

**INESTABILIDAD CONSTITUTIVA COMO HORIZONTE DE LA VIVENCIA  
FRÁGIL**

**JUAN PABLO RAMIREZ GIRALDO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
BOGOTÁ  
2010**

**INESTABILIDAD CONSTITUTIVA COMO HORIZONTE DE LA VIVENCIA  
FRÁGIL**

**JUAN PABLO RAMIREZ GIRALDO**

**Trabajo de Grado para optar al título de  
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**Director  
Dr. FERNANDO CARDONA SUÁRES**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
BOGOTÁ  
2010**

**A mi esposa**

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Dr. Fernando Cardona Suárez por haber acompañado y orientado la elaboración de esta investigación. Por sus permanentes aportes y comentarios al estudio que hoy se presenta.

Agradezco a mi esposa por dejarme vivir en su vida, por acompañar este pensar que hoy se hace público. A mis amigos Cesar Delgado Lombana y Harold Castañeda Peña por su apoyo permanente en la elaboración de este pensar que ya no me pertenece. A la Abuela de mi esposa por enseñarme que *puedo sufrir por tu muerte y gozar por tus alegrías aún sin conocerte.*

A mi madre, a mi padre, a mi hermano, a mi hermana y a mi sobrina, por vivir y compartir nuestras vidas sin negar el horizonte inestable de la vivencia frágil que somos nosotros mismos.

Gracias por todo.

## CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS .....	
INTRODUCCIÓN .....	i
1. LA FILOSOFÍA KANTIANA Y HEGELIANA: DE LA INVERSIÓN DEL PRINCIPIO Y DE LA CONCIENCIA INFELIZ.....	10
1.1. La libertad como fundamento subjetivo del mal moral en la filosofía de Kant.....	11
1.1.1. Disposición original al bien y propensión al mal .....	14
1.1.2. La imagen antropológica del mal radical .....	17
1.2. Los principios del mal y el dolor: la emergencia del espíritu libre en la filosofía de Hegel .....	21
1.2.1. El devenir y la desproporción: el lugar del mal en la elevación del espíritu 24	
1.2.2. La autoconciencia .....	28
1.2.2.1. La lucha de las autoconciencias contrapuestas .....	29
1.2.2.2. Señorío y servidumbre: horizontes de realización.....	37
1.2.2.3. Temporalidad e historia: terror y padecimiento .....	42
1.3. Observaciones generales: de la inestabilidad y del mal.....	47
2. ANTROPOLOGÍA DEL HOMBRE FALIBLE .....	53
2.1. Lo patético de la miseria: la pre-comprensión del hombre falible .....	55
2.2. Síntesis trascendental: perspectiva, verbo e imaginación pura.....	62
2.2.1. Sensibilidad y entendimiento: una descripción de la mirada y del <i>punto de vista</i> .....	64
2.2.2. El verbo como trasgresión de la <i>finitud</i> .....	70
2.2.3. El tercer término: la imaginación pura o la conciencia <i>intencional</i> 74	
2.3. Síntesis práctica: <i>carácter</i> , dicha y respeto.....	77
2.3.1. El <i>carácter</i> : finitud práctica .....	79
2.3.2. La dicha: la infinitud práctica .....	85
2.3.3. El respeto: síntesis práctica .....	88
2.4. .... De la fragilidad afectiva y del concepto de falibilidad .....	92
2.4.1. Intencionalidad e intimidad: el valor como cuasi-objeto del sentimiento .....	93
2.4.2. La estructura intencional de los sentimientos en general. Paradoja: la <i>alegría</i> de sentir angustia.....	96
2.4.2.1. .... La amplitud del sentimiento: los extremos .....	97
2.4.2.2. .... La fragilidad del hombre en su totalidad: el término medio .....	100
2.4.2.3. .... La fragilidad afectiva .....	103
2.5. Observaciones generales: de la inestabilidad constitutiva como condición de posibilidad para la existencia del mal.....	106
3. CONCLUSIONES: LA INESTABILIDAD COMO HORIZONTE DEL OBRAR .....	110
3.1. Lo que puede deducirse de lo transitado .....	110
3.2. Esbozo de tres presupuestos que podrían orientar la elaboración de una ética de la falibilidad fundada en la idea de inestabilidad como horizonte de todo obrar.....	119
Referencias bibliográficas .....	122
Fuentes primarias .....	122



## INTRODUCCIÓN

El presente estudio titulado “**Inestabilidad constitutiva como horizonte inestable de la vivencia frágil**” puede caracterizarse, en forma general, como una reflexión filosófica preocupada por la *fragilidad de la condición humana*, es decir, puede definirse como una reflexión filosófica que sabe que debe volver sobre la estructura intencional del obrar, no solamente con el ánimo de comprender el origen, los límites y las condiciones de realización del mal, sino con el objetivo de poner en evidencia el valor originario y las implicaciones que tiene para la vida del hombre la posibilidad de fallar.

Dicho de otro modo, lo que caracteriza este estudio es su compromiso con una idea de *inestabilidad constitutiva* o de *fragilidad ontológica* capaz de ponerse, en primer lugar, como horizonte de comprensión del fallar y del mal y, en segundo lugar, como coordenada que permitirá –en el caso de este estudio– elaborar, en forma general, algunos presupuestos proyectivos que puedan guiar la elaboración de una ética de la falibilidad fundada en la idea de *inestabilidad como horizonte de todo obrar*.

En sentido estricto, y aunque esta investigación filosófica se divide en dos capítulos, ella misma se despliega en tres movimientos: a) como una reconstrucción general de los presupuestos elaborados por tres filosofías frente al problema del mal y la fragilidad –Kant, Hegel y Ricoeur–, b) como un tejido en el que se va configurando un sentido de *inestabilidad constitutiva* capaz de ponerse como horizonte de comprensión de la condición humana y, c) como una proyección que orientará –en un estadio posterior– la elaboración de una *ética de la falibilidad* capaz de comprender la realidad frágil y falible que el hombre mismo es.

Presentemos, entonces, los dos capítulos que constituyen este estudio:

En el primer capítulo de esta investigación se realiza un examen general de las claves antropológicas que nutren las filosofías de Kant y Hegel, principalmente, en sus obras *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y la *Fenomenología del espíritu* (1807). La razón que guía la elección de estas filosofías y de estas obras es simple: ofrecen una lectura renovada del mal y el fallar, no solamente porque consideran que estos fenómenos se derivan del

conflicto de la libertad que marca el obrar, sino porque adjudican, a la posibilidad de fallar y de cometer mal, un valor privilegiado en la comprensión de la condición humana.

Además de este movimiento reconstructivo, al final del capítulo se presenta una clave de lectura que pone en evidencia el vínculo entre los filósofos de Königsberg y Stuttgart. Ellos comparten, como se afirma posteriormente, un tipo de racionalidad filosófica que encuentra en la idea de *inestabilidad constitutiva* (por *inversión*, en el caso de Kant, o por *no-coincidencia*, en el de Hegel) la fuente del obrar errado y del mal humano. En este sentido, podemos señalar: este capítulo es un esfuerzo por comprender las implicaciones que tiene para la vida del hombre el debatirse entre la *causalidad* que gobierna la naturaleza y la libertad que marca el mundo moral del obrar.

Para Kant y Hegel, que el hombre se debata en esta dicotomía –causalidad-libertad– obliga a la reflexión filosófica a comprender la estructura del obrar, pues, como afirma el autor de la *Fenomenología*: “<<Sólo la piedra es inocente>>, porque ella no actúa, pero el hombre debe actuar” (1971: 50-51). Este es, entonces, el epicentro de la dicotomía y de la vida humana que se debate. Esta es la racionalidad compartida por estas filosofías y, en consecuencia, lo que se pretende en este capítulo es elaborar un esbozo de la noción de *inestabilidad constitutiva* que nos permita transitar a la *Antropología del hombre falible* de Paul Ricoeur (1960)<sup>1</sup>.

Por su parte, el segundo capítulo de esta investigación se encuentra dedicado a elaborar –siguiendo de cerca, únicamente, la antropología de *El hombre falible* de Ricoeur– una noción de *inestabilidad constitutiva* capaz de ponerse, no solamente como horizonte del obrar, sino como epicentro de una interpretación de la condición humana frágil y falible. Para ello se reconstruirán, en forma general, los presupuestos que nutren la obra *El hombre falible* elaborada por el filósofo francés, segundo libro de su filosofía de la voluntad.

---

<sup>1</sup> El segundo capítulo de esta investigación se concentra, únicamente, en la segunda obra de la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur: *El hombre falible* (1960). Esta obra es un estudio reflexivo que busca mostrar lo que es constitutivo de la naturaleza humana, a partir de un *análisis racional* del *carácter finito, falible y desproporcionado* que el hombre mismo es. Lo que realizaremos es una exploración a la antropología de la falibilidad y, paulatinamente, iremos mostrando los aportes de ésta filosofía a la idea de *inestabilidad constitutiva* que nos proponemos.

En este apartado, no solamente se reconstruyen los dos movimientos (*síntesis trascendental* y *síntesis práctica*) realizados por Ricoeur en su empeño por encontrar el epicentro de la desproporción; también, y como el autor mismo lo señala, transitaremos por la precomprensión de hombre falible que subyace en los discursos denominados patéticos, para posteriormente arribar al centro mismo de su antropología filosófica: el *Gemüt*, el Corazón.

En este sentido, el segundo capítulo inicia –siguiendo de cerca la antropología de *El hombre falible*– con la lectura ricoeuriana del *mito de la mezcla* (Platón) y de la *retórica de la desproporción* (Pascal). Estos discursos pre-filosóficos no solamente aportan los términos de la desproporción que el autor de *El hombre falible* intenta comprender en sus dos síntesis; también aportan la estructura general –siempre de tres términos– que constituye su antropología.

Mientras en la *síntesis teórica* Ricoeur busca la desproporción en la *conciencia intencional*, y en la *síntesis práctica* lo hace en la *conciencia de sí*, es solamente en su teoría de la *fragilidad afectiva* en donde encuentra, finalmente, el *para sí* de esta conciencia que se hace hombre. Para el filósofo de Valence, una filosofía preocupada por la falibilidad, o en el caso de esta investigación preocupada por la elaboración de una noción de *inestabilidad constitutiva*, no debe restringirse al *proyecto de persona* como escenario de constitución de la *conciencia de sí* (*síntesis práctica*) ni mucho menos limitarse al *proyecto del objeto* como escenario de constitución de la *conciencia en general* (*síntesis teórica*). Este tipo de filosofías debe avanzar hasta la *dimensión del sentimiento*, porque es en el *afecto* en donde la *conciencia para sí* se completa, y con ella es posible arribar a una noción de *falibilidad*, a través de un análisis de los términos de la *desproporción*.

Así pues, cada uno de estos capítulos se constituye en un momento reflexivo que puede aportar al avance escalonado de una investigación preocupada por elaborar, al final de su recorrido, una noción de *inestabilidad constitutiva* como horizonte del obrar, es decir, cada acápite es un aporte para la elaboración de una idea de *inestabilidad constitutiva* como horizonte último <<desde donde>> me lanzo al obrar y <<en donde>> se constituye y da forma tanto a mis

vivencias, como a las de cualquier hombre, sean estos Kant, Hegel, Ricoeur, o cualquier otro<sup>2</sup>.

Pero, y antes de dejar este estudio en manos del lector, deseamos recuperar un fragmento de nuestra elaboración final con el ánimo de distanciarnos un poco de los filósofos que nos acompañan en este recorrido. A diferencia de Kant, para quien la inestabilidad del juicio de aquel que juzga (*inversión*) se constituye en la clave de la fragilidad, y a diferencia de la noción de *falibilidad* en donde Ricoeur supone un hombre expuesto a fallar, nuestra investigación, más cercana a la idea de *conciencia desdichada* de Hegel, se preocupa por comprender la *inestabilidad constitutiva*, no como un error en la vigilancia o como un estar expuesto a fallar. Para nosotros la única desproporción realmente ontológica o la única inestabilidad realmente constitutiva debe ser el horizonte *inestable de la vivencia frágil* o, como señalaremos en nuestras conclusiones: *aunque el hombre acierte, siempre lo hará desde el horizonte insalvable de su propia finitud*. Con esto concluimos nuestra introducción y dejamos en manos de nuestro lector este esfuerzo por reflexionar en torno a la *fragilidad* que constituye la condición de todo hombre que no solamente *puede* obrar, sino que *debe* hacerlo.

---

<sup>2</sup> Antes de continuar con nuestro recorrido es fundamental recalcar que esta investigación se concentra, principalmente, en las siguientes obras: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), la *Fenomenología del espíritu* (1807) y *El hombre falible* (1960). Aunque reconocemos que el problema que nos ocupa –la elaboración de una idea de inestabilidad constitutiva– también encuentra referencias en otras obras de Kant, Hegel y Ricoeur, nos restringiremos a las mencionadas porque en ellas, no solamente se reconoce la idea de cierta *inestabilidad constitutiva* que nutre la condición humana, sino porque con ellas los tres filósofos pretenden arribar –aunque en sentidos distintos– a una imagen de hombre que falla.

## 1. LA FILOSOFÍA KANTIANA Y HEGELIANA: DE LA INVERSIÓN DEL PRINCIPIO Y DE LA CONCIENCIA INFELIZ

Indagar por el origen, los límites y las condiciones de realización del mal y el fallar, implica, al menos en principio, examinar algunos de los rasgos que han sido definidos por la filosofía moderna para la comprensión de estos fenómenos. Las razones de restringir nuestra búsqueda a la filosofía moderna –especialmente la kantiana y la hegeliana– son, en primer lugar, la clave antropológica que estas orientaciones proponen para la realización de una lectura del problema del mal y el fallar y, en segundo lugar, el protagonismo que éstas otorgan al posibilidad de fallar en la definición de los significados que configuran la realidad humana.

Con el examen de estas claves antropológicas no se busca describir las arquitecturas que constituyen estas teorías; lo que se pretende, principalmente, es *elaborar paulatinamente una clave de lectura que permita establecer los límites significativos del mal y el fallar y su participación en la comprensión inapelable de lo que significa la condición humana*. En otras palabras, el presente capítulo busca *comprender la realidad de lo humano a partir de la comprensión del origen, las condiciones de realización y los límites del mal y el fallar*.

Para realizar esta reconstrucción del origen, las condiciones y los límites del mal y el fallar, esta investigación indagará en la filosofía kantiana del *mal radical* y en la filosofía hegeliana *del devenir* con el fin de establecer los aportes de estas *tradiciones* en la comprensión de este fenómeno. Además, con esta reconstrucción se pretende someter a juicio el siguiente supuesto: *la experiencia del mal y el fallar es fundamental para la comprensión de la condición humana en general y para la auto-comprensión del hombre en particular como ser-relacional*.

## 1.1. La libertad como fundamento subjetivo del mal moral en la filosofía de Kant

A diferencia del concepto de progreso moral<sup>3</sup> que encuentra su *fundamento* en la idea de cierta disposición del hombre a mejorar, es decir, a avanzar de lo malo a lo mejor, y en donde lo que marca el sentido de la realidad humana es, precisamente, una orientación constante e irrefrenable al bien, la filosofía crítica kantiana supone la *libertad*<sup>4</sup> como *fundamento*<sup>5</sup> de toda acción que el hombre realice en el mundo moral.

Para el filósofo de Königsberg toda filosofía que reconozca la *libertad* como *fundamento* del mundo moral debe reaccionar, al menos en dos sentidos, frente a una idea de progreso que acepte un avance constante de lo malo a lo mejor. En primer lugar, en tanto que esta idea supone una lógica que opera progresivamente, es decir, que considera como intrínseco a la realidad humana un acercamiento paulatino al bien moral. En segundo lugar, porque la idea de progreso moral propone como fundamento de la realidad humana un tipo de bondad que fortalece la imagen del hombre como bueno por naturaleza.

Además de estas objeciones cabe preguntar: ¿cómo imputar una orientación natural si se parte del supuesto de que ésta es intrínseca e irrefrenable? Es decir, ¿cómo declarar la responsabilidad de un acto si el origen de la acción encuentra su *fundamento* en una lógica de progreso constitutiva de la condición humana?, ¿qué significaría imputar si se asume esta idea de progreso? o, ¿debemos aceptar que cuando imputamos moralmente solamente estamos juzgando el lugar que un hombre ocupa en la lógica de lo malo a lo mejor?

---

<sup>3</sup> Para Rousseau, la idea de progreso se encuentra íntimamente ligada con la capacidad del hombre para detener su propia degeneración a través de la institución del Estado y del establecimiento de una idea de igualdad social amplia y completa (Cfr. Nisbet, 1986b: 12).

<sup>4</sup> Para Kant, la *libertad* debe ser entendida como la facultad humana para comenzar un estado de cosas, en donde la causalidad no se encuentra subordinada a leyes de la naturaleza, sino a las leyes de la voluntad libre. Por su parte, la *libertad* en el mundo moral debe ser comprendida como la posibilidad de elegir los propios motivos para actuar de acuerdo o no con la ley moral. En palabras del filósofo de Königsberg: “una libertad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal (arbitrium brutum)*. La que es, en cambio, independiente de tales estímulos, y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos solo representables por la razón, se llama *voluntad libre (arbitrium liberum)*, y todo cuanto se relaciona con esta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico*” (2006a: A 802 / B 830)

<sup>5</sup> En esta investigación comprenderemos fundamento y origen como sinónimos, es decir, como: “*substancia* o *subjectum* (...), se refiere a eso que resiste invariable el cambio en toda transformación” (Gadamer, 2001d: 13).

Todo esfuerzo por validar una idea de progreso fundada en esta lógica terminaría por fortalecer una imagen del hombre que garantiza el alejamiento paulatino del mal, y nos conduciría inexorablemente a una explicación de la vida moral determinada por un grupo de fuerzas irrefrenables que nos empujan hacia el progreso; idea que no se constata fácilmente en una revisión de los acontecimientos que hacen parte de la historia.

Así pues, controvertir la idea de una lógica que va de lo malo a lo mejor significa que no se acepta la existencia de una acción moral que no esté mediada por la elección como *fundamento* de todo uso de la *libertad* en general y, por tal razón, se acepta que los significados que constituyen la moralidad humana no son orientaciones o inclinaciones naturales sino, más bien, lo que Kant denomina, “fundamento subjetivo del uso de la *libertad* en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, donde quiera que resida este fundamento” (2001a: 37).

Aceptemos provisionalmente el siguiente supuesto frente al origen del mal: el *fundamento* del mal no se encuentra en ninguna inclinación o impulso que determine el ejercicio de la *libertad*; dado que si aceptáramos cualquier determinación en la definición de los significados que constituyen la realidad humana, terminaríamos por perder el *fundamento* mismo de la moralidad: la *libertad*.

Diremos por tanto de uno de estos caracteres (bueno / malo): le es *innato*, y sin embargo nos resignaremos a que *no lleva la naturaleza la culpa* (si el hombre es malo) o *el mérito* (si el hombre es bueno), *sino que es el hombre mismo autor de ello* (Kant, 2001a: 38).

En esta perspectiva, la *libertad*, entendida como la posibilidad de elegir los propios motivos para actuar de acuerdo o no con la *ley mora*<sup>6</sup>, pone en evidencia –en el marco de la filosofía crítica kantiana– las *condiciones de*

---

<sup>6</sup> Para Kant, “Como la mera forma de la ley sólo puede ser representada por la razón y, en consecuencia, no es objeto de los sentidos, y por consiguiente no figura entre los fenómenos, su representación como *motivo* determinante de la voluntad es distinta de todos los motivos determinantes de los acaecimientos de la naturaleza por la ley de causalidad, porque en éstos los motivos determinantes mismos deben ser fenómenos. Y como para la voluntad no puede servir de ley ningún otro de sus motivos determinantes que no sea aquella forma legislativa universal, esa voluntad debe concebirse como completamente independiente de la ley natural de los fenómenos, o sea de la ley de causalidad, o bien en relación recíproca. Pero esa independencia se llama libertad en la acepción más estricta, o sea en la trascendental. Por lo tanto, una voluntad a la cual sólo pueda servir de ley la mera legislativa de la máxima, es una voluntad libre” (2005: A 26).

*posibilidad* del bien y el mal, en tanto que uno y otro son posibles, solamente, gracias a la facultad humana para actuar con independencia de toda determinación.

Además, con la introducción del concepto de *libertad* la filosofía kantiana busca distanciarse de las filosofías que encuentran en las sensaciones de agrado o desagrado el *fundamento* del mal; en primer lugar, porque comprende que los estímulos sensibles –considerados en sí mismos– son naturales y no pueden ser reprochados o extirpados de la condición humana; y, en segundo lugar, porque comprende que estos estímulos solamente pueden impulsarnos a querer, pero no pueden producir en nosotros deber moral (Cfr. Kant, 2006a: A 548 / B 576). Así,

(...) para dar un fundamento del mal moral en el hombre, la *sensibilidad* contiene demasiado poco; pues hace al hombre, en cuanto quita los motivos impulsores que pueden proceder de la *libertad*, un ser meramente bestial; pero, al contrario, una razón que libera la *ley moral*, una razón en cierto modo maliciosa (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que sin ningún motivo impulsor no puede el *albedrío* ser determinado) y así se haría del sujeto un ser diabólico. Pero ninguna de las cosas es aplicable al hombre (Kant, 2001a: 54)

Pero, si la filosofía kantiana acepta que la *sensibilidad* contiene demasiado poco y la *razón maliciosa* no puede ser adjudicada al hombre: ¿cómo puede comprenderse el mal y cuál es su *límite*? Para Kant, tanto el bien como el mal deben ser entendidos como *fundamentos* subjetivos que anteceden a toda experiencia empírica de la *libertad*, es decir, como *fundamentos* que permiten al hombre adoptar máximas morales –antes de toda experiencia– solamente con la participación de la *ley moral*.

En este sentido, el bien y el mal son el resultado del enfrentamiento de la razón consigo misma en el marco de la libre *trasgresión* de la *libertad* (Cfr. Rosenfield, 1993: 50). Adoptar máximas morales significa que el hombre se declara capaz de elegir un *motivo impulsor* y admitir éste como regla según la cual quiere comportarse. Por este motivo, la elección moral, entendida como

*juicio de la razón*, se sobrepone a la *sensibilidad* y termina por adoptar o no a la *ley moral* como motor de sus acciones.

Así, cuando indagamos por el fundamento del mal en la filosofía kantiana debemos afirmar inicialmente: el fenómeno del mal no encuentra su origen en las orientaciones naturales, sino, como indica el filósofo de Königsberg, en *la aptitud o ineptitud del albedrío (libertad) para admitir o no la ley moral en su máxima* (2001a: 47).

Pero, ¿cuál es la fuente de esta *aptitud o ineptitud del albedrío* para asumir la *ley moral*? Es decir, ¿cuál es el fundamento del mal? Para responder estas preguntas es necesario detenernos en dos categorías propias de la teoría crítica: *Disposición original al bien y propensión al mal*.

### **1.1.1. Disposición original al bien y propensión al mal**

Para Kant, las *disposiciones originales*<sup>7</sup> son estructuras que promueven el seguimiento del bien y, en este sentido, no se encuentran en pugna con la *ley moral*. Además, estas *disposiciones* son originales porque el hombre se encuentra en capacidad de actuar contrariamente a ellas, pero no tiene la capacidad para eliminarlas dado que le son constitutivas (2001a: 46).

Para el filósofo alemán, existen tres clases de *disposición original al bien* que se refieren a la facultad de apetecer y al uso del *albedrío*: la *animalidad*, la *humanidad* y la *personalidad*. Mientras en la *disposición* para la *animalidad* el hombre se declara a sí mismo un amor físico y meramente *mecánico* que pretende la conservación, la propagación y la comunidad con otros hombres, y en la *disposición para la humanidad* el hombre busca procurarse amor a sí mismo a partir de la comparación con otros con el ánimo de adjudicarse un valor; en la *disposición para la personalidad* el hombre se declara susceptible

---

<sup>7</sup> En la filosofía kantiana, las disposiciones originales pueden dividirse de acuerdo con su necesidad: *disposiciones originales* y *disposiciones contingentes*. Mientras las primeras pertenecen a la necesidad de un ser tal en tanto constitutivas y necesarias, las segundas se refieren a aquellas sin las cuales el ser sería en sí posible. Pero debe aclararse que en su obra, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant solamente se preocupará por tres clases de *disposiciones constitutivas* referidas a la facultad de apetecer y al uso del *albedrío* (Cfr. 2001a: 46).

de respeto (*Achtung*) por la *ley moral*<sup>8</sup> como único motivo impulsor del albedrío (Kant, 2001a: 44 - 45).

Por lo tanto, la ley moral humilla inevitablemente a todo hombre cuando éste compara con ella la tendencia sensible de su naturaleza. Aquello cuya representación como motivo determinante de nuestra voluntad nos humilla en nuestra autoconciencia, despierta respeto para sí en la medida en que es positivo y motivo determinante. Por consiguiente, la ley moral es también subjetivamente motivo de respeto. Y como todo cuanto se encuentra en el amor propio pertenece a la inclinación, y toda inclinación se basa en sentimientos y, por consiguiente, lo que menoscaba a todas las inclinaciones del amor a sí mismo tiene por ese motivo necesariamente influencia en el sentimiento, comprendemos cómo es posible comprender *a priori* que la ley moral, al excluir las inclinaciones y la propensión a convertirlas –o sea el amor a sí mismo– en condición práctica suprema de todo acceso a la legislación suprema, puede ejercer sobre el sentimiento una influencia que, por una parte, es meramente negativa y, por otra, positiva y precisamente respecto del motivo limitativo de la razón práctica pura, y para ello no es lícito suponer ninguna clase especial de sentimiento, con el nombre de práctico o moral, que preceda a la ley moral y le sirva de fundamento (Kant, 2005: A 170)<sup>9</sup>.

A diferencia de la *animalidad* y la *humanidad*, la *disposición* para la *personalidad* encuentra entonces sus propios motivos en la *razón práctica*<sup>10</sup>, esto es, en la razón incondicionalmente legisladora. La *disposición* para la *personalidad* se diferencia de otras disposiciones pues en ésta el hombre se declara capaz de *respeto* por la *ley moral* y, por tal razón, puede acoger como

---

<sup>8</sup> En la filosofía kantiana la ley moral es la voz imperativa de la razón. En otras palabras, aquella voz que exige el deber ser de toda conducta, de todo comportamiento.

<sup>9</sup> Como veremos en el capítulo dos de esta investigación –específicamente en la síntesis práctica–, la cualidad vinculante del respeto ofrecerá a la antropología ricoeuriana las condiciones suficientes para su elaboración de la idea de persona como el <<en donde>> acontece la síntesis práctica.

<sup>10</sup> Para Kant, "La razón práctica no traspasa sus límites por pensarse en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo. Lo primero es solamente un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, el cual no da ninguna ley a la razón en determinación de la voluntad; sólo en un punto es positivo, esto es, en que esa libertad, como determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una (positiva) facultad y aún con una causalidad de la razón, que llamamos voluntad y que es la facultad de obrar de tal suerte que el principio de las acciones sea conforme a la esencial propiedad de una causa racional, esto es, a la condición de la validez universal de la máxima, como una ley. Pero si además fuera en busca de un objeto de la voluntad, esto es, de una causa motora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de que nada sabe. (1983a: 129-130).

motivo impulsor aquello que ha sido admitido por el libre *albedrío* en su máxima; admisión que pone en evidencia la personalidad entendida como carácter moral.

Por su parte, la *propensión al mal* es entendida en la filosofía kantiana como el “fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general” (Kant, 2001a: 46). Para el filósofo de Königsberg, las *propensiones* pueden ser *innatas* o *contingentes*. Son *innatas* si se entienden como posibilidades de una inclinación o *contingentes* si se representan como *adquiridas* o *contraídas* por el hombre mismo.

Esta *propensión* puede ser pensada en tres grados diferenciales. Como *fragilidad de la naturaleza humana*, como *impureza del corazón* y como *malignidad del corazón*. En el primer grado de la *propensión –fragilidad de la naturaleza humana–*, el albedrío admite la *ley moral* como motivo suficiente para la acción, pero se declara débil para su cumplimiento<sup>11</sup>. En el segundo grado de la *propensión –la impureza del corazón–*, el albedrío acepta una máxima ciertamente buena, pero demanda de otros motivos distintos a la *ley moral* para la realización de la acción. Es decir, en la *impureza del corazón* el albedrío mezcla motivos morales e inmorales para cumplir con aquello que debería ser exigible solamente por el deber moral.

Finalmente, en el grado de la *malignidad del corazón (corruptio, perversitas)* el albedrío *invierte*<sup>12</sup> el orden moral a partir de sus propios motivos sin mediación de la *ley moral*, razón por la cual, aunque el albedrío se oriente a la realización de acciones que pueden ser legales en el marco de la ley, éstas se fundan siempre en un modo de pensar malicioso en su intención.

Así, cuando preguntamos por cuál es el *fundamento* de la *aptitud o ineptitud del albedrío (libertad) para admitir o no la ley moral en su máxima*, debemos responder que su *origen* se encuentra en la *propensión* humana al mal; propensión que debe ser entendida como un grupo de estructuras originarias entretejidas en la naturaleza humana y, en este sentido, inherentes a todos los

---

<sup>11</sup> En su explicación de la fragilidad el filósofo de Königsberg recuerda las palabras del Apóstol San Pablo en su carta a los Romanos: tengo el querer, pero el cumplir falta (Cfr. Lema-Hincapié, 2006b: 137).

<sup>12</sup> La *inversión* del orden moral es fundamental en la constitución de la arquitectura de la filosofía kantiana, porque es, precisamente esta inversión, la que ofrecerá al autor de la *Religión*, la forma más *radical del mal* (2001a: 46).

hombres, sean estos de buenas costumbres o moralmente buenos<sup>13</sup>. En esto radica la universalidad del mal. El mal es *universal* si se entiende como la desviación del albedrío respecto a la *ley moral*; desviación que no pertenece solamente a unos hombres, sino a todos los hombres.

El mal entendido como la desviación del albedrío fractura el vínculo entre la acción y la *ley moral*. Esta fractura pone en evidencia el *fundamento* mismo de este fenómeno: la *libertad*. En otras palabras, la pregunta por el fenómeno del mal exige comprender la libertad como *fundamento* que precede a todo acto moral y como *fundamento* supremo para la adopción y el seguimiento de nuestras propias máximas.

Afirmemos entonces: la filosofía crítica kantiana vincula al mal, en primer lugar, con la incapacidad del albedrío para seguir o adoptar la *ley moral* como motivo impulsor suficiente; y, en segundo lugar, con la posibilidad del albedrío para invertir el orden moral. Pensar este fenómeno en términos kantianos significa aceptar la existencia de un estrecho vínculo entre la naturaleza humana y el mal entendido como *propensión* constitutiva de la realidad humana en general.

Pero, ¿qué implicaciones tiene afirmar que el mal se encuentra en el centro de toda comprensión de la condición humana en general y de la auto-comprensión del hombre en particular?

### **1.1.2. La imagen antropológica del mal radical**

Para comprender la clave antropológica del mal en la filosofía kantiana es necesario partir de un supuesto propio de este modo de filosofar. Debe aceptarse que la razón se encuentra en la capacidad de autocriticarse y corregirse en sus propias desviaciones (2006a: A 800 / B 828). La aceptación de este *uso práctico puro de la razón* pone al descubierto la imagen de un hombre capaz de auto-legislarse, auto-determinarse y elegir con independencia. De ahí que el significado más constitutivo de la realidad humana se encuentra en la forma de la *libertad*, es decir, en la capacidad que nutre a la *razón práctica* y que le permite al albedrío ligarse o desligarse libremente de la *ley moral*.

---

<sup>13</sup> Para Kant, el hombre de buenas costumbres es aquel que sigue literalmente la ley moral, mientras que el hombre moralmente bueno observa la ley y la adopta como motivo impulsor suficiente de su acción.

Para el filósofo de Königsberg, esta imagen del hombre como libre supone la existencia de una *ley moral (imperativo moral)* producto de la voz de la razón; voz imperativa que opera en dos vías y que Kant declara como constitutiva de la condición humana. En primer lugar, la voz imperativa de la razón opera como criterio ético para las relaciones en la vida moral y, en segundo lugar, como *imperativo* encargado de orientar las acciones en el mundo empírico. Es decir, mientras el criterio ético aporta a esta imagen del hombre la forma relacional de la moralidad, el imperativo moral se encarga, en sentido estricto, de orientar el actuar sin que éste obligue al hombre a comportarse de acuerdo con la *ley moral*.

Para Kant, la voz imperativa de la razón (*ley moral*) exige que todo hombre sea considerado como valor absoluto en tanto que en él reside el *fundamento* de la acción moral y, en consecuencia, debe ser tratado como “fin en sí mismo, nunca simplemente como medio” (1983a: 425 – 429).

Con esta imagen del hombre como *valor absoluto*, Kant pone en evidencia el contenido metafísico del imperativo al suponer la *libertad* como *fundamento* último de la vida moral. En este sentido, toda interpretación de la moralidad que afirme que los significados que constituyen el imperativo son contenidos que determinan la acción humana terminaría por negar la *libertad* (espontaneidad) como *fundamento* subjetivo y anterior de toda experiencia moral.

Con la emergencia de la *libertad* como *fundamento* racional de la condición humana es posible comprender –en el marco de la filosofía crítica– tanto la fuente del mal humano en particular como la fuente humana del mal en general. En particular, el hombre malo es aquel que reconoce la *ley moral* pero se declara incapaz de admitirla como motivo suficiente para su acción (*fragilidad del corazón*), o aquel que termina por mezclar motivos impulsores morales e inmorales pues no reconoce la *ley moral* como motivo suficiente para su acción (*impureza del corazón*). En estos casos, indica Kant, el albedrío se encuentra desviado.

Por su parte, el hombre en general no puede ser considerado como naturalmente malo, pues esto significaría tanto como afirmar que se encuentra dispuesto al mal –en el sentido de una estructura que promueve su seguimiento– y, en consecuencia, sus acciones no podrían ser objeto de *imputación*. En general, el hombre debe ser entendido como *propenso* al mal,

es decir, como capaz de elegir libremente máximas contrarias o no a la *ley moral* y, en tanto que él mismo es culpable de su elección, a este mal admitido libremente por el hombre debe denominársele *mal radical*.

(...) podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podemos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana (Kant, 2001a: 51).

Es necesario aclarar que la *propensión* al mal no implica la renuncia del hombre a la *ley moral*. Todo lo contrario. El mal es posible solamente según las leyes de la *libertad* y, en este sentido, aunque la *ley moral* se impone al hombre en virtud de sus *disposiciones morales*, es la *libertad*, entendida como característica constitutiva de la condición humana, la que permite al hombre obrar en contra o en favor de otros motivos impulsores distintos a la *ley*.

