

Ana Lucía Montoya Jaramillo

La generosidad del  
*cogito* encarnado:  
una fenomenología  
de la atención  
a partir de Paul  
Ricœur



(Página deixada propositadamente em branco)

# Ricœuriana

#4

ISSN  
2184-190X

Ana Lucía Montoya Jaramillo

La generosidad del  
*cogito* encarnado:  
una fenomenología  
de la atención  
a partir de Paul  
Ricœur

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

(Página deixada propositadamente em branco)



**EDIÇÃO**

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)

URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

**ASIER**

Associação Ibero-Americana de Estudos Ricœurianos

URL: <http://www.asieronline.org>

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Imprensa da Universidade de Coimbra

**DESIGN**

Carlos Costa

**INFOGRAFIA**

Imprensa da Universidade de Coimbra

**IMPRESSÃO**

KDP

**ISSN**

2184-190X

**ISBN**

978-989-26-2184-5

**ISBN DIGITAL**

978-989-26-2185-2

**DOI**

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2185-2>

© JANEIRO 2024,

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

# Ricœuriana

#4

ISSN  
2184-190X

Ana Lucía Montoya Jaramillo

La generosidad del  
*cogito* encarnado:  
una fenomenología  
de la atención  
a partir de Paul  
Ricœur

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

Estruturas Editoriais

RICÆURIANA

Imprensa da Universidade de Coimbra / Associação Ibero-Americana de Estudos Ricæurianos

ISSN: 2184-190X

**DIRETORES DA SÉRIE EDITORS-IN-CHIEF**

**Gonçalo Marcelo**

(Universidade de Coimbra)

**César Correa Arias**

(Universidad de Guadalajara)

**Patrícia Lavelle**

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

**Tomás Domingo Moratalla**

(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

**COMISSÃO CIENTÍFICA SCIENTIFIC COMMITTEE**

**Agustín Domingo Moratalla**

(Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Valencia)

**Alejandra Bertucci**

(Universidad Nacional de La Plata)

**Alfonso Mendiola Mejía**

(Universidad Iberoamericana)

**Ana Escríbar Wicks**

(Universidad de Chile)

**Anibal Fornari**

(CONICET – Universidad Católica de Santa Fe)

**Beatriz Contreras Tasso**

(Pontifícia Universidad Católica de Chile)

**Bernardo Barros Coelho de Oliveira**

(Universidade Federal Fluminense)

**Cláudio Reichert do Nascimento**

(Universidade Federal do Oeste da Bahia)

**Cristóbal Holzapfel**

(Universidad de Chile)

**Eduardo Casarotti**

(Universidad Católica del Uruguay)

**Elsio José Corá**

(Universidade Federal da Fronteira Sul)

**Fernanda Henriques**

(Universidade de Évora)

**Francisco Diez Fischer**

(CONICET / Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)

**Graciano González R. Arnaiz**

(Universidad Complutense de Madrid)

**Hélio Gentil**

(Universidade São Judas Tadeu)

**Jaime Torres Guillén**

(Instituto de Filosofía A. C., México)

**Jean-Luc Amalric**

(CPGE Arts et Design-Nîmes / Université Montpellier 3)

**Jeanne Marie Gagnebin**

(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / UNICAMP)

**José Juan Sainz Luna**

(Instituto Tecnológico Autónomo de México)

**José Santiago González Iniguez**

(Universidad de Guadalajara)

**Juan Masiá Clavel**

(Universidad de Sophia, Japón)

**Julián Molina Zambrano**

(Universidad de Guadalajara)

**Lúís António Umbelino**

(Universidade de Coimbra)

**Lúís Manuel A. V. Bernardo**

(Universidade Nova de Lisboa)

**Luis Miguel Arroyo Arrayás**

(Universidad de Huelva)

**Luis Vergara Anderson**

(Universidad Iberoamericana)

**Marcelino Agís Villaverde**

(Universidade de Santiago de Compostela)

**Maria do Céu Zambujo Fialho**

(Universidade de Coimbra)

**Maria João Coelho**

(Universidade de Coimbra)

**Maria Luísa Portocarrero**

(Universidade de Coimbra)

**María Luján Ferrari**

(Universidad Nacional de La Plata)

**Maria da Penha Villela-Petit**

(Archives Husserl de Paris / C.N.R.S.)

**Michel Renaud**

(Universidade Nova de Lisboa)

**Noeli Dutra Rossatto**

(Universidade Federal de Santa Maria)

**Patricio Mena Malet**

(Universidad de La Frontera)

**Paulo Jesus**

(Universidade de Lisboa)

**Roberto Roque Lauxen**

(Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia)

**Sebastián Kaufmann Salinas**

(Universidad Alberto Hurtado)

**Walter Salles**

(Pontifícia Universidade Católica de Campinas)

**ASSISTENTE EDITORIAL EDITORIAL ASSISTANT**

João Emanuel Diogo



**RICŒURIANA 4:**

**La generosidad del *cogito* encarnado: una fenomenología de la atención a partir de Paul Ricœur**

**RICŒURIANA 4:**

**The generosity of the embodied *cogito*: a phenomenology of attention based on Paul Ricœur**

**Ana Lucía Montoya Jaramillo**

Pontificia Università Gregoriana

analumontoya@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2972-7097>

**Resumen:** Participación y distancia, receptividad y actividad, afecto y deseo de verdad, estos son los dúos conceptuales que recorren y dan eje a este libro, que se articula en torno a una pregunta y a una intuición central. La pregunta gira en torno a la mejor disposición del yo para relacionarse con toda alteridad de modo que esta sea recibida de un modo cualitativamente más rico y acorde con su índice de verdad. La intuición es que la atención, entendida como una estructura de receptividad activa que encuentra su idea-límite en el descentramiento generoso, es dicha disposición. Basándose en las primeras elaboraciones antropológicas de Paul Ricœur, en particular en su conferencia “L’Attention” (1940), el libro describe a la atención como la forma relacional de ese *cogito* encarnado que somos, además, propone una relación estrecha entre atención, estima de sí y generosidad cartesiana. Explora cómo esta estructura fundamental de la subjetividad humana ilumina la articulación de lo

ético con lo cognitivo y concluye sugiriendo que existe una vía de unificación que nos cualifica en nuestra humanidad a partir de un determinado ejercicio atencional.

**Palabras clave:** Atención, Encarnación, Estima de sí, Generosidad, Ricœur

**Abstract:** Participation and distance, receptivity and activity, affection and the desire for truth: these are the conceptual pairs that run through and that constitute the axis of this book, which is articulated around a question and a central intuition. The question concerns the best disposition of the self to relate to all otherness in such a way that it is received in a qualitatively richer way and in accordance with its index of truth. The intuition is that attention, understood as a structure of active receptivity that finds its limit-idea in generous decentering, is such a disposition. Drawing on Paul Ricœur's early anthropological elaborations, in particular his lecture "L'Attention" (1940), the book describes attention as the relational form of the embodied *cogito* that we are, and proposes a close relationship between attention, self-esteem and Cartesian generosity. The book explores how this fundamental structure of human subjectivity illuminates the articulation of the ethical with the cognitive, and concludes by suggesting that there is a way of unification that qualifies us in our humanity based on a particular exercise of attention.

**Keywords:** Attention, Embodiment, Generosity, Ricœur, Self-esteem

## **Autora**

Ana Lucía Montoya Jaramillo es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente es docente y miembro del grupo de investigación *Philosophy as a Way of Life* en dicha universidad. Sus principales áreas de investigación son la atención, la relación entre afectividad y conocimiento, y la fenomenología existencial. Ha publicado diversos artículos sobre la filosofía de Paul Ricœur.

## **Author**

Ana Lucía Montoya Jaramillo holds a PhD in Philosophy from the Pontifical Gregorian University. She is currently a lecturer at the Pontifical Gregorian University and a member of the Research Group on *Philosophy as a Way of Life* at the same university. Her main research interests are attention, the relationship between affect and knowledge, and existential phenomenology. She has published several articles on the philosophy of Paul Ricœur.

(Página deixada propositadamente em branco)

## ÍNDICE

### Proemio

<i>Paul Gilbert</i> .....	15
---------------------------	----

### La generosidad del *cogito* encarnado: una fenomenología de la atención a partir de Paul Ricœur

Introducción .....	27
--------------------	----

Capítulo I - La atención como modo relacional .....	41
---	----

1. La idea-límite de unidad humana y la desproporción.....	42
1.1 La atención como estructura de unificación ante los dualismos. 47	
1.1.1 La atención y la oposición entendimiento voluntad .....	48
1.1.2 La atención y la oposición entendimiento sensibilidad.....	53
1.2 La idea-límite de una atención pura .....	59
2. La atención, la presencia y el sentido .....	62
2.1 Atención y presencia.....	63
2.2 La vía sensible de la presencia .....	67
2.3 Atención, sentido y receptividad .....	70
2.3.1 El sentido y la presencia.....	71
3. La receptividad del sentido y sus modos.....	79
3.1 La receptividad pasiva del sentido.....	81
3.2 La receptividad activa del sentido .....	83
3.2.1 La atención como indeterminación .....	84

3.2.2 Mayor o menor receptividad activa .....	87
3.3 Las formas en que se moviliza la atención .....	90
4. El modo relacional del <i>cogito</i> encarnado .....	93

## **Capítulo II - La estima de sí y la forma relacional**

<b>del <i>cogito</i> generoso .....</b>	<b>97</b>
1. La estima de sí como núcleo afectivo relacional de la persona .....	99
1.1 La receptividad en el cuerpo .....	101
1.2 El cierre afectivo y la estima.....	107
2. El respeto y la generosidad como reveladores de la mediación .....	111
2.1 Respeto y atención.....	112
2.2 Generosidad y atención .....	124
2.2.1 Sorpresa y atención involuntaria.....	128
2.2.2 El esfuerzo de la atención voluntaria.....	135
3. Las formas relacionales del yo .....	147
3.1 La concupiscencia reflexiva .....	148
3.2 La conciencia fascinada por la pasión .....	151
3.3 La forma relacional del <i>cogito</i> generoso .....	155
4. De la estima a la generosidad.....	160

## **Capítulo III - La atención entre el tiempo y la imaginación .....**

<b>1. La atención y el tiempo .....</b>	<b>169</b>
1.1 La ambivalencia de la duración .....	171
1.2 El yo de la duración .....	174
<b>2. La atención y la imaginación .....</b>	<b>178</b>
2.1 Atención, imaginación y receptividad de sentido .....	181
2.2 La atención y la imaginación en el flujo temporal.....	189
2.2.1 La imaginación que fuga.....	191
2.2.2 La imaginación que construye .....	196
<b>3. La maestría de la atención .....</b>	<b>200</b>
3.1 Atención y deseo .....	200

3.2 Atención y hábito.....	205
3.2.1 El modo atencional de la forma habitual.....	206
3.2.2 Hábito y apertura atencional.....	210
3.3 Atención y hábito en el ciclo del deseo.....	215
4. La atención como hábito disposicional.....	218
<b>Conclusión General.....</b>	<b>225</b>
1. La atención y la pregunta por el sentido.....	229
2. La articulación entre intelecto y voluntad.....	231
3. Consejos para una vida buena.....	233
<b>Bibliografía.....</b>	<b>237</b>

(Página deixada propositadamente em branco)



## PROEMIO

**Paul Gilbert**

Pontificia Università Gregoriana

[gilbert@unigre.it](mailto:gilbert@unigre.it)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8150-7636>

Paul Ricœur es sin duda uno de los filósofos más importantes y comentados del siglo pasado. Sus primeros libros, publicados justo después del final de la Segunda Guerra Mundial, en los que comentaba la obra de Karl Jaspers y Gabriel Marcel, se dieron a conocer rápidamente en los ámbitos académicos francófonos. Cuando murió, a los 92 años, cada una de sus numerosas obras –más de 30– eran leídas con atención por investigadores de todo el mundo, en todas las lenguas europeas y también en otras. Sus innumerables conferencias fueron dirigidas a públicos muy diversos, desde el universitario hasta el público en general. Las tesis doctorales dedicadas a él son numerosas, así como lo son las obras de síntesis, algunas más “científicas” que otras, y los artículos de nivel universitario. Paul Ricœur, hombre de inmensa cultura, fue también un sembrador en la filosofía contemporánea.

¿Hay que ser ingenuo o ignaro para embarcarse hoy en el estudio de esta obra que es polifacética, pero también unitaria?, ¿para encontrar en ella temas que aún no han sido estudiados de manera exhaustiva o simplemente suficiente? Podríamos distinguir distintos tipos de comentarios, aquellos que intentan rastrear la autogénesis

del pensamiento de Ricœur, aquellos que lo sitúan en la historia de la filosofía en general sacando a la luz las obras que han contribuido al progreso de su pensamiento, y aquellos que atestiguan hasta qué punto él ha sido capaz de engendrar nuevos maestros en filosofía.

En cada caso, es posible que no encontremos nada que no se haya dicho ya. Sin embargo, podemos estar seguros de que la obra de Ricœur no puede quedar encerrada en el círculo de sus comentaristas. Es más, ¿no tenemos nada nuevo que aprender de Bergson, de Kant, de Hume, de Descartes, de Buenaventura, de Escoto Eriúgena, de Agustín, de Platón, de Anaxímenes, de Heráclito y, por qué no, de Anaximandro? ¿Acaso los estudios dedicados a ellos lo han dicho todo sobre ellos? Los grandes filósofos se reconocen efectivamente por su capacidad de lanzar nuevos desafíos a nuestras ideas preconcebidas, de agitar las aguas estancadas de nuestros pensamientos tranquilos y de renovar nuestros interrogantes nacidos en culturas en continua evolución. De los viejos textos de filosofía podemos extraer algo nuevo para el pensamiento y la sabiduría de hoy.

En efecto, cuestiones aparentemente obsoletas pero realmente “actuales” se imponen en el seno de nuestras culturas, que varían en el tiempo y en el espacio. En este sentido, podemos señalar que no son los estudios de síntesis de un filósofo los que más estimulan la reflexión, ya que estas síntesis pueden arrastrar tras de sí concepciones generales que se imponen al autor simplificando los giros de su producción (aunque no negamos que hay síntesis excepcionales que demuestran una habilidad inmensa y que saben desenterrar el genio de los autores que presentan). Lo que estimula más directamente la reflexión filosófica son más bien los análisis de palabras, es decir, el diccionario del filósofo, la evaluación del uso que hace de un léxico aparentemente banal pero del que extrae extrañamente sus categorías más esenciales y originales. Palabras y expresiones sencillas, cuya riqueza de significado no percibimos espontáneamente, han animado a menudo la investigación filosófi-

ca. El libro de Ana Montoya se centra en una de estas palabras, el término “atención”, que apareció en la pluma de Ricœur como tema de una cuestión filosófica fundamental ya en 1939.

La cuestión no es saber qué significa esta palabra en lo que sería la síntesis última del filósofo, sino percibir cómo esta palabra fue capaz de movilizar su reflexión y engendrar una profundización que se haría continua en su pensamiento. La investigación se vuelve entonces apasionante porque el comentarista se encuentra acogido en el corazón de una filosofía en acción, de una investigación que un autor asume y lleva a cabo con sus propias cualidades y capacidades, que son ciertamente las suyas, pero también universales o nuestras. En filosofía, lo duradero no son las respuestas, sino las preguntas y la necesidad de recorrer caminos numerosos y aventureros.

Paul Ricœur, antes de 1960 y del desarrollo de su periodo “hermenéutico”, se formó antes que nada con varios autores de la “filosofía reflexiva” o “del espíritu”, como Gabriel Marcel y Jean Nabert, un movimiento intelectual también ilustrado por la célebre revista *Esprit*. Contemporánea a la filosofía “existencial” en Francia, la línea de pensamiento de la filosofía reflexiva estaba más atenta que esta última al acto de pensar o al *cogito* activo en el centro de nuestros interrogantes sobre la existencia. Se reconoce entonces la complejidad real del planteamiento del *cogito*, como veremos dentro de un momento en relación con Descartes. Ricœur prosiguió esta línea de pensamiento, que él mismo ilustrará completándola con las enseñanzas de la corriente fenomenológica, cuyo momento psicológico o antropológico fue ilustrado por Karl Jaspers. La conferencia de 1939 sobre “L’Attention”<sup>1</sup>, dada en vísperas de la Segunda Guerra Mundial,

---

<sup>1</sup> Paul Ricœur, “L’Attention: Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, en *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, eds. Johann Michel y Jérôme Porée (Paris: Seuil, 2013), 51-93.

da testimonio de esta doble herencia: la fidelidad a Descartes y la lectura de Husserl.

Ana Montoya eligió este artículo como punto de partida de su investigación doctoral. En este, Ricœur demuestra su gran capacidad para comprender los actos humanos con profundidad y rigor. Sin abandonar el modo reflexivo de su tradición filosófica, el filósofo francés se puso a finales de los años treinta en la escuela de la fenomenología alemana. Husserl y Heidegger ya eran conocidos en Francia, aunque de forma a menudo fragmentaria. De la fenomenología husserliana estricta (Ricœur la conoció como pocos autores al traducir el primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura*<sup>2</sup> durante la guerra de los 40-45), el filósofo francés se distanció rápidamente, al considerarla demasiado impregnada de una mentalidad epistemológica que empieza y acaba en el yo, sin preocuparse del cuerpo ni de la intersubjetividad, los cuales son también elementos ineludibles de nuestra existencia. Él aprendió, sin embargo, de la fenomenología la gracia de “mirar” lo que es, de analizar sin cubrir inmediatamente su investigación bajo la sombra de unos grandes principios “metafísicos” que la razón imprudentemente se concedería.

Ricœur es, en efecto, sensible a lo que podríamos llamar una “desproporción” que constituye la estructura básica de todos nuestros actos, impidiéndonos comprenderlos con la ayuda de conceptos demasiado invasivos y genéricos. Entre los filósofos atentos a las complicaciones de la existencia, a sus tensiones irreconciliables, Ricœur vislumbró un espacio para su propia investigación, aquella en torno a una distancia entre una presencia y una ausencia, así como entre una actividad y una pasividad, dando por hecho que todos estos elementos contrastantes se dan juntos desde el comienzo

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, avec introduction, traduction et notes de Paul Ricœur (Paris: Gallimard, 1950).

de todo acto humano. La experiencia de la “atención” es un claro testimonio de ello, al igual que la experiencia de un *cogito* cartesiano distinto al husserliano.

Nuestras vidas están tejidas de tensiones variadas y estructurales, cuyo análisis requiere una atención sostenida para acoger “lo que es” vivido, todo lo que acontece y llega a la subjetividad comprometida con el mundo y dirigida hacia los otros, sin caer en las trampas de la dialéctica hegeliana y de las síntesis “que forman salientes” (*en surplomb*). La riqueza y la intensidad de los análisis de Ricœur en el artículo de 1939, puestos en evidencia por Ana Montoya, acompañan de hecho toda la trayectoria del filósofo francés, no sin ser modificados cuando lo exigieron las nuevas temáticas abordadas por el autor.

En su obra de 1960, *L'homme faillible*<sup>3</sup>, Ricœur aceptaba aún las formas o estructuras psicológicas de la inocencia a las que había circunscrito su tesis publicada en 1950, *Le volontaire et l'involontaire*<sup>4</sup>, pero con importantes matices. La perspectiva de la tesis, en efecto, había sido determinada por el proyecto de adoptar la problemática estrictamente fenomenológica que Maurice Merleau-Ponty había asumido en sus estudios sobre la percepción, pero ahora desde la perspectiva de los actos voluntarios, por lo que era necesario contentarse con análisis fenomenológicos nutridos de imponentes lecturas escogidas entre los mejores psicólogos de la época para afrontar las cuestiones planteadas sobre las estructuras de estos actos. En su tesis, Ricœur debía entonces poner explícitamente entre paréntesis las cuestiones de la trascendencia y del mal para no alejarse demasiado de los fenómenos puros del yo voluntario.

---

<sup>3</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité. Livre 1: L'homme faillible* (Paris: Aubier-Montaigne, 1960).

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier-Montaigne, 1950).

En 1960, en cambio, Ricœur retomó, en el volumen inmediatamente posterior a *L'homme faillible*, es decir, en *La symbolique du mal*<sup>5</sup>, la problemática del mal que había dejado de lado en 1950. Necesitaba, pues, una entrada fenomenológica en estos temas hasta entonces vetados. Immanuel Kant ya se había enfrentado a esta cuestión cuando en 1792 emprendió la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>6</sup>, en particular la primera parte sobre *El mal radical*, publicación que, sin embargo, provocó un escándalo en el entorno mismo de la Ilustración alemana, ya que Kant parecía dar crédito a la mentalidad religiosa dogmáticamente excluida por estos mismos colegas ilustrados. ¿Cómo introducir una perspectiva que Ricœur había excluido previamente por razones metodológicas? Mostrando que esta exclusión no podía ser dogmática, y que una progresión del análisis antropológico podía ir más lejos gracias a una atención que no cierra los ojos a la constitución real de la humanidad, lo que la categoría de “desproporción” expresa señalando una distancia inmanente al ser humano en su práctica cotidiana.

*L'homme faillible* podía así introducir el estudio de cuestiones que habían sido puestas de lado diez años antes por razones metodológicas. Esta exigencia llevó a Ricœur a distanciarse definitivamente de Husserl, a pasar de su método fenomenológico al de la hermenéutica, o a una fenomenología de estilo distinto al husserliano. Ya en 1927, Martin Heidegger había criticado también la estrechez de miras de la antropología de su maestro y amigo. Es de esta manera que en su texto de 1960 Ricœur inserta un nuevo léxico capaz de arrojar luz sobre las tensiones de nuestra voluntad en los dominios del “tener”, del “poder” y del “valer”<sup>7</sup>. Los compromisos especulativos

---

<sup>5</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité. Livre 2: La symbolique du mal* (Paris: Aubier-Montaigne, 1960).

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza, 2001).

<sup>7</sup> Ver Cap. II 3.2 *La conciencia fascinada por la pasión* del libro aquí presentado.

de Ricœur siempre le han obligado a tener en cuenta sus enfoques nuevos, sucesivos, sin por ello desviarse de la línea general de sus preocupaciones más fundamentales.

Las propuestas formuladas en el artículo sobre “L’Attention” fueron entonces desarrolladas con mayor profundidad en publicaciones posteriores de Ricœur, quien las puso en discusión con Descartes y Kant. Al mismo tiempo, las interpretaciones habituales presentes en los manuales escolares de filosofía de estos dos gigantes de la filosofía llegaron a ser modificadas. De hecho, es sobre todo la reflexión de Descartes sobre la “generosidad” en su tratado sobre las *Passions de l’âme*<sup>8</sup> lo que Ricœur renueva. He oído a eminentes miembros del mundo académico sostener que la generosidad, que Descartes sitúa en el corazón de las *Passions de l’âme*, expresa el pretencioso egoísmo del yo moderno; opinión imbuida de la idea de que la Modernidad se funda sobre un *cogito* formal que sería el de Descartes. Ana Montoya, en cambio, demuestra felizmente que la verdad no es tan sumaria. Los análisis de Ricœur y sus reservas ante estas interpretaciones de la modernidad cartesiana, todavía hoy demasiado comunes, son aquí de una ayuda inestimable.

La inteligencia espiritual del afecto relacional, que surge de la experiencia reflexiva del yo, es, de hecho, fructífera para una reflexión radical que se preocupa por un fundamento que tenga sentido en nuestras vidas reales. Para Ricœur, el *cogito* cartesiano se prolonga al interior de la problemática de la “ipseidad”, la cual es esencial para la filosofía reflexiva. La experiencia reflexiva no es, en efecto, la de un deseo de auto-poseción. De hecho, “la concupiscencia reflexiva es la conciencia que fascinada por el sueño de auto-poseerse se exilia”<sup>9</sup>. El *cogito* cartesiano no se encierra en la contemplación de

---

<sup>8</sup> René Descartes, *Les Passions de l’âme*, en *Oeuvres de Descartes*, eds. Paul Tannery y Charles Adam, vol. 11 (Paris: Vrin, 1996), 327–497.

<sup>9</sup> Ana Lucía Montoya Jaramillo, *La generosidad del cogito encarnado*, 148.

sí mismo, del mismo modo que la estima de sí no es una ingenua autosatisfacción que no tiene en cuenta la propia vida en cuanto realmente situada y comprometida. Por el contrario, el pensamiento comprometido en una relación generosa con el mundo y con los demás, el pensamiento así unido al cuerpo, es la condición para el acceso al verdadero sentido del *cogito*, para el despliegue de su “generosidad” natural. Además, Descartes sabía muy bien que un *cogito* preocupado por su propia autorreferencia nunca podría tomar ninguna decisión ética en un contexto determinado.

De Kant, Ana Montoya muestra la importancia de las páginas de la *Crítica de la razón pura*<sup>10</sup> sobre la “imaginación trascendental” y su crítica de la “representación” para comprender lo que está en juego en la atención. Tras estas páginas, la reflexión sobre la dimensión temporal de la atención aparece como decisiva. ¿Acaso no es cierto que solemos contentarnos con una atención que se detiene en una “imaginación representativa”, cuyo destino suele ser el de una objetivación cosificadora en la que la fluidez del tiempo se fija en una serie de presentes matemáticos o de momentos inmovilizados? ¿No es cierto que la imaginación corre el riesgo de bloquearse o encerrarse en imágenes vacías de contenido y que no son más que fantasías, cuando deberíamos criticar esas mismas fantasías para descubrir los deseos que las suscitan en nuestra inteligencia esterilizando nuestros dinamismos intelectuales interesados por la “verdad”? Si no podemos poner al descubierto los dinamismos que han permitido que surjan estas imágenes en nuestro pensamiento, cualquier imagen tendrá que ser sospechosa ante la razón filosófica. Quienes ignoren la necesidad de este salto fuera de la imagen no sabrán siquiera que se están separando de la realidad, y estarán en esa situación peligrosa para la razón que es la ilusión voluntaria. Por

---

<sup>10</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura: edición bilingüe*, trad. Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).



otra parte, los dinamismos de la memoria y sus recomposiciones de la temporalidad se forman lentamente en nuestro interior, impulsados por un interés trascendental, como diría el kantianismo, pero que Ricœur quiere bajar a la tierra, adentrándose en la hermenéutica, técnica filosófica que permite a la historia del pensamiento contar su propia historia, si al menos le prestamos nuestra cuidadosa atención.

