

# **La dialéctica de la razón y la afección desde Paul Ricoeur**

**The Dialectics of Reason and Affection in Paul Ricoeur**

**ANÍBAL FORNARI**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Facultad de Filosofía, Universidad Católica de Santa Fe  
Argentina

§ 1. Se expone el sentido de las "oposiciones polares" que cualifican el estilo filosófico de Ricoeur, dentro de las cuales está la más radical que es la de razón y sentimiento, para mostrar su trascendental relevancia antropológica y epistemológica. § 2. Se cruza la aproximación de Ricoeur con una reflexión de J. Habermas que, indirectamente, evidencia la importancia socio-política de la dialéctica de la razón y el sentimiento. La razón pierde anclaje en la experiencia por el racionalismo y el sentimentalismo: mientras ese anclaje es coadyuvado por la dialéctica de la razón y el sentimiento. § 3. El rol complementario del sentimiento en el conocimiento, que es obra de la razón, muestra la función universal del sentimiento y su colaboración en la objetividad del conocimiento. § 4. El *cogito encarnado* dispone de un significativo bagaje que le posibilita acertar en dirección a su destinación, a través de los tres "sentimientos ontológicos" que constituyen las grandes mediaciones de la dinámica humana y desde los cuales se configura el presentimiento del acontecimiento fundante capaz de sorprender y anticipar la *ipseidad*, buscada a través del método de la atestación.

§ 1. The sense of the "polar oppositions" that qualify Ricoeur's philosophical style, among which the most radical one is the one between reason and feeling, is exposed to show its transcendental anthropological and epistemological relevance. § 2. Ricoeur's approach is contrasted with J. Habermas's reflection that indirectly puts into evidence the socio-political relevance of the dialectics of reason and feeling. Reason loses its anchorage in experience by Rationalism and Sentimentalism: while that same anchorage is contributed by the dialectics of reason and feeling. § 3. The complementary role of feeling in knowledge, which is the work of reason, shows the universal function of feeling and its collaboration in knowledge's objectivity. § 4. The *incarnate cogito* has at its disposal significant tools that enable it to succeed in the direction of its destiny, by means of the three "ontological feelings" that constitute the great mediations of human dynamics and whence the premonition of the founding event capable of surprising and anticipating *ipseity* is constituted, searched for by means of the method of attestation.

## § 1. Oposición polar

La perspectiva filosófica de Ricoeur se yergue, en cada instancia, a través de una polaridad dialéctica antropológica (por ejemplo, voluntario e involuntario, finitud y culpabilidad, razón y sentimiento, mismidad e ipseidad, etc.) y, consecuentemente, también metodológica (por ejemplo, arqueología y teleología, crítica y convicción, comprensión y explicación, ideología y utopía, tradición y emancipación, etc.). Ello porque la realidad humana misma y el acceso a ella, a partir de todas sus expresiones, está afectada y vitalizada por la oposición polar que se abre en un punto de fuga que permanece discursivamente abierto, por definición. La primera figura de LA polaridad se expresa en un esfuerzo de captación de la estructura dinámica de la praxis del *cogito encarnado* que en cada caso somos.

Por un lado de la oposición polar, fiel a la consigna husserliana de no anticipar inadecuadamente decisiones ontológicas, Ricoeur suspende fundadamente cuestiones decisivas que, en un caso, expresan la interferencia y el quiebre, el desvío y el cierre de la teleología y la razonabilidad de la praxis (el mal) y que, en el otro caso, expresan la reapertura de la pulsión razonable del deseo, capaz de ser sorprendido y relanzado por los que él llama *acontecimientos fundantes* (signos del manifestarse de la trascendencia). En tal suspensión o puesta entre paréntesis de ambas grandes cuestiones, según el rigor *eidético del método fenomenológico*, la reflexión filosófica se auto-impone no precipitarse tras el atractivo de la inmediatez reflexiva del *cogito cartesiano*, en un discurso unívoco y espiritualista sobre la auto-experiencia de la conciencia. Porque un discurso tal no acusa críticamente el impacto de la positiva evidencia de la encarnación del yo y, por eso, se resuelve en sí mismo sin dar explícita cabida a la afectación de la conciencia de sí por la alteridad carnal, cósmica e histórica del yo, emergente de esa dualidad compleja, precisamente la de ser *cogito* y *encarnado*. Dualidad no dualista sino

asimétrica y tensional, que salta a la vista como constante desproporción, ante todo a nivel del deseo y de la acción. Evitar la precipitación no significa, para Ricoeur, suprimir las grandes cuestiones, sino ponerse críticamente a la altura de tal desproporción humana, por lo que se requiere, en cada caso, de un trato metódico adecuado a su enigmática y opaca estatura o a su misterio vivificante de la inteligencia. Pues si la forma del preguntar radical emerge del contraste de la razón con la pulsión del deseo y la inevitabilidad relacional de la acción, el contenido nutriente de tal apetito del *cogito encarnado* viene desde afuera: se da y configura en esa instancia de encuentro que es la experiencia. Las configuraciones fundamentales del sentido total de la experiencia ya se han dado, en sus variables posibles, en expresiones y testimonios pre- y meta-filosóficos, y lo que sigue es el drama de su re-acaecer en nuevos espacios históricos de experiencia y sentido, que provocan la polémica de la razón metódica. Desde el inicio, en la primera trilogía<sup>1</sup> de su vasta obra, Ricoeur aborda, primero, una *eidética de la voluntad*, en su primer tomo, *Lo voluntario y lo involuntario*, ampliada en el segundo tomo, *El hombre falible*, todavía en la perspectiva de la reflexión pura, pero más abarcadora, incluyente de la tensión gnoseológica, ética y afectiva, hasta tocar el drama elemental y decisivo de la libertad implicada en la posibilidad del mal. Pero se trata siempre de una abstracción consciente y metódica, que apunta a deslindar y revelar, al modo de la reducción eidética de Husserl, "las estructuras o las *posibilidades fundamentales* del hombre"<sup>2</sup>, "ofrecidas a la vez, a la inocencia y a la falta"<sup>3</sup>.

