

ARTÍCULOS

LA VEHEMENCIA DE SÍ ELEMENTOS PARA UNA FILOSOFÍA DEL CONSENTIMIENTO*

PATRICIO ANDRÉS MENA MALET**
Universidad Alberto Hurtado - Chile

RESUMEN

Se busca aportar elementos conceptuales para una filosofía del consentimiento, al interrogar el privilegio que otorga Paul Ricœur a la afirmación con respecto a las múltiples formas de negatividad inscritas en el ser humano y en sus acciones. Para ello, se propone un análisis del consentimiento próximo a *Le volontaire et l'involontaire*, en el que se tiene siempre en la mira la hermenéutica del sí-mismo y del *homo capax*, desarrolladas por Ricœur desde 1990. Se defiende que el consentimiento va siempre acompañado de la paciencia, y que ambos pueden y deben ser pensados como elementos *estructurales* que constituyen al sí-mismo.

Palabras clave: P. Ricœur, consentimiento, paciencia.

Artículo recibido: 21 de enero del 2012; aceptado: 07 de diciembre del 2012.

* Este artículo ha sido redactado durante la estadia de investigación apoyada por el proyecto FONDECYT (número 11100061). El autor agradece a Olivier Abel y Catherine Goldenstein, quienes le permitieron trabajar durante mayo de 2011 en la Biblioteca del Fonds Ricœur, en donde le fue posible consultar textos inéditos y artículos de difícil acceso del filósofo francés. También expresa su agradecimiento al IMEC de Caen y a los herederos legales de Ricœur, quienes le permitieron consultar correspondencia privada del filósofo, así como literatura secundaria, también de difícil acceso.

** pamenam@uahurtado.cl

THE VEHEMENCE OF SELF
ELEMENTS FOR A PHILOSOPHY OF CONSENT

ABSTRACT

By inquiring into the privilege granted by Paul Ricœur to affirmation with respect to the multiple forms of negativity inscribed in human beings and their actions, the article seeks to contribute conceptual elements for a philosophy of consent. To this effect, it proposes an analysis of consent along the lines of *Le volontaire et l'involontaire*, bearing in mind the hermeneutics of self and of *homo capax*, developed by Ricœur since 1990. The paper argues that consent goes hand in hand with patience, and that both can and should be thought as *structural* elements that constitute the oneself.

Keywords: P. Ricœur, consent, patience.

A VEEMÊNCIA DE SI
ELEMENTOS PARA UMA FILOSOFIA DO CONSENTIMENTO

RESUMO

Neste artigo, procura-se contribuir elementos conceituais para uma filosofia do consentimento, ao interrogar o privilégio que outorga Paul Ricœur à afirmação a respeito das múltiplas formas de negatividade inscritas no ser humano e em suas ações. Para isso, propõe-se uma análise do consentimento próximo a *Le volontaire et l'involontaire*, no qual se tem sempre no alvo a hermenêutica do si-mesmo e do *homo capax*, desenvolvidas por Ricœur desde 1990. Defende-se que o consentimento vai sempre acompanhado da paciência e que ambos podem e devem ser pensados como elementos *estruturais* que constituem o si-mesmo.

Palavras-chave: P. Ricœur, consentimento, paciência.

La hermenéutica del sí-mismo es también una hermenéutica del sí, de la afirmación originaria, de la confianza en los poderes del hombre, a partir de los cuales este se atestigua como un “quién” capaz de retomarse y recobrase en tanto “yo puedo”. En este sentido, la filosofía hermenéutica de Paul Ricœur puede ser leída a partir del hilo temático del sí del sí-mismo, lo que también puede ser llamado, tal como lo propongo aquí, “vehemencia de sí”. Ciertamente, este título porta cierta ambigüedad que, antes de ser paralizante, es productiva: la posibilidad del doble genitivo nos abre al menos a dos interpretaciones posibles sobre el significado del “sí”. En primer lugar, el título quiere referirse al predominio de la afirmación por sobre las filosofías de la negatividad, como la de Jean-Paul Sartre (cf. Ricœur 1967 378-405). Con ello, Ricœur se inscribe en la herencia de la filosofía existencial de Gabriel Marcel y Karl Jaspers y de la filosofía reflexiva de Jean Nabert, Baruch Spinoza, Gottfried Leibniz y Sigmund Freud.¹ Sobre esta última herencia asumida por nuestro filósofo, Johann Michel comenta lo siguiente:

Las dificultades suscitadas por la delimitación de la filosofía reflexiva se refuerzan en razón de la coexistencia de dos tendencias heterogéneas. En un extremo, una tendencia racionalista pone en primer plano la autoposición de la conciencia. Esta línea es dominada, claramente, por Descartes mismo, pero también por el criticismo de Kant, o aun por la fenomenología trascendental de Husserl. En el otro extremo,

-
- 1 Ricœur se expresa del siguiente modo respecto de sus herencias filosóficas: “Yo me reclamo de una de las corrientes de la filosofía europea que se deja caracterizar por una cierta diversidad de epítetos: filosofía reflexiva, filosofía fenomenológica, filosofía hermenéutica. Bajo el primer vocablo –reflexiva–, el acento se pone en el movimiento por el cual el espíritu humano intenta recubrir su poder de actuar, de pensar, de sentir, poder de algún modo fugado, perdido, en los saberes, las prácticas, los sentimientos que lo exteriorizan con relación a él mismo. Jean Nabert es el maestro emblemático de esta primera corriente común. El segundo vocablo –fenomenológica– designa la ambición de ir ‘a las cosas mismas’, es decir, a la manifestación de lo que se muestra a la experiencia más despojada de todas las construcciones heredadas de la historia cultural, filosófica, teológica; este cuidado, a la inversa de la corriente reflexiva, conduce a poner el acento en la dimensión intencional de la vida teórica, práctica, eidética, etc., y a definir todo conocimiento como ‘conciencia de’. Husserl sigue siendo el héroe epónimo de esta corriente de pensamiento. Bajo el tercer vocablo –hermenéutica–, heredado del método interpretativo aplicado primero a los textos religiosos (exégesis) y a los textos literarios clásicos (filología) y a los textos jurídicos (jurisprudencia), el acento se pone en la pluralidad de las interpretaciones vinculadas a eso que se puede llamar la lectura de la experiencia humana. Bajo esta tercera forma, la filosofía pone en cuestión la pretensión de toda otra filosofía a ser despojada de presuposiciones. Los maestros de esta tercera tendencia se llaman Dilthey, Heidegger, Gadamer” (Changeux & Ricœur 10-11).

vemos desplegarse una tendencia más voluntariamente vitalista que sitúa la conciencia bajo la dependencia del deseo y de la vida. Es el caso cuando Spinoza hace remontar los grados del conocimiento al “deseo de ser y al esfuerzo por existir”, cuando Leibniz articula las percepciones entre ellas por el apetito, cuando Nietzsche hace derivar los valores de la voluntad de poder, cuando Freud subordina las representaciones de la conciencia a la libido. Sin dudar, Paul Ricœur privilegia la segunda herencia. (25)

La vehemencia de sí refiere, por tanto, a una filosofía que busca pensar la ética como un “esfuerzo por existir, en su deseo por ser” (Ricœur 1969 324). Sobre este punto volveremos latamente en diversos lugares de este ensayo, por lo que me basta aquí enunciar el problema. En segundo lugar, la expresión “vehemencia de sí” dice al sí-mismo lo que profundiza el punto anterior; pues la filosofía ricœuriana se ha planteado, por una parte, la tarea de pensar a partir de lo dado, subrayando por consiguiente la gracia del mundo y de la existencia, y por otra, la de interrogar al sujeto a partir de la excedencia, del exceso que lo habita y lo constituye, que lo forma y lo transforma. Decir “sí-mismo” no es decir “yo” ni “tú” ni “él”, sino atestiguar el carácter personal y responsivo del ser humano ante el mundo y los otros; es reconocer, por consiguiente, que el hombre no es meramente por sí, sino también por otro; es dar cuenta de que el sí-mismo está habitado por un exceso del que no es autor, pero sin el cual no podría ser: la alteridad del mundo y del otro son tal vez modos de decir este exceso. En suma, la vehemencia de sí dice la fuerza o potencia de la afirmación que constituye estructuralmente el existir humano; y decimos bien el “existir” antes que la existencia, pues es necesario destacar la intencionalidad y transitividad que definen y modelan el ser del ser humano; tal movimiento, que puede ser llamado orientación, es también signo de la trascendencia de lo finito y de la apertura del sí-mismo hacia el mundo y los otros que implica una superación, por ejemplo, de la perspectiva de la percepción –primer modo de apertura–, que no deja sin embargo de ser finita, pero que aprende a no conformarse a la cerrazón de la finitud.