Nos acercamos así a un tema decisivo en la fenomenología contemporánea, el de la “disposición” (*Befindlichkeit* diría Heidegger, “actitud” diría Éric Weil) o de un deseo de saber que se encuentra en la bifurcación, entre, por un lado, la evasión de la realidad y, por otro, el recogimiento de un “hábito” pacientemente educado. “Cuando Ricœur introduce la sección en la que va a tratar la relación entre atención y duración, afirma que al anudar atención y duración entre sí se llega a ‘una inteligencia más completa de la función fundamental de la imaginación en la invención de la decisión’ y señala que si atender es ver en un sentido no intelectualista, lo que equipara a ‘desarrollar de alguna manera intuitivamente todas las relaciones y todos los valores’ en este operar, [...], se anudan entre sí: duración, atención e imaginación”<sup>11</sup>. La fidelidad al acto de pensar incide así en la calidad de la “atención” que se pone al servicio de la decisión y en la estructura más íntima de la esencia de la libertad. Así pues, ya no hablamos solo de una “disposición”, sino sobre todo de la “disponibilidad” de aquel que es atento dejándose interrogar libremente, una situación vital auténtica que la autora aborda considerando la “maestría de la atención” en la que podemos redescubrir la exigencia espiritual de la “paciencia de ser”.

---

<sup>11</sup> Montoya Jaramillo, *La generosidad del cogito encarnado*, 197.

## Bibliografía

- Descartes, René. *Les Passions de l'âme*. En *Le monde; Description du corps humain; Passions de l'âme; Anatomica; Varia*, editado por Paul Tannery y Charles Adam, 327-497. Volumen 11 de *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, avec introduction, traduction et notes de Paul Ricœur. Paris: Gallimard, 1950.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura: edición bilingüe*. Traducido por Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducido por Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza, 2001.
- Ricœur, Paul. "L'Attention: Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques". En *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, eds. Johann Michel y Jérôme Porée, 51-93. Paris: Seuil, 2013.
- . *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.
- . *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité. Livre 1: L'homme faillible. Livre 2: La symbolique du mal*. Paris: Aubier-Montaigne, 1960.

**LA GENEROSIDAD DEL *COGITO* ENCARNADO:  
UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ATENCIÓN A PARTIR DE  
PAUL RICŒUR**

***THE GENEROSITY OF THE EMBODIED COGITO:  
A PHENOMENOLOGY OF ATTENTION BASED  
ON PAUL RICŒUR***

(Página deixada propositadamente em branco)

## INTRODUCCIÓN

Este texto nace de una experiencia después de varios días pasados en silencio y contemplación en una zona de la campiña inglesa. El mundo, en torno a mí y dentro de mí, cobró una vida particular y se presentó transfigurado. ¿Se trataba acaso de un estado emocional exaltado que me llevaba a colorear el mundo? ¡No! La serena calma de esa experiencia se me ofreció, no tanto como una acción de parte mía, sino como una revelación de parte del mundo: un mundo cargado de sentidos se manifestaba y yo lo recibía. Sin embargo, para que se diera esta acogida nueva de sentido (este *ver* algo que *ya estaba*, pero que yo antes *no veía*) un cambio en mí debía haberse operado... Entrando en mí misma percibí que se trataba de una acción tan discreta como lo es una toma de posición voluntaria de apertura frente a la alteridad (esa alteridad que estaba en torno a mí y dentro de mí). Una apertura que, para mantenerse, debía ser sostenida. Días después empecé a preguntarme: ¿por qué este mundo transfigurado y lleno de presencias que percibo, el otro, que camina junto a mí, parece no verlo?, ¿de qué manera la forma en que me posiciono internamente, ese “dónde me ubico” para acoger el mundo, influye en el contenido cargado de sentidos de lo que recibo? y, finalmente, ¿de qué manera la forma en que vivo esta receptividad activa, que busca intencionalmente mantener la apertura lo más descentradamente posible, manifiesta la cualidad del polo afectivo desde el cual recibo o, en otras palabras, es un indicador de mi forma de amar y relacionarme?

Esta experiencia, con sus preguntas sucesivas, me llevó a indagar en el tema de las disposiciones. El significado corriente de disponer es poner algo en una situación conveniente, adecuada, apta para un fin<sup>1</sup>. ¿Hay acaso una “situación conveniente” para que mi yo se abra y relacione de una forma más rica y respetuosa con la alteridad?, ¿hay una toma de posición del yo frente al mundo que sea idealmente *la mejor*?, ¿una forma que permita vivir una experiencia de receptividad activa de aquello que se dona cualitativamente más rica?, ¿cómo en este ejercicio de posicionarme me cualifico a mí misma? En este contexto, el estudio de la atención, con su dinamismo de descentramiento y apertura hacia la alteridad encerrada en toda presencia, con su raíz corporal-afectiva, me ofreció el marco para ensayar una respuesta<sup>2</sup>.

Para Simone Weil, la atención tiene un rol fundamental en el desarrollo del ser humano, a través de ella, este se abre a las cosas mismas<sup>3</sup>. Para María Zambrano, “no atender es no vivir”<sup>4</sup>. La atención es el medio que le permite a la realidad manifestarse y que ha de ser transparente; de ahí la importancia de la moral y de la

---

<sup>1</sup> Ver por ejemplo: “Disposición”, en *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española. En el desarrollo que sigue profundizaré en este término filológicamente, por ahora me limito a su sentido común.

<sup>2</sup> Este estudio se apoya sobre la investigación doctoral concluida en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) en junio del 2021 titulada: *La fenomenología de la atención en Paul Ricœur: La generosidad del cogito encarnado*. De la misma tomo y re-elaboro parcialmente: introducción, conclusión y algunos capítulos de la segunda parte. Dicha disertación fue realizada bajo la dirección del profesor Simone D’Agostino con quien estoy profundamente agradecida por su sabia y atenta guía.

<sup>3</sup> Algunos textos de Simone Weil que tratan de la atención son: “La attention et la volonté” y “Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l’amour de Dieu” en *La pesanteur et la grâce: suivi de Attente de Dieu* (n. p.: Philaubooks, 2018), 114-20 y 239-49, eBook; ver también: Frédéric Moinat, “Phénoménologie de l’attention aliénée: Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil”, *Alter: Revue de phénoménologie* 18 (2010): 53-58 y el libro de Joël Janiaud, *Simone Weil: L’attention et l’action* (Paris: PUF, 2002).

<sup>4</sup> María Zambrano, *Filosofía y educación: Manuscritos*, eds. Ángel Casado y Juana Sánchez-Grey (Málaga: Ágora, 2007), 60.

educación de la sensibilidad para sostener la apertura<sup>5</sup>. La reflexión filosófica sobre la atención está adquiriendo mayor vivacidad tanto en el campo de la fenomenología como en el de la filosofía de la mente<sup>6</sup>. Siendo una cuestión punta de lanza al inicio de la psicología experimental<sup>7</sup>, hoy es abundantemente estudiada desde las herramientas que ofrece la neuropsicología<sup>8</sup>; pero no solo, ella concierne a múltiples disciplinas. Incluso los ámbitos de la política, la economía y la técnica tienen que ver con la atención<sup>9</sup>. Ante la multiplicidad de

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, 59-63.

<sup>6</sup> En el campo de la filosofía anglosajona tenemos los estudios de Sebastian Watzl, Christopher Mole y Wayne Wu entre muchos otros. Se puede ver la síntesis realizada por Sebastian Watzl respecto al *status quaestionis* de la atención en los debates filosóficos en "The Philosophical Significance of Attention", *Philosophy Compass* 6, no. 10 (2011): 722-33, <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00432.x>. También, Christopher Mole, Declan Smithies y Wayne Wu, eds., *Attention: Philosophical and Psychological Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Por otro lado, la publicación en el 2004 del curso de invierno dado por Husserl en 1904-1905, así como el volumen 18 de *Alter: Revue de phénoménologie* del 2010 dedicado a este tema, dan testimonio del creciente interés sobre la atención en el campo de la fenomenología europea. Así mismo, son bien conocidos los estudios realizados por Bernhard Waldenfels, quien propone en el 2004 una fenomenología de la atención poniendo de relieve sus alcances éticos, y la producción de Natalie Depraz, quien dedica a la atención en términos de vigilancia un voluminoso estudio publicado en el 2014. De Bernhard Waldenfels se puede ver *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Berlin: Suhrkamp, 2004) y *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006) y de Natalie Depraz, *Attention et vigilance: À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives* (Paris: PUF, 2014).

<sup>7</sup> Desde el nacimiento de la psicología experimental el estudio de la atención tuvo un rol protagónico, ver Gary Hatfield, "Attention in Early Scientific Psychology" (*JRCS Technical Reports Series*, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA, Noviembre 1995): 1-38, [https://repository.upenn.edu/ircs\\_reports/144](https://repository.upenn.edu/ircs_reports/144). Jonathan Crary busca reconstruir la historia de la emergencia de la atención en dicho periodo, ver *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*, October Books (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

<sup>8</sup> Ver Ronald A. Cohen, *The Neuropsychology of Attention* (New York: Springer, 2013).

<sup>9</sup> Sobre la atención como una nueva economía ver Georg Franck, "The Economy of Attention", *Journal of Sociology* 55, no. 1 (marzo 2019): 8-19, <https://doi.org/10.1177/1440783318811778>. Sobre la incidencia de la atención en la región de los medios de comunicación y de la teoría cultural se puede ver Hans-Helmuth Gander, "On Attention: From a Phenomenological Analysis towards an Ethical Understanding of Social Attention", *Research in Phenomenology* 37 no. 3 (2007): 287-302. Se puede encontrar otro ángulo de lectura en el reclamo por una ecología de

ofertas atencionales y el predominio de lo virtual, este papel clave cobra una particular relevancia. Según Natalie Depraz: “Poner la atención sobre la atención, aquí está en todo caso, la urgencia de nuestra humanización contemporánea”<sup>10</sup>.

Si bien a primera vista la atención presenta un carácter experiencial auto-evidente y aparentemente no problemático, que ejemplifica la conocida afirmación de William James: “Todos sabemos lo que es la atención”<sup>11</sup>; lo cierto es que, al estar involucrada en todos nuestros actos psíquicos<sup>12</sup>, es complejo individualizar su naturaleza. La atención está vinculada estrechamente tanto a la percepción como a la reflexión y teóricamente ha sido reducida muchas veces a una o a la otra<sup>13</sup>. Tiene un carácter interior (yo atiendo a mí mismo) y un carácter exterior (de apertura al mundo, inter-subjetivo). Tiene, por otro lado, una dimensión epistémica y ética, así como un carácter pasivo y activo. La atención no es solo una potencia o una capacidad particular, sino que es también una disposición y al mismo tiempo una práctica<sup>14</sup>.

---

la atención frente a la economía de la atención. Ver Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention* (Paris: Seuil, 2014).

<sup>10</sup> “Porter son attention sur l'attention, voilà en tout cas l'urgence de notre humanisation contemporaine”. Depraz, *Attention et vigilance*, 14. Trad. propia.

<sup>11</sup> William James, *Principios de psicología*, trad. Agustín Bárcena (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 321.

<sup>12</sup> Este aspecto es resaltado por Husserl. Cf. Bruce Bégout, “Husserl and the Phenomenology of Attention”, en *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, eds. Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras (Dordrecht: Springer, 2007), 13-14.

<sup>13</sup> Cf. Depraz, *Attention et vigilance*, 24-32.

<sup>14</sup> La dimensión de la atención como ejercicio espiritual en la filosofía antigua ha sido puesta de relieve por Pierre Hadot en sus obras, ver por ejemplo: *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 2002) y *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995). Algunos estudios más recientes resaltan el carácter de práctica atencional de la *epojé* fenomenológica; entre estos encontramos la propuesta de Natalie Depraz de practicar una fenomenología experiencial. Ver Natalie Depraz, “D'une science descriptive de l'expérience en première personne: Pour une phénoménologie expérientielle”, *Studia Phaenomenologica* 13 (2013): 387-402, <https://doi.org/10.7761/SP.13.387>. Finalmente, se puede señalar que la incorporación de prácticas de inspiración oriental de *mindfulness* en la práctica psicológica y médica ha atraído cada vez más el interés de estudiosos sobre la aten-



En este amplio panorama de la pregunta filosófica sobre la atención encontré en el ángulo de aproximación de Paul Ricœur, en su primera elaboración antropológica, un terreno fértil para buscar responder a mis preguntas. Es así que este trabajo se presenta como el intento de pensar la atención a partir de Ricœur. Este autor aprehende, en la primera mitad del siglo XX, al inicio de su itinerario intelectual, la riqueza a nivel fenomenológico y filosófico de la atención. Reconoce en ella una estructura mediadora a partir de la cual rechazar la naturalización de la conciencia e intuye en ella una clave de lectura para acceder a la solidaridad entre los problemas de lo ético y lo cognoscitivo<sup>15</sup>.

Entre las obras publicadas de Ricœur tenemos que trata temáticamente la atención en dos ocasiones: en una conferencia dada en 1939 al *Cercle Philosophique de l'Ouest* en Rennes: “L'Attention: Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques”<sup>16</sup> y en la obra principal con la que obtiene su doctorado en los años 50: *Le volontaire et l'involontaire*<sup>17</sup>.

---

ción. Ver Brian D. Ostafin, Michael D. Robinson y Brian P. Meier, eds., *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation* (New York: Springer, 2015).

<sup>15</sup> Encontramos en *La phénoménologie de la perception* (1945) de Maurice Merleau-Ponty, una crítica a la manera de abordar la atención por parte del empirismo y de su antípoda intelectualista. Nos va a decir que “uno y otro son incapaces de expresar la manera particular cómo constituye su objeto la conciencia perceptiva” y busca evidenciarlo mostrando la historia del “concepto de atención”. Su abordaje crítico sin embargo, apunta a un horizonte, según el cual, cuando la reflexión filosófica pone “la conciencia en presencia de su vida irrefleja en las cosas” y la despierta a su propia historia, se puede llegar a una teoría de la atención que sea cierta. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta, Agostini, 1993), 48. 53.

<sup>16</sup> Me referiré a esta conferencia simplemente como la conferencia del 39 o su conferencia sobre la atención. Esta fue ofrecida el 2 de marzo de 1939 y publicada en su integridad en el boletín trimestral número 15 del *Cercle Philosophique de l'Ouest*, con fecha de enero-marzo de 1940, para expresar solidaridad, según las palabras de E. Leroux (secretaria de redacción de dicho boletín) con un joven colega en cautividad. Ya que, en el intermedio a la publicación del mismo, Ricœur había sido movilizado como oficial de reserva al estallar la guerra y tomado en cautividad.

<sup>17</sup> En general me referiré a esta obra como su tesis. Esta fue entregada en 1948 al Collège Cévenol en Chambon-sur-Lignon y defendida públicamente el 29 de abril

Muchas de las reflexiones sobre la atención presentes en su conferencia son retomadas en el contexto de su tesis. Repetidas veces el filósofo francés menciona que a partir de la atención se puede buscar resolver el conflicto clásico entre intelectualismo y anti-intelectualismo<sup>18</sup>; plantea la posibilidad de desarrollar, partiendo de la atención, un realismo descriptivo basado en la noción de receptividad<sup>19</sup>; propone que una filosofía de la atención sería la más respetuosa de las motivaciones, colocando en ella la fuente más radical de su subjetividad<sup>20</sup>; la define en términos de maestría sobre la duración<sup>21</sup>; y la ubica entre la duración y la imaginación, sosteniendo que ella es clave para entender ambas<sup>22</sup>. La descripción que nos presenta lleva a una doble comprensión que hace que la atención sea tanto la acogida que sostiene la idea como la movilidad de la mirada que conduce el debate<sup>23</sup>. Ella es la que “devela el ‘yo’ en sus actos y autoriza a agregarlos a la definición del *Cogito*”<sup>24</sup>. Esta rápida panorámica da testimonio de la riqueza de este tema y los múltiples vectores de profundización que encierra la aproximación de Ricœur al mismo. Atención y tiempo, atención e imaginación, atención-receptividad-libertad, atención y *yo* son algunas de las relaciones que saltan a primera vista.

---

de 1950 en la Sorbona.

<sup>18</sup> Cf. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Points, 2009), 204.

<sup>19</sup> Cf. Paul Ricœur, “L'Attention: Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques”, en *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, eds. Johann Michel y Jérôme Porée (Paris: Seuil, 2013), 74.

<sup>20</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 211.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, 197.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 195.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, 205.

<sup>24</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 203 [es. 177]. En el caso de las referencias a esta obra y a otros textos de Ricœur traducidos al español, cuando los cito directamente en el texto he optado por poner como referencia primaria la página del original en francés y remitir en corchetes [es. ] a la página de la traducción española referida en la bibliografía.

La aproximación de Ricœur, que lo lleva a resaltar el hecho de que la atención nos hace permeables a la verdad, disponibles al objeto y maestros de nuestras acciones<sup>25</sup>, escondiendo en sí una clave para una vida buena y cualitativamente rica de sentido; confluyó tanto con mi preocupación por buscar en ella un índice de la forma relacional del yo como con mi deseo de explorar su dimensión transformadora<sup>26</sup>.

Ofrecer una definición de la atención no es una tarea fácil. Estudiando el contexto en el cual Ricœur se interesó a ella, constatamos la presencia de una gran heterogeneidad conceptual que aún acompaña esta noción. Abordando la temática de la atención algunos autores pusieron el acento del lado de lo voluntario-activo y, otros, de lo involuntario-receptivo. Para algunos, la atención era expresión de la voluntad y se manifestaba principalmente en la elección dando testimonio de la libertad; mientras que, para otros, era una función biológica determinada por instintos y por la herencia genética. La atención, vista como bisagra entre el mundo interior y exterior, a la hora de ser teorizada, fue estudiada en su unión inseparable con el cuerpo y el movimiento<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. Ricœur, "L'Attention", 79.

<sup>26</sup> Algunos artículos que exploran aspectos asociados a los desarrollos en torno a la atención de Ricœur y que muestran la riqueza de profundizar en estos al interior de su primera antropología, son: Natalie Depraz, "Attention et surprise: Paul Ricœur en débat et au-delà", *Alter: Revue de phénoménologie* 23 (2015): 261-77; Michael Johnson, "The Paradox of Attention", en *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature*, ed. Scott Davidson (Lanham: Lexington Books, 2018), 79-108; Patricio Mena Malet, "La atención de la solicitud", *Revista de Filosofía* 76 (2019): 111-26. Jean-Luc Amalric dedica una parte a la atención en su obra del 2013 *Paul Ricœur, l'imagination vive: Une genèse de la philosophie Ricœurienne de l'imagination*, Philosophie (Paris: Hermann, 2013), 95-113.

<sup>27</sup> La atención como tema a ser investigado empíricamente ocupó un lugar importante en el trabajo de autores como Wilhelm Wundt (1832-1920), Carl Stumpf (1848-1936), Oswald Külpe (1862-1915) en Alemania; de Paul Janet (1823-1899) y Théodule Ribot (1839-1916) en Francia; y de Edward Bradford Titchener (1867-1927) y William James (1842-1910) en Estados Unidos.

Entre las fuentes de Ricoeur en su conferencia de 1939 encontramos un artículo de Henri Piéron (1881-1964) "L'attention", en el cual este hace un recuento, en 1930, de cómo había sido tratada la atención en la psicología. Dicho autor señala la heterogeneidad conceptual que acompaña el estudio de la atención e indica cómo, bajo ese nombre, se agrupan concepciones que son muy distintas y que en un sentido se refieren al funcionamiento general del espíritu. Esta diversidad de aproximaciones testimonia que la atención, como objeto de estudio, se refiere a una actividad compleja. Piéron reporta críticamente el hecho de que la atención es identificada por diferentes psicólogos y filósofos con la apercepción, el trabajo mental, la voluntad o la conciencia. Señala igualmente un cierto declive a partir de los años 20 y una reacción de varios psicólogos contra este término, a cuyos ojos es "una facultad imaginaria" o "una palabra vacía"<sup>28</sup>. Es sugestivo el hecho de que casi un siglo después encontramos la misma perplejidad frente a la dificultad de abordarla. Wayne Wu inicia su obra dedicada a la atención subrayando este punto y reporta la afirmación de Stuart Sutherland: "En los últimos 50 años, la pura ingenuidad mostrada por los psicólogos que trabajan sobre la atención rivaliza, si no supera, la de los cosmólogos que estudian los agujeros negros"<sup>29</sup>.

En este libro, haciendo prueba de la bien conocida "ingenuidad filosófica", propongo un concepto de atención tomando como base

---

<sup>28</sup> Cf. Henri Piéron, "L'attention", *Journal de psychologie* 28 (1931): 5-16.

<sup>29</sup> "Over the past 50 years, the sheer ingenuity displayed by psychologists working on attention rivals if it does not exceed that of cosmologists studying black holes" en "Feature Selection", *Nature* 392 (1998): 350. Trad. propia. Para profundizar en esta dificultad conceptual se puede ver la presentación que hace Christopher Mole del *over-burdening explanatory predicament*. "If attention figures in all sorts of perceptual phenomena, in all sorts of actions and behaviors, and also in reflective goal-directed thinking, then (1) invoking attention in the explanation of these phenomena ends up telling us nothing very much about them; and (2) the explanation of attention itself turns out to be a task scarcely smaller than the explanatory project of psychology as a whole". Christopher Mole, "Metaphysics of Attention", en Mole, Declan Smithies y Wayne Wu, eds., *Attention*, 62.

los desarrollos de Ricœur en torno a esta<sup>30</sup>. A mi juicio, es posible rastrear y articular a partir de los desarrollos de este autor un concepto de atención que acompaña la idea-límite de la unidad de la persona humana y que en su raigambre experiencial cuenta con validez explicativa. En los tres capítulos siguientes ofrezco lo que he querido llamar una reconstrucción dinámica de la fenomenología de la atención implícita a la primera antropología de Ricœur<sup>31</sup> y propongo una definición de la atención a la luz de la idea regulatoria de una atención pura.

El concepto de atención que desarrollo está en correspondencia con la idea de la unidad tensional del ser humano que subyace a la primera reflexión antropológica de Ricœur; de ahí que este concepto vaya a ser enmarcado en una determinada comprensión del ser humano dominada por la idea de la desproporción y de la mediación. Yo, basándome en los presupuestos de Ricœur, describo la atención como la forma relacional del *cogito* encarnado vinculada a la estima de sí. Presento a la atención, en su más o en su menos,

---

<sup>30</sup> Tanto la conferencia del 39 como la tesis ofrecen muchas sugerencias y estímulos que revelan la riqueza fenomenológica de la atención. Sin embargo, vale la pena notar que las reflexiones de Ricœur en torno a la misma, moviéndose el autor a diversos niveles de explicación (unas veces a nivel fenomenológico, otras a nivel psicológico y otras a nivel existencial), permanecen ambiguas. Lo que Ricœur a veces designa como atención desde un punto de vista psicológico, no es atención desde un punto de vista fenomenológico y lo que define como atención en términos fenomenológicos, no es atención desde el pensamiento existencial. Y cuando habla desde este pensamiento existencial: la atención no es atención por su *contaminación* con el lenguaje de la psicología.

<sup>31</sup> El presente estudio se basa principalmente en lo que nos dice Ricœur en la conferencia de 1939, en las obras con las cuales obtiene su doctorado en los años 50: *Le volontaire et l'involontaire* y la traducción francesa con introducción y comentarios a las *Ideen I* de Edmund Husserl; así como en *L'homme faillible* (1960). Artículos recogidos en *A l'école de la phénoménologie*, entre otros, son incorporados con el fin de clarificar la posición de Ricœur frente a la concepción de la atención en la fenomenología de Husserl y articular mejor la propuesta. Son particularmente importantes para la primera reflexión de antropología filosófica de Ricœur los artículos: "Négativité et affirmation originaire" (1956); "Le sentiment" (1959); "L'homme et son mystère" (1959); "L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique" (1960).

a la luz del concepto cartesiano de generosidad que se une al de la estima de sí; de manera que, a una mayor estima, una mayor generosidad y esto es considerado una manifestación cualitativa de la forma relacional –de la estructura de receptividad activa mediada por el cuerpo– que define a la atención.

Pero ¿por qué digo que es una reconstrucción dinámica? y ¿en qué sentido es esta reconstrucción fenomenológica? Es una *re-construcción* en el sentido que solo se puede atribuir este concepto de atención a Ricœur en un sentido amplio, en cuanto no es una conceptualización del término por él realizada, pero sí está fundada en varias de las afirmaciones y de las intuiciones presentes en su primera reflexión antropológica. La atención encierra fenomenológicamente el nudo entre receptividad y actividad que el pensamiento separa. Las piezas sobre las que me apoyo son tuyas, pero la arquitectura definitiva es mía. Con *dinámica* quiero referirme a la síntesis tensional que sostiene la armazón del concepto. Estoy tomando como punto de partida el lugar de la articulación (de la mezcla), dígame, la unión de infinito-finito en el ser humano que, según nos dice Ricœur, “no se limitan uno al otro, sino que están presentes el uno al otro, el uno en el otro”<sup>32</sup>. De ahí que la unión tensional le dé un movimiento propio al pensamiento, que en este caso, parte ya del momento de la integración, el cual es dinámico por la mutua interdependencia de los términos<sup>33</sup>. Este dinamismo, en el que es introducido el pensamiento, viene signado por la implicación me-

---

<sup>32</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 463 [es. 404].

<sup>33</sup> Ricœur en otro contexto hace una afirmación que se aplica a este intento de pensar desde el momento de la integración o síntesis. Hablando del *θυμός* en Platón como una potencia ambigua que sufre la doble atracción de la razón y del deseo, dice que este anuncia, al interior de una estática del alma, los mitos del intermedio. Y afirma: “En una [concepción] estática, lo intermediario es un *medio*; está *entre* otras dos funciones o partes; dentro de una [concepción] dinámica, va a ser una *mezcla*”. Paul Ricœur, *L'homme faillible*, en *Philosophie de la volonté 2: Finitude et Culpabilité* (Paris: Points, 2009), 46 [es. 28]. En la reestructuración dinámica que estoy proponiendo, busco acercarme a la atención desde su ser *mezcla*.

todológica de pensar desde el límite en el que se manifiesta dicha unión tensional. Este intento, como bien reconoce Ricœur, va más allá de la eidética y se inscribe en el esfuerzo por pensar la subjetividad desde otro punto de partida. De ahí que esta *reconstrucción dinámica* de la fenomenología de la atención sea *fenomenológica* solamente en el sentido largo en el que se pueden llamar fenomenológicas muchas de sus “herejías”.

Las descripciones de Ricœur pueden enmarcarse en lo que él mismo llama “fenomenología existencial” en una contribución a *L'Encyclopédie française*<sup>34</sup>. Esta comprensión de la fenomenología en sentido amplio, más allá de la eidética, es la que justifica el que sean incorporados, a esta reconstrucción dinámica, descripciones y desarrollos conceptuales tomados de la empírica de la voluntad que realiza en *L'homme faillible*.