Por el otro lado de la oposición polar, Ricoeur recrea su fidelidad a la consigna también *existencial* de la fenomenología, en cuanto esta inclina su afán metodológico a lo que aparece por sí mismo, para hospedarlo en cuanto trae consigo el propio sentido. Tal es la reapertura de la puesta entre paréntesis sobre las grandes cuestiones que la misma reducción eidética, con su rigurosa autolimitación, ha preparado para darle el adecuado acogimiento metódico a aquello que ahora ya no oscurece el horizonte de las *posibilidades fundamentales*, sino que, más bien, las efectiviza una vez que ellas han sido reveladas, exponiéndolas a la irrupción de la densidad existencial de *acontecimientos fundamentales*, en los que el sentido del aparecer ya no se deja disociar del aparecer mismo del sentido. Por eso, lo que acontece concretamente, con su carácter de imprevisto y con su paradójica densidad existencial articulada con su contingencia histórica, transforma las posibilidades fundamentales en *alternativas fundamentales*. Entonces, la dimensión del acontecimiento impone su propio horizonte hermenéutico, siendo fuente de inteligibilidad y no solo "objeto" ofrecido a la inteligencia. Así se sucede el desarrollo hermenéutico de la fenomenología sin interrumpir el anclaje fenomenológico eidético de la hermenéutica. La que, de otro modo, se

<sup>1</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté*, 3 vols.: I. *Le volontaire et l'involontaire*, II. *Finitude et culpabilité*. *L'homme faillible*, III. *La symbolique du mal*, Paris: Aubier-Montaigne, 1967-1968.

<sup>2</sup> Ricoeur, P., *Le volontaire et l'involontaire*, p. 7.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29.

perdería en el laberinto de la interpretación, donde todo no es más que ser-interpretado, sin poner pie en lo real que delimita y orienta el juego de las variaciones imaginativas. El pasaje hermenéutico a una *empírica de la voluntad* a propósito de la cuestión traumática del mal y, concomitantemente, la apertura a una *poética de la voluntad* en referencia a la modalidad de aparición de la trascendencia, antropológicamente significativa y liberadora del predominio del sin-sentido, está reglado por la exigencia de un *compromiso con la existencia*.

En dicha empírica y en dicha poética, el papel de la imaginación productiva es insoslayable y trae consigo la vivacidad creativa de una significación emergente, capaz de penetrar "en todas las direcciones, reanimando experiencias anteriores, despertando recuerdos dormidos, irrigando campos sensoriales adyacentes"<sup>4</sup>. Entonces, el compromiso con la existencia quiere decir, por un lado, que la instancia hermenéutica da una base de acogimiento a la pluralidad empírico-poética y testimonial de experiencias fundamentales y totalizantes, cuya base de sustentación es la libertad y la irreductible pluralidad humana, así como el inescrutable destino de las diferencias en las adhesiones religiosas, filosóficas y culturales. O sea, esas diferencias históricamente puestas a prueba en su autenticidad originaria, tanto más auténticas cuanto más reclaman y dilatan, intrínseca y lógicamente, el reino de la razonabilidad y de la libertad, de modo que hasta el presente nos afectan como ámbitos de civilización y educación de la humanidad del hombre. Por otro lado, este compromiso significa que no se trata de un mero juego intelectual inocuo, que se entretiene sobre un indefinible tablero en el que se ilustran múltiples experiencias equivalentes y, en definitiva, indiferentes a las exigencias de la razón. Se trata, por el contrario, de una lealtad filosófica, crítica, respecto de la consistencia de lo plural, referido a la unicidad del ideal de la verdad.

El compromiso con la existencia es ante todo un compromiso con la razón ligada a la experiencia, a la experiencia-de-sí. Por lo cual, ese ideal de la verdad es confuso e inoperante si no se reconoce la evidencia de un criterio que debe ser accesible en la auto-experiencia elemental de cualquier yo carnal *en acción*, en cuanto es un criterio inmanente a cada sujeto, pero no puesto por él, sino dado en su propia constitución nativa, estructural y originaria. De modo tal que puede ser explicitado por una eidética fenomenológica de la praxis que, observando el dinamismo del deseo-de-ser en acto, capta la desproporción estructural entre finitud fáctica e infinitud intencional inmanente al yo-en-acción, previa a cualquier expresión imaginativa de lo que pueda corresponder a dicha desproporción. Básicamente son tres los criterios de discernimiento de la consistencia de las diferencias culturales y de la toma de posición personalizadora sobre el sentido de la existencia<sup>5</sup>: 1) La superioridad, en cuanto a su significación

<sup>4</sup> Ricoeur, P., "L'imagination dans le discours et dans l'action", en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles: Facultes Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 213.