De este modo, la vehemencia de sí no comprende solamente la potencia de la afirmación, pues también está afectada por un vértigo que nos recuerda el límite como cerrazón y a la vez como posibilidad de trascendencia. El vértigo de la trascendencia nos sitúa ante la altura de la afirmación y ante el abismo que representa para nuestra vulnerabilidad y fragilidad constitutivas. Y en este sentido, la vehemencia de sí conlleva también múltiples figuras de negatividad, de nada y de no, aunque no se deja restringir por ellas sino tan solo para adoptar la

forma de una subjetividad apaciguada o reconciliada con las heridas de la finitud, aquellas que nos asestan el mundo y los otros, aquellas que nos revelan los límites de la trascendencia.

La tesis que quisiera defender es, por tanto, la siguiente: el sí-mismo, en la fenomenología y hermenéutica de Ricœur, desde *Philosophie de la volonté* (1950) hasta *Soi-même comme un autre* (1990), se constituye por la fuerza y excedencia de la afirmación que lo habita, por el carácter verbal antes que sustantivo de su existencia. El modo como se forma hace de este un sí responsivo: la excedencia que lo habita lo conmina a responder sin poder sustraerse de esta exigencia, aunque pueda elegir las respuestas que ofrecer. En este momento se precisa una breve nota: la propuesta de esta interpretación ontológica sobre el *soi-même* implica un desplazamiento que va desde la ontología del actuar, tal como es desplegada por Ricœur en su obra de 1990, hacia una de la relación. De este modo, la ontología última que sirve realmente de función-meta en la hermenéutica del sí-mismo no es la de la acción, tal como lo piensa el autor en *Soi-même comme un autre*, sino la de la relación.² Pero esto, además, con la siguiente salvedad ante algunas interpretaciones recientes y próximas a esta línea argumentativa (cf. Vallée 2010): la relación no es la última palabra, pues no permite explicar los diversos modos como el sí-mismo se ve implicado en la alteridad; la relación permite siempre –e incluso tal vez lo requiera– cierta indiferencia con algunas cosas ante las que estamos. La idea de horizonte perceptivo permite entender con claridad esta cuestión, pues mientras atiendo perceptivamente a un conjunto de objetos del mundo, hay otros que, aun cuando permanecen en relación conmigo, quedan en la sombra, relegados a un segundo plano, conforme a los movimientos atencionales de los que soy autor. Estar en relación no es necesariamente estar realmente implicado con aquello a lo que estoy abierto. Si la relación es un concepto estructural del modo de ser del sí-mismo, lo es tan solo en tanto que *ocasión* para la respuesta: el responder y el no poder sustraernos de sus exigencias es lo que verdaderamente define a la ipseidad del sí-mismo.

Con este argumento se descubre, tal vez, un tercer rasgo constituyente del sí-mismo en la expresión “vehemencia de sí”: afirmar, decir sí, consentir, atestiguar, son actos que requieren de un sí capaz de afirmar lo dado de la existencia, del mundo y de los otros, como también de afirmarse a sí en cada “sí” que pronuncia. De esta manera, una hermenéutica del sí, de la vehemencia de sí, es también una hermenéutica

.....
 2 Al respecto, es necesario confrontar a fondo esta tesis con *Parcours de la reconnaissance*, texto en el que, tal vez, Ricœur hace más explícito el hecho de que la relación es constitutiva de la subjetividad.

del hombre capaz, pues las capacidades son, por un lado, tanto la condición de apertura y relación con el mundo, como también, por otro, los poderes a partir de los cuales el sujeto se atestigua a sí mismo como un “quién” antes que como un “qué”. La hermenéutica del *homo capax* es el lugar privilegiado –aunque no exclusivo– para liberar una filosofía de la afirmación y de la respuesta tal como la proponemos.

Dado que la potencia de la afirmación tiene un lugar privilegiado a lo largo de toda la obra de Ricœur, propongo concentrar el análisis en algunos elementos para una filosofía del consentimiento, a través del consentimiento, la afirmación originaria, la esperanza, la atestación. Esta restricción parece necesaria e ineludible para las pretensiones de este ensayo, pues a mi modo de ver la cuestión del consentimiento nos abre dos vías posibles: la primera nos permite comprender algunos rasgos estructurales de lo que posteriormente Ricœur llamará sí-mismo, como por ejemplo, la relación implicada entre el sí y la alteridad, los conflictos entre negatividad y afirmación, autonomía y heteronomía, constitución y acogida. En la segunda, la reflexión sobre el consentimiento nos aporta luces sobre la paciencia de sí, en la medida que no hay ni consentimiento sin paciencia ni paciencia sin consentimiento. Por ello, propongo fijar nuestra atención en las relaciones complejas entre ambas estructuras que pueden ser leídas al menos en dos sentidos distintos: por un lado, el consentimiento de la paciencia como aquello que nos permite comprender la vida de la alteridad en el sujeto, en el *cogito* quebrado y herido por la presencia de lo otro en sí; y por otro, la paciencia del consentimiento que abre a la reflexión sobre la relación entre la afirmación, el rechazo y la negación. En cada caso, lo que está en juego es un sí-mismo, una ipseidad en constante tensión con una mismidad y una alteridad; el sujeto vive a partir del conflicto siendo él mismo un conflicto que no puede ser resuelto sin más. Solo la paciencia y el consentimiento permiten pensar verdaderamente el surgimiento de un sí-mismo como otro, pero también de un sí mismo por y para otro. Aunque *Le volontaire et l'involontaire* presta poca atención a la relación intersubjetiva, es lúcido respecto de la presencia viva de lo otro en el acto mismo del querer y del sujeto queriente y encarnado. La alteridad, como aquello que da qué pensar, está presente desde el comienzo del itinerario filosófico de Ricœur, y la paciencia y el consentimiento no podrían ser objeto de reflexión, a su vez, sin una estricta relación con ella. Esto nos autoriza a afirmar que la paciencia está siempre inquietada por el advenimiento de lo otro y que el consentimiento no es sino una respuesta inquietante ante las múltiples formas de la alteridad. La paciencia no es pura resistencia y perseverancia, sino también

un sí cuya forma tendremos que interrogar; el consentimiento, por su parte, no es un sí puro, pues hace también la prueba del rechazo y la negación.

Para intentar dilucidar algunas de estas cuestiones, quisiera centrar nuestra lectura particularmente en el tomo primero de *Philosophie de la volonté*, a saber *Le volontaire et l'involontaire*, no sin proponer diálogos con diversos momentos de la obra ricœuriana, en particular, con *Soi-même comme un autre*.

Una de las preguntas directrices de este ensayo es ¿en qué consiste la paciencia del sí mismo³ a la luz de la filosofía de la voluntad y de la hermenéutica del sí-mismo? En este punto quisiera proponer un análisis de la paciencia como estructura fundamental del ser propio del sí-mismo.