En síntesis, la tesis que sostendré a lo largo de este texto es que la atención puede ser concebida como una forma relacional del *cogito* encarnado vinculada a la estima de sí. Donde la idea de una atención pura, que regula este concepto, es cualificada por la generosidad, en la amplitud y potencialidad que Ricœur le reconoció a esta intuición cartesiana. Tres ideas claves se anudan en este concepto y cada una trae implícita una toma de posición desde la que se priorizan algunos aspectos sobre otros: ¿Qué es? una forma relacional y no solamente una modulación de la conciencia. ¿De quién? de un *cogito* encarnado y no de un *cogito* trascendental o de un cuerpo-objeto. ¿Cuál es el eje regulador de esta forma? la estima

---

<sup>34</sup> En dicha contribución, describe a la fenomenología existencial como la aplicación del método fenomenológico a la problemática de la existencia. Las tres preocupaciones temáticas con las que presenta los aportes de esta corriente: el cuerpo propio, la libertad y el otro son preocupaciones que guían también su desarrollo. Cf. Paul Ricœur, “Phénoménologie existentielle”, en *Philosophie et religion*, ed. Gaston Berger. Volumen 19 de *Encyclopédie française* (Paris: Larousse, 1957), 19.10-18 a 19.10-12, consultado el 11 de marzo del 2021, <https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/wz7j>.

de sí bajo la índole de la generosidad cartesiana en la que se realiza “la síntesis de voluntad y emoción” y, por lo tanto, no se ubica en un principio puramente voluntario o puramente sensible, sino en la intersección: en la encarnación del *cogito*. Estas tres ideas se interconectan de manera que la razón de que se hable de forma relacional y de estima encuentra su *raíz* en la unidad tensional del ser humano (*cogito* encarnado) que es para Ricœur síntesis de finito e infinito, de receptividad y de actividad. Por consiguiente, la meditación de esta tensión conceptual, que es drama en el plano de la existencia, va a recorrer todo el desarrollo. En la visión que propongo, la atención indicará el modo, la cualidad, en la que un *cogito* encarnado recibe toda presencia o, en otras palabras, se relaciona con una alteridad. Desde esta perspectiva, la atención acompaña cualificando, en su mayor o menor grado de pureza y de intencionalidad consciente, todo acto en el que el yo vive.

Este libro cuenta con tres capítulos. En el capítulo uno, voy a presentar la concepción antropológica que se pone a la base del concepto de atención que propongo y expondré a qué me refiero al decir que la atención es una forma relacional. En el capítulo dos, desarrollaré el anclaje afectivo de dicha forma y, por lo tanto, presentaré en qué sentido la atención puede ser definida como la forma de un *cogito* encarnado que se vincula a la estima de sí. Finalmente, después de haber desarrollado los elementos principales del concepto de atención en los capítulos uno y dos, en el capítulo tres ubicaré dicho concepto en su dinamismo encarnado y temporal. En este último capítulo la atención será presentada no solo como forma relacional, sino como ejercicio de *maestría* sobre la *duración vivida* portadora de presencias tejidas en la imaginación. Esto me reconducirá a la intuición inicial que motivó mi investigación: la atención como un hábito disposicional que, practicado desde una toma de posición que busca un índice de pureza, es capaz de transformarnos, transformando lo que vemos. Propondré, por lo tanto, aproximarnos



a la atención como una estructura antropológica fundamental que porta consecuencias ético-cognoscitivas.

Podrá desconcertar al lector la ausencia de referencias a una obra tan importante para la antropología filosófica de Ricœur como *Soi-même comme un autre*; sin embargo, he hecho la opción metodológica de concentrarme en la primera reflexión antropológica de Ricœur, ya que es en esta en donde él aborda explícitamente el tema de la atención y es en esta en donde yo he encontrado la inspiración del concepto que propongo<sup>35</sup>. Si bien reconozco la posibilidad de emprender un estudio más amplio que incorpore desarrollos posteriores del autor<sup>36</sup>, la opción tomada me ha permitido ganar profundidad en un tema que de por sí es complejo, evitando ampliar excesivamente el objeto de estudio. Otra razón, asociada a este corte metodológico, es el rol unificador que le doy a la idea de unidad humana para conceptualizar la atención. En otras palabras, el que la idea-límite de unidad humana sirva de paraguas del concepto de atención que propongo justifica mi restricción metodológica a la primera antropología de Ricœur, ya que es al interno de esta que

---

<sup>35</sup> Normalmente se señalan tres momentos o etapas de la reflexión antropológica de Ricœur: el primero alcanza una síntesis en *L'homme faillible* publicado en 1960; un segundo momento es representado por la publicación tres décadas más tarde de *Soi-même comme un autre* y finalmente un tercer momento es representado por la publicación en 2004 de *Parcours de la reconnaissance*. Cf. Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance: Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, no. 1 (2011): 12-34, <https://doi.org/10.5195/errs.2011.58>.

<sup>36</sup> He iniciado parcialmente en otros trabajos la tarea de explorar la presencia de la atención en obras posteriores de Ricœur; específicamente en *La symbolique du mal* y en *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Sobre la primera, he escrito: "Attention and the Transformation of Reflexive Consciousness", en *Le mal et la symbolique: Ricœur lecteur de Freud*, eds. Azadeh Thiriez-Arjangi, Geoffrey Dierckxsens, Michael Funk Deckard y Andrés Bruzzone (Berlin, Boston: De Gruyter, 2023), 363-82, <https://doi.org/10.1515/9783110735550-020>; sobre la segunda: "The Ego's Attention and the Therapist's Attention to Reality in Freud: At the Threshold of Ethics", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 10, no. 2 (2020): 92-99, <https://doi.org/10.5195/errs.2019.482>. Espero a futuro continuar esta tarea en obras tan importantes como: *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre* y *Parcours de la reconnaissance*.

encontramos un desarrollo explícitamente guiado por dicha idea<sup>37</sup>. Esto se suma al hecho, ya mencionado, que nuestro autor no regresa a hacer una reflexión explícita del concepto de atención en su producción posterior.

Espero que el concepto de atención que propongo, en el que he buscado proyectar intuiciones de Ricœur bajo el eje regulador de la idea de unidad humana y desde la reciprocidad del *cogito* y el *cuero*, pueda aportar a la profundización filosófica de la misma mostrando su función práctica y de sabiduría. En ese sentido, este esfuerzo de reflexión quiere indicar que hay un camino de transformación, de unificación que nos cualifica en nuestra humanidad, cuando nos disponemos habitualmente a relacionarnos con la alteridad o a recibirla activamente de la manera más generosa posible. La idea de fondo es que hay una *clave de vida buena*, hay una *unidad* que se favorece a diferentes niveles de relación, a partir de un determinado *ejercicio atencional*.

---

<sup>37</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 603-5 y Ricœur, "L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite", en *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, eds. Johann Michel y Jérôme Porée (Paris: Seuil, 2013), 95-122.

## CAPÍTULO I

### LA ATENCIÓN COMO MODO RELACIONAL

Caracterizar a “la atención” como un “modo relacional” tiene una raíz intuitiva. El tomar nosotros, o ver a alguien tomar con atención un objeto delicado para no romperlo, expresa, en la plasticidad del gesto, una forma particular de relacionarse con una alteridad. Las razones de proceder así pueden ser muchas, tocan el universo del valor y ese mundo intersubjetivo que habitamos. Lo tomo con atención porque es un objeto que ha pertenecido a mi familia por generaciones, porque sé que soy torpe y todo se me cae o, al contrario, porque suelo ser una persona atenta. Al cualificar como atenta mi acción, describo una forma de relacionarme con una alteridad que esconde una intención y que modula la forma como mi yo vive el acto expresándose en el cuerpo. Esta experiencia con su raíz intuitiva, a la hora de ser tematizada, revela las muchas caras que se encierran en el común hecho de poner atención.

En este libro propongo describir la atención como la forma relacional de un *cogito* encarnado vinculada a la estima de sí. Se trata de un concepto de atención que, como ya he anunciado, encuentra su punto de apoyo (y de fuga) en la primera antropología de Ricoeur y que es guiado por la idea-límite de unidad humana. El enfoque va a estar en la función mediadora de la atención y en cómo ella ayuda a unificar al ser humano.

En este primer capítulo voy a partir presentando la concepción antropológica sobre la que se apoya el concepto de atención que presento, para después profundizar en la primera parte de dicha conceptualización, por lo tanto, voy a desarrollar a qué me refiero al decir que ella es un modo relacional del *cogito* encarnado. La segunda parte del concepto: el tema de la encarnación y el vínculo entre la atención y la estima, va a ser desarrollada en el capítulo siguiente. Veamos ahora la estructura tensional de la unidad humana que se pone a la base de la idea-límite de atención.

## 1. La idea-límite de unidad humana y la desproporción

La unidad del ser humano, que busca comprender Ricœur, encierra en sí una paradoja que parece resumirse en la afirmación que le gustaba repetir a Maine de Biran y que nuestro autor retoma: *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Hay un pacto vital que se realiza en la existencia que está más allá de toda comprensión y hay una dualidad dramática que la atraviesa.

El concepto de atención que voy a profundizar en este libro se encuentra regulado por la idea-límite de la unidad humana que vislumbramos como telón de fondo de ese “pacto vital” y de esa “dualidad dramática” que Ricœur constata. Para presentarlo, voy a empezar desarrollando cómo entiende nuestro autor esta idea-límite en *Le volontaire et l'involontaire* y a complementar dicho desarrollo con lo que nos dice en *L'homme faillible*<sup>1</sup>. Al hacerlo, voy a mostrar

---

<sup>1</sup> En *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur toma como idea-límite, para acercarse a la paradoja existencial del ser humano, una libertad que es humana. Parte de la experiencia de una dualidad dramática y pone a la base de esta, como horizonte de comprensión, una vocación a la unidad en la que no se anula la multiplicidad, sino que se la reconcilia. No confronta dicha idea-límite con la idea de una libertad creadora; ya que, según nos dice, este objetivo excedería los límites de su estudio. En *L'homme faillible* la idea-límite que lo guía es la de inocencia que es, en un sentido,

el rol que juega la idea de desproporción<sup>2</sup>, ya que será ella la que dará razón de la inestabilidad que signa el modo relacional de la atención ante las diferentes presencias; de ahí que atender a algo, en el lenguaje que utiliza Ricœur, sea al mismo tiempo estar más o menos fascinado.

Ricœur, a lo largo de *Le volontaire et l'involontaire*, lucha contra lo que llama “dualismo del entendimiento” que para él es la oposición entre una conciencia reflexiva que hace círculo consigo misma (ejemplificada en el movimiento del *cogito* cartesiano) y una vida involuntaria objetivada (que es ejemplificada por la comprensión de la psicología científica); sin embargo, buscando superar dicho dualismo y reintegrar el *cogito* en el cuerpo y el cuerpo en el *cogito*, se encuentra con un límite; ya que, según nos dice, este dualismo a un plano más radical “está motivado por una dualidad de la existencia que desconcierta tanto a un monismo como a un dualismo”<sup>3</sup>. Es esta dualidad, que a un plano existencial corresponde a una paradoja<sup>4</sup>, la que hace que conceptualmente nos encontremos con la dificultad de *pensarnos* como uno. Dice: “Si [se] quiere captar la vinculación que el cuerpo como mío posee conmigo que lo vivo, lo sufro y lo gobierno, se descubre que esta vinculación es una vinculación polémica”<sup>5</sup>.

---

también unidad en cuanto la falta es experimentada como escisión interior. De ahí que cuando hablo de vocación a la unidad incluyo también este segundo sentido.

<sup>2</sup> Dos exigencias confluyen en el punto de partida antropológico de Ricœur que deben ser mantenidas: afirmar tanto la unidad como la desproporción constitutiva del ser humano. Postular como idea-límite: la unidad y la inocencia, no anula la desproporción, sino que ayuda a comprender aquello que es vivido como unidad dramática o como degeneración.

<sup>3</sup> Paul Ricœur, “L’unité du volontaire et de l’involontaire”, 117 [es. 70].

<sup>4</sup> Ricœur va a decir: “La paradoja es, a nivel de la existencia, lo que el compromiso del dualismo es a nivel de la objetividad”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 38 [es. 31].

<sup>5</sup> *Ibid.*, 36 [es. 30].

En su tesis, Ricoeur presenta este carácter polémico de la unidad humana a varios niveles de reflexión. Señala que, cuando tratamos de captarla al nivel de la toma de una decisión, nos encontramos con que ella es, por una parte, “invención de un proyecto” y, por otra, “acogida de valores”. Cuando tratamos de captar la experiencia de mover nuestro cuerpo voluntariamente, nos encontramos, también en este caso, con una escisión. El movimiento corporal está dividido interiormente en cuanto “es siempre un esfuerzo naciente, en la medida misma en que la espontaneidad del cuerpo es siempre resistencia naciente”<sup>6</sup>. Finalmente, cuando nos ponemos frente a la experiencia del sufrimiento, incluyendo en este sufrimiento toda necesidad que hiere<sup>7</sup>, nos encontramos con la imposibilidad de afirmar una unidad total. ¿Quién puede decir que ha consentido *totalmente*? ¿Que acepta *completamente* la negatividad que descubre en sí?

Esta preocupación por mostrar tanto *la unidad ideal* como *la no coincidencia interior* se proyecta en *L'homme faillible*. En esta obra, Ricoeur va a señalar un dualismo ético que acompaña “la visión ética del mundo como ‘decaído’ y del ser humano como dividido ya de hecho contra sí mismo”; y va a afirmar que es necesario basarnos en dicho dualismo para “descifrar e interpretar la ‘desproporción’ inicial, que sostiene y mantiene la existencia práctica del hombre”<sup>8</sup>. De ahí, que la unidad tensional humana, que a este plano de análisis llama “síntesis frágil”, se manifieste como degeneración, la que, a su vez, es leída al trasluz de la idea de inocencia. Nos dice:

---

<sup>6</sup> Ricoeur, “L’unité du volontaire et de l’involontaire”, 118-9 [es. 71].

<sup>7</sup> “Y por sufrimiento no entiendo solamente el dolor físico y los sufrimientos de la comunicación de las conciencias, sino también, en todas las escalas de lo voluntario, la tristeza de envejecer, de verse *distendido* por el tiempo, de ser informe, de ser finito. Con el sufrimiento, el modo del fracaso de la unidad es el escándalo”. Ibid., 118 [es. 70].

<sup>8</sup> Ricoeur, *L'homme faillible*, 120 [es. 94].

A través del odio y de la lucha, se puede vislumbrar la estructura intersubjetiva del respeto que constituye la diferencia de las conciencias; a través del malentendido y la mentira, la estructura originaria del habla revela la identidad y la alteridad de las conciencias; lo mismo ocurre con la triple demanda de tener, de poseer y de valer, percibidas a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria. En resumen, lo originario se trasluce siempre “a través de” lo degradado<sup>9</sup>.

Va a ser ante la imposibilidad de alcanzar una unidad plena –que se manifiesta tanto en el plano del análisis eidético de la voluntad como en el plano de una descripción empírica concreta– que la noción límite de la unidad de la persona humana cobra su sentido; ya que solo ella permite apuntar, en los términos utilizados en *Le volontaire et l'involontaire*, a una “reconciliación secreta” sin la cual “la paradoja sería destructiva y la libertad se anularía por su propio exceso”<sup>10</sup> y, en los términos empleados en *L'homme faillible*, permite apuntar a una “síntesis frágil” a partir de la cual “toda defección del hombre se mantiene en la línea de su perfección”<sup>11</sup>.

Para nuestro autor la unión del ser, que se da en la existencia, se percibe en una “intuición ciega”; la cual solo se puede reflexionar a través de paradojas y explicar a la luz de un mito de inocencia. Nos dice: “Dicha unión nunca es lo que miramos, sino aquello a partir de lo cual se articulan los grandes contrastes de la libertad y de la naturaleza”<sup>12</sup>. La idea que esta intuición encierra es tanto

---

<sup>9</sup> Ibid., 196-7 [es. 162]. En la estructura del respeto, de la palabra y en la exigencia del poseer, poder y valer descubre Ricœur una dialéctica de afirmación originaria y de diferencia existencial, que realiza una síntesis práctica en el ser humano como mixto.

<sup>10</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 38 [es. 31].

<sup>11</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 196 [es. 161].

<sup>12</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 38 [es. 31].

la “de una libertad motivada, encarnada, contingente”<sup>13</sup> como la de un ser humano que es frágil, pero cuya fragilidad no es de por sí degeneración<sup>14</sup>. Entendiendo por degeneración un estado de caída, de pérdida, de desviación<sup>15</sup>.

Todo el esfuerzo de Ricœur en ambas obras parece concentrarse en mostrar que, en el fundamento de esta unidad-inocencia (a nivel conceptual) y de la vinculación-polémica y la síntesis-frágil (a nivel de la experiencia), está la vinculación polémica, la mezcla, la desproporción entre lo finito y lo infinito, que en el ser humano están constitutivamente en relación y que, como sabemos, conlleva una unidad tensional<sup>16</sup>. Dicha desproporción, que está a la base tanto del dualismo del entendimiento como del dualismo ético, puede ser estudiada, a mi juicio, a partir del concepto de atención como estructura de vinculación y de unidad, dígase: como modo relacional.

---

<sup>13</sup> Ricœur, “L’unité du volontaire et de l’involontaire”, 121 [es. 72]. En otras palabras, la de un ser humano que es “síntesis de la invención y de la legitimidad, de la voluntad graciosa y del cuerpo dócil, del consentimiento y de la necesidad”. *Ibid.*, 122 [es. 72].

<sup>14</sup> Va a afirmar al respecto: “La imaginación de la inocencia no es más que la representación de una vida humana que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin distancia alguna entre su destino originario y su manifestación histórica. La inocencia sería la falibilidad sin la culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en absoluto degradación”. Ricœur, *L’homme faillible*, 197 [es. 162].

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, 120.

<sup>16</sup> Ricœur, en una conferencia dictada en Milán en 1960, refiriéndose al yo tensional Kierkegaardiano de *La enfermedad mortal (Sygdommen til Døden)*, va a decir, que la intuición de Kierkegaard, de que lo que vuelve inestable la relación con el otro absoluto es que la relación consigo es síntesis consciente de infinitud y finitud, es la que más se acerca a su intuición original para abordar el problema del ser humano. Va a afirmar que “con Kierkegaard estalla esta intuición de una mezcla inestable que produce esta dualidad del hombre”. Paul Ricœur, “Introduction: L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique”, en *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, eds. Johann Michel y Jérôme Porée (Paris: Seuil, 2013), 27 [es. 19]. La caracterización del ser humano a partir de las ideas de desproporción, de la polaridad finito-infinito y de mediación, que realiza en *L’homme faillible*, apunta a introducir la dualidad entre lo voluntario y lo involuntario al interior de una dialéctica más amplia. Cf. Ricœur, Avant-propos a *L’homme faillible*, 28.



La visión de Ricœur del ser humano como síntesis entre finito-infinito pone en evidencia el carácter *relacional* y mediador del *sí mismo* ricœuriano<sup>17</sup>. Esta visión antropológica sirve a su vez de fundamento a la concepción que estoy proponiendo de la atención como modo relacional. Paso ahora a presentar una lectura de la obra de Ricœur que pone en evidencia el rol mediador de la atención.

### 1.1 La atención como estructura de unificación ante los dualismos

La intuición original de Ricœur en torno a la atención, tal cual lo expresa su conferencia del 39, versó sobre su carácter de articulación o de mediación entre la dimensión ética y la cognoscitiva, de ahí que ofrezca una palabra frente a los dualismos<sup>18</sup>. De hecho, el problema de la atención se ubica en el *nudo teórico* de la unión existencial que como sabemos es polémica<sup>19</sup>.

En *L'homme faillible* Ricœur presenta una dialéctica entre finito-infinito, que recorre las oposiciones entre voluntad y entendimiento en Descartes y la oposición entre entendimiento y sensibilidad en Kant, sobre las que se detiene. Subraya la necesidad de postular un *tercer término*, una mediación, en donde se realice la síntesis. Dicha síntesis, en varios aspectos, converge con la síntesis que pone

---

<sup>17</sup> Al poner el énfasis en la naturaleza relacional del *sí mismo* en Ricœur me suscribo a la tesis de Jean-Luc Amalric quien considera que el carácter relacional del ser está fuertemente afirmado en la antropología de *L'homme faillible*. Este autor a su vez se suscribe al desarrollo de Marc Antoine Vallée, quien coloca a la base de la hermenéutica del *sí mismo* de *Soi-même comme un autre* una ontología de la relación. Cf. Jean-Luc Amalric, "Affirmation originnaire, attestation, reconnaissance", 12-34; Marc Antoine Vallée, "Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi", *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 1, no.1 (2010): 34-44, <https://doi.org/10.5195/errs.2010.10>.

<sup>18</sup> Cf. Ricœur, "L'Attention", 73 [es. 44].

<sup>19</sup> La atención se pone en el nudo de la relación alma-cuerpo, interno-externo, objetivo-subjetivo, necesidad-libertad. Fue este aspecto paradójico, que encierra una inter-dependencia y una desproporción, el que atrajo en un primer momento el interés de Ricœur sobre la atención en la conferencia de 1939.

en evidencia el acto de atención. Me refiero a la síntesis entre la receptividad y la actividad sobre la que se detuvo en la conferencia del 39 y en su tesis<sup>20</sup>. De ahí que, si bien Ricœur no lo haga explícitamente, voy a retomar elementos de estos análisis presentes en *L'homme faillible* para reconducirlos a los análisis que, en estos otros dos textos (conferencia del 39 y tesis), mostraban el carácter mediador, o, en los términos que estoy privilegiado, el carácter relacional de la atención para poner luz sobre las coincidencias<sup>21</sup>.

### 1.1.1 La atención y la oposición entendimiento voluntad

Según Ricœur, la desproporción entre infinito-finito que señala Descartes nos engaña cuando es interpretada desde una psicología de las facultades que concibe un entendimiento finito de un lado y una voluntad infinita del otro. Propone más bien interpretar esta desproporción a la luz de la IV<sup>e</sup> *Méditation* en la que Descartes va

---

<sup>20</sup> En la conferencia del 39 se ve una preocupación por conjugar el aspecto activo y receptivo del conocimiento. Ricœur quiere vincular la *significación* a lo que es donado en la percepción y, para esto, presenta la paradoja de la atención. Lo que se resalta en la presentación de Ricœur es el respeto al objeto cuyo *sentido* no es *creado* sino *recibido*, al mismo tiempo, hay un reconocimiento de una capacidad del sujeto –un *yo puedo* fundamental– que se vincula a la recepción de este. Nos encontramos ante una *receptividad* que involucra en sí misma una *actividad*. Un énfasis que Ricœur recoge de Husserl y de Sartre en dicha conferencia es el desbordamiento del objeto en la percepción, su espesor, la excedencia de sentido, que hace que no pueda darse sino es por caras. Cf. Ricœur, “L’Attention”, 61-66. Estas ideas reaparecen en su tesis, en ella vemos nuevamente que la paradoja que toca la atención es, justamente, la de una actividad en el seno de una receptividad, de una iniciativa que implica una obediencia, de una posibilidad que se apoya en la legitimidad de la acogida. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 212.

<sup>21</sup> No es mi objetivo juzgar la precisión o no de la presentación que hace Ricœur de Descartes o de Kant ni reportar lo que dice de estos temas en *L'homme faillible*. Yo no entro en diálogo directo ni con Descartes, ni con Kant, (ni mucho menos con sus intérpretes) los presento solamente a través de Ricœur; y de lo que él dice sobre ellos, recojo aquellos aspectos que son pertinentes a mi objetivo de presentar un concepto determinado de atención.

a colocar al ser humano entre el ser y la nada<sup>22</sup>. A partir de esta lectura concluye que, si este es término *medio*, la dialéctica del ser y la nada forma parte del funcionamiento de las facultades. Rechaza interpretar este ser *medio* desde un esquema cosmológico que ubica al ser humano ontológicamente entre el ángel y la bestia. Para él este es “intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo”<sup>23</sup>, su intento es el de leer al ser humano desde su humanidad. El punto que va retener, a partir de esta afirmación cartesiana, será que la “característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí”<sup>24</sup>. Va a presentar una interpretación de esta paradoja siguiendo al mismo Descartes, pero por otro camino que no pone lo finito-infinito en términos cuantitativos, sino que pone esta paradoja en términos de actividad y receptividad<sup>25</sup>. Nos dice:

---

<sup>22</sup> “Yo soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, que estoy colocado de tal manera entre el ser soberano y el no ser, que en verdad nada se encuentra en mí que me pueda conducir al error en tanto que me ha producido un ser soberano; pero que si me considero como participante en alguna forma de la nada o del no ser, es decir, en cuanto que yo mismo no soy el ser soberano; entonces me encuentro expuesto a una infinidad de deficiencias, de manera que no debo extrañarme si me engaño”. Descartes, IV<sup>e</sup> *Méditation*, AT 9:43 [es. 193]. Para las citas de las obras de Descartes me refiero con AT a la edición en 11 volúmenes preparada por Paul Tannery y Charles Adam de las *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996. Pongo entre corchetes [es. ] la referencia a la traducción española utilizada que es referida en la bibliografía.

<sup>23</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 39 [es. 23].

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ricœur, en su curso sobre el concepto filosófico de la voluntad en *L'Université de Montréal* (1967), va a presentar el concepto de voluntad en Descartes tomando como punto de partida el análisis de la IV<sup>e</sup> *Méditation*. Presenta la relación entre el entendimiento y la voluntad a la luz de tres dualidades: pasividad y actividad, finitud e infinitud, y dependencia e indiferencia. Se puede ver todo el capítulo dedicado a Descartes en las notas del curso. Cf. Paul Ricœur, *Le concept philosophique de volonté*. Cours professé à Montréal (18 septembre – 31 octobre 1967), eds. Olivier Abel y Roberta Picardi (Paris: Fonds Ricœur, 2014), 34-47.

El propio Descartes es quien nos indica el camino para una segunda lectura de la IV Meditación, en donde se rebasará el sentido puramente cuantitativo de lo finito y de lo infinito. A Gassendi, que le objetó, que el entendimiento posee por lo menos tanta extensión como la voluntad, puesto que esta no podría aplicarse a algo de cuya idea carecemos. Descartes responde: “Y de este modo, confieso que no queremos nada de lo cual no concibamos algo en cierto modo, pero niego que nuestro entender y nuestro querer tengan igual extensión; pues es cierto que podemos tener varias voluntades de una misma cosa y que, sin embargo, podemos no conocer sino muy poco de ella” (*Quintas respuestas*, sobre lo que se ha objetado contra la IV Meditación, número 3)<sup>26</sup>.

