

Sobre el tiempo en Mimesis: Ricoeur entre San Agustín y Martín Heidegger

*Regarding time in Mimesis: Ricoeur between
Saint Augustine and Martin Heidegger*

FELIPE BASTIDAS LÓPEZ

Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

DOI: <https://doi.org/10.32719/13900102.2019.46.1>

Fecha de recepción: 15 de abril de 2019
Fecha de aceptación: 28 de junio de 2019



RESUMEN

Este artículo problematiza el concepto de Mímesis I en la propuesta de Paul Ricoeur sobre la Triple Mímesis, en *Tiempo y narración*. Para ello, el autor se detiene en uno de los tres componentes de dicho concepto: el carácter temporal. Así rastrea las fuentes teóricas para la construcción de lo temporal en Mímesis I, profundizando en aquellas referencias discursivas en las que el filósofo francés sostiene su argumento, principalmente en *Confesiones* de San Agustín y *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Con ello, transita en la concepción de las estructuras temporales, de la lógica del tiempo que tanto San Agustín como Heidegger elaboran en relación a la acción humana, mostrando de este modo la influencia de estos teóricos en la constitución del concepto de Mímesis I; concepto necesario en la teoría de Ricoeur para el análisis de las estructuras narrativas.

PALABRAS CLAVE: Mímesis, narración, tiempo, trama, estructura, *intentio*, *distentio*, intratemporalidad, temporalidad, cuidado/Sorge, preocupación/Besorge.

ABSTRACT

This article builds on the concept of Mimesis I in Paul Ricoeur's proposal of the Triple Mimesis in *Time and Narrative*. To do so, the author looks into one of the concept's three components: it's temporal aspect. To do so, he traces the theoretical sources underlying the construction of a temporal dimension in Mimesis I, highlighting the discursive references that uphold the French philosopher's argument, particularly in Saint Augustine's Confessions and Martin Heidegger's Time and Being. With this, he transits between the conception of temporal structures and the temporal logic that both Saint Augustine and Heidegger develop in relation to human actions, demonstrating the influence of these theoreticians in the constitution of the concept of Mimesis I; a necessary concept in Ricoeur's theory for the analysis of narrative structures.

KEYWORDS: mimesis, narrative, time, plot, structure, *intentio*, *distentio*, intra-temporality, temporality, care/Sorge, preoccupation/Besorge.

0.

EL PRESENTE ESCRITO apunta a analizar un acápite del texto de Paul Ricoeur titulado *Tiempo y narración*. En su capítulo 3, intitulado “La triple mimesis”, el filósofo francés presenta un análisis sobre los tres momentos en la construcción de un texto. Es un análisis interesante ya que muestra una lógica en la que el lector se verá implicado en la construcción del texto. Para ello, Ricoeur trabaja en la relación entre *tiempo y narración* teniendo en la trama un concepto que media entre ambas a partir de lo que él denomina *triple mimesis* que, tal como la describe, es la relación entre Mímesis I, Mímesis II y Mímesis III.

Ricoeur teoriza la construcción de la trama a partir del concepto de mimesis en Aristóteles, en la imitación de acciones, tal como se pone en juego para el filósofo estagirita. Es en Mimesis II donde el filósofo francés armoniza con su antecesor griego, al proponer que la configuración de la trama requiere del acto de lectura humano para que en la narración se produzca un sentido en el encuentro entre la singularidad del lector en su historia y la propuesta narrativa que en el texto se presenta. Así, Mimesis II, funciona de gozne entre los sentidos previos con los que el lector llega al texto y los sentidos que se producirán después de darle vida en su lectura. Por ello, en el momento de la triple mimesis, existe una mediación entre la historia del lector y la historia de la narración.

Con ello, Mimesis III es el momento de la lectura en donde la configuración (Mimesis II) del texto se refigura. El lector al construir nuevos sentidos en el encuentro con el texto, reconfigura al texto y reconfigura su vida. La propuesta de Ricoeur va más allá del texto y su estructura, ya que hace del lector parte de la estructura de la trama por ser el encargado de reconocer ahí algo en el orden de la tradición, de su cultura, de todo aquello con lo que, como lector, viene cargando desde antes de llegar al texto, desde el momento de Mimesis I, tal como lo propone Ricoeur.