El hombre (incluso el peor), en cualesquiera máxima de que se trate, no renuncia a la *ley moral* en cierto modo como revelándose (con denuncia de la obediencia). Más bien, la *ley moral* se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral; y, si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno (Kant, 2001a: 55).

Sin embargo, el albedrío no debe enfrentarse a los motivos provenientes de la *ley moral* o de la *sensibilidad* por separado. Éste debe afrontar la presencia de múltiples motivos que pueden ser declarados *por sí solos* como suficientes para la acción y, por tal razón, pueden ser asumidos como máxima moral. En otras palabras, en el mundo empírico el albedrío no elimina los motivos de la *sensibilidad* o de la *ley moral*, sino que adopta a unos y a otros en su máxima, lo cual no significa que el hombre sea, al mismo tiempo, bueno y malo.

Por esta razón, cuando nos preguntamos por las condiciones de realización del mal humano debemos responder que, siguiendo a Kant, aunque la libertad es el fundamento de la elección moral, son los múltiples motivos impulsores presentes en la elección los que ofrecen las condiciones necesarias para emergencia del mal en el mundo moral. Pero cabe señalar que la participación

de múltiples motivos impulsores en la elección moral no implica la presencia de bondad o maldad natural en el hombre.

Que el hombre sea bueno o malo no depende solamente de la elección de los motivos impulsores suficientes, sino de la subordinación que éste haga a dichos motivos. Es decir, en la filosofía kantiana el bien y el mal humano se encuentran relacionados con el tipo de jerarquización que el hombre realice de los motivos impulsores que provienen de la *ley moral* o de la *sensibilidad* y, además, del tipo de motivo que admita como condición suprema de todo motivo impulsor.

(...) el hombre (incluso el mejor) es malo solamente cuando invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la *ley moral* junto a la del amor a sí mismo, pero dado que echa de ver que no puede mantenerse al lado una de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición de seguimiento de la *ley moral*, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima moral del albedrío (2001a: 56).

Por tal razón, el mal humano es comprendido en la filosofía kantiana como la propensión natural a *invertir* libremente el orden moral de los motivos, y aunque esta propensión sea constitutiva de la realidad humana, puede ser imputada y declarada como moralmente mala dado que su fundamento se encuentra en el ejercicio de la libertad (albedrío).

En consecuencia, nos es lícito afirmar que el límite del mal humano en la filosofía kantiana es el *mal radical*. En otras palabras, para Kant el límite *radical* del mal no se encuentra en la desviación de una acción en particular, sino en la *corrupción* del *fundamento* subjetivo de todas las máximas morales. Sin embargo, aunque este *límite radical* del mal (*corrupción del fundamento*) solamente es posible en la realidad humana, esta *radicalidad* no determina la admisión de máximas morales en el hombre, dado que éste se encuentra en capacidad de superponerse voluntariamente a motivos inmorales en tanto que el *fundamento* primigenio de su vida moral es la *libertad*.

## 1.2. Los principios del mal y el dolor: la emergencia del espíritu libre en la filosofía de Hegel

Para Hegel, que el espíritu busque *elevarse* sobre la naturaleza y sobre las determinaciones naturales solamente puede significar que éste se encuentra orientado naturalmente a *suprimir* la forma de la inmediatez a través de la *negación* de aquello que declara como su *opuesto* (*ser determinado*). Es decir, que el espíritu, en su actividad *negativa*, se orienta a espiritualizar y a desligar la materia sensible de sus determinaciones empíricas<sup>14</sup>. Pero, ¿qué significa esta negatividad del espíritu?

Para el filósofo de Stuttgart, lo *negativo* es lo opuesto a lo *positivo* en la misma forma en que el *sujeto* es opuesto a la *sustancia*. Lo *negativo* es lo que se opone a aquello que tiene un contenido determinado o forma y, por tal razón, es opuesto a la *sustancia* que es solamente en su determinación. Así en la filosofía hegeliana, indica Schacht, mientras lo negativo se corresponde con lo *absolutamente sujeto* en tanto que éste (el sujeto) se caracteriza por ser impulso dinámico orientado al desarrollo y a la superación de todas las formas de determinación, lo *positivo* se corresponde con lo *absolutamente sustancia* pues ésta se encuentra restringida (limitada) al no contener ningún impulso para su realización (Cfr. 1975: 112).

En este sentido, lo *absoluto sujeto* –entendido como aquello que se opone– se orienta a *negar* la pureza abstracta de lo *absoluto sustancia*. Esta *negatividad* se constituye, señala Schacht, en el horizonte de realización que marca el *trabajo negativo* del espíritu en su elevación al concepto (*Begriff*), sin que con

---

<sup>14</sup> Como señala Wahl en su curso de 1965 dedicado a *la Lógica de Hegel*, explorar la idea de *ser determinado* en este sistema filosófico exige de la comprensión general de la dialéctica: *ser/nada/devenir*. Para Wahl, aunque la afirmación con la que Hegel abre *La ciencia de la Lógica -el ser en su determinación se revela como nada-*, no aporta mucho al inmediato esclarecimiento del término *ser determinado*, ésta sí ofrece a la reflexión el horizonte que podría orientar su esclarecimiento: ¿qué tipo de *existencia* es este *ser*? Para Hegel, indica el filósofo francés, dado que no podemos afirmar nada de un *ser indeterminado* que no ha devenido, es necesario que la *existencia* de este *ser* sea la determinación (*le être là*). Por lo tanto, un *ser determinado* debe ser aquello que se *revela* en el *devenir* y que se define por lo que no es, o por el conjunto de cosas que no es (negatividad). Además, afirma Wahl, en tanto que este *ser determinado* deviene y existe en la forma de la determinación, su modo de aparición es la inmediatez, es decir, este *ser* aparece en forma brumosa y general. En consecuencia, para Hegel el *ser determinado* se configura como el término primero, como aquello que aparece ante Hegel o ante cualquiera de nosotros *con su devenir y en su devenir*, siendo la *unidad de ser y no ser* que se configura como *primigenia y concreta* en sus múltiples determinaciones (Cfr. 1973; 8-15).

esta idea se desconozca que *sujeto* y *sustancia* son aspectos que configuran un principio único y último, como las caras de una misma moneda (Cfr. 1975: 113).

Además, la filosofía hegeliana no solamente asume que la negatividad configura lo *absoluto sujeto*. Para este sistema, la negatividad también marca la *conciencia* en la que éste *absoluto* se manifiesta. La conciencia misma es *negativa* en tanto que se diferencia de sus contenidos *determinados (positivos)*, y aunque toda *conciencia* es *conciencia* de algo, los objetos producidos por su actividad no pueden ser identificados con ella misma.

Así, señala Schacht, esta filosofía pone en evidencia el carácter *indeterminado* de la conciencia en relación con sus contenidos, dado que la conciencia no solamente es algo *negativo* que configura lo *absoluto como sujeto*, sino que se constituye en la manifestación existente del “aspecto de lo absoluto como sujeto, la *forma* que toma, en la cual su sustancia o *contenido* esencial se convierte en algo real” (1975: 114-115).

Pero en la fenomenología hegeliana la idea de negatividad no solamente atraviesa lo *absoluto sujeto* y su *conciencia*; también se vincula con el *devenir creador* o *histórico*. Para el filósofo de Stuttgart, indica Kojève, en tanto que el hombre se realiza por la negación de lo dado, la realidad humana no puede ser restringida a la *inmediatividad* de lo *absolutamente sustancia (positividad)*. Para Hegel, la realidad humana es dialéctica o *mediatizada* dado que es el hombre mismo quien se crea, se transforma y se constituye como *autoconciencia* por la vía de la negación activa y permanente de lo que él mismo es como ser dado en el devenir histórico. Es decir, la realidad humana no solamente es *negación* y *realización* en el mundo natural, sino que se configura como existencia en el *devenir histórico* (Cfr. Kojève, 1982c: 23-24). Este problema, decisivo para la comprensión del *mal*, solamente será enunciado en este momento, dado que amerita ser abordado con más detenimiento en otro apartado de este capítulo.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel indica que esta *negatividad* del espíritu o este movimiento espiritual debe ser comprendido como el *trabajo (negativo)* que el espíritu realiza con el objetivo de transformar y unificar los primeros *contenidos* de la conciencia en *conceptos*<sup>15</sup> (Cfr. Mondolfo, 1982a:

---

<sup>15</sup> Para Hegel, el trabajo del espíritu es el proceso a través del cual los contenidos sensibles son transformados en intuiciones, representaciones y, posteriormente, en pensamientos y

17); *trabajo negativo* que finaliza con el retorno de éstos al mundo en forma de significado (Cfr. Hegel, 1980: § 2; § 440).

Así, la filosofía hegeliana comprende que los conceptos no son solamente formas *fijas* de significación producidas por el trabajo del espíritu; también acepta que estos conceptos se encuentran afectados por el movimiento que depende de aquello que es demandado permanentemente por el objeto. Esta dialéctica entre lo fijo del concepto y el movimiento incesante del objeto exige al espíritu un respeto permanente por la *forma* de los objetos que *devienen* en el mundo (Cfr. Adorno, 1981: 97).

En este sentido, la idea de forma fija y de movimiento incesante se constituyen, en la filosofía de Hegel, no solamente en el centro de la dialéctica del concepto, sino en el escenario propicio para mostrar la forma más original del movimiento del espíritu: *la circularidad*. La razón encuentra en la *circularidad* aquello que constituye la *unidad del ser*, es decir, encuentra la unidad que reúne la dispersión aparente de la multiplicidad.

La idea de trabajo *circular* ofrece a la *razón* de cada individuo *singular* –sea Hegel o cualquiera de nosotros– el lugar central del *movimiento dialéctico del concepto*, sin que con esta originalidad de la razón se desconozca, primero, que la individualidad se encuentra *preformada* socialmente de antemano y, segundo, que todo se realiza a través de los individuos que se encuentran anclados en el devenir histórico (Cfr. Adorno, 1981: 67).

Con lo expuesto hasta aquí podemos afirmar que la idea de *circularidad* permite a la filosofía hegeliana una renovada comprensión de la realidad. Para el filósofo de Stuttgart, la reflexión filosófica no debe aceptar la idea de una realidad que se funda en el enfrentamiento de la conciencia con el mundo, sino que debe afirmar la existencia de una unidad de conciencia y mundo que se caracteriza por el permanente movimiento. Así, y aunque el espíritu comprende en conceptos que se *refieren* a la organización de la realidad, esta *referencialidad* no supone la primacía de una conciencia que dice *mundo*, sino que afirma la relación dialéctica entre conciencia y mundo.

---

conceptos. Aunque el objetivo del espíritu en este trabajo es elevarse (*espíritu teórico, espíritu práctico y espíritu libre*), señala el filósofo de Stuttgart, éste sabe que retornará nuevamente al mundo de objetos al final de su propio trabajo.

En otras palabras, el sistema hegeliano reconoce que, aunque conciencia y mundo son posibles en forma independiente –en términos abstractos y formales–, éstas solamente pueden emerger como *unidad* en su condición relacional, siendo la *dialéctica* el movimiento constitutivo de la *realidad* si se entiende como la unidad del *ser* y el *saber*.

Así pues, indagar por el movimiento *circular* del espíritu no solamente es un intento por comprender los modos de creación y re-creación de éste, es un esfuerzo por mostrar el trabajo que el espíritu realiza para superar la forma de la inmediatez con el ánimo de alcanzarse, comprenderse y liberarse a sí mismo de las determinaciones propias del mundo natural.

### **1.2.1. El devenir y la desproporción: el lugar del mal en la elevación del espíritu**

Para Hegel, el espíritu inicia su trabajo de elevación siendo *teórico, singular, subjetivo* y puramente *sensitivo*. En este primer movimiento denominado *espíritu teórico*, la inteligencia logra comprender que la inmediatez del mundo es *el abstracto ser otro de sí mismo*, es decir, la inteligencia comprende que la inmediatez percibida por la sensación es pura negatividad.

La inteligencia determina así el contenido de la sensación, como un fuera de sí, y lo arroja en el espacio y en el tiempo, que son las formas en que ella intuye. Para la conciencia, la materia es sólo objeto de ella, otro relativo; pero la materia recibe del espíritu la determinación racional de ser lo otro de sí mismo (Hegel, 1980: § 448)

Con el descubrimiento de la negatividad, el espíritu pensante libera los contenidos que emergen en la sensación<sup>16</sup> del grupo de contingencias que caracterizan la pura inmediatez. Es decir, al mismo tiempo que la negación de la inmediatez permite a la inteligencia tomar posesión de las determinaciones de la sensación, el pensamiento se libera, como concepto libre, de los contenidos de la inmediatez. Con este movimiento negativo, indica Hegel, se pone en evidencia aquello que el espíritu *quiere: el espíritu*

---

<sup>16</sup> Es necesario recordar que para Hegel, los contenidos son aquellos que emergen de la relación *mundo/espíritu sensitivo*.

*quiere determinar los contenidos marcados por la inmediatez con el ánimo de liberarse y de hacerse libre.*

Así, y como resultado de este primer movimiento (*espíritu teórico*), el espíritu se sabe como *querer* que busca determinar el contenido de la sensación. El espíritu se *sabe* como aquello que *se sabe*, que *se delibera de sí en sí* y que existe solamente como individualidad porque encarna la realidad del espíritu que se dirige a superar las determinaciones propias del mundo natural. Con este hallazgo el espíritu se entiende a *sí mismo* como aquello que *se da a sí mismo el contenido*, como dueño de *sí*, como *libre* en general y, por tal razón, como aquello que es capaz de “hacer de la libertad su determinación, su contenido y fin, no menos que su existencia” (Hegel, 1980: § 469).

Este espíritu que se *sabe* como aquello que *delibera de sí en sí* y que se llena de su concepto, señala Hegel, se constituye en el escenario propicio para la emergencia del espíritu *práctico*. En otras palabras, aunque el espíritu teórico se encuentra anclado en la pura universalidad del concepto, éste ofrece, al final de su movimiento, un nuevo horizonte al espíritu: *saberse* como *querer* actual; *saberse* como *espíritu práctico*.

Este ser por sí lleno, o esta individualidad, constituye el aspecto de la existencia o de la realidad de la idea del espíritu; como querer, el espíritu entra en la actualidad; como saber, está sobre el terreno de la universalidad del concepto. Como aquello que se da el contenido de sí mismo, libre en general. La determinación del querer en sí es traer a la existencia la libertad del querer formal; y con esto, el fin del último, es llenarse de su concepto, esto es, hacer de la libertad su determinación (...) (Hegel, 1980: § 469)

Aunque este nuevo horizonte del espíritu como *querer* se encuentra restringido por la formalidad del pensamiento, el espíritu se *sabe* ahora en una renovada forma de la libertad: *la eticidad*. Para Hegel, la eticidad es la posibilidad (libertad) que tiene el espíritu como *querer* de *actuar* o no de acuerdo con *fin*es egoístas, es decir, de *actuar* o no a partir de un contenido subjetivo o de un contenido universal.

Con la emergencia de la *eticidad* entendida como forma de la libertad, el espíritu práctico (*querer*) se descubre a sí mismo como *sentimiento práctico*; se descubre como individualidad en la que se reúnen tanto los contenidos de la

sensibilidad, como los diversos sentimientos que pueden dialogar o no con lo pensado. El *sentimiento práctico* no es aquello que se opone a la razón o aquello que resta excelencia a los contenidos elaborados por el espíritu; el *sentimiento práctico* debe entenderse como “la forma de la individualidad peculiar e inmediata del sujeto, en la cual puede ser puesto aquel contenido, como cualquier otro contenido subjetivo, que la conciencia hace su objeto” (Hegel, 1980: § 471).

En este sentido, indica Hegel, contenidos como el placer, el goce y el dolor, o la vergüenza y el arrepentimiento, son, entre otros contenidos, solamente modificaciones formales del sentimiento práctico; modificaciones, en primer lugar, que evidencian la pluralidad de contenidos a los que el espíritu se refiere y, en segundo lugar, que reclaman su participación natural en la constitución del *deber* que se encarnará, posteriormente, en la realidad del espíritu de un pueblo y de su historia.

Así y solamente en este escenario de la *inmediatidad*, la idea del mal en la filosofía hegeliana se encuentra vinculada y al mismo tiempo restringida a lo agradable y a lo desagradable. El mal se constituye como *la inadecuación o contradicción del ser respecto al deber ser* y, dado que en el *deber ser* habitan múltiples significados –contenidos teóricos– que se relacionan con la diversidad de sentimientos que adoptan su forma –sentimiento práctico–, el mal es comprendido inicialmente por el filósofo de Stuttgart como la justicia que se ejerce sobre lo nulo y lo vano de las significaciones que constituyen a este *deber ser*. Es decir, en tanto que el espíritu se *sabe* como *querer determinar* y como *sentimiento práctico*, éste sufre el enfrentarse consigo mismo y en sí mismo, dado que al mismo tiempo que es *ser* respecto de sí, es también *deber ser*. En palabras de Hegel:

(Esta) contradicción (...) se llama mal. En lo que es muerto no hay ni mal ni dolor, porque el concepto de la naturaleza orgánica no se pone frente a su existencia, y no permanece a la vez en la diferencia sujeto de ella. En la vida ya, y aun más en el espíritu, hay esta distinción inmanente, y se tiene por esto un deber ser; y esta negatividad, subjetividad, yo, libertad, son los principios del mal y del dolor (1980: § 472).

En la filosofía hegeliana, esta contradicción original entre *ser* y *deber ser* se configura como el rasgo primigenio que permite comprender las condiciones de

posibilidad del mal. El mal humano es posible porque en el hombre habita una contradicción original entre el espíritu que *quiere* y el espíritu que *piensa*; al mismo tiempo que el espíritu busca suprimir la particularidad y la inmediatitud, también orienta sus esfuerzos a donar de sentido su propia existencia individual en la forma objetiva del estado y en la vida ética.

Esta contradicción original que se incrusta en el centro del espíritu práctico se constituye en un nuevo horizonte. El espíritu sabe ahora que su satisfacción no depende del cumplimiento de sus necesidades (felicidad natural), sino de su esfuerzo (actividad) por producir y adecuar su existencia inmediata y sus determinaciones internas. En otras palabras, el sujeto se *sabe* como aquel que es fin en sí mismo y como responsable de la ejecución de este fin (Cfr. Hegel, 1980: § 475).

Con este nuevo hallazgo el espíritu no solamente se sabe como querer, ahora se sabe como libre del formalismo, de la inmediatitud y de la accidentalidad. El espíritu ahora se constituye como *espíritu libre*, como la unidad del *espíritu teórico* y del *espíritu práctico*. El *espíritu libre* se entiende a sí mismo como querer pensante y termina por configurarse como determinación universal en el marco de la libertad misma.

Con este movimiento de elevación (trabajo espiritual) el espíritu que se sabe libre se declara capaz de volver afectivamente sobre sí mismo solamente porque se quiere a sí mismo. El espíritu que en principio solamente pretendía superponerse a la inmediatitud, es ahora *espíritu libre* en tanto que resguarda su propio fin y su propia determinación.

Así, la contradicción original –principios del mal y el dolor– permite al espíritu comprender que su fin y su objetivo es la libertad. Libertad que se realiza en el saber, y en esta idea misma, “no porque los hombres tengan esta idea, sino porque son esta idea” (1980: § 482). Por tal razón, la filosofía hegeliana comprende que en el espíritu que se sabe libre la libertad no es impulso que orienta, sino carácter de humanidad que terminará por objetivarse en la realidad jurídica, moral y religiosa de los pueblos.

### 1.2.2. La autoconciencia

La idea de *negatividad* en la filosofía hegeliana se constituye en el horizonte de comprensión del espíritu que *se sabe libre*. En este horizonte, el espíritu comprende, en primer lugar, que la satisfacción de sus deseos depende de su propia actividad productiva y, en segundo lugar, que su realización solamente es posible a través de la negación del mundo natural que le aparece como opuesto, es decir, a través de su *afirmación* como *deseo* que se opone a *lo dado*.

Pero esta primera imagen propuesta por la filosofía hegeliana solamente pone en evidencia la figura de un sujeto que *contempla lo dado (positivo)*; un sujeto que se sabe distinto (*negativo*) al mundo determinado de los objetos y que, como *deseo actual*, termina por volcarse sobre este mundo con el único fin de satisfacerse (Cfr. Kojève, 1987: 11). Es decir, hasta este momento el sistema hegeliano solamente nos ofrece la imagen de un sujeto que restringe su mirada a lo *absoluto sustancia (positivo)* y que, en consecuencia, únicamente se sabe como *sentimiento de sí* y como *quererse a sí mismo*.

Aunque esta figura del *sujeto que contempla* se restringe al *sentimiento de sí* y al *quererse a sí mismo*, es posible aún derivar de ella dos coordenadas que serán fundamentales para la comprensión del mal. Inicialmente, esta figura muestra cómo el *sujeto que contempla*, al mismo tiempo que se vuelca *desiderativamente* sobre el mundo natural, también se descubre a sí mismo como *deseo de afirmarse (Yo)*. Enseguida, esta imagen revela cómo el deseo se constituye en fuente del Yo, es decir, muestra cómo el *deseo de satisfacerse a sí mismo* le permite al *sujeto comprenderse como* radicalmente distinto a *lo dado*. Pero, ¿qué ocurre cuando un sujeto que se *quiere a sí mismo* se enfrenta a otro que también se *afirma* como deseo? ¿cuál es entonces el lugar del *mal* en esta dialéctica?

Para responder estas preguntas realizaremos dos recorridos. El primero de ellos se concentrará en la idea hegeliana de *la lucha de las autoconciencias contrapuestas*, y el segundo analizará, en forma general, la figura de la *conciencia desventurada*.

### 1.2.2.1. La lucha de las autoconciencias contrapuestas

Para Hegel, que el deseo sea la condición necesaria para la emergencia de la *autoconciencia* no significa que éste sea suficiente para su realización. El *deseo* solamente permite al sujeto *saberse* como *sentimiento de sí* y, en este sentido, como sujeto impulsado a la satisfacción de sus deseos inmediatos – con fines de supervivencia– a través de la *destrucción* de la *realidad objetiva*; realidad objetiva que, al mismo tiempo que es negada, permite a la conciencia *descubrirse* como conciencia de sí.

La conciencia que se *sabe* como *sentimiento de sí* es, en este sentido, movimiento orientado a agotar paulatinamente la realidad objetiva y, por tal razón, conciencia dependiente del mundo que ella misma destruye. Éste es el deseo que nutre la conciencia. La conciencia desea objetos, no por los objetos mismos, lo que ésta desea es su constante renovación. Dicho de otro modo, lo que esta conciencia desea es la *vitalidad* del mundo que es, en sí mismo, lo viviente. Para el filósofo de Stuttgart el deseo es:

(...) un estar dispuesto para la propia autorrealización. Ella está encaminada hacia sí y tiene ante sí su propia esencia como meta. Todo lo que ella necesita, debe estar plenamente disponible. El deseo no es una premura por cualquiera cosa, pues él no quiere en último término nada más que a sí mismo. Pero él también se lanza a la búsqueda de sí mismo, pues el deseo todo lo quiere para sí y tiende a ello sin dejar ningún objeto que pudiera querer para sí. De este modo se diferencia de las pulsiones naturales particulares que sirven siempre a un equilibrio determinado. Su avidez aparece no sólo como destructiva, sino fundamentalmente autodestructiva (Hüni, 2002: 90).

Pero, indica Hegel, aunque en el hombre habite este *deseo* natural orientado a conservar su propia vida y a satisfacerse inmediatamente, esta actitud primigenia no gobierna la forma de su existencia. El hombre *sabe* que puede *arriesgar* su vida con fines diferentes a la conservación y, en este sentido, comprende que su realidad es distinta a la del animal. El hombre reconoce su

*realidad humana* cuando se declara capaz de *arriesgar* su propia vida en una *lucha a muerte* solamente con el fin de satisfacer sus deseos no animales<sup>17</sup>.

La *lucha a muerte* se configura en el escenario más original en el que dos seres se disponen a arriesgar su vida, primero, con el fin de ser *reconocidos* en su deseo y, segundo, con el objetivo de imponerse sobre el *vencido* al final de la batalla, porque se tiene la certeza que uno será *lo reconocido* y el otro será *lo que reconoce*. Pero el *reconocimiento*, indica el filósofo de Stuttgart, no debe ser entendido como el resultado de la lucha; la lucha misma es el escenario en donde *el reconocimiento* va deviniendo, es decir, el reconocimiento ocurre en el irse reconociendo mutuamente.

Inicialmente, y dado que la *autoconciencia* es igual a sí misma por la exclusión de lo otro que considera como *objeto* no esencial, aquello otro que emerge *inmediatamente* ante ella en el marco de la lucha es considerado como su objeto. En este primer escenario, cada una de las partes tiene una certeza de sí que no corresponde con la verdad, pues, indica Hegel, una certeza verdadera solamente es posible “si el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro” (1971: 115).

En este sentido, para que cada *autoconciencia* alcance la *presencia* de sí misma como pura *abstracción*, es necesario, inicialmente, que cada autoconciencia rompa la singularidad que caracteriza su vida animal y, enseguida, que cada una se alce como humana y se declare capaz de arriesgar su vida en el escenario de la lucha. Así, la figura del reconocimiento muestra las partes que ella misma exige. Cada *autoconciencia* requiere de otra *autoconciencia* para alcanzar una certeza verdadera de sí misma, pues esta certeza depende de la capacidad de poner en riesgo la propia vida y la vida de lo otro en el marco de la *lucha a vida o muerte*.

---

<sup>17</sup> Para Kojève, “el deseo humano debe dirigirse sobre otro deseo. Para que haya deseo humano es indispensable que haya una pluralidad de deseos (animales). Dicho de otro modo, para que la Autoconciencia pueda nacer del *sentimiento de sí*, para que la realidad humana pueda constituirse en el interior de la realidad animal, es menester que esa realidad sea esencialmente múltiple. El hombre no puede, en consecuencia, aparecer sobre la tierra sino en el seno de un rebaño. Por eso la realidad humana solamente puede ser social. Más para que el rebaño devenga una sociedad, la sola multiplicidad de deseos no basta; es necesario aun que los deseos de cada de los miembros del rebaño conduzcan –o puedan conducir– a los deseos de los otros miembros” (1987: 13)

Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí mismas de *ser para sí* a la verdad de la otra y en ella misma (Hegel, 1971: 116).

En consecuencia, para la vida humana la lucha no es un enfrentamiento innecesario; ésta se constituye en el único escenario posible para la autoproclamación de la *libertad* que se despliega en la capacidad de arriesgar la propia vida solamente porque el hombre comprende que su existencia es un momento que tiende a desaparecer.

Pero aunque cada *autoconciencia* comprende su *propia finitud*, esto no significa que éstas –autoconciencias– vayan a la lucha pensando que el resultado final será la pérdida de la propia vida, todo lo contrario. Para Hegel, cada *autoconciencia* tiende a la *muerte* del otro porque comprende que esa vida no tiene un valor superior a la suya propia y, por tal razón, cada *autoconciencia contrapuesta* se orienta a la superación de la otra.

En efecto, a diferencia de la *certeza de sí mismo* obtenida por la *conciencia* en su relación con el *ser determinado* (lo dado), durante el *enfrentamiento* la *certeza* depende de la inversión de la *posición natural de la conciencia (existencia)*, es decir, depende de la negación de la vida que nutre esta posición y, en consecuencia, de la superación del *allí natural* de cada ser y de la declaración de cada uno de ellos como *deseo que se quiere para sí*.

Ahora bien, esta comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general; pues como la vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, la muerte es la negación natural de la misma conciencia, la negación sin la independencia y que, por tanto, permanece sin la significación postulada del reconocimiento. Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha (Hegel, 1971: 116).

Ahora bien, esta experiencia de superación ofrece a cada *autoconciencia contrapuesta* la comprensión de su *hacer*. Su *hacer* no se orienta a la *negación*

*absoluta de otra conciencia (su asesinato), sino a la negación abstracta de ésta (superación).* Mientras el asesinato como *negación* absoluta elimina toda posibilidad de *reconocimiento* por parte del vencido, la *negación abstracta* conserva lo *superado*, es decir, lo superado se mantiene *sobreviviente* en la *superación* solamente porque el vencido prefiere afirmarse en *la vida*. En este sentido, y aunque la lucha es a vida o muerte, ninguno de los extremos debe morir. La muerte de uno de los extremos imposibilitaría la emergencia (*devenir*) del hombre como humano.

El hombre que muere realizando su deseo natural (*conservación*) muere como animal y, en consecuencia, esta condición le impide declararse como aquello que *reconoce* o como aquello que es *reconocido*. Por su parte, el hombre que arriesga su vida se declara capaz de negar la *posición natural de su conciencia (existencia)*, y solamente por esta razón, es capaz de *reconocerse* a sí mismo y al otro como humanos; humanos que comprometen su vida en la lucha para la realización de sus deseos no naturales. Así quedan expuestas las dos figuras contrapuestas de la conciencia: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 1971: 117).

Pero esta vitalidad provista por la lucha y las figuras que de ella emergen, no solamente corresponden, de modo inicial, a las relaciones entre individuos. Como señalaremos más adelante, este escenario vital para la humanización también corresponde a las relaciones entre las naciones y los pueblos, en donde cada uno de ellos se enfrenta con el fin de *afirmarse* y realizarse en las acciones de aquel que ha sido vencido (Cfr. Kojève, 1987: 58). Pero abandonemos por ahora este escenario de lucha y concentrémonos en las figuras de la *conciencia independiente* del señor y de la *conciencia dependiente* del siervo.

Para el filósofo de Stuttgart, el *vencedor* de la lucha por el reconocimiento se constituye bajo la figura de la conciencia *independiente*. En esta figura, el vencedor se comprende como conciencia que es *para sí*, no solamente porque se opone a aquello que tiene un contenido determinado, sino porque ahora es *mediación* consigo mismo a través de la conciencia del *otro* que lo reconoce como *realidad objetiva*. Así, y al mismo tiempo que el vencedor se vincula con

los objetos en forma *desiderativa*, éste también se relaciona con aquella conciencia para la cual la *coseidad* es lo esencial: la conciencia *dependiente* del vencido.

Por su parte, indica Hegel, la conciencia del *vencido* es *dependiente* de la conciencia del *vencedor* dado que, mientras el contenido de la conciencia del vencedor es el concepto de su *ser para sí mediado por otra conciencia*, los contenidos esenciales que configuran la *conciencia del vencido* son la *coseidad* general (natural) y el *ser independiente* del vencedor.

Para el señor, la *conciencia dependiente* del siervo solamente es aquello que le permite tener certeza de *sí mismo* como *conciencia independiente*, certeza de sí que se constituye en *humanidad* y que se configura como contenido esencial de su *autoconciencia*. En este sentido, y gracias al concepto de *humanidad* que nutre la autoconciencia del señor, éste puede establecer un renovado sistema de relaciones con otros hombres y con la naturaleza solamente porque el siervo lo *reconoce* como *realidad objetiva*.

Al igual que las *relaciones* que el señor establece con el mundo son *re-significadas* –gracias al *reconocimiento* del *siervo*–, las *relaciones* que el *siervo* establece con el mundo son *redefinidas* por su condición de *servidumbre*<sup>18</sup>. Aunque el *siervo* continua siendo *autoconciencia general* que se relaciona *negativamente* con las cosas dadas, su nueva condición (*la servidumbre*) lo obliga a comprender que los objetos con los que antes se relacionaba ahora *pertenecen* a la conciencia independiente del señor y, por tal razón, no pueden ser *consumidos o destruidos* por él para su propio *goce*.

(...) el señor se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo, la cosa para él es algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de la negación, sino que se limita a transformarla (Hegel, 1971: 116).

---

<sup>18</sup> Como señala Jacinto Rivera de Rosales, “el señor, victorioso, no tiene por qué evolucionar, su apuesta ha triunfado y le basta con quedarse en el nivel del deseo devorado, no ciertamente aniquilando al siervo, pues en ese caso retornaría al estadio anterior, sino, sirviendo se de él y de su trabajo para saciar sus deseos cada vez más exigentes; pero por eso mismo se hace cada vez más dependiente del siervo” (2006c: 259)

Para Hegel, la relación *inmediata* que establece el señor con su contenido humano y la relación *mediata* que establece con los objetos naturales –a través del vencido–, ponen en evidencia la duplicidad de la figura de su conciencia. Mientras en la relación *inmediata* el señor se *sabe* como *ser para sí* gracias al *reconocimiento* otorgado por el siervo, en la relación *mediata* el señor *sabe* que posee un objeto natural para su satisfacción porque el siervo lo reconoce como propietario de éste. Dicho de otra forma, el resultado de la lucha ofrece al señor la posesión exclusiva de un objeto natural que puede ser *consumido* o *destruido* por él solamente para la *satisfacción* de su *goce*.

Esta renovada experiencia *inmediata* y *mediata* produce en el señor el desplazamiento de la *apetencia* y la emergencia, en su lugar, del *goce*. Mientras en el horizonte de la *apetencia* el sujeto comprende que las cosas del mundo son *independientes* de su conciencia deseante, en el horizonte del *goce*, el señor declara que la satisfacción de su deseo se encuentra en la *destrucción* de los objetos que antes le eran *independientes*; destrucción sin fines de supervivencia.

Así, el señor acepta la figura *destructiva* del *goce* como horizonte de realización. Para él, tanto el mundo como el siervo son objetos de su conciencia y, por tal razón, la conciencia del servil es considerada como algo no esencial; no esencial en tanto que no le aporta en la obtención de una *certeza verdadera* de *sí misma*. Pero enseguida el señor revela que esta idea no corresponde con la figura del reconocimiento. El señor descubre que la *certeza que tiene de sí* mismo *depende* del reconocimiento que el siervo le otorga como realidad *objetiva* y como *propietario* y, en consecuencia, éste comprende que la *verdad (certeza de sí)* de su conciencia es *ser conciencia no esencial* y acción *no esencial*. La conciencia que goza *sabe* ahora que su realidad es la *conciencia servil*.

La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que esta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como el señorío revela que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará así como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia (Hegel, 1971: 119). Por

su parte, para la *conciencia dependiente* del siervo, al menos en principio, el señor es verdad *esencial* y, por tal razón, *conciencia independiente* que es *para sí*. Pero al final de la lucha, y a diferencia del horizonte del goce que ha ganado el señor, el siervo experimenta la absoluta *negatividad* que produce la angustia de la muerte. Esta angustia existencial le permite al siervo *saber* que la verdad de su *ser para sí* es la propia finitud. El servil comprende ahora que la angustia de la muerte se constituye en la esencialidad de su autoconciencia y, en consecuencia sabe, que la verdad de ésta es encontrarse anclada en el tiempo y, por tanto, que su existencia es la constante experiencia del desaparecer.