El centro de la respuesta está en la posibilidad de tener “varias voluntades de una misma cosa”. Ricœur señala que esta amplitud del querer constituye su independencia, la cual es una cualidad indivisible. La independencia del querer puede tomar la forma de la indiferencia, de la falta de coacción y ser reconducida al poder mismo de adoptar actitudes contrarias. A la luz de las respuestas al padre Mesland<sup>27</sup>, Ricœur completa el alcance de esta idea mostrando que la finitud del entendimiento se vincula a la necesidad de pensar sucesivamente, al carácter solo presente de la intuición y a la fatiga de la atención; mientras que la infinidad del querer, radicada en su indeterminación, es la que da razón que haya mérito en fijar la atención sobre lo verdadero. De ahí que la evidencia sea una acción.

---

<sup>26</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 72 [es. 51-52]. La traducción española de la cita de Descartes busca ajustarse a la traducción francesa citada por Ricœur, quien utiliza: René Descartes, *Oeuvres et lettres*, ed. André Bridoux (Paris: Gallimard, 1958), 498-9.

<sup>27</sup> Ricœur se refiere particularmente a la carta al padre Mesland del 2 de mayo de 1644, AT 4:110-20.

La persona no está determinada, ya que podría positivamente “tener otra voluntad”; podría dirigir su atención en otra dirección.

Ricœur va a poner esta distinción de la IV<sup>e</sup> *Méditation* en términos de acciones y pasiones del alma. Cita a Descartes quien, al inicio de las *Passions de l'âme*, dice: “Considero que todo lo que se hace o se dice u ocurre de nuevo es llamado generalmente por los filósofos una pasión respecto al sujeto a quien le ocurre y una acción respecto a aquel que hace que ocurra”<sup>28</sup>. La distinción entendimiento y voluntad se pone así como un caso particular de la distinción acción-pasión. Por un lado, las percepciones y conocimientos son recibidos, son padecidos por el alma (como indica Descartes: “A menudo no es nuestra alma la que los hace tal como son” y ella “siempre los recibe de las cosas que son representadas por ellos”<sup>29</sup>), por otro lado, afirmar, elegir, son acciones del alma. Y como se ha mostrado, de esta acción depende en un cierto sentido que sean recibidos. Como conclusión de este punto va a afirmar Ricœur que la dialéctica entre finito-infinito “tiene lugar entre *Hacer y Recibir*”<sup>30</sup>.

El análisis de Ricœur en *L'homme faillible* se orienta a establecer, a través de la correlación de un acto (momento subjetivo y voluntario de la afirmación) y de una significación (momento objetivo), una correspondencia entre voluntad y entendimiento que supere una psicología de las facultades. Si bien en dicha obra nuestro autor

---

<sup>28</sup> René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 1, AT 11:328 [es. 463].

<sup>29</sup> *Ibid.*, art. 17, AT 11:342 [es. 471].

<sup>30</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 73 [es. 53]. Ricœur va a hacer notar que, aunque con este análisis se escape del peligro de analizar cuantitativamente la relación finito-infinito, permanece el peligro en la aproximación de Descartes de separar la infinitud humana de la exigencia de verdad. Explica: “Al parecer, la verdad está del lado de la idea, pero nuestro asentimiento es solo libre. Ciertamente, Descartes no ha dejado de repetir que a mayor luz en el entendimiento le sigue la mayor inclinación en la voluntad, y que la libertad de indiferencia es el grado ínfimo de la libertad. Pero esto no quita nada a la distinción que coloca de un lado la voluntad, la libertad y lo infinito y, en el otro, el entendimiento, la verdad y lo infinito. Todos los peligros del voluntarismo están inscritos en esta dicotomía”. Ricœur, *L'homme faillible*, 74 [es. 53].

propone acercarse a esta correspondencia al interior de una teoría de la significación; yo me quedo en un momento previo y me aproximo desde el ángulo a partir del cual este análisis remite a una teoría de la atención, la cual *está a la base de todo acto de significación*.

Esta correlación entre dos exigencias (la subjetividad y la objetividad) remite inmediatamente a la paradoja que, en su conferencia del 39, el francés atribuyó a la atención: hay un sentido (objetivo) cuya manifestación depende de una condición subjetiva. “Por virtud de la atención, ella [la presencia de una idea] *se muestra en la medida que yo la hago aparecer*”<sup>31</sup>. De ahí que ella ejemplifique a la receptividad en modo activo.

En dicha conferencia, queriendo señalar algunas consecuencias filosóficas de una filosofía de la atención o, en otras palabras, de la reflexión sobre la *receptividad en modo activo* que ella realiza, Ricœur mostraba un camino para superar la oposición entre entendimiento y voluntad a partir de la indeterminación de la atención (su grado mínimo), el cual coincide en varios puntos con los elementos apenas presentados. Afirmaba Ricœur, en dicha conferencia, remitiéndose a la respuesta de Descartes al padre Mesland:

La libertad reside en la atención [...] ser libre es sostener la presencia de las ideas pero no su encadenamiento intrínseco. Se puede pensar en lo que se quiera, pero no se piensa en lo que uno quiere. La atención nos muestra la articulación del determinismo intelectual y de la libertad. Las cartas de Descartes al padre Mesland iluminan este nexus en el plano de la más completa evidencia. La evidencia arrastra infaliblemente la adhesión de la voluntad; pero, por otra parte, yo puedo dudar siempre de la evidencia al suspender la presencia de la idea, mirando otra cosa. La libertad de los actos del *cogito* se respalda en la necesidad del

---

<sup>31</sup> Ricœur, “L’Attention”, 75 [es. 45].

encadenamiento de los *cogitata*, el sistema de lo verdadero en la historia contingente de un pensamiento individual<sup>32</sup>.

Se pueden reconocer aquí la finitud por el “encadenamiento de los *cogitata*” y la infinitud por el poder de “suspender la presencia de la idea, mirando otra cosa”. Aquí se hace manifiesta la dialéctica del finito-infinito, entre el hacer y el recibir que reconcilia la atención<sup>33</sup>.

### 1.1.2 La atención y la oposición entendimiento sensibilidad

Ricœur va a señalar en el concepto de imaginación trascendental uno de los lugares en donde se propone en el plano teórico una reconciliación entre entendimiento y sensibilidad<sup>34</sup>. Me detengo a mostrar en qué sentido y en qué medida este rol puede ser reconducido a la reconciliación que realiza el concepto de atención por su carácter de receptividad activa.

En *L'homme faillible* Ricœur va a afirmar que la primera “desproporción” con la que nos encontramos, que es susceptible de investigación filosófica, es la que nos descubre la facultad cognoscitiva entre el recibir y el determinar<sup>35</sup>. Acude a Kant para mostrar

---

<sup>32</sup> Ibid., 76 [es. 46]. Ricœur no especifica a cuál de las cartas de Descartes al padre Mesland se refiere. Pero, si vamos a las referencias de uno de los artículos de Jean Laporte citados por Ricœur, encontramos que se puede referir a la carta del 2 de mayo de 1644. Cf. Jean Laporte, “La liberté selon Descartes”, *Revue de métaphysique et de morale* 44, no. 1 (1937): 132-41; Laporte remite particularmente a AT 4:115-7.

<sup>33</sup> Ricœur hace notar que el modelo de la voluntad utilizado en la IV<sup>e</sup> *Méditation*, como articulación entre un polo activo y un polo de receptividad, tiene sus antecedentes en el estoicismo quienes “reorganizaban el campo entero de la *psyche* en función de la polaridad entre la actividad y la pasividad”. Paul Ricœur, “Le problème de la volonté et le discours philosophique”, en *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, eds. Johann Michel y Jérôme Porée (Paris: Seuil, 2013), 125 [es. 75].

<sup>34</sup> Cf. Ricœur, “Introduction: L'antinomie de la réalité humaine”, 39. Otro lugar donde se opera la reconciliación en Kant entre entendimiento y sensibilidad es el respeto. No me detengo ahora a desarrollar este punto, dado que va a ser presentado en el siguiente capítulo.

<sup>35</sup> Cf. Ricœur, *L'homme faillible*, 54.

cómo a partir del estudio de la cosa podemos percibir el poder de la síntesis. Al hacerlo se va a dirigir a la imaginación trascendental: esa función que hace posible la síntesis sobre la cosa “proyectando de antemano la objetividad del objeto, a saber, el modo de ser de la cosa en virtud del cual puede aparecer y decirse”<sup>36</sup>.

Nuestro autor se sirve de dos analogías para reconstruir los presupuestos del problema kantiano: la primera imagen es la de apertura y la segunda la de claridad o luz. La primera imagen, la apertura, encierra una doble exigencia: afirmar la perspectiva y su desbordamiento. Ambas nociones se reclaman una a la otra, de manera que sugieren un mixto entre la perspectiva, que se vincula al punto de vista, y el desbordamiento, que se vincula al sentido. Ricœur lo explica en los siguientes términos:

No hemos podido constituir la noción de perspectiva sino como una especie de estrechamiento de nuestra apertura. Por supuesto, esta imagen está tomada de la descripción de la mirada, lo mismo, por lo demás, que la de punto de vista, la de campo, la de forma, la de horizonte. La virtud de esta imagen es la de sugerir algo así como una mezcla del punto de vista y del sentido; pues, el punto de vista es un rasgo de la apertura, a saber, su estrechamiento, la apertura indica ya que mi punto de vista es transgredido, que no estoy encerrado en cada silueta, sino que tengo acceso a un espacio de decibilidad gracias a la aparición misma de la cosa por una cara y, después, por otra<sup>37</sup>.

La segunda imagen, la claridad, presente en la tradición platónica y en la cartesiana, “sugiere la idea de un medio en el cual vemos”, de manera que la luz es “el espacio de la aparición” y es también

---

<sup>36</sup> Ibid., 78 [es. 57].

<sup>37</sup> Ibid., 79 [es. 57-58].



“espacio de inteligibilidad”<sup>38</sup>. Así como hizo notar con la imagen de la apertura, estamos aquí ante un “medio de manifestación y de decibilidad”<sup>39</sup>.

Lo que estas dos analogías muestran es la unidad de sentido y presencia. Lo cual es equivalente a decir, en términos kantianos, que la síntesis entre las categorías del entendimiento se aplican a los fenómenos y las intuiciones se ponen bajo reglas. De ahí la clásica formulación del problema:

Ahora bien, está claro que debe haber un tercero, que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero [debe ser], por una parte, intelectual, y por otra parte, sensible. Una [representación] tal es el esquema trascendental<sup>40</sup>.

La teoría de la imaginación trascendental de Kant responde a la necesidad de postular un tercer término en el que se opere la síntesis sentido-presencia, o diciéndolo más técnicamente: las reglas de decibilidad (las categorías), y las condiciones de la manifestación (la intuición pura). Este tercer término para sí mismo es oscuro, ya que, según confiesa Kant: “Es un arte escondida en las profundidades del alma humana, cuyas verdaderas // operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la Naturaleza, y las pongamos en descubierta a la vista”<sup>41</sup>. Para Ricœur, lo que pone en evidencia esta síntesis afirmando su propia oscuridad es el descubrimiento profundo de

---

<sup>38</sup> Ibid., 79-80 [es. 58].

<sup>39</sup> Ibid., 80 [es. 58].

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura: edición bilingüe*, trad. Mario Caimi (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 194; A 138.

<sup>41</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 196; A 141.

que el dualismo entre entendimiento y sensibilidad “se supera en alguna parte, en el objeto, pero que esta unidad no es susceptible de reflejarse plenamente”<sup>42</sup>.

Nuestro autor, sirviéndose libremente de este concepto kantiano, tiene en la mira mostrar que la síntesis de lo finito y de lo infinito en el alma se expresa, a este nivel de análisis, en la referencia a la síntesis objetual<sup>43</sup>. Esto pone en evidencia, según enfatiza en un artículo contemporáneo a dicha obra, que “la unidad del hombre es solamente intencional; ella se proyecta fuera en la estructura de la objetividad que ella misma hace posible”<sup>44</sup>, ya que solamente se revela la *unidad fundamental* del *entendimiento* y de la *sensibilidad* en la proyección sobre el *objeto*, mientras que la función que realiza la síntesis, la imaginación trascendental, permanece oscura para sí misma. Para Ricœur será en esta proyección sobre el modo de ser de la cosa que el ser humano se hace intermediario, en otras palabras, “se hace ‘medio’ entre lo finito y lo infinito al dibujar esta dimensión ontológica de las cosas, a saber que sean síntesis de sentido y de presencia”<sup>45</sup>.

El análisis de Ricœur de la imaginación trascendental continúa mostrando cómo Kant se va a remontar al tiempo en esta regresión hacia un término medio que permita resolver el enigma; sin embargo, también en este caso se encuentra con la falta de una inteligibilidad propia del término mediador. Y comenta:

Eso es lo que se puede mostrar a propósito del tiempo que es el *medium*, el *metaxu* por excelencia. A primera vista, con

---

<sup>42</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 80-81 [es. 59].

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, 79.

<sup>44</sup> Ricœur, “Introduction: L'antinomie de la réalité humaine”, 28 [es. 19].

<sup>45</sup> *Ibid.*, 30 [es. 20]. Ricœur en su análisis va a subrayar el valor y el límite de un análisis trascendental. La síntesis que este ofrece, en cuanto se agota en la unidad del objeto (a lo que se refiere cuando dice que es intencional), permite comenzar pero no continuar una antropología filosófica.

el tiempo, tenemos el instrumento de la síntesis subjetiva de la actividad y de la sensibilidad. El tiempo, en efecto, es una paradoja superada: de un lado, por su *distención*, es la forma de toda diversidad, el paso de lo deshilvanado (en lenguaje kantiano es sucesión pura); de otro lado, es intelectualmente determinable, ya que todas las categorías se arraigan en él bajo la forma de esquemas. ¿No tocamos aquí la estructura íntima y unificada de la realidad humana?

[Pero] esta maravilla trascendental del tiempo –a la vez dispersado y ordenado– es finalmente más enigmática todavía que la imaginación trascendental de la cual es el alma oculta<sup>46</sup>.

La impostación de este análisis es reconducible fácilmente a la síntesis que realiza la atención; no mirada desde el sujeto (la receptividad activa), sino desde el objeto (unidad de sentido y presencia)<sup>47</sup>. En la conferencia del 39, Ricœur va a detenerse a analizar estos dos lados: el lado sujeto y el lado objeto de la atención<sup>48</sup>. En el análisis de los “aspectos de los objetos percibidos con atención”, es decir, el lado objeto de la atención, nuestro autor pone en un primer plano dos caracteres esenciales que son resaltados por los psicólogos del proceso de atención: la selección y la claridad. Hablando de la claridad va a enfatizar que la claridad es del objeto. Va a utilizar el análisis de la estructura de la mirada (que tiene un punto de vista *Blickpunkt*) que se desprende de un campo (*Blickfeld*), para referirse a la distribución de acento que se opera en la atención. En otro momento, va a vincular el carácter desbordante del objeto

---

<sup>46</sup> Ibid., 32-33 [es. 21].

<sup>47</sup> Cf. Ricœur, “L’Attention”, 58-66.

<sup>48</sup> Vale la pena recordar que en diálogo con la fenomenología nuestro autor caracteriza el programa de la fenomenología de la atención como un mirar a sus dos caras: cara acto y cara objeto. La cara objeto lo lleva a buscar qué aspectos toman los objetos cuando son percibidos con atención y la cara acto lo conduce a las impresiones vividas por el sujeto en este acto. Cf. Ibid., 56.

a la experiencia de atención, de manera que “el objeto *desborda* la percepción porque la percepción atenta *deduce* lo percibido en el campo total. Esa deducción mediante la atención, ese desbordamiento mediante el objeto son una sola y la misma cosa”<sup>49</sup>.

Estas figuras coinciden con las dos analogías utilizadas por Ricœur para plantear el problema del tercer término de la imaginación trascendental: la apertura ejemplificada por la mirada, que afirma la perspectiva y su desbordamiento; y la claridad, espacio de aparición e inteligibilidad. Esta coincidencia en las analogías apunta a una analogía entre la función de la imaginación trascendental respecto al objeto y la función de la atención. Se puede decir que estos dos términos se encuentran, en cuanto ellos apuntan al mismo nudo. La paradoja de la atención, mirada desde el objeto, es un *cambio de aspecto* y una *identidad de sentido* que se vincula a la función subrayada por Ricœur de la imaginación trascendental en Kant de unir *sentido* y *presencia*.

Señalo por ahora, solo a modo de sugerencia, un último punto que vincula la relación entre la imaginación trascendental y el tiempo como *medium* y la relación entre la atención y el tiempo como *medium*.

Ricœur, primero en su temprana conferencia sobre la atención y después en su tesis, puso en el tiempo “el alma oculta” de la atención ¿o sería mejor decir que puso en la atención el alma del tiempo? Nos va a decir que “la duración es el medium de la unidad humana”<sup>50</sup> y que “el índice de actividad de la duración es la atención; la atención es la sucesión conducida [...] Duración y atención se implican, pues, mutuamente”<sup>51</sup>. Atención y tiempo no se comprenden el uno sin el

---

<sup>49</sup> Ibid., 64 [es. 39]. Es claro que en este caso tanto la claridad como la estructura de la mirada son figuras en cuanto la atención no se da solo en la percepción externa sino que acompaña también los actos de reflexión.

<sup>50</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 178 [es. 156].

<sup>51</sup> Ibid., 194-5 [es. 170-1].

otro, si la atención es el índice de su actividad, sin atención nos encontramos ante un tiempo muerto. Sugiere, si bien no se detenga a mostrar el cómo, que la atención, estando entre el tiempo y la imaginación, es la clave para entender ambos<sup>52</sup>. No profundizo más en este aspecto en cuanto será tratado en el capítulo tres.

Habiendo presentado la manera en la cual la atención ilumina estos dualismos, dibujo como telón de fondo de los desarrollos que vienen la idea-límite de una atención pura.

## 1.2 La idea-límite de una atención pura

Ricœur, en diversas ocasiones, conjura la forma de una atención pura. Esta idea-límite es la que nos pone ante la posibilidad de juzgar un acto como más o menos atento y es la que pone luz sobre la síntesis desde la cual ella se cualifica. ¿Cómo describe un acto atento? ¿Es posible descubrir en esta caracterización la “reconciliación secreta”, la “síntesis frágil”, que este acto encierra?

En su conferencia del 39 nos dice que lo que hace un acto atento es “el candor de la mirada”<sup>53</sup>. Afirma que esta tiene un carácter interrogativo: “se busca explorando, cuestionando el objeto”<sup>54</sup>, de ahí que se contraponga a la anticipación y a la prevención. Ella consiste en “buscar una inocencia del ojo y de los sentidos, una apertura del espíritu, un acoger el otro en cuanto que otro”<sup>55</sup>. La va a seguir

---

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.*, 195. Señalo solamente que estudios actuales sugieren que un trabajo sobre la visión de Kant sobre la atención puede dar la clave para interpretar la difícil pregunta sobre qué es la síntesis de la imaginación. Cf. Melissa Merritt y Markos Valaris, “Attention and Synthesis in Kant’s Conception of Experience”, *The Philosophical Quarterly* 67, no. 268 (2017): 571-92, <https://doi.org/10.1093/pq/pqw085>.

<sup>53</sup> Ricœur, “L’Attention”, 68 [es. 41].

<sup>54</sup> *Ibid.*, 69 [es. 42].

<sup>55</sup> *Ibid.* Aquí se ve como la caracterización de la atención penetra todas las dimensiones de la persona: involucra los sentidos, la apertura del espíritu (dígase una disposición del yo) y tiene una manifestación práctica que es la acogida del otro cómo otro.

describiendo como “la capacidad de sorprenderse [*s'étonner*] y de ser maestro de esta sorpresa [*étonnement*], de ocuparse de algún modo gratuitamente del objeto”<sup>56</sup>. Resalta también que un acto es más atento en cuanto es más tributario de la regulación del objeto y menos de rastros de actos antiguos<sup>57</sup>.

Estas ideas reaparecen en su tesis en donde nos dice nuevamente:

la atención es tanto más pura cuanto más interrogativa y dócil sea la mirada. El grado más bajo de atención está constituido por los esquemas anticipantes con los cuales abordamos el objeto para reconocer en él una figura atendida. [...] Me encuentro tanto más atento cuanto menor sea mi intento de *llenar* intuitivamente una intención vacía y cuanto más ingenuamente explore el campo de percepción. No es la pre-percepción ni el deseo lo que hace a la atención, sino la ingenuidad de la mirada, la inocencia de la mirada, la acogida de lo otro en tanto otro. Por esta activa disponibilidad, me inscribo a cuenta del objeto. El verdadero nombre de la atención no es la anticipación sino el asombro; es lo contrario de la precipitación y de la prevención<sup>58</sup>.

Va a evocar a Descartes, para quien el error es “ante todo memoria, recuerdo de intuición y no presencia inmediata del objeto”<sup>59</sup> y a Malebranche, quien indica que las ideas preconcebidas ofuscan la verdad de manera proporcional a nuestra inatención<sup>60</sup>. De manera que si expresamos estas mismas ideas en positivo tendremos que, a menos ideas preconcebidas, mayor intuición de la verdad y

---

<sup>56</sup> Ibid., 71 [es. 43].

<sup>57</sup> Cf. Ibid., 72.

<sup>58</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 201 [es. 176].

<sup>59</sup> Ricœur, “L'Attention”, 70 [es. 42].

<sup>60</sup> Ricœur tiene como obra de referencia la obra de Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*.

mayor atención. Ricœur señala que, detrás de esta caracterización, está en realidad su idea-límite, la cual, si bien no vemos realizada, comprendemos.

La idea-límite de atención tiene una doble función: ayudarnos a comprender las formas degradadas de la mirada fascinada, que son consideradas tanto como un déficit de atención que como libertad alienada; y mostrarnos que, en último término, “la actividad más alta realiza la receptividad más grande”<sup>61</sup>. La *reconciliación* que la atención anuncia, la *síntesis* que ella realiza, parece jugarse según esto en la actividad-receptividad.

Es interesante notar que, en la descripción de Ricœur, los aspectos más activos van complementados por aspectos receptivos que denotan disposiciones específicas: más interrogativa y más dócil; menos esquemas anticipantes y más exploración ingenua. Se puede resaltar también que los términos: candor, inocencia, gratuidad apuntan a una raíz afectiva que orientando la actividad configuran la forma de la receptividad. Y esto, en el plano ideal, supone que no hay mirada inocente sin querer inocente y no hay querer inocente sin sentir inocente. Esta incorporación del sentir responde al punto de partida que guía esta reconstrucción; el cual exige que este concepto de atención pura, en cuanto el ser humano es un *cogito* encarnado, pase por el sentir.

La raíz afectiva que cualifica la atención como atención, y que forma parte de la idea de atención pura, puede ser a mis ojos englobada por la recepción implícita de Ricœur del concepto de generosidad de Descartes, en cuanto disposición anclada en la más alta estima de sí. Este segundo elemento no es evidente y necesita una fundamentación que se va a realizar en el siguiente capítulo, si bien deben desde ya incorporarse algunos elementos. Va a ser a partir de *una determinada forma de sentirse a sí mismo*, de estimarse, que se va a

---

<sup>61</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 201 [es. 176].

cualificar la forma activa de la receptividad implicada en la atención y la que, en última instancia, da razón, como horizonte ideal, de la mejor forma cognoscitiva. Termino este punto buscando recrear la imagen a la que esta idea-límite nos lleva y que se esconde detrás de las formas de la mirada fascinada que Ricœur evoca.

Hay una manera de estar ante las múltiples presencias, que no es la receptividad activa de *toda* alteridad, porque mi receptividad-activa es la de un ser cuya libertad, como insiste Ricœur, es simplemente humana. Es una receptividad activa *no total*, sino *apaciguada* y *plena*, en la cual las presencias son acogidas desde el impulso generoso de la conciencia que se vuelve hacia lo otro en un acto de afirmación de sí<sup>62</sup>, que permaneciendo presente a sí, no se vuelve mirada complaciente<sup>63</sup>. Esa forma de recibir en el propio cuerpo sostenida por una estima generosa es la que permite que el otro sea acogido como otro.

Los desarrollos que siguen van a estar orientados a completar y dar razón de esta imagen que, siendo un ejercicio de imaginación filosófica, ayuda a comprender, a la luz de la primera elaboración antropológica de Ricœur, el modo originario de ser seres humanos.

## 2. La atención, la presencia y el sentido

En el apartado anterior he mostrado que la forma relacional de la atención, a partir de la visión que recrea Ricœur, puede ser interpretada como un lugar donde se manifiesta la estructura antropológica tensional de un ser cuya desproporción interior lleva a una serie de dualismos que reclaman un intermediario. La atención,

---

<sup>62</sup> Ricœur concibe una afirmación de sí que está lista para la reflexión y que es llave común del amor inocente hacia sí mismo y de la conciencia fascinada.

<sup>63</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 89.



en cuanto intermediaria, revela en el sujeto la síntesis de actividad y receptividad; y en el objeto, la síntesis de sentido y presencia.

En esta parte voy a buscar desarrollar los conceptos claves en torno a los que gira la atención vista desde la síntesis que se realiza en el objeto, dígase: la presencia y el sentido. Voy a acercarme a ellos a la luz de la idea de receptividad activa y voy a privilegiar el término relación en la comprensión de los mismos. El recorrido va a ser el siguiente: primero, voy a nombrar los diferentes tipos de presencias ante los que nos pone Ricœur, a fin de mostrar el sentido amplio en el que él usó este término; después, voy a introducir la mediación del cuerpo, en cuanto es este el que nos abre a los diferentes tipos de presencias a través del sentir; voy a finalizar indicando la interrelación entre atención y receptividad de sentido. Este último punto será acompañado por un intento de dar razón del fundamento ontológico que subyace a la síntesis entre el sentido y la presencia que media la atención.

## 2.1 Atención y presencia

La maestría de la duración, que pone Ricœur en el corazón de la atención, nos pone frente a nuestra receptividad-actividad ante un reino de presencias<sup>64</sup>. La presencia es el término que voy a privilegiar para abarcar los diferentes tipos de alteridad que entran en la relación (el polo objeto). Hablo de presencia en el sentido largo en el que puedo *dirigirme a...* Abarca, por lo tanto, todo aquello que puede ser *captado*, sin implicar una claridad en la captación, basta con que tenga un grado de determinación como *otro* que lo hace

---

<sup>64</sup> Ricœur en una entrevista radiofónica del 5 septiembre de 1953 en un programa titulado *Des idées et des hommes*, definía la conciencia, instruida por el gran pasado de la humanidad, como esa especie de juego entre presencia y retroceso (min. 11:15 a 11:35).

susceptible de ser nominado y reconocido como una presencia que porta un sentido, aunque este permanezca oscuro.