Si Mimesis II es el momento de la configuración de la trama y Mimesis III el de la refiguración, Mimesis I es el momento de la prefiguración del texto. Sobre Mimesis I se trabajará en el siguiente acápite de una manera más detallada, ya que es en este punto de la triple mimesis donde se centrará el presente texto.

1.

Toda narración se sostiene por una estructura que no se devela tan fácilmente, sino que exige la construcción de un aparato de lectura desde el cual lo narrativo sea una ventana abierta para poder analizarlo y entender cómo el texto se produce en ella; en palabras de Ricoeur: “la frase narrativa mínima es una frase de acción” (Ricoeur 2007, 118). Esta estructura (frase de acción), se construye antes del texto mismo (frase narrativa), en aquello que Ricoeur llama el *mundo de la acción*; mundo en el cual se ubica el momento de Mimesis I. Así, hay una relación entre lo manifiesto y la estructura misma del texto en las categorías del *mundo de la acción* y la *narración*.

Mimesis I es la precomprensión del mundo de la acción que se sostiene desde tres lugares: estructuras inteligibles, recursos simbólicos y el carácter temporal. La primera se refiere a la competencia para servirse de la red conceptual, red conformada por los fines, los motivos, los agentes, las circunstancias y el resultado (116) del texto, siendo esto su comprensión práctica (117) (lo que se diferencia de la comprensión narrativa del texto). Es la comprensión del mundo de la acción antes que de la narración. Es decir que para comprender la trama narrativa es necesario primero aprehender el entramado característico del quehacer humano, ya que la narración se construye en la imitación de la acción humana, por sostenerse en un acto mimético.

En lo referente a los recursos simbólicos, Ricoeur habla de la mediación; es la acción mediatizada simbólicamente, es un carácter estructurado del mundo simbólico en donde los símbolos se sostienen como interpretantes internos de la acción (son las reglas de significación) (120-2). Es decir, esta acción del mundo simbólico permite interpretar ciertos rasgos culturales, memorias culturales, códigos morales y éticos que, en el mundo de lo humano, conllevan significaciones y que, a la vez, funcionan como significaciones constitutivas de la trama narrativa.

El tercer lugar corresponde al carácter temporal que conlleva las estructuras inteligibles y los recursos simbólicos. Toda narración se sostiene en los caracteres temporales del mundo de la acción, de la interacción humana; la narración, en su trama, organiza dichos caracteres temporales. Ricoeur insiste en este punto al indicar que es el lector el que debería reconocer la estructura temporal de la narración (los juegos entre presente, pasado y futuro) y, además, reconocer de dónde viene esa estructura temporal, es decir: cómo la estructura temporal en la relación humana está organizada en la narración. Entonces, por esta vía se puede profundizar en el objetivo de este texto: cómo Ricoeur reconoce estas estructuras temporales en la interacción humana en las teorizaciones de San Agustín y Martin Heidegger. Es así que lo dicho por Ricoeur en Mimesis I será el ovillo que sostenga a estas líneas, teniendo como hilo conductor la problemática del tiempo que harán de estas letras un tejido inacabado –como todo texto– y que desde su textura orienten al lector interesado a detenerse en lo no escrito por el filósofo francés sobre las puntadas hechas desde *Las confesiones* del filósofo de Hipona y *Ser y tiempo* del filósofo de Selva Negra.

2.

Que toda narración se sostenga en una estructura temporal es una idea trillada, pero lo que ofrece Ricoeur en esta ocasión es un trino que opera bajo un gesto en donde la concepción de lo temporal muele de otro modo la relación entre la narración y su tiempo. Ricoeur argumenta que “la narración exige a la acción estructuras temporales [...] los rasgos temporales implícitos en las mediaciones simbólicas” (123). Desde la concepción de dichas estructuras temporales, el lector –que se permita interrogar por la estructura del tiempo–, orientado por Ricoeur, tendrá que acudir a dos textos que lo preceden: el libro XI de *Las confesiones* de San Agustín y el capítulo VI de la segunda parte del texto de Martin Heidegger *Ser y tiempo*, en donde ambos autores provocan un análisis sobre la temporalidad que vale tener en cuenta. Es así que el filósofo francés recurre a ellos y obliga al lector a acompañarlo en su empresa.

