

AFFECTIVIDAD Y SEXUALIDAD EN PAUL RICOEUR

Manuel Basombrío. Universidad de Buenos Aires

1. *Cuerpo y pensamiento: la «experiencia integral del Cogito»*

En su obra *Le discours de l'action* Ricoeur pretende poner a prueba las distintas aportaciones realizadas por los filósofos del lenguaje ordinario en torno al tema de la acción. Para esta corriente de pensamiento, que parte de la idea de que las investigaciones lingüísticas son la mejor manera de aclarar, resolver y disolver todo tipo de perplejidades filosóficas, constituye una cuestión central trazar una distinción entre los juegos de lenguaje en los que se describen las acciones y los juegos de lenguaje en los que se describen los sucesos. La ventaja de este punto de partida radica, para Ricoeur, «en que nos apoyamos en la extraordinaria capacidad que tiene el lenguaje, no sólo de articular la experiencia, sino de conservar, gracias a una especie de selección natural, las expresiones más adecuadas a las circunstancias del obrar humano»¹. La principal consecuencia del recurso al lenguaje en la explicación de las acciones es el tránsito desde una perspectiva privada a una perspectiva pública, más acorde con la vida diaria y las prácticas judiciales, lo cual evita la apelación a entidades inobservables (v. gr., eventos mentales privados) de las que, en buena medida, se valieron los partidarios del modelo causal humeano².

Guarda especial interés para este trabajo una limitación que Ricoeur señala a la mencionada corriente filosófica: se trata de la reducción del mundo práctico al mundo de la acción intencional y, por lo tanto, la no consideración de la pasividad³. En efecto, para Anscombe, por ejemplo, las acciones intencionales, a diferencia de los simples hechos, son aquellas a las cuales se aplica un cierto sentido de la pregunta por qué: son los casos en que se responde mediante una razón para actuar⁴. Por el contrario, en opinión de Ricoeur, toda acción comporta un residuo de oscuridad del que el agente no puede dar razones, lo cual se hace patente en virtud de la consideración del cuerpo propio como un elemento indispensable para una teoría de la acción: «el cuerpo propio es el campo de motivación por excelencia; lo que en la noción de motivo no se deja reducir a una razón de; es lo que en el motivo empuja o atrae; en el lenguaje aristotélico: es lo que mueve...; hay en el motivo una densidad y

¹ P. Ricoeur, «Le discours de l'action» en *La Semantique de l'Action*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1977, p. 6.

² El recurso a los enunciados públicos se origina en la segunda gran obra de Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, en concreto entre los párrafos 611 y 660. Entre otros críticos del modelo causal humeano, puede mencionarse a G. Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin Books, Middlesex, 1949; A. Melden, *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961; A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963.

³ Cfr. P. Ricoeur, «Le discours de l'action», caps. II y IV y *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990, p. 84 y ss.

⁴ Cfr. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1957.

una opacidad que prescinde de la claridad de la explicación por razones; esta dimensión pulsional del motivo es la que impone por primera vez la problemática del cuerpo propio»⁵.

La consideración del cuerpo propio en una teoría de la acción es inesquivable. A esta cuestión dedica Ricoeur buena parte de la *Philosophie de la volonté I*, obra en la que se propone describir y comprender las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario. Esta descripción y comprensión, de neto corte fenomenológico, está acompañada por una puesta entre paréntesis de la Falta, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la Trascendencia, que encierra el origen radical de la subjetividad⁶, problemática que va a dar lugar a un análisis del lenguaje en que el mal se confiesa, esto es, a una hermenéutica del símbolo.

De entrada, es importante explicitar dos presupuestos que subyacen a la descripción fenomenológica de las estructuras eidéticas de lo voluntario y lo involuntario. En primer lugar, la reciprocidad que guardan lo voluntario y lo involuntario; en efecto, para Ricoeur, un tratamiento exclusivo de lo voluntario, que asimila a lo electivo y cuyo sujeto es el *Cogito*, reduce el querer a pura transparencia. Abordar lo voluntario en su reciprocidad con lo involuntario no es otra cosa que negar una plena inteligibilidad a nuestras acciones o, lo que es lo mismo, afirmar que el mundo práctico comporta una irreductible oscuridad. En suma, Ricoeur pretende acceder a una experiencia integral del *Cogito*, esto es, a dar cuenta de una voluntad que se ve dificultada principalmente por la entrada en escena del cuerpo propio, superando así el dualismo cartesiano que remite el alma a la reflexión y el cuerpo a la geometría. No se trata de vincular la conciencia-sujeto al cuerpo-objeto sino de hacerse cargo de que dicha vinculación ya está operada y vivida en el seno de la subjetividad: se trata pues de la adherencia de la afectividad al pensamiento. «La intuición del *Cogito* —dice Ricoeur— es la intuición misma del cuerpo unida al querer que lo padece y reina sobre él [...] en el seno mismo del *Cogito* es donde necesitamos reencontrar el cuerpo y lo involuntario que dicho cuerpo nutre»⁷.

En segundo lugar, lo involuntario, que Ricoeur asimila a la necesidad, la emoción y el carácter, sólo cobra un sentido completo en relación con una voluntad a la que solicita, inclina y, en general, afecta. Dicho de otro modo, la centralidad que Ricoeur concede a lo voluntario implica afirmar que lo involuntario no es inteligible en sí mismo sino que lo es por referencia a lo voluntario, del mismo modo que la enfermedad se comprende con arreglo a la salud. «Me comprendo ante todo —sentencia Ricoeur— como aquel que dice yo quiero. Lo involuntario se refiere al querer como lo que le da motivos, poderes, cimientos, incluso límites»⁸. El reconocimiento de este principio tiene como correlato una metodología específica: a cada descripción de un aspecto de lo voluntario debe seguirle, primero, la descripción de lo involuntario que le es solidario y, segundo, la descripción de la integración o reciprocidad de ambos aspectos.