La relación entre atención y presencia toca el corazón de lo involuntario y lo voluntario. Sin crear las presencias tenemos el poder de evocarlas, por otro lado, ellas se imponen y de una manera más o menos voluntaria (que toca el núcleo de nuestra experiencia de libertad) son mantenidas o dejadas. Las presencias que me acompañan cotidianamente (las de mis pensamientos, sentimientos, amigos o enemigos, Dios, incluso la de los objetos que me rodean) dependen y no dependen de mí.

Voy a detenerme a enumerar cuáles son las diferentes presencias de las que nos habla Ricœur y, dada la impostación de la investigación, voy a poner el énfasis en su relación con el sentir, puesto que este es el lugar primario donde estas se revelan como portadoras de sentido.

Nuestro autor, a lo largo de su tesis, nos pone frente a varias presencias que son sentidas por la mediación del propio cuerpo a diferentes niveles. Tenemos: la presencia del mundo, de mí mismo, del propio cuerpo, de objetos, personas, valores, ideas. Hay dos presencias que Ricœur reconoce, pero que, en un primer momento, se abstiene de considerar, en cuanto son reservadas metodológicamente para un estudio posterior: la de la falta y la de la trascendencia. La primera es la presencia de un irracional absurdo en el corazón del ser humano, que no es misterio vivificante para la inteligencia, sino “opacidad central y nuclear de sí para sí mismo”<sup>65</sup>. La segunda es una presencia que precede el propio poder de afirmación y que se manifiesta como posición absoluta<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 45 [es. 37].

<sup>66</sup> Ibid., 55 [es. 46]. En *L'homme faillible* Ricœur no ahonda aún en la presencia de la falta, sino que realiza una reflexión antropológica orientada a dar razón de su condición de posibilidad, la cual le servirá de engranaje a la profundización en la realidad del mal. Esta tarea, como bien sabemos, va a exigir de él un cambio

Nuestro autor va a mencionar la presencia de un mundo, que hiere la conciencia y le revela la pérdida de la ingenuidad del pacto primitivo<sup>67</sup>; un mundo del cual soy una parte, que me envuelve, sostiene<sup>68</sup>; y el que, a su vez, se me presenta como horizonte único de perspectiva, que encuentra un amplificador en el encuentro con el otro. De ahí que se pueda afirmar que el otro me abre al mundo, a sus otras presencias, que pasan a ser mis presencias a través de su relación con ellas y de la relación de él conmigo.

Tenemos también la presencia de mí mismo a mí mismo, que es indudable como hace notar Descartes<sup>69</sup> y que acompaña “como en sordina a toda conciencia intencional”<sup>70</sup>. Esta presencia, según indica Ricœur, es un acto primero, sin distancia, que se adhiere al impulso de la conciencia. Se trata de una focalización objetiva de la conciencia (un polo sujeto centro de emisión) que no se identifica con el juicio *yo soy el que...*, sino que es una apercepción que permite dicha imputación<sup>71</sup>. Nos va a decir que “esta conciencia no suspende la dirección hacia el objeto del percibir, del imaginar, del querer”. En cada uno de estos actos me afirmo como sujeto. Es una presencia del yo en el acto, que no es contenido de reflexión, pero que, en cuanto reflexionada, se convierte en juicio de imputación<sup>72</sup>.

Hay también una presencia del propio cuerpo, que se revela como cuerpo vivido. Nos dice nuestro autor en un artículo posterior: “El

---

metodológico que se refleja en *La symbolique du mal*. La presencia de la trascendencia, que en este primer momento era estimulada por la reflexión jasperiana de las cifras de la trascendencia, va a ser dejada entre paréntesis después de la escritura de *L'homme faillible*.

<sup>67</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 37.

<sup>68</sup> Cf. Ricœur, “L'Attention”, 80.

<sup>69</sup> “Porque de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que ahí no hay necesidad de añadir nada para explicarlo”. II<sup>e</sup> *Méditation*, AT 9:22 [es. 174].

<sup>70</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 82 [es. 69].

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, 82-83.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 86 [es. 73].

cuerpo es abertura sobre el mundo, atravesado de todas las intenciones a las cuales sirve de órgano, es oscura reflexión sobre sí mismo, presencia muda para sí mismo, singularidad indecible e inconmensurable del punto de vista<sup>73</sup>. El cuerpo representa el origen cero desde el cual hay lugares en el mundo<sup>74</sup>. Este, abriéndonos al mundo, tiene una función de mediación que es reveladora de presencias, al mismo tiempo que se me ofrece como una primera fuente de alteridad irreductible de mi yo con mi yo. El cuerpo me abre a la presencia de cosas-objetos, cosas-ideas, de personas, valores, necesidades, motivaciones, emociones y pasiones. En la visión que recrea nuestro autor, el cuerpo se pone fundamentalmente del lado del involuntario y, en ese sentido, se hace su portavoz con la carga de confusión, resistencia y necesidad que muchas veces este porta.

Las presencias, que son mediadas corporalmente, al ser pensadas, sufren una reducción en su ser. Ricœur va a enfatizar este punto:

Me anexo lo que comprendo; lo capturo; lo englobo en cierto poder de pensar que tarde o temprano se tratara como posicional, formador, constituyente con respecto a la objetividad. Esta disminución de ser, que del lado del objeto es una pérdida de presencia, es del lado del sujeto que articula el conocimiento una desencarnación ideal: me exilio al infinito como sujeto puntual. De tal manera, por una parte me anexo la realidad y por la otra me desligo de la presencia<sup>75</sup>.

Es interesante que la disminución del ser tenga dos polos. Uno en el objeto y otro en el sujeto. En el objeto se disminuye la presencia, lo que nos remite al excedente de sentido que toda presencia porta

---

<sup>73</sup> Ricœur, "Introduction: L'antinomie de la réalité humaine", 35 [es. 23].

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, 29.

<sup>75</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 35 [es. 28-29].

y de parte del sujeto indica una desencarnación ideal. ¿Pero cómo se desencarna un sujeto al pensar, sino es expulsando su propio cuerpo de la comprensión de sí? Si el pensamiento me puede desligar de la presencia, el camino de restauración va a partir del anexarse a la realidad y a la presencia a través del sentir<sup>76</sup>.

## 2.2 La vía sensible de la presencia

Las presencias que tenemos en la mira son las que se ofrecen al *cogito* encarnado; por lo tanto, presencias ofrecidas a la sensibilidad por vías muy diversas. El que se ofrezcan a la sensibilidad no significa que ellas sean sensibles. La presencia de una idea matemática es ofrecida a la sensibilidad, no en el sentido que en cuanto idea tenga elementos sensibles (aunque pueda acompañarla imaginativamente), sino que, en cuanto se me da, soy yo: *cogito* encarnado, quien la concibe y hay un elemento afectivo-sensible que es inseparable de este tenerla presente. Si su presencia no se ofreciera a mi sensibilidad, no se explicaría el gozo que se puede experimentar en su aprehensión o que pueda reconocer que soy yo corporal y, no otro, el que la piensa. La sensibilidad es la puerta necesaria a toda experiencia humana<sup>77</sup>. Afirma Ricœur:

La vinculación entre la conciencia y el cuerpo ya está operada y vivida en el seno de mi subjetividad y de tu subjetividad; es la adherencia de la afectividad al pensamiento; e incluso, como

---

<sup>76</sup> Aquí vale la pena recordar el mérito que le atribuyó Ricœur a la intuición cartesiana que para conocer la unión del cuerpo y alma hay que abstenerse de meditar. Cf. *Ibid.*, 21; *Descartes à Elisabeth*, 28 juin 1643, AT 3:692. La atención al sentir se convierte para Ricœur en un camino desde el cual operar una nueva comprensión de la presencia.

<sup>77</sup> A mi juicio, no es una vía distinta a la que usa Dios o podría usar hipotéticamente. Su presencia se hace accesible por la vía de la sensibilidad hablando el lenguaje del deseo, del amor, del dolor, en general el lenguaje de los afectos.

descubriremos poco a poco, todas las relaciones de lo involuntario y el yo quiero, en la forma de motivos, de órganos de acción o de necesidad vivida, son otros tantos aspectos de esta vinculación, de esta inherencia del cuerpo propio al *cogito*<sup>78</sup>.

No hay, por tanto, ningún acto humano que escape a esta inherencia.

Ricœur va a decir que la afectividad es el lado no transparente del *cogito*; ella nos abre a un sentir no representativo que “es revelador de existencia”. El sentir realiza un engranaje, ya que por él el cuerpo propio es incorporado a la subjetividad del *cogito*<sup>79</sup>. Este era uno de los pilares de la propuesta de Marcel, para quien el cuerpo propio es la condición gracias a la cual puede haber participación. Para Marcel, yo siento lo real porque lo real *altera* de alguna manera mi cuerpo, un cuerpo que es el lazo que me une a lo real. Si yo no advirtiese conscientemente que mi cuerpo es quien es alterado o afectado por la presencia de lo real, estaría negando que dicha presencia me afecta, por lo tanto, me conduciría a dejar de afirmarla como presencia. De ahí que la atención a sí mismo como *sintiente* sea fundamental<sup>80</sup>.

Atento al sentir, en su tesis, nuestro autor va a buscar acceder a este por vías que lo objetivan como es la existencia corporal y la necesidad. Al hacerlo es consciente que dichas vías son al mismo tiempo la primera invitación a la traición<sup>81</sup>. Me voy a detener sobre

---

<sup>78</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 120 [es. 104].

<sup>79</sup> *Ibid.*, 118 [es. 102].

<sup>80</sup> Este punto es desarrollado por Martín Grassi, “El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel”, *Revista de Humanidades* 19-20 (2009): 9-28, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227221001>.

<sup>81</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 118-21. Ricœur, sensible a esta preocupación por reconocer el lugar del sentir, pone un énfasis en el que se diferencia de Marcel. Para nuestro autor la filosofía, en cuanto ejercicio reflexivo, debe priorizar la tarea de llegar a una comprensión lo más completa posible del sentir.

la necesidad, en cuanto es reveladora tanto de una presencia ausente como del vínculo fundamental entre nuestro sentir y el mundo.

Ricœur va a señalar que la necesidad me revela, a través de mi cuerpo, lo que no se encuentra en él y que se experimenta como falta<sup>82</sup>. En la necesidad, la falta y el impulso están especificados por experiencias previas de satisfacción. La presencia del objeto despierta la necesidad y le da forma de objeto. De ahí, que el sujeto experimente no solo un impulso a partir de su cuerpo, sino también una atracción que viene de afuera. Esto es revelador del carácter afectivo involucrado en toda receptividad de sentido. Nos dice:

El mundo se encuentra poblado de signos afectivos que se unen a las cualidades propiamente sensibles y que se convierten en indiscernibles de ellas. Esos “caracteres del reclamo” flotan sobre las cosas, sobre la presencia percibida de las exigencias de la necesidad. La presencia se convierte en luz para la falta; ya no es posible separar, en la percepción total, lo afectivo y lo propiamente aparatoso<sup>83</sup>.

A partir de esta caracterización de la necesidad, va a pasar Ricœur a especificar el deseo como la experiencia presente de la necesidad, en la que la falta y el impulso son prolongados por la representación de la cosa ausente y por la anticipación del placer. Hay una ambigüedad que recorre la experiencia de deseo, en cuanto en ella hay tensión por la ausencia y posesión por la anticipación<sup>84</sup>. Al interior de este proceso, Ricœur va a señalar el poder de engañar de la imaginación. Este tiene como contraparte el poder neutralizador

---

<sup>82</sup> Se puede ver la descripción de la naturaleza de la necesidad en Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 121-6.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 131 [es. 113].

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, 137.

de la atención frente a los placeres y temores imaginados. No me detengo en esta dinámica en cuanto va a ser desarrollada posteriormente en el capítulo tres. Me interesa subrayar con esta descripción el rol de la sensibilidad como lugar primordial de la presencia<sup>85</sup> y el hecho de que la presencia se hace accesible al sujeto también en la ausencia a través de la forma de un reclamo<sup>86</sup>.

### 2.3 Atención, sentido y receptividad

¿Qué hace la atención con relación a la presencia? No la crea, pero le abre espacio para su manifestación sosteniéndola o no, en un flujo temporal. Una manifestación que, vale la pena resaltar, *es portadora de sentido*, el cual se puede captar más o menos directamente, más o menos plenamente, según el grado de atención. De ahí que el concepto de atención se una fundamentalmente a la receptividad y a la libertad. Según Ricœur, la atención, no siendo la receptividad ni la libertad, se encuentra conceptualmente unida a ambas. Ella es el *modo activo* o libre de la receptividad. En otras palabras, es la *forma* en que el yo vive la *receptividad activa* de una presencia<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> A mi juicio, el punto de vista de la participación a la existencia y la reincorporación del sentir en el *cogito* llevan a que no sea *más presencia* la del florero frente a mí que la del hijo ausente en el corazón de la madre. Si ella dice que lo siente presente, no se refiere a que siente un hueco en el estómago o un calor en el pecho o que se sienta a sí misma amando o que lo esté recordando a través de una imagen mental (aunque podría hacerlo), sino que la presencia que siente es la del hijo. Las emociones, sentimientos, afectos, a la vez que son presencias de mí mismo para mí, son también reveladores de otras presencias, tanto presentes como ausentes, que se dan a conocer haciéndose sentir. Un sentir que no es nunca una vía solipsista en cuanto lo que revela es justamente la vinculación al mundo, la relación.

<sup>86</sup> En su conferencia del 39 Ricœur hacía suya la preocupación de G. Marcel de que la presencia no es solo un estar delante de mí, una presencia objeto, sino que, desde otro plano, se puede afirmar la presencia del otro aunque no pueda tocarse o verse. Cf. Ricœur, "L'Attention", 92.

<sup>87</sup> Esto mismo puede ser expresado en otros términos, que buscan ser los de un pensamiento desde la participación, diciendo que la atención es la acogida generosa de la alteridad, siendo la generosidad la que cualifica la forma de esta acogida.



La paradoja de la atención, que fascinó e intrigó a Ricœur desde un primer momento, es la de la vinculación de una objetividad a una condición subjetiva, que tiene como contraparte la vinculación de una condición subjetiva a una objetividad. La atención hace aparecer *algo* del objeto que, en un sentido, *ya estaba*; no lo crea, le da espacio para que se manifieste. En ese sentido, hay una orientación hacia el *realismo* en el tipo de receptividad implicado en la atención<sup>88</sup>. La presencia tiene una estructura que no depende del querer del sujeto, hay un *sentido* que le es inherente a esta presencia; sin embargo, que sea inherente no conlleva a que este sentido esté predeterminado en una hipotética dimensión supra-temporal o que sea fijo. Ricœur rechaza tanto lo que considera un realismo ingenuo como un idealismo que haga a la conciencia creadora del sentido. ¿Cómo dar razón de esta síntesis? ¿Dónde está el sentido de una presencia? ¿Cómo respetar las exigencias tanto de la subjetividad como de la objetividad? Ricœur no aborda directamente la cuestión. A continuación, voy a buscar, a la luz del concepto de relación, dar algunas indicaciones acerca de dónde ensayar una respuesta a esta pregunta, que juzgo compatible con la aproximación fenomenológica existencial de Ricœur en aquel momento.

### 2.3.1 El sentido y la presencia

Ricœur, como señalé anteriormente, le va a criticar a la interpretación que hace Husserl del método fenomenológico el no haber respetado las exigencias del ser, ya que su opción metafísica, que lo lleva a afirmar que “el mundo encuentra en mí y saca de mí su

---

<sup>88</sup> El valor que Ricœur le da a la fenomenología descriptiva y a los resultados de las ciencias humanas (independientemente de sus teorías) parece apoyarse en la confianza en que el ojo atento puede captar los sentidos que a través de una descripción fiel se manifiestan. En su conferencia sobre la atención mencionaba la posibilidad de desarrollar un realismo descriptivo basado en la noción de receptividad. Cf. Ricœur, “L’Attention”, 74.

sentido y validez”<sup>89</sup>, implica una reducción de la alteridad a la vida monádica del ego. A los ojos de nuestro autor, hay algo fundamental que se pierde cuando se rompe con el ser en sí, que por vía descriptiva se podría aún meter en la presencia. Critica el hecho de que Husserl, al decidir que la “presencia de la cosa misma, es mi presente”, reduce la alteridad a la novedad del presente, de manera que “la presencia del otro, es el presente de mí mismo”<sup>90</sup>. En la visión de Ricœur, la alteridad no puede reducirse a la “presencia-presente”. El mundo, si bien se me manifiesta desde la estructura de mi subjetividad, no encuentra en mí su sentido y validez.

Esta exigencia de respetar la alteridad es la que lleva a nuestro autor en su conferencia del 39 a no seguir a Husserl cuando busca justificar la existencia de la cosa en sí en el campo de inatención de la conciencia (de la conciencia potencial) y, más bien, a seguir a Marcel y a Josiah Royce cuando afirman que el mundo no le es nunca donado al sujeto ni en permanencia, ni en totalidad. De ahí que la justificación de la existencia del en sí de la cosa deba ser buscada en el campo abierto y sostenido por la relación intersubjetiva<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Ricœur cita a Husserl cuando este dice: “Le monde trouve en moi et tire de moi son sens et sa validité: *Ihren ganzen, ihren universallen und speziellen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes*”. Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004), 296. La referencia es a Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Stephan Strasser, Husserliana 001 (Den Haag: Nijhoff, 1950), 60.

<sup>90</sup> “Husserl, brisant ce dernier prestige de l'en soi qui pourrait encore se glisser dans la présence, décide que la présence de la chose même, c'est mon présent [...] la présence de l'autre, c'est le présent de moi-même”. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 300. Trad. propia.

<sup>91</sup> Cf. Ricœur, “L'Attention”, 76-79. Al referirse al conocimiento en Marcel y Royce, Ricœur no da como referencia ninguna obra en particular. Se pueden tomar en consideración: Gabriel Marcel, *La métaphysique de Royce* (Paris: Aubier, Montaigne, 1945); Josiah Royce, *The problem of Christianity* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1913); Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty* (New York: Macmillan, 1920). Sobre el conocimiento intersubjetivo en Marcel ver lo que dice Ricœur en *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (Paris: Éditions du temps présent, 1947), 164-71 y las obras a las que ahí se refiere.

Si bien Ricœur no desarrolla explícitamente una ontología, la afirmación de un *en sí* es un presupuesto fundamental que acompaña su desarrollo y en la época en que escribe su tesis, una *ontología del querer* era un proyecto a realizar<sup>92</sup>. La afirmación de un *en sí* está implícita tanto en la suposición de un sentido inherente a la presencia que rechaza las pretensiones del idealismo como en la noción de participación en la existencia que supone un pacto vital que nos engloba. La preocupación por afirmarlo pone en evidencia un punto fundamental: la convicción de que la presencia-presente de lo real, del otro o de lo otro (cosa, objeto, valor, idea, incluso sentimiento) no se identifica con su ser en el sentido de agotarlo. Hay un excedente de sentido que no me es nunca totalmente accesible y al cual, al mismo tiempo, me encuentro vinculado por mi encarnación.

Ante la pregunta por el ser, Ricœur es sensible a la influencia de la filosofía reflexiva francesa y de la filosofía existencial, las cuales, según él mismo explicará en una contribución sobre la renovación del problema ontológico en *L'Encyclopédie française* (1957), comulgan al poner el acento en la trascendencia del ser ante toda tentativa de objetivarlo. En ese sentido, nuestro autor reconoce la influencia de Kant sobre ambas vertientes al haber “puesto en su lugar y si se puede decir, hacer un llamado a la modestia al conocimiento fenomenológico”<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Varios autores, como Oreste Aime, Paul Gilbert y Lucía Herrerías Guerra, ponen de relieve el hecho de que la pregunta por el ser recorre toda la obra de Ricœur. Cf. Oreste Aime, *Senso e essere: La filosofia riflessiva di Paul Ricœur* (Assisi: Cittadella, 2007), 774-7; Paul Gilbert, *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, trad. José Rubén Sanabria (México: Universidad Iberoamericana. [Departamento de] Filosofía, 1996), 143-59; Lucía Herrerías Guerra, *Espero estar en la verdad: La búsqueda ontológica de Paul Ricœur* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996), 19-25.

<sup>93</sup> “La *pensée de l'être*, inconvertible en savoir, remet à sa place et, si l'on peut dire, rappelle à la modestie la connaissance phénoménale”. Paul Ricœur, “Renouveau de l'ontologie”, en *Philosophie et religion*, ed. Gaston Berger. Volumen 19 de *Encyclopédie française* (Paris: Larousse, 1957), 19.16.16, consultado el 11 de marzo del 2021, <https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469>. Trad. propia.

cuando afirma que el pensamiento del ser es inconvertible en saber. Sin embargo, el movimiento del pensamiento del francés –que busca “restaurar”– lleva a que, junto con la afirmación de la imposibilidad de alcanzar un “saber” sobre el ser, esté la búsqueda por encontrar un punto de partida desde el cual sea posible *pensarlo*. Ahí está justamente la intención de fondo que lo vincula a Marcel. Pero, a diferencia de este último, el rigor de su pensamiento le reclama que recorra un camino indirecto (propedéutico) para llegar a la meta de desarrollar la ontología subyacente a la participación en la existencia. Las herramientas para este camino se las ofrece la descripción fenomenológica de Husserl (como vemos en *Le volontaire et l'involontaire*) y el diálogo con Kant (lo que se muestra en *L'homme faillible*).

Con este marco me pregunto ¿cuál es la comprensión del ser más compatible con su propuesta? ¿Qué noción ayuda a una comprensión que dé razón de la inherencia *del sentido en la presencia* y, por lo tanto, de la *objetividad* del sentido y que, al mismo tiempo, reconozca las exigencias de la *subjetividad* que hacen que una determinada presencia porte un sentido *para mí*? Una vía de respuesta, a mi juicio, se abre al privilegiar el ser como relación.

El ser de la presencia, dándose, permanece siempre más allá; no está solo en mí, no está solo fuera de mí, está en una relación y crece con la relación. Se trata de una relación que abarca la relación que establezco entre mí y mí mismo, entre mí y el otro con sus relaciones, las cuales abren, a su vez, a otras relaciones y la cual es mediada por el sentir.

Si el ser de la presencia vive en la relación, esto significa que va a vehiculizar una multiplicidad de sentidos que viven y se forjan en este mismo espacio relacional. El ser de las presencias se carga potencialmente de sentidos (nuevos o antiguos) en cada relación que se instaura y los porta en mayor o menor medida consigo.

Mi ser presencia para otro y para mí mismo desvela, muestra sus sentidos, y, en un sentido, *se engendra* al interior de una relación.

Mi presencia puede ser de alumna, maestra, amiga, hermana, cliente, según las relaciones que se instauren. Así como la presencia de una tasa pueda llamar otras presencias que forman parte de su ser *esta* tasa. A ella pertenece, no solo el color que afecta mi mirada, sino también el contexto en que me la regalaron, los lugares a que viajé conmigo. Es así que, en un sentido, cuando otro ve mi tasa, no ve la misma tasa. Y en un mundo humano, en el cual las presencias son siempre relacionales, no existen *simples tasas*, aunque haya tasas más “simples” que otras.

Esto nos pone ante el carácter contextual, histórico, inter-personal de los diferentes sentidos que una presencia porta consigo y manifiesta para un individuo. Por lo tanto, hay una ambigüedad fundamental que pertenece al mundo de lo humano que es al mismo tiempo su riqueza. Así como no hay un yo trascendental del cual el mundo saque el sentido, tampoco hay sentidos privados, porque incluso la presencia de mí para mí misma se ofrece a mi atención como portadora de un sentido que estando en mí no depende completamente de mí, así como yo no me poseo completamente a mí misma. La presencia de una desazón en el pecho, me lleva muchas veces a ponerme en diálogo conmigo preguntándome, casi como si yo fuera otra, ¿qué te pasa? Yo no decido el sentido de mi sentimiento, está ahí presente y lo acojo o no, lo escucho o no. Si la relación es la custodia del sentido, es al interior de esta que este se abre; a veces, como en el ejemplo anterior, se custodia el sentido en la relación de mi yo con mi yo.

Considero que anclar el sentido en la relación salva su objetividad y su subjetividad, porque implica una mediación entre dos términos, que solo en un determinado *cómo* se revela como sentido. ¿Dónde está el sentido? Para mí, como *cogito* encarnado que se encuentra en un mundo ya dado, el sentido o los sentidos se me ofrecen siempre como precediéndome y al mismo tiempo como re-significándose en la relación conmigo.

Voy a buscar graficar lo dicho con un ejemplo. Cuando era niña, uno de mis juegos preferidos era pensar en los otros usos posibles atribuibles a un objeto. Pongamos el ejemplo de una llave antigua. Puede ser: una llave, un adorno, un gancho para el cabello, etc. Ganaba, quien encontrara más posibilidades. De un lado, hay una resistencia de parte del objeto que hace que no cualquier uso le pueda ser atribuido (si alguien dijera por ejemplo que entre los usos posibles estaba el lavarse los dientes con ella, sería descalificado, porque hay una no naturalidad en la propuesta. Es un sentido que no puede ser realizado). Este ejercicio mental, que podríamos llamar atencional, pone de manifiesto esta indeterminación-determinación del sentido que depende de la relación. Se podría objetar que aunque sea usada para recogerse el cabello, es siempre una llave porque está hecha para abrir puertas. Pero, si yo la uso siempre como accesorio, me la regaló mi abuela quien la usaba para recogerse el cabello, cuando yo la pierda, voy a buscar no una llave, sino un gancho para el cabello. El nuevo sentido, que es primario en la relación del objeto conmigo, no anula los otros sentidos, como el de esta misma llave-accesorio para el cerrajero que la fabricó; ya que esta relación también forma parte de su existencia *en la relación*. Nadie puede atribuirse el ser el dueño exclusivo del sentido, ni siquiera el autor de una obra artística; en la medida en que esta es presencia para un otro, ya no le pertenecen los sentidos potenciales, que en ese único encuentro del sujeto (con su historia, sensibilidad, contexto) ante la obra se abren. Pero, si no puede atribuirse el sentido, puede pedir que ese sentido, que es potencialmente atribuible por otro, y existente a partir de la relación conmigo, sea tomado en consideración. Este presupuesto de la multiplicidad de sentidos debe convivir con la exigencia de la ontología de la presencia de que el sentido se da, por lo tanto, no siendo creación arbitraria (una llave-cepillo de dientes), es susceptible de rectificación. De ahí se sigue, como la experiencia nos enseña, que a veces atribuimos sentidos que no

corresponden a una presencia y la mirada del otro, así como el tiempo, ayudan a discernirlos.