Ciertamente la paciencia es virtud, y pocos pueden disponer de ella. Sin embargo, antes de ser una virtud, y tal vez incluso para poder serlo y ser pensada como tal, debe encontrar su necesidad primera en lo que primeramente no depende del hombre: el tiempo y su duración propia. Y en efecto, toda existencia paciente,⁴ consiéntalo o no. Su paciencia, su inmemorial paciencia, es su temporalización misma, su despliegue, la extensión de su duración propia. Al considerar las cosas bajo este ángulo, la impaciencia no es entonces sino una posibilidad humana entre otras que no altera en nada a la originaria paciencia. Ser de un carácter impaciente no permite en efecto escapar a la paciencia que el despliegue de la existencia requiere. (Grosos 8)

De aquí algunas conclusiones parciales. Primero, la interrogación sobre la paciencia apunta hacia un nivel existencial y estructural de la constitución del sí-mismo; todo sí-mismo en su ser requiere de una paciencia fundamental, que no se confunde con la virtud en la que podemos ejercitarnos o no. Segundo, la paciencia pone en tensión las pretensiones de autonomía del sujeto y su dimensión *pathica* y heterónoma. Tercero, como consecuencia del punto anterior, la paciencia demanda una aclaración sobre el tipo de constancia que

3 Sobre este punto, algunos de los análisis aquí desarrollados le deben mucho a la obra de Philippe Grosos (2004). También es preciso nombrar algunos artículos de Emmanuel Housset (2007; 2008 y 2010), autor de quien nos hemos beneficiado de un diálogo personal sobre este tema.

4 Parece absolutamente necesario introducir aquí este verbo, que no existe propiamente en castellano, pero que sin embargo es preciso: no se trata solo de una cuestión de traducción. Con “pacientar” quisiera poner el acento en el carácter intencional y transitivo de la existencia; no se trata en primer lugar de una virtud, sino de un modo de ser, de devenir propio del sí-mismo. “Pacientar” se refiere al juego múltiple de la actividad y la pasividad propias de la existencia misma.

le es propia. Cuarto, el tiempo y la duración de la paciencia demandan de esta última el ejercicio del consentimiento de lo irremediable, de lo involuntario absoluto –la vida, el carácter y el inconsciente, según los análisis de Ricœur en la tercera parte de *Le volontaire et l'involontaire*–. Quinto, la paciencia supone un sujeto *haciéndose* en el sufrimiento de su no coincidencia, esto es, un sujeto que es, pero que no termina de ser eso que es, pues está atravesado e inquietado por lo otro de sí. Y sexto, la paciencia supone una constancia y persistencia que no deben confundirse con la obstinación, pues lo que pone en juego es la insistencia del sí-mismo en querer seguir siendo un sí-mismo, esto es, la insistencia de mantenerse a riesgo propio en relación con lo otro de sí, dejándose enviar por senderos inesperados.

La paciencia, como estructura constituyente del sí-mismo, supone un sujeto quebrado y herido en sus pretensiones autofundacionales y de transparencia, pues pone en entredicho la autonomía plena e incorpora la dimensión *pathica* de la existencia del sí-mismo. De este modo, se puede afirmar que pacientar es reconocer la presencia de lo otro en mí, en la afectación que me provoca y la inquietud que me despierta. Así mismo, las pretensiones de transparencia son también destituidas si el sí-mismo debe pacientar un involuntario relativo y absoluto, es decir, un tipo de alteridad en la que está totalmente tomado: puede resistir sus resistencias, en el caso del involuntario relativo que es el cuerpo propio, o consentir su despliegue imparable, en el caso del involuntario absoluto como es la vida, el carácter y el inconsciente. Lo que Ricœur llama “involuntario” no es sino un tipo de alteridad que impide cualquier posibilidad del sujeto queriente de erigirse como dueño de su voluntad; lo involuntario, al menos en el caso del absoluto, posee una fuerza que apabulla el querer. Y en este sentido, la paciencia pone en el centro de la reflexión a un *cogito* herido que, fracturado por el fenómeno de la encarnación y su mundanidad, por lo involuntario, ya no puede pretender un fundamento absoluto e indubitable ni una comprensión transparente de sí. Por el contrario, sus signos son la opacidad y la mediación, así como el entramado con la alteridad es su complicación y el índice de un itinerario que el *cogito* no dejará de recorrer en busca de su propia reapropiación: de este modo, antes que un “yo dado”, el *cogito* será para sí una tarea por conquistar; lenguaje muy propio de la paciencia, pues esta supone la necesidad de una espera y de un itinerario que recorrer.

La paciencia de sí impone un desafío, una apuesta, que Ricœur reconoce y mantiene de manera inalterable a lo largo de toda su obra, y que toma su forma explícita en los textos de su hermenéutica reflexiva:

La primera verdad –yo soy, yo pienso– sigue siendo abstracta y vacía como invencible; le es preciso ser “mediatizada” por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, que el Ego debe perderse y reencontrarse. Podemos decir, en un sentido un poco paradójico, que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia, si por conciencia entendemos la conciencia inmediata a sí mismo. La conciencia, diremos, es una tarea, pero es una tarea porque no es un dato. (Ricœur 1965 54-54).

Ya en su *Philosophie de la volonté*, Ricœur descubre la tensión entre los peligros de perderse el sí-mismo en el mundo, en las obras y los otros a causa de, por una parte, su movimiento intencional y de su condición encarnada y, por otra parte, de la posibilidad de recobrar en sus actos y en el despliegue de sus poderes y la profundización y privilegio del “yo puedo” sobre el “yo soy” cartesiano y husserliano.⁵ Léase de este modo el paralelo que puede establecerse entre la tercera parte de *Le volontaire et l'involontaire* y *L'homme faillible* (1960), y el estudio décimo de *Soi-même comme un autre*. En cada caso, se trata de una promesa y de una afirmación: promesa del recobramiento y afirmación de sí; consentimiento de sí y de la necesidad de la vida, del inconsciente y del carácter; atestación de sí y del trípode de la pasividad que son el cuerpo, la conciencia y el otro. Resulta evidente que si el *cogito* herido y quebrado mantiene su prestigio por más de cuarenta años en la obra del filósofo francés, no es tan solo para responder a las aporías de la concepción moderna del sujeto, tensionada entre las pretensiones de exaltación del *cogito* y las de su humillación, entre Descartes y Nietzsche,⁶ sino también para encontrar los medios para

5 Este privilegio otorgado al “yo puedo”, al “hombre capaz”, es reconocido tardíamente por Ricoeur. Al respecto Domenico Jervolino afirma lo siguiente: “A primera vista, confiesa el filósofo francés, mi obra es muy dispersa; ella aparece así porque cada libro se organiza alrededor de una cuestión limitada: lo voluntario y lo involuntario, la finitud y el mal, las implicaciones filosóficas del psicoanálisis, la innovación semántica en obra en la metáfora viva, la estructura lenguajera del relato, la reflexividad y sus estadios. No es más que en los últimos años que he pensado poder situar la variedad de estas aproximaciones bajo el título de una problemática dominante; le he dado por título el hombre actuante o el hombre capaz” (44).