⁵ P. Ricoeur, «Le discours de l'action», p. 128.

⁶ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París, 1950, p. 7.

⁷ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 13.

⁸ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 9.

Así pues, siguiendo la pauta husserliana de la intencionalidad, Ricoeur orienta su descripción a las articulaciones de lo querido, correlato del querer, para comprender el estatuto de la conciencia que quiere. Y, dado que distingue tres articulaciones del querer, su trabajo de descripción se ordena siguiendo una triple dirección. La primera articulación de lo voluntario que considera es el decidir, cuyo correlato en el plano de lo querido es el proyecto y su enlace con lo involuntario viene dado por el cuerpo en tanto que campo primero de motivación. La segunda de las articulaciones analizadas es la moción voluntaria, que tiene como correlato el obrar y como enlace con lo involuntario el grado de docilidad del poder de obrar (emoción, hábito, esfuerzo). La última articulación que tiene en cuenta es el consentir, siendo su correlato una componente de necesidad en el modo de ser del yo y que enlaza con lo involuntario mediante el carácter, el inconsciente y la organización vital.

Ahora bien, esta descripción de corte fenomenológico ¿puede desenvolverse en una atmósfera de plena inteligibilidad? ¿no constituye la encarnación un misterio indiscifrable, sobre todo a la hora de comprender el obrar humano? La respuesta de Ricoeur, en este punto deudor de la obra de Gabriel Marcel, es tajante: «en realidad, en la prueba de la práctica, la comprensión de las articulaciones entre lo voluntario y lo involuntario que llamamos motivación, moción, condicionamiento, etc., fracasa en los confines de una invencible confusión»⁹. El dualismo cartesiano y la transparencia del *Cogito* que le es solidario no se vencen por el mero hecho de tratar al cuerpo como cuerpo propio. El vínculo que une el querer al cuerpo propio no es objetivable, ni como cosa ni como estructura relacional. Esta extensión del *Cogito* al cuerpo propio es más vivida que pensada, «exige que yo participe de mi encarnación como misterio. Debo pasar de la objetividad a la existencia [...] Puede reconocerse aquí el movimiento de pensamiento de Gabriel Marcel, que vincula el redescubrimiento de la encarnación con un estallido del pensamiento por objeto, con una conversión de la objetividad en la existencia o, como dirá más tarde, con una conversión del problema en misterio»¹⁰. La relación entre el querer y su cuerpo resulta inaprehensible para la pura descripción de esencias, es insondable para el pensamiento que se pretende absolutamente transparente. «El yo soy o yo existo — concluye Ricoeur — desborda infinitamente el yo pienso»¹¹.

2. Necesidad, motivación y sexualidad

Se ha dicho ya que la primera articulación del querer que discierne Ricoeur es la decisión, cuyo correlato en el plano de lo querido es el proyecto y su enlace con lo involuntario viene dado por el cuerpo propio. A su vez la decisión se asienta sobre motivos —distintos de razones— que justifican los proyectos, siendo el cuerpo el

⁹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 17.

¹⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 18.

¹¹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 82.

campo de motivación por excelencia; no hay decisión sin motivos¹². Así pues, se trata de ver ahora cómo el cuerpo se presta a la motivación.

Lo involuntario corporal es una fuente de motivos, y la necesidad vivida la materia de los motivos. Ahora bien, en la medida en que experimentar es siempre más que comprender, en opinión de Ricoeur las necesidades no sólo son opacas al pensamiento deductivo sino también a la claridad de la reflexión. «No es que el hambre o la sed no se presten a ninguna claridad de la representación —aclara Ricoeur—; al contrario, en ella la necesidad se consume y significa, entra en el ciclo de la voluntad; pero, más allá de la representación, la afectividad resta incapturable y propiamente incomprensible. La afectividad es, en general, el lado no transparente del *Cogito*»¹³.

Por «necesidad» en sentido estricto Ricoeur entiende la actividad de asimilación alimentaria y sexual. Es el apetito, que se da a la vez como una indigencia y como una exigencia, como una experiencia de la falta de algo y como un impulso orientado hacia ese algo; dicho de otro modo, es una indigencia que por su impulso tiende hacia lo que la llenará. Ricoeur es muy enfático a la hora de resaltar la intencionalidad de la necesidad por encima de un tratamiento naturalista: las necesidades no son reducibles a contracciones o secreciones, no son mera conciencia de un hecho fisiológico asociables al esquema «estímulo-respuesta». No es posible asimilarlas a un acto reflejo que se desencadena de modo irreprímible: la necesidad inclina, pero sin obligar; no se trata de sensaciones que traducen carencias orgánicas seguidas de una reacción motriz. Son siempre falta e impulso orientado, pertenecen al *Cogito*, pero no al transparente cartesiano sino al integral; «esta experiencia afectiva, como toda *Cogitatio*, tiene una orientación; yo-cuerpo estoy implicado sólo como el polo-sujeto del afecto»¹⁴.