Manteniéndome dentro de los marcos del objetivo de mi investigación, me parece importante afirmar que no todas las presencias tienen el mismo grado de indeterminación-determinación respecto a sus sentidos posibles y no pueden ser tratadas de la misma manera. Esto se vincula, a mi juicio, a los diferentes niveles de reciprocidad en la relación. Hay una diferencia cualitativa entre la indeterminación-determinación de sentido de los objetos producidos por un ser humano y la de los seres animados que forman parte del mundo; los objetos producidos por una persona cuentan con una mayor maleabilidad de sentido en cuanto la relación que los sostiene es primariamente de utilidad: a mí esto me sirve para una cosa, a otra persona, para otra. Lo que hace que una mesa de comedor sea una mesa es que la utilizo para comer, un mismo objeto puede tener “forma mesa” y no ser *actualmente* una mesa. Sin embargo, la presencia de los seres vivos se ofrece a la relación con una mayor determinación, un ser humano ante mí siempre será *actualmente* un ser humano aunque pueda instrumentalizarlo. Este sentido-valor que porta consigo su presencia es irrenunciable<sup>94</sup>.

Mucho se podría desarrollar en torno a este punto, sin embargo, lo que me interesa resaltar es que si bien toda presencia en el encuentro con un sujeto se ofrece *de facto* como portadora de un

---

<sup>94</sup> Ricœur, va a resaltar el valor intrínseco del ser humano a partir de su diálogo con el concepto de respeto (*Achtung*) de Kant y va a vincular la imposibilidad de la fenomenología de pasar del problema de la constitución de la *cosa* a la de la persona, a su decisión de reducir el *en sí* a su *aparecer*. Nos va a decir que el método fenomenológico aplicado a las cosas es liberador, en cuanto hace surgir la dimensión trascendente del sujeto; pero las personas son reconocidas en el movimiento contrario. Es decir, el movimiento que le devuelve la apariencia al ser. Se puede ver aquí su preocupación por afirmar una dimensión ontológica a partir de la cual se pueden reconocer y respetar las exigencias propias de la dimensión intersubjetiva. Cf. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 358. Esto además es consecuente con su búsqueda de un pensamiento desde la participación.

sentido *ya dado*, con un mayor o menor grado de determinación (si bien este sea susceptible de rectificación o de ser llevado a claridad); la multiplicidad de sentidos no percibidos, que me revela potencialmente la presencia de un mismo objeto para un otro<sup>95</sup>, me lleva a suponer un fundamento ontológico de la presencia estable y dinámico, dependiente e independiente y que invita a respetar tanto las exigencias de la objetividad como de la subjetividad. Este fundamento es el que busco encerrar en el término relación. Estable, porque para que “mi presencia” sea también “presencia del otro” se supone un campo intersubjetivo común y un grado de determinación de la presencia que asegure que esos sentidos de la presencia sean comunicables y aprehensibles hasta cierto grado por un tercero. Dinámico, en cuanto este sentido recibido, que es fruto de una relación, se re-significa en el tiempo en la unión tensional de los términos; hay, por lo tanto, una interdependencia de estos que le confiere dinamismo a la presencia, de manera que entre más viva (más profunda) sea una relación, más sentidos se engendran. Dependiente, en cuanto el sentido que la presencia revela solo se manifiesta como tal al interior de la relación. Independiente, en cuanto el ser de la presencia excede siempre el sentido actual para un sujeto determinado (siendo aprehendido, hay siempre un no dicho). Se puede suponer entonces que la multiplicidad de sentidos, potencialmente aprehendidos por un otro, o, por mí mismo desde otra perspectiva, ayuda a vislumbrar la riqueza de un fundamento ontológico que pasa por la carne –la mía y la del otro– al interior de un pacto con el ser que no se capta plenamente, pero del que se participa por la encarnación. Si bien el ser se puede decir de muchos modos, cuando el énfasis para aproximarse a este se pone en

---

<sup>95</sup> En cuanto el campo de la subjetividad se extiende según afirmaba Ricoeur al yo y al tú e incluye las manifestaciones corporales: “mi cuerpo y tu cuerpo”. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 261 n. 3 [es. 255 n. 3].



la relación, a mi juicio, se respetan en mayor medida las exigencias de la objetividad, por el índice de alteridad (con la trascendencia que dicha alteridad implica); al mismo tiempo que se respetan las exigencias de la subjetividad, porque se trata siempre de la alteridad que se ofrece a un sujeto histórico, encarnado, limitado y abierto a dicha alteridad a través de su sensibilidad. Es al interior de la relación, que se abren y nacen los sentidos que otro punto de vista con su carga cultural afectiva, histórica engendra recibiendo y es también al interior de la relación que estos se preservan, comunican y re-significan.

### **3. La receptividad del sentido y sus modos**

Como enseña la fenomenología, hay diferentes modos de darse del objeto, y esto implica, de parte del sujeto, diferentes modos de vivir la receptividad del sentido; lo que conlleva a su vez, maneras diferentes en que se moviliza la atención. Pero, antes de profundizar en esta movilización diferente de la atención ante los objetos donados, me detengo a distinguir entre los dos modos en que se *vive* la receptividad del sentido<sup>96</sup>.

Dos son los polos, que siguiendo el pensamiento de Ricoeur, se pueden presentar con relación a los modos de vivir la receptividad. El modo pasivo de la fascinación, la obsesión, etc. y el modo de la receptividad activa de la atención, que tiene su idea-límite en la atención pura.

La fascinación o la obsesión, en sus puntos extremos, implican una falta de libertad, una pasividad en el modo de recibir que aliena

---

<sup>96</sup> Es importante notar que el acento está en el modo en cuanto vivido, ya que el concepto de atención que estoy desarrollando pertenece ya a la esfera de la voluntariedad del yo.

al yo; ya que este –siendo tomado totalmente por el objeto que lo fascina u obsesiona– se pierde a sí mismo (no hay forma relacional al anularse el espacio de la alteridad). En el caso de la receptividad activa de la atención, el aspecto activo es el que garantiza que el objeto sea recibido por el yo; por lo que este ingresa en una forma relacional que puede ser más o menos amplia, en donde dinámicamente el espacio se ensancha o reduce. Hablar de actividad en la receptividad, es hablar de imperio, dominio, libertad, por lo tanto, de atención; de ahí que la fascinación o la obsesión (tomada en su punto extremo) no conozcan grados, mientras la atención conoce tantos.

En un sentido, esta idea de fascinación total es casi una idea-límite, así como es idea-límite una atención pura (ya que está implicaría un amor completamente puro como eje de la relación). De ahí que aparentemente estas reflexiones podrían plantearse desde el lado contrario: en lugar de decir que estoy más o menos atento, puedo decir que estoy más o menos fascinado. Sin embargo, yo puedo decir *soy atento*, mientras que no puedo decir *soy fascinado*. La fascinación no se injerta en el yo como lo hace la atención a la hora que modula la relación. La atención se pone a una dimensión más fundamental y si bien pueda ser descrita como un estado de conciencia en un momento dado (como la fascinación), en cuanto modo relacional del *cogito* encarnado, ella es más que un estado. Ricœur, queriendo subrayar la relación entre atención y grado de libertad, va a hacer notar que nuestra vida transcurre normalmente en el intervalo de mirada gratuita y fascinación<sup>97</sup>. Paso ahora a presentar lo que dice nuestro autor sobre los modos pasivos de la receptividad y los modos de la receptividad activa de la atención.

---

<sup>97</sup> Cf. Ricœur, "L'Attention", 71.

### 3.1 La receptividad pasiva del sentido

La receptividad pasiva se refiere a un modo de vivir la receptividad en el que el *cogito* se encuentra atrapado por el objeto, fascinado, impotente para cambiar de objeto, ya que “el flujo de la conciencia está como detenido, congelado”<sup>98</sup>. En general, va a relacionar esta receptividad pasiva con un estado de alienación, de falta de atención, de esclavitud. Una conciencia fascinada es, para nuestro autor, un querer alienado.

Utilizando el lenguaje descriptivo de la fenomenología, Ricœur va a decir que tanto la atención pura como la fascinación están caracterizadas por la distribución, en un momento dado, del campo entre un primer y un segundo plano<sup>99</sup>. Sin embargo, la diferencia está en que en la fascinación no hay dominio sobre este campo; de manera que la conciencia se encuentra cautivada por su objeto. En el caso de la fascinación se habla de receptividad por la inherencia al objeto y de pasividad porque la duración es padecida.

Pasando a otro nivel, que va más allá de la descripción, Ricœur va a afirmar que cautivan a la conciencia la fascinación del sí mismo y la fascinación de la nada. ¿Cómo fascinan el sí mismo y la nada? La fascinación de sí mismo es cuando “la libertad, fascinada por un sueño de auto-posición, se exilia; se maldice la necesidad al mismo tiempo que se la hace servir de coartada para las pasiones”<sup>100</sup>. Por otro lado, la *nada* fascina a través de la esclavitud de las pasiones. Dice nuestro autor:

La esclavitud de las pasiones es una esclavitud por la Nada.  
Toda pasión es vanidad. Reproche, sospecha, concupiscencia,

---

<sup>98</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 202 [es. 177].

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, 202.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 43 [es. 36].

envidia, injuria, agravio, son a título diverso persecución del viento. Esta ficción y esta mentira señalan la función decisiva de la imaginación en la génesis de las pasiones; no dejaremos, aquí mismo, de señalar los puntos de menor resistencia en que la imaginación puede insinuar sus mitos y hacer desfallecer al alma bajo el encanto de la Nada<sup>101</sup>.

La nada proyectada arrastra al alma a una persecución de un falso infinito que se contrapone al infinito auténtico, medurado, que la concepción cartesiana de libertad revela<sup>102</sup>, y que vamos a colocar en la raíz de la atención. Como ejemplos de ambos casos, nos presenta el autor a la conciencia reflexiva que hace de sí misma un puro espectáculo (lo que la desarraiga y corrompe en este acto que la cierra sobre sí) y la conciencia poseída por una pasión o emoción intensa<sup>103</sup>. Más adelante, al desarrollar el tema de la estima de sí, volveré sobre estos puntos deteniéndome en la caracterización que hace nuestro autor de ambas conciencias.

Antes de pasar al siguiente punto, creo importante señalar que, más allá de estas descripciones, que dejan ver la formación protestante y la sensibilidad religiosa de nuestro autor, hay en la visión de Ricœur una orientación antropológica positiva que busca poner a la libertad (y junto con ella a la atención) como una dimensión más fundamental del ser humano que la conciencia fascinada. Esto fue lo que quise poner de relieve al presentar la idea-límite de la

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Dice al respecto Ricœur: "Este falso infinito debía quedar puesto entre paréntesis para mostrar al infinito auténtico de la libertad, infinito sobre el cual Descartes decía que nos hace semejantes a Dios. En particular, solo un infinito auténtico, un infinito sin desmesura puede abrazar su propia finitud sin tener la convicción de renegar de sí mismo. La posibilidad del consentimiento solo puede comprenderse haciendo abstracción de esta divinización del querer, que en realidad es su demonización". Ibid., 44 [es. 36-37].

<sup>103</sup> Cf. Ibid., 88.

unidad y la fragilidad no culpable como horizonte de comprensión del ser humano.

Hasta en la dimisión de mi libertad percibo aún como acto de mi no-acto, como activa dimisión, pues puedo captar que no estoy determinado por nada como acto; en la peor esclavitud capto que puedo mirar otra cosa, en un nivel más radical de mí mismo que la fascinación de mi conciencia; la indeterminación es esta independencia de los actos que los hace verdaderamente actos<sup>104</sup>.

Esta afirmación, va en la línea de lo postulado anteriormente, la relación yo-fascinación no es completamente simétrica con la relación yo-atención. Vemos aparecer en esta *no determinación* el punto mínimo de la atención, que es, a su vez, condición de posibilidad de toda receptividad activa de sentido. Esta última apunta hacia una reconciliación que, en su grado máximo, realiza la coincidencia de receptividad y actividad.

### **3.2 La receptividad activa del sentido**

La receptividad activa de la atención tiene una progresividad que va de la indeterminación misma de la libertad, a la idea de una atención lo más pura posible, que más adelante se va a vincular al acto del consentimiento en el que la libertad humana encuentra su consumación. La atención comulga con la fascinación en la receptividad (la adherencia al objeto), pero la actividad en que esta es vivida tiene una doble implicación: su inherencia al sujeto y su libertad de orientación<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Ibid., 240 [es. 208].

<sup>105</sup> Cf. Ricœur, "L'Attention", 75.

La caracterización de la atención como indeterminación enfatiza esta libertad de orientación; mientras que, la caracterización de esta a partir de una mayor o menor receptividad, deja ver la inherencia al sujeto<sup>106</sup>.

### 3.2.1 La atención como indeterminación

La indeterminación de la atención aparece como un principio fundamental que salvaguarda la afirmación de la libertad (entendida descriptivamente como imperio) en el sujeto. Dicha indeterminación se pone a un nivel aún más radical de la conciencia que la fascinación y es ella la que permite (como condición de posibilidad) que un sujeto se auto-determine a través de sus elecciones. Para Ricœur “la indeterminación de la atención y la determinación por sí mismo son el reverso y el anverso de la misma libertad que debe leerse como poder y como acto”<sup>107</sup>. Esto implica que no se refieren a dos momentos distintos, sino que coexisten, de manera que:

hay una indeterminación de sí que subsiste en la decisión y que constituye el poder de continuar considerando otra cosa; hay

---

<sup>106</sup> La inherencia al sujeto es también subrayada por la fenomenología de Husserl al describir la atención como una irradiación del yo. Comentando el tema de la atención en Husserl señalaba Ricœur: “Husserl, más que cualquier otro, ha mostrado la necesidad interna de una lógica compatible con la libertad [de la] conciencia. En efecto, la referencia del yo está inscrita en todo acto ‘atencional’. La atención es una ‘irradiación del Yo’ (*ichstrahl*) –sean cuales sean en último análisis la naturaleza de esta inherencia del acto al Yo y la naturaleza de la conciencia que de él se tiene”. Ricœur, “L’Attention”, 76 [es. 46]. Con razón, afirmaba Gurvitch, comparando los tres modos de la conciencia (intencionalidad actual, intencionalidad potencial y el modo atencional) que “l’acte de l’attention présente la couche la plus resserrée, la plus condensée et, comme le remarque Husserl lui-même, aussi la plus rapprochée de l’idée du sujet (*Ideen I*, 192)”. Georges Gurvitch, “La philosophie phénoménologique en Allemagne: I. Edmund Husserl”, *Revue de métaphysique et de morale* 35, no. 4 (1928): 587.

<sup>107</sup> Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 239 [es. 207].

una determinación de sí mismo que subsiste en la indecisión y que es el avance del acto que conduce a considerar otra cosa<sup>108</sup>.

Tanto en la indecisión como en la decisión hay indeterminación y determinación, hay poder y acto. No se puede pensar la determinación de sí sin la indeterminación de la mirada.

Una distinción que Ricœur retoma es la que se da entre la determinación con relación a un contenido y la indeterminación del acto en cuanto acto que recibe contenidos. Va a señalar el hecho de que no hay ningún objeto determinado de pensamiento que pueda abarcar totalmente la capacidad de mi mirada<sup>109</sup>. Por lo tanto, hay siempre una desproporción entre *el poder* y el acto que *ejecuta* este poder. Es esta desproporción la que se pone en la raíz del ejercicio de la libertad y que la indeterminación de la atención, como principio, revela.

Es así como, teniendo un contenido evidente ante mí, estoy determinado en cuanto al contenido, pero no, en cuanto al acto que se dirige a este contenido en la medida que *puedo* cambiar el acto. La indeterminación de la atención asegura que yo pueda negar mi asentimiento dirigiéndome a otro contenido; de manera que, si no se tiene este contenido presente con su evidencia, se pueda dudar de

---

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Cf. Ibid., 240. Esta idea la desarrolla Jean Laporte, quien ejerce un influjo importante en la reflexión que hace Ricœur de la atención como acto. Este autor se detiene ampliamente en el parentesco entre santo Tomás y Descartes al afirmar un principio de indeterminación en el corazón de la decisión. Afirma: "Le fondement de notre liberté, c'est donc la disproportion entre la puissance de vouloir qui est en nous et les réalités auxquelles, en fait, cette puissance s'applique. Notre volonté, pour un Descartes, est illimitée de par son essence même, alors que notre entendement est borné. Pour saint Thomas, c'est parce que notre entendement conçoit l'universel que notre volonté déborde toute décision particulière. La différence entre les deux philosophes n'est peut-être que dans les mots". Jean Laporte, "Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas [1]", *Revue de métaphysique et de morale* 38, no. 1 (1931): 69.

él<sup>110</sup>. En este sentido, si pensamos en los motivos como contenidos, encontramos que en la decisión –en la que el sujeto se determina a sí mismo– está implícita la indeterminación de la atención como acto respecto a estos motivos (que son los contenidos). Yo puedo, en un acto de deliberación, dirigir mi atención de un motivo a otro y puedo incluso detenerme sobre el motivo aparentemente más insignificante, de manera que este se convierta en el móvil de mi acción. Ricœur va a afirmar:

Toda doctrina que no distinga la indeterminación de los actos sucesivos en relación con el contenido de los motivos permanece aprisionada en un falso dilema: el dilema de la libertad de indiferencia y de un determinismo cualquiera, racional de estilo leibniziano, vitalista de estilo bergsoniano, sociológico a la manera de Ch. Blondel. Es la indeterminación de la atención la que hace a la espontaneidad de la auto-determinación de la elección<sup>111</sup>.

Va a seguir explicando que la independencia del acto en relación con su determinación como operación no va a entrar en contradicción con el alcance intencional del acto de atención que acoge valores y recibe en el corazón de la libertad la vida misma de lo involuntario<sup>112</sup>. En un sentido, la atención, entendida como *potestas ad opposita*, es un principio (es condición de posibilidad como ya se dijo) y está implícita en la atención que *actuada* implica siempre una determinación-indeterminada.

---

<sup>110</sup> Este fue el punto que sacó a la luz su estudio de la atención en Descartes y que fue retomado en el primer punto de este capítulo. Cf. Ricœur, "L'Attention", 76.

<sup>111</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 240 [es. 208].

<sup>112</sup> Cf. *Ibid.*



### 3.2.2 Mayor o menor receptividad activa

He mostrado al cerrar el primer punto de este capítulo la forma ideal de una atención pura; es a la luz de esta idea que los actos se cualifican como más o menos atentos. Según esta descripción, ¿qué cosas hacen un acto menos atento? Los esquemas anticipantes, que implican la presencia de una intencionalidad que busca llenar una intención vacía (por lo tanto, una cierta presencia del deseo) y las ideas preconcebidas. En otras palabras, todo aquello que hace poco disponible al sujeto frente a la presencia que se le ofrece. Es interesante que en esta sencilla descripción entran tanto intenciones volitivas como ideas, las cuales están en una relación recíproca.

Todos hacemos experiencia de los múltiples factores que afectan la propia atención. A veces la poca disponibilidad puede tener una raíz primariamente física: como cuando somnolientos no *recibimos activamente* los contenidos para el examen; otras veces, la no acogida va a tener una raíz más afectiva: como cuando una persona sumida en su propio dolor, aunque se siente en la sala a escuchar a un amigo, es incapaz de *recibir activamente* lo que le dice.

La atención se irradia desde un posicionamiento del yo frente a un objeto (una alteridad). De ahí que, un punto discriminante para juzgar si el acto es atento o no, es la intención principal que conduce la acción. ¿Por qué digo que fui poco atento al escuchar a mi amigo y no digo más bien que fui muy atento a mi propio dolor? Lo que hace que yo pueda decir que fui poco atento (poco disponible) a lo que me decía mi amigo, es el hecho de que yo posicione mi yo (me dispuse) a realizar un acto de escucha y viví esa experiencia de receptividad como un padecer otras presencias no queridas porque era mi dolor el que ocupaba el espacio. Pero, la receptividad activa no se cualifica solamente por el dominio mayor o menor sobre las otras presencias; se cualifica sobre todo por la forma del acto mismo que la hace más receptiva. Por lo tanto, el que esté también la intención de que el otro

sea acogido como otro, la gratuidad del acto que implica una forma relacional determinada, parece ser el factor esencial.

Para juzgar la atención (en el sentido de menor o mayor) se debe mirar la intención en cuanto a la orientación del acto (un acto de escucha y no un acto de auto-percepción de los sentimientos) y la forma relacional de dicho acto que, según nos ha dicho Ricœur, debe poder ser cualificada como *desinteresada, respetuosa* del otro como otro. En último término, como se va a desarrollar en el siguiente capítulo, debe ser una forma generosa.

El acto de atención de un ladrón, que observa todas los pasajeros del metro para escoger el momento adecuado y a la víctima perfecta, puede ser muy “atento” con relación a la orientación del acto (quiere robar y ningún otro factor lo distrae de este objetivo); pero no se podría decir que la forma de su atención sea desinteresada o gratuita.

En todo acto, en la medida en que el yo puede reconocerse presente como aquel que está orientando la acción, hay atención. Por lo tanto, un niño come con mayor o menor atención a que no se le caiga la comida, estudia con mayor o menor atención a las relaciones que lo estudiado tiene con otros contenidos aprendidos, el ladrón roba con mayor o menor atención... Se estudia con..., se come con..., se roba con..., pero el acto primordial (en el que vive el yo) es estudiar o comer. Se podría decir también: atiendo para comer mejor, atiendo para captar relaciones, atiendo para robar. Hay una intención que guía la acción que toma el primer plano. Pero hay situaciones en las que *lo que se hace es atender* y es, a la luz de estas, que se puede captar la esencia de dicho acto. En dichas situaciones *la intención que guía es el permitir que el objeto se manifieste como es*. Por ejemplo, atiendo a mis sentimientos haciendo silencio interior, dejándolos aflorar, reconociendo su presencia; atiendo a un paisaje dejándome tocar por las tonalidades de la luz, recibiendo las presencias que este alberga; atiendo a otra persona abriéndome a lo que me dice, a lo que no dice, a quién es, buscando aceptarla.

Hay una estructura común que se puede reconocer en los ejemplos dados y que reconocemos cuando entramos en contacto con nuestra experiencia de atender. Hay un proceso de despojo inicial<sup>113</sup>: hacemos silencio, buscamos acallar los prejuicios, las ideas preconcebidas; hay como una experiencia de novedad (aunque haya visto cien veces el mismo paisaje si lo quiero atender debo verlo con ojos nuevos), nos despojamos y simultáneamente nos dejamos tocar, nos abrimos, buscamos aceptar las presencias que tímidamente se revelan. La actividad primordial parece ser sostener la apertura de la receptividad desde un núcleo que más adelante voy a caracterizar como una estima de sí lo más recta posible, en cuanto pueden aparecer una serie de resistencias (que para mantener la forma generosa de la relación) deben ser activamente neutralizadas y puestas de lado.

El que recibe es un *cogito* encarnado, por lo que la receptividad activa va a ser vivida desde una forma relacional que no solo es actual (ahora atiendo), sino habitual (hay un hábito atencional que favorece el acto de atender). Esto significa que hay una progresividad en la atención, en la medida en que el *cogito* encarnado se ejercita activamente en ella; y hay un proceso de purificación de la intención (un descentramiento y recentramiento) que debe ser continuo para poder realizar un acto, que estando arraigado en el yo, sea una forma de *querer* generosa. Es bajo esta óptica que, más adelante, va a ser posible caracterizar el consentimiento como una realización de la receptividad activa de la atención, en donde la carne se ofrece como ayuda o resistencia.

---

<sup>113</sup> A esta intuición fundamental se vincula el ejercicio cartesiano y la *epojé* fenomenológica de iniciar desde una pobreza. Se puede ver lo que dice Husserl comentando el camino emprendido por Descartes de escoger como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento. Cf. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, 44.

### 3.3 Las formas en que se moviliza la atención

Hay una selectividad que acompaña la receptividad activa (o la activa no receptividad) de los sentidos que nos portan las presencias. Lo que quisiera pasar a mostrar ahora es cómo esta acogida del sujeto (que es simultáneamente revelación de parte del objeto) se vincula al centro afectivo desde donde se configura nuestro *cómo* relacional. Esto se hace particularmente evidente cuando analizamos la movilización de la atención frente al valor. Nos dice Ricœur: “No veo valores como quien ve cosas. Solo veo lo que estoy dispuesto a servir”<sup>114</sup>. Esta diferencia que implica un tipo de relación diferente frente a la presencia-cosa que frente a la presencia-valor, va a iluminar el concepto de atención que estoy proponiendo.

Ricœur nos pone frente a una circularidad que parece encerrar la teoría del valor: “Solo quiero si veo, pero ceso de ver si dejo absolutamente de querer”<sup>115</sup>. Afirma que hay una revelación emotiva de los valores como ha sabido indicar Scheler, pero se separa de él en cuanto a la autonomía que este autor le asigna a la intuición emocional. Ricœur considera que la inserción del valor en una situación histórica cualificada, donde el sujeto se orienta y busca motivar su acción, hace que no se pueda plantear una ética pura como plantea Scheler. Va a subrayar, siguiendo en esto a Josiah Royce y a Marcel, que la aparición de los valores está vinculada a cierta historia con la cual colaboro. Afirma: “Sí, tal es la paradoja del valor: no es absolutamente un producto de la historia, no es inventado, sino reconocido, saludado, descubierto, pero solo en la medida de mi capacidad de hacer la historia, de inventar la historia”<sup>116</sup>. El énfasis está en que los valores solo se me muestran en la medida de la activa

---

<sup>114</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 106 [es. 88].

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, 105 [es. 87].

consagración a este valor, por lo tanto, al interior de una forma de relación. Aparece aquí una idea clave: una determinada disposición del yo (de su querer) es condición de acogida. Va a decir: “Hace a la esencia del valor el no poder aparecer sino como el motivo posible de una decisión. Solo soy el testigo de ciertos valores si soy su caballero”<sup>117</sup>. La contemplación del bien es sustentada por el impulso de la conciencia que incorpora estos valores a un proyecto. Consecuentemente, el juicio de valor se realiza en una dialéctica de receptividad y actividad. “Contemplación y decisión” son las palabras que utiliza Ricœur.