<sup>5</sup> Cfr. Ricoeur, P., *La symbolique du mal*, "Le cycle des mythes", pp. 285-322 y "Le symbole donne a penser", pp. 323-332. En adelante, citado como SM.

humana, de una experiencia cultural global se manifiesta, no cuando su dinámica es excluyente de las otras, sino cuando se revela racionalmente consistente por contener una capacidad de íntimo acogimiento, en su propia lógica, del *kerygma* o *telos* central de otras experiencias globales históricamente probadas y personalmente problematizadas, más allá de cualquier intelectualista o esteticista indecisión programada. Sin por ello des-estructurarse a sí misma, sino más bien fortaleciéndose con una mayor explicitación de su razón de existir gracias a ese desafío alterativo y sin decaer en un eclecticismo absorbente e informe, sino convalidando desde su propio *kerygma* la existencia de los otros, como posibilidades humanas fundamentales, trucas o no; 2) La superioridad de un *kerygma* se juega en su intrínseca implicación de la primacía metafísica y antropológica de la razón y la libertad en relación al existente singular, así como en su afirmación y en la promoción de la totalidad de los factores constitutivos del fenómeno humano, sin censurar ningún aspecto de su relación con la realidad para así "elevarse" al nivel del significado; 3) Por los dos incisos anteriores, la superioridad de una experiencia cultural o de la formación de una personalidad se manifiesta cuando conlleva en su propio *ethos* la sensibilidad por la existencia del otro, el sentido de la pluralidad y la positividad de la diferencia real, en razón de que alteridad, pluralidad y diferencia son algo que concierne a sí mismo, cual aspectos significativos imposibles de mi propia humanidad, que ponen en juego mi libertad y dignidad incondicional. Si la *ipseidad* personal y cultural está en el orden del acontecimiento, de la libertad y del reconocimiento, o sea, en la lógica del signo, del continuo reinicio desde su *focus* y de la contingencia de su re-significarse históricamente, entonces, también esto supone que uno mismo puede distraerse y desplazarse incautamente, llegando a ser extraño a su propia dinámica hacia la *ipseidad*.

## § 2. Significación político-cultural de la oposición polar

Me introduzco ahora en esa dualidad insuperable de la existencia intersubjetiva, constituida por la "sociedad civil" y por la "sociedad política", en cuanto esta hace referencia al Estado. Entiendo a este como articulación omnienglobante jurídico-gubernativa unificadora de la convivencia. Su fin es facilitar, también en medio de la conflictividad de intereses de la sociedad civil, tendiente a la violencia, la decisión de bienvivir-juntos y la relativa resolución pacificada de los conflictos. Para lo cual el Estado precisa asumir el monopolio constitucionalmente reglado de la violencia, bajo el modo participativo y coercitivo del ejercicio del poder, proveniente de dicha decisión fundante y de la conflictividad potencial o efectivamente violenta siempre emergente<sup>6</sup>. Pero para el caso que nos interesa ahora, vinculado con la cuestión central de este

---

<sup>6</sup> Cfr. Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1964, en especial: "Etat et violence" y "Le paradoxe politique", pp. 246-285.

trabajo sobre la dialéctica de la razón y el sentimiento, perfiló la antes mencionada dualidad política como dialéctica de la pluralidad cultural fuerte, religiosa e irreligiosamente cualificada, con la laicidad del Estado democrático centrado en los derechos humanos fundamentales. Para darle forma a la cuestión traigo a colación un inequívoco y sorprendente reclamo de Jürgen Habermas que, en esta reflexión, tiende a superar anteriores restricciones típicamente racionalistas.

En efecto, afirma:

El pensamiento pos-metafísico no puede entenderse a sí mismo si no incluye en su propia genealogía, junto a la metafísica, también las tradiciones religiosas. Con base en estas premisas sería *irrazonable* marginar a estas tradiciones 'fuertes' como si fuesen un residuo arcaico, en lugar de iluminar la conexión interna que las vincula con las formas modernas de pensamiento.

En esta parte de la cita sostiene que es hora de que el pensamiento que se pretende crítico supere su ruptura con la significatividad cultural de la historia, que considere que su propio arcaísmo racionalista progresista no ha podido ni podrá destituir definitivamente los *focus* de experiencia y sentido que pretendía sustituir por el formalismo abstracto del concepto, él mismo privado de nutrición en las raíces histórico-culturales de los significados fundamentales. De donde, por otra parte, efectivamente ellos provenían. De modo que la tarea es reestablecer críticamente la conexión entre la razón y las experiencias plenas en el espacio libre y público, cultural y educativo, de la sociedad civil. Y prosigue Habermas:

Las tradiciones religiosas proveen también hoy a la *articulación de la conciencia de aquello que falta* <la relación originaria que, en cuanto es vivida como tal, nutre las demás formas de relación>. Mantienen una sensibilidad por *aquello que fue dejado de lado* <por una interpretación reducida y racionalista de la razón>. Defienden del olvido a las dimensiones de nuestra convivencia *social y personal*, en las cuales los progresos de la racionalización cultural y social han producido destrucciones inmensas.

Aquí nuestro autor pasa ya al meollo de la cuestión antropológica olvidada. Se trata de volver a pensar de modo nuevo lo que había sido deliberadamente olvidado: el horizonte por donde acaece el correlato estructural del deseo-de-ser, sin lo cual la propia auto-conciencia permanece trunca y desarticulada cuando su punto de partida es una posición arbitrariamente excluyente de la posibilidad de ese mismo acontecer, con penosas consecuencias sobre la integridad abierta del dinamismo antropológico y sobre la confianza en la capacidad de la razón adherida a la experiencia en el acto de juzgar.