Con arreglo a la toma de posición del querer y a la representación de la cosa ausente, Ricoeur describe dos momentos en la intencionalidad de la necesidad. En un primer momento, la falta es presentida y el impulso carece aún de orientación en percepción, imagen o concepto; no obstante, «la falta de la que sufro —aclara Ricoeur— tiene un contorno, como la palabra que tengo en la punta de la lengua y que reconoceré cuando, luego de separar las palabras que no convienen a esa falta, reencuentra aquélla que llene el hueco de mi búsqueda»¹⁵. Desde este punto de vista, el carácter intencional de la necesidad sólo se vuelve temática de modo negativo. La necesidad impulsa hacia lo otro que falta incluso sin su representación: cuando se tiene hambre se está en ausencia de e impulsado hacia; no obstante, aunque se carezca de la representación del pan, el hambre conduce hacia fuera. En tanto falta que nace del cuerpo y empuja hacia un algo carente todavía de forma, el hombre no es amo de sus necesidades.

¹² Un motivo tampoco es una causa. Mejor dicho, un motivo no es una causa si el término «causa» adopta un sentido humeano, esto es, si implica una sucesión regular de dos acontecimientos que guardan entre sí una relación nomológica; de ser así, se podría conocer la causa con independencia del efecto. Por el contrario, la esencia de un motivo reside en no tener sentido completo fuera de la decisión que invoca; un motivo es siempre un motivo de...

¹³ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 83.

¹⁴ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 86.

¹⁵ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 84.

En un segundo momento, cuando se esclarece el objeto de la falta —aquello a lo que tiende— y el querer comienza a tomar posición, las necesidades devienen motivos para la voluntad. Que la necesidad devenga un motivo no significa otra cosa que inclina pero sin determinar. Dicho de otro modo, en la medida en que son afrontables e, incluso, sacrificables, las necesidades pueden prestarse a la motivación y, consecuentemente, humanizarse; por ello, la no satisfacción de una necesidad debe entenderse también como motivación de un proyecto. «La huelga de hambre es sin duda una rara experiencia que revela la naturaleza verdaderamente humana de nuestras necesidades, del mismo modo que en cierto sentido la castidad (monacal u otra) constituye la sexualidad como sexualidad humana»¹⁶.

Planteado de modo positivo: la plasticidad del saber-hacer que ostenta el querer muestra el imperio del hombre sobre sus necesidades. Y es precisamente la indigencia motriz, la no aplicabilidad del modelo estímulo-respuesta (más acorde con la vida animal), el hecho de tener que aprender prácticamente todas las conductas fundamentales, lo que abre un curso ilimitado a la invención humana y, ante todo, al conocimiento, al lenguaje y a los signos que orientan el obrar conforme al estilo de una civilización¹⁷.

Para dar cuenta del modo en que el objeto de la falta cobra forma, es decir, de la manera en que la necesidad deja de ser una aflicción vagamente orientada, Ricoeur se vale de los conceptos de percepción e imaginación. La percepción, mediante al menos una experiencia de su satisfacción, enseña a la necesidad su objeto y el camino para alcanzarlo, arranca la palabra que hasta acá estaba en la «punta de la lengua». Este hecho es, para Ricoeur, decisivo: «la necesidad que ha conocido su objeto y su itinerario ya no será sólo una falta y un impulso que se elevan a partir del cuerpo, sino un reclamo que viene de afuera, de un objeto conocido; no sólo estoy empujado fuera de mí a partir de mí mismo, sino atraído fuera de mí a partir de algo que está allí en el mundo»¹⁸. Percibir es, entonces, hacer presente el objeto de la falta, arrojar luz sobre él.

A su vez, la imaginación, por derecho posterior a la percepción, prolonga y perfecciona el objeto de la falta. Desde esta perspectiva, la imaginación no es mera evasión y desmentida del mundo: es, ante todo, un modo de mostrar a la necesidad su objeto ausente y, a la vez, una manera de fascinarla y seducirla.

3. Sexualidad y fragilidad humana

¹⁶ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 87.

¹⁷ Jacinto Choza observa acertadamente que «el hombre no tiene propiamente instintos, y en lugar de una inalterable constancia de los factores percepción-comportamiento, o una limitada variación en ellos, tiene una variabilidad indefinida para el comportamiento, es decir, su dinámica tendencial es sumamente plástica, en correlación con la capacidad de aprendizaje de cada una de sus instancias operativas». (*Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, p. 214). A su vez, Jorge V. Arregui y J. Choza (*Filosofía del Hombre*, Rialp, Madrid, 1991, p. 218) afirman que «la nutrición es una necesidad biológica y el hambre o la sed son sensaciones orgánicas, pero por fuerte que sean son incapaces de determinar qué se ha de comer y beber, y cómo se ha de conseguir tal comida o bebida [...] La determinación de esa plasticidad corre por cuenta de la cultura, es decir, del intelecto, y, por tanto, la satisfacción del hambre corre por cuenta no de un instinto sino del arte de la gastronomía».

¹⁸ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I: le volontaire et l'involontaire*, p. 90.

En virtud de la decisión metodológica de poner entre paréntesis la Falta y la Trascendencia, en un primer momento Ricoeur da cuenta de una esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre, tarea para la cual necesitaba aislar deliberadamente el análisis de las estructuras de lo voluntario y de lo involuntario de la temática suscitada por la culpa y la experiencia del mal humano.

Pero, en verdad, no se trataba tanto de dar cuenta por separado de una esfera neutra para luego acceder a un estadio donde compareciera el mal y la culpa, como si los dos momentos fueran realmente cosas distintas; se trataba más bien de una decisión metodológica, puesto que para él una mera descripción fenomenológica de las estructuras esenciales de la voluntad no es adecuada en orden a dar cuenta de una voluntad que se sabe culpable. Como certeramente resume Jervolino esta cuestión, una descripción puramente fenomenológica no puede hacerse cargo del «drama y el *pathos* de la condición humana concreta»¹⁹.

