

().

Teleología del deseo : un ensayo fenomenológico.

Lenis Castaño, John Fredy, Bedoya Hernández, Mauricio Hernando y Builes Correa, María Victoria.

Cita:

Lenis Castaño, John Fredy, Bedoya Hernández, Mauricio Hernando y Builes Correa, María Victoria (2010). *Teleología del deseo : un ensayo fenomenológico.* : .

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/john.fredy.lenis.castano/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ppSt/reN>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

TELEOLOGÍA DEL DESEO

UN ENSAYO FENOMENOLÓGICO

JOHN FREDY LENIS CASTAÑO *, MAURICIO HERNANDO BEDOYA
HERNÁNDEZ ** Y MARÍA VICTORIA BUILES CORREA ***

RESUMEN

El racionalismo moral nos ha acostumbrado a entender el pasado personal en función de las razones de actuar. En este sentido, se dice que la acción humana es racional porque es capaz de dar cuenta de sus motivos. Este principio se extrapola hacia el futuro y los proyectos existenciales son entendidos como planificación deliberativa. La fenomenología de la acción y de la corporalidad plantean un carácter más complejo de la relación entre el plan y su realización, al considerar también las condiciones físicas e intersubjetivas de los proyectos, así como su carácter escurridizo frente al intento de articularlos completamente a través de los conceptos. Este ensayo pretende entonces hacer una fenomenología de esta tensión entre el proyecto y su efectuación a través de dos apartados: (a) la existencia como proyecto, y (b) la existencia mencionada y el proyecto articulado: los límites del discurso.

Palabras clave: deseo, fenomenología, teleología, proyecto, existencia.

* Universidad de Antioquia, Medellín. RECIBIDO: 15.09.09. ACEPTADO: 20.05.10

** Universidad de Antioquia, Medellín.

*** Universidad de Antioquia, Medellín.

TELEOLOGY OF DESIRE

A PHENOMENOLOGICAL ESSAY

JOHN FREDY LENIS CASTAÑO, MAURICIO HERNANDO BEDOYA
HERNÁNDEZ Y MARÍA VICTORIA BUILES CORREA

ABSTRACT

Moral rationalism has accustomed us to understand the past in terms of personal reasons for acting. In this sense, it is said human action is rational because it can account for their motives. This principle, extrapolated into the future, understands existential projects as deliberative planning. The phenomenology of action and corporality set out a more complex problem on the relationship between a plan and its implementation, having into account physical and intersubjective conditions of projects, as well as its elusive face when pursuing a merely conceptual articulation of them. This paper aims to develop a phenomenology of these tensions between any project and its execution in two sections: (a) *the existence as a project*, and (b) *such an existence and the structured project: the limits of discourse*.

Key words: desire, phenomenology, teleology, project, existence.

Me da más pena de los que sueñan lo probable, lo legítimo y lo próximo, que de los que devanean sobre lo lejano y lo extraño. Los que sueñan en grande, o están locos y creen en lo que sueñan y son felices, o son devaneadores sencillos, para quienes el devaneo es una música del alma que los arrulla sin decirles nada. Pero el que sueña lo posible tiene la posibilidad real de la verdadera desilusión. No puede pesarme mucho el haber dejado de ser emperador romano, pero puede dolerme el no haberle hablado nunca a la costurera que, hacia las nueve, dobla siempre la esquina de la derecha. El sueño que nos promete lo imposible ya nos priva con eso de ello, pero el sueño que nos promete lo posible se entromete en la propia vida y delega en ella su solución. Uno, vive exclusivo e independiente; el otro, sometido a las contingencias del acontecer.

Fernando Pessoa, *El libro del desasosiego*

El objetivo hacia el cual se precipita el hombre queda siempre velado. La muchacha que desea casarse, desea algo totalmente desconocido para ella. El joven que persigue la gloria no sabe qué es la gloria. Aquello que otorga sentido a nuestra actuación es siempre algo totalmente desconocido para nosotros. Sabina tampoco sabía qué objetivo se ocultaba tras su deseo de traicionar [...]

Milán Kundera, *La insostenible levedad del ser*

SI TUVIÉRAMOS QUE OPTAR POR UNO DE LOS CAMINOS PRESENTADOS por Pessoa y Kundera en estos epígrafes, nos sentiríamos tentados a elegir las posibilidades esbozadas por el primero. Quizá tenga razón: o soñamos lo imposible y, por ello, sabemos de antemano que su resolución se queda en lo utópico; o deseamos lo posible, con lo que la contingencia y la dura lucha con lo real se convierte en la agonía del diario vivir entre esperanzas y frustraciones. Pero, por otro lado, la tercera posibilidad, abierta sin contemplaciones por Kundera con esa sentencia de que no sabemos lo que deseamos, nos alerta sobre otro aspecto fundamental de la existencia humana: la inconsciencia de los propios deseos. ¿Qué nos queda?, ¿optamos por lo imposible para ganarle siempre a la frustración o nos resignamos a vivir en un estado puro de azar e ignorancia sobre lo que queremos? Este ensayo no quiere resignarse a ninguno de estos caminos. Su intento apunta a mostrar, en medio de la contingencia y lo involuntario, el grado

relativo de orientación existencial al que podemos aspirar. Para ello se inspira en la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario expuesta magistralmente por Paul Ricoeur y en la dialéctica del discurso y la imagen. Según el criterio de Sierra “Ricoeur, se instala en medio camino entre la autopoiesis racionalista de la conciencia (Descartes, Kant, Husserl) y la tendencia ‘vitalista’ que somete la conciencia al deseo y a la vida” (2005: 128). Es más, esto podría constituirse en un contexto de aparición de las ideas que cruzan el presente ensayo.