Esto lo lleva a preguntarse: "¿Por qué <esas tradiciones religiosas fuertes> no deberían contener siempre potenciales semánticos que, una vez transformados en el *lenguaje de las motivaciones* y después de haber dado a luz su *contenido profano de verdad*,

pueden ejercer una propia fuerza de inspiración?”. Si bien asoma en esto la posibilidad de reducir el contenido de esas experiencias a meros sentimientos motivadores, cosa ya tradicional en la interpretación racionalista y empirista de la razón, Habermas introduce una sugerencia correctiva de un posible acatamiento sentimental, cuando hace referencia a “potenciales semánticos”, a significados razonables que, más acá del acaecimiento crítico de una convicción personal última, implican en sí mismos un contenido también profano, secular, universalizable de verdad y de validez axiológica, capaces de “inspirar” el atrevimiento de la coherencia con la humana experiencia de sí por parte de la auto-reflexión ejercida en el espacio metódico y académico de la razón crítica.

Las academias han tendido a expulsar incautamente a las tradiciones religiosas fuertes de su espacio crítico y dialógico, a excluir la presencia de la teología en relación con las ciencias a través de la gran mediación filosófica, forzando con eso más bien el sentimentalismo religioso y el fundamentalismo ideológico que, como fuerza persuasiva, necesita ser coercitivamente estatista. Por eso Habermas se refiere a la laicidad protectora y pluralista del estado democrático, a su carácter no confesional (de tipo religioso, irreligioso o agnóstico), pero no por eso neutral con la propia historicidad de la sociedad civil que dice promover y proteger.

La secularización de la autoridad estatal y la libertad positiva y negativa del ejercicio de la religión <prosigue Habermas> son dos caras de la misma moneda. Ellas protegieron a las comunidades religiosas no sólo de las consecuencias destructivas de sangrientos conflictos entre sí, sino también del espíritu antirreligioso de una sociedad <política> laicista. Ciertamente, el Estado constitucional puede proteger los unos de los otros a sus ciudadanos religiosos y no religiosos solo en la medida en que estos no sólo encuentran un *modus vivendi* en la frecuentación recíproca, sino sobre todo si viven por convicción en un ordenamiento democrático. El Estado democrático se nutre de una solidaridad que no se puede imponer con leyes, entre ciudadanos que se consideran recíprocamente como miembros libres e iguales de su comunidad política<sup>7</sup>.

Esto significa que la sociedad civil no es de por sí homologadamente laica, ni debe ser presionada a serlo por fuerza de las instituciones estatales, sobre todo educativas y universitarias, porque ella es –y debe ser resguardada como tal– cultural y religiosamente plural por definición.

Pues el acceso a las convicciones últimas es una aventura personal de la razón siempre en régimen de inicio con cada individuo y generación humanos que vienen al mundo y que no acceden a ellas sino por profundización de su tradición y por una nueva conversión a ella o a otra, garantizadas como derecho humano fundamental por el estado laico y ejercidas en el espacio público de la sociedad civil. Remarco: la

---

<sup>7</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. VII.



sociedad civil no está condenada a ser laica sino a ser interpelada a realizar el camino hacia la identidad exigente, a redescubrirse activamente consistente en su racionalidad y plural en su camino a las convicciones dialogables. Solo el estado democrático efectivo es laico, para favorecer la emergencia cultural plural de la sociedad y el ejercicio pleno y público de la razón ligada a la experiencia y ejercida en la libertad.

La lúcida pertinencia de las observaciones de Habermas precisa, sin embargo, ser profundizada en un aspecto esencial. Para no reducir la cuestión "de aquello que fue dejado de lado" al mero lenguaje de las "motivaciones" subjetivas y, por ende, al lenguaje del mero sentimiento, es preciso tratar la dialéctica de la razón y el sentimiento en el sentido de una reconstrucción de la densidad ontológica de la experiencia atravesada por la razón. El replanteo de la cuestión del sentimiento tiene en Ricoeur razones históricas y especulativas –que nos atrevemos a enunciar por nuestra cuenta y riesgo– que hacen a la impronta epistemológica propia de la filosofía en cuanto discurso crítico acerca de la experiencia de sí y de la realidad en su conjunto.

Razón histórica en primer lugar: nuestra modernidad ha legado su disociación de la experiencia, despojada de su carácter de único camino humano a lo verdadero. De ello surge el *impasse* del intento de suturar razón y experiencia para dar con el acierto cognoscitivo. Por un lado, se desplaza el peso sintetizador sobre la capacidad asociativa o formal-apriorística de la subjetividad, ya sea psicológica, ya sea trascendental, en razón de una oscura desconfianza –para no decir con H. Arendt: en razón de un sentimiento de resentimiento– ante lo dado en cuanto tal. La comprensión empirista de la experiencia como sensación perceptiva de "algo" fuera de mí (el *esse est percipi* de Berkeley) o como sentimiento de algo en mí (los sentimientos morales de Adam Smith), excluye de la experiencia la dimensión del juicio e intenta compensarlo con el artificio asociativo que compromete la objetividad del conocimiento y de la ciencia, compensada con la eficacia operatoria de la experimentación metódica. El empirismo reacciona ante la reducción operada por el racionalismo cartesiano, que refugia la experiencia en la certeza de y en la conciencia. A partir de un experimento de pensamiento, decantado como juicio intuitivo que prescinde de toda intrusión recurrentemente incidente de la sensibilidad, remonta apodícticamente desde ese axioma de base a proposiciones que, por su vacuidad formal, son universales y necesarias. Por otro lado, en la divulgación del canon unívocamente epistémico atribuido por la modernidad a la racionalidad que cuenta como filosóficamente crítica, razón y sentimiento se superponen, no ya como dos polos irreducibles, sino como dos formas de conocimiento, que se dividen el espacio apropiado a cada uno acerca de los objetos de conocimiento. Por una parte trabaja la razón-epistémica que se limita a tratar el ámbito de objetos constituidos mediante procedimientos formales, dando lugar a conocimientos de base empírica formalizados *a priori* para que los juicios de contenido sean unívocos, universales y necesarios. Por otra, trabaja el sentimiento, contaminado de incurable subjetivismo porque aborda lo indeterminable y excedente, que también es universal desde el punto de vista de ciertas recurrentes exigencias humanas