Sin embargo, que el siervo rechace la muerte al final de la lucha no significa que éste termine confinado a la pura *positividad* de *lo dado*. El miedo a la muerte que el siervo experimenta produce en él la experiencia real de la propia finitud y es, precisamente esta experiencia, junto a la emergencia de las cosas como *independientes* (como propiedad del amo), lo que le permitirá superar su existencia natural a través de la *transformación* y el *dominio* de los objetos que se encuentran en el mundo; es decir, el siervo encuentra en el *trabajo que transforma* el aspecto positivo de su condición: la libertad.

Dicho de otro modo, gracias a la experiencia real de la *finitud* y a la independencia de los objetos naturales, el siervo es capaz de comprender que la realización de su existencia es la *transformación* por la vía del trabajo y no la *destrucción* o el *consumo* (*gocce*). Con esta imagen de la *conciencia trabajadora* se ponen en evidencia los dos horizontes de su realización: en primer lugar, el siervo es conciencia que *transforma* la realidad en realidad subjetiva y, en segundo lugar, éste es conciencia que *media* la experiencia del señor, pues con el trabajo, el mundo es aquello que ha sido *transformado*.

Por esta razón, indica Kojève, aunque el señor viva en un mundo histórico, tecnificado y humanizado por el trabajo, éste (el señor) solamente *consume* y *destruye* como animal aquello que ha sido transformado por el siervo. En tal sentido, el señor queda cautivo del goce ocioso y, aunque puede morir como hombre, no puede vivir sino como animal (Cfr. 1987: 60).

Así, mientras el señor ha ganado el horizonte del goce, el siervo ha experimentado, al final de la lucha, la *angustia de la muerte*. Con la angustia de la muerte el siervo se ha hecho consciente de su *finitud* y terminará por situar

su existencia finita, no solamente como el fundamento de su *humanidad*, sino como el germen de su propia libertad.

Para Hegel, mientras la ausencia de la *angustia* condena al señor al puro goce *inmediato* y *fugaz* que desaparece, la *experiencia de finitud* ofrece al siervo el escenario del *trabajo* que da forma a *los objetos que no le pertenecen* (propiedad del señor) y, gracias a esta actividad, ante él se abre el mundo humano de la realidad *transformada* que permanece en la *cultura*.

El *trabajo* brinda a la *conciencia* del siervo el horizonte general de su realización, su *ser para sí* se encuentra fundado en la actividad que *forma* y *transforma* el mundo natural en realidad cultural e histórica. La *conciencia* del siervo se configura entonces como *acción formativa*, como una actividad constante que se comprende a sí misma como *conciencia que trabaja*, como *conciencia independiente*, como *ser para sí* que encuentra su certeza en la realidad que él mismo transforma.

En consecuencia, en la filosofía hegeliana la condición de servidumbre permite al siervo saberse como conciencia que *forma el mundo* con su trabajo y como *conciencia finita* que teme a la muerte. En otras palabras, la formación y el temor a la muerte permiten al siervo descubrirse, no solamente como *conciencia que transforma* los objetos del señor, sino como *ser para sí* que permanece en lo *transformado* y que encuentra en los objetos que él mismo transforma la certeza de su propia existencia.

Por el hecho de *colocarse hacia afuera*, la forma no se convierte para ella misma en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en verdad. Deviene, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que solo parecía ser un sentido extraño. Para esta reflexión son necesarios dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia (formación) el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma (Hegel, 1971: 121).

Por tal razón, indica Hegel, el trabajo como actividad *formativa* permite al siervo alcanzar *conciencia* de su propia *libertad*, pues gracias a esta actividad el

vencido comprende que la libertad –aunque sea en principio *abstracta*– procede del pensamiento y no del puro *goce* que gobierna la experiencia del señor. Así, para el servil la *libertad* se encuentra anclada en la *formación* y en el *temor* que nutren su conciencia y no en la destrucción y el goce que atraviesan la conciencia del señor. Es precisamente esta *libertad intelectual* el escenario propicio para la emergencia de una nueva figura de la conciencia: la *conciencia estoica*.

#### 1.2.2.2. Señorío y servidumbre: horizontes de realización

Que el *siervo* se haga *estoico* significa que acepta su *servidumbre* aunque *comprende* que su *ser para sí* no depende solo de la conciencia del señor. El siervo es *estoico* porque no trabaja para permanecer con vida, lo hace porque sabe que su libertad depende de su *actividad formativa* y de su conciencia de *finitud*. Es decir, el estoico se *libera*, inicialmente, porque se *desinteresa* del mundo y de los hombres y, enseguida, porque “se *inmuniza* (...) al abrigo de una libertad meramente abstracta que reniega del campo de juego conflictivo en el que se encuentra, quiéralo o no, ya inserto” (Cano, 2009: 96).

Pero, indica Kojève, la *libertad* del *estoico* se encuentra restringida a la esfera intelectual y por tanto, solamente es libertad abstracta. El estoico se *desinteresa* porque encuentra en el *trabajo formativo* la certeza abstracta de su libertad, pero rápidamente descubre que esta *independencia* es una ilusión que solamente será superada si pone en riesgo su vida en el marco de la lucha (Cfr. 1987: 65-66).

Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado como la libertad abstracta, no es, por tanto, más que la negación imperfecta del ser otro; no habiendo otra cosa que *replegarse* del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma. El contenido vale para ella, ciertamente, tan sólo como pensamiento, pero también, al mismo tiempo, como pensamiento *determinado* y como la determinabilidad en cuanto tal (Hegel, 1971: 124).

Además, el *estoico* advierte que su *libertad* es irreal cuando descubre que su *conciencia* depende del *mundo natural* que él mismo *trabaja*, cuando comprende que la consecuencia de negar el *mundo natural* es negar la

experiencia de su propia conciencia. El resultado de este descubrimiento es el *devenir* de la conciencia *estoica* en conciencia *escéptica*.

Con la *conciencia escéptica* el siervo busca realizar el proyecto de su *libertad abstracta* y avanzar del *desinterés* –que marca la actividad de la conciencia estoica– a la *negación absoluta* del mundo exterior. Para realizar esta *negación absoluta*, el escéptico retorna radicalmente a sí mismo y encuentra en su *Yo puro* el límite infranqueable que le permitirá negar el mundo natural sin negarse a sí mismo.

Este movimiento de retorno operado por la *conciencia escéptica* ofrece al siervo una renovada comprensión de sí mismo. Éste comprende que su libertad no depende de los objetos *transformados* por el trabajo o de su temor a la muerte. La *conciencia escéptica* comprende que en su actividad negativa se encuentra el fundamento real de su propia libertad. Es decir, el retorno sobre sí misma (*Yo puro*) permite a la conciencia escéptica comprenderse como opuesta al mundo de los objetos y, en consecuencia, descubrirse como fuente de su propia libertad.

Así, el pensamiento del escéptico avanza finalmente frente a la figura del estoico. El escéptico libera su pensamiento del *desinterés* y propone en su lugar la *negatividad* intelectual como el centro de su propia libertad. Pero aunque el escéptico *niega intelectivamente* la totalidad del mundo sin negarse a sí mismo –dado que se encuentra resguardado en la interioridad de su *Yo*–, éste descubre inmediatamente su fracaso.

Para Hegel, al igual que la libertad del estoico es abstracta, la libertad del escéptico también se encuentra restringida a la intelectualidad que gobierna la actividad *negativa* de su conciencia. Esta restricción permite al escéptico *negar* el mundo natural –que determinaba la conciencia *estoica*–, pero le impide *negar* activamente el lugar servil que ocupa en el mundo del señor (Cfr. Kojève, 1987: 68-70). Su libertad continúa abstracta y, al igual que el estoico, éste termina condenado a la *inacción*. Al carecer de acción el escéptico se encuentra aislado del mundo y, por tal razón, termina confinado a la identidad de lo pensado.

Por consiguiente, en su actividad negativa el escéptico no solamente niega el mundo natural que determina la conciencia estoica. La negatividad de la

conciencia escéptica se extiende a la *totalidad* de lo hecho por el hombre: niega al Señor, niega lo transformado y, finalmente, se niega a sí mismo. Su conciencia es la constante negación que al afirmarse termina por negarse a sí misma. En palabras de Kojève:

El escéptico no niega un contenido, una teoría, una moral, sino todo contenido, toda teoría, toda moral (...) El escéptico está en contradicción consigo mismo (él mismo no hace nada; niega en su discurso todo lo que es hecho por el hombre, por los otros hombres) (...) Su vida es contradictoria (...) Si dura, si no se suicida, su duración es contradictoria (...) (1987: 71).

En consecuencia, la experiencia de la conciencia escéptica es la permanente contradicción, pues, al mismo tiempo que a) *se sabe* como *conciencia empírica* mutable, *singular*, *contingente*, *orientada* hacia aquello que no tiene ninguna realidad (mundo natural), constituyente de esa realidad que no tiene para ella ninguna verdad (mundo subjetivo) y *observante* de aquello que considera inesencial (la conciencia del Señor); b) la conciencia escéptica se *comprende* como *conciencia universal* e inmutable que *niega* la totalidad de lo *singular* y lo *contingente*. Dicho de otro modo, la conciencia escéptica tiene una experiencia contradictoria de sí misma porque su existencia se ve marcada por el constante tránsito entre lo inmutable y lo mutable que ella misma es (Cfr. Hegel, 1971: 126). Por lo tanto:

Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; *de una parte*, reconoce su libertad como elevación por encima de toda confusión y el carácter contingente del ser allí, y, *de otra*, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo *no esencial* y un dar vueltas en torno a ello. Hace desaparecer en su pensamiento el contenido no esencial, pero es por ello mismo conciencia inesencial; proclama la *desaparición absoluta*, pero esta *proclamación* es, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. Y ella misma ve, oye, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en la potencia de su conducta (Hegel, 1971: 127).

Si la conciencia escéptica logra superar la perturbación que le produce esta duplicidad, ante ella se abre una nueva figura: *la conciencia desventurada*<sup>19</sup>. A diferencia de la conciencia escéptica, la conciencia desventurada acepta que ella misma es esta contradicción y que su realización depende, precisamente, de reunir *lo inmutable* y *lo mutable*.

Más en su esfuerzo por reunir lo mutable y lo inmutable, la conciencia descubre que su realización es imposible, pues, al mismo tiempo que lo mutable rechaza a lo inmutable, lo uno y lo otro configuran la experiencia de su propia conciencia. En otras palabras, aunque la conciencia busca remontarse sobre el mundo mutable, ella comprende que esta actitud es imposible, dado que ella misma no puede renunciar, en ningún momento, a la experiencia contingente y particular que ella misma es (Cfr. Hegel, 1971: 128)<sup>20</sup>.

De esto resulta que la *desdicha* de la *conciencia desventurada* consiste en su imposibilidad de *reconciliar lo mutable y lo inmutable*; su *frustración* reside en la orientación de su conciencia a lo absoluto, a sabiendas que no podrá jamás alcanzarse a sí misma.

Pero, indica Hegel, es precisamente esta *desdicha* la que permite a la conciencia desventurada comprender que la *inestabilidad* no solamente la atraviesa, sino que ella misma es esta *inestabilidad*; *inestabilidad* que emerge como el signo insalvable de la *finitud* que la constituye. La *finitud* no solamente es la herida que marca la *vida* del hombre; es la experiencia de la que brota su subjetividad. Sin la contradicción que marca la experiencia de la *conciencia*, la vida humana terminaría restringida por el horizonte de la pura coseidad o sería, en el peor de los casos, lanzada fuera de sí misma a lo absoluto en donde finalmente no se encontraría.

---

<sup>19</sup> Aunque algunos comentaristas de Hegel asimilan la conciencia desventurada con el judaísmo y el cristianismo, es necesario aclarar que esta investigación no parte de este presupuesto para la comprensión de esta nueva figura de la conciencia. Siguiendo a Hyppolite, la *Fenomenología del espíritu*, en su apartado dedicado a la *conciencia desventurada*, no contiene ninguna referencia directa al judaísmo, razón por la cual, esta nueva figura —al igual que el estoicismo o el escepticismo— “sigue tratándose de ilustraciones históricas en servicio de un necesario desarrollo de la autoconciencia” (Cfr. Hyppolite, 1974: 40)

<sup>20</sup> Para Rubén Dri, la imagen de la conciencia desgraciada en la filosofía hegeliana se comparece con la imagen de los monjes medievales, “quienes ayunando, castigándose y dedicándose a la contemplación pretendían aniquilar el cuerpo y sus pasiones para alcanzar lo inmutable” (2001b: 15). Para la conciencia desventurada, esta experiencia se configura como el dolor que atraviesa su espíritu; un dolor que se encuentra marcado por la experiencia de la propia finitud que devendrá en la muerte del particular y con ello, en la desaparición de todos sus deseos (Cfr. Alvares, 2007: 135).

En términos positivos, gracias a que la conciencia herida por la finitud se debate entre lo inmutable, lo universal y lo eterno que ella misma pretende, y lo mutable, lo particular y lo finito que marca su existencia, es decir, gracias a que la desventura de la conciencia se origina en su enfrentamiento a lo absoluto desde el horizonte factico de su propio devenir, la conciencia advierte que sus comprensiones se encuentran atravesadas por la *particularidad* y la *mutabilidad* que caracterizan su devenir herido y contradictorio.

La contradicción es entonces aquello que permite a la conciencia, no solamente saberse como *ser-en-sí* idéntico a sí mismo (tesis/ser-dado/naturaleza) y como *ser- para-sí* negativo en tanto opuesto al mundo natural (antítesis/acción/hombre); sino, como *ser-en-sí-y-para-sí* que se constituye como totalidad, síntesis, obra, movimiento e historia (Cfr. Kojève, 1982c: 28).

En otras palabras, el *devenir* que marca la figura de *la conciencia herida –por la finitud–* es finalmente el acontecer del espíritu anclado en el horizonte temporal de la historia; horizonte en el que *acontecen las luchas y los padecimientos* de *la conciencia herida* que se orienta, incansablemente, a la realización *de la idea de la libertad* que ella misma es y que se revela renovada a cada momento gracias a la *inestabilidad* que marca su propia existencia<sup>21</sup>.

Así pues, el hombre supera la inmediatez natural que gobierna el mundo y se constituye en *mediación* capaz de retornar sobre sí mismo. A diferencia del animal, el hombre es aquello que él mismo hace en su propia actividad. En palabras de Flórez “sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu es así en cuanto resultado. En oposición a lo que ocurre con el animal, cuyo crecimiento es únicamente un robustecimiento cuantitativo, <<el hombre tiene que hacerse a sí mismo aquello que debe ser>> (...) <<el espíritu es por consiguiente su propio resultado>>” (1983b: 246)

---

<sup>21</sup> Cabe señalar entonces que la filosofía hegeliana no circunscribe su idea de humanidad al terreno de la pura abstracción. Para el filósofo de Stuttgart, la idea de humanidad encuentra su realización en el hombre concreto, en la unidad viviente que se encarna y se realiza en el *espíritu de un pueblo*; un espíritu que resguarda, tanto la totalidad cíclica que vuelve sobre sí misma en el presente y que se abre al futuro, como la individualidad encarnada que pretende realizarse desde el *padecimiento* de su propia finitud. El espíritu es, en este sentido, “como una obra de arte que puede llevar en ella lo infinito bajo las especies de una realización limitada” (Hyppolite, 1970: 52).

### 1.2.2.3. Temporalidad e historia: terror y padecimiento

Para Hegel, que el espíritu sea el resultado de su propia actividad significa que su existencia ocurre en el horizonte de la temporalidad y, en consecuencia, que en su habitar el mundo –el espíritu– se debate entre la libertad que lo orienta a lo inmutable y la finitud que lo ancla a lo mutable. Dicho de otro modo, la *conciencia herida* por la finitud *sabe* que su destino es *reconciliarse* con la temporalidad que la marca y la atraviesa.

Así pues, lo que se revela en la historia del mundo<sup>22</sup> son los esfuerzos del espíritu por *reconciliarse* con su propia *finitud*. Cabe decir, entonces, que la historia del mundo es la historia de los padecimientos, las luchas y los esfuerzos que los hombres y los pueblos realizan y sufren con el fin de *reconciliarse* con la temporalidad que marca su existencia; padecimiento (*phatos*) que no se funda en un soportar lo extraño que proviene del mundo, sino en un *padecerse a sí mismo* en el constante *extrañamiento*. El *extrañamiento* es, por tal razón, la experiencia constante que *padece* la conciencia al sentirse extraña a sí misma, pues *sabe* que a cada momento deviene siendo otra en el horizonte del tiempo.

Este devenir constante que configura a la conciencia que se sabe finita es entonces, el trasfondo *trágico* que se oculta bajo el manto sereno de la vida. En palabras de Hyppolite:

<<El destino es lo que el hombre es>>, es su propia vida, su propio phatos, pero que se le aparece como algo que ha devenido extraño; <<el destino, escribe profundamente Hegel, es la conciencia de sí mismo pero como de

---

<sup>22</sup> Aunque este no es el objeto de nuestra investigación, cabe señalar que, para Hegel, la historia universal reúne en su *devenir* la totalidad de figuras del espíritu que han procurado realizar la *idea de libertad*. La polis griega, el Imperio romano, el cristianismo, la reforma protestante o la Revolución francesa, son solamente algunas de las figuras que abrieron paso a la existencia de diferentes formas de libertad. Sin embargo, indica Hegel, es la figura espiritual de la Revolución francesa la que ha ofrecido condiciones suficientes para la realización política de la idea de la libertad. La revolución se constituye en el acontecimiento moderno que garantiza la existencia de las libertades éticas y políticas, a través de la materialización del derecho abstracto en el marco del Estado (Cfr. Rosenfield, 1993: 151). Para Walter Jaeschke, las condiciones otorgadas por la Revolución francesa a la vida política ofrecieron a la sociedad civil –entendida como una forma estatal imperfecta– un tipo de *control interno* que evitó la concentración excesiva de esfuerzos en fines privados y le permitió proyectar dichos esfuerzos en la consecución y la defensa sus derechos éticos y políticos. Además de este control interno, la Revolución francesa otorgo al Estado un *control externo* encargado de orientar los intereses de los individuos hacia el interés universal encarnado en la forma del gobierno (Cfr. 1998b: 31-35).

un enemigo>> (...) Es mediante la acción que yo me separo de mí mismo y que me encuentro como opuesto a mí mismo. <<Sólo la piedra es inocente>>, porque ella no actúa, pero el hombre debe actuar. Pero <<la acción perturba el ser>>, y aquello que en nosotros no es pura vida infinita, pura conciencia con el ser, se nos aparece separado de nosotros, en ello leemos nuestro destino y lo afrontamos en el seno mismo de la vida (1971: 50-51).

En este sentido, lo *trágico* del devenir se constituye en el centro mismo que dona de sentido humano la vida de la conciencia. La conciencia comprende ahora que su reto mayor es *reconciliarse* con el tiempo que se *niega* a sí mismo en su constante *devenir* y que parece aniquilar toda posibilidad de esperar. Superar este padecimiento desesperanzador solamente es posible, indica Hegel, bajo la consigna de la *reconciliación*. *Reconciliarse* significa que se acepta plenamente y sin quejas la finitud como fundamento del destino que somos nosotros mismos. Es decir, la *reconciliación* solamente es posible como un acto de amor al destino propio (*amor fati*), como una experiencia amorosa en donde aquello que se ama es el propio padecer.

Mas cabe señalar que la mirada amorosa del hombre que *padece* no se aleja del *extrañamiento* que le produce ser otro a cada momento sin dejar de ser sí mismo. Todo lo contrario: La *reconciliación* exige al sufriente la plena conciencia y la total aceptación de su contradicción –finito/infinito– que es, en definitiva, el signo que constituye lo humano. La *reconciliación* ocurre en el corazón del hombre que comprende que su realidad se encuentra fracturada y que su mundanidad –finitud– y su espíritu –infinitud– no pueden coincidir (Cfr. Hegel, 1971: 456).

No obstante, indica Hegel, esta *reconciliación* exige que el espíritu – que se sabe extraño– arribe a la *libertad absoluta* y que *comparezca* ante el terror que le produce la experiencia de finitud que marca su conciencia. Pero, ¿qué significa que el espíritu se presente como *libertad absoluta*? y ¿cuál es el límite de esta libertad?

A diferencia de la actitud ilustrada, en donde el sujeto se enfrenta al objeto y le impone como predicado *la utilidad*, y en donde el mundo emergente es considerado como opuesto a la conciencia, en la filosofía hegeliana la conciencia *libre* se pone como sustancia de todos los momentos de la realidad

y comprende que ésta –la realidad– no es otra cosa que ella misma en movimiento. Esta nueva libertad permite a la conciencia recuperar la forma de la objetividad que antes consideraba como esencialmente distinta y la habilita a llenarla con el movimiento de la autoconciencia universal.

(...) La certeza de sí es el sujeto universal y su concepto consciente es la esencia de toda realidad. Así, pues, si lo útil era solamente el cambio de los momentos que no retornan a su propia unidad y era, por tanto, todavía objeto para el saber, ahora deja de ser esto; pues el saber es el mismo movimiento de aquellos momentos abstractos, es el sí mismo universal, el sí mismo tanto de sí como del objeto y, como sí mismo universal la unidad retornante a sí misma en este movimiento (Hegel, 1971: 344).

Es así como el espíritu se hace presente como *libertad absoluta*, indica Hegel. El espíritu es libertad pues se constituye en *autoconciencia* que se capta a sí misma, que se sabe como *certeza de sí* y que se comprende como fundamento de la totalidad de lo real; siendo la realidad solamente *el saber* de la conciencia que retorna sobre sí y, en consecuencia, siendo ésta –la realidad– la pura voluntad del espíritu.

Con este movimiento el espíritu comprende que el mundo es solamente su voluntad, una voluntad universal que no puede ser reducida a cada personalidad individual, sino que debe ser ampliada a la voluntad de todos los individuos que se hacen presentes en el espíritu y que obran activamente en el mundo. En resumidas cuentas, la voluntad universal –que es el mundo humano– no se concentra en una autoconciencia operante que se capta a sí misma; esta voluntad real es autoconciencia de todas y cada una de las personalidades que se captan a sí mismas.

Con este hallazgo, la voluntad real –universal– termina por *superar* las estructuras sociales y las esencias espirituales que antes consideraba de un material distinto, y logra, con este movimiento, imponerse sobre cualquier poder que pretenda resistirla. Superar *lo distinto* y *saberse* como sustrato de toda realidad es, en sentido estricto, la *libertad absoluta*; libertad que solamente es posible si el espíritu, que vuelve sobre sí mismo como autoconciencia universal, se pone como esencia de toda realidad y de todas las individualidades que actúan como miembros de la *voluntad universal*, al punto de constituir su obrar individual en obrar de todos y cada uno de los individuos.

El vínculo que se entreteteje entre la voluntad individual y la universal, indica Hegel, es precisamente lo que permite a cada personalidad individual captar el objeto y el mundo como aquello que tiene como sustrato la autoconciencia que es absolutamente el concepto. Dicho de otro modo, cada conciencia que quería y obraba en forma individual, supera la escisión entre la autoconciencia y el mundo, entre sus fines y los fines de la voluntad universal y, finalmente asume que su fin, su ley y su obra son el fin, la ley y la obra universal. En palabras de Hegel:

Lo que hacía del concepto un objeto era su diferenciación en masas *subsistentes* particulares; pero, al convertirse el objeto en concepto, ya no subsiste nada en él; la negatividad ha permeado todos sus momentos. Entra en la existencia de modo que cada conciencia singular se eleva a la esfera que le había sido asignada y no encuentra ya en esta masa particularizada su esencia y su obra, sino que capta su sí mismo como el *concepto* de la voluntad (...) La conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal, y su obra la obra universal (1971: 344-345)

Así, el espíritu que se presenta como *libertad absoluta* no se enfrenta al objeto como algo extraño; para ella el objeto es solamente el concepto que ha resultado de su propio movimiento. El mundo como una realidad esencial externa ha sido superado por la conciencia y ella comprende ahora que su realidad “flota sobre la independencia desaparecida del ser real [*reales*] o creído por la fe solamente como la emanación de un insípido gas, un vacío *Être suprême* [Ser supremo]” (Hegel, 1971: 345).

Después de superadas las masas espirituales distintas y la vida de los individuos y sus dos mundos, solo se halla presente, por tanto, en sí mismo, el movimiento de la autoconciencia universal, como una acción mutua de ella en la forma de la *universalidad* y es *voluntad singular*, a la que se enfrentan la ley y la obrar universales. Pero esta conciencia *singular* es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal; ella es consciente de que su objeto es ley dada por ella y obra llevada a cabo por ella; pasando a la actividad y creando objetividad, no hace, por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado (Hegel, 1971: 345).

Pero, y aunque la obra *universal* de la *libertad absoluta* no pueda encontrarse en ninguna autoconciencia, en ningún hecho o acto *singular* operado por una voluntad particular, la libertad solamente puede alcanzar la materialidad de sus actos si se concentra en lo uno de una autoconciencia singular que le brinde realidad. En términos políticos, la voluntad universal solamente puede realizarse si se encarna en una autoconciencia singular que quiera y obre de acuerdo con el fin y la ley universal<sup>23</sup>.

Sin embargo, Hegel comprende rápidamente lo contradictorio de su afirmación<sup>24</sup>. El obrar de la autoconciencia *real universal* es imposible, pues el acto de aquel que reúne la voluntad universal termina por excluir o limitar la participación de todos los otros singulares que también obran en el mundo<sup>25</sup>, razón por la cual “ninguna obra ni acto positivos pueden producir libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente *la furia del desaparecer*” (Hegel, 1971: 346)

Así pues, que el obrar universal encuentre su límite en la *pura negatividad del desaparecer* significa que toda libertad universal, encarnada en una voluntad singular, debe enfrentarse a la *muerte* que marca la vida misma y, en este sentido, exige que la autoconciencia universal, que se afirma como sustrato de toda realidad, acepte que la furia del desaparecer se le impone. En otras palabras, ante la *libertad absoluta* se alza *la muerte* como *señor absoluto* y

---

<sup>23</sup> En este sentido, la Revolución francesa –al igual que cualquier figura del espíritu– se constituye en el escenario propicio que reúne, forma y dona de existencia una forma concreta de la libertad, que en el caso de esta figura revolucionaria, se realiza políticamente en los derechos del hombre y el ciudadano; derechos que se fundan “en una nueva concepción de la naturaleza humana y en lo que se le relaciona: el hombre como agente políticamente libre, dueño de su destino, amo de las formas de organización socio política y religiosa que él se da” (Rosenfield, 1993: 152).

<sup>24</sup> Hegel debe reconocer que la *libertad* que se despliega en la época revolucionaria se encuentra íntimamente vinculada con el terror. Las nuevas formas de organización política que originalmente se orientaron a la realización de la libertad absoluta, terminan por contradecir esta figura al banalizar la muerte del vencido. La muerte del vencido se banaliza cuando, en favor de la libertad revolucionaria, se elimina todo escenario de lucha y se convierte la muerte en lo más frío e insulso. En otras palabras, el fervor revolucionario que defendía la igualdad y la libertad como condiciones inherentes a la naturaleza humana, tropezó con dificultades insospechables en su esfuerzo por hacer del mundo la traducción práctica de los nuevos principios. La libertad promovida por esta nueva figura era tan abstracta que terminó por asumir la forma de una violencia tal que contradecía la libertad que ella misma promovía (Cfr. Rosenfield, 1993: 153).

<sup>25</sup> Para Hegel, el gobierno no es otra cosa que una individualidad o una facción que ha triunfado y en la que se fija la voluntad universal. Al ser una facción finita y limitada sus modos de operación y sus obras, no solamente terminan por excluir a otros individuos, acaban por contraponerse –aunque sea contradictorio– a la voluntad universal.

como suelo irreductible que marca tanto la existencia del hombre como su destino.

El Señor absoluto se constituye así en el límite del saber de la autoconciencia y, en consecuencia, en el escenario brumoso que emerge cuando la conciencia singular sabe –en definitiva– que es “alguien” que debe morir. Este escenario brumoso que marca el límite final de la conciencia singular, y que deviene independiente es, en definitiva, el epicentro mismo del *terror*. El hombre teme al *señor absoluto* porque, indica Hegel:

La única obra y el único acto universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, *pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre*<sup>26</sup>; es, por tanto, la muerte más fría y mas insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o de beber un sorbo de agua (1971: 347).

Pero en este momento es necesario matizar esta idea de la muerte que podría resultar trágica a simple vista. Para Hegel, la muerte no es el escenario último de una conciencia finita, es el signo que marca la naturaleza de los hombres que, a diferencia del resto de la naturaleza, son incapaces de auto-renovarse a cada momento. En definitiva, el terror a la muerte es la intuición que atraviesa la vida y que hace al hombre consciente de la liviandad de su propio ser. De este terror al señor absoluto deviene la posibilidad humana de separar lo absoluto como puro *pensamiento* y lo finito como puro padecimiento, siendo la vida misma el tránsito permanente entre lo uno y lo otro que nutre la totalidad de la realidad.

### **1.3. Observaciones generales: de la inestabilidad y del mal**

Los programas de investigación filosófica de Kant y Hegel se constituyen en un esfuerzo por disolver la dicotomía entre la *causalidad* que gobierna la naturaleza, y la libertad que marca el mundo moral; sin que esto signifique necesariamente, afirmarse en una parte de la contradicción. Para disolver esta dicotomía entre causalidad y libertad es necesario comprender que –en estas filosofías– la vida humana es el escenario en donde se reúne lo *infinito*, que

---

<sup>26</sup> La cursiva es mía

lanza al hombre al hallazgo de *principios universales*, y lo *finito*, que termina por anclarlo al *mundo mutable del error*.

Además, para disolver esta dicotomía, indican los autores de la *Religión* y de la *Fenomenología*, es necesario que ninguna filosofía asuma como presupuesto de su filosofar la existencia de una orientación natural a la vida buena que obligue al hombre a *obrar* moralmente bien. Si este presupuesto fuese admitido, el conjunto de la vida se encontraría fundado en un tipo de causalidad que obligaría el obrar moral y, en consecuencia, la libertad solamente podría ser considerada como una ilusión incapaz de ponerse como fundamento del mundo humano. Es decir, la libertad perdería su sentido positivo pues solamente podría constituirse bajo la dependencia de la causalidad y, en sentido estricto, no podría hablarse de libertad humana, ni como capacidad para *actuar* de acuerdo con las leyes de la razón, ni como *idea* que se realiza en el devenir y que es el espíritu mismo.

En efecto, afirmarse en una filosofía de la libertad como la kantiana o la hegeliana significa que no se acepta ninguna explicación que reduzca la vida humana a la causalidad que gobierna el mundo natural; afirmarse en esta filosofía es admitir que la libertad es el fundamento de todo *obrar* humano. Pero, ¿qué implicaciones tiene aceptar que la libertad es el fundamento del obrar? y ¿qué marca impone esta idea de libertad al problema del mal?

Para resolver estos interrogantes partiremos de un supuesto fundamental que atraviesa tanto la filosofía de Kant como la de Hegel: la libertad es el signo que pone en evidencia la *inestabilidad* que marca el *obrar*, pues la libertad abre la existencia a la multiplicidad y ofrece las condiciones para el error. El *obrar* perturba la *estabilidad* de la razón que opera en abstracto y pone en evidencia el *límite* del hombre que actúa moralmente. Dicho de otro modo, la *inestabilidad* del obrar se constituye, en la filosofía kantiana, en aquello que atraviesa la *elección* de principios morales y, en la filosofía hegeliana, en el epicentro de la *contradicción* que marca el espíritu que sabe de su propia finitud.

Así pues, Kant considera que la *inestabilidad* del obrar puede deducirse del movimiento que el libre *albedrío* realiza cuando elige motivos para actuar de acuerdo o no con la *ley moral*, y en donde ***elegir un motivo u otro*** se convierte en el núcleo del obrar que puede ser equivocado más allá de toda experiencia empírica regida por la causalidad; para la fenomenología hegeliana la

*inestabilidad* no depende de un movimiento del entendimiento deliberante; la *inestabilidad* se constituye en el epicentro del obrar que se encuentra marcado por la *finitud*.

En consecuencia, el *obrar* en estas filosofías no puede ser asumido como un proyecto hacia la vida buena que se realiza naturalmente en el hombre; el obrar es el escenario en donde la *inestabilidad* se despliega y el hombre reconoce la contingencia de su conocer y su obrar. Por este motivo Kant afirma:

Aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho *él mismo*. Lo uno y lo otro ha de ser un efecto de su libre *albedrío*; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia, él no podría ser ni bueno ni malo *moralmente* (2001a: 65-66).

O, como afirma Hegel en la *Fenomenología*:

El individuo es en y para sí mismo; es para sí, o es un libre actuar; pero es también en sí, o tiene él mismo un determinado ser originario -determinabilidad que es, conforme al concepto, lo mismo que la psicología querría encontrar fuera de él. En él mismo brota, pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, realidad tal que es en él de un modo inmediato la suya (...) el hombre es originariamente su propio destino (...) (1971: 185-188)

Que el hombre sea libre de *hacer* y *hacer-se* significa que se encuentra abierto a múltiples horizontes del obrar que no pueden reducirse a ninguna ley que tenga como fundamento la causalidad. El hombre es la obra que el mismo realiza y, por tal razón, el mismo es responsable de su *hacer* y de su *hacer-se* en el mundo humano. El hombre es libre de obrar y de obrar-se gracias a la libertad que lo constituye y que lo abre a la multiplicidad, la contingencia y al fallar. Por lo expuesto podemos afirmar: el error es posible solamente porque el hombre es *libre, contingente y finito* cuando *obra*, porque su existencia se encuentra atravesada por una *inestabilidad*<sup>27</sup> tal que constituye su *vida humana*

---

<sup>27</sup> Para el filósofo de Königsberg, que el hombre asuma su propio destino significa que su posibilidad de acción es diversificada. El destino del hombre se encuentra nutrido por la multiplicidad y, en este sentido, es la multiplicidad la que termina por aportar la prueba que permite a una filosofía racional –en este caso la kantiana– comprender la libertad como el fundamento de la vida moral.

y su *mundo*. Pero, ¿cómo es comprendida esta *inestabilidad* en las filosofías de Kant y Hegel?

Para Kant, la *inestabilidad* que gobierna la existencia humana se hace evidente cuando el entendimiento reflexiona sobre el movimiento que el *albedrío* realiza al *juzar, elegir y admitir* o no la *ley moral* como *motivo impulsor* de su *obrar*. Dicho de otro modo, la *inestabilidad* tiene que ver con el *desequilibrio* que puede sufrir el *albedrío* cuando elige un *motivo* para obrar moralmente en el mundo, pues éste –el *albedrío* –, se encuentra propenso a errar en su juicio y a admitir *equivocadamente* motivos contrarios a la ley moral<sup>28</sup>.