1. Carácter teleológico de la existencia

AUNQUE LA VALORACIÓN MNEMÓNICA SEA FUNDAMENTALMENTE de lo sucedido, la autocomprensión no se queda en el pasado. Comprenderse también significa orientarse y ello no sólo por la atención que se dirige hacia un aspecto, un momento, un acontecimiento, un personaje o una situación, sino también porque la existencia es tarea y temporalidad. En la filosofía contemporánea se ha insistido con fuerza en el carácter dialéctico entre pasado, presente y futuro; “cada momento presente tiene por esencia un horizonte de anticipación (o, como dice Husserl, de protensión), y un horizonte de memoria o mejor, en el sentido más amplio del término, de retención. ‘El presente *se hace* sin cesar otro presente’, lo que significa: ‘cada futuro anticipado *se hace* presente’ y ‘el presente *se hace* pasado retenido” (Ricoeur, 1986: 172). La expectativa y el deseo surgen entonces de lo vivido y de su asunción presente, aunque éstos apunten a un todavía-no y a un no-saber-dónde; como lo dice Ricoeur

El deseo nos transporta fuera de nosotros; nos sitúa ante lo deseable, que a su vez está en el mundo. En una palabra, el deseo nos abre a todos los acentos afectivos de las cosas que nos atraen o nos repelen. Ese atractivo que captamos en la misma cosa, allá abajo, en otro sitio, en ninguna parte, es el que convierte el deseo en una abertura hacia [...], y no en una presencia ante sí, cerrada sobre sí misma (1982: 72-73).

Precisamente, este autor contrasta el psicoanálisis freudiano y la filosofía hegeliana para resaltar dos maneras de comportarse en cuanto al tiempo humano. Aquí cabe anotar, como dice Maceiras

[E]l ser humano ‘no (es) sólo por su ‘destino’ natural, como apunta Freud, sino que es posibilidad y promesa que se recupera mediante la vida y la acción interiorizando y subjetivando el sentido del mundo, de la tradición, de los otros y de la misma imaginación creadora [...] es proyecto existencial [...] en cuanto él es creación de sí mismo, puesto que se hace en y por su historia (1991: 59).

El psicoanálisis, centrado en la regresión, privilegia el pasado como aquello que nos da la clave del ser humano, su recóndita fuente onírica, desiderativa, sufriente (Ricoeur, 1970). La mirada hegeliana, en cambio, acontece según el movimiento teleológico de las figuras del espíritu. Ante la retrospectión y el exaltamiento de la memoria como recuerdo de lo que ya fue, Ricoeur acentúa el carácter proyectivo de la existencia, el cual no rompe, empero, con las determinaciones pasadas como el carácter y los hábitos; su fuerza reside más bien en ejercer la capacidad relativa de elección y decisión; relativa no sólo a las posibilidades del propio ser, sino también a las circunstancias que rodean su cumplimiento. Así, lo que se quiere cae en el ámbito de la decisión, en lo que depende de sí. Pero la decisión no sólo mira hacia arriba y hacia delante, también comprende los motivos o las razones. Éstas se fundan en los valores como pilares que sostienen, empujan y legitiman la elección. Su ejecución se constituye en

[E]l criterio, la prueba del proyecto. Un proyecto, aunque se encuentre separado por una dilación ilimitada de su puesta en práctica, espera de esta última su consagración [...] una decisión puede estar separada en el tiempo de toda ejecución corporal, pero es, sin embargo, *el poder o la capacidad de acción* (o de movimiento) la que hace de ella una decisión auténtica (Ricoeur, 1970:52-53).

Implicar la capacidad de acción hace la diferencia entre la decisión y un simple deseo. Este último puede ser claro pero su realización no depende sólo de sí mismo. Así, son el proyecto y la exigencia de cumplirlo los que develan al sujeto como agente. Éste necesita reconocerse capaz, en tanto se ve exigido bajo la conciencia de que el proyecto lo tiene que llevar a cabo él mismo; no se trata de una tarea que se pueda delegar, toda vez que en el núcleo de la voluntad el que se ve comprometido es él y su capacidad para hacer ocurrir algo en el mundo. Dar el paso es entonces la intervención que no espera a que el devenir muestre el camino. El destino es también destino buscado aunque su anticipación implique

una dimensión oscura: el temor ante los obstáculos que puedan impedir su realización, vividos como amenazas. La incertidumbre siempre está ahí; la imposibilidad de predecir con toda precisión deja al futuro rígido ante el proyecto y su ejecución. Aquí la confianza de que existirá un mañana se convierte en condición de posibilidad para el proyectar; sin esta fe no podrían hacerse planes. Los planes, a su vez, son los que se hacen objeto de evaluación. Ya no corresponde a la tarea de una rememoración valorativa sopesar los alcances y las prioridades puestas en juego en un proyecto; su valoración corresponde más bien al movimiento de lo hipotético y lo posible; se empieza a jugar con las variaciones imaginativas en torno a lo que se puede hacer y a las implicaciones que ellas puedan tener. Establecer prioridades, en este sentido, es establecer valores. Todo proyecto es por consiguiente evaluado mucho antes de llevarlo a su realización. Lo que se evalúa después de su realización podrá mostrar tanto equívocos como aciertos en esa pre-valoración; pero, en el momento previo a la ejecución, en ese *entre* —breve o corto— ubicado en medio de la decisión y la acción, “resta un sentimiento envuelto en el propio proyecto: es el proyecto el que vale [...] la evaluación es entonces un movimiento de recogimiento durante el cual interrogo la legitimidad de mis proyectos y pongo en cuestión mi propio valor pues mi proyecto soy yo” (Ricoeur, 1970: 85).