(v.g. la estimación estética, el sentimiento religioso, los contenidos morales, la apreciación de la singularidad del acontecer histórico), pero que brinda "intuiciones del corazón", de las que se suceden conocimientos carentes de consistencia científica, aproximativos y ambiguos, pero plausibles para el uso práctico. Así se le atribuye al sentimiento un rol cognoscitivo que no tiene y que es de exclusiva competencia de la razón. Lo cual tendrá graves consecuencias a la hora de considerar los conocimientos y discursos de validez pública, en este caso remitidos al orden de la motivación interior, de lo meramente hermenéutico.

Por otro lado, razones especulativas y metodológicas inducen a Ricoeur a relevar la función de especial apoyatura afectiva del sentimiento respecto de la función gnoseológica de la razón del *cogito encarnado*, dirigida a la explicitación de la integralidad de la experiencia. *Cogito encarnado* es ya la enunciación polar de la *desproporción estructural de la existencia*, cuya dinámica expresiva es la *praxis simbólica* (incluye la autoconciencia y la instancia gnoseológica), constituida por la tensión entre *finitud e infinitud*. Esta tensión hace del yo-carnal el único *ser intermediario*, entre el espacio cósmico-biológico de su corporeidad intelectivamente percipiente y el horizonte abierto a desplazamientos por la exigencia de totalidad e infinitud que inviste a dicha *fisicidad*, percibida en su alteridad nutriente, por la sensibilidad. Se trata de un *yo-actuante y sufriente* porque su iniciativa se nutre de su pasividad (desde lo involuntario) y porque su dinamismo proviene de la herida abierta por la infinitud de la *afirmación originaria* y sus exigencias trascendentales, como claves judicativas dadas e inmanentes, que arraigan en el deseo-de-ser y afloran en el impacto experiencial con la realidad encontrada. El existente intermediario no es mera finitud sino conciencia de la finitud-dada, que implica *ipso facto* trascenderla por la infinitud de las exigencias trascendentales, como apertura ilimitable a la alteridad de lo infinito que le concierne intrínsecamente y que él no-es. Cada experiencia está investida por la desproporción interna de la perspectiva finita intencionada a desarrollarse como conocimiento acabado en el horizonte del ser. La pasividad y la exigencia intelectual inherentes a la experiencia indican la alteridad de lo dado en ella y lo inagotable de su concreto contenido significativo. Este es delimitable y determinable por el esfuerzo abstractivo de universalización, sin que el concepto sustituya y cierre el camino de la experiencia sino que, por el contrario, haga de él el camino real.

### § 3. Polaridad central: razón y sentimiento

La dialéctica de la razón y la afección, en la que esta última es pasividad sentida en mí de las diversas formas de inyunción o mandato significativo de la dimensión de alteridad que se indica en la experiencia, abriendo radicalmente la tensión de la mis-midad, es atestiguada en el *cogito encarnado* por el sentimiento (*Fühlen, feeling*). Razón y sentimiento son un momento paradigmático de esa polaridad irreducible, cuyo rol es

esencial para abordar el contenido no narcisista de la estima-de-sí, sin la cual no hay ejercicio de la estima-de-sí-con-y-para-los-otros, ni tampoco configuración de instituciones justas. Se trata, para Ricoeur, de abordar la "función universal del sentimiento"<sup>8</sup>, co-extensiva a la más evidente exigencia de universalidad de la razón que, al actuar como "entendimiento" operador de conocimientos, juzga "entre los dos límites —el del ámbito y el del dato—, esto es: de la impresión (sensible o perspectiva de la percepción) y el de la totalidad (horizonte del sentido, ya inherente a toda vida en tanto humana y a toda configuración cultural, cual punto de partida dado en el sentido para el posible examen crítico de su significado)"<sup>9</sup>. ¿Qué es el sentimiento en su irreductibilidad a la razón? Pues bien,

hay una génesis recíproca de la razón y del sentimiento; es tal que el poder de conocer, al jerarquizarse, engendra verdaderamente *los grados* correspondientes del sentimiento (los esquematismos ontológico-fundamentales); pero de tal modo que a su vez el sentimiento engendra verdaderamente la *intención* misma de la razón <aquello a lo que ella debe con preferencia aplicarse><sup>10</sup>.