6 Al respecto, Ricœur afirma que “[el] *Cogito* no tiene ninguna significación filosófica fuerte si su posición no está habitada por una ambición de fundación última. Ahora bien, esta ambición es responsable de la formidable oscilación bajo cuyo efecto el ‘yo’ del ‘yo pienso’ aparece a veces exaltado al rango de verdad primera sin igual, a veces rebajado al rango de ilusión mayor” (1990 15). Y más adelante, en el mismo

proponer otro modo de pensar al sujeto, esta vez orientado y formado por los signos (cf. Stevens 1991 y 2006). ¿No es este rodeo un modo de acoger la tarea impuesta por la paciencia? Pues, ¿no requiere la paciencia un tiempo, una duración, a pesar del sí-mismo? ¿No revela que aquello que somos no lo somos aún? ¿No nos promete por tanto una culminación, un resultado, una reconquista de sí? Si esto es así, entonces también nos revela que la reconquista está mediada por el encuentro con lo otro de sí. El aprendizaje por los signos, en este sentido, es una respuesta a las exigencias de la paciencia.⁷

Para aclarar algunas de las tesis expuestas hasta aquí, quisiera proponer volver a nuestros análisis sobre el carácter encarnado del *cogito*, pues me parece que este es la condición misma de la paciencia y que su consentimiento constituye las estructuras esenciales del sí-mismo y su ipseidad, del “yo puedo” o del *homo capax*.

La *Philosophie de la volonté* puede ser leída como una obra cuyo anclaje es la condición encarnada del “yo puedo”, y en este sentido prefigura lo que a partir de 1990 Ricœur llamará una “hermenéutica del hombre capaz”. Es importante resaltar que la idea de capacidad, tomada en términos estructurales propios del ser del sí-mismo o de su ipseidad, remite ineludiblemente al fenómeno corporal como fuente de los poderes a partir de los que el hombre se despliega en la existencia y se atestigua a sí mismo. Toda capacidad tiene su condición de posibilidad en el cuerpo que somos y vivimos. Se entiende, por tanto, que capacidades tales como hablar, actuar, narrar y narrarse,

.....
 texto: “La hermenéutica del sí mismo puede pretender mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes y del *Cogito* proclamado caído por Nietzsche” (*id.* 35). Olivier Mongin comenta lo siguiente: “En vista de ‘configurar’ este proyecto de una hermenéutica del sí mismo, Ricœur pone en escena desde el comienzo los recursos filosóficos de la oposición entre las filosofías que ‘exaltan’ al cogito y las que lo ‘humillan’. Entre la tradición que ‘otorga demasiado’ al sujeto y la crítica que lo ‘desprecia’ en profundidad. ¿Del ‘Yo’ de estas filosofías, se debería decir, como algunos lo dicen del padre, que no es suficiente, que es demasiado? Tomando la medida del desequilibrio que amenaza la escena filosófica –Ricœur insiste en el rol de la mediación imperfecta para protegerse de la desmesura–, la apertura de *Soi-même comme un autre* trata sobre el estatuto del sujeto y prepara la interrogación sobre el sí mismo, que debe distinguirse también de un cogito excesivo como de un cogito desfalleciente” (168).

7 El rodeo por los signos es ciertamente una respuesta a la paciencia de sí, pues lo que esta última nos enseña es que el sí-mismo es para sí una tarea que exige, que demanda que este se busque, se encuentre en las múltiples mediaciones, así como en los múltiples encuentros que hace. Las mediaciones son un signo, por decirlo de esta forma, del diferir propio de la paciencia. Esta tesis, sin embargo, no puede ser examinada sino parcialmente en este artículo, pues su revisión excedería los límites de este ensayo.

imputarse responsabilidad de las consecuencias de nuestras acciones, prometer, recordar, etc., son un poder de actuar y de tomar la iniciativa; por consiguiente, suponen una apertura hacia el mundo, pero al mismo tiempo son afectadas por una vulnerabilidad específica, por tener su condición de posibilidad en la corporalidad, en el cuerpo que somos y vivimos.⁸ De otro modo, a cada poder le corresponde una fatiga; si cada capacidad implica un movimiento corporal, una iniciativa, un impulso hacia, entonces requiere irremisiblemente de un esfuerzo y es herida por una fatiga. Si en cada poder el hombre se despliega hacia, forma proyecto y se moviliza corporalmente para cumplir lo proyectado, el *pragma* de su acción, al mismo tiempo la acción realizada en el esfuerzo implicado se remece por la fatiga del instante; un “ya no más” toma cuerpo y atraviesa nuestro poder demandando más esfuerzo y conminando al sujeto que quiere a persistir en las resistencias que puede oponer a aquellas vividas corporalmente y que toman la forma del desvanecimiento, de la fatiga, del cansancio, y que, sin suprimir el mundo en el que nos desplegamos a partir de nuestras acciones, transforma su faz volviéndolo totalmente dependiente del yo fatigado; dicho lazo o vínculo es precisamente lo que nos revela al mundo como un peso que no siempre puede ser sostenido, pero que debe ser pacientado.

El “yo puedo”, en tanto tal, es también un yo que “ya no puede más”, un yo fatigado y por ello herido en sus capacidades. Aquí precisamente el fenómeno de la encarnación, que Ricœur integra con fuerzas en su proyecto de una filosofía de la voluntad, con lo que conduce al método de descripción eidética a sus propios límites,⁹ permite sacar a la luz un “yo puedo” pletórico de iniciativa, pero también de vulnerabilidades; se trata, por tanto, de un sujeto capaz de abrirse

8 La fenomenología del hombre capaz (cf. Ricœur 1990 y 2004) tiene como antecedente a *Le volontaire et l'involontaire*, donde el autor ya distingue el carácter enlazado de los poderes con que contamos y sus vulnerabilidades, allí afirma: “el poder de mi cuerpo está ligado a un contexto de impotencia” (Ricœur 1950 53).

9 Al respecto, Lorenzo Altieri afirma lo siguiente: “Efectivamente, Ricœur cuestiona la razón misma de la *epojé* husserliana: el fin no es suspender el conocimiento ingenuo del mundo en provecho de una descripción eidética, sino reconquistar este mundo en tanto que *mío*. No se trata de reducir el mundo a la conciencia, como, más bien, de *reunir* la conciencia y el mundo, la conciencia *en* el mundo. Tal como Merleau-Ponty, estamos en presencia de una puesta entre paréntesis de la *Aufhebung*, de una *epojé* de la *epojé*. De golpe, es la esencia misma de la fenomenología que es puesta en cuestión: con el fin de conquistar el sentido de la encarnación, es preciso abandonar el plano de la eidética, de la mirada pura desinteresada y librarse a la participación de la vida. Se bordea aquí la región oscura del misterio, del sentir que está más allá de toda aclaración posible, más allá de toda luz y de todo aparecer” (135-136).

al mundo con los poderes y límites de su corporalidad, pero que de ningún modo queda restringido a esos límites, sino que se descubre pudiendo superarlos y trascenderlos. En este sentido, la fatiga, como primer límite de nuestra condición encarnada, no es una nada pues nos revela y explicita un horizonte posible para nuestra acción. Antes que ser un “no” de impotencia, la fatiga dice sí a la iniciativa. Pero incluso cuando el “no” del cansancio significa solamente un “ya no más”, “hasta aquí llego”, “no puedo más”, incluso en esas ocasiones aquel “no” se revela como un consentimiento a la situación, vale decir: como un sí que acepta, pero sobre todo, que afirma la condición finita del sujeto actuante y lo ineludible de la fatiga que acompañará siempre al esfuerzo por ser y perseverar en la existencia. Privilegiar, entonces, el carácter verbal de la existencia es, por tanto, asumir su límite en el acto de existir. Reiteremos: cuando el “no” remite a ese “ya no puedo más” sigue persistiendo en él un “sí”, una afirmación que tiene la forma de un apaciguamiento, por lo que el cansancio que se impone atestigua un poder incapaz o el fracaso de la iniciativa sobre la que, sin embargo, una memoria apaciguada puede volver cada vez para testimoniar esta situación fundamental que no podemos sino consentir.¹⁰

De estos argumentos se pueden extraer algunas conclusiones parciales: primero, el esfuerzo y la fatiga –irremediablemente juntos– suponen un sujeto que debe pacientar su cansancio sin poder jamás sustraerse de él; existir es cansarse. Pero, al mismo tiempo, el esfuerzo denota el momento activo de la paciencia, pues sin querer suprimir el cansancio puede buscar trascenderlo, dominarlo en cierto sentido.