Ahora bien, la idea reguladora y final es la felicidad, pero la manera de llegar a ella es entendida de diversas maneras e incluso a través pasos infinitos. Esperar encontrar la felicidad como un estado de realización pleno y total puede ser causa de un tipo de conciencia muy peculiar en su manera de vivir la relación entre proyecto y ejecución. Aquella bien podría denominarse conciencia vacilante. La dilación se convierte en su *modus operandi*. Además de ese detenerse a la espera de un estado de perfección, la duda y la vacilación también pueden suceder gracias al temor, a la confusión y al sentimiento de impotencia. Pero ello no significa que esta conciencia no sea una manera del poder de elegir, “la vacilación es una elección que se busca” (Ricoeur, 1970: 157); su inmovilidad no es ausencia de pensamiento. La hiperreflexión se regodea en sí misma a medida que la vacilación demanda pensar más y, saber que por la decisión habrá consecuencias imprevisibles, puede implicar el miedo a lo desconocido y la petrificación frente a lo que hay que hacer. El temor también se da frente al cierre que implica una opción; permanece la duda: ¿será mejor elegir otra cosa? La exclusión, impuesta, de otros caminos por haber tomado alguno, se revela como trágica finitud, experiencia de la necesidad. Se

elige pero, después de hacerlo, lo que suceda está determinado también por fuerzas que sobrepasan al sujeto. Evitar este tipo de sufrimiento privilegia la dilación como estrategia permanente. Se elige entonces permanecer en la no elección que también puede manifestarse como vano intento de elegirlo todo, o como demostración del poder-poder, la ilusión de poder elegirlo todo, de tener el mundo a los pies. La priorización de motivos y de valores se detiene. Sin elección no hay jerarquización, “un proyecto dubitativo ‘se apoya en’ motivos inconsistentes; a decir verdad, no puedo tener nada en cuenta; no me puedo apoyar en nada; la vacilación es la experiencia del apoyo que se sustrae; en tal sentido, la relación con los motivos no se encuentra ausente sino naciente” (Ricoeur, 1970: 162); así, el motivo del omniabarcar es vivir en la ilusión de poder realizar un valor imposible.

Pero esta conciencia vacilante también revela una condición necesaria para el proyecto: la clarificación de motivos es gradual; requiere de la atención acompasada por el transcurrir, por la experiencia y por el contraste entre distintos valores. Un valor comienza a aparecer, se hace objeto de consideración, se analiza la situación y se evalúa de nuevo a la luz de las dificultades, de las ventajas o de las circunstancias recién percibidas. Éste es quizá uno de los requerimientos —y a la vez consecuencia— más exigentes de la acción: elegir y ejecutar es valorar, y esto puede implicar la colisión: “¿Puedo ocultar un documento para hacer manifiesta la inocencia de un acusado?, ¿puedo aceptar que se restrinja la libertad de pensamiento y de acción para acrecentar la justicia social?, ¿que se ejerza la violencia para asegurar el orden?” (Ricoeur, 1970: 169). En suma, ¿puedo poner los principios y las normas por encima de cualquier situación? La confrontación entre la regla y el caso podrá ser, en muchas circunstancias, conflictiva; la relación entre medios y fines tampoco es fácil. Por ello resta, aún después de haber decidido, una vaga y sutil obscuridad, un residuo de duda y de incertidumbre; por eso podemos decir con Ricoeur que “en verdad, necesitamos orientarnos sin cesar en un dédalo de encrucijadas y de vías mal demarcadas; raramente los problemas prácticos se exponen ante el tribunal de la evidencia; el orden de la acción es el orden de lo verosímil” (1970: 180). Sin embargo, al actuar, incluso con esa confusión, algún valor se prioriza, al elegir se privilegian unas razones. El acto manifiesta una opción valorativa pues con su ejecución, las razones y los motivos quedan fijados en el mundo. Ante esta evidencia, la justificación apoyada en motivos distintos revela una dimensión de falsedad. El reto para el mentiroso, en lo que toca a sus motivos e intenciones, es evitar la

contradicción entre su decir y los valores objetivados a través de su actuar; como sucede, por ejemplo, en las famosas contradicciones performativas.

La acción resuelve entonces el dilema de la deliberación; la aporía de los valores encontrados halla respuesta en el lanzamiento al obrar, pues la acción también es el comienzo de una objetivación: “la acción me saca de mí mismo y me mantiene en relación con una obra” (Ricoeur, 1970: 342).

Además, la conciencia vive en su proyectar una doble experiencia de la temporalidad. Por un lado, se trata de una duración que avanza de manera ineluctable. El transcurrir del tiempo cosmológico fechado se vive como una situación inevitable; el tiempo es implacable. Por otro lado, la decisión y la ejecución intervienen en este tiempo imprimiendo rumbos, sentidos y efectos. La fatalidad del tiempo que pasa también es elegida; siempre estoy en trance de comenzar a ser libre; siempre he comenzado a vivir cuando digo: ‘yo soy’ [el que elijo]. Como el nacimiento, toda necesidad es anterior al acto del ‘yo’ que se reflexiona a sí mismo. El ‘yo’ es a la vez más viejo y más joven que él mismo. Tal la paradoja del nacimiento y de la libertad (Ricoeur, 1970: 477).