El sentimiento es sin duda intencional; es sentir un algo: lo amable, lo repudiable. Pero es una intencionalidad extraña <dice Ricoeur>: apunta a cualidades sentidas *sobre* las cosas o *sobre* las personas; y al mismo tiempo revela la modalidad en la que el yo es íntimamente *afectado*. Lo sorprendente es la coincidencia de la intencionalidad y de la interioridad, de la intención y de la afección, en el mismo vivido <por tanto no se puede hablar de la mera subjetividad del sentimiento>; gracias a esta perspectiva intencional, a esta superación del sentimiento en algo sentido, él puede ser enunciado, comunicado, elaborado en un lenguaje ilustrado<sup>11</sup>.

Los correlatos del sentimiento no son objetos de la razón sino cualidades que implican un soporte sustantivo de cosas y personas percibidas, conocidas para ser objetivadas como centros alterativos de significación, a los que se dirigen esos adjetivos sentidos.

Esta es la paradoja del sentimiento: que algo vivido puede *designar* un aspecto de la cosa o de la persona y, mediante este aspecto de lo otro, *expresar* la intimidad de un yo-carnal. Por eso, "El sentimiento es la manifestación sentida de una relación con el mundo más profunda que la representación que instituye la polaridad del sujeto y del objeto"<sup>12</sup>. Una relación que atraviesa los hilos secretos *tendidos y connaturales* entre

<sup>8</sup> Ricoeur, P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1998, capítulo "Le sentiment [1959]", pp. 251-265, p. 251. En adelante, citado como EPñ.

<sup>9</sup> Ricoeur, P., *Finitude et culpabilité. L'homme faible*, p. 257. En adelante, citado como HF.

<sup>10</sup> EPñ, p. 251.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 253.

el yo-carnal y la realidad sensible, como lo son las tendencias. Estos vínculos ante-predicativos son la raíz común de la dirección objetiva de una tendencia-conducta y de la estimación de un sentimiento.

El acontecimiento del sentimiento –remarca Ricoeur– es proporcional al acontecimiento de la razón; en todos los niveles recorridos por el conocimiento, el sentimiento es la contraparte a la dualidad del sujeto y del objeto; a esta distanciaci3n le responde por una conciencia de pertenencia, por la confianza respecto a la afinidad con aquello mismo a lo que nos oponemos, que objetivamos. (...) Por un lado, el sentimiento proyecta sus correlatos afectivos sobre las cosas elaboradas por el trabajo de objetivaci3n, sus cualidades sentidas (...); as3 parece jugar la partida del objeto. Pero como esas cualidades no son objetos ante un sujeto, sino la expresi3n intencional de un v3nculo indiviso con el mundo, el sentimiento se manifestar3 al mismo tiempo como una afeci3n<sup>13</sup>.

“El sentimiento es paradójal: es la unidad de una intenci3n sobre el mundo y de una afeci3n del yo”<sup>14</sup>. Y esto es un componente de la experiencia: hago experiencia cuando crezco en mi humanidad como persona en mi relaci3n con el mundo de los otros y de las cosas. Pero eso supone el juicio verificador de la raz3n. Si el sentimiento se jerarquiza en funci3n de nuestra capacidad de conocer, a su vez es la vida del sentimiento la que anima y sostiene la vida de la raz3n. A tal punto, que una filosof3a separada de esta dial3ctica termina quedando sin tema promotor de la existencia.

#### § 4. Polaridad, ontolog3a y atestaci3n

Lo problemático de la antedicha estructura tensional e intermediaria del hombre estriba en que su polaridad (perspectiva finita-verbo infinito, car3cter individuante-demanda de felicidad como completud de humanidad) no culmina en la construcci3n de la s3ntesis buscada sino en *mediaciones abiertas*: afirmaci3n de la totalidad dada del objeto en la imaginaci3n trascendental –intelectual y sensible– que supera intencionalmente la perspectiva sobre lo dado a la presencia, en la s3ntesis abierta sobre lo pleno del objeto en cuanto “es”; afirmaci3n de la particularidad –como car3cter finito– de la persona que demanda la felicidad como completud de lo humano, en la universalidad abierta y frágil del respeto. El momento culminante de tales mediaciones radica en la desproporci3n (fragilidad) afectiva, donde deseo-de-ser y afirmaci3n originaria entran en el movimiento oscilante del *thym3s*, del coraz3n inquieto entre el deseo encerrado en la exacerbaci3n de lo finito que, al ser as3 desgastado en el solo horizonte del placer (*epithym3a*) termina decepcionando al deseo (*Eros*) que busca un Bien

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 254-255.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 255.

inagotable, que pueda ser siempre deseado de nuevo en y a través de todo lo finito-amable, como momento de una satisfacción inagotable. En la búsqueda de la síntesis alterativa de tal desproporción del deseo emergen, cual indicadores, los *sentimientos ontológicos* o fundamentales (reúnen en sí las demás tonalidades afectivas), que expresan, a nivel afectivo, la afirmación originaria del ser por parte de la razón que persigue el dinamismo del deseo y, por eso, es competente para juzgar la modalidad de sus aplicaciones.

El primer paso de ese juicio es desglosar las dimensiones del deseo-de-ser, en los tres referentes "interiormente sentidos" de la pertenencia del hombre al ser: a través de la vía del *inesse*, del *coesse* y del *adesse*.