Así, Ricoeur indica que las construcciones de dichas estructuras temporales se dan en la relación, en el cruce entre los ejes de lo paradigmático o “los términos que aluden a la acción, sus relaciones de intersignificación” y lo sintagmático o “la historia narrada” (118); es decir, entre lo temporal-sincrónico del mundo de la acción (lo preexistente al texto y que sigue operando y transcurriendo a pesar del texto) y lo diacrónico de lo temporal que ofrece la trama del relato (los modos en cómo lo temporal se organiza en pasado-presente-futuro en la trama). Ante esto, se podría proponer estas preguntas: ¿qué es lo que se efectúa en dicho cruce?, ¿de qué modo se efectúa ese cruce según Ricoeur? Para esto Ricoeur invita a su texto a San Agustín y a sus categorías sobre el tiempo y su lógica.

3.

Según Ricoeur, San Agustín concibe el tiempo desde su estructura más primitiva “al afirmar que no hay un tiempo futuro, un tiempo pasado y un tiempo presente, sino un triple presente” (124) ya que, según San Agustín, “no existen ni los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son los tres tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las co-

sas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras” (San Agustín 1957, 325).¹

Esto es a lo que Ricoeur llama el tiempo de la fenomenología de la acción. Fenomenología que se anuda con el concepto agustiniano de *distentio animi* en su dialéctica con la *intentio animi*; es decir, el tiempo del mundo de la acción.²

Así, contando ahora con el sendero que se abre desde los conceptos de *intentio* y *distentio*, se puede caminar sobre algunos argumentos en relación al tiempo. Hay un movimiento generoso que se da entre estos dos conceptos, generoso se dice ya que advierte un gesto, se puede metaforizar así, como aquel movimiento del mar sobre la playa: algo se despliega y luego se repliega, se derrama y se recoge, la saeta de un vector –si se quiere– que orienta la progredencia (el ir hacia adelante) y a su vez ofrece un movimiento *retrogradiente* (en retorno). Lo común y lo diferente hacen jugar a estos dos conceptos: lo común en su composición por la partícula *tent* que alude a *movimiento* y *tensión* pero también a lugar; y lo diferente por lo que provoca los prefijos *in* (falta o negación y, a la vez, hacia adentro) y *dis* (prefijo que desde el latín hace de la palabra a la que acompaña su opuesto o también indica separación).

En las dos primeras líneas del capítulo XXIX del libro XI de *Las confesiones*, se lee: “Pero como Tu misericordia es mejor que las vidas [de los hombres], he aquí que mi vida es una distensión [distentio]” (335). Es aquí donde se marca la relación entre la *distentio* con la vida del hombre, lo mundano en contrapartida a lo divino o la misericordia de Dios (*intentio*).

La *distentio* es un movimiento, un gesto en el humano, que exige ir hacia afuera de lo divino, hacia aquello que de humano hay en la creación de Dios, hacia lo humano y lo mundano que construye su tiempo. Más adelante de las dos líneas citadas con anterioridad, San Agustín escribe: “más ahora mis años se pasan en gemidos. Y Tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro” (336). La *distentio* ofrece un movimiento de fragmentación.

-
1. En donde la memoria, la mirada y la expectativa se ponen en juego, respectivamente.
 2. Aquí se trabaja la relación entre el *mundo de la acción* (Ricoeur) y la *distentio animi* (San Agustín), ya que, para San Agustín, en el movimiento de la *distentio* es donde se logra entender lo característico de la acción humana, construido por ciertos rasgos culturales, éticos, memorísticos, morales, en el mundo de lo humano, que es, propiamente, una descripción del mundo de la acción, tal como la hemos descrito desde Ricoeur.