Si el presente no sólo es el de la percepción sino también el de los afectos y de la iniciativa (Ricoeur, 2003), hay que decir que el futuro, como expectativa, se forma también a partir de un no querer-sufrir más, gozar de la misma manera o mejor, iniciar nuevos planes, incluso, hacer una nueva vida. Esta expectativa se funda, a su vez, en la confianza en el ser-capaz (poder hablar y comunicarse, poder actuar, poder narrar, poder imputarse) que aquí se convierte en poder proyectarse y realizar un plan. Esta planificación también obedece, en la perspectiva ético-moral, al sentimiento de deuda respecto al que se ha hecho daño. El futuro se presenta entonces como posibilidad no sólo de compensar a la víctima a través de una acción positiva —saldando la deuda— sino también como ocasión para no volver a hacerle daño y, al límite, desaparecer de su vista. Las separaciones dolorosas, pero inevitables, y los adioses hirientes pero liberadores, son muestra de ello. La figura de comenzar de nuevo no significa borrar y cuenta nueva, en el sentido de un pasado que se diluye por obra y gracia de una voluntad negadora; iniciar otra vez implica un actuar experimentado que le aporta al agente la certeza de lo que no debe-ser; “en cuanto que obliga, la deuda tampoco se agota en la idea de carga [peso, fardo]: enlaza el ser afectado por el pasado con el poder-ser vuelto hacia el futuro” (Ricoeur, 2003: 500).

Por consiguiente, la idea de orientación existencial apela al poder de intervenir la existencia y se apoya en argumentos provenientes de la teoría de la acción, y ésta, como decisión de hacer algo, implica una intervención en el orden del mundo. Para esto es necesario que el agente disponga de unos poderes (un saber hacer básico) que luego se unirá a un saber hacer complejo. Es decir, ejercer sus poderes fundamentales —como, por ejemplo, mover una mano— para luego, con otra acción más compleja, obtener un propósito trazado. La conclusión más importante aquí es que, de todas maneras —sin importar el proyecto del agente— éste requiere de unas condiciones iniciales básicas en el orden del mundo (natural y social) que le permitan ejercer su poder de cara a la obtención de su meta. “Esto significa que la voluntad sólo decide realmente por sí misma cuando cambia su cuerpo y, a través de él, cambia al mundo. En tanto no hago nada, no he querido nada completamente” (Ricoeur, 1986: 227). El cuerpo se constituye entonces en el órgano de todo proyectar; sólo a través suyo el plan entra a hacer parte del mundo de la acción. La libertad se entenderá entonces como el poder de iniciativa que tiene el sujeto.

En el plano individual, la experiencia de comenzar es una de las más cargadas de sentido: nuestro nacimiento no es un comienzo más que para los otros, una fecha de estado civil, pero sin embargo en relación con ella fechamos todos nuestros comienzos, marcados así por una pasividad y una opacidad que se nos escapan. Vivir es ya haber nacido, en una condición que no elegimos, en una situación en la que nos encontramos, en una región del universo donde nos podemos sentir arrojados, extraviados, perdidos. Sin embargo, sobre este fondo podemos comenzar, es decir, dar a las cosas un curso nuevo, a imagen del acontecimiento que determina el momento axial del tiempo calendario (Ricoeur, 2002: 248).

Se trata pues no ya de lo que sucede, sino de lo que hacemos que ocurra. El proyecto y la ejecución pueden distinguirse como la resolución (decisión) y la puesta en práctica, pero hay una solución de continuidad entre ellos: pueden ser simultáneos al punto de no distinguirse lo planeado de lo realizado; y aunque lo involuntario aparece ya desde la misma decisión-proyecto como condición de realización, el poder que se experimenta en el mero hecho de proyectar (se) implica una relación con el obrar: el poder de..., ser capaz de..., la atestación de que “*soy yo el que* piensa, da sentido, aprecia mis propios motivos, quiero y muevo mi cuerpo” (Ricoeur, 2002: 248). Con ello resulta que

[M]i vida es ambigua: es a la vez un problema resuelto, en tanto organización, y un problema a resolver, en tanto espontaneidad de la necesidad, del hábito, de la emoción. Es la maravilla de la organización y el reclamo acuciante a asumir el *imperium* de la decisión; nada tengo que hacer para que mi corazón lata, y lo tengo que hacer todo para alimentar, cuidar, conducir este cuerpo (Ricoeur, 2002: 454).

Pero, es la ejecución la que se convierte en consagración del proyecto, su puesta a prueba. De este modo el lugar emblemático de este *yo puedo* es el cuerpo y sus acciones básicas:

El cuerpo propio, en este sentido, es el conjunto coherente de mis poderes y de mis no poderes; a partir de este sistema de los posibles de carne, el mundo se despliega como conjunto de utensilios rebeldes o dóciles, de facilidades y de obstáculos. La noción de circunstancia se articula aquí sobre la de poderes y no poderes, como lo que rodea a mí poder de actuar, ofreciendo la contrapartida de obstáculos y de caminos practicables para el ejercicio de mis poderes (Ricoeur, 2002: 249).