Más aún, el hombre que *obra* se encuentra expuesto a *errar* cuanto elige *principios morales*, dado que la *propensión* –por *fragilidad, impureza o malignidad*– ocupan un lugar constitutivo en su naturaleza contingente. Mientras que la *fragilidad del corazón* muestra el error del *albedrío* en su *debilidad para obrar* de acuerdo con la ley moral, y la *impureza del corazón* evidencia el error cuando éste mezcla motivos morales e inmorales para el cumplimiento de ley; en la *malignidad del corazón* el origen del *obrar malvado* se encuentra en la *inversión* del orden moral, en donde las acciones que se realizan pueden ser legales, pero nunca buenas pues se encuentran fundadas en un modo de pensar malicioso.

Que el hombre se encuentre *propenso* a errar evidencia su naturaleza contingente y abre la posibilidad del mal humano. Solamente Dios podría poseer la totalidad de las verdades y podría realizarse plenamente en el horizonte del bien. El hombre debe deliberar sobre sus propios motivos pues es libre de elegirlos, mezclarlos o investirlos para, posteriormente, admitirlos como suficientes en su actuar moral<sup>29</sup>.

Por estas razones, indica Kant, el *albedrío* de cualquier hombre puede *desviarse y fracturar* el vínculo entre la acción *finita* que el hombre realiza y la *ley moral* sustancialmente infinita, estable y perfecta. Es decir, la *inestabilidad* que nutre la condición humana y que se evidencia en el modo en que el libre

---

<sup>28</sup> En la filosofía kantiana la *propensión* al mal debe ser entendida como el “fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *conscupiscencia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general” (Kant, 2001: 46). Este estar propenso muestra, finalmente, la condición contingente de la naturaleza humana; condición que abre la posibilidad del error en el obrar moral.

<sup>29</sup> Aunque la libertad es el fundamento de la elección moral y los motivos impulsores son múltiples, cabe señalar que la participación de múltiples motivos en la elección moral no implica la presencia de una bondad o una maldad natural en el hombre.

*albedrío* elige sus principios, encuentra su fundamento, precisamente, en aquello que hace al hombre humano: su libertad; libertad que permite la emergencia del mal y de la imputación del hombre que *obra* en el mundo.

Por su parte, Hegel considera que la *inestabilidad* que nutre la existencia se hace evidente en la *contradicción que atraviesa a la conciencia que se sabe finita* y que busca *reconciliarse* con el tiempo. Esta conciencia contradictoria se debate entre lo infinito y lo finito pues, al mismo tiempo que es lanzada a la universalidad estable de la abstracción, padece la experiencia *contingente* y *múltiple* que es la vida misma.

Pero, señala el filósofo de la *Fenomenología*, la conciencia que se sabe finita comprende finalmente que su existencia es en la *contradicción* o, para seguir con nuestro argumento, es solamente en la *inestabilidad* que produce debatirse entre lo finito y lo infinito. La *inestabilidad* es precisamente el modo de existir de la conciencia y, en consecuencia, el signo insalvable de la *finitud*.

Gracias a este permanente *debatirse* entre lo inmutable, lo universal y lo eterno, y lo mutable, lo particular y lo finito, la conciencia advierte que el error es una posibilidad que la atraviesa. Sus comprensiones y su obrar ocurren en el devenir y, por tal razón, éstos dependen y se encuentran limitados por la temporalidad que marca la vida de la conciencia finita.

A diferencia de la filosofía kantiana, Hegel comprende que la *inestabilidad* es la permanente *contradicción* que marca y configura la totalidad de la existencia. El hombre es *extrañamiento* que *padece* el movimiento de la conciencia que sabe de la *inestabilidad* que se oculta bajo la supuesta estabilidad de la vida; *inestabilidad* que no solamente participa en lo humano, sino que es fundamentalmente el sentido de lo humano.

Frente a la *inestabilidad* que marca la conciencia solamente resta la posibilidad de la reconciliación. Pero reconciliarse no significa otra cosa que aceptar plenamente y sin quejas la finitud como fundamento del destino que somos nosotros mismos; reconciliarse es hacerse capaz de aceptar que la existencia se encuentra marcada por la *inestabilidad* que dona de sentido la vida del hombre, es decir, aceptar la fractura que se funda en la *inestabilidad* o, matizando un poco, aceptar la *desproporción* entre lo finito y lo infinito que nos atraviesa.

En consecuencia, en estas filosofías el hombre y su experiencia vital se encuentran marcadas por la debilidad, la mezcla o la inversión de los principios morales (propensión al mal), o por la *contradicción* que atraviesa la vida de la conciencia que se sabe finita; *propensión* o *contradicción* que, aunque con matices distintos en cada filosofía, encuentran su sustento en una idea de la naturaleza *inestable* o *falible* que es, al fin y al cabo, la condición humana.

## 2. ANTROPOLOGÍA DEL HOMBRE FALIBLE

Hasta este momento, en la presente investigación se han explorado algunas de las claves interpretativas que las filosofías de Kant y Hegel aportan en la comprensión del problema del mal, y con estas claves, se ha puesto al descubierto un tipo de racionalidad filosófica que encuentra en la idea de *inestabilidad* el principio del obrar errado. Pero, ¿cómo continuar con esta investigación en torno al origen del mal y a sus implicaciones en la comprensión de la condición humana, sin perder de vista el hallazgo de la *inestabilidad*?

Para avanzar en la comprensión de este problema, es necesario concentrar nuestros esfuerzos en la discusión de la idea de *inestabilidad* y, paulatinamente, aportar elementos que permitan reconocer los límites y las contribuciones que esta idea realiza al sentido de lo humano. Así, podemos afirmar: *uno de los intereses de este capítulo es complejizar la idea de inestabilidad –elaborada en el apartado anterior– y entender sus aportes en la comprensión de la condición humana.*

Demos un paso adelante. Que las filosofías de Kant y Hegel hayan puesto al descubierto un tipo de racionalidad que encuentra en la idea de *inestabilidad* la fuente del obrar errado y del origen del mal humano, exige a la investigación filosófica indagar acerca de las condiciones que permiten al hombre saber de su *inestabilidad*. En este sentido, descubrir la *inestabilidad constitutiva* solamente marca el lugar al que esperamos arribar, pero no muestra el recorrido que debe realizarse para comprender el sentido de lo humano.

Por esta razón, y con el ánimo comprender lo que hemos denominado *inestabilidad* constitutiva, en el presente capítulo se explorarán algunos de los hallazgos y aportes que *la antropología de El hombre falible de Paul Ricoeur* realiza a la idea de *inestabilidad como epicentro del obrar errado y del mal humano*. Pero no debe perderse de vista que el sentido de esta exploración es la idea de *inestabilidad constitutiva*. En sentido estricto, el presente estudio no pretende reconstruir las discusiones que el filósofo francés realiza con Descartes, Kant, Hegel, Merleau-Ponty o Husserl; lo que nos interesa, más bien, es concentrar nuestra atención en la exploración de los aportes que

Ricoeur realiza –en su obra *El hombre falible*<sup>30</sup>–, a la idea de *inestabilidad* como epicentro del mal y como sentido constitutivo de lo humano.

Las razones de esta elección son las siguientes: a) al igual que Kant y Hegel, el filósofo francés parte de la idea de *falibilidad* [*inestabilidad*] como epicentro de toda explicación que pretenda dar cuenta del mal y del sentido de lo humano, y; b) al igual que Kant y Hegel, Ricoeur comprende que este concepto pone en evidencia cierta no-coincidencia que atraviesa el obrar y que termina por marcar el modo en el que el hombre es humano en el mundo.

Antes de iniciar nuestra exploración de la segunda obra que constituye esta *Filosofía de la voluntad*, es necesario señalar las claves ontológica y antropológica que nutren su escritura. Mientras la clave ontológica que atraviesa la escritura de *El hombre falible* puede resumirse en la pregunta por: *¿qué es el hombre como realidad dialéctica y desproporcionada?*; la clave antropológica que orienta esta obra puede caracterizarse por la pregunta: *¿cuál es el lugar humano del mal?* o *¿cuál es el punto de inserción del mal en la realidad humana?* (Cfr. Albertos, 2008: 78). Estos interrogantes no solamente orientarán la exploración que pretendemos, también ofrecerán coordenadas fundamentales que nos permitirán dirigir la mirada: *dialéctica, desproporción y punto de inserción del mal*.

Así, sólo resta señalar:

- a) Para Ricoeur, en su obra *El hombre falible*, la realidad humana está atravesada por una *fragilidad* constitutiva que encuentra en la *desproporción* o en la *no-coincidencia* su característica primordial.
- b) Aunque en *La simbólica del mal* –última obra de la filosofía de la voluntad– se busca comprender *cómo y desde dónde puede entenderse el hecho irrefutable de la existencia del mal*, a partir de la suspensión definitivamente del paréntesis que caracterizaba las investigaciones de

---

<sup>30</sup> *El hombre falible*, publicado en 1960, se constituye en la segunda obra que el filósofo francés realiza en el marco de lo que él mismo denominó: *Filosofía de la voluntad*. Esta filosofía reúne tres obras de gran envergadura dedicadas, principalmente, a comprender la relación entre libertad, voluntad y mal. Las obras que comprenden este periodo son: *Libertad y naturaleza: lo voluntario y lo involuntario* (1950); *El hombre falible* (1960); y *La simbólica del mal* (1960). Mientras que en *Lo voluntario y lo involuntario* el filósofo francés asume la filosofía fenomenológica como método que le permitirá descubrir los elementos que condicionan la voluntad humana, y en *La simbólica del mal* se lanza en la búsqueda del sustrato cultural en el que se forman los conceptos con los que comprendemos el mal; *El hombre falible* se constituye en una especie de pequeña ontología centrada en la idea de desproporción, de fragilidad del término medio del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento.

*Lo voluntario y lo involuntario* y de *El hombre falible*; es, en esta última, en donde el filósofo francés se propone superar el estudio descriptivo de *la estructura de la voluntad* y elaborar un concepto de *falibilidad* que muestre, en forma más amplia, las estructuras de la *realidad humana* entendida como intermediaria entre lo *voluntario* y lo *involuntario*. El sentido de este nuevo estudio es hacer evidente que la *debilidad* y la *fragilidad* se encuentran precisamente, en la condición intermediaria que marca la existencia de todo hombre.

- c) *El hombre falible* no es únicamente una investigación intermediaria entre el discurso filosófico que reclama de la reflexión –*Lo voluntario y lo involuntario*–, y el mitopoético –*La simbólica del mal*– que asume el *símbolo* como aquello que *da que pensar*. Esta obra se constituye como el movimiento de cierre y apertura dentro de la *filosofía de la voluntad*, *dado que* no solamente levanta el paréntesis propuesto en *Lo voluntario y lo involuntario* a través de una empírica de la voluntad, sino que, a su vez, indica la dirección que debe seguirse para comprender el paso de la inocencia a la culpa: *la mítica concreta* (Cfr. Clavel; Moratalla; Ochaita, 1998a: 20).
- d) *En consecuencia*, *El hombre falible* se configura como un estudio reflexivo que busca mostrar lo que es constitutivo de la condición humana, a partir de un *análisis racional* del *carácter finito, falible y desproporcionado* del hombre. Por esta razón, y siguiendo con el objetivo de nuestra investigación, lo que se realizará en este capítulo es una exploración por la antropología de la falibilidad que, paulatinamente, ira mostrando los aportes que esta filosofía realiza a la idea de *inestabilidad constitutiva*.

## **2.1. Lo patético de la miseria: la pre-comprensión del hombre falible**

Para Ricoeur, una antropología filosófica preocupada por el *concepto* de *falibilidad* debe enfrentarse, inicialmente, al grupo de *pre-comprensiones* latentes que subyacen en los discursos que el hombre realiza para referirse a su propia *miseria*, porque en estos se encuentra *lo que se dice* para entender el *páthos* que atraviesa la condición humana. Comenzar en la *pre-comprensión*

que habita en los discursos implica afirmarse en una filosofía que procede del interior de una totalidad pre-filosófica, con el fin de recuperar los elementos necesarios para la reflexión <<sobre>> y para la comprensión <<de>> lo humano (Cfr. 2004a: 25)

En efecto, y dado que Ricoeur considera que la pre-comprensión de la *falibilidad* se encuentra en los discursos pre-filosóficos de *lo patético de la miseria*, en este momento debemos señalar cuáles son los que guardan en su centro esta pre-comprensión. Para Ricoeur, esta pre-comprensión se encuentra en aquellas pre-filosofías que aceptan lo *patético de la miseria* como característica óptica del hombre<sup>31</sup>, es decir, en aquellos discursos que convierten la desproporción [inestabilidad] en el sentido primigenio que marca la vida de lo humano: *el mitos de la mezcla y la retórica de la desproporción*.

Ingresar en el *mito de la mezcla*<sup>32</sup> y en la *retórica de la desproporción*<sup>33</sup> exige a la reflexión asumir cada uno de estos discursos pre-filosóficos como puntos de partida necesarios para la elaboración del concepto de *falibilidad*. Tanto el *mito de la mezcla* como la *retórica de la desproporción* son progresiones que permiten al *páthos* acceder al discurso en una *filosofía de la miseria* o, de otro modo, a una filosofía que no se preocupa por hablar de la *Idea* que sirve de medida a todo ser, sino que quiere hablar del hombre que es *miserable* pues no se encuentra en la idea, sino que aspira a ella (Cfr. Ricoeur, 2004a: 26).

En este sentido, el *mito de la mezcla* se configura bajo la imagen de la *aspiración* [*Anábasis*], pues el alma no es *posesión* del ser, sino *búsqueda* incesante que se orienta hacia él. La aspiración se encuentra marcada por la *equivocación* porque, aunque *tiende* a lo *permanente*, se encuentra anclada al horizonte del *desaparecer*. Así pues, y frente a esta *aporía*, la filosofía no puede acudir a ningún discurso que pretenda afirmar la *inmutabilidad* del ser; la filosofía debe acudir al lenguaje más vital, al lenguaje pre-filosófico, con el fin

---

<sup>31</sup> Aunque reconocemos la existencia de otras filosofías que asumen la desproporción en sus elaboraciones –por ejemplo las de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche o Freud–, deseamos señalar que en nuestro estudio se dedica a la lectura ricoeuriana de los discursos pre-filosóficos que él mismo declara como coordinadas fundamentales para la elaboración de su antropología de la falibilidad.

<sup>32</sup> Para Ricoeur, el mito de la mezcla encuentra en los diálogos del *Banquete* y del *Fedro*, las figuras pre-filosóficas que aportarán en la elaboración de una antropología de la falibilidad. Para el filósofo francés, lo que Platón se propuso comprender en estos diálogos es *la existencia miserable y la libertad degradada* que marcan la vida del hombre. (Cfr. 2004a: 29).

<sup>33</sup> La *retórica de la desproporción* pascaliana, afirma Ricoeur, se constituye en una “reflexión sobre el lugar del hombre como ser del medio [para, posteriormente] volver sobre mí mismo con el fin de <<pensar lo que es ser rey y ser hombre>>” (Cfr. 2004a: 31)

de trasgredir esta *racionalidad* que *estabiliza* aquello que no puede ser *estabilizado* y que termina por negar la *inestabilidad* como constituyente de la realidad humana.

Contrario al discurso de la *estabilidad*, el *mito de la mezcla* comprende el alma en su movimiento original *hacia* la unidad y el orden; movimiento que muestra *aspiración* al ser y no posesión de éste. Que el alma sea *aspiración* o “*tendencia a...*” significa que el modo de su existencia es el *permanente movimiento* que se configura como *desequilibrio* y, además, que su existencia es posible solamente en la *tensión* que le produce estar constituida por dos fuerzas ambiguas: *razón* y *deseo*.

Pero, señala Ricoeur, en *el mito de la mezcla* no solamente se muestran dos extremos que ocupan lugares distintos y que producen *tensión*; también afirma la existencia de un tercer término: el *thymós* o corazón. Con la emergencia del tercer término, el *mito de la mezcla* no solamente se afirma en una idea del alma como fuerza *ambigua* que *padece* entre *razón* y *deseo*, al mismo tiempo niega toda comprensión que pretenda reducir esta *ambigüedad* bajo el supuesto de que uno –*razón*– u otro –*deseo*–, pueden constituirse como polos que dominan la totalidad de la existencia. En palabras de Ricoeur:

<<Cólera>> o <<Valor>>, el *thymós*, el corazón, es la función inestable y frágil por excelencia. Esta situación del *thymós* anuncia (...) todos los mitos de lo intermediario. En una estática, lo intermediario es un <<medio>>; está entre otras dos funciones o partes; dentro de una dinámica, va a ser una <<mezcla>>... [siendo] el mito... el único que puede expresar la génesis de lo intermediario (2004a: 28).

Con este movimiento <<entre>> valor y cólera, <<entre>> indignación e irritación o, <<entre>> razón y deseo, se pone a la luz la *condición intermediaria del tercer término* y con ello, se muestra la pre-comprensión que subyace al *mito de la mezcla*: *el mito de la mezcla* es el *mito del engendramiento de aquello que sobrevive en el origen de las almas*, dado que ésta no es razón o deseo, sino *acoplamiento*, *aleación* o *mezcla* que *padece* <<entre>> las fuerzas que se ponen en tensión<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Para Masiá, en una *patética del mal* el hombre es comprendido en su bipolaridad constitutiva; bipolaridad que marca la paradoja que el hombre mismo es (Cfr. Clavel y otros, 1998a: 21).

En este sentido, en *el mito de la mezcla* la división radical entre razón y deseo se difumina. Lo que en principio podía pensarse como *uno* ha perdido sus *límites* y con ello ha emergido lo que sobrevive en el alma: *la miseria*. El alma es miserable pues en ella no existe división entre su *limitación* y el *mal moral*. Ella misma es *miserable* porque sabe que es *aspiración al ser y no posesión de éste*; su *existencia* es *miserable* porque no ocurre en la *totalidad*, sino en la *carencia* y en la *falta*.

Para Ricoeur, la idea del *alma miserable* encuentra en la figura de *Eros* su mejor representación –en el sentido más teatral del término–. Al igual que el *alma*, *Eros* se constituye como movimiento de “*aspiración a...*”, porque su naturaleza se encuentra marcada por la *indigencia* que ha heredado de su madre (*pénia*)<sup>35</sup>. Una indigencia que motiva su permanente movimiento hacia y que desvela su naturaleza *carente* o en *falta*, pues nadie aspira a algo de lo que no carece<sup>36</sup>. *Eros* se constituye así en el híbrido que reúne la *riqueza* de un semi-dios y la *Indigencia* de un demonio.

Gracias a esta doble naturaleza del alma (movimiento de *aspiración* y *carencia*), el *mito de la mezcla* logra mostrar el lugar que ocupa el *thymós* o corazón: el *thymós* se ocupa de reunir la *aspiración* y la *falta* en una *creación* que emerge con la fuerza de la *obra*. *Eros –el alma–*, es *ley* que obra, es *riqueza* de sentido (*infinito*) y *pobreza* de forma (*finita*), es *deseo* que obra y

---

<sup>35</sup> Sócrates recuerda en el *Banquete* lo que había sido aprendido por él en una conversación con Diotima refiriéndose a Eros: “no pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, pues tú también estás de acuerdo que no es ni bello ni bueno, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos (...), en relación con Eros al menos has reconocido que, por carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto. (él es, continuó Diotima), algo intermedio ente lo mortal y lo inmortal (...) un gran Demon, Sócrates, pues también todo lo demoniaco está entre la divinidad y lo mortal (...)” (Platón, 1997: 202b-203a). Y continuó Diotima diciendo a Sócrates quieres eran los padres de este ser intermediario: “Cuando nació afrodita los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba También Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, poros, embriagado de néctar –pus aún no había vino–, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carecía de recursos, hacerse un hijo de poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros (...él, afirmo Diotima), no es por naturaleza ni mortal ni inmortal (...), mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (Platón, 1997: 203b-e).

<sup>36</sup> Ya lo señalaba Sócrates en su conversación con Agatón: “(...) lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello (...). Luego Eros no posee belleza está falto de ella ” (Platón, 1997: 200a)

*obra* que se constituye en el *deseo*. Es por esto que “toda obra nace del deseo, y todo deseo [afirma Ricoeur] es a la vez rico y pobre” (2004a: 30).

En consecuencia, el *mito de la mezcla* y su *pre-comprensión* del alma como rica y pobre abre paso, al mismo tiempo, al *mito de la caída*, en donde la *fragilidad* se antepone a todo fallar. El alma mezclada cae en un *cuerpo* terrenal –afirma el lenguaje del mito– y, por tal razón, ella misma es *pesadez* e *indocilidad*. En el mito de la caída el alma comprende –desde su condición de encarnada– que la existencia es solamente “*tendencia a...*”, *aspiración carente* que *oscurece* la verdad y *opinión* que caracteriza su modo de ser en el mundo<sup>37</sup>.

La antropología de *El hombre falible* ha encontrado así, en el lenguaje del mito, su primer punto de partida: el alma es *miserable* porque su *existencia* ocurre entre la *aspiración* y la *carencia*; porque la *creación* que se materializa en la obra es, solamente, *síntesis* que al mismo tiempo “*aspira a...*” y “*carece de...*”. Con este primer punto de partida la filosofía ricoeuriana ha ingresado en el *discurso del alma miserable* que subyace al *mito de la mezcla*, pero aún resta explorar el segundo punto de partida: la *pre-comprensión* que se oculta en la *retórica de la desproporción*.

Al igual que en el *mito de la mezcla*, en la *retórica de la desproporción* se busca desgarrar el velo que oculta la condición real de la existencia humana. Para Ricoeur, siguiendo a Pascal, el hombre se encuentra <<entre>> lo muy grande y lo muy pequeño y, por este motivo, su existencia está atravesada tanto por una *experiencia de extravío*, como por un deseo *incansable* de superar las limitaciones que lo restringen. Es decir, aunque la mirada se ancle *ahí*, el

---

<sup>37</sup> La imagen del carro alado es por excelencia, en la filosofía platónica la imagen del alma. Sigamos a Platón en el *Fedro*: “tal y como lo hicimos al principio de este mito, en donde dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían forma de caballo y una tercera forma de auriga, sigamos también utilizando ahora este símil (...), de los caballo uno es bueno y otro no. (...), el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contra hecho, grande y de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo y apenas obediente al látigo y a los acicates. Así que cuando el auriga, viendo el semblante del amado, siente un calor que recorre toda su alma, llenándose del cosquilleo y de los agujones del deseo, aquel de los caballos que le es dócil, dominado entonces, como siempre, por el pundonor, se contiene a sí mismo a saltar sobre el amado. El otro, sin embargo, no hace ya ni caso a los agujones, no al látigo del auriga, se lanza en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga, y les fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de afrodita” (Platón, 1997: 253d-254b)

hombre se lanza *imaginativamente* en un viaje que pretende comprender lo *infinito*.

Que la imaginación se lance a lo imaginable no solamente demuestra el *deseo incansable* del hombre por *comprender*, también muestra el abismo *infinito* en el que puede perderse el pensamiento. Cuando pensamos en lo *infinito* no nos enfrentamos a un significado en sentido estricto, afrontamos un *término* que expresa algo *indefinido* que nos lanza a la grandeza, y que se despliega en la *nada* que se ensancha en los límites de la propia imaginación (Cfr. Ricoeur, 2004a: 32).

En la retórica de la desproporción, el hombre es entendido como aquello que se ubica <<entre>> el principio y el fin, <<entre>> la nada y el todo. Su existencia se encuentra marcada por la *desproporción ontológica* que se devela cuando el hombre reflexiona sobre la posibilidad de alcanzar una comprensión total del infinito. En palabras de Pascal:

Conozcamos pues nuestro alcance: somos algo, no somos todo; la parte del ser que somos nos oculta el conocimiento de los primeros principios que nacen de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos oculta la visión del infinito. (...) Éste es el estado natural para nosotros y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación (...) Pero, cuando pensé con más detenimiento, y tras haber descubierto la causa de nuestras desdichas, quise descubrir la razón de las mismas, encontré que hay una muy efectiva, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, tan miserable que nada puede consolarnos cuando la pensamos con detenimiento (2004a: 33).

Sin embargo, esta *retórica de la desproporción* no solamente pone el acento en la *finitud* constitutiva de la condición humana; además, matiza esta desgracia: *el hombre mismo es responsable de conocer sus propios límites, y de comprender su existencia no solamente como padecer, sino también como debatirse entre estos infinitos*. Pero, indica Ricoeur siguiendo a Pascal, el hombre mismo vela el sentido de su propia existencia, porque se encuentra atravesado por el *resentimiento* que le produce sufrir su propia miseria y por la

*miseria* que le produce *saber* que la dicha es aquello que no pertenece a su *desproporción* constitutiva<sup>38</sup>.

En consecuencia, el *mito de la mezcla* y la *retórica de la desproporción* no solamente aportan dos puntos de partida para una comprensión de la condición humana que se configura como *padecer entre* la aspiración y la carencia o como *debatirse entre* el deseo de lo infinito y la miseria de la propia *finitud*. Estos discursos pre-filosóficos también aportan el modo de razonamiento que debe ser seguido en una investigación orientada a comprender el problema de la *inestabilidad* o, en palabras de Ricoeur, de la *falibilidad*.

Detengámonos un momento en lo siguiente: “*padecer entre...*” o “*debatirse entre...*” significa que existen dos *polos, lugares o funciones* “entre” los que el hombre *padece* o se *debate*. A partir de este encontrarse “entre” es posible deducir que en el *mito de la mezcla* y en la *retórica de la desproporción*, la existencia humana es un tipo de condición intermediaria. Pero, y frente a esta condición intermediaria, el filósofo francés afirma:

(...) decir que el hombre está situado entre el ser y la nada ya es tratar la realidad humana como una región, como un lugar ontológico, como un sitio colocado entre otros sitios. Ahora bien, este esquema de intercalación es sumamente engañoso: invita a tratar al hombre como un objeto cuyo lugar resultaría localizado en relación con otras realidades más o menos complejas que él, más o menos inteligibles, más o menos independientes de él<sup>39</sup> (2004a: 22).

---

<sup>38</sup> Como afirma Hölderlin en su fragmento de Hiperión: “lo cierto es que cuando alguna vez me parecía que el último resto de mi existencia valía algo, cuando mi orgullo despertaba era entonces cuando yo entraba en plena actividad y la omnipresencia de esa desesperación se alojaba en mí; cuando mi marchita e indigente naturaleza se había empapado de un torpe contento, entonces penetraba yo con ímpetu entre los hombres, hablaba como un inspirado por la divinidad, e incluso sentía a veces las lagrimas del bienaventurado en mis ojos; y cuando alguna otra vez un pensamiento, o la imagen de un héroe en la noche, iluminaba mi alma, me sorprendía y regocijaba, como si un dios habitase en tan empobrecidos lugares, y me parecía como si un mundo debiera forjarse en mí; pero cuando más profundamente se habían animado mis fuerzas dormidas, con tanto mayor descanso desfallecían, y la infeliz naturaleza regresaba a su dolor, ahora incrementado” (1986a, 157), “Nosotros no somos nada; aquello que buscamos, es todo” (1986a, 171)

<sup>39</sup> Además, siguiendo a Heidegger en el *Informe Natorp* (1922), es importante observar cómo el padre de la hermenéutica ontológica comprende, al igual que Ricoeur, el *ahí* como el receptáculo, como el <<entre>> en donde acontece la existencia: “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser,

Hagamos entonces una salvedad, pues no queremos confundir esta primera lectura que afirma la realidad humana como un “lugar entre...”, con la lectura ricoeuriana del *término intermediario* a la que arribaremos más tarde. Con esta deducción del “*padecer entre...*” o del “*debatirse entre...*”, solamente deseamos subrayar que el *mito de la mezcla* y la *retórica de la desproporción* muestran un tipo de estructura tripartita que cuenta con dos extremos y un medio; estructura que será asumida por Ricoeur a lo largo de su investigación con la idea de la síntesis.

Así pues, la exploración de los discursos pre-filosóficos que atraviesan la *patética de la miseria*, ha aportado una imagen arcaica de la *falibilidad* que encuentra en la *inestabilidad* o *desproporción* el rasgo constitutivo de la realidad humana. Pero al ser esta imagen una *imagen arcaica*, el filósofo de Valence considera necesario avanzar en una antropología filosófica capaz de dirimir la bruma que la oculta<sup>40</sup>.

Para cumplir con este objetivo Ricoeur propone, inicialmente, meditar entorno a dos términos: *perspectiva finita* y *verbo infinito*; y, posteriormente, concentrarse en un estudio del término intermediario: *imaginación pura*. En otras palabras, lo que en *el mito de la mezcla* es *falta*, *aspiración* y *creatividad* o, lo que en *la retórica de la desproporción* es *finito*, *infinito* e *imaginación*, en la antropología del *hombre falible* es *perspectiva finita*, *verbo infinito* e *imaginación pura*.

## 2.2. Síntesis trascendental: perspectiva, verbo e imaginación pura

Dado que el recorrido por lo *patético de la miseria* solamente aporta una imagen arcaica de la falibilidad, es necesario realizar una trasposición del lenguaje mítico y retórico al lenguaje filosófico. Para esto, nuestro filósofo asume la *reflexión trascendental* como punto de partida para su antropología de la falibilidad, sin que esto signifique que el método trascendental sea suficiente para alcanzar una comprensión total del *hombre falible*<sup>41</sup>. Pero, ¿por

---

incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma. La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma” (Heidegger, 2002a: 3).

<sup>40</sup> Pero este avanzar no significa necesariamente comprender mejor. Para Ricoeur, la reflexión pura y su lenguaje filosófico no podrá alcanzar jamás la riqueza de significados que subyace en lo patético de la miseria.

<sup>41</sup> Como señala Albertos en su tesis doctoral: *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, el método que asume el filósofo francés en su libro *El hombre falible* expresa una dependencia del modelo trascendental kantiano. El método trascendental que atraviesa su obra

qué asumir este método de estilo kantiano para llevar el lenguaje de lo patético al lenguaje filosófico?

Para Ricoeur, la *reflexión trascendental* kantiana aporta dos condiciones necesarias, pero no suficientes, para la elaboración de una antropología filosófica como la que él se propone. Inicialmente, la *reflexión trascendental* – en tanto análisis del poder conocer–, ofrece una arquitectura que permite esclarecer las categorías que convienen a una antropología preocupada por la *falibilidad*. La *reflexión trascendental* permite a la investigación filosófica operar una reducción de lo patético y avanzar en la elaboración de una antropología que inicie en el objeto para, posteriormente, arribar a las condiciones de posibilidad de todo conocimiento.

Para acceder a ese comienzo metódico, será preciso (...), llevar a cabo una reducción de lo patético e iniciar una antropología que sea realmente filosófica, por medio de una reflexión de estilo <<trascendental>>, es decir, de una reflexión que parta no del yo, sino del objeto que está delante de mí, y que, desde ahí, se remonte a sus condiciones de posibilidad (...) le pedimos a aquella un hilo conductor para explorar todas las demás modalidades del hombre intermediario: lo que, para la comprensión patética del hombre, era <<mezcla>> y <<miseria>>, ahora se denomina síntesis en el objeto y el problema del intermediario se convierte en el del <<tercer término>> que Kant llamó <<imaginación trascendental>> y que se alcanza reflexivamente *sobre* el objeto (Ricoeur, 2004a: 25).

La cita anterior, consideramos, es fundamental para comprender, lo mejor posible, el sentido de este primer aporte de la *reflexión trascendental* a la antropología filosófica que se propone el del autor de *Finitud y culpabilidad*: la filosofía debe entrar a analizar la pre-comprensión que nutre la patética de la miseria, con el fin de conocer “empíricamente” la situación de *intermediario* que esta patética atribuye al hombre.

El segundo poder del método trascendental es el siguiente: la *reflexión trascendental* permite a esta antropología asumir la *función intermediaria de la imaginación* y, a partir de ésta, como *término intermediario*, dar cuenta de la

---

*El hombre falible*, es un modelo intermediario que se encuentra entre el lenguaje *eidético* que utilizó en su obra *Lo voluntario y lo involuntario: el proyecto y la motivación*, y el lenguaje poético que utilizará en *La simbólica del mal*, y que es, al fin y al cabo, su lenguaje propio (Cfr. Albertos, 2008: 80).

desproporción que atraviesa el *recibir* y el *determinar*, como veremos más adelante. En palabras de Ricoeur:

(...) se trata de una reflexión a partir del objeto, a partir más exactamente de la cosa. Pues <<a partir de>> la cosa, ella discierne el poder de conocer. A partir de la cosa, descubre la desproporción específica del conocer, entre el recibir y el determinar. A partir de la cosa, se da cuenta del poder de la síntesis (2004a: 36).

Detengámonos por un momento en este punto para comprender el motivo de la elección: mientras en el *mito de la mezcla* y en *la retórica de la desproporción* el estilo de meditación es la introspección –estilo que conduce a lo patético–; la *reflexión trascendental* inicia en el objeto para comprender las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto. Dicho de otro modo: “Esta investigación sobre las condiciones de posibilidad de una estructura de objeto rompe lo patético, introduce el problema de la desproporción y la síntesis en la dimensión filosófica” (Ricoeur, 2004a: 36).

Pero que la *reflexión trascendental* se ocupe de las condiciones de posibilidad del objeto es, precisamente, lo que limita sus aportes a una antropología filosófica. La razón de este límite es la siguiente: la síntesis trascendental es únicamente síntesis *intencional* que se dirige hacia el mundo que ella misma hace posible. Esta síntesis *intencional* solamente puede denominarse conciencia; una conciencia referida a objetos, una conciencia que no ha retornado sobre sí y, en este sentido, una conciencia que no es conciencia de sí.

Así pues, y habiendo presentado el límite de su investigación de estilo trascendental, Ricoeur señala prematuramente que su antropología requiere de otro momento que no solamente la habilite a superar la restricción de la *conciencia intencional*, sino que le permita realizar una nueva meditación en torno a la *conciencia de sí*. Pero por ahora no nos interesa este segundo momento (*conciencia de sí*); sólo deseamos concentrar nuestra atención en su *meditación trascendental* sobre la *perspectiva*, el *verbo* y la *imaginación*.

#### 2.2.1. Sensibilidad y entendimiento: una descripción de la mirada y del *punto de vista*

Lo patético de la miseria ha aportado la pre-comprensión básica para la elaboración de una figura de la falibilidad. Sin embargo, la *reflexión trascendental* debe intervenir esta figura patética si se propone comprender al hombre como *intermediario* y la función *intermediaria* de la *imaginación*. En términos kantianos, la reflexión es fundamentalmente movimiento que *divide* y, por tal razón, operar reflexivamente sobre la idea de *hombre intermediario* exige separar *la sensibilidad del entendimiento*, es decir, aquello que *recibe* de aquello que *determina*<sup>42</sup>.

Dado que la *recepción* y la *determinación* del objeto se realizan, inicialmente, desde la sensibilidad característica del *cuerpo*, una investigación sobre lo que *recibe* y sobre lo que *determina* debe volver reflexivamente sobre éste y sobre su condición como mediador. En principio, cualquiera podría afirmar que el *cuerpo propio* es aquello que permite al hombre saber de su *finitud*, pero cuando esta idea es sometida a la *reflexión trascendental* se hace evidente lo contrario. Lo que aparece inicialmente ante la *conciencia* son *cosas* y otros *seres*, y esto demuestra que la *conciencia* no se encuentra volcada sobre *sí misma*, sino sobre el *mundo*<sup>43</sup>.