En las dos citas que se ha recogido se advierte que hay una fragmentación en la Misericordia de Dios (unidad) y otra de la eternidad (tiempo). La *distentio*, además de lo temporal que lo aleja de lo eterno, propone la característica de lo múltiple (que lo aleja de la unidad): “en el Hijo del hombre, mediador entre Ti –uno– y nosotros –muchos–, divididos en muchas partes por la multitud de cosas” (335); en donde se lee que desde el Uno (*intentio*) surge la multiplicidad en las vías que presenta la vida (*distentio*).

Desde lo escrito sobre la *distentio*, se puede argumentar ahora la lógica del concepto de *intentio*, partiendo de una pregunta fundamental que se hace el de Hipona, el bautizado por Ambrosio, en el capítulo XIV del libro XI: “¿Qué es, pues, el tiempo?” y hace de su respuesta una joya: “si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”, y el santo sigue argumentando: “aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es?” y lo que anuda es lo que sigue: “y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito” (319).

En este *entresacado* de citas se puede observar algunas cosas. La primera advierte la relación entre lo que es, lo que dejó de ser y lo que aún no es. El tiempo no es fijo o estático, el tiempo transcurre, pero no lo hace sino en lo mundano, en el movimiento de la *distentio*. El movimiento que despliega al Ser³ hace de lo presente tiempo, al sacarlo de lo eterno. El gesto de la *intentio* recoge aquello que es tiempo desde el presente y sus tres modalidades mundanas (pasado, presente y futuro) para replegarlo de vuelta hacia el tiempo del Ser (eternidad). Así, en el capítulo XI titulado “Eternidad serena y tiempo inquieto” se lee: “y que en la eternidad [...] todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente [...] todo pretérito es empujado por el futuro y que todo futuro está precedido por un pretérito y *todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente*” (316; énfasis añadido).⁴

El presente de la eternidad (*intentio*) no es el mismo que el presente del presente o del pasado o del futuro (*distentio*); pero, a la vez, son necesarios estos para que el alma distendida pueda replegarse hacia el presente y lograr la eternidad. ¿Cómo el alma puede encontrar la paz (en la *inten-*

3. Otro nombre para Dios desde la Patrística latina.

4. Corchetes míos.

tio) sin antes haber sufrido resentimiento desde el pasado y angustia por el futuro (en la *distentio*)? ¿Cómo replegar lo que fuere sin antes haberlo desplegado? Es así que se entiende que, en la *intentio*, paradójicamente es donde se construye la temporalidad, ya que con su movimiento de repliegue da cuenta que el hombre construye su relación al tiempo en sus tres modos como expresiones de un fundamento atemporal (siendo lo temporal una manifestación –*distentio*– de lo atemporal –*intentio*).

Otra de las observaciones que surgen desde aquel entresacado de citas apunta al modo en que San Agustín va encontrando-se en sus respuestas: *interrogatio mea, intentio mea* (257) dice en el libro X, capítulo VI. Se trata del modo en cómo San Agustín advierte la vía de retorno a la *intentio*, en la interrogación (*interrogatio*) desde y por lo mundano, por aquello con lo que se topa desde el vivir en el mundo y solo se encuentra al interrogarse por el mundo en el que habita. La pregunta, la *interrogatio*, es el momento de recogimiento. La *intentio*, el replegamiento hacia el *animi* desde la *distentio* mundana.⁵

4.

Ricoeur acude a San Agustín y dice con él que la forma más primitiva de la constitución del tiempo atiende a un triple presente: presente del pasado, presente del futuro y presente del presente. Por esta vía, por este modo agustiniano de entender el tiempo, Ricoeur acude a Martín Heidegger y recoge en *Ser y tiempo* aquello que el filósofo alemán entiende por *temporalidad* (*Zeitlichkeit*): “la forma más originaria y más auténtica de la experiencia del tiempo: la dialéctica entre ser-por-venir, habiendo-sido y hacer-presente”. De esta manera, señala Ricoeur (2007), justificando la elección de por qué acudir a Heidegger: “el tiempo se desustancializa [...] las palabras futuro, pasado y presente desaparecen, y el tiempo mismo figura como unidad rota de estos tres éxtasis temporales” (118).⁶

5. Esto último se ejemplifica, en el momento en que San Agustín alude a la pregunta por el lugar de Dios en el mundo, se pregunta si Dios es el mar, el cielo, la tierra, el aire (257), y al no encontrar en ello una respuesta afirmativa, redirige la pregunta hacia sí, la *tiende* hacia sí, y encuentra su respuesta en su alma.