Al respecto, Ricoeur señala que éstas son “las acciones que sabemos o podemos hacer sin tener que hacer otra cosa previamente. Esta bipartición de la acción entre lo que sabemos que podemos hacer por familiaridad con nuestros poderes y lo que hacemos suceder haciendo de modo que [...]” (2002: 249). A la luz del poder corporal, aunado al de *intervención*, se entiende el actuar humano como la capacidad de generar un comienzo en el orden del cosmos. Mediante la posibilidad de aislar un sistema de la totalidad de lo que sucede, el sujeto se hace consciente de su poder de intervenir en él y tener iniciativa (Ricoeur, 2002: 249-250). Acción humana y causalidad fisico-natural se conjugan en una *intervención condicionada* en el mundo. Si el cuerpo propio es entendido como lugar básico de este poder, el no-poder está representado por las limitaciones propias del mundo fisico-orgánico y social que enmarcan el poder-hacer del agente en una gama de posibilidades finitas. Pero, a su vez, es este poder consciente (planificador) del sujeto el que modifica, en gran medida, el curso natural-cultural¹.

¹ Piénsese, por ejemplo, en los impresionantes impactos de la ciencia y la técnica contemporáneas en los ecosistemas.

Un poder individual de actuar que, a escala colectiva, genera un todo social cuya acción se funda en las operaciones de agentes individuales motivados de manera diferencial:

[M]otivación *zweck-rational* (por ejemplo, la de un comprador en el mercado), motivación tradicional (por ejemplo, la del fiel de una comunidad cargada de recuerdos), motivación emocional (por ejemplo, la del militante o el defensor de un movimiento de reforma moral o de revolución política). Estas motivaciones típicas permiten comprender los comportamientos efectivos sobre la base de sus desvíos respecto de una motivación comprensible (y una motivación emocional es aún una motivación comprensible). Esta motivación es la que califica al individuo como agente de la acción social (Ricoeur, 2002: 274-275).

De este modo el locutor, el agente, el narrador y el juez se convierten en autores debido a la invención de sí que todo ello posibilita a través de las obras ejecutadas. Pero tenemos que admitir que la claridad obtenida a través del discurso, tanto de los motivos como de los planes y de las acciones, es solamente una parte de la moción voluntaria; en palabras de Ricoeur: “la racionalidad de los motivos sólo es la forma privilegiada que adopta, en ciertos casos favorables, el curso de la motivación; por la otra, el calor afectivo, la masa indivisible de nuestra personalidad aporta un entusiasmo y una nobleza que ningún cálculo, que ninguna dialéctica pueden llegar a igualar” (1986: 184).

2. Existencia dicha, proyecto articulado: límites del discurso

DESPUÉS DE EXPONER LA PROYECCIÓN DE SÍ como plan esbozado, pensado y objetivado a través de los poderes corpóreos, pareciera que el discurso tiene la capacidad de agotar y resolver la tarea de la autocomprensión, la orientación existencial y del deseo. Sin embargo, el proyecto no es deliberación pura ni cálculo racional absoluto:

[N]osotros no nos sacamos nuestros proyectos de la manga con un golpe de varita mágica, así como tampoco nos sacamos los objetos por un golpe de intuición creadora. Siempre que actuamos lo hacemos bajo el impulso de algún motivo. Todo paso que damos hacia ... —hacia el ‘quehacer’— obedece al resorte de... —lo amable, lo odioso, etcétera—. La libertad humana es una libertad que avanza por objetivos motivados. Nosotros

realizamos nuestros actos en la medida que *acogemos* las razones (Ricoeur, 1982: 71-72).

La claridad del deseo, convertido en obsesión, revela además un cierre. Bajo la forma del egoísmo, el sí mismo se prioriza a través del deseo de la cosa —objeto, estilo de vida, entre otros— que pretende hacer exclusiva para sí. El origen del deseo, imposible de clarificar totalmente de manera discursiva, se halla también en el carácter como modo de ser y de estar dispuesto-a, pues “existe lo inevitable, lo involuntario absoluto con relación a la decisión y al esfuerzo. Este involuntario del carácter, de lo inconsciente, de la organización vital, etc., es el término de ese acto original del querer que en la primera aproximación se encuentra más disimulado que él.” (Ricoeur, 1986: 20). Así la perspectiva arqueológica del sujeto tiene porqué concentrarse en su pasado, a veces inmemorial: “el saber no es lo que pienso sino aquello por medio de lo cual pienso” (Ricoeur, 1988: 321). En este sentido, la recapitulación total de los motivos que se encuentran en el pasado y que pueden explicar el carácter y el comportamiento, es imposible de lograr. Ponerlo en evidencia acontece desde él mismo; por ello no hay pasado que se preste a la total clarificación de la retrospectión, su brumosa pervive aún en los intentos más obstinados para aclararlo. La hiperreflexión que mira hacia atrás puede entonces quedarse envilecida en la excavación de su propia historia sin dar el paso que le introduzca nuevamente en el curso que, ineluctablemente, se dirige hacia el futuro. La clarificación y la crítica de la tradición, y sus prejuicios son, en todo caso, tarea inacabable, “pensar es siempre animar un saber forjado por pensamientos antiguos que utilizo como si fueran una naturaleza intelectual” (Ricoeur, 1988: 362).