Cuando se medita *trascendentalmente* sobre el *cuerpo* lo que se descubre es su *carácter de apertura* y no un saber específico sobre la propia *finitud*; lo que realmente se descubre con la *reflexión trascendental* es la condición de “*apertura a...*” del *cuerpo* y su *carácter de mediador* entre el Yo y el *mundo*.

---

<sup>42</sup> Para Kant, el sujeto cognoscente es diferente de los objetos y por tanto la experiencia debe ser el acto que instaura, no solamente la relación entre el sujeto y el objeto, sino también todo el conocimiento del hombre. Aunque el sujeto sea diferente de los objetos y la experiencia señale el inicio de nuestro conocimiento *no todo* nuestro conocimiento *procede* de la experiencia. La experiencia inicia con la impresión que causan los objetos sobre nuestros sentidos y es gracias a esta impresión sensible que nuestra *facultad de conocer* entra a comparar, separar o enlaza, y a elaborar el conocimiento de los objetos. Así, y aunque son las impresiones sensibles las que ponen en movimiento nuestra facultad de conocer, es el entendimiento (en su funcionamiento: comparar, separar o enlaza) el encargado de elaborar el conocimiento de los objetos a partir de las representaciones provenientes de la sensibilidad y de la organización misma de nuestra sensibilidad (2006a.B1-B2.p.41-42).

<sup>43</sup> En este punto, Ricoeur sigue de cerca la intuición husserliana desarrollada por el filósofo alemán en su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental* (1913): “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no” (1949: § 27, p. 64).

El  *cuerpo* (...) me abre al mundo, ya sea porque deje aparecer cosas percibidas, ya sea porque me torne dependiente de las cosas que me faltan; cosas cuya necesidad experimento, cosas que deseo porque están en otro lugar del mundo, o incluso en ninguna parte. El  *cuerpo* me abre asimismo al mundo, incluso cuando me aísla en el sufrimiento, pues la soledad de sufrimiento también está asediada por las amenazas del mundo al que me siento expuesto como un flanco sin protección (Ricoeur, 2004a: 37).

En sentido estricto, el  *cuerpo* no solamente se encuentra *abierto* al mundo en cuanto *percibido*, además se encuentra *abierto* a los otros, para los que se convierte en el signo de un estado interior, y *abierto* al mundo, pues éste es poder de acción y transformación. El mundo mediado por la *conciencia intencional* emerge entonces como: lo *percibido*, lo *amenazante* y lo *accesible*, pero nunca –al menos en principio– como la evidencia irrefutable de la propia *finitud* (Cfr. Begué, 2003a: 31).

En efecto, que el  *cuerpo* no aparezca a la *conciencia intencional* como *finitud*, sino como “*apertura a...*”, significa que el mundo no es el límite de la existencia humana, sino su *correlato*. Con la “*apertura a...*” Ricoeur ha encontrado el sitio en donde concentrará el poder de la reflexión, pues lo que se presenta como finito a la *conciencia* no es el  *cuerpo* mismo, sino la *receptividad* entendida como *apertura* o como *mediación corporal*.

La *receptividad* es lo que posibilita que “*algo*” aparezca, y ser receptivo es estar *abierto a recibir “algo”*. Pero, y dado que la *receptividad* es *limitada* –en tanto que es de *algo*–, esta *limitación* puede *caracterizarse* con la noción de *punto de vista*. La *receptividad* puede comprenderse, básicamente, como el aspecto –de aquello que aparece– al que la *conciencia intencional* se dirige y que es, en tanto *aparecer*, el *correlato intencional del recibir*<sup>44</sup> (Cfr. Ricoeur, 2004a: 38).

Que el *aparecer* se encuentre mediado por el *correlato intencional del recibir* quiere decir que lo *percibido* es solamente una *sección* de la *unidad del objeto* y, por tal razón, que mi *percepción* solamente ofrece sentidos finitos que

---

<sup>44</sup> Husserl ya había comprendido la correlación noema noesis. Siguiendo a el padre de la fenomenología: “A este mundo, *el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante*, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados. Así mismo, los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y tener, resolver y obrar.” (Husserl, 1949: § 28, p. 66).

pueden presentarse como *contrarios* a la *cosa misma* que ha sido *recibida*. A esta *no-coincidencia* entre *sentidos* y *cosa misma*, Ricoeur la denomina: *inadecuación*<sup>45</sup>. Ahora bien:

Con el objeto (...) me doy cuenta del *carácter* perspectivita de la *percepción*: esta reside en la *inadecuación* misma de lo percibido, es decir, en esa propiedad fundamental consistente en que el sentido esbozado siempre se pueda invalidar o confirmar, y pueda revelarse distinto al que suponía. Es el análisis *intencional* de esta *inadecuación* lo que me hace regresar del objeto hacia mí como centro finito de perspectiva (Ricoeur, 2004a: 39).

La *percepción* de aquello que aparece depende entonces del flujo temporal, dado que es en el <<después.... y después>>, en donde la *receptividad* reúne la *multiplicidad* de siluetas percibidas y otorga, en esta forma, cierta unidad al objeto. Pero cabe señalar que esta *percepción* no es solamente en la temporalidad del <<después.... y después>><sup>46</sup>, el *cuerpo propio* es el *lugar* en donde ocurre la *mediación*: <<desde aquí>>. La *percepción* orientada por la *conciencia intencional* se encuentra atravesada, en este sentido, tanto por el flujo temporal, como por el lugar desde donde ocurre la *mediación*: <<desde aquí>>, desde el *cuerpo propio*<sup>47</sup>.

Así, la *reflexión trascendental* ha permitido al filósofo francés dar cuenta de la *temporalidad* y de la *espacialidad* como características de la *apertura*, en donde estar abierto solamente es posible en el *tiempo* y en el *espacio*. Con este nuevo hallazgo, indica Ricoeur, puede avanzarse un poco más en esta investigación si se somete, al juicio de la *reflexión trascendental*, el punto intermedio entre la *multiplicidad* de siluetas (*temporalidad*) y el “*aquí*” del *cuerpo propio* (*espacialidad*). Para ello, el filósofo reunirá la *temporalidad* y la *espacialidad* bajo la imagen del *libre movimiento del cuerpo*.

---

<sup>45</sup> Esta idea de *inadecuación* permanecerá a lo largo de la obra de Ricoeur. Para el filósofo de Valence, la *inadecuación* que reside en lo percibido puede extrapolarse, por analogía, a la *aporía* del tiempo y de la situación existencia. Cualquier intento por declarar la *adecuación* absoluta entre el tiempo y la poética de la narración, terminaría por caer, nuevamente, en un discurso de lo unívoco que elimina el movimiento incesante que es la dialéctica de la vida misma (Cfr. Begué, 2003a: 242).

<sup>46</sup> Esta idea restringida de temporalidad será revisada por Ricoeur posteriormente.

<sup>47</sup> Desde sus obras tempranas hasta *La crisis* (1937), Husserl comprende la corporalidad en su paradoja: el ser una cosa entre las cosas y, al mismo tiempo, el ser como horizonte de constitución del mundo. siguiendo al filósofo: “Dirijamos la mirada al cuerpo (*leib*) y a la espaciotemporalidad que lo circunda. Cada yo se encuentra a sí mismo como teniendo un cuerpo orgánico, que no es, por su parte, ningún yo, sino una cosa espaciotemporal alrededor de la cual se agrupa un entorno cósmico que se extiende sin límite (...), punto cero del sistema de coordenadas desde el que piensa, ordena y conoce todas las cosas del mundo, tanto las ya conocidas como las que no lo son” (Husserl, 1994: § 5. 48-52).

Referirse al *libre movimiento del cuerpo* no supone una *espacialidad* estática y una *temporalidad* simultánea; el *cuerpo* en movimiento se convierte en condición de los cambios de aquello que *aparece*, dado que éste no solamente percibe, sino que aporta *intencionalidad* durante la *percepción*.

Si vuelvo la cabeza, si extendiendo la mano, si me muevo, entonces la cosa aparece de ese modo. Este flujo de siluetas resulta así motivado en el flujo de la vivencia cinestésica, teniendo siempre en cuenta que, en la conciencia directa, la *percepción* de ese flujo cinestésico se deroga en la del flujo de las siluetas, y ésta en la aparición de la cosa (Ricoeur, 2004a: 40).

El flujo de siluetas no solamente muestra la *temporalidad* de la *percepción* y la *espacialidad* del *cuerpo* propio que *percibe*; también pone en evidencia la unidad del movimiento que caracteriza el *cuerpo* como *aquí absoluto*<sup>48</sup>. En otras palabras, con el *libre movimiento del cuerpo* no se pretende afirmar que la mano dirigida con intención sea aquello que ofrece –a la *percepción*– condiciones suficientes para que algo *aparezca*; lo que se busca es aceptar que el *cuerpo* es <<*aquí*>> y <<cada vez>> una totalidad existente.

Del movimiento del *cuerpo* propio, entendido como totalidad, puede deducirse que cada desplazamiento es un cambio de lugar que implica, a la vez, un desplazamiento del *punto de vista*. Así, y aunque el cambio de lugar aporta en la elaboración de la noción de *punto de vista*, es necesario precisar aún más esa imagen de *movimiento global*.

Digamos entonces: hasta este momento se ha dividido la identidad del objeto en la *alteridad* de sus siluetas, y a partir de éstas, se ha arribado a la *alteridad* de posiciones (activas y pasivas) del *cuerpo propio*. Pero, ¿ante quién y en quién ocurren estos movimientos? El sujeto vincula esta *multiplicidad* de operaciones en la identidad *Yo*, o en palabras de Ricoeur: “esas siluetas varias se muestran a mí (...), a esa unidad y a esa identidad del polo-sujeto” (2004a: 40)

Este vínculo operado en la identidad del *polo-noemático* es lo que permite que el movimiento de la mano pueda o no *conducir* al desplazamiento de la

---

<sup>48</sup> Más adelante este “aquí absoluto” será relativizado con el lenguaje de la denominación. Por ahora solamente deseamos señalar que el análisis de este “aquí absoluto” corresponde con la meditación trascendental que Ricoeur realiza en este momento.

totalidad existente, sin que esto signifique que la mano se encuentre separada de la posición global del *cuerpo*. En consecuencia, y al igual que el Yo kantiano que acompaña todas mis percepciones y que ofrece las condiciones para que la experiencia sea posible (Cfr. Kant, 2006a: B 131-132), la antropología de la *falibilidad* ha encontrado en el <<soy-yo-quien>> el acompañante de todas mis *operaciones intencionales*.

El <<soy-yo-quien>>, implicado en todas mis operaciones *intencionales*, hace que, en la constitución del *aquí*, predomine la posición de mi *cuerpo* en su conjunto sobre las posiciones de sus miembros. *Aquí* es el origen desde donde yo veo y no el origen desde donde mi ojo ve. Aunque la posición de mi ojo sea el origen de la silueta vista, no es ella, sin embargo, la que constituye el *aquí*, pues mi ojo no es yo sino cuando la vista me da la referencia con lo que veo. Sin embargo, el <<yo>> del yo veo no está *aquí* más que en la medida en que el *cuerpo* en su conjunto tiene una posición desde la cual realiza todos sus actos perceptivos (Ricoeur, 2004a: 40-41).

Se ha comprendido así, a partir de la *reflexión trascendental*, y al menos en este momento de la meditación, que la *finitud* del hombre es la *finitud* del *recibir objetos*. El *carácter* unilateral que subyace a la *receptividad* o al *punto de vista* es, precisamente, su mayor limitación. *Percibir algo* es siempre *percibir desde "aquí"*, y *percibir desde "aquí"* marca el punto más estrecho de la *apertura* que caracteriza el *cuerpo*.

Pero, ¿cuál es el punto de partida ineludible que marca la estrechez de mi *apertura*? *Soy aquí y ahora*, y desde este lugar vinculo los puntos de vista que se encuentran en mi memoria y las perspectivas de otros que también se encuentran *ahí* en su *radicalidad absoluta*. La *receptividad* que me constituye configura mi *relación primaria* con el mundo que *recibo*, porque esta *receptividad* es solamente un *estrechamiento* que opera como un cerrarse en la *apertura*, como una *perspectiva finita*. Pero, ¿cómo transgredir dicha finitud?

### 2.2.2. El verbo como trasgresión de la *finitud*

La *reflexión trascendental* ricoeuriana se constituye así en un discurso sobre la *finitud* que inicia con la idea de *perspectiva finita*. Los permanentes esfuerzos del autor de *Finitud y culpabilidad* por ejemplificar la *conciencia intencional* y sus movimientos, han permitido arribar reflexivamente a la *identidad* de un yo que acompaña la totalidad de operaciones *intencionales*: <<soy-yo-quien>>. Pero esta reflexión ha permitido, además, dar un paso adelante: “El hecho mismo de declarar que el hombre es finito revela un rasgo fundamental de esta *finitud*: es el hombre finito *mismo* el que habla de su *propia finitud*” (Ricoeur, 2004a: 42).

Que el hombre *hable* sobre su *propia finitud* significa que en él habita algo que le permite transgredirla; si ésta –la *finitud*– no pudiera quebrantarse, al menos en un sentido, el hombre mismo no podría *decir* nada sobre ella. Así pues, señala Ricoeur, un discurso que pretenda decir sobre la *finitud* debe ser, necesariamente, un discurso sobre la *infinitud* del hombre. Una antropología filosófica debe ser entonces un discurso sobre lo *finito* y lo *infinito*.

Continuando con su método trascendental y, siguiendo a Kant, el filósofo francés encuentra en los actos y en las operaciones realizadas por la conciencia el epicentro mismo de una reflexión sobre la *infinitud*, dado que estas operaciones son, finalmente, *movimientos que trasgreden la finitud del punto de vista*.

Cuando se afirma el *carácter perspectivista* de la *percepción*, no solamente se acepta que aquello que aparece ante nosotros es una de las caras del objeto, también se acepta que la unidad de lo percibido depende, únicamente, de la *reunión de perspectivas* con las que se pretende <<donar>> cierta identidad al objeto, siendo esta pretensión de <<donar>> un movimiento que *trasgrede la finitud*.

Anticipo la *cosa misma* ordenando esa cara que estoy viendo en relación con las que no veo, pero que conozco. De esta manera, juzgo de la *cosa misma*, trasgrediendo la cara de la cosa con la *cosa misma*. Esta trasgresión es la intensión de significar; con ella, me adelanto al sentido que jamás será percibido desde ninguna parte por nadie (...) (Ricoeur, 2004a: 44)

La *intención de significar* evidencia el paso siguiente en la *reflexión trascendental* ricoeuriana. En el centro de la *intención de significar* se encuentra el *querer-decir*; *quiero-decir* el *punto de vista* mismo y con esto *quiero* trasgredir *intencionalmente* la *finitud* que marca la situación. La *percepción* finita que caracteriza el presente viviente se encuentra entonces atravesada por el *querer-decir*. No solamente *percibo*, *quiero-decir* sobre *mi punto de vista*<sup>49</sup>.

Querer-decir no es, por tal razón, *decir* sobre las limitaciones de la *percepción*; querer-decir significa, *decir* sobre el sentido que trasgrede la *percepción* y que es, en definitiva: *mi intención*. En el lenguaje del *querer-decir* se encarna mi esfuerzo por <<donar sentido>><sup>50</sup>. En palabras de Ricoeur: *la palabra confiere sentido, la palabra se hace signo*:

En el signo reside la trascendencia del logos al hombre: desde la primera palabra, designo la identidad consigo mismo del significado, la unidad de validez que otro discurso mío podrá retomar, que el discurso de otro distinto de mi podrá captar al vuelo y volver a enviarme en un diálogo. Por grandes que sean los <<malentendidos>>, éstos dramatizan un <<acuerdo>> que siempre ha comenzado ya de antemano, que ningún hombre inaugura, que todos mantienen desde que los hombres hablan. Lo que se dice (...) trasciende, como unidad ideal de sentido, lo simplemente vivo del enunciado (2004a: 45-46)

Esta vivacidad del *decir* confirma el potencial de significaciones que el hombre es. Su *querer-decir* no se agota en la presencia, se redirige a *colmar* tanto el sentido de lo vacío como el de lo absurdo. Dada su *intención de significar*, el hombre es capaz de exceder el sentido colmado en la presencia, y es capaz de producir más significados en lo que dice que en lo que ve. Por estas razones, señala Ricoeur, es en el *decir* en donde se *traspone* la *finitud perceptual*, y es

---

<sup>49</sup> Frente a este punto, y como se presentó en el primer capítulo, Hegel afirma, aunque desde un punto de vista distintos: "lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto universal, cuyo ver no es ver del árbol ni de la casa, sino un simple ver mediado por la negación de la casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que en torno a ella sucede, ante la casa o el árbol... Al decir *este aquí*, *este ahora*, *algo singular*, *digo todos los estos*, *los aquí*, *los ahora*, *los singulares*; y lo mismo al decir *yo digo este yo singular*, digo en general, *todos los yo*; cada uno de ellos es lo que digo: *yo*, *este yo singular*" (1971: 66)

<sup>50</sup> O, en palabras de Gadamer: "(...) Al formular esta pregunta, creo poder afirmar que nos hallamos aquí ante un misterio de la palabra, ante lo que podríamos llamar el sufrimiento en la búsqueda de la expresión" (Gadamer, 2004b: 10).

gracias al querer-decir, que el lenguaje puede entrar a auxiliar al *cuerpo* y convertirse en el *órgano* que reúne en el *nombre* los múltiples registros sensoriales que aparecen separados <<cada vez>>.

Que el *nombre signifique* permite que una *aparición* pueda significar todas las demás cuando una unidad de sentido *permanece* a lo largo de la *percepción: el árbol*. Además de esto, la significación del nombre pone en evidencia el poder de la *denominación*: cuando el lenguaje ha *penetrado* en la aparición sensible, la *percepción* se convierte en *percepción significativa*. O como dice el filósofo de Valence:

Es preciso el <<nombre>> para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectiva de las cosas, la que se anuncia al otro y es comprendida por este, y que él comprobará a su vez y desde su sitio en el trascurso de percepciones convergentes (2004a: 47).

Con esta afirmación, Ricoeur pretende desvelar la dialéctica del <<nombre>> y la <<perspectiva>>, o lo que denomina más exactamente, la dialéctica *de la infinitud y de la finitud*. En esta dialéctica participan: a) *aquel que dice algo* en el *lenguaje* de la *denominación* –el árbol– y b) *aquel que verifica* –desde su perspectiva– la *significación* misma de lo dicho, y no el flujo de alteridades con las que se ha otorgado unidad a la cosa.

Resaltemos entonces el valor del lenguaje en esta dialéctica. El *lenguaje* es aquello que permite la emergencia de una dialéctica en donde lo que se *traspone* es, precisamente, la perspectiva finta del *aquí-ahora*. Cuando decimos “ahora es la noche” o “*aquí* estoy en...”, lo dicho desentraña un nuevo “ahora” y un renovado “*aquí*” que no se comparece con la *perspectiva* del lector y que se convierte en un “*no ahora*” y en un “*no aquí*”. Dicho de otro modo, el lenguaje se constituye como aquello que *traspone* la *finitud* perceptual y, en tanto *significado trascendente*, permite que la reflexión vuelva sobre la *finitud* del *punto de vista*.

Que el hombre sea capaz de volver sobre su *punto de vista* quiere decir que no se encuentra “tan inmerso” en éste, y que puede distanciarse de su perspectiva solamente porque *quiere-decir* y porque *quiere-significar*. El distanciamiento de la propia perspectiva permite que el “*aquí*” *absoluto*, que marcaba el primer análisis de la *percepción*, se convierta en “*aquí*” *relativo*. El objeto percibido es

trasgredido por la *conciencia intencional*, cuando ésta sabe que el lenguaje de la denominación le brinda un acceso renovado a la cosa.

La cosa es enfocada en un sentido que *orienta* el *punto de vista* —el árbol—, y es precisamente este sentido el que ofrece las condiciones para que el *punto de vista* relativo se ponga por encima de cualquier *punto de vista* “absoluto” que pretenda declararse como el mejor, o como aquel que resguarda la totalidad del sentido de la cosa (Cfr. Ricoeur, 2004a: 49).

Así, y al igual que Aristóteles, en su *Tratado de lógica*, y Kant, en su *Crítica de la razón pura*, Ricoeur arriba a un problema más radical. Aunque el *nombre* orienta el *punto de vista* en un sentido, lo que finalmente se pone en juego es el *juicio* y con él, la pregunta por el *verbo*. La *reflexión trascendental* ofrece así un nuevo fruto: el discurso del *logos* ocurre en el juicio o, en palabras de Ricoeur, los enunciados sobre el mundo, en su sentido más estricto, ocurren en el *discurso de la afirmación y de la negación*.

Siguiendo a Aristóteles en su *Órganon*, *afirmar* es declarar que una cosa se refiere a otra y *negar* es declarar su separación (Cfr. 1982, § 6). Pero ¿cómo se afirma la referencia o la separación de un predicado a un nombre? Para Ricoeur, la filosofía aristotélica logra mostrar una doble funcionalidad del *verbo*. La primera función es la *significación nominal*. En esta función se reconoce el *carácter temporal* del *verbo* y se comprende que lo que se afirma en un enunciado es la existencia de una acción determinada: *Sócrates anda*. Por su parte, la segunda función del verbo es la *atribución del predicado*: “se dice de...” En palabras de Ricoeur: “<<Sócrates anda>> quiere decir: el andar <<existe ahora>> y el andar <<se dice de>> Sócrates” (Ricoeur, 2004: 50).

Lo importante de esta doble funcionalidad es la siguiente. El verbo no solamente aporta la *unidad de significación* al enunciado, también, y en tanto que es una *afirmación* sobre el *ser*, evidencia la *posibilidad* de *error* y de *verdad* que habita en el *enunciado*. La frase humana, dirá Ricoeur, ha ingresado así en el *reino ambiguo de lo verdadero y lo falso* y, con este ingreso, la racionalidad filosófica vuelve a encontrar en la *inestabilidad*, en la *contradicción*, y ahora en la *falibilidad* o en la *ambigüedad*, el epicentro de su respuesta.

Con el problema de la *afirmación* y la *negación* se desenmascara la dialéctica del *nombre* y el *verbo*, y con ésta se *desvela* la trasgresión del *significado* que caracteriza el reino de lo dicho. Con la *reflexión trascendental* se descubre que lo que subyace en la dialéctica del *nombre* y el *verbo* es la capacidad de afirmar y negar: la responsabilidad humana del *poder-decir*.

De este modo queda atestiguado el dominio del hombre sobre sus pensamientos y la responsabilidad o, como dice Descartes en los *Principios*, el <<mérito de la alabanza y de la reprobación>>; pues, aun cuando la voluntad <<sigue>> la luz del entendimiento, de ella depende, no obstante, que quiera prestar atención, considerar y concentrarse en esa luz (Ricoeur, 2004a: 51).

Que la voluntad pueda o no seguir la luz del entendimiento demuestra, precisamente, que la *libertad* encuentra en lo *múltiple* la posibilidad de *trasgredir* la propia *finitud*. La *multiplicidad* muestra, con mayor precisión, el poder del *querer-decir*: *querer-decir* es estar en capacidad de *hacer o no hacer*, de *afirmar o no afirmar*, de *perseguir* o de *huir*, dicho de otro modo, *querer-decir* significa que la perspectiva finita no obliga al hombre y que éste –*querer-decir*– se constituye como *afirmación voluntaria* que puede *equivocarse*.

En consecuencia, y siguiendo con la exploración de *El hombre falible*, es posible afirmar que la dialéctica de lo *infinito* y de lo *finito* se abre como la dialéctica del *hacer* y el *recibir*: *hacer* que se constituye como *afirmación voluntaria* que encuentra en el *querer-decir* tanto la fuente de su *poder* como el origen de su *equivocación*, y *recibir* que acontece en la *apertura* de la sensibilidad que se cierra en la *perspectiva finita*. Pero, señala nuestro filósofo, aún es necesario realizar una *síntesis* que permita continuar con la *reflexión trascendental* y que ofrezca las claves interpretativas para vincular los extremos de la desproporción *verbo infinito* y *perspectiva finita*.

### 2.2.3. El tercer término: la imaginación pura o la conciencia *intencional*

Hasta este momento, la *reflexión trascendental* propuesta por el filósofo de Valence ha captado su atención en los extremos de la *desproporción* –verbo y perspectiva–, y ha encontrado siempre en estos términos la *finitud* y el error. Pero además de estos hallazgos, la *reflexión trascendental* ha logrado mostrar

una serie de *trasgresiones* que operan al modo de pequeñas *síntesis* que brindan paulatinamente elementos a una gran *mezcla de perspectiva y sentido*; *trasgresiones* que encuentran en el *querer-decir* –que será dicho sobre algo– el epicentro de su *equivocación*, pues *querer-decir* es siempre desde un *punto de vista relativo*.

Frente a esta trama de *perspectiva y verbo*, y con el ánimo de continuar con la *reflexión trascendental*, es necesario encontrar un *término intermediario* que permita operar una *síntesis* entre los extremos desproporcionados –*lo finito de la perspectiva y lo infinito del verbo*–. Lo que en el *mito de la mezcla* es *creatividad*, y en la *retórica de la desproporción* es *imaginación*, en la antropología de *El hombre falible* es: *imaginación pura*; imaginación que se constituye como *término intermediario*.

A diferencia del análisis realizado sobre la *conciencia de perspectiva* (*perspectiva finita*) o sobre la *conciencia de significación o afirmación* (*verbo infinito*), un análisis de la *imaginación* como término intermediario no debe realizarse *desde la cosa* con el fin de retornar al polo-sujeto, sino que debe efectuarse *en la cosa misma*. Las razones de este movimiento son las siguientes: para la *reflexión trascendental* la *cosa* es la unidad ya realizada entre la *palabra* y el *punto de vista* y, en sentido estricto, *síntesis* que es operada en el *objeto*. Además, para la *reflexión trascendental* el *hombre solamente opera esta síntesis en intención*, pues su *conciencia de síntesis* aún no es *conciencia de sí*, aún *no es hombre*. En palabras de nuestro filósofo:

Lo sorprendente de este tercer término es que no se da en sí mismo, sino solo en la cosa. Dicho de otro modo, para una reflexión simplemente trascendental el hombre no opera su propia síntesis más que en intención. Dicho de otro modo nuevamente, si se puede hablar de conciencia de síntesis, o de la síntesis como conciencia, esa conciencia no es todavía conciencia de sí, no es todavía <<hombre>> (2004a: 55)

Afirmar esto significa que la *reflexión trascendental* comprende que la *cosa* es la unidad de sentido en la que se ha puesto la experiencia del habla como aquello que *determina la apariencia; determinación* que es posible porque el lenguaje reúne la *mirada finita de la perspectiva* y termina por articular, al menos en intención, un sentido que desborda lo *percibido aquí y ahora*. Si se

afirmara lo contrario, y el flujo sensible de siluetas determinara la totalidad del sentido, sería imposible la *inadecuación* y con ello la *trascendencia* del sentido.

En efecto, que este *modelo de síntesis acontezca en la cosa misma* muestra que la objetividad se encuentra en *el modo de ser de la cosa* y, por tal razón, que el *carácter objetual* del objeto no se encuentra en la razón, sino frente a ella. Sin este movimiento *analítico* la conciencia dejaría de ser *intencional*, es decir, no podría ponerse como *intermediaria* y, mucho menos, estaría en capacidad de proyectarse en *el modo de ser de la cosa*. Es decir, gracias a esta idea de síntesis Ricoeur puede afirmar:

La conciencia (...) se vuelve intermediaria entre lo finito y lo infinito trazando esa dimensión ontológica de la cosa, a saber, precisamente que sean síntesis de sentido y presencia (...). Por eso prefiero decir que la síntesis es, ente todo, síntesis del sentido y de la presencia, antes que síntesis de lo sensible y de lo inteligible, con el fin de subrayar que la objetividad del objeto se constituye en el objeto mismo (2004a: 56).

Este es el *carácter* objetual de la cosa y en ésta acontece la síntesis. En su *carácter* objetual, la cosa no solamente está arrojada ante mí y ante mi *punto de vista*, también ella lleva, en *su modo de ser*, la propiedad de ser dicha por alguien y de ser comprendida en un discurso por otro ser racional (Ricoeur, 2004a: 56). En este sentido, en la filosofía ricoeuriana la objetividad de la cosa no se encuentra en los principios –al modo kantiano–, sino que se encuentra en *el modo de ser de la cosa misma*. Por esta razón, meditar sobre el término intermediado de la imaginación pura no es posible <<desde>> *la cosa misma*, solamente puede realizarse <<en>> *la cosa misma*<sup>51</sup>.

Sin embargo, inmediatamente emerge una nueva exigencia a la *reflexión trascendental*. ¿quién *quiere-decir* y *hablar*? y ¿de quién es esta *perspectiva* que se proyecta en *el modo de ser de la cosa* y que permite que ésta aparezca y pueda ser dicha? Yo mismo me convierto, afirma Ricoeur, en *síntesis de habla* y de *perspectiva en esta proyección de la objetividad* (Cfr. 2004a: 57).

Recuperemos parte de la exploración que hemos realizado hasta este momento con el fin de comprender qué significa *ser síntesis de habla* y de *perspectiva*. Con la idea de perspectiva se puso en evidencia la condición de

---

<sup>51</sup> Para Ricoeur, siguiendo a Heidegger, “la objetividad designa esa constitución sintética misma en tanto unión del sentido con la presencia. A esa constitución sintética debe conformarse cualquier cosa para ser objeto” (2004: 57)

*apertura*, y se comprendió el *carácter* de estrechamiento o de cierre que nutre esta imagen (*perspectiva finita*). Además, con el análisis de la perspectiva, se desveló la intención de la conciencia por trasgredir la perspectiva del *aquí-ahora* y, con esto, se abrió paso al escenario de la *decibilidad* en el que se sugiere la existencia de cierta *mezcla* de *punto de vista* y sentido o, más exactamente, la síntesis de *apertura* y determinación.

A partir de estas consideraciones, Ricoeur señala que la única síntesis posible entre el *entendimiento* (pensamiento que puede *determinar* y *decir* sobre aquello que parece) y la *sensibilidad* (estar abierto en el estrechamiento), es la *conciencia* como unidad formal que sólo constituye su propia unidad fuera de sí misma, en el objeto. La conciencia, como unidad formal, es únicamente condición de posibilidad de la *síntesis objetual* o, en palabras de Ricoeur, ésta es únicamente esfuerzo por establecer la unidad de sentido y presencia <<en>> el objeto.

Este es el límite de la investigación trascendental, pero debe recalcarse que su aporte a la antropología filosófica del *El hombre falible* es, precisamente, haber permitido la primera trasposición del lenguaje patético al lenguaje filosófico. En este momento de la meditación trascendental la imaginación es exclusivamente la unidad sintética *intencional* que se orienta a reunir *presencia* y *sentido* en el *objeto*. Ahora, podría afirmarse: el hombre es intermediario porque opera mediaciones en las cosas, y este “lugar intermedio es *ante todo* su función de mediador entre lo finito y lo infinito” (Ricoeur, 2004a: 63).

### **2.3. Síntesis práctica: *carácter*, *dicha* y *respeto***

*Carácter*, *dicha* y *respeto*, o lo que Ricoeur denomina síntesis práctica, es un esfuerzo por elaborar una *teoría de la voluntad* como segundo momento de una antropología filosófica preocupada por la *desproporción*. A diferencia del primer momento, en el que la reflexión trascendental se orientó a comprender *las condiciones de posibilidad de la objetividad de la cosa*, y en donde se buscó trasponer el lenguaje patético *de la mezcla* y *de la desproporción* al lenguaje filosófico, en este segundo momento el filósofo francés se propone retornar a la

*patética de la miseria* con el fin de evidenciar *la pretensión de totalidad* que subyace en estas pre-filosofías<sup>52</sup>.

Romper con la imagen elaborada a lo largo de la reflexión trascendental, en donde *el universo de las cosas* es reducido a un almacén abstracto, requiere de una nueva meditación que devuelva al mundo *todos* los aspectos afectivos y prácticos, *todos* los valores y contra valores, todos los atractivos y las repulsiones, todos los caminos, medios, útiles e instrumentos que lo constituyen, atraviesan y dan forma. Realizar este paso de una *teoría del conocimiento* a una teoría de la *voluntad* o, más exactamente, del *Yo pienso* al *Yo quiero*, exige desplazar la mirada del *objeto* a la *persona*:

Lo que le falta sobre todo a ese conjunto de cosas es el cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y nos comunicamos, y que destacan en ese horizonte de cosas, en ese decorado de objetos valorados y pragmáticos (...) Ahora bien, ese mundo de personas se expresa a través del mundo de las cosas poblándolo de nuevas cosas, que son obras humanas (2004a: 65)

Si se levantan las restricciones propuestas por la reflexión trascendental, la cosa adquiere un nuevo valor al convertirse en *obra humana*. Con este renovado valor, la cosa reflexionada deja de ser centro para convertirse en resto de la totalidad. Gracias a la reflexión trascendental, operada en el primer momento de esta antropología, la totalidad se constituye en un problema filosófico al que debe ingresarse paulatinamente si no quiere caerse, nuevamente, en el lenguaje patético<sup>53</sup>.

Conociendo los riesgos del lenguaje patético, la investigación ricoeuriana asume la *perspectiva*, el *sentido* y la *síntesis* –elaborados en el apartado anterior– como “célula melódica” que orientará este segundo momento. Asumir los movimientos y las relaciones que nutren esta *triada* permitirá comprender la realidad humana en su dialecticidad, la cual irá haciendo más compleja y más cercana a la vida misma en la medida en que la presente investigación avanza.

---

<sup>52</sup> La antropología filosófica ricoeuriana reconoce que, al igual que la reflexión trascendental, la síntesis práctica que se propone en este momento tampoco es suficiente para obtener una comprensión de la realidad humana. Para el autor de *El hombre falible*, aun es necesario una etapa más para arribar a este objetivo, al menos en un sentido general.

<sup>53</sup> Para Ricoeur, una antropología filosofía preocupada por la desproporción debe asumir la totalidad como idea directriz y como tarea que no debe ser asumida precipitadamente porque podría caerse en el abismo de lo infinito (Cfr. 2004a: 67).

La temática trascendental de la *síntesis* será entonces la encargada de *esclarecer y orientar* la ruta para una aproximación a la totalidad, en donde sea posible alcanzar la noción completa de *falibilidad* que esta antropología se propone (Cfr. Ricoeur, 2004a: 67-68).