6. Si en San Agustín el tiempo mundano se escribe como presente del pasado, presente del presente y presente del futuro, entonces su equivalente en Heidegger serían: habiendo-sido, hacer-presente y ser-por-venir, respectivamente.

Esta triple temporalidad que se presenta ahora bajo las categorías de Heidegger en *Ser y tiempo*, apuntan a lo que se entiende por la *dialéctica del cuidado* (*Sorge*), es decir, la “relación con el tiempo como aquello ‘en’ lo que actuamos cotidianamente” (125).⁷ En *Ser y tiempo*, los conceptos de *Besorgen*, traducido como *preocupación*, y de *intratemporalidad* (*Innerzeitigkeit*) tienen su relación con el *cuidado*.⁸ Al respecto, se puede recoger una cita algo abultada pero clave en el texto de Ricoeur, esto para poder analizarla y comentarla en lo que sigue:

la *intratemporalidad* es definida por una característica básica del cuidado: la condición de ser arrojado entre las cosas tiende a hacer la descripción de nuestra temporalidad dependiente de la descripción de las cosas del mundo de nuestro *cuidado*. Este rasgo reduce el *cuidado* a las dimensiones de la *preocupación* (*Besorgen*). Pero por inauténtica que sea esta relación, presenta aún rasgos que la apartan del dominio externo de los objetos de nuestro *cuidado* y la vincula secretamente al propio cuidado en su construcción fundamental (127).

El análisis que lleva a cabo Heidegger ofrece una exégesis de la relación ontológico-existencial y el *fundamento* o *todo originario* del *ser ahí* como fáctico. El sentido del *cuidado* (*Sorge*) es su fundamento, que se revela como temporalidad. El ser del *ser ahí* abre la ruta en la relación entre lo ontológico en la existencia y su fundamento (Heidegger 2006, 469). Es así que del tiempo se puede hablar a partir de su constitución (intratemporalidad/cuidado) y su manifestación (cuidado/preocupación) en lo que en el mundo transcurre en tanto existencia. El párrafo citado

-
7. Desde aquí se presenta una primera dificultad. *Sorge* y *Besorgen* traducidos al español como *cuidado* y *preocupación* desde el texto de Ricoeur, son traducidos también como curar –en modo infinitivo– y como curarse de o se cura –haciendo del verbo un reflexivo, ocupando un pronombre o un enclítico– en la traducción de *Ser y tiempo* editado por el Fondo de Cultura Económica. Se advierte esta dificultad, ya que para el presente escrito se acudirá a dicha edición traducida por José Gaos; desde donde también se encontrarán en las citas una variación de la traducción del concepto *Das Innerzeitigkeit* que en la traducción de *Tiempo y narración* de Ricoeur se lee intratemporalidad y en la del Fondo de Cultura Económica, intratemporalidad. Esto para señalar algo en relación a los problemas de traducción, como parte del acto que pone en juego cada lector que no acude al texto en su lengua fuente; toda traducción exige pérdida (y ganancia), en donde se hace de un texto, otro texto.
 8. Cuando se articula *preocupación* (*Besorgen*) y *cuidado* (*Sorge*) se habla del tiempo en tanto *dialéctica*; cuando se articula *cuidado* (*Sorge*) e *intratemporalidad* (*Innerzeitigkeit*), se habla del tiempo en tanto “construcción fundamental”.

ofrece algunas vías para desplegar y, con ello, acudir al texto mismo del filósofo alemán. En lo que sigue se va a analizar dicha cita al recortarla en tres segmentos, para descomponerla en tres vías a las que se les signará con los literales: (a), (b), (c).

(a)

“la condición de ser arrojado entre las cosas tiende a hacer la descripción de nuestra temporalidad dependiente de la descripción de las cosas del mundo de nuestro cuidado”.