Dado que la suspensión del paréntesis que encerraba la temática de la culpa y de la experiencia del mal humano supone la introducción de un nuevo conjunto de problemas con su correspondiente forma de abordaje, tal suspensión permite a Ricoeur mostrar los límites de una descripción fenomenológica. Pues la culpa constituye —en virtud de su carácter opaco y absurdo— un cuerpo extraño incrustado en la eidética del hombre y, por consiguiente, no es susceptible de una descripción similar a la realizada sobre la decisión, el proyecto, etc. Es éste el motivo fundamental por el que Ricoeur aísla la realidad del mal de su descripción eidética: el «paso de la inocencia a la culpa —dice— no puede ser objeto de ninguna descripción, ni siquiera empírica, sino sólo de una mítica concreta»²⁰.

Con todo, antes de adentrarse en lo que cabe llamar el «giro hermenéutico» de la filosofía de Ricoeur, se impone una transición. Pues, para abordar la cuestión de la realidad del mal, es necesario comprender primero cómo es posible que el mal haya entrado en el mundo o, en otras palabras, qué debilidad constitutiva en la estructura de la realidad humana hace posible la inserción del mal²¹. Esta característica del ser humano que permite la introducción del mal en el mundo puede abordarse desde una reflexión pura —y por tanto desde un planteamiento estrictamente fenomenológico en el sentido de que su esclarecimiento no procede necesariamente mediante imágenes, símbolos o mitos— aunque (una vez traspasado ese umbral), la reflexión filosófica haya de valerse de conceptos indirectos dando lugar a una hermenéutica del símbolo.

¿Por qué se ve el hombre inclinado hacia el mal? Es esta pregunta la que inaugura la temática filosófica de la labilidad humana²². Y, como el punto de

¹⁹ D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1984, p. 11.

²⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Aubier, Paris, 1960, p. 10.

²¹ Cfr. al respecto E. Ronzi, «Ricoeur: una fenomenologia della finitezza e del male» en *Pensiero* 5 (1960), pp. 360-71; D. Stewardt, «Paul Ricoeur's phenomenology of evil» en *International Philosophical Quarterly* 9 (1969), pp. 572-89; R. Prieto, «El problema del mal en la filosofía de Paul Ricoeur» en *Filosofía Oggi* 3 (1980), pp. 381-407; J. Van der Hoeven, «The problem of evil, crucible for the authenticity and modesty of philosophizing» en *South African Journal of Philosophy* 5 (1986), pp. 44-52.

²² Para Ricoeur la finitud no se identifica sin más con el mal. En todo caso, la finitud es la condición de posibilidad de la aparición del mal. Por ello, se desmarca del tratamiento del existencialismo clásico. Como él

partida²³ que adopta Ricoeur para su elucidación filosófica de la voluntad mala es la pre-comprensión que el hombre tiene de sí mismo en su aspecto de ser miserable, en su aspecto de ser lábil²⁴, se trata entonces de bosquejar una auténtica patética de la miseria, como la que se expresa, según Ricoeur, en el mito platónico del alma desterrada y en la retórica pascaliana de los dos infinitos.

En Platón la patética de la miseria comparece en la medida en que el alma humana, en tanto que medianera, es miserable. Y es miserable fundamentalmente por dos razones. Por un lado, porque no se identifica con la Idea eterna: sólo participa de su reino. Por otro, porque tampoco es una cosa perecedera sino que sólo su cuerpo es corruptible. El alma humana transita entre lo permanente y lo pasajero: su miseria se manifiesta en su estado de perplejidad y de búsqueda. Por su parte, la patética de la miseria se pone de relieve en Pascal, en la medida en que el hombre se muestra, a la vez, como una nada frente al infinito y como un todo frente a la nada. Es decir: como un medio entre todo y nada.

Ricoeur se propone llevar a fórmulas claras la habitualmente nebulosa patética de la miseria a través de una reflexión de corte trascendental, esto es, de una reflexión que no parta del yo sino del objeto que tengo delante, para remontarse desde él a sus condiciones de posibilidad. De este modo, al arrancar la miseria del plano del *mythos* para llevarla al orden del *logos*, la pre-comprensión de la miseria humana se convierte en tema de la elucidación más propiamente filosófica: sólo «una investigación sobre las condiciones de posibilidad de la estructura del objeto rompe el molde patético e introduce el problema de la desproporción y de la síntesis en la dimensión filosófica»²⁵. De aquí que, según sus propias palabras, la cuestión estribe en elaborar «una especie de pequeña ontología, centrada en la idea de desproporción, de la fragilidad del término medio entre dos extremos, tanto en el plano del pensamiento y de la voluntad como en el del sentimiento»²⁶.

En un primer estadio, la reflexión trascendental sobre la desproporción del hombre y su carácter de intermediario supone analizar la facultad del conocer para descubrir en ella qué tipo de desproporción le es propia²⁷. Ahora bien, desde una

mismo dice, «mi problema era distinguir entre finitud y culpa. Tenía la impresión o, incluso, la convicción, de que en el existencialismo clásico se tendía a identificar ambos términos al precio de confundir las dos experiencias: por un lado, la culpa se convierte en un caso particular de la finitud y, por tanto, está más allá de la preocupación y del perdón y, por otro, la finitud queda teñida por la culpa mediante un cierto sentido difuso de tristeza y desesperación». Cfr. P. Ricoeur, «From existentialism to philosophy of language» en *Philosophy Today* 17 (1973), p. 89.