Para alcanzar la noción completa de *falibilidad*, la antropología ricoeuriana desdoblará la *reflexión trascendental* sobre la *perspectiva*, el *verbo* y la *imaginación*, a través del *restablecimiento* de los *aspectos afectivos y prácticos* que nutren la vida y el mundo. Mientras que la *finitud práctica* será desdoblada a partir de la *noción trascendental de perspectiva* en el marco de la noción de *carácter*, y la *infinitud práctica* será desplegada a partir de la *noción trascendental de sentido* con la *noción de dicha*, la *mediación práctica* será asumida como una prolongación de la *imaginación* trascendental, a través de la constitución de la *persona en el respeto*. El sentido de este análisis es ubicar el lugar de la *fragilidad* en la *mediación práctica* y mostrar cómo esta *fragilidad tiene a la persona en el cara a cara* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 68).

### **2.3.1. El carácter: finitud práctica**

Con el ánimo de no convertir el *carácter* en una *cosa* o en un *destino*, es necesario reconstruir esta idea a través de la *noción trascendental de perspectiva* –elaborada en la *síntesis trascendental*–, y a partir de una imagen de totalidad que reúna los distintos aspectos de la finitud que configuran el carácter de todo hombre. Estos aspectos son: *perspectiva, dilección originaria, preservación e inercia*.

Que la antropología filosófica de *El hombre falible* comprenda el carácter como una totalidad de aspectos de finitud, pone al descubierto el sentido original de la *falibilidad*. El hombre es *falible* porque la existencia misma es un *límite*, un punto desde donde la totalidad de lo humano es visto. Pero antes de arribar a esta idea de la existencia como *límite*, es fundamental reconstruir la noción de *carácter* transitando por los distintos aspectos de finitud que la constituyen (*perspectiva, dilección originaria, preservación e inercia*).

Aunque en un primer momento, la *perspectiva* fue asumida como punto de vista afectivamente *neutralizado*, a esta altura de la investigación antropológica es indispensable restituir los *aspectos afectivos* que habían sido suspendidos

en el *análisis trascendental*. Restituir los *aspectos afectivos* a la *perspectiva* significa que la cosa no solamente irrumpe como aquello que afecta el cuerpo propio, sino como algo que me aparece *atractivo, interesante* o *repugnante*. Los *aspectos afectivos* restituidos a la *perspectiva* no son otra cosa que las disposiciones *prácticas* de la voluntad que se manifiestan en forma de *motivaciones* que atraviesan las valoraciones de la vida, o de *proyectos motivados* que *orientan* el obrar de todo hombre.

Con este movimiento de restitución, la *perspectiva afectiva* muestra por fin su orientación original. La perspectiva se encuentra volcada sobre lo que se *hace* o sobre lo que se está *por-hacer* y, en este sentido, su estar <<dirigida a...>> pone de manifiesto un tipo de *receptividad* que no se restringe a la *percepción sensorial*, sino que se abre a la *motivación* de acciones (*hacer*) y *proyectos (por-hacer)* que se <<funda en...>> y que <<avanzan hacia...>> bajo la forma de *proyectos motivados*: “<<escucho>> la llamada que me lanza a lo deseable, a lo amable” (Ricoeur, 2004a: 70).

La *receptividad* de la *perspectiva afectiva* rompe así con la noción *trascendental* de *punto de vista afectivamente neutralizado* porque: a) vincula *proyecto* y *querer motivado* y b) abre el sentido de la *perspectiva* a la constelación de valores, prácticas e instrumentos que nutren la vida humana en el mundo. Al vincular *proyecto* y *querer motivado*, la receptividad afectiva no solamente se configura como *sensación interna* que se cierra sobre sí misma, también se constituye como receptividad deseante que es –al igual que en la comprensión patética– <<carencia experimentada de...>> e <<impulso orientado hacia...>>.

En el deseo, estoy fuera de mí, estoy al lado de lo deseable que a la vez está en el mundo. En resumen, en el deseo estoy abierto a todos los acentos afectivos de las cosas que me atraen o me repelen. Ese atractivo que capto en *la cosa misma*, allí, en otro lugar, en ninguna parte, es el que convierte el deseo en una apertura a..., y no en una presencia a sí, encarnada en sí misma (Ricoeur, 2004a: 71).

Sin embargo, esto no quiere decir que lo *deseable* se encuentre *allí* como algo independiente. Mi cuerpo, afirma Ricoeur, es *carne de deseo*<sup>54</sup> que se

---

<sup>54</sup> Para Ricoeur, siguiendo a Merleau-Ponty, a diferencia de la ciencia que manipula a todo ser como “objeto en general”, una ontología de la carne exige de un retorno al “ahí” en donde el

constituye en *mediación práctica* –o proyectante– que se escapa *hacia delante*, en el mismo sentido que la *intención orientaba* la *percepción* en el primer momento de esta antropología<sup>55</sup>. Mientras que la *percepción* es el punto de origen de todas las caras sucesivas de la cosa que se sintetizan *intencionalmente* en una unidad –el árbol–, el deseo es *carácter* orientado, electivo e intencional que se torna claro porque es deseo de <<esto>> o de <<aquello>>.

Para Ricoeur, el deseo se encuentra en capacidad de dilucidar <<esto>> o <<aquello>> como lo que *pretende*, a través de imágenes que anticipan el *placer* o el *dolor* de encontrarse <<unido a...>> o <<separado de...>>. Pero esta cualidad del deseo no significa que él mismo sea puro mediador entre el *Yo* y el *mundo*, *pura claridad*. *Mi carne de deseo* es también inmediatamente para sí y, por tal razón, no es *pura mediación proyectante* que se *dirige*; es *carne* que se teje en un modo de *sentir-se* y de *encontrar-se sintiendo-se a sí mismo*<sup>56</sup>. Esta es la *opacidad del deseo*.

La *opacidad* es la *condición afectiva* de *mi carne de deseo* que se *siente* a sí misma y que es, al fin y al cabo, experiencia primordial de *sí misma*. El deseo no es únicamente *claridad* que se orienta hacia el mundo, sino también *opacidad* que se repliega sobre *sí* y, en sentido estricto, es la experiencia de

---

mundo humano ocurre, donde nuestro cuerpo no es un cuerpo en general, sino cuerpo mío que es actual y que habita. Con este esfuerzo por retornar a la presencia, el filósofo francés pretende arribar a una nueva comprensión de cuerpo; una comprensión que abandone la imagen moderna que termina por reducirlo a un pedazo de espacio o a un sistema de funciones, para rehabilitarlo como cuerpo mío, como cuerpo móvil que cuenta, forma parte y se orienta en el mundo visible (Cfr. Ricoeur, 2004a: 71). Siguiendo a Merleau-Ponty, “Pero yo no estoy delante de mí cuerpo, estoy en mí cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo. Ni sus variaciones ni su invariante pueden, luego, plantearse expresamente. Nosotros no contemplamos únicamente las relaciones de los segmentos de nuestro cuerpo y las correlaciones del cuerpo visual y del cuerpo táctil: somos nosotros mismos el que mantiene junto estos brazos y estas piernas, el que a la par ve y toca” (1984: 167).

<sup>55</sup> En su artículo *Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma*, Ricoeur señala que la ética eminentemente social, comunitaria, política, que encuentra su origen, tanto en la sacralidad trascendente, como en la desconfianza irrefrenable de la fuerza del Eros –por considerarla como desviada, peligrosa y prohibida–, se vio fortalecida por su lucha contra la mitología oriental. En esta lucha, la fe de Israel sacralizó lo trascendente-inmanente, y con esto terminó por caer en un dualismo tal que conoció el cuerpo como otro, como enemigo y como malo. Con este dualismo, afirma el filósofo francés: “Esta «gnosis» del Alma y del Cuerpo, esta «gnosis» de lo Dual, se infiltra en el cristianismo, esteriliza su sentido de la creación, pervierte su reconocimiento del mal, limita su esperanza de reconciliación total al horizonte de un espiritualismo estrecho y exangüe. Así es como proliferaron en el pensamiento religioso de occidente, el odio a la vida y el resentimiento antisexual en el que Nietzsche creyó reconocer la esencia del cristianismo” (1990: 178).

<sup>56</sup> Ricoeur recupera de Merleau-Ponty esta idea de cuerpo que se *siente*: “allí donde un visible se pone a ver, se vuelve visible para sí y por la visión de todas las cosas, allí donde persiste... surge la indivisión del que siente y lo sentido” (1986c: 17)

sentir que la *propia singularidad* no puede ser *comunicada o intercambiada*. Con la *opacidad* se pone al descubierto el *punto* más estrecho de la *perspectiva afectiva*: el *amor a sí mismo* o *dilección originaria* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 73).

Desear <<alguna cosa>> no solamente nos orienta hacia el mundo, también nos *repliega* sobre nosotros mismos en un *sentimiento de amor* que termina por enlazar la totalidad de miradas afectivas en función de los objetos. Lo que en la *meditación trascendental* era <<soy-yo-quien>>, en esta *síntesis práctica* se configura como <<*amor propio*>>; amor o *dilección* que no solamente es punto original de todas las miradas, sino origen privilegiado sobre cualquier deseo. Si la muerte amenazara, indica el filósofo francés, todo lo deseable se convertiría en <<*querer-vivir*>>. Así aparece nuevamente la *perspectiva afectiva* como *apertura* que se cierra sobre sí misma en el *amor propio*, o más exactamente, como *perspectiva afectiva* que se cierra en la *dilección originaria* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 74).

Hasta este momento, la *perspectiva afectiva* y la *dilección originaria* han sido comprendidas como *aspectos de finitud* que participan en la configuración del *carácter*; pero aún es necesario discutir la *costumbre* –en términos de *preservación e inercia*– como *aspecto de la finitud* que constituye esta noción.

Para Ricoeur, dado que la *costumbre afecta* y *forma* un tipo de naturaleza humana que es aprendida y contraída, una antropología filosófica preocupada por la *falibilidad* debe reconocer la *costumbre* como un punto estrecho que determina nuestro campo de disponibilidad. Es decir, la *costumbre* no solamente determina *gustos* y *aptitudes*, también da *forma* al campo de posibilidades de lo que puede ser *deseable* o no, de lo que puede resultar agradable o desagradable a la *perspectiva afectiva*.

La *costumbre* es aquello que se sedimenta en el tiempo (*preserva*) y que abre paso a la innovación en el marco de la vida misma (*inercia*). Nada puede ser en la *presencia* sin algo que lo *anteceda* y, en este mismo sentido, aquello que *precede* o se realiza en el *presente*, se encuentra atravesado por el principio de la *alienación* que marca el centro mismo de la *costumbre*. La vida no es solamente *amor a sí mismo* o *dilección originaria*, es también forma *habitual* de existencia o, como afirma el filósofo de Valence: “el amor a sí mismo y la forma

habitual que <<contrae>> mi existencia constituyen la perspectiva afectiva y práctica de mi existencia” (2004a: 76).

Aceptar que la *perspectiva afectiva*, el *amor a sí mismo* y la *preservación e inercia* –que subyacen a la *costumbre*– son *aspectos de finitud* que otorgan al *carácter* su condición de totalidad finita, es admitir que el *carácter* es “*la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo*” (Ricoeur, 2004a: 76). Dicho de otro modo, al igual que la *perspectiva finita* es el cerramiento que marca *mi finitud para la cosa*, el *carácter* es el límite que define la función mediadora del cuerpo propio, es el punto más estrecho de mi *apertura*, es el *campo total de mis motivaciones* y, por tal razón, es el *modo finito de mi libertad*.

En consecuencia, el carácter es movimiento de *apertura limitada* y condición de *punto estrecho*, o como afirma Ricoeur, *dialéctica de apertura y cierre*<sup>57</sup>. Mientras que *la apertura del campo de motivación* tiene que ver con *la accesibilidad* de todo hombre a todos los valores a través de todas las culturas, es decir, a todo lo humano en su conjunto; *el movimiento de cierre* evidencia que esta *apertura* a todo lo humano acontece *desde alguna parte* (Ricoeur, 2004a: 78-79).

La humanidad se caracteriza entonces por ser *accesibilidad originaria* a lo humano, y cualquier esfuerzo por negar esta *apertura* terminaría por admitir que existe alguna *lengua*, alguna *virtud*, algún *vicio*, algún *signo* o algún *arte* que es plenamente *incomprensible* a cualquier hombre. Para esta antropología de la *falibilidad* si algo humano nos fuera totalmente ajeno –lo que es por principio un absurdo–, ese hombre o esa cultura no podrían ser declarados como algo *semejante*.

Sin embargo, indica nuestro filósofo, esta *accesibilidad* o esta humanidad constitutiva no es lo contrario del *carácter*. Mientras que la *humanidad* es la condición de *apertura* a lo humano, el *carácter* es el *lugar*, el *ángulo* o la *perspectiva* desde *donde* lo humano es visto en su conjunto. Aunque estoy abierto a la totalidad de lo humano, es mi *estar-en-el-ahí* lo que marca el punto más estrecho de mi propia mirada. O como afirma Alain:

---

<sup>57</sup> La dialéctica de apertura y cierre atribuida en este momento al carácter, es un desdoblamiento de la dialéctica de cierre y apertura elaborada por Ricoeur en la síntesis trascendental, específicamente, en lo referido a la noción de *perspectiva de la percepción*.

En cualquier cuerpo humano son posibles todas las pasiones, todos los errores..., aunque siempre, bien es verdad, conforme a la fórmula de vida inimitable que cada cual posee para sí. Hay tantas formas de ser malo y desgraciado como hombres sobre el planeta. Pero hay una salvación para cada uno y adecuada a cada cual, del mismo color y del mismo pelaje que él (Ricoeur, 2004a: 79).

El *carácter* es, entonces, el *estrechamiento* desde donde toda existencia se abre a lo *humano* y, en consecuencia, es *apertura limitada* que marca el sentido mismo de la *libertad*. Mientras que una nos abre a la *posibilidad ilimitada*, la otra nos constituye como *parcialidad*; una *parcialidad constituida* que nos habilita a comprender nuestro *carácter* como un *destino inmutable* y *recibido*.

A diferencia del *origen cero* de la *percepción*, en donde el *movimiento* del cuerpo desvelaba la *relatividad* del punto de vista, el *carácter* es *origen inmóvil* de todas las *perspectivas*. Ni siquiera el movimiento más radical podría cambiar la totalidad del *carácter* entendido como *campo total de motivación*, y si esto fuera posible de algún modo, un hombre se transformaría en otro totalmente distinto. Dicho en otras palabras, aunque es posible orientar la vida a partir de otro núcleo de valores, éstos acontecerán en mí mismos siempre “con el mismo pelaje” (Ricoeur, 2004a: 80).

Con lo señalado hasta aquí es posible comprender la *inmutabilidad* del carácter y su condición de *origen inmóvil*. El carácter es el *origen inmóvil* de todas mis *perspectivas relativas* y no puedo simplemente entrar o salir de él sin cambiar la totalidad de mi naturaleza. Si por algún motivo lo intentara, si esto fuera posible en algún sentido, mi elección encontraría su fundamento, precisamente, en este mismo *origen inmutable*.

Así, podemos afirmar que el carácter es un *hecho* de mi propia existencia. Un *hecho* tal que no encuentra en ninguna elección de la conciencia su lugar de origen y que, como *apertura finita*, es un suceso innegable en el mismo sentido que el propio *nacimiento*. Afirmar que se ha nacido es reconocer un *habiendo sido* que es inherente a la propia existencia, es comprender que el nacimiento no es otra cosa que el *ahí* del propio *carácter*. Para mí, indica Ricoeur, mi *nacimiento* es el indicio de un pasado que es inherente al estado actual de mi propia condición existencial.

Pero mi nacimiento me habla, por lo demás, de mi existencia como algo recibido; no solo algo que me encontré *ahí*, sino como algo que me dieron *otros*; he sido traído al mundo; descendiendo de mis padres; ellos son mi ascendencia; sin embargo, ignoro lo que significa esta donación que me convierte en heredero de mi propia vida. Aquí, más que en ninguna otra parte, es donde me acecha el vértigo de la objetivación; cuando considero a mis padres fuera de mí, mi nacimiento se me aparece de pronto como una de tantas combinaciones... luego, un momento más tarde, habiéndose producido todos los encuentros, me parece que no soy sino el resultado de todos esos cruces, el portador de un capital hereditario que enajena totalmente mi libertad. Esa mezcla de *contingencias* en los encuentros y de *necesidad* en el resultado es propiamente el destino del nacimiento (Ricoeur, 2004a: 81).

En efecto, la totalidad de mis proyectos son dependientes de ese capital *hereditario* que no es otra cosa que mi propio *carácter*. Mi *herencia* es mi carácter donado por otros y mi carácter es orientación originaria, es el punto originario de todo mi *campo de motivación*. En consecuencia, es desde mi *carácter* que me encuentro *abierto* a lo *humano* en su conjunto, y es precisamente este *cerramiento* del *estar abierto* lo que marca mi condición y mis posibilidades de ser-hombre en un mundo humano. En este sentido, mi existencia es un límite insalvable.

### **2.3.2. La dicha: la infinitud práctica**

Al igual que la noción trascendental de *perspectiva finita* permitió comprender los *aspectos de la finitud práctica* y reunirlos en la noción de *carácter*, la noción trascendental de *sentido* permitirá comprender los *aspectos de la infinitud práctica* y reunirlos en la noción de *dicha*. Con la noción de *dicha*, la antropología filosófica de la falibilidad no solamente busca elaborar el segundo término de la *síntesis práctica*; lo que realmente pretende es expresar el *carácter global* de la *desproporción originaria*.

Detengámonos entonces en la noción de *dicha*. Para nuestro filósofo, la *dicha* no es una forma particular de trasgredir la finitud, es el *horizonte* de toda trasgresión pues en éste se reúnen todos los *aspectos de la infinitud práctica* y se entreteje la totalidad de mi proyecto existencial. La condición de

horizontalidad de la dicha permitirá a esta antropología concentrarse en la totalidad del proyecto existencial y con ello, realizar un análisis *global de la desproporción* a partir de una idea de <<acto completo>> y de <<horizonte de sentido>> (Cfr. Ricoeur, 2004a: 82).

Al igual que para Aristóteles toda acción y toda elección tienden a algún *bien* y, en consecuencia, el *bien* es aquello a lo que tienden todas las cosas, para la antropología de la falibilidad la *dicha* se constituye en el horizonte al que todo hombre *aspira*. En sentido estricto, la dicha no puede ser comprendida como un término finito, ella es una totalidad de sentido al que se *tiende*, es el bien *supremo* al que se *aspira*<sup>58</sup>.

Aunque Aristóteles ya había denunciado en su *Ética a Nicómaco* que una filosofía preocupada por la *dicha* no debería interesarse por acciones aisladas, pues este tipo de análisis solamente la llevaría a una conciencia de *fin*es anclada en la *dilección por sí mismo*, es el filósofo de Königsberg quien logra liberar de todo carácter finito a esta noción<sup>59</sup>. La consecuencia de esta liberación es la siguiente: la dicha no es una suma de placeres, es el horizonte al que todo ser racional *aspira, pero siempre* desde su propia *finitud* (Cfr.2003b: A47, 87)

Que el hombre aspire racionalmente a la dicha desde su propia finitud, significa que ésta –la dicha– se configura en un doble movimiento que ya había sido anunciando en la *patética de la miseria* y en la *analítica del deseo*. El hombre *aspira* porque su naturaleza es en *falta* y a lo que *aspira* es a *completarse*. Este doble movimiento no solamente muestra la estructura de la dicha, también indica la orientación que una antropología filosófica debe seguir. Su objetivo debe ser comprender al hombre como *proyecto existencial* total que aspira a *completarse*.

No es, en efecto, la <<facultad de desear>> lo que habría de poder interrogar, sino lo que Aristóteles llama *érgon* humano, es decir, el proyecto existencial del hombre considerado como indivisible; la investigación sobre el obrar humano y sobre su más alta y última

---

<sup>58</sup> Al inicio de su libro primero, Aristóteles afirma: “todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (2003b: 1094a).

<sup>59</sup> Sugerimos al lector revisar la noción de respeto elaborada por Kant y presentada en el primer capítulo de esta investigación.

aspiración desvelaría que la dicha es el coronamiento de un destino y no el de unos deseos particulares; en este sentido, la dicha es un *todo* y no una *suma*; en su horizonte se desprenden las aspiraciones parciales, los deseos desgranados de nuestra vida (Ricoeur, 2004a: 84).

Para Ricoeur, la dicha debe ser comprendida como un *todo*, no porque reúna múltiples acciones disímiles o similares, sino porque ella es a lo que *tiene* la totalidad de mi proyecto existencial. No sólo se aspira a cualquier placer, no solamente se tiende al *deseo de placer*; nuestro deseo se entreteje como *deseo de la dicha*, como *aspiración a completarnos*, como *esperanza* de abandonar nuestra condición en *falta*. Nuevamente: “no somos nada; aquello que buscamos, es todo” (Hölderlin, 1986a: 171).

Si aceptamos la dicha como horizonte, como una *totalidad* que desborda la idea de *regla* que orienta el pensamiento teórico, ésta se constituye en *aspiración* que se opera, en *fuerza* que nos lanza a *completarnos*, en deseo de *totalidad*. Sin embargo, en la *aspiración* no solamente se alberga la esperanza que nos lanza, en ella también se encuentra la *tensión* fundamental que marca la existencia de todo hombre, que por su condición, se debate entre la *aspiración* y la *falta*, entre la *finitud* del *carácter* y la *infinitud* de la *dicha*. Este es el epicentro de la *desproporción*: “Ser feliz constituye necesariamente el anhelo de todo ente racional pero finito” (Kant, 2005: A 45, 87).

Afirmemos entonces, mientras el carácter es *campo total de motivación, origen cero* de toda *percepción* y *campo orientado*, la *dicha* es el término infinito al que se dirige el *carácter*. La *dicha* no acontece en ninguna experiencia particular, ella es *conciencia* de dirección, es conciencia de encontrarnos *dirigidos* hacia la *felicidad* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 86).

Ricoeur considera que si bien la felicidad por su infinitud no puede ser alcanzada, hay “signos” en los cuales podemos reconocer su presencia, experiencias fugaces de “estar en camino hacia” la buena dirección, momentos en que sentimos que los horizontes se expanden. “El campo total de motivación” que sirvió para comprender la idea de carácter lo vemos ahora marcado por una dirección que apunta al cumplimiento (Begué, 2003a: 41).

Así pues, el hombre que siente dicha anticipa la experiencia de estar completo y este sentimiento es la única garantía que tiene para afirmar que su vida se

encuentra dirigida a la totalidad que la razón le exige. “La razón es la que abre la dimensión de la totalidad, pero es la conciencia de dirección, experimentada en el sentimiento de la dicha, la que me asegura que esa razón no me es ajena, que coincide con mi destino, que es interna a él y, por así decirlo, cooriginaria” (Ricoeur, 2004a: 86).

### 2.3.3. El respeto: síntesis práctica

Indagar sobre el *término intermediario* entre el *carácter* y la *dicha* exige a la reflexión filosófica detenerse y recuperar lo que ya había comprendido en la analítica de la *imaginación pura*. Al igual que en la *síntesis teórica* el *carácter objetual* acontece en la cosa, en la *síntesis práctica* el *término intermediario* debe acontecer en la *síntesis* misma. Pero, ¿cuál es entonces el término que puede reunir los aspectos de la *finitud* del carácter y de la *infinitud* de la dicha? Para el filósofo de Valence, el *respeto* –como *condición de síntesis* en la *persona*– es el *término intermediario* entre estos *extremos*. Detengámonos inicialmente en la idea de persona, para posteriormente avanzar en la comprensión del sentimiento de *respeto*.

Para Ricoeur, que la *persona* devenga en *sí-mismo* no solamente es el acontecimiento que desvela la *síntesis práctica*, es el suceso que pone en evidencia el tránsito de la *persona formalizada* en la analítica trascendental, a la *persona concreta* que es un *sí-mismo*<sup>60</sup>. Una persona que es diferente de *otro sí-mismo* y que, al igual que el espíritu hegeliano, no es inicialmente *síntesis* dada, sino *síntesis* que va aconteciendo en tanto en cuanto va *reuniendo* la *exigencia de totalidad* y la *condición de parcialidad singular*. En otras palabras, “la persona es el *Sí* que faltaba a la conciencia en general, correlato de la *síntesis* del objeto, en el <<Yo>> del Yo pienso kantiano” (Ricoeur, 2004a: 87).

Si aceptamos que el *sí-mismo* es un movimiento incesante que va aconteciendo solamente en la medida en que va reuniendo finitud e infinitud, la *persona* no puede ser otra cosa que *síntesis proyectada*. Dicho de otro modo,

---

<sup>60</sup> El tránsito propuesto aquí no debe deslumbrar nuestro juicio. Aunque la *fenomenología de la falibilidad* propuesta por el filósofo francés ha logrado arrancar la *persona* del formalismo de la reflexión trascendental, esto no significa otra cosa que arribar a un nuevo formalismo práctico en donde los afectos no aportan aún la vitalidad de la vida a la praxis humana.

el *sí* no es <<lo dado>>, es el ideal al que *tiende* mi *proyecto existencial* que *aspira* a completarse. La existencia de todo hombre se constituye, en este sentido, como un incesante <<estar dirigido a>> la *humanidad* que es el *telos* que *da forma* y *atraviesa* la totalidad de mi *existencia* (Cfr. Gómez, 2000: 255).

La persona no es entonces una realidad en sentido estricto, no es <<lo dado>> de antemano, es un proyecto que me *represento*, una *síntesis* que se *opera*. Ella solamente es *cualidad humana* del hombre que dirige su *proyecto existencial*, es significación comprensiva de lo humano. En palabras de nuestro filósofo:

La humanidad es la personalidad de la persona, lo mismo que la objetividad era la coseidad de la cosa; es el modo de ser a partir del cual debe regularse cualquier aparición empírica de lo que llamamos un ser humano, es la constitución ontológica de los <<entes>> humanos en el lenguaje heideggeriano. Esa constitución es la que proyecto cuando pienso el hombre, cuando declaro lo humano (2004a: 88).

En efecto, cuando declaro lo *humano* no solamente acepto que esta idea es *síntesis* que antecede la elaboración de las nociones de *carácter* y *dicha*, también afirmo que en esta idea se prescribe una forma particular de *síntesis proyectada*, porque el hombre no es únicamente otro fin, es fin en sí mismo y experiencia tangible capaz de ponerse en relación de *comprensión*, de *intercambio*, de *trabajo*, de *sociedad*. Si entendemos el carácter como una *perspectiva* sobre la *humanidad* y la *dicha* como el *horizonte* en el que se teje esta *perspectiva*, la *humanidad* es *síntesis* en el acontecer de la existencia y *condición* de posibilidad de todo encuentro con otras *alteridades singulares*.

Sin embargo, y aunque Ricoeur reconoce las restricciones que impone a su idea de persona encontrarse fundada en la filosofía kantiana, también admite que esta comprensión le permitirá superar el *formalismo trascendental* e ingresar en uno, en donde *la persona* no es otra cosa que el *ideal práctico* del *Sí* que se proyecta y subiste en todo humano. Al igual que el objeto es a la conciencia el *proyecto* que tiende a conocer (*intención teórica*), el *sí* de la persona es el ideal proyectado que tiende a la *acción* <<por-ser>> (*intención práctica*).

Si la *humanidad* es, por tal razón, *ideal de persona que se proyecta y forma de tratar a todos los humanos en general* comprendidos como *fin en sí mismos*, la *persona* es *síntesis de fin y presencia* que permite a la reflexión remontarse sobre el <<ahí>> vivido, y encontrar <<ahí>> el sentimiento de *respeto* como la forma de la *síntesis práctica*. Del mismo modo que la imaginación es condición de *síntesis* en el *objeto*, el *respeto* es condición de *síntesis* en la *persona* entendida como el <<ahí>> en el que acontece dicha *síntesis*<sup>61</sup>.

Lo que permite a la reflexión filosófica comprender el sentimiento moral del *respeto* como condición de *síntesis* en la persona es el tipo de realidad que este sentimiento es: en el *respeto* se reúnen *obligación moral* y *deseo*. Si, por algún motivo, la razón no encontrará en el *respeto* su término *intermediario*, ella no influiría en la *facultad de desear* y, sin esta *influencia*, no podría constituirse en *razón práctica* capaz de *orientar* la *acción* del hombre.

El *respeto* es, en este sentido, un sentimiento vinculante que se desvela en dos características fundamentales. En primer lugar, en el *respeto* se debaten fuerzas *conflictivas* y, en segundo lugar –como resultado de este *conflicto*–, el *respeto* se configura como el escenario propicio para la emergencia de la *elección moral*. Cuando un hombre elige moralmente se encuentra <<entre>> la *ley moral a priori* y el *móvil material a posteriori* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 92).

En este sentido, la particularidad de este *sentimiento* es, afirma Ricoeur, que en su acontecer el hombre es *soberano* que ordena y *súbdito* que obedece, es decir, en el *respeto* emerge, con la fuerza del acontecimiento, la ambivalencia que constituye la condición humana. El hombre se debate permanentemente entre la <<falta>> y la <<aspiración>>, y es precisamente en este debatirse, en donde se desvela su *fragilidad*: *el hombre falla porque es constitutivamente frágil y esta fragilidad es el epicentro de su desproporción*.

Con la idea de persona hasta aquí elaborada, Ricoeur ha logrado ensanchar el marco normativo y ha conseguido fracturar el sello que blindaba la relación entre *persona* y *ley moral* en la filosofía kantiana. Es más, con este movimiento

---

<sup>61</sup> Para elaborar este punto Ricoeur abandona la ortodoxia kantiana. El filósofo francés reconoce que su interpretación desvía el análisis kantiano que solamente admitiría una idea *regulativa* del *respeto*: el *respeto* es *respeto a la ley* en sentido estricto. El sentido de utilizar libremente la elaboración Kantiana es doble. Inicialmente, permitir a su antropología arribar al <<ahí>> de las vivencias <<en donde>> se realiza el ideal de persona, y en seguida, hacer capaz a su fenomenología de establecer una relación de intencionalidad entre persona y *respeto*.

nuestro filósofo ha puesto al descubierto el epicentro constitutivo de la persona: la *vivencia* frágil.

Sin embargo, y aunque esta idea de *persona* puede ser cuestionada aplicando las mismas críticas realizadas a la filosofía moral kantiana –filosofía en la que encuentra su fundamento esta elaboración<sup>62</sup>–, es necesario señalar que el único valor real de esta noción, separada de la ortodoxia kantiana, es comprender lo *degradado* como única vía de acceso a lo originario.

...no tenemos más acceso a lo originario que lo degradado; en contra partida, si lo degradado no da ninguna indicación sobre *aquello a partir de lo cual* se ha degradado, ninguna filosofía de lo originario es posible, y ni siquiera se puede decir que el hombre se halla degradado, pues la idea misma de degradación implica una referencia a la pérdida de cierta inocencia que comprendemos lo suficiente como para nombrarla y para destinar la condición presente como separación, como pérdida o como caída. No puedo comprender la traición como un mal sin medirla con una idea de confianza y de fidelidad con relación a la cual la traición es un mal (Ricoeur, 2004a: 94)

Si se acepta esta imagen de lo *degradado* como vía de acceso a lo originario, se pone en evidencia el rumbo que tomará esta filosofía de la voluntad. Lo que esta antropología pretende es: a) comprender la *estructura de la falibilidad* como condición de posibilidad del dualismo ético *bien–mal* y, b) liberar la *dimensión práctica* de toda *interpretación* que suponga que el *bien* y el mal son realidades constituidas en la condición humana. Para cumplir con estos objetivos, la filosofía de la falibilidad debe volver sobre la *patética de la miseria* y sobre la filosofía *práctica* que ha elaborado. La razón es simple. En estos lenguajes se encuentra el signo que guiará la investigación antropológica: una antropología no es una filosofía de la razón finita, sino una filosofía del *Gemüt, del sentido, del corazón*.

---

<sup>62</sup> Podría señalarse que la antropología de la falibilidad deriva de una antropología pesimista que comprende: a) el *dualismo bien – mal* como constituido de antemano y, b) el hombre como aquella criatura que ya ha ingresado en el mal. Esta objeción es radical, afirma Ricoeur, y debe ser asumida radicalmente como una objeción de principio que se extiende a toda visión ética del mundo incluida la kantiana. Pero aunque esta objeción es radical, ella misma no destruye lo hasta aquí elaborado si se reconocen sus alcances. Esta objeción permitirá a la antropología filosófica ricoeuriana marcar sus límites y orientar sus desarrollos: lo degradado es el único acceso que se tiene a lo originario, como será expuesto enseguida (Cfr. Ricoeur, 2004a: 94).

Pero antes de finalizar este apartado afirmemos junto con Ricoeur, siguiendo a Kant: el *Gemüt* es la relación positiva que el deseo mantiene con la ley moral, y es gracias a esta relación originaria que la razón se encuentra en capacidad de provocar moralidad en la intención y que el hombre puede aceptar la ley *moral* como motivo impulsor suficiente<sup>63</sup>. Pero, ¿cómo superar el *dualismo ético* a partir de esta teoría del *Gemüt*? O ¿cuál es la estructura de la falibilidad? Lo que la reflexión trascendental ha permitido a esta antropología filosófica es: a) descubrir el nivel *originario de la desproporción* y b) liberar todas sus nociones de cualquier dualismo moral y de cualquier comprensión del mal radical. Más aún, es precisamente la independencia alcanzada por esta antropología en su análisis trascendental la que finalmente le permitirá elaborar una filosofía del *Gemüt* capaz de comprender la estructura de la falibilidad.

#### **2.4. De la fragilidad afectiva y del concepto de falibilidad**

Hasta este momento, la antropología filosófica de *El hombre falible* ha elaborado, fundamentalmente, dos reflexiones: a) el *proyecto del objeto* como escenario de constitución de la *conciencia en general (síntesis teórica)* y, b) el *proyecto de persona* como escenario de constitución de la *conciencia de sí (síntesis práctica)*. Sin embargo, este doble hallazgo no se comparece aún con la *pre-comprensión* de lo *humano* que nutre la *patética de la miseria* y, por tal razón, se hace inminente ingresar en la *dimensión del sentimiento*, con el fin de arribar a la conciencia *para sí* y completar el análisis de la *desproporción*.

Estas reflexiones muestran la arquitectura general de la antropología de la falibilidad. Ella misma es un movimiento que avanza de lo *teórico* a lo *práctico para*, posteriormente, remontarse sobre lo *afectivo*. La razón de este movimiento es simple: aunque lo teórico y lo práctico aportan en la comprensión *formal* de la desproporción, es el *aspecto afectivo* el que resguarda la condición frágil del hombre. En el *afecto* se reúnen todas las *desproporciones* enunciadas en las síntesis teórica y práctica.