Por ello, la confusión de los motivos, el modo de ser que se resiste a una elección, el cuerpo que, como conjunto orgánico-vital, determina en mucho la capacidad de obrar, se presentan como velos del proyectarse conceptual o discursivamente objetivado. Mover un cuerpo ya habituado a unas costumbres y a unos modos: he ahí uno de los más grandes retos para todo proyecto de auto-transformación. El sí mismo dice: “quiero cambiar esto”, el cuerpo responde: “ya estoy acostumbrado a actuar de ese modo”; el carácter, el hábito y las maneras hacen parte de ese modo que lo arrastra a pesar suyo; así, el sí mismo se hace, para sí mismo, obstáculo y resistencia. Este límite es complementado con las determinaciones que el mundo opera en la intencionalidad del agente y su realización, pues

éste también es objeto entre objetos; “de todas maneras este mundo no es sólo espectáculo sino también problema y tarea, materia a obrar; es el mundo para el proyecto y la acción; hasta en el proyecto más inmóvil, el sentimiento de poder, de ser capaz, me revela el mundo como horizonte, como teatro y como materia de mi acción” (Ricoeur, 1988: 237). Además, como ya vimos, el carácter irreflexivo del obrar se presenta entonces como condición del mover-se; pensamiento y acción casi nunca coinciden. El cuerpo revela una pasividad que se convierte en muchas ocasiones en fuente de desorden y contradicción para el proyecto, a saber, las emociones y las pasiones. Luego, no somos dueños absolutos de este poder corporal, su receptividad se constituye en ocasión de pasividad:

[D]ichas emociones tienen el poder de conmover la acción, de agitar al ser, que no consiste ante todo en lanzarlo fuera de sí, sino en sacarlo de la inercia por una espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio de sí mismo; [aunque, a su vez] si la voluntad debe siempre recuperarse de esta espontaneidad, es con todo a través de ella como puede mover su cuerpo (Ricoeur, 1988: 278-279).

La ambigüedad de esta fuerza emocional se constituye en ocasión de lucha para el sí mismo: franco desorden de la deliberación y su ejecución, e impulso necesario para el obrar comprometido. No hay en esta paradoja camino fácil ni perfecto, el proyectar se oscurece en el camino de su ejecución en la medida en que las reacciones emocionales traicionan la acción planificada. La ira, el deseo sexual, las ambiciones inconfesadas hacen parte del repertorio espontáneo de la emoción. Pero, no es el cuerpo como poder irreflexivo el que siempre gana la partida en la ejecución, su pasividad se convierte en factor inevitable para la inter-acción; “el querer sólo mueve a condición de ser movido; es indispensable que el cuerpo vaya adelante y que el querer lo modere desde la zaga, de acuerdo con la bella metáfora del jinete y la cabalgadura” (Ricoeur, 1988: 303); aunque muchas veces ante la pregunta ¿por qué quieres eso, por qué haces aquello?, se responda: no sé, no soy capaz de otra cosa. Incluso, a veces, no se sabe lo que se quiere, lo que es mejor o las consecuencias posibles de la decisión como ya lo habíamos leído en Kundera. El hecho de que la libertad inaugure un curso de acontecimientos enmarcados, necesariamente, en la situación del mundo, la cual implica, simultáneamente otros factores determinantes, hace de todo proyecto un riesgo. De este modo estamos

ante las tres grandes fuentes de los límites para clarificar el proyecto: el carácter, lo inconsciente y la vida, que son, respectivamente,

[Incoercibles maneras] de ser de mis poderes y de mi propio esfuerzo. Las virtualidades inconscientes donde se hunden todos los motivos son asimismo la espontaneidad oscura y oculta que anima a la emoción y al hábito y que explica las extravagancias, las tenacidades y ciertos aspectos automáticos. Por último, esta vida sobre la cual se perfila todo valor es, al mismo tiempo, la fuente de toda fuerza: todo poder se hunde en la vida y aparece superpuesto a una organización ‘silenciosa’ que asegura las tareas esenciales de la vida antes de toda reflexión y de todo esfuerzo (Ricoeur, 1988: 376-377).

De este modo, el sí mismo no termina de entender los motivos de su obrar. La reflexión y la proyección permanecen a la zaga de las fuerzas que lo inclinan desde la propia condición histórico-vital, incapturable acaso por su misma intimidad y omnipresencia. El proyecto, pues, resulta un esbozo incompleto de lo que hay que hacer. En esa condición están, de manera también determinante, otras voluntades y un orden natural incoercibles, que condicionan el actuar al punto de dirigirlo. No es solamente la ejecución del proyecto la que viene a mostrar el carácter interactivo de la acción en un contexto marcado por el orden de la naturaleza; su planeación es, desde siempre, un pensar-con a partir de otros y del orden de las cosas. Una alteridad nunca totalmente clarificada, la herencia recibida permanece también en gran medida como materia informe. Ante esto, librarse de la co-acción de lo involuntario es un salto que debe abandonar la reflexión y el discurso puesto que es el “poder de decidir y de moverme el que me hace librarme de la fascinación [hiperreflexiva], y no sólo la pura voluntad de pensar” (Ricoeur, 1988: 401). Además, el futuro como tiempo “que no puedo evitar ni retardar” (Ricoeur, 1988: 496), se constituye también en límite de este discurrir discursivo-deliberativo del proyecto. La vida, las fechas, pasan a pesar del sí mismo. Retener el instante o borrarlo tampoco es permitido. El futuro tiene que devorar el presente para convertirse en el pasado nostálgicamente añorado o temerosamente recordado. No hay entonces un tiempo eterno para sopesar la elección y el proyecto correctos; hay que actuar y en esta urgencia del tiempo finito que somos la decisión no alcanza, a veces, el ritmo de la interacción. Los otros exigen una respuesta, el tejido social y su funcionamiento también la demandan. En estas circunstancias, el deseo de no tener que elegir se convierte en la pesadilla de vivir en la vacilación y en la determinación exterior. El deseo

de permanecer en un proyecto, por su parte, se obstina a contrapelo de la pendiente natural del tiempo.