10 Al respecto, Ricœur afirma que “la contemplación reconciliada del pasado en una memoria apaciguada es el consentimiento a una impotencia” (1950 50). ¿No se puede reconocer en estos análisis las bases para la teoría del reconocimiento de sí desarrollada en *Parcours de la reconnaissance*? Ciertamente, pues, tal como lo hemos afirmado, *Le volontaire et l'involontaire* está soportado sobre una filosofía del *homo capax* y del reconocimiento-atestación –es esta la fórmula que Ricœur usa en *Parcours de la reconnaissance* (cf. 2004 141)– de los poderes que disponemos para abrirnos al mundo y transformarlo. La memoria apaciguada que resuena en este texto nos recuerda vivamente los análisis del autor en el estudio segundo de su último libro, dedicado al reconocimiento, así como a la ontología de la condición histórica que despliega en la tercera parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. ¿Qué hace esta memoria? Nos permite reconocernos en la impotencia de nuestros poderes, lo que no es sinónimo de resignación. Reconocernos en nuestras vulnerabilidades es reconocer nuestra condición finita, nuestra falibilidad y, por tanto, la desproporción entre nuestro querer y nuestro poder; es atestiguar el conflicto vivo de nuestra condición corporal: nuestro cuerpo, al ser el órgano de nuestro querer, al mismo tiempo es un involuntario que resiste nuestra voluntad. Esta memoria apaciguada no es sino el consentimiento al conflicto inquebrantable entre la voluntad y la noluntad.

Hay una persistencia de quien se esfuerza ante el arrebató de la fatiga, una constancia que no es obstinación en mantenerse dueño de sí a toda costa, sino en ser aún un sí-mismo que se abre posibilidades por la persistencia de su proyecto y por las novedades que este le expone. En este sentido, la paciencia porta un no y un sí. Un no al desfallecimiento total de sí a causa de la fatiga; un sí a mantenerse en la existencia a través del esfuerzo, el deseo y la perseverancia, aunque eso implique un advenimiento de sí inesperado y novedoso: esto es, la persistencia de sí no se traduce en la obstinación de sí, sino en el deseo de que el sí continúe abierto a la relación con lo otro de sí. La paciencia supone persistencia y constancia en la relación con la alteridad, sin dejarse secuestrar del todo por ella.

Si la paciencia porta con ella un consentimiento, este no debe confundirse con la resignación. Consentir implica la aceptación de una situación dada sobre la que no se puede hacer nada para resistirla o cambiarla; este “sí”, sin embargo, no tiene nada de pasivo ni de resignado.

Hasta aquí nos hemos centrado en el consentimiento al carácter vulnerable e impotente, en alguna medida, de nuestros poderes; ello implicaba sin embargo la posibilidad cierta, al menos en cuanto tal, de la superación de su impotencia, fragilidad o vulnerabilidad; esto, en la medida que las capacidades con las que contamos son educables y formables. Así lo demuestra el hábito,¹¹ en tanto capacidad perfeccionada a través del ejercicio constante y que antes de ser una dimensión esclerotizada de nuestra acción, nos abre a nuevos posibles: porque he aprendido el arte de la interpretación del piano, porque he adoptado los hábitos requeridos para la excelencia interpretativa, porque he dotado mis manos de una memoria práctica, por ello, desde ahora, tengo nuevos posibles con los que antes no contaba. Educarnos en hábitos determinados es un modo de modelar nuestras capacidades, de asumir nuestras debilidades y vulnerabilidades y de aceptar el desafío de

.....

11 Con respecto a la cuestión del hábito, tomamos distancia de la tesis propuesta por Ricoeur en *Le volontaire et l'involontaire*, a partir de las críticas expuestas por Claude Romano, quien señala: “Sin embargo, justo después de haber enunciado los peligros potenciales, Ricoeur retoma por su cuenta la idea del ‘hábito como caída en el automatismo’ que parecía haber sido definitivamente descartada” (2011b 200). Y más adelante, al citar los análisis de Ricoeur en *Le volontaire et l'involontaire*, agrega: “Entonces no solamente es falso decir que ‘el hábito es el comienzo de una alienación [...] que el hábito fija nuestros gustos, nuestras aptitudes, y así retrae nuestro campo de disponibilidades’, sino que sería preciso aún llegar a sostener rigurosamente lo contrario para al menos una de las modalidades del ‘hábito’: las aptitudes acrecientan nuestra libertad y no la limitan” (*id.* 202). Al respecto, es importante mencionar que Ricoeur vuelve a abordar la cuestión del hábito en *Soi-même comme un autre* (cf. 1990 144-148).

confrontarnos con ellas para superarlas. Esto implica la siguiente distinción: hay impotencias de nuestros poderes que al ser consentidas pueden ser superadas a través de la asunción de ciertos hábitos que, si son exitosos, nos abrirán a nuevos posibles para nuestra acción; hay, por otro lado, impotencias que no pueden ser superadas y que se nos imponen de un modo absoluto; aquellas llevan la marca de lo irremediable. Respecto de las primeras, hemos visto que el consentimiento dice sí para reponerse de ellas; con relación a las segundas, habría que decir que el consentimiento es un sí no resignado, pues asume el carácter irremediable de aquellas impotencias sobre las que ya no puede nada, pero hace de ellas la fuente misma de la acción por proyectar, y en este sentido, es un sí que dice “cuento con ellas”.

Profundicemos en esta distinción. En *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur distingue dos tipos de involuntarios: uno relativo a nuestro querer, y que puede ser resistido, del cual el cuerpo es un ejemplo que, al ser órgano y motor de nuestro querer, es también su propia resistencia; sin embargo, lo hemos visto, ante la fatiga del cuerpo que vivimos como límite y oposición a nuestro querer, es posible una voluntad capaz de reponerse; siempre es factible, al menos hasta cierto punto, superar el umbral del cansancio e insistir y perseverar en la acción proyectada. Aquí, consentir la fatiga no es dejarse vencer por ella, sino darse los medios para continuar a pesar de ella. Pero también, respecto de este involuntario relativo y manteniéndonos todavía en el ejemplo del esfuerzo y de la fatiga, se podría subrayar otra forma de consentimiento conforme a los diversos tipos de cansancio: se puede distinguir, de este modo, entre una fatiga desgraciada e inoportuna, aquella que nos quita el tiempo y venciéndonos nos vuelve hacia la experiencia de la disminución de nuestros poderes y de nuestra iniciativa, y una fatiga feliz, cuyo cansancio nos abre a un gozo y a una alegría incomparable: es la fatiga del deportista, del artista, del escritor, del sujeto orante, etc., cuyo esfuerzo y cansancio los revivifica (cf. Chrétien 25-30; Lacoste 2006 309-322). En estos casos, el consentimiento no tiene en la mira la superación de una resistencia, de un cansancio, sino el hundimiento en ellos: consentir, entonces, es aceptar participar en la existencia y asumir un peso que resentimos como una alegría contagiada. No se trata de resignación, sino de apaciguamiento, de paz o de feliz aceptación. El consentimiento a este segundo tipo de fatiga busca, por tanto, una permanencia en el cansancio, pues su experiencia es como un despertar a sí y a lo otro de sí: se podría decir que se consiente una cierta sensibilidad o un aspecto de la sensibilidad que nos vuelve a nosotros mismos, devolviéndonos el peso de nuestra existencia. Pero al mismo tiempo hay en esta experiencia de la fatiga, un abandono en el cansancio que cuenta con el

apaciguamiento del consentimiento, pues quien hace su experiencia se deja ser en una lasitud que no es la de la pereza, sino la del júbilo que provoca sentirse a sí hasta el cansancio.