El tiempo mundano es definido como tiempo-existencial, es el tiempo del cual se tiene una vulgar noción y que recae sobre los entes que *se ponen delante* en el mundo (436). Estos se presentan *reteniendo* y *estando a la expectativa*,⁹ en donde el presentar que se interpreta a sí mismo, es decir lo interpretado que se expresa en el *ahora*, es lo que se denomina *tiempo* (439). La comprensión vulgar del tiempo recae sobre lo mundano, desde donde cae para organizarse bajo dos características: la fechabilidad (o datación) y la significatividad. Estas son las que recubren la estructura misma del tiempo ya que con ellas, en su reorganización, el tiempo toma su forma en lo que desde el lenguaje se puede construir, es lo que Heidegger denomina el *hacer el tiempo público*: “la temporación de la temporalidad en el tiempo mundano” (447).

(b)

“este rasgo reduce el cuidado a las dimensiones de la preocupación (Besorgen)”.

Se decía que el cuidado (Sorge) tiene su relación con la preocupación (Besorgen). Esto se entiende, desde la cita de Ricouer, en la relación que se establece desde las categorías de la *espera* y el *retener*, ambas en la vía de la preocupación (Besorgen) y las formas de referencia que indican un acto, en el cuidado (Sorge), en lo que desde la gramaticalidad del verbo apunta en sus modos: *habiendo-sido* (retener) y el *ser-por-venir* (espera).¹⁰

Es así que Heidegger escribe:

-
9. “Reteniendo” es una palabra que indica una sinonimia con la operación de la memoria, operación que define al “recuerdo”, por ejemplo, como la “retención” del pasado. “Estando a la expectativa”, opera del modo contrario, es decir, en relación a algo que aún no ocurre y que está jugado en el devenir del futuro. Ambas expresiones son modos vulgares para hablar sobre el tiempo de la preocupación (Besorgen), según Heidegger.
10. Recordemos que *habiendo-sido* y el *ser-por-venir* son las vías para desustancializar la consideración del tiempo, según Heidegger.

El sido [habiendo-sido] surge del advenir [ser-por-venir], pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario como ‘advenir presentando que va siendo sido’, lo llamamos la ‘temporalidad’ [...] el uso de estas expresiones como término técnico ha de alejarse antes que nada de todas las significaciones de ‘futuro’, ‘pasado’ y ‘presente’ que sugiere el concepto vulgar del tiempo (354).

Por otro lado, esta relación entre el cuidado y la preocupación hace aparecer otras categorías: “‘calcular, planear, tomar providencias y precauciones ‘curándose de’ (Besorgen), dice siempre ya, lo mismo si es fónicamente perceptible que si no: luego... ahora... entonces” (438). Que el cuidado entre las dimensiones de la preocupación hace de la temporalidad un lugar en estos adverbios –luego, ahora, entonces– que, justamente, conducen a la problemática de la fechabilidad. En Heidegger se puede señalar que la estructura *lenguajera* de la fechabilidad –dichos adverbios–, como expresión misma de la temporalidad arrojada o abierta al mundo, “es la prueba de que ellos, nacidos del tronco de la temporalidad, son ellos mismos tiempo” (440).

La fechabilidad es lo que estructura la entrada del *cuidado* en las dimensiones de la *preocupación*. La fechabilidad advierte la construcción del tiempo en la regulación que los hablantes tienen entre sí a partir del modo en que dicha construcción los organiza: o se tiene tiempo para..., o no se tiene...; se lo pierde o se lo gana...; que sea temprano para alguien no lo es para otro...; alguien espera a otro que tiene que llegar a tiempo..., pero ¿a tiempo de qué? Ricouer (2007) argumenta que “todas estas expresiones, orientan hacia el carácter datable (fechable) y público del tiempo de la preocupación (Besorgen)” (128). Ninguna narración puede prescindir o de los adverbios o de las expresiones de *extrema sutileza y fina diferenciación* (Ricouer), ni del sol ni de la luna, el real del mundo y su movimiento provoca sombra o el calor del medio día, “el sol es lo que fecha el tiempo interpretado en el ‘curarse de’ (Besorgen) [...] ‘temporaciando’ se da tiempo” (Heidegger 2006, 440). Recalcando aquí que la noción de *temporaciar* es el tiempo mundano, la expresión de la temporalidad (cuidado).

