Paris: Albin Michel.
- JERVOLINO, Domenico (2007). *Ricoeur. Herméneutique et traduction*. Paris: Ellipses.
- KEARNEY, Richard (2004). “Entre soi-meme et un autre: l’herméneutique diacritique de Ricœur”, en REVAULT D’ALLONNES & AZOUVI (eds.). *Cahiers de l’Herne: Paul Ricœur II*. Paris: l’Herne, pp. 41-71.
- ORDÓÑEZ-GARCÍA, José & RÜDINGER, Kurt (2015). “Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 2: El *extante* de la muerte)”, en *Estudios de Filosofía*, 51, pp. 9-26. doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n51a02>

- RICŒUR, Paul (1985). *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil, “L’ordre philosophique”.
- RICŒUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, “L’ordre philosophie”.
- RICŒUR, Paul (1995). *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy.
- RICŒUR, Paul (1998). “Passé, mémoire, oubli”, en VERLHAC (ed.) *Histoire et Mémoire*. Grenoble: CRDP de l’Académie de Grenoble, 1998, pp. 29-45.
- RICŒUR, Paul (2000). *La mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, “L’ordre philosophique”.
- RICŒUR, Paul (2007). *Vivant jusqu’à la mort*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- RICŒUR, Paul (2009a). *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- RICŒUR, Paul (2009b). *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- RICŒUR, Paul (2013). *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, “Points Essais”.
- SUGIMURA, Yasuhiko (2021). “Témoigner après la ‘fin de la philosophie’: l’herméneutique radicale dans la philosophie française post-heideggerienne”, en *Studia Phaenomenologica (From witnessing to testimony)* 21, pp. 87-112. doi: <https://doi.org/10.5840/studphaen2021215>
- YAMADA, Tomoaki (2018). “‘Exorciser’ l’imaginaire de la mort: une lecture de *Vivant jusqu’à la mort* de Paul Ricœur”, en RODRÍGUEZ SUÁREZ (ed.). *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: PUZ, pp. 371-380.