²³ Ricoeur distingue entre punto de partida filosófico y punto de partida metodológico. En este sentido, mantiene que «la filosofía no inicia nada absolutamente: se deja llevar de la no-filosofía para vivir de la sustancia de lo que el hombre ha comprendido previamente sin haberlo analizado reflexivamente. Pero, si bien la filosofía no implica un comienzo radical por lo que se refiere a las fuentes, sí puede suponerlo por lo que se refiere al método». (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 24).

²⁴ En buena medida, a partir de la idea de fragilidad, Rodríguez Buil interpreta la obra de Ricoeur como una antropología de la alienación. Cfr. *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991.

²⁵ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 36.

²⁶ J. M. Le Lannou, «Entretien avec Paul Ricoeur» en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 74 (1990), p. 89.

²⁷ Previamente, Ricoeur da las razones por las cuales no busca la finitud en la consideración del cuerpo propio. De entrada, porque para él lo que se manifiesta en primer término son las cosas; lo deseable, lo temible, lo

perspectiva kantiana —que es la seguida de alguna manera por Ricoeur en este punto— la facultad de conocer supone, de entrada, percibir la presencia de la cosa para luego determinar su sentido mediante la síntesis que opera la imaginación. En esta línea, Ricoeur encuentra ya en la percepción de la cosa una limitación. Pues el sujeto que percibe está siempre situado espacio-temporalmente y, por tanto, sólo ve una cara del objeto; nunca percibe a la vez el objeto al completo. La percepción de la cosa es limitada puesto que toda visión de... es sólo un punto de vista sobre... Por eso dice Kant que es finito el ser que no crea los objetos que representa, sino que los recibe, mientras Ricoeur añade que «el punto de vista es la ineludible estrechez inicial de mi apertura al mundo»²⁸.

El segundo estadio de esta reflexión trascendental sobre la desproporción del hombre consiste en pasar de la teoría del conocimiento a la teoría de la voluntad, esto es, del orden teórico al orden práctico; del «yo pienso» al «yo quiero». Ricoeur sigue valiéndose aquí del esquema trascendental, pues, como él mismo dice, «todos los aspectos de finitud práctica que pueden comprenderse partiendo de la noción trascendental de perspectiva finita pueden resumirse en la noción de carácter. Todos los aspectos de infinitud práctica que pueden comprenderse partiendo de la noción trascendental de sentido pueden resumirse en la noción de felicidad»²⁹. Se percibe una consecuencia de peso o, mejor, una ventaja en el tránsito del «yo pienso» al «yo quiero». Se trata de que en este estadio —y luego, como se verá, en el de la fragilidad afectiva— la reflexión se acerca cada vez más a la realidad humana como totalidad, pues se apela a dialécticas cada vez más concretas, más próximas a la vida. Como en muchas ocasiones, Ricoeur rechaza todo planteamiento que reduzca al hombre a un mero sujeto cognoscente.

La finitud práctica puede comprenderse a partir de la noción de carácter, entendiendo por «carácter», como hace Ricoeur, «la apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto»³⁰. Si bien, por un lado, el campo de motivación está abierto, en el sentido de que el hombre tiene acceso a todo lo humano que hay fuera de él —nada de lo humano me es ajeno, sentenció Terencio—, por otro, cada acción que el hombre lleva a cabo lo hace necesariamente conforme a un modo de ser que le es propio, inmutable y, en cierto modo, heredado. Pues el carácter es para Ricoeur una forma de elegir y elegirse que no se elige.

En el otro extremo de la desproporción práctica yace la noción de felicidad, aquello a lo que tiende el obrar humano. Pues, para Ricoeur, la felicidad no es la mera suma de los actos aislados que tienden a la satisfacción o supresión de un

practicable, lo útil y todos los predicados estéticos y morales son adicionales a la aparición primaria. Luego, porque la primera significación que se encuentra en la lectura del cuerpo propio, como intermediario de la manifestación, no es su finitud, sino su «apertura hacia...», lo cual lo hace el mediador originario entre el yo y el mundo. «En fin, mi cuerpo me abre al mundo mediante todo lo que puede hacer; mi cuerpo está implicado como elemento activo en la instrumentalidad del mundo, en los aspectos practicables de ese mundo» (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 38).

²⁸ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 41.

²⁹ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 67.

³⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 77.

deseo sino el horizonte total de todas las aspiraciones del hombre, de su proyecto existencial. Y es infinita porque tal horizonte no se nos da en el contenido de cualesquiera experiencias sino como conciencia de dirección, unida ciertamente a algunos momentos privilegiados de la propia vida. En tanto que conciencia de dirección, la felicidad no tiene término.

En orden a agotar la comprensión de la miseria propia de la condición humana, Ricoeur da su último paso, consistente en introducir la dimensión del sentimiento en la reflexión filosófica³¹. Para ello, toma como punto de partida la existencia de dos clases de términos en los movimientos afectivos: uno es el placer, que concluye y perfecciona actos o procesos aislados, parciales y finitos, mientras que el otro queda determinado por la felicidad, que tiene como función llevar a cabo la obra total del hombre, la terminación de un destino, de una vocación, de un proyecto existencial³². En este ser intermediario del hombre entre la finitud y la infinitud, en el hecho de que el hombre es capaz de gozo en la angustia y a través de la angustia, en el hecho de que su felicidad puede verse amenazada por el placer, Ricoeur encuentra el origen de todas las desproporciones en la dimensión del sentimiento y la fuente de la fragilidad afectiva del hombre. En esta desproporción entre el principio del placer (*bíos*) y el principio de la felicidad (*logos*) radica para Ricoeur el significado propiamente humano del conflicto. La humanidad del hombre se inscribe en esta polaridad inicial, entre cuyos extremos está el corazón (*thymós*). Como bien resume Peñalver Simó, Ricoeur busca «pensar la desproporción humana en su punto de máxima fragilidad: la desproporción del sentimiento, la finitud afectiva»³³.