El sentimiento es aquí más promesa que posesión; anticipa más de lo que da, (...) son sentimientos de transición hacia la felicidad (...), la que no es designada <dice Ricoeur> sino por los signos de la felicidad, y estos signos no son accesibles sino desde el punto de vista de un carácter <de una personalidad que capta el todo pero desde el acento que le atrae>, (...) cual esquematización según la diversidad de situaciones iniciales desde las que aprehendemos ese orden, donde podemos continuar a existir <con sentido y satisfacción>; tal situación acentúa el vínculo interhumano y requiere que se dé más atención a las personas que a las ideas; tal otra acentúa el vínculo a través de la idea y hace emerger el sentimiento como capacidad de sacrificarse por una Causa<sup>15</sup>.

Pertenencia al mundo, pertenencia a un nosotros, pertenencia a una causa, donde confluyen los sentimientos más informes y atmosféricos (gozo, angustia, alegría, exultación, opresión, serenidad). Ricoeur los denomina sentimientos ontológicos porque los sentimientos así esquematizados por la razón ligada a la experiencia, designan "el sentimiento fundamental de la apertura misma del hombre al ser"<sup>16</sup>. Una apertura que le concierne estructuralmente a su humanidad en cuanto tal, como razón, libertad y afectividad, en pos del acierto en su *telos* inobjetualizable.

Desde esos sentimientos fundamentales emerge la energía que configura las grandes mediaciones del sentido del ser en la existencia del *cogito encarnado*. 1) La mediación laboriosa y apropiadora del mundo, ejercida en la dimensión económica de la existencia, donde esta última se plasma como *être-chez-soi*; *oikía*, *oikos-nomía*, pertenencia a una tierra para construir un lugar reglado de acogimiento, un *habitat* respecto del cual el *esse* se manifiesta ante todo como sentimiento de *in-esse*, de estar contenido pero no perdido en el ser. 2) La mediación del con-vivir que plenifica el precedente "ser-en-casa", ahora mediante la radicación intersubjetiva en ella; esta mediación es ejercida en la dimensión política de la existencia, en la que se configura un básico proyecto común que genera y confiere autoridad al convivir mismo, en

<sup>15</sup> HF, p. 121.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

cuanto expresión comunicativa del existir mismo que se expande y protege; esta mediación es la manifestación del sentimiento fundamental del *esse* como *co-esse*, como co-existir, no como soledad. 3) La mediación del *ideal* que plenifica la convivencia otorgándole una tensión destinal, sin la cual el sentimiento de *co-esse* se agotaría y aplastaría en la indiferencia, es ejercida en la dimensión cultural de la existencia; en ella el *esse* se revela en el sentimiento ontológico del *ad-esse*, del existir-hacia, lo que se expresa en el fenómeno de la identidad personal y comunitaria como existencia-valor, como *ipseidad*, como tarea única a través de todas las acciones en pos de una meta de grandeza, en torno a la cual se juega la demanda, la espera y la oferta del *reconocimiento* mutuo. El *ad-esse* es el existir como atracción ideal y como reconocimiento de un don.

Estas mismas dimensiones de la percepción del sentido del ser en el sentimiento, que muestran diversos rostros de la inteligibilidad de lo dado, dan lugar a que las mediaciones decaigan en deformaciones patológicas, que traban la pertenencia al ser como acto de existir y cierran la conciencia sobre una abstracción conceptual y sentimental. Ello encuentra su pretexto en la incidencia de la libertad y a la misma variación de intensidad propia del sentimiento. De ahí el rebaje y el cierre del sentimiento y de la exigencia de felicidad en la *epithymía*, en la satisfacción autocontradictoria que se expresa en el círculo vicioso de la violencia: 1) El *in-esse* se marchita en la posesión avara y excluyente; siempre insegura de su logrado bien-estar y, por eso, lanzada en una fiebre acumulativa que reproduce soledad e instrumentación distorsionante de la pertenencia al ser. 2) El *co-esse* se enturbia en la sospecha sistemática sobre el "otro" y en la malversación de la autoridad del convivir en el despotismo del tirano, que hace de la dominación por la fuerza la razón de poder. Sin embargo, dada la intrínseca fragilidad fenomenológica de todo poder, en vez de traducirse en espera de un acontecimiento de libertad que lo rehabilite, se sumerge en la inseguridad del dominio para subsanarlo mediante el ejercicio de la fuerza, que procura su propia conservación y aumento excluyente cada vez más amenazado por su propia vacuidad. 3) El *ad-esse* se oscurece como ideal comunicativo abierto al ser y se petrifica en imagen ideológica vuelta sobre sí misma, en denodada lucha por el reconocimiento; este pretende cubrir la inseguridad acerca de la propia dignidad con la mala infinitud repetitiva de un asentimiento de superficie, acomodaticio y sin profundidad, sin la frescura de un juicio que desafía a vivir la desproporción del ideal. En las patologías los sentimientos ontológicos dejan de ser captados como signos, como datos de una enérgica remisión, para cosificarse en imágenes instrumentales, proporcionadas, desprovistas de la *función-meta*.