Y si bien no es seguro que Ricœur aceptara estas derivas sobre el consentimiento, al menos podría estar de acuerdo en lo siguiente: primero, el consentir nunca debe confundirse con la resignación; segundo, al ser un sí a lo dado, rechaza la constricción de lo dado como tal y lo abre hacia un porvenir inesperado fruto de la libertad. Se trata de un sí que implica un sobreponerse a la fuerza constrictora de lo dado¹² y un sujeto que se encuentra “ya” en una situación y en un mundo con un sentido sedimentado. El consentir, entonces, dice sí a lo dado, pero solo en cuanto “siendo dado” de manera inacabada; por otra parte, el consentimiento no solo lleva inscrita la marca de la libertad, de un “yo quiero” capaz de decir “sí y no” para afirmarse más allá de toda naturaleza, aunque contando siempre con ella, sino que en él también anidan la espera y la esperanza; la espera que solo se resuelve ante lo inesperado y la esperanza en la reconquista de sí como un sí-mismo responsivo (cf. Romano 2011a; Porée 2011). Así, el consentimiento no apunta solamente hacia lo dado efectivo, en cuanto situación no elegida por quien, sin embargo, es a partir de ella, sino que también apunta hacia un porvenir que es del todo inesperado e inanticipable: se trata del provenir del sí-mismo; en suma, se consiente por tanto un acontecimiento y un advenimiento. Finalmente, se puede concluir que solamente es consiente un sí-mismo que puede responder a la situación dada y volverse, de esta manera, responsable de sí. Para justificar estas tesis, propongo que nos centremos en algunas reflexiones que Ricœur desarrolla en *Le volontaire et l'involontaire*.

Si hay un libro en el que Ricœur ha meditado sobre el acontecimiento en su fuerza irruptora y trastocante es particularmente *Le volontaire et l'involontaire*. En sus obras posteriores, la reflexión se concentrará más bien en las relaciones entre acontecimiento y sentido, donde el *mythos*, como puesta en intriga, sintetiza lo heterogéneo de los acontecimientos. Pero en *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur

12 Al respecto, Vinicio Busacchini afirma que “ese consentimiento es motivado, más profundamente por el *No* a la evidencia de la finitud humana que por el *Sí* [*Oui*]. Ese *Sí* es en realidad la expresión de un rechazo: ‘yo acepto esta condición encarnada porque me rehúso a creer que el alfa y el omega de mi ser es y *signa estando* en esta condición de finitud’. El *No* de la libertad a esta finitud de la necesidad y a esta necesidad de la finitud: aquí que se sitúa para Ricœur la verdadera superación del desgarramiento que representa evidentemente el triunfo de la libertad sobre la necesidad. Coincide con la apertura del *Cogito* a la trascendencia, a través de la cuestión, la interrogación del sentido; interrogación que llama a la Trascendencia o, mejor, la tendencia del sujeto a la Trascendencia” (21).

esboza algunas importantes reflexiones sobre la novedad que portan los acontecimientos y que, en tanto tales, demandan consentimiento.

Concentrémonos primero en subrayar algunos de los componentes estructurales de la decisión, tal como lo hace Ricœur, particularmente los referentes a su estructura temporal y los diversos posibles tanto abiertos como encontrados con los que se confronta el hombre que asume su responsabilidad.

Toda decisión es la puesta en juego de aquellos poderes con los que cuento para ejecutar un proyecto y, en este sentido, se direcciona primordialmente hacia el futuro. Pero es preciso distinguir dos modos de volverse hacia el porvenir: el primero concierne a la previsión; el segundo, al proyecto. La previsión implica una conciencia teórica capaz de establecer relaciones de causa y efecto, por ejemplo, en las que el sujeto que prevé no se pone en juego. Así, por ejemplo, puedo prever que mañana saldrá el sol o que hará buen tiempo, etc., sin que ninguna de estas afirmaciones me implique de ningún modo. Pero, por el contrario, yo no podría proyectar nada sin estar yo mismo en juego. El proyecto, en este sentido, me designa irrenunciablemente a mí mismo como su responsable y ejecutor. Si el proyectar es un elemento esencial de la decisión, tender hacia aquello que está por hacer me designa a mí como aquel que asume la tarea de la ejecución del *pragma* de mi decisión, el proyecto. Aquí se revela una responsabilidad *singular* que recae en el sujeto y que, de algún modo, le arrostra su ser en sus proyectos, en sus direccionamientos, en su volcarse de modo propio hacia el futuro. La decisión, como designación en vacío, me arrostra una responsabilidad, pues supone un sujeto que puede ejecutar aquello que proyecta y que solo él lo puede.

Mas la decisión no está lanzada hacia el futuro de manera lineal e irrevocable, sino elípticamente:

Es porque ese futuro enfocado no está restringido al orden continuo y reversible del tiempo vivido: de proyecto en proyecto salto más allá de los tiempos muertos; vuelvo a momentos anteriores; bosquejo los ejes más interesantes de la acción futura, encierro las lagunas, pongo fines delante de los medios que los preceden, inserto proyectos secundarios en proyectos primarios por engaño gradual o intercalación. Tal es el tipo de temporalidad que organiza el tiempo delante del presente. La discontinuidad y la reversibilidad –continúa Ricœur– son la ley de ese tiempo designado en vacío donde solo son significadas las relaciones prácticas de los plazos más notables de la acción (la duración misma de la acción proyectada puede ser por otra parte significada, por ejemplo, para otro, a título de enseñanza, de modelo que imitar, o de orden por ejecutar). (Ricœur 1950 48)

Esta discontinuidad y reversibilidad suponen un sujeto capaz de retomar los proyectos cada vez de diferente manera a partir de la multiplicidad de poderes con los que cuenta. En este sentido, el sujeto que proyecta al mismo tiempo se proyecta a sí de diversas formas y es capaz de retomarse en los proyectos cada vez de nuevo. Pero, si el proyecto implica un sujeto que puede lo que quiere, que tenga el sentimiento de poder, por lo mismo implica también un sujeto que hace la experiencia de la incapacidad: no todas sus acciones ni todos sus poderes son capaces de alcanzar lo proyectado. De esta manera, el sujeto que se lanza hacia el futuro en sus proyectos debe, por una parte, contar con el sentimiento de poder, pero también con la impotencia propia de este. Proyectar es querer y poder lo que puedo, y en tanto tal implica también un “no poder” todo lo que quiero y puedo. Analicemos en detalle esta cuestión.

Nada podría ser proyectado por un sujeto sin ese sentimiento de poder que lo lanza hacia lo querido: Ricœur ha designado esto como “estima de sí” en *Soi-même comme un autre*. Si no estimara que yo puedo, no podría querer ni proyectar nada. En segundo lugar, aquel sentimiento de poder me designa singularmente a mí y solo a mí; y en este sentido, ¿no hay aquí una anticipación de la atestación tal como la definiría Ricœur en su obra de 1990, como una confianza en reconocermé como el quién que está detrás de los poderes por los que obro en el mundo? Al respecto, nuestro autor afirma que:

[E]s preciso reintroducir aquí ese sentimiento de poder que acompaña el enfoque de la conciencia. Es ese sentimiento que reúne al yo proyectado como sujeto de la acción por hacer y al yo apercibido en sordina como aquel que proyecta. Yo que quiero, yo puedo. Yo que decido hacer, yo soy capaz de hacer; y es esta capacidad que yo proyecto en el sujeto de la acción. (Ricœur 1950 47)