(c)

“pero por inauténtica que sea esta relación, presenta aún rasgos que la apartan del dominio externo de los objetos de nuestro cuidado y la vincula secretamente al propio cuidado en su construcción fundamental”.

Dominio externo de nuestro cuidado es una expresión que indica aquello que se analizó en el apartado (b): los entes, su tiempo en el presentarse

del *sido* y del *viniendo*, de los adverbios y su relación con la disposición en el mundo. Este último fragmento de la cita (c), trata acerca de la articulación entre el *cuidado* y la *intratemporalidad*. Es la diferencia existente –o los *rasgos que la apartan*, según se lee en la cita– entre el *cuidado* y la *preocupación*.¹¹

Ricoeur (2007) diferencia un *ahora* propio del tiempo de la preocupación, de un *ahora* en el sentido del instante abstracto (128). Este último tiende a contraerse anulando su articulación con el retener (pasado) y la espera (futuro). Es el hacer-presente una ventana abierta para que la intratemporalidad opere, “el tiempo es lo expresado y mentado, en el presentar [hacer-presente] la manecilla (o la sombra) peregrinante [...] ¿Qué implica esta interpretación del tiempo mundano de que ‘se cura’ [Besorgen]? [...] Encontramos la respuesta retrocediendo a la plena estructura” (Heidegger 2006, 454). En este retroceder, no temporal sino lógico, encuentra su sentido la intratemporalidad que “se resiste a la representación lineal del tiempo y no es solamente la concepción vulgar del tiempo” (Ricoeur 2007, 127).

Intra, en su definición como *dentro* o *al interior de*, implica una lógica de retorno a la temporalidad (de estructura, del *ser ahí*, de la *cura*, del *cuidado*) saliendo de la temporación (manifiesta, del tiempo público, de la *preocupación*, del *cuidarse*) del tiempo. Es así que “la exégesis de la intratemporalidad [intratemporalidad] proporciona una visión más original de la esencia del ‘tiempo público’ y hace posible a la par ‘el acotar’ su ser [...] el ser del ‘ser ahí’ es la ‘cura’ [Sorge]” (Heidegger 2006, 444; corchetes añadidos).

Si este ente existe, arrojado o yecto, en el *preocuparse* (Besorgen) que se lleva a cabo en el transcurrir de los acontecimientos y hechos del mundo, en el *contar el tiempo* a partir de los *conectores* que lo posibilitan, ya sean naturales o artificiales, que hacen de un ahora un hacer-ahora fundando un instante efectivo –el condicional abierto con Ricoeur, se cierra acudiendo a Heidegger–, si este ente existe en el contar el tiempo, “este ‘contar el tiempo’ no es accidental, sino que tiene su fundamento en la constitución básica del ‘ser ahí’, en la cura (Sorge)” (443-4).

Es el movimiento de lo intratemporal, que permite entender la constitución básica del *ser ahí*: el ser del *ser ahí* es la cura (Sorge). La cura, el cuidado, “la unidad de la proyección cadentemente yecta, es el ente abierto como ‘ahí’”. No siendo unidad, yecto y arrojado o abierto,

11. O el “curar” del “curarse de”, según la diferencia de traducción.

“siendo con otros, se mantiene en un estado de ‘interpretado’ medio que es articulado en el habla y expresado en el lenguaje” (438).

5.

Este pequeño recorrido sobre la concepción del tiempo en San Agustín y Martin Heidegger llega a su final; recorrido propuesto dada la invitación tácita que hace Ricoeur en *Tiempo y narración* y en especial en la pregunta por la teoría de lo temporal que preexiste a toda trama narrativa. Pero antes de ofrecer un cierre a estas letras, vale proponer un punto, no final, sino de *capitón* o de *almohadillado* –siguiendo la metáfora de Jacques Lacan.