El cambio y la dinámica de la sucesión se presentan como reto para el mantenimiento de sí en una opción. “Nos situaremos entonces en el nivel pre-reflexivo de una voluntad que realiza el salto, el lanzamiento del proyecto” (Ricoeur, 1986: 76). ‘Lanzarse’ describe de la mejor manera la ejecución del proyecto, lo que no depende de sí acompaña siempre como una sombra lo decidido. Saberse incapaz de cambiar el modo de ser, desconocer los motivos últimos que me hacen así y no de otra manera, no poder adivinar lo que desencadenará la elección ejecutada, llena de niebla a la proyección misma. No habrá entonces un momento final en el que la hiperreflexión dé como resultado la certeza de lo que hay que hacer. La legitimación, propia de la demostración de la sensatez de la elección, es un proceso interminable; pasar de la deliberación y de la decisión a la acción, siempre impone una laguna dubitativa, “la urgencia impone una improvisación” (Ricoeur, 1986: 167).

Mientras la reflexión permite la conjunción, la acción efectuada excluye las opciones, ““el ajuste entre la voluntad individual y la norma colectiva, entre el objetivo del proyecto y los caracteres de la situación del momento se realizan en un presente”” (Ricoeur, 2003: 300). Con ello el presente es iniciativa práctica, esto es, “el intercambiador entre horizonte de espera y espacio de experiencia” (Ricoeur, 2003: 300). Lo trágico en la clarificación del deseo y el proyecto en su realización como iniciativa en el presente es —según habíamos dicho— la renuncia que implica una opción, “¿quién puede llegar a realizarse sin excluir no solamente otras posibilidades, sino otras realidades y otras existencias, y, por consiguiente, sin destruir? ¿Quién puede simultanear la intensidad de la amistad o del amor con la amplitud de la solidaridad universal?” (Ricoeur, 1982: 457). Acceder a esta certeza implica pues recorrer un camino arduo y doloroso, un contraste entre la idea de felicidad como horizonte de realización plena y la limitación del efectuar, que es la finitud del proyecto y de la decisión que, ineluctablemente y de facto, arranca de golpe cualquier otro plan que vaya en contravía o incluso se aleje del camino escogido.

Esta disyuntiva, sin embargo, no se da de una vez y para siempre; su realización ocurre más bien a la manera de caminos que se bifurcan a cada paso, con la posibilidad de ampliar ramificaciones, hacer desviaciones y

tomar atajos. En este sentido, un proyecto abre a su vez varias opciones, haciéndose de este modo inevitable la tarea de la elección. Por eso no se debe olvidar el carácter no sistemático y parcial (no total) de una empresa de proyección existencial. “Para medir las distorsiones de la realidad, habría que conocer la realidad social total. Ahora bien, sólo al término del proceso se puede determinar el sentido mismo de lo real” (Ricoeur, 2002: 301), y esto es propiamente imposible por la dificultad de asimilar y superar completamente los puntos de vista particulares, los horizontes y las perspectivas. Aún en los últimos momentos, anteriores al paso definitivo de concreción del proyecto, la vacilación es una tentación, pues no hay una jerarquía axiológica evidente ni un sistema total en equilibrio de todos los factores de la acción humana que puedan presentarse a la representación como marco para la elección. La atestación de haber hecho lo mejor es pospuesta hasta que los sentimientos posteriores a la acción de efectuar confirman la decisión; porque, al momento de actuar, la reacción puede escaparse, no corresponder a lo planificado. La totalidad de la existencia es incognoscible, se va descubriendo a medida que ésta transcurre entre dudas, certezas y sombras. El valor entonces puede ser vivido de distintas maneras; su comparación con otros también.

El cuerpo y el carácter, como ya habíamos insinuado, pueden arrastrar hacia lo irracional y no planificado. Esta fuerza de lo involuntario siempre está ahí, o, mejor, conmigo; es acompañante fiel de lo voluntario. En efecto, “es posible lo que puedo y no sólo lo que quiero; lo posible adquiere una consistencia y una suerte de espesor carnal” (Ricoeur, 1986: 68), pues es sobre el vehículo de lo corporal como la intervención en el mundo opera; cuerpo entre los cuerpos. No hay entonces que querer que se actualice sin el poder encarnado que lo haga posible; la autoconservación se presenta como uno de los límites para optar por algunos valores. La vida se mantiene como el suelo de cualquier otro valor, pero ella reclama un sentido elegido, aunque los valores aprendidos a través de la formación, de la asunción de la tradición, y de los antivalores también implicados, arrastren al sí mismo. No es entonces la transparencia axiológica ni el dominio sobre la perspectiva valorativa lo que opera solamente, a la hora del deseo y su ejecución. En ella se filtra, como un poder involuntario, la fuerza de una tradición ya encarnada, “la historia me inclina como mi cuerpo” (Ricoeur, 1986: 143). El sí mismo como proyecto y expectativa hacia el futuro encuentra en la ideología-tradición-sedimentación una resistencia al cambio y a lo nuevo. Es aquí donde la ortodoxia del grupo pretende imponerse ante la creación

de un nuevo orden (proyecto) individual que amenace con transformar la tradición que ella representa. La creación, como nuevo orden que quiere imponerse a la tradición, se nutre del deseo y se realiza en la acción. Bien podría pensarse como resurrección. Como lo indica Rubio

[El] orden de la Creación sólo puede aparecernos como una muerte y una resurrección; muerte del sí mismo; ese sí mismo ilusorio y narcisista y **don del ser** [...] La **poética** deberá trabajar con categorías unitivas: en primer lugar, con la **acción** y el **amor**, esa acción creadora que es la que supera al individuo y lo conduce a la pertenencia del nosotros, a un entusiasmo y a una generosidad que es una suerte de creación mutua (2005: 110).