El sentimiento de poder remite tanto al hecho de que puedo como al yo que puede. Y sin embargo, no puedo todo lo que puedo y quiero. ¿Qué impondrían tales restricciones al poder y al querer? La situación dada y el mundo al que nos abrimos con nuestros proyectos y nuestras acciones. “Yo alojo mis proyectos –afirma Ricœur– en los intersticios de un mundo determinado en sus grandes líneas por el curso de los astros, por el orden de todo” (1950 49). Que los proyectos en los que nos comprendemos, reconocemos y atestiguamos nos lancen al mundo implica que abren nuevos posibles, gracias al poder de iniciativa con que cuenta el hombre. Pero al mismo tiempo el sujeto se halla en el mundo con posibles que salen a su encuentro. Proyectar implica, por tanto, la capacidad de tener que reunir ambos posibles, los proyectados y los encontrados. Ciertamente, los que salen a nues-

tro encuentro, al ser posibles, pueden ser también fuente de obstáculo para los proyectos en los que nos empeñamos ofreciéndonos razones para desviarnos parcial o definitivamente de ellos. Podría decirse que aquellos posibles no proyectados tienen la fuerza de lanzarnos de otro modo y hacia otros fines, es decir, de reconfigurar nuestro despliegue existencial en el mundo, como también pueden ser fuente nutricia que da aún más impulso a los proyectos en los que nos empeñamos: en suma, los posibles encontrados y que nos encuentran tienen el poder de poner en jaque nuestras capacidades, a partir de las cuales nos movemos en pos de nuestros proyectos; pero no podríamos hallar posibles no intencionados por nosotros sin contar con las capacidades suficientes para que estos se delinee para nosotros. Los posibles, tal como lo afirma Ricœur, no son dados “en el aire”, sino que tienen su fundamento en la dimensión encarnada, en nuestro cuerpo como fuente de poderes. “Lo posible adquiere una consistencia y como un espesor carnal; está en el camino de lo real; es la capacidad de la realización del proyecto por el cuerpo” (Ricœur 1950 53).

En este sentido, los posibles aportan una novedad que configura al sujeto, que a su vez debe acoger su novedad. Esta es una de las razones por las que Ricœur no puede seguir a Husserl en la vía del *ego* trascendental, pues el *cogito* ricœuriano está constantemente acogiendo lo otro de sí y la novedad que arriba. No se trata aquí de constitución, sino de consentimiento:

[P]ara la descripción pura el proyecto en sentido estricto de correlato de la decisión no es constitutivo del futuro; la temporalidad futura de la conciencia no es reducible a su aptitud para hacer proyectos. Es importante disipar este equívoco sostenido por un uso semi-descriptivo, semi-trascendental de expresiones tales como: la conciencia “como” proyecto, la conciencia “como” impulso, etc. ... Ella pertenece más bien, con la temporalidad en general, al orden de lo involuntario absoluto, al orden de lo inevitable; depende del *consentimiento*, como la condición de que no puedo querer todo lo que puedo querer bajo la forma de proyectos y cuya ejecución futura depende de mí. (Ricœur 1950 51)

Un sí-mismo que consiente es constitutivamente hospitalario en un sentido fundamental. No se trata, por tanto, de una virtud que pueda o no ejercerse, en la que nos es posible educarnos: la hospitalidad dice más bien la condición misma que hace del sujeto un sí-mismo. Ser tal es acoger, recibir la novedad que saca al sujeto de su centro y lo estremece: no es posible, en este sentido, consentir sin haber recibido lo otro de sí como una alteración. En el caso puntual del *cogito* que decide, lo hace acogiendo la situación dada y los posibles a los que

consiente: decidir es en algún sentido consentir aquello que escapa a nuestro dominio y a nuestra previsión.

Ricœur afirma, en un texto de juventud, que la persona es fundamentalmente capaz de reivindicar una acción (cf. Ricœur 1936). En *Le volontaire et l'involontaire*, el autor radicaliza esta idea afirmando que “yo no tengo ningún medio para afirmarme *al margen* de mis actos”, y luego que “el yo es en sus actos” (cf. Ricœur 1950 56). Esta tesis es interesante, pues nos permite subrayar una vez más el hecho de que el consentimiento, al ser un sí, es también un no. Pues, que el sí mismo solamente pueda afirmarse en sus actos, que solamente pueda atestiguar en sus capacidades a partir de las cuales obra, significa también que el sí-mismo no está entregado de lleno a la heteronomía: Ricœur realiza un esfuerzo importante por afirmar la autonomía del sujeto queriente, aunque no sea total ni plena. ¿Qué significa ser autónomo en este contexto? Poder plantearse a sí mismo en los actos que realiza, es decir, poder reconocerse a sí en las acciones que podemos reivindicar como propias, aunque sean a la vez por mí y por otro. En este sentido, el sentimiento de responsabilidad tiene su fundamento en el sentimiento de poder. Lo consentido es también ese sí que, a pesar de todos sus descentramientos, de todas las salidas de sus goznes sufridos por la pasión, persiste en retomarse y reconquistarse en sus decisiones, en sus actos, en sus proyectos, en sus movimientos, y que se reconoce cada vez implicado en ellos. No es, por tanto, un sí plenamente autónomo, pero tampoco es totalmente rehén de lo otro de sí.

Estas reflexiones nos vuelven a la cuestión de lo posible y a la indeterminación propia de sí-mismo: este último, hemos afirmado, es inesperado para sí, por su poder de proyectar y encontrar posibles que portan novedad. Ricœur, a nuestro juicio, destaca esta idea cuando afirma que “lo que yo seré no es *ya* dado, sino que depende de lo que haré” (1950 62). Esta indeterminación es fundamental, pues está alojada en las capacidades que tiene el ser humano para desplegarse en sus acciones. El sujeto no solo se afirma en lo que hará, sino en sus capacidades: su hacer. Todas sus acciones tienen sustento en su ser capaz, en su sentimiento de poder y en su poder mismo. Pero las capacidades solo pueden entenderse estructuralmente como constitutivas del sí-mismo si se las comprende como respuestas ante la solicitud del otro, del mundo y de las cosas. Desarrollamos nuestros poderes de ser para responder ante tales o cuales exigencias, ante las solicitudes de nuestros prójimos, etc. Mas, ¿cómo saber de antemano qué encuentros y qué solicitudes nos serán enviadas? Lo posible del hombre, lo posible que cada cual es en el ejercicio de su hacer, de sus acciones y en el desarrollo de sus capacidades, solo se delinea fundamentalmente en la estructura relacional y respondiente del sujeto. En este sentido, el

consentimiento dice sí a las respuestas que son las nuestras y al hecho de que estas surgen como un acto de libertad ante las exigencias a las que nos confrontamos.

Pero es necesario insistir en que si lo consentido son las respuestas, estas son al mismo tiempo una toma de posición de sí como un envío a lo inesperado de sí, y en este sentido están cargadas de espera y esperanza, así también de contestación. Jean-Yves Lacoste ha afirmado recientemente que “un poder-ser critica siempre lo que somos” (2011 329). Partamos de este último punto.

El estar abierto al mundo y a los otros a través del despliegue de las capacidades porta consigo la contestación permanente de sí, pues el “yo puedo” que se asume cada vez en sus poderes debe consentir volverse hacia una nueva faz de sí frente a posibilidades proyectadas y encontradas. Las capacidades nos permiten abrirnos al mundo y delinear el modo como lo enfrentaremos, pero al mismo tiempo, nuestras aptitudes y capacidades solo se modelan conforme al mundo que encontramos: así, un paisaje inédito para un espectador puede sugerirle maneras de comportarse no previstas hasta ese momento; del mismo modo, nuestras capacidades nos abren a aquellos posibles como respuesta al mundo enfrentado. Por ejemplo, entrar a una habitación donde hay un piano ciertamente puede sugerirme y provocarme ciertos comportamientos posibles, como sentarme frente a él para interpretar una pieza musical. Pero si no cuento con las aptitudes y las capacidades adecuadas, es probable que las acciones que realice no sean sino un simulacro o que simplemente me resigne a la imposibilidad de sacar alguna melodía del instrumento musical. Y sin embargo, puedo ejercitarme y aprender el arte de la interpretación del piano, lo que me abrirá a nuevas posibilidades cada vez que me siente ante un piano. Nuevas posibilidades que se renuevan constantemente, pues quien ha desarrollado las aptitudes y capacidades para tocar el piano no está restringido a interpretarlo siempre del mismo modo, puede también, cada vez, innovar. Y en este sentido, el instrumento musical, conforme a mis capacidades, no se me presenta de la misma manera, sino siempre como fuente de posibilidades impredecibles que afectan mi comportamiento y me determinan de modo inesperado.