Ricoeur (2007), al hablar de estos dos filósofos, remarca una diferencia: “La primacía del futuro en el ser-para-la-muerte en Heidegger es lo que se contrapone a lo propuesto por San Agustín, porque se evidencia la primacía del futuro en el análisis” (126). Si para Heidegger el peso está en el ser-por-venir (que es el tiempo del ser-para-la-muerte), para San Agustín el *presente* es lo que anuda al tiempo, la primacía está en el presente.

En el transcurrir de este escrito, no se ha tomado en cuenta esta diferencia, ahora se la pone en la mesa solo para nombrarla, ya que lo que ha interesado e interesa aquí es la lógica y el movimiento que estos dos autores trabajan sobre el tiempo. Desde San Agustín se hablaría de aquella lógica en la que la *distentio* hace lo suyo al distender el ser y diluir el tiempo en lo mundano, que la vida tome forma, que el sujeto se relacione con otros y con las cosas, se pierda en este mundo que es un mundo de *sufrimiento, desconsuelo y pérdida*,¹² esto a condición de que no opere su par lógico y necesario que lleva el nombre de *intentio*. La *intentio* ofrece, vía interrogación, el replegamiento de lo hecho por la *distentio*: el recogimiento de los fragmentos de la unidad y del tiempo.

Con Heidegger, el movimiento se sostiene en el arrojarse en el mundo y en la constitución del *ser ahí*, en la expresión del tiempo en su relación a los entes puestos por delante que van estructurando una datación por lo que el *ser* va encontrando en su lugar ontológico-existencial. La temporalidad es el nombre de este movimiento, es la expresión misma del tiempo en el *ser ahí*. Prefijado, intratemporalidad indica el distanciamiento entre el cuidado y la preocupación y, con ello, el cuidado apartán-

12. Sustantivos que insisten en la retórica de San Agustín.

dose de los modos del *luego* y el *entonces*, del *ser-por-venir* y el *habrá sido*, de la *espera* y el *retener*. Ofreciendo visos de la estructura fundamental del tiempo, ya no siendo el tiempo de la fechabilidad.

Así, la doble relación existente entre el mundo de la acción y la narración en las estructuras inteligibles implica que el mundo de la acción y de la narración se articula a partir de ciertas estructuras temporales que Ricoeur lee desde el filósofo de Selva Negra y el Santo de Hipona. Es decir, en el mundo de la acción opera aquella *presuposición* que indica Ricoeur y que en San Agustín conlleva la *intentio* o en Heidegger la conceptualización de *intratemporalidad/cuidado*; es decir, lo que del tiempo existe en la prefiguración de la trama (Mímesis I), para que sea posible la configuración de la trama (Mímesis II) en las formas sintácticas discursivas en las que el tiempo se distienda (*distentio* agustiniana), se temporeice (*cuidado/preocupación* heideggeriana) en la trama de la narración. Es aquello que posibilita que el lector (Mímesis III) se interrogue (*interrogatio mea*) por los sentidos que le produce la lectura de la narración, interrogación que, según dice Ricoeur, cierra el proceso mimético al efectuar una *transformación* en los sentidos del texto (por parte del lector) y en los sentidos de la existencia del lector (por parte del texto).

Se lee un movimiento y otro, que es el movimiento que ofrece la *intentio* y la *distentio*, es este movimiento que se efectúa por el carácter de la intratemporalidad que “caracteriza a la temporalidad de la acción” (127). Si se exige a la acción estructuras temporales, desde San Agustín y Heidegger se puede partir para teorizar sobre dichas estructuras, en el cruce que se advertía al inicio entre los ejes de lo paradigmático o “los términos que aluden a la acción, sus relaciones de intersignificación” y lo sintagmático o “la historia narrada” (118); es decir, entre lo temporal del mundo de la acción (lo preexistente al texto y que sigue operando y transcurriendo a pesar del texto) y lo diacrónico de lo temporal que ofrece la trama del relato (los modos en como lo temporal se organiza en pasado-presente-futuro en la trama). ✱

Lista de referencias

- Heidegger, Martin. 2006. *Ser y tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
Ricoeur, Paul. 2007. *Tiempo y narración I*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
San Agustín. 1956. *Confesiones*. Quito: Librería Espiritual.