Para esclarecer la dimensión del corazón y su función de interiorización del conflicto humano, Ricoeur se adentra en el universo de las pasiones. Pero no lo hace al modo tomista o cartesiano, que representan para él dos vías que se mantienen en el ámbito finito de la afectividad, sino que lo hace a partir de la trilogía kantiana «tener-poder-valor», esto es, en la idea de lo tuyo y lo mío, en la obediencia y el mando y en el reconocimiento. Pues, frente a los planteamientos tomistas o cartesianos, la peculiaridad de esta trilogía kantiana radica para Ricoeur en que se refiere esencialmente a las pasiones interhumanas, sociales y culturales. En ellas, el encuentro con el «otro» viene a romper el diagrama cíclico y finito propio del apetito sensible. De aquí que entre la necesidad de alimento y la necesidad sexual exista una diferencia sustancial: los requisitos y exigencias que entrañan la unión sexual,

³¹ Para Ricoeur el sentimiento (amor, odio) es intencional: consiste en sentir alguna cosa: lo amable, lo odioso. Pero su intencionalidad resulta muy extraña pues, por un lado, designa ciertas cualidades sentidas sobre las cosas, personas, mundo; por otro, manifiesta y revela la manera en que queda afectado íntimamente el yo. Este rasgo lo distingue del conocer y le da su estatuto particular de manifestación privilegiada de la vinculación sujeto-mundo, anterior a toda dualidad sujeto-objeto. (Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, pp. 99-107).

³² Con la dialéctica puramente afectiva entre ambas terminaciones, Ricoeur pretende desmarcarse de las críticas moralizadoras que proclaman la malicia intrínseca del placer. Por el contrario, entiende, con Aristóteles, que el placer es perfecto porque perfecciona, como es el caso de la bondad. La felicidad no niega el placer: lo recoge y lo afirma. Pero su perfección es finita y sólo florece un instante. Por tanto, concluye, «si nos estacionamos en el placer corremos el riesgo de perder de vista el horizonte de la verdadera dicha». (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 110).

³³ M. Peñalver Simó, *La búsqueda de sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1978, p. 69.

principalmente la exigencia de reciprocidad, impiden que la sexualidad sea reducida a una simple necesidad de orgasmo.

Ahora bien, a pesar de que su punto de partida es la trilogía kantiana de las pasiones, Ricoeur se propone, a diferencia de Kant, entenderlas en su estado primordial, como una exigencia originaria a partir de la cual cabe juzgarlas como aberrantes. «Para poder comprender una pasión como mala, hace falta comprender la pasión en su estado primordial; y para ello hay que imaginar otra modalidad empírica, hay que crear imaginativamente un reino de inocencia»³⁴. Lo cual para Ricoeur no es un sueño fantástico, sino, por el contrario, un modo de comprender la esencia de las pasiones que rompe con el caparazón de los hechos: ¿no es éste el papel de las utopías? Se trata, pues, de comprender el tener como aquello que posee el yo para construirse, el poder como un esquema de cooperación y el valer como un instinto de estima y aprecio en la opinión de los demás. Luego, sí es posible hacerse cargo de sus formas degeneradas, como lo son respectivamente la avaricia, la violencia y la vanidad.

Pero estas posibilidades, en tanto que amenazan con una búsqueda sin fin, sólo hacen patente la fragilidad del hombre. En efecto, ¿de qué modo pueden terminarse y consumarse las exigencias del poseer, poder y valer? «Es digno de notarse —dice Ricoeur— que el yo nunca se siente asegurado: esa triple exigencia en la que se busca a sí mismo nunca llega a una completa granazón»³⁵. El caso de la sexualidad es notable: de raíces biológicas, se humaniza sólo en la medida en que la invade una exigencia de reciprocidad, dotándola de una cierta nota de posesión, de un cierto matiz de dominio y de un afán de estima y de reconocimiento mutuo. Así pues, la sexualidad no puede reducirse a simple placer físico; a través del placer, por encima del placer y, a veces, con el sacrificio del placer, el ser humano busca satisfacer otras exigencias que vienen a recargar la necesidad en sentido estricto. Perdiendo el carácter de ciclo finito y abriéndose sin fin al juego de las pasiones interhumanas, lo indefinido y humanizador entra en la sexualidad.

4. Los límites de la institucionalización de la sexualidad

De la extensa obra de Paul Ricoeur se pueden extraer al menos cuatro grandes ideas en torno a la afectividad y sexualidad humana. En primer lugar, se trata de ver la radical oscuridad que comporta el misterio de la encarnación para la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, lo cual va a poner límites a toda antropología que se pretenda olímpica; así pues, un enigma atraviesa de punta a punta toda empresa de autocomprensión. En segundo lugar, mediante un tratamiento de la voluntariedad en su reciprocidad con la involuntariedad, motivada entre otras razones por la tematización del cuerpo propio, la cuestión estriba en refutar la idea típicamente moderna de la transparencia del *Cogito*; bajo esta perspectiva, el hombre, cuando dice «yo quiero» no es plenamente autónomo y, por tanto, la respuesta que da a su

³⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 128.

³⁵ Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I*, p. 142.

sexualidad no es unívoca sino que está mediada por un aprendizaje que tiene lugar en un determinado contexto cultural. Luego, a partir de la fragilidad que le es propia a la condición humana, el punto central pasa por mostrar el carácter abierto y no finito de la sexualidad humana; dicho de otro modo, en materia de sexualidad nunca hay una última palabra. Finalmente, adoptando una perspectiva histórico-hermenéutica, la tesis a defender es que el pacto entre sexualidad e institución es siempre una alianza frágil, más allá de las significativas ganancias que supuso para la vida humana.