---

<sup>63</sup> Este es finalmente el rendimiento del kantismo para esta antropología de la falibilidad. La teoría moral kantiana, afirma Ricoeur, es solamente una descripción del hombre a partir de una teoría de las pasiones y del dualismo ético (Cfr. Ricoeur, 2004a: 96). Con el ánimo de confirmar los límites de esta imagen de hombre atribuida por Ricoeur a la Kant sugerimos a nuestro lector revisar el apartado *Disposición al bien y propensión al mal*.

Si aceptamos este valor atribuido por Ricoeur al aspecto afectivo, lo que faltaría a esta antropología filosófica es una teoría del *Gemüt*, del sentimiento, del corazón. En palabras de Ricoeur: “Lo que está en juego en una filosofía del sentimiento es la propia distancia que hay entre la exégesis puramente trascendental de la <<desproporción>> y la experiencia vivida de la <<miseria>>” (2004a: 101)

#### **2.4.1. Intencionalidad e intimidad: el valor como cuasi-objeto del sentimiento**

Para esta antropología de la falibilidad *conocer* y *sentir* comparten una génesis recíproca. Si bien, el *poder conocer* engendra grados de sentimiento que ordenan y liberan a este último de su confusión, es el sentimiento quien engendra la *intención del conocer*. Es decir, aunque el conocer aclara el sentimiento, es el sentimiento el que orienta a éste. En esto consiste la *génesis recíproca* que comparten el *conocer* y el *sentir*, y esta génesis es el *adverbio relativo de lugar* <<en donde>> se constituye la unidad del sentimiento.

Gracias a esta génesis recíproca, es posible indagar sobre la relación *horizontal* que el *sentimiento* teje entre el yo y el mundo, entre el *amor* y lo *amable*, entre el *odio* y lo *odioso*. Este análisis *horizontal* del sentimiento muestra, inmediatamente, la estructura intencional que lo atraviesa. Al igual que la conciencia, el sentimiento siempre es de <<algo>>: de lo amado, de lo odiado; y a partir de esta estructura intencional del sentimiento es posible comprender las direccionalidades que lo entretajan. Éste no solamente designa un grupo de cualidades sentidas *en alguna cosa, en alguna persona, en alguna sección del mundo*; también muestra, al mismo tiempo, *la forma en la que el yo es afectado* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 102).

Que el *sentimiento* sea un *entretajido* que marca el *aspecto afectivo* y el *aspecto intencional*, es lo que otorga a éste las condiciones necesarias para ser expresado, comunicado o dicho en alguna lengua. Sin el *aspecto afectivo* el *aspecto intencional* del sentimiento sería imposible, pues éste —el sentimiento— solamente puede ser expresado en un *correlato* que se refiere al modo en que yo soy *afectado*.

Cualquier esfuerzo por romper este vínculo entre *intención* y *afección* terminaría por fracturar la *intimidad* del correlato y negaría además la aspiración humana a lo *infinito*. Para esta antropología, las aspiraciones del hombre *sobre* las cosas no subsisten en los objetos que se encuentran bajo el *punto de vista*; estas aspiraciones se *vinculan* con cualidades que, aunque encuentran su fundamento *sustantivo* en el objeto, no acontecen en éste sino en el *vínculo* que se entreteje con éste. *Es en el vínculo en donde lo amado y lo odiado se despliegan, se manifiestan y se tejen con el mundo; esta es la forma del mundo, es la forma del correlato afectivo.*

En efecto, los correlatos afectivos no pueden separarse de los momentos *representativos* que han sido enunciados en la analítica trascendental, porque sin los momentos *representativos*, estos *correlatos* carecerían de un polo *objetivo*, es decir, no contendrían lo *sustantivo* de la realidad. Aunque los correlatos de lo amado y lo odiado corresponden con la *interioridad* de la *aspiración* y de lo *significado*, es a la *percepción* a quien corresponde el momento de *exterioridad*, pues es ella la que permite a la cosa situarse fuera de nosotros.

A diferencia de la *percepción* y de su momento de *exterioridad*, el sentimiento carece por completo de un momento posicional. Mientras que lo característico de la percepción es significar a través de cualidades sensoriales y reunir las en la unidad de una cosa, lo propio del sentimiento es no plantear ningún ente y, en consecuencia, lo que en él se manifiesta es únicamente un modo de ser *afectado*. *Mi amor* o *mi odio*, indica el filósofo francés, son únicamente manifestaciones de mi modo de ser afectado *en la cosa, en la persona, en el mundo* (Cfr. 2004a: 102).

Dicho de otro modo, el conocer insta un tipo de relación entre el objeto y el sujeto, en donde la conciencia general *ubica* en su objeto el ser, y con esta relación declara al objeto como opuesto al yo. Por su parte, y al no proponer ningún *ente*, el sentimiento se configura como la manifestación de mi relación con el mundo, como una relación vivaz que se renueva permanentemente y que confirma mi *pertenencia* al mundo.

Esta relación con el mundo, irreductible a cualquier polaridad *objetual*, la podemos nombrar, pero en absoluto captarla en sí misma; podemos perfectamente denominarla anti-predicativa, pre-reflexiva, o así mismo

hiper-predicativa, hiper-reflexiva, hiper-objetiva... el sentimiento es el modo privilegiado por medio del cual se manifiesta esta relación pre- e hiper-objetiva... Aquello que el sentimiento manifiesta, por medio de los acentos afectivos apuntados *en* la cosa, es la intencionalidad misma de las tendencias; lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es precisamente <<hacia lo que>> se acerca, <<lejos de lo que>> se aleja, <<contra lo que>> lucha nuestro deseo (Ricoeur, 2004a: 103-104).

Con este análisis intencional del origen del sentir y el conocer, la filosofía ricoeuriana no solamente muestra las cualidades que caracterizarían a cada uno y su vínculo co-originario, también abre paso a una dialéctica renovada. Con la representación nos oponemos al objeto; con el sentimiento comprendemos nuestra *co-adaptación*, nuestras *armonías* y nuestras *desarmonías*. El sentimiento expresa la co-adaptación mutua del *ser vivo* respecto a los bienes que le convienen y a los males que lo perjudican, y es en éste <<en donde>> se descubre la relación íntima, el lazo que se teje entre el ser y los seres.

Este lazo connatural no marca un tipo particular de relación, es el lazo que nutre, da forma, y atraviesa todas las tendencias de mi vida. Sin embargo, mi reflexión no puede comprender inmediatamente este vínculo íntimo con otros seres, ella debe contraponerlo con el movimiento de objetivación que caracteriza el acto de conocer. Pero, ¿por qué la reflexión no puede saber directamente de este lazo? Porque el *sentimiento* proyecta sus *correlatos afectivos* sobre las cosas que han sido elaboradas por la *objetivación*. Mi *correlato afectivo* no es otra cosa que la manifestación intencional del lazo que me liga al mundo y la aplicación de cualidades a los objetos como si éstas les pertenecieran: “el paisaje es el risueño, y yo soy el que está alegre” (Ricoeur, 2004a: 107).

Pero los *objetos* que declaramos como propios de la *intencionalidad del sentimiento* no son los mismos *objetos* que fueron conferidos a la *conciencia intencional*. Los únicos *objetos* que podrían atribuirse a esta *intencionalidad afectiva* son *cuasi-objetos* denominados *valores*. La razón es la siguiente: los sentimientos *modulan* y *regulan* [*valencia*] nuestra acción en función de la ausencia, la distancia y la presencia de lo bueno y lo malo. Éste es límite del *análisis intencional* de la *dialéctica sentir-conocer* y, como queda en evidencia,

aunque éste nos permite llegar hasta al momento adjetivo de lo bueno y lo malo, de lo conveniente y lo nocivo, él mismo no nos permite ir más allá (Cfr. Ricoeur, 2004a: 108).

#### **2.4.2. La estructura intencional de los sentimientos en general. Paradoja: la *alegría* de sentir angustia**

Con la *intencionalidad* y la *intimidad afectiva*, Ricoeur ha logrado elaborar una premisa fundamental: *en el sentimiento se hace visible la dirección de las tendencias y se muestra la fuerza con la que éstas orientan nuestra vida en el mundo*. A partir de este descubrimiento, la antropología filosófica ricoeuriana se declara capaz, finalmente, de superar el análisis trascendental, pues el sentimiento *añade* a la *comprensión formal* de la realidad humana una dimensión originaria: la función general del sentimiento es *interiorizar* la realidad que *objetivamos* y, en consecuencia, “el sentir se desborda como el conocer, proporcionalmente al conocer y, no obstante, *radicalmente de un modo distinto* al del conocer, de un modo no objetivo, como el conflicto interno” (Ricoeur, 2004a: 109).

A diferencia del análisis *horizontal* realizado en el apartado anterior, en donde se examinó sin jerarquías la relación intencional entre el amor y lo amable, entre el odio y lo odioso, en este momento de la investigación se realizará un análisis *vertical* del *aspecto afectivo*. Los propósitos de este análisis son los siguientes: a) comprender los grados del sentimiento según los grados del objeto y su *desproporción*; b) arremeter contra el límite de *conciencia* de *desproporción* que se fundaba en el *objeto*; c) dar cuenta de la vida del sentimiento como el lugar de la conciencia viva, d) demostrar que es en la conciencia viva en donde se encuentra el *nudo de la desproporción*; y e) desvelar que es en el *thymós* o corazón en donde se configura el nudo de la desproporción, la totalidad de la fragilidad del hombre. En palabras de nuestro filósofo:

...primero iremos a los extremos (*epithymía* y *eros*) con el fin de comprender la amplitud del sentimiento a imagen de la de la razón; volveremos luego al término medio (*thymós*), con el fin de comprender la

fragilidad del hombre en su totalidad por medio del sentimiento (Ricoeur, 2004a: 110).

#### **2.4.2.1. La amplitud del sentimiento: los extremos**

La idea de *desproporción originaria* elaborada hasta aquí se contrapone radicalmente con los presupuestos de toda psicología que advierta los *afectos* como progresiones derivadas, es decir, que acepte que unos *afectos* pueden ser *derivados* de otros si se parte de los más simples y se arriba a los más complejos<sup>64</sup>. Para la antropología ricoeuriana de *El hombre falible*, esta psicología de los afectos desconoce la amplitud del sentimiento y niega la doble configuración de los mismos. La humanidad del hombre se caracteriza, precisamente, afirma nuestro filósofo, por el *desnivel*, por esa polaridad afectiva que se encuentra en su <<corazón>>.

Este desnivel o esta polaridad afectiva puede caracterizarse con la noción de *movimientos tendientes: movimiento tendiente al placer y movimiento tendiente a la dicha*. Mientras en el primero se comprenden aquellos movimientos que culminan procesos aislados *tendientes* a un *placer* determinado, en el segundo se encuentra el movimiento *tendiente* a culminar el *proyecto existencial: la dicha*. Pero aquí debe aclararse lo siguiente. La dicha que orienta el segundo *movimiento tendiente* no es la dicha *formal* que se contrapone al carácter. A esta altura de la investigación la dicha es plena felicidad. Veamos.

El placer y la dicha no solamente animan y regulan la dualidad de los <<movimientos>> y los <<apetitos>>; también muestran el lugar exacto de la escisión de los deseos humanos. Aunque es posible afirmar una doble jerarquía del placer en la que se separe: a) el placer por el placer y b) el desdoblamiento del placer que se vincula con el sentimiento, por ejemplo, en el acto de sufrir gozosamente; lo que esta antropología se propone es elaborar

---

<sup>64</sup> Frente a este punto sugerimos revisar la discusión kantiana recuperada en el primer apartado de esta investigación. Aunque la referencia no es directa, es posible deducir que el argumento ricoeuriano encuentra, en el modelo de racionalidad kantiano, el epicentro de su interpretación de los sentimientos. Para el filósofo de Königsberg toda filosofía debe reaccionar al menos en dos sentidos frente a una idea de progreso que acepte un avance constante de lo malo a lo mejor, como fue presentado en el primer capítulo de esta investigación. En primer lugar, en tanto que esta idea supone una lógica que opera progresivamente, es decir, que considera como intrínseco a la realidad humana un acercamiento paulatino al bien moral. En segundo lugar, porque la idea de progreso moral propone como fundamento de la realidad humana un tipo de bondad que fortalece la imagen del hombre como bueno por naturaleza.

una *crítica afectiva* en sentido estricto, es decir, lo que busca comprender es cómo la trasgresión del placer acontece en la dicha.

Para cumplir con este objetivo, es necesario que la *negatividad* del placer no se convierta en el punto que funda la reflexión, pues ubicar lo negativo como fundamento solamente permitiría a esta antropología arribar a una idea moralizante del placer que lo rechaza por considerarlo como algo malo, como algo maligno. La antropología de la falibilidad funda su comprensión en la *positividad* del placer, en su condición de *perfección* finita, y será el pensamiento aristotélico el que orientará la elaboración de esta comprensión.

El *placer* es *perfecto* porque se encuentra al final de un proceso aislado, él mismo es un todo y no una extensión que se prolonga indefinidamente con el objeto de alcanzar una perfección distinta. Sin embargo, es de vital importancia que esta primera afirmación no logre confundirnos. La *perfección* del placer es finita en el mismo sentido que la *perspectiva*, y su condición de placer parcial lo constituye solamente en una parte de la totalidad del horizonte de la dicha que es, al fin y al cabo, el horizonte del proyecto existencial. En este sentido, lo que realmente amenaza *la felicidad* es la permanencia en *el placer*, pues ésta podría llegar a paralizar la actividad y ocultar el horizonte de la dicha como aquello al que todo hombre *aspira*.

Pero esta bipolaridad no debe obnubilar nuevamente nuestro juicio. El placer nos ata a la vida y es gracias a él que comprendemos que vivir no es una actividad entre otras: *vivir es la condición existencial de todas las demás actividades*. En la celebración del vivir la condición real del placer se manifiesta como un todo finito que representa *la dicha* en un momento. Esta es la bipolaridad que las filosofías moralizantes no han podido comprender. Ellas equiparan el placer en sí mismo con el mal, pues no comprenden que el mal es una realidad que exige de un acto de preferencia específico que no es *phátos* sino *praxis*, como ya había sido denunciado por Aristóteles en su apartado referente a los vicios<sup>65</sup>.

Para que el *placer* se convierta en *bios*, un <<genero de vida>>, es preciso que el malvado lo <<prefiera a todo lo demás>>; entonces éste es llevado

---

<sup>65</sup> Como señala Aristóteles al iniciar su libro III: “Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones (*praxis*) y que, mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizás, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario (...)” (2003b, 1109b 30)

y arrastrado, mas es él quien se entregó; la ceguera que le oculta el horizonte de la dicha y la coacción que impide que su voluntad tome su impulso son obra del malvado. Correlativamente a esta degradación voluntaria, comprendo lo que podría ser un goce originario que no sería la tumba del alma, sino la perfección instantánea de la vida (Ricoeur, 2004a: 112).

Dado que el placer no puede ser reducido a un egoísmo vital, es posible interpretarlo a partir de la dialéctica de lo sustantivo y de lo adjetivo. Lo agradable es el placer mismo, y bajo la forma de lo agradable es posible jerarquizar el placer. El placer puede *estetizarse* con el arte, *interiorizarse* con el recuerdo, *moverse* con el encanto del juego, *abrirse* a otros placeres, o incluso, puede *cerrarse* negándose placer. El placer culmina las actividades y pretende la vida que aspiramos. Iniciemos entonces.

Que lo agradable se haga sustantivo significa que se convierte en modelo sensible y corporal. Esta sustantivación es, precisamente, lo que puede paralizar la actividad y ocultar el horizonte de la dicha como aquello a lo que realmente se aspira. En este escenario, la conciencia de felicidad se cierra sobre la conciencia de resultado y este movimiento de cierre exige dar un paso adelante en la reflexión. El horizonte de la dicha solamente puede constituirse si se opera cierta suspensión del placer, es decir, rompiendo el placer-sustantivo y limitando el placer-adjetivo.

Con esto queda expuesta la escisión radical entre placer y dicha. La dicha es, afirma Ricoeur siguiendo a Aristóteles, lo <<deseable en sí>> y no <<en relación con otra cosa>>. La doctrina de la virtud es, en este sentido, un esfuerzo por restituir la amplitud a lo agradable a través de la suspensión del placer-sustantivo, con el fin de equiparar el placer-adjetivo con la felicidad. En consecuencia afirma nuestro filósofo:

Esto es lo que entiendo antes de cualquier reflexión acerca del mal, de la hostilidad de la sensibilidad hacia la ley y de la coerción del deber; más aún, no entiendo el placer como algo <<patológico>>, en sentido kantiano...a partir... de su culminación con respecto a lo bueno... también comprendo esas virtudes, antes de cualquier degradación, como la plenitud, la culminación de las potencias o funciones del hombre, en suma, como una afirmación rotunda, y no como una coacción y una negación. El

deber es la función del mal; la virtud es una modalidad, una forma diferenciada de <<destino>> (*Bestimmung*), de la obra (*érgon*) del hombre; la virtud es la esencia afirmativa del hombre, previa a cualquier degradación y a cualquier deber que prohíba, constriña y entristezca (Cfr. 2004a: 116).

Con lo elaborado hasta aquí, la *antropología filosófica* ha logrado desbordar la noción de *dicha* que nutre la *síntesis práctica*, en donde se afirmaba solamente su condición de contrapuesta al carácter. Además, con esta dialéctica de lo sustantivo y lo adjetivo la *dicha* ha ganado su sentido afectivo y es, precisamente este sentido, el que permite a la antropología de la falibilidad comprender la *dicha* como *la forma, por excelencia, más grande del placer*. Esta es la amplitud del mundo sentimental que los griegos comprendían, y que a continuación será renovada en una dialéctica del placer y la *dicha* (Cfr. Ricoeur, 2004a: 116).

#### **2.4.2.2. La fragilidad del hombre en su totalidad: el término medio**

Aceptar que la *dicha* es *por excelencia* el *placer más grande*, no solamente permite a la antropología de *El hombre falible* superar las ideas moralizantes y patológicas que se han tejido en torno al placer, también le permite comprender, en dos sentidos, la función reguladora del sentimiento: en primer lugar, porque el sentimiento indica el lugar en el que nos encontramos en la vía de la resolución de una *tensión* y, en segundo lugar, porque el sentimiento se constituye como una función para el reequilibrio de la vida.

Aunque algunas psicologías pueden definir al hombre en términos de adaptación a diferentes ambientes o situaciones, es decir, aunque pueden explicarlo a partir de una evaluación del modo en que resuelve problemas, este hombre de la psicología es solamente una reducción que desconoce la *tensión* constitutiva entre lo finito y lo infinito, que es, al fin y al cabo, lo que marca la condición humana. Para Ricoeur, el hombre no solamente es capaz de adaptar su proyecto existencial a las exigencias sociales; él también puede romper, con la fuerza de la pregunta y con el planteamiento de problemas, la figura restringida del modelo de adaptación que desconoce la *trasgresión* como estructura de la *falibilidad* y como marca que forja la vida de todo hombre.

Pero, afirma nuestro filósofo, no solamente el *sentimiento regulador* y su dialéctica del placer y la dicha deben entrar a auxiliar esta comprensión reducida que caracteriza la psicología de la adaptación<sup>66</sup>; además se requiere que una *filosofía de la razón* entre a regular la tensión entre la *adaptación finita* y la *pregunta* que trasgrede la *finitud*. Si el sentimiento no es asistido por una razón capaz de distinguir *aspiración* de la *dicha* de *aspiración* del *placer*, éste – el sentimiento– estaría ciego. Es la razón y su exigencia de totalidad lo único que puede ponerse en medio de la confusión afectiva: “<<exijo>> con la razón [afirma Ricoeur] lo que <<persigo>> con la acción y aquello a lo que <<aspiro>> con el sentimiento” (2004a: 119).

Así como la razón engendra el sentimiento –en el mismo sentido que la dicha es apertura a la totalidad–, el sentimiento interioriza la razón porque revela que ella me pertenece. Al igual que en el lenguaje del mito *Éros aspira al ser* porque reconoce en él su origen, en el lenguaje kantiano la razón no solamente es determinación, es también destino<sup>67</sup>. Sin la razón, el sentimiento es ciego, afirma Ricoeur siguiendo a Kant, porque sin la conciencia de <<ser>> y <<estar en...>>, el sentimiento no podría ser él mismo. La razón otorga unidad al sentimiento y el sentimiento informa al hombre sobre la posesión de su propia razón.

Pero el sentimiento no solamente informa sobre una posesión. Éste rompe la dualidad que caracteriza la situación de la razón y da testimonio de nuestra condición de ser parte del *ser*. Dicho de otro modo, el sentimiento nos informa que el *ser* no es lo *Radicalmente-Otro*, nos anuncia que él –el ser– es el ámbito originario donde acontece la existencia de los seres. Gracias a este sentimiento fundamental el hombre se encuentra a sí mismo en el *ser*, y es, precisamente este sentimiento, el que no puede ser realizado o reducido a ninguna acción, ningún proyecto o ninguna satisfacción finita. Esta es la razón por la cual,

---

<sup>66</sup> La fenomenología ricoeuriana reacciona frente a toda psicología que pretenda comprender la vida humana como un mero mecanismo que puede ser explicado si se aplica el principio darwiniano de la evolución. “La evolución del individuo es descrita así a la vez como un proceso de diferenciación –movimiento horizontal de expansión hacia lo múltiple– y por un movimiento de organización jerárquica –movimiento vertical de integración en la unidad–. Así procedieron las especies en el curso de su evolución y así procederán las sociedades en el curso de su historia; así procede el individuo en el curso de su génesis psicológica, desde el “feeling indiferenciado” hasta la unidad múltiple del conocimiento” (D.Huisman y A.Weber, 1994: 120)

<sup>67</sup> Sugerimos al lector revisar los el apartado *La libertad como fundamento subjetivo del mal moral en la filosofía de Kant* de esta investigación.

afirma el filósofo de Valence, el sentimiento fundamental o los sentimientos espirituales, se constituyen en el polo de *infinitud* que marca y orienta la totalidad de nuestra *vida afectiva*.

(...) La infinitud del sentimiento se manifiesta en el hecho de que ninguna comunidad histórica organizada, ninguna economía, ninguna política, ninguna cultura humana pueden agotar esta existencia de una totalización de las personas, de un Reino en el cual estamos, no obstante, y <<en el único que somos capaces de seguir nuestra existencia>>; este esquema interhumano del ser se ramifica a su vez en las formas de acogida hacia lo más lejano y en la afinidad con el prójimo (Ricoeur, 2004a: 121).

Para esta antropología de la falibilidad, nuestra pertenencia al ser desvela las dos direccionalidades del *esquematismo* del sentimiento. *Pertenece*mos al <<nosotros>> y en él se encarna nuestra participación *interhumana* a través de tareas y obras suprapersonales que son <<Ideas>>. En otras palabras, *no hacemos parte de un <<nosotros>> y de unas <<Ideas>> por separado. Pertenece*mos a uno y a otro al mismo tiempo y esto caracteriza nuestro modo de habitar al ser en su conjunto.

Pertenecemos a un <<nosotros>> porque las <<Ideas>> que nos atraviesan donan de un sentido particular las relaciones que establecemos en una comunidad; ellas confieren objetivos y aportan vínculos que constituyen lazos de amistad. Por esta razón, indica Ricoeur, es posible afirmar que las <<Ideas>> son el sentimiento espiritual [*noético*] que se impone como el más excelente y como el único que muestra nuestra pertenencia a la razón. “la razón no es una extraña, sino que formamos parte de ella” (Cfr. 2004a: 121).

Así pues, el rodeo por el *esquematismo* del *sentimiento* ha permitido ingresar finalmente al <<corazón>>. El <<corazón>> es al mismo tiempo *órgano* y símbolo del *esquematismo del sentimiento* que se analizó anteriormente. En él se alberga el esquema *interpersonal* (*ser-con*), el esquema *suprapersonal* (*ser-para*) y el esquema de la *aspiración* fundamental (*ser-en*)<sup>68</sup>. Si bien los sentimientos pueden tomar alguna forma o simplemente no tomarla, y si bien, su variedad de *tonalidades* podría ser objeto de una investigación de toda la

---

<sup>68</sup> En su antropología de la falibilidad Ricoeur realiza una tipología de los sentimientos, pero, y dados los límites de esta investigación, no nos detendremos en esta.

vida, en este momento solamente deseamos matizar lo que Ricoeur denomina: *la única tonalidad afectiva ontológica*.

Para el filósofo francés, una filosofía que acepte sin más que el ser es aquello que los seres no son, terminaría por declarar la angustia como el sentimiento por antonomasia de la diferencia ontológica. Sin embargo, esta antropología filosófica parte de un supuesto diferente: el hombre, en tanto que pertenece al ser como una parte, puede sentir *alegría* por la angustia, y esto demuestra que *la alegría es la única tonalidad afectiva que merece ser denominada ontológica*, distinguiéndose de Heidegger<sup>69</sup>. En palabras de Ricoeur:

Que el hombre sea capaz de *Alegría*, de *Alegría* por la angustia y a través de la angustia, constituye el principio radical de toda <<desproporción>> en la dimensión del sentimiento y la fuente de la *fragilidad afectiva* del hombre (2004a: 124)

De otro modo, nuevamente, si la angustia se configurara como aquello que marca la *aspiración* de todo ser, la *Alegría* no podría reclamarse como testimonio de nuestra *participación* en esa ausencia de ser, y mucho menos sería posible desplegar el horizonte de la felicidad como aquel que permite arriesgar la vida por un amigo, por un <<nosotros>>, o por una <<idea>>. Lo que marca la *fragilidad afectiva* no es entonces la angustia, sino, más bien, la posibilidad de sentir *Alegría* por la angustia y a través de la angustia. En consecuencia, el *corazón* es el lugar de todas las *tenciones* propias de la *contradicción humana* y, con este hallazgo se hace innecesario buscar el *tercer término* en la síntesis *teórica* o *práctica*, pues este *término medio* se encuentra incorporado en el centro mismo del sentimiento.

### **2.4.2.3. La fragilidad afectiva**

Para Ricoeur, la *fragilidad* es el nombre de la *desproporción* en el ámbito afectivo y ésta se refiere a la dualidad humana del sentimiento. A diferencia del placer, que emerge como reposo provisional, y de la dicha, que se configura como reposo duradero, el *thymós* se constituye como inquietud; el corazón está

---

<sup>69</sup> Podemos afirmar, siguiendo a Gadamer: “En el estado de angustia del hombre, se hace visible nuevamente el problema del sentido del ser y de la nada. Este es el punto de partida filosófico que asegura al tema de la angustia su profundidad. (...) Tal cual lo expone Heidegger, la angustia constituye el estado básico del *Dasein*” (Gadamer, 2001e: 162–168).

siempre *inquieto*. La *finitud* del placer que se obtiene al culminar una tarea y la *infinitud* de la dicha a la que se *aspira* –y que encuentra en esta fenomenología la forma del *mayor placer por excelencia*–, deben siempre enfrentarse al vértigo de la *inquietud* o de la *inestabilidad* que marca al *corazón*. La pregunta del corazón *inestable* por excelencia es siempre la siguiente: *¿cuándo será suficiente?*

Con la pregunta del corazón me lanzo en una búsqueda *sin fin* que, a diferencia del *placer* y la *dicha*, *tiende a lo indefinido*. El *thymós* rompe con los criterios regulativos del placer y el dolor y fractura los sentimientos de *culminación* que se imponen a las acciones. Para el *corazón*, la saciedad es posible, únicamente, cuando todas las tensiones que constituyen, nutren y atraviesan la vida se satisfacen completamente.

Todo lo que el placer puede considerar culminado o lo que los sentimientos pueden informar a la conciencia dichosa, todos los sentimientos que nos permiten atestiguar que nos encontramos dirigidos a la dicha, son relativizados por el *corazón inestable* que pregunta *incesantemente* por el límite de lo *suficiente*. En el centro mismo del corazón se engendra, en este sentido, la forma más elaborada del extrañamiento de Sí. El hombre no puede garantizar que se encuentra dirigido a la felicidad, porque la inestabilidad que lo constituye termina por hacerlo entender que la totalidad de sus acciones son, solamente, acciones intermedias (Cfr. Ricoeur, 2004a: 144).

Que la antropología filosófica de la falibilidad no comprenda la fragilidad como un momento que tiende a ser superado, sino como condición *sine qua non* que marca toda la realidad humana, exige de la superación de toda psicología de la adaptación y de la comprensión de la *fragilidad* humana como término indeterminado, es decir, como aquello que nos lanza únicamente hacia adelante.

La estructura del deseo *del deseo* puede fácilmente poner en evidencia esta *indeterminación*. En el momento que, afirma Ricoeur, el deseo *del deseo* irrumpe, emerge una situación humana en sentido estricto, pues cualquier culminación, cualquier éxito, cualquier logro, solamente se constituyen como satisfacciones relativas a una tarea específica y finita. Me encuentro impulsado para ir más lejos:

...cuanto más preciosos se tornan los medios, tanto más evasivos se tornan nuestros fines al cargarse de aspiraciones interhumanas; ese contraste entre la tecnicidad de los medios y la indeterminación de los fines contribuye a reforzar el sentimiento de inseguridad que invade las acciones a las que no se les puede asignar término. Esa capacidad residual de deseo cambia incluso el carácter del placer y del dolor, que pasan de ser términos a convertirse en inicios de una actividad que reacciona ante el fracaso y el éxito; de esta forma, la acción humana recobra impulso y se alimenta por sí misma, arrastrada hacia delante por sus insaciables demandas (Ricoeur, 2004a: 144).

El placer y el dolor pueden sufrir, frente a la inestabilidad del corazón, una modificación de su carácter. Mi deseo podría exigir la infracción del mayor dolor si con esto desea, por ejemplo, expiar una culpa. Cuándo es empero ¿suficiente? se pregunta mi corazón, ¿cuándo habré sufrido lo suficiente? El corazón no solamente es término intermediario entre el placer y la dicha, entre lo vital y lo espiritual, él es lo mixto, lo mezclado.

Esta mezcla ocurre porque el *thymós* no es únicamente un punto intermediario que une dos extremos, en el mismo acontecen los intercambios entre las tensiones que han sido descritas a lo largo de esta investigación. El corazón es mediador que opera: a) entre las demandas indefinidas del yo y las tendencias vitales y finitas del placer, y b) entre esas demandas finitas que orientan la vida y el deseo de la dicha. Esto no significa que cada una de las tensiones pierda sus cualidades propias, en el corazón convergen las distintas *demandas* que nutren la vida y allí se permean unas a otras (Cfr. Ricoeur, 2004a: 145).

En consecuencia, la función del sentimiento no es otra que unir lo que el conocimiento separa. Mientras el conocimiento nos opone a los objetos, el sentimiento nos une a las cosas, a los seres, al ser. Con el sentimiento me lanzo intencionalmente al mundo, porque en el afecto me siento existir. Si una *antropología filosófica* no reconociera la fuerza vinculante del sentimiento, no podría conocer jamás por qué siempre me encuentro en un <<donde>> distinto al que propone el conocimiento en la dualidad sujeto-objeto.

Pero que el sentimiento rompa la relación establecida por el conocimiento entre el sujeto y el objeto y que, además, nos ligue afectivamente al mundo, fractura y desvela las dos aspiraciones afectivas que han atravesado la antropología

ricoeuriana de *El hombre falible*: el hombre *tiende* a consumir la perfección finita del placer (vida orgánica) y aspira a la totalidad, a la perfección de la dicha (Cfr. 2004a: 149).

A diferencia de la desproporción operada en la síntesis trascendental, que encontraba su término intermediario en la imaginación trascendental y que se restringía al proyecto de objeto (conciencia intencional), la fragilidad afectiva o desproporción en el aspecto afectivo es mediación que no se orienta a ningún ente y, en consecuencia, su demanda afectiva es indefinida. En esta indefinición, la experiencia permanente del conflicto que somos nosotros mismos se constituye tanto en el epicentro de la fragilidad como en el testimonio de nuestra constitución desproporcionada.

Si el conflicto que somos es el signo de nuestra condición humana, es necesario que la antropología de la falibilidad acepte que: “*La dualidad humana se supera intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en conflicto de la subjetividad... ningún conflicto entre nosotros mismos (sería posible) si nosotros no fuéramos ya esa desproporción entre Bíos y lógos, cuyo desacuerdo originario padece nuestro <<corazón>>*” (Cfr. Ricoeur, 2004a: 149).

## **2.5. Observaciones generales: de la inestabilidad constitutiva como condición de posibilidad para la existencia del mal**

Transitar por algunos de los apartados que constituyen las filosofías de Kant, Hegel y Ricoeur, ha permitido a esta investigación alcanzar, paulatinamente, sus objetivos. En primer lugar, nos ha permitido desvelar un tipo de racionalidad filosófica –compartida– que encuentra en la idea de *inestabilidad* como *inversión*, como *no coincidencia* o como *falibilidad*, el epicentro de toda comprensión de la condición humana. En segundo lugar, el tránsito por estas filosofías ha ofrecido a esta investigación una idea general de lo que podría denominarse *inestabilidad constitutiva*. Estos hallazgos son, finalmente, los que nos permitirán arribar, en el siguiente apartado de conclusiones, al problema central que quisimos proyectar en este estudio: ¿es posible elaborar una ética que parta del supuesto de la inestabilidad constitutiva como condición radical? Y, si esto es posible, ¿cuáles podrían ser esencialmente sus presupuestos?

Antes de arribar a este último apartado de conclusiones, deseamos detenernos un momento en la elaboración de algunas observaciones generales frente a lo transitado. Para ello, intentaremos establecer un diálogo abierto entre estos filósofos, guiado por una pregunta fundamental: ¿qué podría entenderse entonces por *inestabilidad constitutiva*? Volvamos entonces sobre lo transitado.

Parece innegable, a la luz de esta investigación, que para Kant, Hegel y Ricoeur, la vida humana se constituye como escenario de *confluencia* y *permanente debate* entre la aspiración humana a lo *infinito* y el límite mismo que es la propia condición humana marcada por la *finitud*. Que la vida humana pensada en su conjunto no privilegie ninguno de los polos en conflicto es, al fin y al cabo, lo que ofrece las condiciones necesarias para la emergencia del mal. Este es el principal hallazgo de nuestro tránsito.

Sin embargo, que la vida se encuentre marcada por estas tendencias no significa que el hombre sea una realidad gobernada únicamente por alguna de las tensiones constitutivas que han sido enunciadas. Lo que esto significa para Kant, Hegel y Ricoeur, es lo siguiente: una filosofía moral interesada por comprender la condición humana y su realización debe reconocer la *inestabilidad constitutiva* como aquello que antecede y ofrece condiciones para emergencia de cualquier mal en el mundo. Es decir, y aunque con arquitecturas distintas en cada filosofía, la inestabilidad es el signo que marca la condición de los hombres en el mundo, pues sin ella la libertad sería imposible. Si alguna tendencia gobernara al hombre por completo, el bien o el mal serían entonces realidades constitutivas de nuestra condición y, en consecuencia, alguno de los dos sería imposible o solamente emergería como una *patología*.