La dinámica del signo es portadora de una lógica que no es la de la necesidad apodíctica del *cogito epistemológico*, que concibe su relación con la verdad en términos de seguridad y dominio de su campo, de certeza interior inexpugnable ante cualquier interpelación externa. La lógica del signo, inherente por lo demás a toda la dinámica del conocimiento que desea desinstalarse y saber-más, gana su ápice cuando la razón es afectada por la sugerencia de presencias reales que ingresan en el espacio de

experiencia del *cogito encarnado*, suscitando su interés total y, por tanto, preguntas decisivas en relación al cumplimiento de su destino según la exigencia de verdad ligada a la de felicidad. No se puede ser feliz sin el riesgo de avanzar en relación a algo que decisivamente existe y sin la libertad de adherir o no a él, pues de lo contrario la felicidad tan buscada no sería mía, sería un resultado mecánico. En la lógica del signo el conocimiento apunta sobre la posibilidad de lograr convicciones últimas, referidas a realidades que afectan al yo-carnal en totalidad y que, por tanto, ponen en juego la dependencia de todo lo vivido, sea de la racionalidad, sea de la irracionalidad, como instancia en cada caso originaria y destinal. Por eso, la dinámica del signo disminuye su importancia cuando se refiere a cosas que afectan de un modo parcial y lateral al sujeto, mientras que cuando se refiere a cuestiones cruciales, la afectación sentida es total. Esto implica el compromiso con la existencia, la radicalización de la estima-de-sí, y la implicación de la razón junto con la libertad, que dispone la atención a ver o a no-ver, porque solo en ella el existente mismo se expone en totalidad. Ante tal oscilación, en la que la razón decae y el deseo tiende a desvincular lo inmediato deseado de su destino deseante, a menospreciar su estatura, la libertad es puesta a prueba, porque ella es correlativa a la apertura o apagamiento del deseo-de-ser.

¿Qué es lo que puede liberar a la libertad? ¿Acaso una meditación, una reflexión, una especulación, una proyección imaginativa es capaz de movilizar total y establemente al *cogito encarnado* y generar un afecto de adhesión a su destino total, bajo la guía tridimensional de los sentimientos ontológicos? Lo que efectivamente abre el deseo acaece en la experiencia de un encuentro humano que es signo porque atestigua con el atractivo de su modo de existir la presencia misma, en el mundo y en la historia, de lo que es capaz de corresponder a la exigencia de totalidad e infinitud del deseo y de la razón. Una presencia en el presente, que suscita el preguntar de la razón y despierta la estatura total del deseo, atrayéndolo nuevamente a su destinación, es el acontecimiento preciso y puntual de un don, de algo o alguien excepcional. El temprano anuncio ricoeuriano de una poética liberadora de la voluntad, investida por la *suprema fuerza del presente*, según la expresión de Nietzsche, es el vehículo epistemológico que posibilita volver a articular, en lo más alto de su ejercicio, la razón y la afección. Ricoeur, en su primera trilogía de la "filosofía de la voluntad", al poner nuevamente en positiva relación dialéctica a la razón y al sentimiento, introdujo la dimensión histórico-hermenéutica de la racionalidad filosófica. En su última y tercera trilogía –*Sí mismo como otro, Memoria, historia y olvido y Caminos del reconocimiento*–, ya prefigurada en el último estudio del primero de estos, retoma la cuestión de los sentimientos ontológicos fundamentales a través de las troncales experiencias de pasividad en las que se atesta de modo polisémico la alteridad, a la que refiere la mismidad en su aventura hacia su *ipseidad*. La carne, la intersubjetividad y la conciencia (*Gewissen*) son los tópicos donde resuena la posibilidad del acontecimiento correspondiente a la desproporción humana<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. Ricoeur, P., "Dixième étude. Vers quelle ontologie?", en: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, pp. 345-410.

Se trata del valor filosófico del método de los signos y de la verificación por atestación. La figura profunda de la alteridad se manifiesta ocultándose, se indica sin obligar. Esto acontece especialmente con relación a la intersubjetividad. La atestación –observa Ricoeur– es el método

aléthico (o verificador) de estilo apropiado (...) al despliegue de la dialéctica del sí y del otro, (...) <y> se opone más a la certeza que reivindica el *cogito* que al criterio de verificación de los saberes objetivos. (...) En este sentido, la verificación <experencial> está incluida en el proceso reflexivo como un momento epistémico necesario<sup>18</sup>.

La libertad, sentida en la experiencia de satisfacción, es indisociable de la afección, pues la satisfacción implica el hallazgo de una otredad que corresponde a la más íntima herida de la mismidad en pro de su ipseidad, a la que el yo es guiado por el deseo y el sentimiento, juzgados por la razón. Puesto que la temporalidad de la atestación carece de la garantía auto-fundacional propia de la hiper-certeza abstracta y aseguradora del *cogito*, tiene también ella una fragilidad y una vulnerabilidad específicas, contenidas positivamente en su propia dinámica crítica, como prevención para discernir la posibilidad del falso testimonio en la búsqueda y en el reconocimiento del testimonio verdadero, correspondiente a una auténtica estima-de-sí. Como advierte Ricoeur, "Esta vulnerabilidad se expresará en la amenaza permanente de la *sospecha*, sabiendo que ella es el contrario específico de la *atestación*. El parentesco entre atestación y testimonio se verifica aquí: no hay 'verdadero' testimonio sin 'falso' testimonio"<sup>19</sup>. Por eso, la dialéctica de la razón y la afección culmina aquí: el sentimiento advierte a la razón que le concierne aplicarse con toda su energía crítica en el decisivo discernimiento de las dimensiones de realidad que preanuncian los tres sentimientos ontológicos, en cuya unidad entre pertenencia-*in-esse*, encuentro-*co-esse* y atractivo ideal-*ad-esse*, yace el *presentimiento* del acontecimiento excepcional de la *ipseidad* en un hombre.

---

<sup>18</sup> SM, p. 33.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 34.