Se trata ahora de ver de qué modo interpreta Ricoeur el sentido de la sexualidad bajo la órbita de la ética conyugal contemporánea³⁶. Dicha tarea parte, en Ricoeur, del reconocimiento de que todos nuestros problemas relativos a la sexualidad proceden de la pérdida de sentido provocado por el hundimiento de la sacralidad antigua, pre-cristiana, que Ricoeur llama «cosmo-vital» y que, según él, «estuvo a punto de dar un sentido pleno a la sexualidad humana»³⁷.

Aquella sacralidad cosmo-vital se apoyaba en una red de correspondencias en la que el sexo se relacionaba con la vida y con la muerte, con el alimento, con las estaciones, con las plantas, con los animales y con los dioses, mientras que los mitos sostenían esta sacralidad por medio de relatos solemnes acerca de ella. Pero con la irrupción del monoteísmo ético y de la inteligencia técnica, tal sacralidad decayó en provecho de un simbolismo extraordinariamente más pobre, más celestial que terreno.

Para esta nueva ética eminentemente social, comunitaria, política, surgida de la sacralidad trascendente, la sexualidad se presenta como un fenómeno aberrante, que sólo cobra sentido en la disciplina institucional del matrimonio, considerado a su vez como un fragmento del orden total del universo. La sexualidad se justifica en la sacralidad trascendente y ética como orden, como institución, y esa ética tiene que integrar de alguna manera el demonismo latente, la creatividad y la violencia de *Eros*. De ahí procede la ética rigorista, basada en un único axioma: la sexualidad es una función social de procreación que no tiene sentido fuera de ésta última.

Es discutible, según Ricoeur, en qué medida se acentuó entre los judíos esta condenación de la sexualidad a una función estrictamente utilitaria y comunitaria. Pero lo relevante es que, tal vez como consecuencia del asalto de la ola dualista (gnóstica y órfica), el cristianismo no pudo dar a luz una cultura que compensara la decadencia de la antigua sacralidad cosmo-vital³⁸. De pronto el hombre se olvidó de que era carne, de que era indivisiblemente Palabra, Deseo e Imagen, y se entendió a sí mismo como Alma separada, extraviada, prisionera en un cuerpo, que es lo Otro,

³⁶ Cfr. P. Ricoeur, «Sexualité, la merveille, l'errance, l'enigme» en *Histoire et Vérité*, Seuil, París, 1955, pp. 198-209.

³⁷ P. Ricoeur, «Sexualité», p. 199.

³⁸ Para un análisis del modo en que, para Ricoeur, el gnosticismo y el orfismo penetran en el cristianismo, cfr. *Philosophie de la Volonté II: Finitude et...*, pp. 417-40.

lo Enemigo y lo Malo. Esta dualización Alma-Cuerpo se infiltró en el cristianismo, esterilizando su sentido de la creación³⁹.

Y es aquí donde la sexualidad de los modernos, basada en la alianza frágil de lo espiritual y lo carnal en la persona, representa un esfuerzo limitado, pero parcialmente logrado, por reconstruir una nueva sacralidad. La conquista esencial de esta ética consiste en haber puesto en primera fila el valor de la sexualidad como lenguaje sin palabra, como órgano de reconocimiento mutuo, de personalización mutua, en una palabra, como expresión. Su pretensión es incluir la procreación en la sexualidad y no la sexualidad en la procreación, poniendo al frente de los fines del matrimonio la perfección de la relación interpersonal. En esta ética, que se inscribe en la prolongación del creacionismo judío y en el *Agape* cristiano, Ricoeur ve «un intento de recuperación de *Eros* por *Agape*»⁴⁰, siempre y cuando el cristianismo niegue la falsa antinomia entre *Eros* y *Agape*⁴¹.

Pero este intento de recuperación arruina, a la vez que salva, la vieja sacralidad. La arruina porque el tema de la persona, de la personalización mutua, es extraño a la liturgia cósmica de la sacralidad vegetativa y a la invitación que dirige a los individuos para que se pierdan en el río de las generaciones y regeneraciones: en esta etapa infrapersonal, la procreación sigue siendo fundamentalmente irresponsable, arriesgada y animal. Cuando se franquea el umbral de la persona, es el hombre individual el que se hace responsable de dar la vida. En este sentido, el control de la procreación es el signo irrecusable de la muerte de la vieja sacralidad y de la adquisición irreversible de nuestra cultura sexual: por medio del control de la procreación, la reproducción deja de ser un destino para pasar a ser una decisión, al mismo tiempo que libera la dimensión del cariño. A su vez, lo mismo que arruina el viejo *Eros* es lo que permite salvarlo a la luz del *Agape*. Mediante el cariño se intenta reconstruir un símbolo de la inocencia, ritualizar nuestro sueño de inocencia, restaurar la integridad y la integralidad de la carne. Pero este intento presupone la aparición de la persona, ya no puede ser más que interpersonal.

¿Es posible esta empresa? Para Ricoeur, este proyecto encierra ya un germen de precariedad por el mero hecho de que, para conseguir intensidad y duración, «el vínculo sexual tiene que dejarse educar por la disciplina de la institución»⁴². La ética sexual moderna, al sufrir la influencia de la ética política emanada de la sacralidad trascendente, se cargó de derechos y deberes, de obligaciones y contratos. Es conocido todo el cortejo de prohibiciones, puestas en entredicho e inhibiciones que acompaña a la educación del instinto: el precio que hay que pagar para socializar a

³⁹ Al respecto, dice Ricoeur: «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» (P. Ricoeur, «Sexualité», p. 201).