Hay dos tipos de atención que se ponen en juego: la atención a cosas y la atención a valores. Dice nuestro autor:

Tal es la diferencia de principio que separa la verdad del bien de la verdad de la cosa; la atención requerida por esta última solo pone en juego el puro entendimiento, en el que se han podado las pasiones; la atención exigida por la primera moviliza todo mi ser. Nunca los valores se dan a una conciencia espectacular; imparcialidad y objetividad no tienen el mismo sentido con relación al valor y con relación a los objetos empíricos. Eso explica las intermitencias y la ceguera que, de manera más o menos durable, afectan nuestra percepción del bien<sup>118</sup>.

Voy a matizar esta afirmación para dejar ver más claramente su sentido. No hay un puro entendimiento (con las pasiones podadas) que atienda a las cosas. El mismo Ricœur, a la hora que busca pensar desde un *cogito* que incorpora su cuerpo, lo reconoce. Lo que a mi juicio nos quiere decir es que la receptividad frente a un sentido, que se ofrece al *cogito* encarnado como no poniendo en juego “la

---

<sup>117</sup> Ibid., 106 [es. 88].

<sup>118</sup> Ibid.

consagración activa” a lo recibido, es diferente de la receptividad que moviliza todo el ser. De ahí que todos podamos estar más fácilmente de acuerdo sobre una verdad matemática o sobre los datos que nos provee la observación empírica, mientras que es mucho más difícil que se nos revelen a todos los mismos valores.

Expresando esta constatación en los términos con los que privilegio la comprensión de la atención, dígase, desde la relación, se puede afirmar que hay más pasividad en la forma que se moviliza la receptividad cuando la relación toca menos el núcleo de la estima de sí; mientras que una mayor actividad entra en juego en la forma de esta receptividad activa cuando la relación implica más directamente la forma del querer del yo. La objetividad de algunos sentidos involucra menos la estructura volitiva de la subjetividad, sin embargo, esto no conlleva que estas verdades aparentemente más objetivas sean las únicas; pero sí explica el hecho de que a lo largo de la historia, para muchos, sean las únicas reconocidas, en cuanto las únicas vistas.

Es esta raíz de una *forma de querer* en el origen mismo de la movilización de la atención frente a lo que captamos lo que ponía de relieve Ricoeur citando el fragmento 99 de Pascal, quién afirmaba:

La voluntad es uno de los principales órganos de la creencia, no porque ella forma la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas según el lado por donde se las mire. La voluntad que se complace en uno más que en otro, desvía al entendimiento de considerar los aspectos que no le gusta ver; y así el entendimiento, que va unido a la voluntad, se para a contemplar el aspecto que prefiere; y así lo juzga por lo que ve<sup>119</sup>.

---

<sup>119</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, eds. Gilberte Périer y Charles Marc Des Granges (Paris: Garnier Frères, 1964), 101 [es. 111-2].

Esta descripción nos ha reconducido a la pregunta que guía esta investigación: ¿cómo ver más para juzgar mejor? Dígase, la pregunta por la forma del querer más activamente receptivo. Y nos sirve de introducción al siguiente capítulo en el que voy a detenerme a profundizar en este anclaje afectivo del ver.

#### **4. El modo relacional del *cogito* encarnado**

Si, a la luz del pensamiento de Ricœur, la atención puede ser comprendida como un modo relacional del *cogito* encarnado es porque, como he mostrado, a la base de su primera reflexión antropológica está la mediación de finito-infinito y porque la desproporción que encierra dicha mediación da razón de la fragilidad que hace posible el más o el menos de todo acto del yo. Hay, por lo tanto, un dinamismo que forma parte de la desproporción, de manera que, conforme a nuestra experiencia, a veces, el lado finito parece tomar la precedencia en esa relación del yo con el yo y, otras, es la fascinación del infinito el que lleva a este yo a exiliarse.

Hemos visto que para nuestro autor la receptividad de sentido puede vivirse en el modo pasivo de la fascinación o en el modo activo de la atención. El modo pasivo de recibir implica falta de libertad, el modo activo de la atención tiene grados lo que conlleva al ejercicio de un mayor o menor imperio sobre las presencias. Las presencias, que siempre son mediadas por el cuerpo, pueden ser: la del mundo, la de mí mismo, la del propio cuerpo, la de objetos, personas, valores, ideas, incluso la de la falta y la de la trascendencia.

La receptividad activa involucrada en la atención tiene una progresividad que va de la indeterminación de la libertad, que representa la condición de posibilidad de un acto libre, al consentimiento, en el que la mayor actividad coincide con la mayor receptividad. La atención puede ser calificada como mayor o menor según dos

criterios: si ella obedece a una intención de manera que hay un dominio sobre el flujo de las presencias y si la forma en que se vive este dominio está cualificada por una intención que busca que estas presencias sean acogidas *como otro*, es decir, en su índice de verdad. El dinamismo de la relación reclama un anclaje que, a mi juicio, es accesible a partir del análisis de la dimensión sensible y afectiva del ser humano. Por lo tanto, habiéndome concentrado en este capítulo en mostrar en qué sentido la atención es modo relacional del *cogito* encarnado, pasaré a analizar, en el siguiente capítulo, la estima de sí como el eje que cualifica esa relación atenta y la que encuentra en la generosidad un índice de su *pureza*.

Dos ideas rectoras me han guiado en el desarrollo: por un lado, la paradoja de sentido-presencia, que me ha permitido mostrar el rol mediador de la atención de parte del objeto y, por otro lado, la dupla receptividad-actividad, que refleja la síntesis que la atención realiza mirada desde el sujeto. Se ha mostrado cómo la presencia de un sentido arroja luz sobre la estructura de receptividad activa del sujeto y al mismo tiempo se ha indicado cómo los cambios de atención de parte del sujeto abren a una reflexión sobre la dependencia-independencia de sentido y presencia. El punto de partida de la participación y el hecho de hablar de la atención de un *cogito* encarnado, me han exigido que, a lo largo de la argumentación, el cuerpo y el sentir sean incluidos. Pero, de manera intencional, por una cuestión metodológica, me he abstenido de profundizar estos aspectos, los cuales voy a desarrollar a la luz de una nueva mediación: la de la generosidad cartesiana que permite ancorar la voluntad en el cuerpo.

Para concluir este capítulo y abrir el próximo voy a hacer, a modo de síntesis, un recorrido por los presupuestos que están en juego en la concepción antropológica de Ricoeur y que sirven de punto de apoyo al concepto de atención que estoy desarrollando.

El ser humano es mediación frágil y todos sus actos reflejan esta mediación. Dicha mediación implica una desproporción es-



tructural que nuestro autor va a expresar en el lenguaje del finito y del infinito. El querer, el conocer y el sentir humanos son síntesis de finito-infinito. La desproporción, que esta composición mixta implica, se expresa a distintos niveles que nuestro autor explora. Conceptualmente se manifiesta en las paradojas que conducen al dualismo del entendimiento y existencialmente en la experiencia de un conflicto, de una disonancia existencial que lleva al dualismo ético. Para un *cogito* encarnado no hay un “actuar puro” ni un “querer puro”, no hay una vía transparente de sí para sí mismo, hay una negatividad que camina junto con la afirmación originaria. El ser humano es esencialmente frágil por la desproporción de la mezcla.

Para acceder a la inteligibilidad de esta mediación en el ser humano se debe incorporar el involuntario en el voluntario, ya que el involuntario en sí mismo es ininteligible. Los actos voluntarios reflejan una síntesis ya operada, portan en sí una carga de involuntariedad que no es aprehensible en sí misma. De ahí que decir que en todos los actos voluntarios se refleja esta mediación significa decir que en cada uno de ellos hay elementos que atestiguan lo infinito y elementos que dan razón de lo finito. Para Ricoeur lo finito y lo infinito representan dos polos que están siempre presentes el uno en el otro en cuanto están en relación. Esta relación según nos dice es dialéctica y se juega entre el *hacer* y el *recibir*. Del lado del polo finito Ricoeur va a poner la idea de punto de vista y la presencia. Del lado del polo infinito tenemos la “intención de verdad, de bien y de ser”<sup>120</sup>, por lo tanto, hay un movimiento de trascendencia implícito a la captación de sentido que la atención pura busca.

En esta mediación el cuerpo tiene un rol esencial. Es para nuestro autor el punto cero en donde se realiza esta síntesis. Este testimonia una participación en la existencia que es la condición fundamental de toda finitud. El ser humano se encuentra envuelto por un mundo

---

<sup>120</sup> Ricoeur, “Introduction: L’antinomie de la réalité humaine”, 29 [es. 20].

y forma parte de un entramado de relaciones de significación que lo preceden a través de su cuerpo y que se le hacen accesibles a través de este. Comprender al ser humano, desde su ser mediación frágil y desde su participación en el mundo, implica reconocer tanto la receptividad activa que está implicada en dicha síntesis originaria como el pacto que lo une a la existencia.

En este capítulo he buscado profundizar en la atención a la luz de esta dinámica mediadora, sirviéndome del lenguaje de la relación. En el capítulo siguiente voy a seguir ahondando en esta misma mediación pero poniendo el énfasis en el rol del sentir y del cuerpo, mostrando cómo a partir de un núcleo afectivo más o menos abierto, nuestra libertad adquiere una forma que puede ser calificada como más o menos atenta.

**CAPÍTULO II**  
**LA ESTIMA DE SÍ Y LA FORMA RELACIONAL**  
**DEL *COGITO* GENEROSO**

¿Qué significa decir que el modo relacional del *cogito* encarnado se vincula a la estima de sí? Voy a partir presentando esta afirmación con claridad y en toda su radicalidad para someterla a lo largo del capítulo a la prueba.

En el capítulo anterior he mostrado en qué sentido la atención es un modo relacional del *cogito* encarnado; ahora me toca mostrar a la estima de sí como un elemento fundamental que modela la forma de esta relación.

Como he venido argumentando la atención expresa la estructura de receptividad activa del ser humano, dígame, su forma originaria de relacionarse con toda alteridad, partiendo de la alteridad implicada en la constitución mixta de su propio ser (cuerpo y alma, intelecto y sensibilidad, finito e infinito). Esta estructura de receptividad activa tiene un carácter dinámico en cuanto estamos en el tiempo, e involucra una dialéctica constante entre el hacer y el recibir que se pone bajo el imperio del yo, siendo la atención la forma misma en que se vive esta relación que puede ser más o menos atenta. De ahí que la atención, según la hipótesis propuesta, indique el modo en el cual un *cogito* encarnado vive la receptividad-activa origina-

ria que signa todo acto del yo<sup>1</sup>. La atención acompaña todos los actos del *cogito* encarnado, los cuales son relacionales tanto por la estructura tensional dual que los configura como por la participación en el mundo.

Si yo soy este *cogito* encarnado, agregar este componente de estima a esta relación primaria significa decir que, en mi modo de mirar, de escuchar, de dialogar, hay una manera de relacionarme que se vincula al modo de estimarme a mí misma; que ella entra en juego en la forma en que recuerdo, en que imagino, en que deseo o, incluso, en que compro ropa o hago deporte.

Voy a desarrollar en este capítulo cómo la relación de receptividad activa frente a toda alteridad es cualificada por la estima de sí, la cual encuentra en la generosidad, según la genial intuición de Descartes, su mayor realización. ¿En dónde, en los desarrollos de Ricœur, he encontrado las piezas a partir de las cuales propongo agregar este elemento, que cualifica la estructura relacional, a mi re-construcción dinámica de la fenomenología de la atención?

La primera pieza consiste en anclar la estima de sí en la estructura receptivo-activa del ser humano a través de la receptividad del cuerpo. El uso que hace Ricœur de la estructura de la mirada, que tiene un foco y un campo, la cual fue utilizada en su conferencia sobre la atención y sobre la que regresa para mostrar la estructura afectiva del ser humano en *L'homme faillible* al hablar del deseo, me da el material para este primer peldaño.

Una segunda pieza se encuentra a partir de la relación entre admiración y atención que Ricœur señala. Él nos ha dicho, en su conferencia del 39 y en su tesis, que el asombro (o admiración)

---

<sup>1</sup> Recuerdo que al hablar de *actos del yo* me refiero siempre a actos que involucran un grado de conciencia y voluntariedad (la cual puede ser mayor o menor). Me refiero a actos de los cuales el sujeto puede retenerse, mirando retrospectivamente, responsable.

(*étonnement*) es el verdadero nombre de la atención<sup>2</sup>. Además, la admiración, a los ojos de Ricœur, tiene un rol mediador sobre el que voy a profundizar para mostrar, a semejanza del capítulo anterior, la reconciliación que la atención realiza y que se expresa en la mediación que esta, la primera de las emociones según Descartes, revela. En este caso, la luz se pone sobre el alcance afectivo de dicha mediación. La dualidad en juego es: la de razón-sensibilidad que es mediatizada en el respeto para Kant y la de pensamiento-cuerpo para Descartes, la cual, partiendo desde la admiración, se encuentra secretamente reconciliada en el concepto de generosidad.

Una tercera y última pieza va a ser mostrar el índice de pureza de la atención, que en la generosidad encuentra su polo positivo, a partir de la negatividad de las formas del yo fascinado que Ricœur menciona. A mi juicio, el punto de equilibrio de la tensión involucrada en toda relación se realiza en la atención cuando esta es forma relacional anclada en un amor, una estima de sí mismo que es recta.

## **1. La estima de sí como núcleo afectivo relacional de la persona**

En *L'homme faillible*, para mostrar la mutua presencia del finito en el infinito, Ricœur acude a la imagen que encerraba la paradoja de la atención en su conferencia del 39: la de la mirada. La cual va a explicar de una forma más elaborada y rica como el cierre en una apertura. Dicha figura encierra el hecho de que, en un campo abierto, que es mi horizonte interior-exterior (el cual es además mundo intersubjetivo), yo veo siempre desde una perspectiva, que es mi punto de vista; y a partir de esta, me desplazo en cuanto a la dirección de mi mirada.

---

<sup>2</sup> Cf. Ricœur, "L'Attention", 70.

El horizonte abierto en el que me encuentro ya posicionado como punto de vista, me recuerda mi ser finitud en una infinitud. Constatamos que en cada acto se manifiesta la parcialidad de la propia mirada y se manifiesta el hecho de que las presencias, que desde la propia finitud se reciben, se escapan y tienen un índice de trascendencia: estando en mí, van más allá de mí. Yo las recibo desde un *Aquí* y puedo no recibir las; sin embargo, a veces no puedo no recibir las, son mías sin ser totalmente mías, por lo tanto, dependen y no dependen de mí<sup>3</sup>. En este *Aquí* se involucra esencialmente la mediación del cuerpo como apertura finita donde se reciben las presencias.

Para anclar la atención en la estima voy a profundizar primero en el rol que le atribuye Ricœur al concepto de receptividad. Me voy a servir de los puntos en los cuales se distancia de Husserl (en el contexto de su estudio sobre la atención) para indicar los alcances de este concepto. Voy a acentuar la manera en la que, para Ricœur, la receptividad se vincula a la mediación corporal en cuanto signo de nuestra finitud. Establecido esto, voy a mostrar el cierre afectivo implicado en toda receptividad (justamente por esta mediación del cuerpo); tomando como modelo el análisis de la manera en que un *cogito* encarnado vive en un acto de deseo la receptividad-activa. Voy a concluir mostrando cómo este cierre afectivo se manifiesta en un sentimiento específico: la estima, que es presentada por Ricœur, en esta su primera reflexión antropológica, como el sentimiento de la propia diferencia y como polo sujeto de la receptividad<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Aquí se puede evocar la experiencia de una omisión de atención voluntaria. Hay presencias incómodas que no vemos y frente a las que algo nos dice interiormente que no las vimos porque no las queríamos ver. Y hay otras presencias que se nos imponen por más que queramos evitarlas y hacer que desaparezcan para siempre de nuestro campo de conciencia.

<sup>4</sup> Como justifiqué en la introducción, he hecho la opción metodológica de no incorporar los desarrollos posteriores de Ricœur sobre la estima de sí. Hago notar simplemente que, en *Soi-meme comme un autre*, nuestro autor nos propone un triple nivel de comprensión de este concepto. Según nos dice, la estima de

## 1.1 La receptividad en el cuerpo

Es fácil pensar en la atención de un *cogito* sin cuerpo. Englobando en cuerpo todo el reino de lo involuntario. Un *cogito* sin pasiones, sin carácter, sin inconsciente, sin una organización vital. El cuerpo se experimenta como factor de resistencia a la idea misma de una visión sin punto de vista, una visión total. En el imaginario popular occidental una figura que prima para representar la atención es el ojo. Y como sabemos, ese ojo que lo ve todo parece impasible. El sabio atento parece no moverse, no sentir, no inclinarse<sup>5</sup>. El sentido de visión aparenta ser el más frío de los sentidos y es este el que habitualmente ilustra la atención. Es esta tendencia a lo especular, que acompaña el concepto que solemos tener de la misma, lo que

---

sí, partiendo del “movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones”, incorpora una estructura dialógica e intersubjetiva, e indica una dimensión social con la referencia que hace a las instituciones justas. Afirma nuestro autor: “La estima de sí solo tiene pleno sentido al término del recorrido de sentido jalonado por los tres componentes del objetivo ético”. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, L'Ordre Philosophique (Paris: Seuil, 1990), 202 [es. 176-7]. En un sentido, se puede decir que este sentimiento reflexivo manifiesta la relacionalidad constitutiva del sí la cual se vive a varios niveles. Los análisis de *L'homme fallible*, nos remiten a un nivel relacional que parece no haber sido considerado por Ricœur en el abordaje que hace de la estima de sí desde la perspectiva ética: la relación del sí con su cuerpo o, en otras palabras, la estima de sí en su anclaje afectivo y corporal. Dejo para un futuro la pregunta abierta sobre la posibilidad de anclar la estima de sí en la carne, a la luz de las exploraciones ontológicas del décimo estudio de *Soi-même comme un autre*. He encontrado sugestivo el artículo de Annemie Halsema, quien, poniendo en diálogo los desarrollos de las dos obras citadas, propone que el “sí” de Ricœur es encarnado y discursivo. Cf. Annemie Halsema, “The Self is Embodied and Discursive: Tracing the Phenomenological Background of Ricoeur’s Narrative Identity”, en *A Companion to Ricœur’s Fallible Man*, ed. Scott Davidson (Lanham: Lexington Books, 2019), 125-44.

<sup>5</sup> De hecho, mientras escribía, cuando quise extender la analogía del ver a experiencias que tocan más directamente la dimensión afectiva me encontré con una cierta resistencia... Es difícil decir “yo veo mi gozo” o “veo mi dolor” mientras se lo experimenta. Yo no lo veo sino que lo siento, aunque en otro sentido también pueda verlo.

hace pendular a Ricœur en la valoración de este concepto y que se expresaba en la conclusión de su conferencia del 39<sup>6</sup>.

A fin de pensar la atención, desde un movimiento que quiere reincorporar el cuerpo en el *cogito* y el *cogito* en el cuerpo, voy a otorgarle toda su radicalidad al *Aquí* que es un *Aquí afectivo* por la mediación corporal; sin renunciar, por esto, a la exigencia de totalidad que es el índice de la trascendencia<sup>7</sup> y que, a mi juicio, es el aspecto que representan precisamente las imágenes de la luz y la visión asociadas a la atención.

En el contraste entre Husserl y Ricœur en relación con la atención, encontramos puntos claves que arrojan luz sobre el rol de la receptividad, los cuales se vinculan con la función mediadora primaria del cuerpo y con su ser índice de nuestra finitud.

Pensando la atención, Ricœur se diferencia de Husserl en dos puntos fundamentales: quién es el sujeto de la atención y cuál es el campo de la misma<sup>8</sup>. Es esto lo que lo lleva, a mis ojos, a pasar del concepto de una atención descrita como una intencionalidad especial, en cuanto acompaña todos los actos intencionales, a una

---

<sup>6</sup> El límite principal, señalado por Ricœur, consiste en que la reflexión sobre la atención se sitúa en el nivel de reflexión de pensamiento racional. Un nivel en el que el pensamiento está amenazado por el mito del sujeto impersonal. Siguiendo a Marcel, Ricœur coloca la atención al nivel de lo problematizable. A la dimensión especular, implicada en la atención, opone el recogimiento que es para Marcel “lo menos espectacular en el alma” y en el que la oposición *en mí y delante de mí* se desvanece. Cf. Ricœur, “L’Attention”, 90-93; Gabriel Marcel, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1955), 40, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03787070>.

<sup>7</sup> Esta exigencia de totalidad toma varias formas como deja ver el desarrollo de Ricœur en *L’homme faillible*. Se trata de la exigencia que porta *la pretensión de verdad* de aquello que está bajo la mirada, frente a la aparición; la *felicidad* concebida como destino de todos los seres humanos, frente a la parcialidad de un carácter; y, en un sentido más profundo, la exigencia de *la afirmación originaria*, frente al sentimiento vital de indigencia. A mis ojos, detrás de estas tensiones es posible reconocer la forma relacional de la atención como estructura de receptividad-activa, que nos pone frente al surplus de sentido de lo dado y la parcialidad de toda receptividad.

<sup>8</sup> Al referirme a la atención en Husserl, tomo como referencia la interpretación que hace Ricœur de este tema al estudiarlo en *Ideen I*.



atención que puede ser caracterizada como una receptividad especial. Esta última también acompaña todos los actos del sujeto e involucra un sentimiento específico. Dicha atención, como he mostrado en el capítulo anterior, muestra más claramente su esencia cuando el acto primario que realiza es recibir activamente.

El yo puro de Husserl, que Ricœur rechaza y quien sería a sus ojos el sujeto de la atención para el padre de la fenomenología, está representado por un yo trascendental espectador que constituye el mundo en un acto en el cual *ver es crear*. Al contrario, para nuestro autor, el sujeto de la atención es el sujeto empírico condicionado por su cuerpo, por su cultura, por las diferentes condiciones en que se encuentra. Decía Ricœur en su conferencia del 39:

Por desgracia, Husserl hizo un sacrificio a la tradición del idealismo al buscar el sujeto de la atención en algún Yo trascendental que opone al yo empírico. Es el sujeto impersonal. Se puede pensar, por el contrario, que la atención es el acto más personal que pueda darse; si la verdad solamente aparece a las mentes atentas, no aparece al pensamiento general sino a tal o cual mente, en tal momento de su historia<sup>9</sup>.

En referencia al campo de atención, nuestro autor afirma no poder seguir a Husserl por la vía que lo conduce a buscar justificar la existencia de la cosa a partir de su presencia en el campo de inatención. El campo es de por sí un horizonte intersubjetivo y, por lo tanto, se constituye, no desde el yo, sino a partir de la relación intersubjetiva mediada por la corporeidad. Abarca mi subjetividad y tu subjetividad, mi cuerpo y tu cuerpo<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Ricœur, "L'Attention", 76-77 [es. 46].

<sup>10</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 261 n. 3 [es. 255 n. 3].

Hay una insistencia, que es punta de lanza de la tesis de Ricœur, en que para el ser humano *querer no es crear*. El *fiat* que busca comprender nuestro autor, ese *fiat* que encuentra su realización más alta en el acto de consentir, es un *fiat* meramente humano; de ahí que su visión sobre la atención se construya sobre un yo encarnado cuya relación primaria con el mundo es de receptividad y, por lo tanto, un yo para el cual *ver es recibir*; un yo en el que el cuerpo media dicha receptividad<sup>11</sup>. Para Ricœur la relación intencional implícita en todo *acto de conocimiento* implica una receptividad activa. Esto se hace extensivo a la relación intencional de todo *acto de querer*. Por lo tanto, el sentimiento, la emoción tienen esta misma estructura. El punto que quiero subrayar es que hay en el seno de *toda actividad del ser humano* una receptividad especial que pasa por el cuerpo y que hace que *ningún acto sea*, en términos de Ricœur, “*fiat creador*”<sup>12</sup>.

Mientras que en Husserl la atención revela una intencionalidad primaria que acompaña siempre el *modo cogito*, dígame, los actos del yo, siendo ejemplificada como una irradiación de este (*Ichstrahl*); Ricœur, sin negar este carácter intencional, privilegia para abordarla el lenguaje de la receptividad activa. A mi juicio, este concepto de receptividad activa busca ocupar el lugar de la *intencionalidad especial* de la atención en Husserl, pero corrigiendo los rastros de

---

<sup>11</sup> Se puede recordar que Ricœur en la traducción a *Ideen I*, en su introducción y notas, resalta el hecho de que la constitución guarda un momento de receptividad de la cual la *hyle* es testigo. Sin embargo, siguiendo la lectura de Fink, señala que solo cuando esta *hyle* (así como el tiempo y el yo) es constituida, la constitución trascendental adquiere su sentido creador. A sus ojos, la significación de la pasividad permanece disimulada en una teoría de la representación y esto explica en parte el malestar que suscita la teoría husserliana de la *hyle* en *Ideen I*. Cf. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 78.

<sup>12</sup> Ricœur, “L'unité du volontaire et de l'involontaire”, 121 [es. 72]. Se puede descubrir detrás de su preocupación por afirmar un *fiat* humano y no creador una reacción contra pensadores como Sartre quienes pensando la libertad rechazan el estado de creatura. Cf. Théoneste Nkéramihigo, *L'homme et la transcendance: Essai de poésie dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris: Dessain et Tolra, 1984), 24-25.

idealismo trascendental, que, según la interpretación de nuestro autor en ese entonces, bajo la figura fantasma del *yo puro*, excluye la cuestión del ser, expulsa el cuerpo y lleva a hacer de la conciencia la fuente del sentido. En otras palabras, privilegiando una comprensión a partir de este binomio terminológico no solamente pone énfasis en el salir de la conciencia hacia el objeto, lo cual es una ganancia de la intencionalidad, sino que busca excluir las pretensiones de una constitución por parte del yo puro y las tendencias egológicas. Esto lo hace al resaltar, a través de la constitución tensional y mediadora de los términos, la dependencia de un mundo en el que el sujeto se encuentra insertado por su nacimiento, al mismo tiempo que reconoce la iniciativa del mismo.

Otra posición, en la se hace evidente el impulso de nuestro autor a ir más allá Husserl reincorporando el cuerpo en el *cogito* y, por lo tanto, el sentimiento en la estructura receptivo activa de sus actos; es la crítica a poner la percepción como el primer tipo de todas las operaciones de la conciencia. Le reclama a Husserl el basar su doctrina sobre “la base estrecha del análisis de la ‘representación’”<sup>13</sup>, sin poner en cuestión el primado que se atribuyen los actos objetivantes<sup>14</sup>.