Ser capaz es estar abierto a nuevos posibles y, por tanto, a nuevos lineamientos del mundo y de sí. Asumirse en tales o cuales capacidades es estar abierto a otros modos de comportamiento, a otras formas de enfrentar el mundo y a otras posibilidades que no son del todo esperables, pues se abren tan solo en la conjunción entre los poderes con que enfrentamos el mundo y el modo cómo este se nos da. De esta manera, el “yo puedo”, cada vez que asume y desarrolla una capacidad, se expone a nuevos posibles de sí. No se trata de una contestación

violenta que suprime del todo lo que somos. Pues la contestación indica que el sí-mismo no se restringe, en su ser, a un presente perdurable, sino que está vuelto hacia múltiples posibles que le aportan un advenir cada vez nuevo. Ser un sí-mismo es responder a aquello a lo que está abierto como posibilidad. Las capacidades como respuestas, al despertarse en el encuentro con el mundo, no permiten clausurar en su ser al sí-mismo que somos. El *homo capax*, el “yo puedo”, no sería capaz si no pudiera ser estremecido por los posibles que proyecta, expuesto a los acontecimientos que arriban sin aviso, y por los posibles que halla y que no han sido proyectados y que en ocasiones modifican totalmente los fines a los que está vuelto.

En este momento del análisis, reencontramos otra vez la paciencia propia del sí-mismo, pues finalmente el hombre tomado en sus capacidades hace una experiencia inacabada de sí; la novedad a la que se expone el “yo puedo” en el ejercicio de sus poderes revela la paciencia que le es constitutiva; el sí-mismo está vuelto hacia la novedad de los posibles, y su tiempo y su duración es la de la espera y la esperanza; su fundamento es la pasibilidad, el padecimiento o sufrimiento, pues la paciencia siempre se inquieta, se altera y se afecta. Toma fuerza el verso del *Agamenón* de Esquilo: *to pathei matos*, padecer para comprender. Pero esta paciencia está llena de consentimiento, pues ese yo inimaginable al que nos abre nuestras capacidades no solo es patientado, sino también consentido. El *homo capax*, el sí-mismo que puede, patienta su duración y su relación implicada con lo otro de sí; su paciencia no obstina en lo que ya es, sino que persiste en mantenerse en vínculo con lo otro al riesgo de ser modificado y transformado en el encuentro. El sí-mismo consiente aquello que es para abrirse libremente a sus nuevas posibilidades que, en cuanto tales, no caen dentro de su dominio. La paciencia y el consentimiento tienen, por tanto, algo en común: suponen un sí-mismo capaz de esperar y de ser en la esperanza.

Jérôme Porée afirma que la “paradoja de la esperanza” consiste, por una parte, en “un esfuerzo impotente para ser sí; de otra parte, la espera de poder serlo por la gracia de otro que sí” (2011 40). En suma, el carácter paradójico de la esperanza radica en la articulación conflictual entre el deseo y el esfuerzo que hace el sujeto para perseverar en la existencia, como un sí capaz de atestiguar en el despliegue de sus capacidades, en la reivindicación de sus actos y en la responsabilidad asumida; y, por otra parte, el reconocimiento de su heteronomía: ser un sí-mismo es ser por sí y por otro (*cf.* Housset 2010). Respecto del primer punto, Porée tiene razón al poner el acento en el carácter impotente del esfuerzo, pues finalmente el sí-mismo es tanto actuante como sufriente, capaz de iniciativa y lleno de vulnerabilidades; su poder no

lo puede todo y no puede todo lo que quiere; pero la impotencia de su esfuerzo atesta la altura del consentimiento que radica en su humilde afirmación. Pues el esfuerzo de sí denota la espera que es propia del sí mismo en tanto que el esfuerzo, al menos en algún sentido, se orienta por un proyecto asumido que nos abre hacia posibles que, incluso al ser predecibles, llegan siempre de manera sorprendente o novedosa. Hay una tensión, por tanto, entre a) una intención lanzada hacia el porvenir, llena de iniciativa, que debe confrontarse con la difícil tarea de tener que asumir sus límites para hacer de su orientación un libre decurso y b) una intención transida por una espera, pasiva en su expectativa como la pasividad de la acogida, que no está lanzada hacia adelante como en el proyecto, sino como en la atención: su direccionamiento implica un descentramiento provocado por lo inesperado de la espera: un arribo novedoso capaz de ejercer su influjo transformador en quien espera lo que no sabe, lo que no puede antes de su arribo, y que sin embargo lo abre a un campo de exigencias que solo a él le corresponde asumir. Aquí también hay consentimiento, y en él, una paciencia que no tiene nunca la medida del sufrimiento.

Bibliografía

- Altieri, L. *Eidos et Pathos. Corporéité et signification entre phénoménologie et linguistique cognitive*. Bucharest: Zeta Books, 2009.
- Busacchini, V. *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- Changeux, J.-P. & Ricœur, P. *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- Chrétien, J.-L. *De la fatigue*. Paris: Minuit, 1996.
- Grosos, P. *L'inquiète patience*. Chatou: La Transparence, 2004.
- Housset, E. "La dramatique de la personne ou de l'ipséité comme paradoxe", *Les Études philosophiques* 2/81 (2007): 215-233.
- Housset, E. "La douceur de la patience. La patience retrouvée", *Revue d'éthique et de théologie morale* 3/250 (2008): 23-38.
- Housset, E. "La persona como creatura", *Teología y vida* 11/1-2 (2010): 161-178.
- Jervolino, D. *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002.
- Lacoste, J.-Y. *Présence et parousie*. Paris: Ad Solem, 2006.
- Lacoste, J.-Y. *Être en danger*. Paris: CERF, 2011.
- Michel, J. *Paul Ricœur: une philosophie de l'agir humain*. Paris: CERF, 2006.
- Mongin, O. *Paul Ricœur*. Paris: Seuil, 1994.

- Porée, J. “Justifier philosophiquement l’espérance”. *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. À l’entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Bühler, P. & Frey, D. (eds.). Genève: Labor et Fides, 2011. 33-47.
- Ricœur, P. “Note sur la personne”, *Le Semeur* 7 (1936): 437-444.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*, t. I. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté. L’homme faillible*, t. II. Paris: Aubier, 1960.
- Ricœur, P. *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- Ricœur, P. “Négativité et affirmation originaire”. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1967. 378-405.
- Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Ricœur, P. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004.
- Romano, C. “Esperar”, *Franciscanum* LIII/156 (2011a): 331-355.
- Romano, C. “L’équivoque de l’habitude”, *Revue germanique internationale* 1/13 (2011b): 187-204.
- Stevens, B. *L’apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur. Phaenomenologica* 121. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Stevens, B. “El rol decisivo jugado por la filosofía de la existencia en el proyecto global de Paul Ricoeur”. Mena, P. (comp.), *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006. 267-276.
- Vallée, M.-A. *Le sujet herméneutique. Étude sur la pensée de Paul Ricœur*. Sarrebruck: Universitaires Européennes, 2010.