⁴⁰ P. Ricoeur, «Sexualité», p. 201.

⁴¹ Para el protestantismo, o por lo menos para el luteranismo, *Eros* es, punto por punto, exactamente lo contrario a *Agape*, hasta el extremo de mantener una irreconciliabilidad radical. Nygren, por ejemplo, en su obra *Eros y Agape*, afirma que de *Eros* no hay ningún camino, por sublime que sea, que conduzca a *Agape*. La tesis de Ricoeur según la cual la antinomia entre *Eros* y *Agape* es falsa resulta más cercana a la que mantiene Pieper en *Las Virtudes Fundamentales*. «Amor», Rialp, Madrid, 1980, pp. 417-551. En esta línea, también cfr. I. Singer, «From Plato to Luther» en *The Nature of Love I*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

⁴² P. Ricoeur, «Sexualité», p. 202.

Eros es sin duda terrible. Con todo, ninguna sociedad moderna piensa en renunciar a canalizar y estabilizar el demonismo de *Eros* mediante la institución de la familia conyugal: «la apuesta por una ética de cariño está en que, a pesar de estos riesgos, el matrimonio sigue siendo la mejor oportunidad para el cariño»⁴³. Pero, para Ricoeur, es necesario insistir en la precariedad del pacto; por eso el proceso al matrimonio es siempre una tarea posible, útil, legítima y urgente. Le corresponde a la literatura y al arte denunciar las manifestaciones de mala fe e impostura que engendra toda ética constrictiva y que tendrán lugar siempre que el hombre no pueda hacer coincidir la singularidad del deseo con la universalidad de la institución⁴⁴.

La no coincidencia entre la singularidad del deseo y la universalidad de la institución es la grieta que amenaza con destruir toda aventura de la sexualidad humana. Ahora, es la ambigüedad del erotismo la que amenaza la «apuesta por el cariño». Su carácter de instinto y de sensualidad, constitutivos de la sexualidad humana, opera en direcciones contrarias: en la medida en que la preocupación por la reciprocidad, por la gratificación mutua, por el don, se imponga sobre el egoísmo y el narcisismo de la fruición, constituye un aspecto del cariño; de este modo, el erotismo se inscribe como elemento sensual de la sexualidad. Pero el erotismo se convierte en deseo errante del placer cuando se disocia del haz de tendencias ligadas por la preocupación de un vínculo interpersonal duradero, intenso e íntimo: «entonces es cuando el erotismo resulta problemático»⁴⁵.

Los peligros y problemas que suscita la emancipación del erotismo respecto del cariño no son pocos ni de poca importancia. En primer lugar, la sexualidad se vuelve insignificante. El levantamiento de los entredichos sexuales, la mezcla de sexos en la vida económica, la difusión de literatura sexológica vulgarizada, la igualdad de la mujer, con el consiguiente acceso a una libertad sexual que hasta hace poco era privilegio de los hombres, facilitaron el encuentro sexual y, como consecuencia, posibilitaron la pérdida de sentido de la sexualidad que, en muchos casos, queda reducida a una simple función biológica⁴⁶.

Además, como respuesta a las decepciones sufridas en otros ámbitos de la vida humana, la sexualidad se torna imperativa. La pérdida del sentido del trabajo y la sublimación del ocio, sumado al relativo fracaso de la definición política del hombre,

⁴³ P. Ricoeur, «Sexualité», p. 203.

⁴⁴ Respecto a la no coincidencia entre la singularidad del deseo y la universalidad de la institución, Innerarity mantiene una tesis similar en «El Amor en torno a 1800» en *Hegel y el Romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 81-108. En dicho artículo, que discute el intento de Hegel por reconciliar la unilateralidad de la teoría racionalista del contrato y la concepción romántica del amor, Innerarity dice: «En cualquier caso, forma parte de la idea de subjetividad humana un momento de heterogeneidad respecto del espíritu objetivo. Dicha 'abstracción' —por usar la terminología hegeliana— es, a su vez, garantía de la libertad. Esta dificultad de reconciliar plenamente al sujeto con la totalidad histórica y social le puede hacer extraño, desarraigado o carente de expresión social, pero salvaguarda su dignidad en mayor medida que una síntesis precipitada con la exterioridad».

⁴⁵ P. Ricoeur, «Sexualité», p. 204.

⁴⁶ Cfr. P. Ricoeur, «Sexualité», pp. 205-6. Al respecto, Ricoeur hace alusión a «instructivos» testimonios de psicoanalistas norteamericanos, quienes asisten a la desaparición del tipo del obseso por represión y al incremento de pacientes que se lamentan cada vez más de no poder experimentar el compromiso afectivo de su personalidad entera en el acto sexual, de hacer el amor sin amar.

hacen del erotismo una formidable revancha y compensación del ocio frente al trabajo y de lo privado frente a lo público.

Por último, en virtud de su insignificancia e imperativización, asistimos a la pérdida de interés por la sexualidad. De aquí la búsqueda de fabulación sexual, que obliga al hombre a sumergirse en una interminable lucha contra la pobreza psicológica del placer por sí mismo: erotismo cuantitativo, erotismo refinado al acecho de la variación, erotismo del *voyeur*, hasta llegar a insospechados niveles de promiscuidad y desolación.

Manuel A. Basombrío
Paraguay 358, 6ºA
1057 Buenos Aires