Que los filósofos de Königsberg, Stuttgart y Valence encuentren en la inestabilidad el fundamento de su meditación, es lo que les permite afirmar su comprensión de la condición humana: como capacidad para *actuar* de acuerdo con las leyes de la razón, como *idea* que se realiza en el devenir del espíritu pues no es lo dado, y como *conflicto* constitutivo que marca la vida humana.

A diferencia de Kant y Hegel, para quienes la libertad es el signo que pone en evidencia la *inestabilidad* que marca el *obrar* –dado que es la libertad la que abre la existencia a la multiplicidad y es la multiplicidad lo que termina por ofrecer condiciones para el error–; y solamente en oposición a Kant, para quien la *inestabilidad* del obrar puede deducirse del movimiento que el libre *albedrío*

realiza cuando elige motivos para actuar de acuerdo o no con la *ley moral*, y en donde **elegir un motivo u otro** se convierte en el núcleo del obrar que puede ser equivocado más allá de toda experiencia empírica regida por la causalidad; Ricoeur, siguiendo a Hegel, considera que no es la *limitación* lo que ofrece las condiciones para emergencia del mal en el mundo. El mal no acontece por una limitación específica, sino porque la realidad humana es no coincidente<sup>70</sup>.

Así pues, mientras para Kant la *inestabilidad* del obrar puede deducirse del movimiento que el libre *albedrío* realiza cuando elige motivos para actuar, para el filósofo de Stuttgart y para el de Valence, la *inestabilidad* no depende de un movimiento del entendimiento deliberante, sino de la condición desproporcionada del hombre consigo mismo. Pero, ¿qué significa afirmar que esta desproporción constitutiva es la limitación? Significa, que el hombre es mezcla, como se expuso en la patética de la miseria, o en términos ontológicos, que el hombre es <<mixto>> tal y como se comprendió con la noción de fragilidad afectiva.

Éste es un aporte de la antropología de *El hombre falible* a las filosofías Kant y Hegel, específicamente a su idea de inestabilidad por inversión o por desproporción. No es, en sentido estricto, que el hombre *padezca* el movimiento de la conciencia que sabe que bajo la supuesta estabilidad de la vida se oculta la *inestabilidad*, como se anunció en la *Fenomenología del espíritu*; es, más bien, que la condición humana es una realidad en la que coexisten en forma <<mixta>> todas las tendencias y aspiraciones que constituyen esta condición. Lo <<mixto>> o <<metaxý>> es la estructura que constituye la falibilidad. Soy frágil porque mi condición es lo <<mixto>>.

Radalicemos esta afirmación. Mientras para Kant la *inestabilidad* tiene que ver con el *desequilibrio* que puede sufrir el *albedrío* cuando elige un *motivo* para obrar moralmente, porque él mismo es *propenso* por *fragilidad, impureza*

---

<sup>70</sup> Para Ricoeur: “la idea de limitación, como tal, es insuficiente para acercarse al umbral del mal moral (pues) cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino esa limitación específica que consiste, para la realidad humana, en no coincidir con uno mismo” (2004a: 151). Además, y frente a esta idea de no-coincidencia Hegel considera que la “conciencia *desventurada, desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su escancia es para sí *una sola conciencia*, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un momento de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad” (1971: 128). La no-coincidencia del hombre consigo mismo, será una de las coordenadas más importantes que orientara el apartado de conclusiones proyectivas de esta investigación.

o *malignidad a desviarse y fracturar* el vínculo entre acción *finita* y la *ley moral* infinita, el *esquema de la falibilidad* es, para Ricoeur, aquello que antecede al juicio y, en consecuencia, no es un error en la vigilancia, sino la condición de posibilidad para el ingreso del mal en el mundo. En esto consiste la fractura del sello entre persona y ley moral que Ricoeur realiza para transitar de la *síntesis práctica* al aspecto afectivo.

En sentido estricto, el mal no es de antemano una condición que marca la realidad humana, y mucho menos una patología. Para el filósofo francés, el mal procede de la misma falibilidad que constituye lo humano; el mal procede de la desproporción constitutiva que es en sí misma el esquema de la falibilidad. Pero para que el mal acontezca en el mundo no solamente debe el hombre ser un conflicto de lo mixto; él mismo debe ser capaz y debe poder hacer el mal.

No puedo pensar el mal como mal más que <<a partir>> de donde degenera. El <<a través de>> y el <<a partir>> son, por consiguiente, recíprocos; y este <<a partir>> es el que permite decir que la falibilidad es la condición del mal, aunque el mal sea el indicador de la falibilidad (Ricoeur, 2004a: 162)

En consecuencia, en estas filosofías el hombre y su experiencia vital se encuentran marcados por una *inestabilidad constitutiva* que es comprendida como: a) *Fragilidad, mezcla o inversión* de principios morales –Kant–, b) *contradicción* que atraviesa la vida de la conciencia que se sabe finita –Hegel– y c) falibilidad constitutiva que marca la condición humana y que abre la posibilidad al mal en el mundo –Ricoeur–.

Este es el límite de la empírica ricoeuriana, y este es el último rendimiento de su fenomenología de la falibilidad. La razón de esto es la siguiente afirma el filósofo francés: la reflexión ética siempre llega tarde porque arriba al hombre degradado, al hombre caído y, en consecuencia, no puede desvelar y mucho menos comprender el estado de inocencia como pre-comprensión que se alberga en los mitos. La falibilidad solamente muestra el hecho de la posibilidad del mal, razón por la cual la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur debe continuar imaginativamente y debe elaborar un lenguaje poético capaz de remontarse a esa naturaleza originaria. Pero con la fenomenología de la falibilidad, también llegamos al límite de nuestra investigación.

### 3. CONCLUSIONES: LA INESTABILIDAD COMO HORIZONTE DEL OBRAR

A esta altura de la investigación solamente nos restan dos recorridos conclusivos: a) evidenciar los razonamientos que hemos podido deducir de lo transitado y mostrar sus implicaciones en la elaboración de una comprensión de lo humano y; b) señalar –en términos generales– algunos de los presupuestos que podrían orientar la elaboración de una ética de la falibilidad fundada en la idea de *inestabilidad como horizonte de todo obrar*.

Pero antes de iniciar con estos recorridos es fundamental recuperar la idea capital que articula este estudio: *una filosofía preocupada por la falibilidad debe volver sobre la estructura intencional del obrar, no solamente con el ánimo de comprender el origen, los límites y las condiciones de realización del mal y el fallar, sino con el objetivo de poner en evidencia el valor originario y las implicaciones que tiene para la vida del hombre la posibilidad de fallar*. Dicho de otro modo, si lo que nos proponemos es comprender el valor y las implicaciones que tiene para la vida que el hombre pueda fallar y cometer mal, es necesario también que esta investigación se preocupe por descubrir la estructura intencional del obrar y, posteriormente, se interese por presentar algunos de los presupuestos que podrían orientar la elaboración de una ética fundada en el reconocimiento pleno de la realidad frágil y falible que el hombre mismo es.

#### 3.1. Lo que puede deducirse de lo transitado

Hasta este momento nuestra investigación ha intentado poner al descubierto un tipo de racionalidad filosófica que encuentra en la idea de *inestabilidad constitutiva* (por *propensión* en el caso de Kant, por *desproporción* en el caso de Hegel, o por *falibilidad* en el caso de Ricoeur) el <<donde>> en el que se entreteje el sentido de lo humano. Para este recorrido, hemos transitado –en forma general– por tres filosofías que comparten esta idea, y hemos intentado descubrir la arquitectura particular de cada una de ellas con un objetivo principal: *elaborar una idea de inestabilidad constitutiva que sirva de epicentro para bosquejar, mas tarde, una ética de la falibilidad*.

Aunque nuestro recorrido se encuentra restringido al estudio general de tres filosofías, todas modernas, esto no significa que otras filosofías como la platónica o la aristotélica pierdan de vista la existencia de cierta inestabilidad como “horizonte” de la acción<sup>71</sup>. Para Aristóteles, por ejemplo, el drama del arquero es, en sí mismo, el drama de la acción<sup>72</sup>.

Para el estagirita, un arquero sabe que la flecha que ha lanzado se dirige *intencionalmente* al blanco que ha declarado como su objetivo. Pero al mismo tiempo que sabe de la intención que orienta su flecha, también comprende que ella ha sido lanzada <<desde>> *aquí* y no desde *otro* lugar. Es decir, él sabe que el *horizonte inestable* que él mismo es y que las tensiones propias de su desproporción, son las condiciones que marcarán la trayectoria de la flecha que ha sido lanzada <<desde>> este lugar y en este momento. En sentido estricto, nuestro arquero sabe que cada lanzamiento será realizado siempre <<desde>> el *horizonte inestable de su vivencia frágil* y, en consecuencia, que el lugar en el que se encuentra ofrece a su razón unas formas justas de obrar para el *acierto* y múltiples formas de obrar que podrían también arrojarlo a la *falla*. Si acierta es pese a su condición, y si falla lo es por su condición.

Además, este disparador no solamente sabe de la intención que dirige su flecha al blanco y del horizonte inestable <<desde donde>> el disparo ha acontecido o acontecerá; él sabe que la flecha que el mismo ha lanzado puede ser desviada o detenida, y en consecuencia, es posible que ella no arribe nunca a su destino. Este es, para Aristóteles, el drama de la acción: el hombre desde allí se lanza a la acción pero siempre desde su propia finitud. Nuevamente con Hölderlin: “no somos nada; aquello que buscamos, es todo” (1986: 171)

---

<sup>71</sup> Sugerimos al lector volver sobre algunos apartados de este estudio, principalmente, a: *Lo patético de la miseria: la pre-comprensión del hombre falible* y *La dicha como la infinitud práctica*.

<sup>72</sup> Aunque en este apartado de conclusiones nos referimos a la imagen del arquero propuesta por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, es importante señalar que nuestra lectura de esta imagen no será una que busque resguardar la ortodoxia de otras interpretaciones. Pero antes de continuar traeremos la imagen aristotélica. Para el estagirita: si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa (...), pues así el proceso seguiría hasta el infinito. De suerte que el deseo sería vacío y vano, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, no alcanzaremos mejor el que debemos alcanzar? (2003b: 1094a 15-25)

Así pues, y a partir de la lectura ricoeuriana de la de la figura del arquero de Aristóteles, es posible arribar a tres saberes fundamentales:

- a) Si se análoga la figura del arquero con la *estructura intencional del obrar* se pone al descubierto el carácter horizontal de la inestabilidad. Con esta analogía es posible comprender que la vida humana no solamente es el escenario de confluencia y debate <<entre>> lo que aspira y lo que carece, ella misma es el horizonte de la inestabilidad <<desde donde>> se entreteje, se da forma y acontece toda obra: *todo obrar se origina en el horizonte de la inestabilidad y es en él <<en donde>> se entreteje la vivencia frágil.*
- b) Gracias a la *horizontalidad* que caracteriza la inestabilidad es posible arribar a un segundo saber: *desde aquí es <<desde donde>> me lanzo a la acción* y es desde esta *presencia* que comprendo que mi existencia no es otra cosa que el *límite insalvable de mi propia libertad*. Aunque puedo lanzarme a lo infinito, a lo perfecto, a lo absoluto, aunque puedo arribar imaginativamente a lo justo y a lo amable, comprendo que la totalidad de mis obras inician aquí, en el presente y que esta presencia marca el horizonte de mi obrar.
- c) Si se admite que todo *obrar* acontece en el horizonte inestable de la vivencia frágil, también se acepta que son las tensiones propias del hombre y su no-coincidencia las realidades que constituyen el horizonte inestable en el que se entreteje la acción. Es decir, en Aristóteles la no-coincidencia entre <<lo que se aspira con la acción>> y <<lo que se realiza finalmente>> es la prueba insalvable de que toda obra se encuentra atravesada por la inestabilidad que constituye al hombre mismo. ¿Sería posible que algún hombre obrara fuera de lo que él mismo es, o desde un horizonte distinto o contrario a la vivencia frágil que lo constituye?

Aunque nuestra lectura del arquero pone al descubierto la arquitectura básica del horizonte inestable de todo obrar, es la filosofía kantiana la que nos permite interiorizar esta figura y declarar que el horizonte de la acción se encuentra constituido por cierta inestabilidad constitutiva. Para el filósofo de Königsberg,

aunque el hombre puede obrar orientado por disposiciones al bien<sup>73</sup> y puede declararse capaz de respeto por la ley moral, esto no significa, de ningún modo, que una disposición –sea *original* o *contingente*– pueda determinar el modo de su obrar.

El hombre mismo es el encargado de admitir *libremente* aquello que ha sido declarado por el *albedrío* como máxima y como motivo impulsor suficiente y, en este sentido, la libertad se constituye en la prueba que desvela el permanente debatirse que el hombre mismo es. Para Kant, el hombre no solamente se encuentra constituido por estructuras originarias que lo orientan al bien, en él también subsiste un fundamento subjetivo encargado de ofrecer las condiciones de posibilidad de una inclinación, es decir, además de estar dispuesto al bien, el hombre se encuentra propenso al mal<sup>74</sup>.

En este sentido, y a diferencia del arquero de Aristóteles, el disparador de Kant –siguiendo con la analogía del estagirita– no se dispone a lanzar la flecha consciente del horizonte inestable de su vivencia frágil, él sabe que la posibilidad de fallar depende, únicamente, de la capacidad de su *albedrío* para adoptar la ley moral como motivo impulsor suficiente. En efecto, para el filósofo de Königsberg, el hombre es quien sabe de su capacidad para adoptar o no la ley moral, y en esto consiste el drama de la acción: nuestro arquero sabe que su inestabilidad constitutiva es inherente, tanto al movimiento mismo de la libertad, como al inestable horizonte de la vivencia frágil.

Así, la filosofía kantiana aporta una nueva coordenada a esta investigación. El arquero no solamente sabe que la flecha ha sido lanzada intencionalmente y que puede o no llegar a su destino; ahora sabe que en el esquema mismo del juicio, con el que se lanza a la acción, se alberga la posibilidad de fallar; él sabe que en el movimiento de su *albedrío* sobrevive una inestabilidad tal que puede conducirlo al error: *el puede y debe elegir*.

Mas cabe señalar que lo que nos interesa de esta posibilidad es lo siguiente: el hombre debe ser comprendido como propenso al mal, es decir, como capaz de

---

<sup>73</sup> Sugerimos revisar el tratamiento dado por esta investigación a la noción de *disposición original al bien* (*animalidad, humanidad y personalidad*). Esta noción se encuentra en el apartado denominado *Disposición original al bien y propensión al mal*.

<sup>74</sup> Sugerimos revisar el tratamiento dado por en investigación a la noción de *propensión al mal* (*fragilidad, impureza, malignidad*). Esta noción se encuentra en el apartado *Disposición original al bien y propensión al mal*.

elegir libremente máximas contrarias a la ley moral y, en consecuencia, él comprende la responsabilidad de su elección. Pero, en sentido estricto, la filosofía kantiana comprende que el único mal realmente radical es aquel que ha sido admitido libremente por nuestro arquero.

En consecuencia, y siguiendo con la margen propuesta podemos afirmar: si el mal es admitido, es decir, si nuestro arquero decide invertir el orden moral, no importa si gana o pierde la competencia, él será considerado un mal arquero. Empero, si su lanzamiento se encuentra orientado por una disposición al bien y falla, él no será declarado un malvado, un hombre perverso, solamente se afirmará que ha equivocado su juicio –sea por fragilidad o sea por mezcla–. Este es el aporte del kantismo a nuestro recorrido, pero, ¿cómo estar seguros de nuestra elección, si el horizonte en el que se entreteje nuestro juicio es el mismo horizonte inestable que constituye la vivencia frágil?

Kant ya comprendía esta paradoja. En el mundo empírico el *albedrío* no debe enfrentarse por separado a los motivos provenientes de la ley moral o de la sensibilidad, él debe enfrentar la presencia de múltiples motivos que pueden declararse –sin necesidad de otros– como motivos suficientes para la acción y, en consecuencia, pueden ser asumidos como máximas. El *albedrío* no elimina los motivos de la sensibilidad o de la ley moral; él debe subordinar unos a otros y, finalmente, admitir alguno como condición suprema de todo motivo impulsor (Cfr. Kant, 2001a: 56).

Esta multiplicidad de motivos sobre los que el *albedrío* debe volver muestra finalmente el aporte más importante de la filosofía de Kant a nuestra investigación: la vida misma no es el escenario de un debate, ella misma es el permanente debatirse <<desde donde>> me lanzo a la acción. Así pues, nuestro arquero no es un extranjero en el inestable horizonte de la vivencia frágil; él mismo es el horizonte inestable y, por tal razón, su constitución es en el permanente movimiento del juicio y en este movimiento se debate.

En este sentido, el bien y el mal son el resultado del enfrentamiento de la razón consigo misma en el marco de la libre *trasgresión* de la *libertad* (Cfr. Rosenfield, 1993: 50). Adoptar máximas morales significa que el hombre se declara capaz de elegir un *motivo impulsor* y admitir éste como regla según la cual quiere comportarse. Por este motivo, la elección moral, entendida como

*juicio de la razón*, se sobrepone a la *sensibilidad* y termina por adoptar o no a la *ley moral* como motor de sus acciones.

Así pues, es la filosofía kantiana la que ha permitido a nuestro arquero interiorizar el horizonte inestable de la vivencia frágil y comprender que la inestabilidad es una realidad que subiste en la estructura misma del juicio. Pero esta interiorización práctica no es suficiente para el estudio que nos proponemos. Es necesario que la fenomenología hegeliana radicalice esta interiorización con el ánimo de comprender las implicaciones que tiene –para la vida– *el horizonte inestable de la vivencia frágil*.

A diferencia de Kant, Hegel comprende la contradicción originaria entre *ser* y *deber ser*, entre aquello <<que aspira>> y aquello <<a lo que se aspira>>, como el rasgo constitutivo de la vida humana y como aquello que ofrece las condiciones de posibilidad para la emergencia del mal en el mundo. El mal es posible, afirma el filósofo de Stuttgart, porque en el hombre habita una contradicción original entre el espíritu que *quiere* y el espíritu que *piensa*. Al mismo tiempo que nuestro arquero busca suprimir la particularidad y la inmediatidad en su lanzamiento, también se orienta a satisfacer su condición temporal e inmediata.

Dicho de otro modo, nuestro arquero sabe que su lanzamiento no se refiere inmediatamente al cumplimiento de necesidades naturales (felicidad natural); en la acción misma se encuentran entretejidos todos los esfuerzos que él realiza para adecuar los extremos en tensión que constituyen su existencia contradictoria. En su esfuerzo por reconciliar los extremos, nuestro arquero comprende la vitalidad de su lanzamiento: él mismo se encuentra entretejido en la acción realizada, es decir, él no solamente es *contradicción original* <<desde donde>> se lanza a la acción, él es *experiencia de contradicción* porque se encuentra entretejido en la acción misma.

Que nuestro disparador sea *contradicción original* y *experiencia de contradicción* pone en evidencia el epicentro de su desdicha. La conciencia es desdichada porque aspira a superar la contradicción que ella misma es a sabiendas que esta superación es imposible. Pero cabe señalar que esta trágica imagen de nuestro arquero no es su último semblante. Él siempre se esforzará por superar la *experiencia contradictoria* que lo constituye, sin que

esto signifique que pueda superar, en algún momento, la *contradicción* que él mismo es.

Así pues, este rodeo aporta dos sentidos a la imagen de nuestro arquero: a) su *inestabilidad* constitutiva debe ser entendida como *desproporción ontológica*, y b) la *experiencia de contradicción* es, precisamente, lo que permite a nuestro arquero comprender que la inestabilidad es el signo insalvable de su finitud. Afirmemos, siguiendo de cerca la fenomenología hegeliana: *la finitud no solamente es la herida que marca la vida del hombre, en ella se configura la subjetividad que constituye lo humano*<sup>75</sup>.

Preguntemos nuevamente: ¿cómo estar seguros de nuestro lanzamiento si el horizonte que somos es el mismo horizonte inestable que constituye nuestra vivencia frágil? Para la conciencia desdichada esta seguridad es imposible, porque ella reconoce que sus comprensiones se encuentran marcadas por la mutabilidad que caracteriza su devenir herido y contradictorio. El drama de la acción alcanza así una nueva dimensión con la fenomenología hegeliana. Nuestro arquero no solamente se encuentra allí <<desde donde>> ha lanzado o lanzará la flecha, tampoco se encuentra en un tiempo específico o estático; su acción –su lanzamiento– es en el permanente *devenir* que da forma al horizonte inestable y temporal de la vivencia frágil.

Así, y sumado a su tragedia para actuar, nuestro disparador deviene siendo otro a cada momento en el horizonte del tiempo, y es, precisamente en este devenir, donde se constituye el sentido mismo de la vida que todo hombre es. Sin embargo, ni el más hábil y experimentado de todos los arqueros podría permanecer en esta experiencia radicalizada. La conciencia desdichada debe hacerse capaz de *reconciliación*. El arquero debe reconciliarse consigo mismo y esto significa que él debe aceptar sin quejas que la finitud es el fundamento del destino que él mismo es. Para Hegel, la reconciliación ocurre en el corazón del hombre solamente cuando éste comprende que su realidad es una fractura que no puede coincidir.

Pero, y en este punto nos separamos parcialmente de la fenomenología hegeliana: ¿cómo pueden reconciliarse los horizontes de la *finitud* y de la *infinitud* en el *corazón*? Simplemente no se puede, afirma Ricoeur. Para el

---

<sup>75</sup> Sugerimos volver nuevamente sobre el apartado de esta investigación: *Señorío y servidumbre: horizontes de realización*.

filósofo francés, el *Gemüt*, el *corazón*, es el <<en donde>> en el que se resguardan y se reúnen todas las desproporciones.

A diferencia de Kant, Ricoeur comprende que la razón ordenadora no es – únicamente– lo que impulsa a nuestro arquero a lanzar la flecha. Él mismo se lanza afectivamente pues comprende que en el avanzar de la flecha se va constituyendo el horizonte al que aspira la totalidad de su proyecto existencial. En otras palabras, el arquero seguirá siempre con su mirada y con su corazón la trayectoria de la flecha porque se encuentra entretelado afectivamente con ella. Él reirá o llorará como si él mismo hubiese sido lanzado al blanco, porque él mismo se ha lanzado afectivamente a su destino.

Este vínculo entre *intención* y *afección* es lo que finalmente hará más complejo el drama de nuestro arquero. Sus aspiraciones no subsisten en los objetos que se encuentran bajo el punto de vista (percepción), subsisten en un entretelado que reúne lo sustantivo del objeto y de lo afectivo que marca su condición desproporcionada (sentimiento). *Es en el vínculo en donde lo amado y lo odiado se despliegan, se manifiestan y se tejen con el mundo; esta es la forma del mundo, es la forma del correlato afectivo.*

Pero este sentimiento carece por completo de un momento posicional porque no plantea ningún ente y porque lo que en él se manifiesta es un modo de ser *afectado*. *Mi amor o mi odio*, indica el filósofo francés, son únicamente manifestaciones de mi modo de ser afectado *en la cosa, en la persona, en el mundo*<sup>76</sup>. Este vínculo entre *intencionalidad* y *afecto* es uno de los aportes más importantes de la fenomenología de la falibilidad a nuestra investigación: *es en el sentimiento en donde se hace visible la dirección de las tendencias y, por esta razón, es en la intencionalidad afectiva <<en donde>> se entretela la orientación de nuestra vida.* Continuemos con la imagen de nuestro arquero.

El arquero de nuestra interpretación ha desbordado así la *conciencia de objeto* que terminaba por restringir su mirada a la noción de *punto de vista*. Ahora él comprende que su *desproporción* no se encuentra en la conciencia de objeto, se encuentra en su *conciencia de vida*. En otras palabras, nuestro arquero comprende que es su realidad afectiva la que lo ata a la vida, la que lo impulsa a lanzar y a lanzarse en cada disparo. A diferencia de la conciencia vigilante

---

<sup>76</sup> Sugerimos a nuestro lector revisar lo elaborado en el apartado *Intencionalidad e intimidad: el valor como cuasi-objeto del sentimiento*.

kantiana, Ricoeur comprende que lanzar la flecha no es meramente una opción; obrar, o en un sentido más amplio *vivir*, es la condición existencial de todas las demás actividades: siempre debo lanzarme.

En efecto, nuestro arquero sabe que debe lanzarse junto con la flecha, y que en la *alegría* de su lanzamiento se alberga también la angustia de su propia finitud. En otras palabras, aunque en el acontecimiento mismo de la obra se reúnen todas las aspiraciones, es decir, aunque en la acción que se realiza –o en la que está por realizarse– se entreteje la totalidad de mi proyecto existencial –pues me encuentro comprometido con migo mismo–, el único saber que alcanzo con este tejido entre acción y proyecto es que en cada lanzamiento lo que está en juego es mi propia fragilidad. El horizonte inestable de la vivencia frágil no es entonces un horizonte <<en donde>> nuestro arquero se encuentra –como si pudiera encontrarse en otro lugar–, este horizonte es <<en donde>> se constituye, se orienta y se da forma a la vida dramática de nuestro lanzador.

En consecuencia, la vida de nuestro lanzador es dramática, porque mientras su *síntesis intencional* se restringe al proyecto del objeto, su afectividad lo lanza a lo indefinido. Es decir, mientras en el objeto acontece la síntesis, en la constitución más originaria del hombre solamente habita el conflicto, él mismo es conflicto. En palabras de Ricoeur: “La dualidad humana se supera intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad” (Cfr. 2004a: 149).

Este es el límite de lo transitado y ésta es la imagen de hombre que emerge de lo recorrido. Esperamos que esta imagen pueda llegar a guiar –en una investigación posterior– la elaboración de una *ética de la falibilidad* fundada en la idea de *inestabilidad constitutiva* como *horizonte de todo obrar*. Digamos entonces: el hombre es dualidad y mixtura, es aspiración y falta. En él se entretejen la totalidad –a la que se orienta– y la finitud –en la que se ancla–. Aunque acierte o falle en sus acciones, siempre lo hará desde el horizonte de su vivencia frágil, que no es otra cosa que el signo insalvable de su propia finitud.

### 3.2. Esbozo de tres presupuestos que podrían orientar la elaboración de una ética de la falibilidad fundada en la idea de inestabilidad como horizonte de todo obrar

Finalmente, en este último apartado deseamos proyectar, en forma general, lo que podrían ser tres presupuestos para la elaboración de una ética de la falibilidad, presupuestos que esperamos se constituyan en el punto de partida para una investigación posterior. Pero antes de presentar los posibles presupuestos de esta ética, es necesario, a partir de la figura del arquero, preguntar por su sentido: una ética de la falibilidad es, fundamentalmente, una filosofía que comprende la *inestabilidad constitutiva* como horizonte último <<desde donde>> el hombre se lanza al obrar y <<en donde>> su propia *obrar* acontece. En tanto horizonte, la inestabilidad no es un lugar entre otros, ella es <<donde>> se marca, se constituye y se da forma a la vida humana de todo hombre que actúa, sean Kant, Hegel, Ricoeur o cualquiera de nosotros.

Declaremos entonces los presupuestos que proyectamos para una ética de la falibilidad: a) la realidad humana es movimiento incesante <<entre>> *finito* e *infinito* y, en consecuencia, al horizonte de la dicha y de la buena voluntad que nos lanza, subyace siempre el horizonte inestable de la vivencia frágil, b) aunque el horizonte inestable de la vivencia frágil es el horizonte último, puedo alegrarme por tu *alegría* y sufrir por tu muerte sin que necesariamente te conozca y c) la estructura inestable de las relaciones encuentran su fundamento en el horizonte de la vivencia frágil. Concentrémonos por un momento en el esbozo proyectivo de estos tres presupuestos que podrían orientar la elaboración de una *ética de la falibilidad*:

- a) Afirmar que al horizonte de la dicha y de la buena voluntad subyace siempre el *horizonte inestable de la vivencia frágil*, significa que se acepta, por ejemplo, que al horizonte positivo de una promesa subyace siempre la posibilidad de fallar. En otras palabras, aunque la promesa se constituya en un esfuerzo por superar la posibilidad del fallar –es decir, por superar el conflicto que soy yo mismo–, lo que se admite en este presupuesto proyectivo es lo siguiente: la condición conflictiva que el hombre es, subyace a toda estructura de la promesa o en general a cualquier estructura de la acción: aunque confío en tu buena voluntad,

aunque espero que no me falles, comprendo que a la estructura misma de tu acción le es inherente el horizonte de la falla, sé que fallar <<te>> es constitutivo, es la condición humana de tu habitar el mundo.

b) Si aceptamos que el horizonte inestable de la vivencia frágil es el horizonte último ¿por qué puedo alegrarme por tu *alegría* y sufrir por tu muerte aún sin conocerte? Mientras que con el primer presupuesto proyectivo se busca romper el sello epistémico que atraviesa la idea de buena voluntad –particularmente de algunas éticas como la kantiana–, con este segundo presupuesto proyectivo se pretende mostrar la estructura vinculante del horizonte inestable de la vivencia frágil: estamos tejidos de antemano –ontológicamente–. Es decir, el conflicto que somos nos teje de antemano: comprendo que tú, al igual que yo, eres inestabilidad constitutiva en el horizonte inestable de la vivencia frágil. Por ello me encuentro unido a ti de ante mano, reconozco en ti mis propios padecimientos. En sentido estricto, para esta ética, no es mi capacidad para elegir principios adecuados a la ley lo que me liga a ti. Me encuentro tejido de antemano –con cualquier otro– en el afecto que rompe con el sello entre persona y ley moral, es decir, me tejo a ti en el sufrimiento como expresión clara de mi fragilidad. Esta fractura del sello es la que me permite comprender que es en el *afecto* <<en donde>> se configuran los sentidos más éticos: *por siempre te llevaré conmigo, te llevaré conmigo después de la muerte*. Así pues, no solamente soy aquí y ahora, me encuentro tejido a ti porque compartimos esta subjetividad fracturada <<desde donde>> me lleva a tu encuentro. Al igual que tu, yo también soy *desproporción ontológica*, y por eso puedo amar tus fines y sufrir por tu muerte aún sin conocerte.

c) Hiperbolización del principio. Que la estructura inestable de las relaciones encuentre su fundamento en el horizonte de la vivencia frágil, nos permite desbordar el movimiento conflictivo que somos nosotros mismos y arribar, con la hiperbolización de este principio, a la estructura misma de las relaciones: si nos encontramos tejidos de antemano, si nos lanzamos al encuentro desde el horizonte inestable de la vivencia frágil, si la fragilidad constituye y da forma a nuestras vivencias, debemos

comprender que nuestras relaciones se encuentran atravesadas por la *inestabilidad constitutiva* que somos nosotros mismos.

Este es el límite de nuestra investigación y con estos presupuestos proyectivos esperamos abrir paso a un nuevo estudio dedicado a la elaboración de una ética que reconozca la realidad frágil y falible que el hombre mismo es. Pero, y siguiendo al padre de la hermenéutica filosófica H.G Gadamer: esta no es la última palabra, solamente es el movimiento de cierre y apertura en un diálogo que esperamos permanecerá en el horizonte del lector (Cfr. 2001c: 673).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes primarias

Hegel, G            *Ciencia de la lógica*, prologo de Rodolfo Mondolfo. Buenos aires: Ediciones Solar, 1982a

*Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa, 1980

Kant, I            *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2006a

*Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza, 2005

*La religión dentro de los límites de la mera razón*. España: Alianza, 2001a

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1983a

Ricoeur, P        *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004a

*Sexualidad: la maravilla, la inestabilidad, el enigma*. En: Historia y Verdad, ed. 3ª. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990

### Fuentes secundaria

Albertos, J        *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*. España: Ediciones Universitarias de Navarra, 2008

Aristóteles        *Tratados de lógica: órganon*. España: Gredos, 1982b  
*Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2003b

- Álvarez, E      *La génesis de la subjetividad: vida y autoconciencia en la Fenomenología del espíritu de Hegel.* En: Eikasía. Revista de Filosofía, año III, 15 2007
- Begué, M      *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo.* Buenos Aires: Biblos. 2003a
- Cano, G      *Más allá del amo y del esclavo: la lógica del resentimiento como nuevo escenario filosófico.* Universidad de Barcelona. En: Convivium Revista de filosofía, No. 22, 2009
- Clavel, J y otros      *Lecturas de Paul Ricoeur.* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998a
- Dri, R      *La utopía que todo lo mueve: hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu.* Buenos Aires: Biblos, 2001b
- Félix Duque F      *Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel.* Universidad de Castilla-La Mancha, en: Actas, Cuenca, España, 1999.
- Flórez, R      *La dialéctica de la historia en Hegel.* Madrid: Gredos, 1983b
- Gadamer, H.G      *Verdad y método I.* Salamanca: Sígueme, 2001c
- El giro hermenéutico.* Madrid: Cátedra. 2001d
- El estado oculto de la salud.* Barcelona: Gedisa. 2001e
- Poema y diálogo.* Barcelona: Gedisa. 2004b.
- Gómez, P (cord)      *Las ilusiones de la identidad.* España: Cátedra. 2000.
- Heidegger, M      *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp.* Madrid: Trotta. 2002a.
- Hölderlin, J      *Fragmento de Hiperion.* En: Revista de Filosofía. Sevilla, Trad. Manuel Barrios Casares, 1986a.

- Husserl, E *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental.* México: Fondo de Cultura Económica. 1949
- Problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid: Alianza. 1994.
- Huisman y Weber *La psychologie de 1850 à 1950.* En: Foucault, M. Dits et écrits. Paris: Gallimard, t.I, 1994,
- Hüni, H *La conciencia es deseo (Hegel).* En: Filosofía y praxis, No. 15, 2002b.
- Hyppolite, J *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu.* Barcelona, ediciones península, 1974.
- Introducción a la filosofía de la historia de Hegel.* Buenos Aires: Calden, 1970.
- Jaeschke, W *Hegel. La conciencia de la modernidad.* Madrid: Ediciones Akal, 1998b
- Kojève, A *La idea de la muestre en Hegel.* Buenos Aires, Editorial Leviatan, 1982c
- La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.* Buenos Aires, Editorial La pléyade, 1987
- Lema-Hincapié, A *Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis bíblica,* México, Anthropos, 2006b.
- Nisbet, R *La idea de progreso.* En: Revista Libertas No. 5 Octubre 1986b
- Ponty, Merleau *Fenomenología de la percepción.* Barcelona, Planeta Agostini. 1984
- El ojo y el espíritu. Barcelona: Paidós, 1986c.
- Platón *Diálogos.* Madrid: Gredos, 1997, vol III

- Rivera, J            *Dolor y muerte en la filosofía hegeliana*. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento. En: *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006c
- Rosenfield, D        *Del mal ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993
- Schacht, R            *Hegel y después: estudios de filosofía continental entre Kant y Sartre*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh, 1975.
- Wahl, J                *La lógica de Hegel como fenomenología*. Buenos Aires, La Preyade, 1973