En el plano ético (personal, individual) la proyección del sí mismo tampoco escapa a la fuente social de todas las utopías. El imaginario individual está preñado de imaginario social. Volvemos a ver aquí la función mediadora de los otros ya no sólo en la autovaloración del sí mismo sino también en su proyectarse personal. Pero, a la hora de lanzarse hacia la acción, la imaginación se coarta por los modelos heredados, bien para respetarlos o para rebasarlos.

Valores ensayados por otros, ilustrados por épocas históricas diferentes, quedan inscriptos en nosotros y hacen de nuestros propios ideales un caos de valores, que alcanza al plano más abstracto de nuestra conciencia moral. Los valores se van acumulando en nosotros por estratos sedimentarios; hay en nosotros una conciencia de estilo feudal que gravita en torno al honor y al heroísmo caballeresco, una conciencia de estilo cristiano centrada en la caridad y el perdón, una conciencia de estilo burgués y enciclopédico atraída por las ideas de libertad y tolerancia, una conciencia moderna prendada por la justicia y la igualdad; todas las edades de la humanidad están figuradas en el resumen de la conciencia (Ricoeur, 1986: 168-169).

Ante esto la crítica y la deliberación pueden dar luces, ayudando a interrogar esas estrellas fijas que son los valores interiorizados pero, a la hora de la acción, la dimensión reflexiva disminuye. Ya lo hemos dicho: la acción, en tanto realización de un proyecto, se mantiene como el punto medio entre la planeación que la inaugura y la reflexión que la evalúa. De todas maneras, el futuro, como temporalidad implacable, acontece a pesar de la vacilación y la detención en la hiperreflexión, pues, como decíamos antes, la disminución de la reflexión también es una exigencia de la acción.

Esta exigencia muestra el momento positivo de la irreflexión: la ejecución es movimiento de la existencia toda, su dimensión carnal, vital; ésta no se mueve como pensamiento puro. No pensamos para ejecutar los poderes básicos del obrar, la mano se mueve y es movida pero en su moverse no hay ya reflexión. Ésta cuando no quiere acallarse para dar paso a la realización del proyecto, aparece como “gusano roedor [que] se aplica a corromper la experiencia del valor que ya no es una impulsión sino un estancamiento. Las razones son puestas sin cesar en cuestión, mantenidas a distancia y criticadas, en un raciocinio que permanece en el modo problemático” (Ricoeur, 1986: 96).

Puede decirse, por consiguiente, que la creación e invención de la existencia ha resultado ser igual de compleja e intrincada a la creación en el lenguaje. Ya hemos apelado a los distintos factores involuntarios — carácter, inconsciente, vida y sociedad— que, trascendiendo el poder que tiene el sí mismo para re-crearse, obstaculizan la ejecución práctica de un proyecto articulado discursivamente. ¿Se hace entonces estéril el esfuerzo de una poética de la voluntad? ¿Derrota de la autocomprensión?, ¿tarea de orientación imposible? Los recursos ante estos límites del discurso para autoclarificarse residen en los que podrían llamarse ‘despliegues narrativo-argumentativos de la autocomprensión’. La interpretación y la memoria, el relato y la conversación, la tradición y la crítica, se constituyen en maneras finitas, pero eficientes para asumir la existencia. Proyectarla requiere de esta deliberación, pero, al mismo tiempo, de un despliegue imaginativo de la existencia; pues, si el discurso se choca permanentemente con los estratos no discursivos de ésta, la imaginación aparece como un recurso de primer orden para mantenerse en la tensión propia de la relación entre ser y deber ser, realidad y utopía. Parte de la fuerza afectiva está relacionada entonces con las variaciones imaginativas que hacemos en torno a la propia existencia y al propio futuro. ¿Cómo nos imaginamos en 2, 5, 10, 20 años?, ¿haciendo qué?, ¿viviendo de qué modo?, ¿con quién (es)? Estas preguntas no son respondidas a partir de un análisis prospectivo exacto; no es la racionalidad conceptual-discursiva, aplicada a los medios y fines en el ejercicio proyectivo, la única responsable del compromiso y de la confianza en lograr lo trazado. Imaginar-se proyectado, verse en un futuro posible, implica también una carga determinante para la elección en el presente. Pero esta incursión en la imaginación exigiría otro ensayo; así que detengámonos, por ahora, en la reflexión fenomenológica que nos había convocado.

Referencias

- MACEIRAS, M. (1991). Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. En *Actas del Symposium internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur* (45-66). Barcelona: Anthropos.
- RICOEUR, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- RICOEUR, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. (2 ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- RICOEUR, P. (1988). *El discurso de la acción*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RICOEUR, P. (1986). *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Docencia.
- RICOEUR, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- RICOEUR, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- RUBIO, J. (2005). El don del ser. La poética en la obra de Paul Ricoeur. En: *Universitas Philosophica*, 44-45: 105-123.
- SIERRA, F. (2005). Unidad y diversidad en la obra de Ricoeur. En: *Universitas Philosophica*, 44-45: 125-140.