En su artículo “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté” uno de los objetivos que se propone Ricœur es volver contra la doctrina trascendental de Husserl los resultados que arroja la aplicación del método fenomenológico sobre las vivencias afectivas y volitivas. Describir fenomenológicamente otro tipo de actos revela

---

<sup>13</sup> “Base étroite de l’analyse de la *représentation*”. Ricœur, *A l’école de la phénoménologie*, 66. Trad. propia.

<sup>14</sup> Cf. Ibid. Ricœur explica más adelante en el mismo artículo: “Ce primat des actes objectivants relève, semble-t-il, d’un préjugé logiciste que ne vérifie pas la réflexion directe sur la vie pratique. Le vouloir a une manière de donner sens au monde, en ouvrant du possible pratique, en perçant du voulu dans ses zones d’indétermination, [...]; il faut donc restituer toute son envergure à cette *donation de sens* qu’est la conscience sous toutes ses formes”. Ibid., 76.

aspectos de la vida de la conciencia que permanecen velados cuando el primado se pone en un esquema de representación. El análisis del sentimiento, a sus ojos, ayuda a superarlo.

El sentimiento, para nuestro autor, da testimonio de una relación más profunda que la que se hace accesible a través de la representación; manifestando vínculos que están al nivel de lo pre-objetivo, pre-predicativo, pre-reflexivo con los seres del mundo y los aspectos del mundo que constituyen las tendencias<sup>15</sup>. Lo describe como “manifestación sentida de todos los vínculos con los seres y los aspectos del mundo que constituyen las tendencias”<sup>16</sup>; su función puede pensarse como inversa a la objetivación. Mientras que la función de representación se inscribe en la relación objeto-sujeto, por lo que se opone al objeto; la función del sentimiento es mostrarnos “nuestra afinidad, nuestra coaptación, nuestra armonía electiva con las realidades de las que portamos la efigie afectiva”<sup>17</sup>. El sentimiento hace unidad de todas las manifestaciones vitales, psíquicas y espirituales<sup>18</sup>. Por lo tanto, para llegar al núcleo de la atención no es suficiente pensarla como sosteniendo puras representaciones, sino vinculada esencialmente a la forma del sentir. Incorporar este aspecto ayuda a escapar a la dicotomía objetivo-subjetivo, interno-externo, poniéndonos en el plano de la participación.

A la dirección-objeto de la intencionalidad del sentimiento se acompaña una manifestación que es una manera de sentirse. Según Ricœur, la paradoja que el sentimiento encierra, el índice al que

---

<sup>15</sup> Cf. Paul Ricœur, “Le sentiment”, en *A l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004), 317-20. Este aspecto, si bien está implícito tanto en la conferencia de la atención como en su tesis, encuentra una explicitación en *L'homme fallible* y otros artículos de la época.

<sup>16</sup> “La manifestation sentie de tous ces liens avec les êtres et les aspects du monde qui constituent les tendances”. Ricœur, “Le sentiment”, 318-9. Trad. propia.

<sup>17</sup> “Notre affinité, notre coaptation, notre harmonie élective avec des réalités dont nous portons l'effigie affective”. Ibid., 319. Trad. propia.

<sup>18</sup> Cf. Ibid.

apunta, es el “vínculo indiviso de mi existencia a los seres y al ser por medio del deseo y del amor”<sup>19</sup>. A mi juicio, lo que manifiesta la estima es el anclaje afectivo de una intencionalidad que como sabemos es receptividad activa.

## 1.2 El cierre afectivo y la estima

Como se mostró en el capítulo anterior, para Ricœur, el cuerpo propio testimonia una participación en la existencia que es la condición fundamental de toda finitud. El ser humano se encuentra envuelto por un mundo y forma parte de un entramado de relaciones de significación que lo preceden y que se le hacen accesibles a través de su cuerpo<sup>20</sup>. Este vínculo con el mundo, que es primariamente de receptividad, se ofrece a la comprensión del filósofo a través de una reflexión sobre los actos volitivos y afectivos que complementan y corrigen una reflexión que se encierra en los límites de la representación. Por lo tanto, será el análisis de un acto volitivo: el desear, el que nos muestre el camino para acceder al cierre afectivo del *Aquí* del cuerpo.

En el lenguaje adoptado en *L'homme faillible*, el punto de vista o la perspectiva expresan la finitud originaria, la cual afecta nuestra relación primaria con el mundo, que “consiste en ‘recibir’ sus objetos, y no en crearlos”. Dicho punto de vista no es sinónimo de la receptividad misma, la cual remite a esta apertura al mundo, sino que expresa “un principio de estrechez, una especie de cierre en la apertura”. Aclara que la apertura finita no es sinónimo de la corporeidad, la cual mediatiza dicha apertura, “sino que consiste más

---

<sup>19</sup> “La liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le moyen du désir et de l'amour”. Ibid., 320. Trad. propia.

<sup>20</sup> “Mi cuerpo es el que introduce este rasgo de existencia: es el primer existente, ingenerable, involuntario”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 117 [es. 101].

bien en el papel de origen cero del cuerpo, en ese ‘aquí’ original, a partir del cual hay sitios en el mundo”<sup>21</sup>.

Para Ricœur la receptividad se caracteriza por una conexión entre apertura y perspectiva que se manifiesta de manera primaria en la percepción, pero que, como ya he mencionado, es posible aplicar a otras modalidades de finitud, entre ellas la finitud del querer que vamos a analizar desde la finitud que nos revela el acto de desear.

El deseo como acto volitivo revela contemporáneamente: apertura y limitación. Respecto a la apertura nos dice Ricœur: “En el deseo estoy fuera de mí, estoy al lado de lo deseable que, a su vez, está en el mundo. En resumen, en el deseo, estoy abierto a todos los acentos afectivos de las cosas que me atraen o me repelen”<sup>22</sup>. Esta simple constatación, el hecho de que las cosas me atraigan o me repelan, revela el modo que tengo de ser afectado cuya primera característica, según nuestro autor, es salir hacia afuera: “es una carencia experimentada de..., impulso orientado hacia...”<sup>23</sup>. Lo deseable, el objeto del deseo está en el mundo. A lo que agregó yo, para hacer más clara la extensión del modelo de la receptividad perceptiva al campo afectivo, está en el mundo, así como el objeto donado a mi percepción sensible está afuera, en el mundo.

Pero, así como mi percepción, estando abierta, es siempre limitada; mi querer, estando abierto, es también limitado. Para Ricœur el factor de limitación del deseo se encuentra en el cuerpo. Es este el que le da carne al objeto del deseo, que, no siendo aún presencia

---

<sup>21</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 61 [es. 42]. Una modalidad de finitud fue la receptividad del conocimiento sobre la que me detuve en el capítulo anterior, en el que mostré, a partir de la síntesis operada entre sentido y presencia en el objeto, la receptividad activa operante de la atención. Ahora se trata de la modalidad de finitud de la receptividad del deseo en donde la síntesis se realiza entre una inclinación que se experimenta como falta o impulso y la representación que nos hacemos de la cosa ausente. Cf. *Ibid.*, 93-95.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 93-94 [es. 71].

<sup>23</sup> *Ibid.*, 93 [es. 71].

plena, sino presencia ausente representada por la imaginación, lo sostiene en cuanto anticipación imaginada. Hay, en la representación de la ausencia, un carácter afectivo que porta con sí una carga de confusión, de opacidad, que oscurece la claridad de su intencionalidad. Nos va a decir que el deseo tiene un anverso y un reverso en su intencionalidad, lo que a mi juicio puede equipararse con afirmar que tiene una receptividad y una actividad. En el anverso (lo receptivo) está lo no elegido, que es un modo de sentirnos a nosotros mismos; en el reverso (lo activo) la dirección a la que apunta.

El hecho de que el cuerpo propio “no sea puro mediador”, que tenga una sensibilidad profunda que no “deja-pasar” simplemente al mundo, es, para Ricœur, lo que lo cierra afectivamente y lo que lo mantiene en contacto directo, inmediato, consigo mismo<sup>24</sup>. A partir de este cierre afectivo aparece el sentimiento de la estima. Nos dice:

Con ese cierre afectivo reencontramos el sentimiento de la diferencia original entre el yo y cualquier otro ser; sentirnos bien o mal equivale a sentir nuestra singularidad como indecible e incommunicable. Lo mismo que el sitio es algo que no puede compartirse, tampoco puede intercambiarse la situación afectiva en que me encuentro o me siento<sup>25</sup>.

Esta diferencia original, que es sentida, puede convertirse en una preferencia de donde, según nos dice, deriva el egoísmo como vicio. Pero, a la luz de lo originario es posible distinguir que esta predilección porta consigo la tendencia innata a quererse bien a sí mismo, dígase, un amor a la propia constitución que Ricœur llama: “un amor de sí mismo como punto de vista”<sup>26</sup>. Nuestro autor asocia

---

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 96.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 96 [es. 73].

<sup>26</sup> *Ibid.*

este concepto a la dilección de sí que, según nos dice, los estoicos habían bien identificado al hablar del deseo. Y cita a Cicerón reportando la posición estoica de acuerdo a la cual el amor propio es un impulso primordial<sup>27</sup>.

Constatamos que, a la hora que Ricœur hace una aplicación de la estructura receptivo-activa del *cogito* encarnado a un acto volitivo, se hace manifiesto un eje que une todas las vivencias afectivas que se diversifican por sus múltiples objetos: la adherencia a sí mismo. Así vemos condensarse en el amor propio, dígame, en la estima de sí, el polo sujeto de todas las percepciones. Esto es, lo que yo llamo, el eje afectivo de la atención. Nos dice Ricœur:

Como muy bien habían visto los estoicos, cualquier deseo de “*alguna cosa*” encierra un “sentimiento y dilección por uno mismo”. Esta adhesión, esta adherencia a sí mismo, constituye el bajo continuo, el lazo que une todas las miras afectivas, múltiples y diversas en función de sus objetos. Lo que denominamos el polo-sujeto de todas las percepciones se espesa como amor propio; el centro para el que todas las cosas son y a partir del cual aparecen

---

<sup>27</sup> La cita de Cicerón reportada por Ricœur dice: “Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se et sua diligenter”. *De finibus bonorum et malorum*, III, 5. “Además sería imposible que apetecieran algo, si no tuvieran conciencia de ellos mismos y, por tanto, se amaran a sí mismos”. Citado en Ricœur, *L'homme faillible*, 96 n. 3 [es. 73 n. 3]. Respecto a esta concepción de los estoicos es iluminadora la explicación de M. Pohlenz en su gran estudio sobre el estoicismo. Nos dice: “Mit der äußeren Wahrnehmung ist also unmittelbar ein inneres ‘Fühlen’ verbunden. So kommt es, daß jedes Lebewesen von Geburt an auch eine Wahrnehmung, Synaisthesis, seiner selbst und seines Wesens hat. Die Vorstellung des eigenen Ich ist aber notwendig von einem Gefühl des Wohlgefallens begleitet und bewirkt daß wir uns auf dieses eigene Wesen hinwenden und es als das erste Objekt empfinden, zu dem wir gehören. Praktisch äußert sich diese “Zueignung”, diese Oikeiosis, in dem Triebe, dieses Wesen unverseht zu erhalten und zu entfalten”. Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, vol. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 57. Esta obra de Pohlenz (publicada en 1948-1949) era una de las obras de referencia de Ricœur en su curso sobre el concepto filosófico de voluntad dado a Montreal en 1967.



todas las cosas, ya no es solo origen cero de la mirada sino apego por uno mismo<sup>28</sup>.

Nuestra finitud afectiva consiste para nuestro autor en la diferencia amorosa de sí<sup>29</sup>.

Habiendo establecido que el centro afectivo de la estima es el núcleo relacional de la persona, paso a mi siguiente objetivo: mostrar a partir de dos términos con función mediadora, el concepto de respeto en Kant y el de generosidad en Descartes, la función también mediadora de la atención bajo su título de *admiración*.

El análisis de la generosidad va a tomar la primacía, en la medida que me va a permitir mostrar no solo la mediación de la atención en la generosidad, sino también las formas concretas en que se manifiesta la receptividad activa en el cuerpo: sea (germinalmente) en la experiencia de la sorpresa, sea (de forma voluntaria) en la experiencia del esfuerzo.

## **2. El respeto y la generosidad como reveladores de la mediación**

La estima, que acabamos de poner como eje afectivo de la receptividad activa, se relaciona tanto con la generosidad cartesiana como con la apropiación que hace Ricœur del concepto de respeto de Kant. Estos dos conceptos, a sus ojos, son reveladores de la mediación que se realiza en el ser humano. Me detengo ahora en ambos buscando presentar la manera en que ellos pueden ser considerados como cualificadores del acto de atención. A mi juicio, el

---

<sup>28</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 96 [es. 73].

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, 97.

más de la atención está, en términos cartesianos, en el índice de su generosidad y, en términos kantianos, en su forma respetuosa.

Presento a continuación la relación entre cada uno de ellos y la atención a la luz del desarrollo de Ricœur.

## 2.1 Respeto y atención

Son dos los conceptos en Kant que apuntan a una reconciliación del entendimiento y la sensibilidad: la imaginación trascendental y el respeto. En el capítulo anterior me detuve sobre la imaginación trascendental la cual cumple dicha función reconciliadora a un plano teórico. Ahora, me detengo sobre el concepto de respeto que la realiza en un plano ético o práctico. Voy a buscar mostrar, también en este caso, cómo la función del respeto puede ser expresada a partir de la mediación paradójica que realiza la atención.

En *L'homme faillible*, abordando el tema del respeto en Kant, nuestro autor va a proponer establecer una relación directa, que no está presente en Kant, entre la intencionalidad del respeto y la síntesis que se encierra en la idea de persona. Va a mostrar cómo en Kant la persona tiene una constitución sintética: ella es fin de mi acción (un fin en sí) y al mismo tiempo una existencia (una presencia con la cual se entra en relación). Resalta el hecho de que “el Sí, el Sí como persona, se da en primer lugar en una intención. Al plantear la persona como un fin existente, la conciencia se torna conciencia de sí”<sup>30</sup>. Hace un paragón entre la cosa que era dada intencionalmente a la conciencia, sin ser conciencia de sí –en cuanto proyección teórica en la imaginación trascendental<sup>31</sup>– a la persona que es dada intencionalmente a la conciencia de sí, en donde el “de

---

<sup>30</sup> Ibid., 115 [es. 90].

<sup>31</sup> Ricœur pone de relieve que la síntesis que realiza la imaginación trascendental en Kant es síntesis de objeto sin que la conciencia se vea a sí misma, de ahí que se afirme que la imaginación trascendental es oscura.

sí” es igualmente una proyección, pero de tipo práctico, englobado en el imperativo de tratarla como fin existente<sup>32</sup>. De ahí concluye:

Si, por consiguiente, la persona es ante todo el ideal de la persona, y, más concretamente, la “síntesis” de la razón y de la existencia, del fin [de mi acción] y de la presencia [aparición empírica], ha de ser posible remontar desde esta idea hasta lo vivido en donde se constituye dicho ideal.

Es un sentimiento moral específico, que Kant denominó respeto, se constituye esta síntesis de la persona. Existe de este modo una similitud sorprendente entre la situación del respeto en la filosofía práctica de Kant y la de la imaginación trascendental en la filosofía teórica. De la imaginación trascendental convergen los dos polos del entendimiento y de la receptividad. Del respeto también procede la síntesis de la persona como objeto ético<sup>33</sup>.

Los dos términos que reclaman el “intermediario paradójico” del respeto, según acaba de decir, son la *idea* de la persona y la *vivencia* que la constituye. Este intermediario debe pertenecer a la sensibilidad (en este caso facultad de desear) y a la razón (entendida como potencia obligante que procede de la razón práctica). Como hizo en el análisis de la imaginación trascendental, Ricœur va a poner luz

---

<sup>32</sup> Ricœur evoca el célebre imperativo de Kant diciendo: “La persona es un ‘por-ser’; la única manera de acceder a ella es ‘hacerla ser’; en lenguaje kantiano: la persona es una manera de tratar al otro y de tratarse a sí mismo. Por eso, Kant formula el imperativo en los términos siguientes: ‘Actúa de tal forma que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un medio’. La humanidad es la manera de tratar a los hombres, lo mismo a ti que a mí”. Ricœur, *L’homme faillible*, 115-6 [es. 90].

<sup>33</sup> Ibid., 116 [es. 90]. Ricœur es consciente que en su análisis, está haciendo un uso libre del kantismo al colocar en una relación de intencionalidad respeto y persona, sin embargo, considera que al hacerlo está destacando intenciones presentes en Kant que pueden haber sido asfixiadas por el formalismo. Cf. Ibid., 116-7 n. 7.

sobre el carácter oscuro del respeto en sí mismo (no en cuanto a su objeto) el cual es llamado por Kant móvil *a priori*.

Va a proceder a mostrar la coincidencia entre el enigma del respeto y la síntesis práctica de razón y finitud. Nuestro autor señala que, después de la demostración de Kant de que la razón pura es práctica solo a condición de eliminar la facultad de desear, “es preciso establecer que la razón solo es práctica si ‘influye’ en la facultad de desear”<sup>34</sup>. Si la razón fuera solo principio y no móvil, no podría determinar la acción, por lo tanto, se hace necesario *tocar* el “corazón del libre albedrío”. El *principio* es práctico cuando el deber pone en conmoción al querer, de ahí que deba transformarse en móvil, entendiendo por móvil el “principio de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es, en virtud de su naturaleza, necesariamente conforme a la ley objetiva”<sup>35</sup>. Explica que

es preciso forjar la idea un sentimiento *a priori*, es decir, producido por la razón, convirtiéndose esta en “móvil para convertir en máxima esta misma ley” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, 100) Por otra parte, la sensibilidad se torna “accesible” a la razón<sup>36</sup>.

Nos dice que, si bien la visión moral de Kant que asume la degeneración lo lleva a enfatizar que este acceso sea experimentado como “coacción, una herida del deseo fulminado”, el punto esencial es

que, mediante esa emoción del deseo fulminado, la facultad de desear se “eleve” a la razón, y que, de esa forma, la estima de

---

<sup>34</sup> Ibid., 117 [es. 92].

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente (Salamanca: Sígueme, 1995), 95.

<sup>36</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 118 [es. 92].

sí nazca en el seno de la finitud, elevada a la razón; esta estima atestigua que la ley “encuentra por sí misma acceso al alma” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, 110)<sup>37</sup>.

Va a evocar la figura de la obediencia para indicar el carácter paradójal del respeto que hace que no pueda ser pensado sin revelar una escisión, una pertenencia doble: “En el respeto, soy súbdito que obedece y soberano que ordena”<sup>38</sup>. Señala que esta misma representación –en su dualidad– lleva marcada la posibilidad de un desacuerdo y cita a Kant quien afirma: “La persona, en tanto que perteneciente al mundo sensible, está sometida a su propia personalidad, en la medida que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible”<sup>39</sup>. El respeto garantiza la posibilidad del ejercicio de la libertad en el mundo sensible, pero esta posibilidad no significa que vaya a realizarse, ya que en la doble pertenencia está inscrita la posibilidad de una discordancia.

Para profundizar en la raíz de la “coacción” que ejerce la razón sobre la sensibilidad, Ricœur sugiere acudir a la afinidad, que está presente en Kant, entre el respeto, la admiración y lo sublime<sup>40</sup>. Esta clave de lectura le permite acercarse a dicho nudo a la luz de lo originario, por lo tanto, ponerse más allá del dualismo ético implícito en la caída. Nos dice:

Sea cual sea el esfuerzo que haga Kant para distinguir el respeto de la admiración, cede a algo que se parece mucho a la admiración cuando exclama al estilo de Rousseau: “¡Deber!

---

<sup>37</sup> Ibid., 118 [es. 92].

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 111.

<sup>40</sup> En *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur había sugerido esta misma proximidad entre respeto, sublime y admiración. Señala como referentes los § 23, 27 y 29 de *Kritik der Urteilskraft*. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 173 n. 27.

nombre sublime y grandioso..., etc.” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, 110); de este modo, el respeto está arraigado en algo así como una predisposición del deseo a la racionalidad, tal como la generosidad cartesiana es acción y pasión a la vez, acción del libre albedrío y emoción en la profundidad corporal. Tal como, asimismo, el Eros platónico que sufre y se regocija por su parentesco con el mundo metaempírico<sup>41</sup>.

Va a señalar que, en lo que llama la economía de la caída, el respeto no puede reabsorber su aspecto negativo en el positivo, dígase la coerción en la aspiración, sin embargo, al pertenecer estos a planos distintos, el psicológico el primero y el antropológico el segundo, es posible plantear un desbordamiento del dualismo ético a la luz del *Gemüt*.

Ricœur nos recuerda que el *Gemüt* indica en Kant el punto en que la razón es capaz de conquistar la preferencia por sí misma, en el que la representación del deber tiene una fuerza inmediata. Lo cita cuando afirma:

Si la naturaleza humana no estuviese constituida (*geschaffen*) de esa forma, ningún modo de representación de la ley, mediante circunloquios y medios de recomendación, produciría jamás la moralidad de la intención<sup>42</sup>.

Esta referencia a la naturaleza humana, nos recuerda Ricœur, lleva a Kant a poner énfasis sobre la “propiedad de nuestro *Gemüt*”, dígase, “esa capacidad para acoger (*Empfändlichkeit*) un interés

---

<sup>41</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 121 [es. 95].

<sup>42</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 184, citado en Ricœur, *L'homme faillible*, 121-2 [es. 95].

moral puro<sup>43</sup>. Esto pone al descubierto que en el ser humano hay una capacidad para dejarse influir por móviles morales. Va a seguir diciendo que la teoría del *Gemüt*, que sería necesario desarrollar, se encuentra recogida en el noto apóstrofe de la *Crítica*:

Dos cosas llenan el corazón (*Gemüt*) de admiración y de una veneración siempre nuevas y siempre crecientes a medida que la reflexión se dedica a ellas y se aplica en ellas: el cielo estrellado encima de mí y la ley moral dentro de mí<sup>44</sup>.

Aquí encontramos a la admiración y la veneración por encima de una sensibilidad herida y, por lo tanto, a juicio de Ricoeur, estas dan testimonio de la afinidad que siente la sensibilidad por la racionalidad. Kant sigue diciendo que ambas cosas, el cielo estrellado y la ley moral, “las veo ante mí”, no están fuera de mi horizonte y yo “las vinculo inmediatamente con la conciencia de mi existencia”. A la luz de esto, Ricoeur va a resaltar que en esta “conciencia de mi existencia”, nuevo nombre de *Gemüt*, está la relación positiva existente entre el deseo y la ley moral, que “eleva infinitamente mi valor”<sup>45</sup>. E indica que es en esta *relación originaria* en donde encuentra su raíz el respeto<sup>46</sup>. Cierra este análisis señalando que hay una vía antropológica que se abre cuando se coloca la dualidad íntima del respeto en la línea de la dualidad de la perspectiva y del verbo<sup>47</sup>.

Paso ahora a presentar la estructura común de esta problemática con la mediación paradójica de la atención y lo voy a hacer deteniéndome en dos puntos. Primero, voy a partir de la última sugerencia

---

<sup>43</sup> Kant, *Crítica de la razón práctica*, 184.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 197.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Cf. Ricoeur, *L'homme faillible*, 122.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 122-3 [es. 96].

de Ricoeur y voy a colocar la dualidad del respeto a la luz de la dualidad perspectiva-verbo para después enmarcarla, como hice en el caso de la imaginación trascendental, en la dualidad presencia-sentido. Segundo, voy a detenerme sobre el parentesco que propone entre respeto y admiración lo cual va a ser reconducido a la función sensibilizadora de la atención frente al valor.

El desarrollo de este punto va a ser un poco más complejo que el realizado en torno a la mediación de la imaginación trascendental en cuanto la relación no se muestra a primera vista y pasa por una lectura bastante libre de parte de Ricoeur de este tema en Kant. Sin embargo, a mis ojos, tiene el valor de poner luz sobre la raíz afectiva de la síntesis objetual, que es la que se pone a la base de la presencia misma del *valor*. Además, la reflexión sobre el respeto, le da pie a Ricoeur para señalar, en el plano de lo originario, un fundamento antropológico que afirma una relación positiva existente “entre ley moral y deseo”, “una predisposición del deseo por la racionalidad”, que leída a partir de la semejanza entre respeto-admiración que sugiere Ricoeur, va a preparar el camino a una reflexión sobre la posibilidad de una sensibilización frente al valor a través de actos de atención (contemplar el cielo estrellado y la ley moral en el corazón). Voy ahora al primer punto que nos pone frente a la dualidad del objeto ético.

Así como al acercarnos al análisis de la objetividad de la cosa encontramos que la síntesis implicada en ella (la cual era realizada por la imaginación trascendental y presentada por Ricoeur en términos de verbo-perspectiva), era reconducible a la síntesis de sentido-presencia; considero que, también en este caso, la síntesis involucrada en el “objeto ético” que es la persona, y que, según nuestro autor, remite a la “‘síntesis’ de razón y existencia, de fin y presencia”<sup>48</sup>, es reconducible a la síntesis de sentido-presencia. La

---

<sup>48</sup> Ibid., 116 [es. 90].



*razón* y el *fin* ocupan el lugar del verbo y, por lo tanto, también del *sentido*, mientras que la *existencia* y la *presencia* ocupan el lugar de la perspectiva (lo finito), que es la *presencia*. Sin embargo, en este caso, hay una diferencia fundamental respecto a la constitución de la síntesis: el aspecto ético, de valor, que forma parte del *sentido*, reclama que entre en juego para su “constitución” un elemento afectivo, un sentimiento, que es el que se relaciona con el valor. Esto coincide con un aspecto fundamental que revela la mediación paradójica de la atención y que es posible profundizar a partir de una afirmación que hace Ricœur en su tesis: “No veo valores como quien ve cosas. Solo veo lo que estoy dispuesto a servir”<sup>49</sup>. Hay un tipo de relación diferente frente a la *presencia-cosa* que frente a la *presencia-valor*. Y esto, a mi juicio, es precisamente lo que pone en evidencia el hecho de que sea un *sentimiento* el que se coloca en la base de la síntesis del “objeto ético” persona<sup>50</sup>. Señalada esta primera relación, paso ahora a mostrar el segundo punto que es la afinidad entre respeto y admiración.

En su tesis Ricœur manifiesta la convicción que hay actos emocionales originarios a través de los cuales la conciencia se sensibiliza hacia los valores e indica que es esto lo que revela la descripción del respeto y lo sublime realizada por Kant<sup>51</sup>. Bajo esta óptica, el respeto manifiesta un modo posible de evaluación de la sensibilidad “humillada y exaltada”<sup>52</sup> que conduce a la conciencia valorativa a

---

<sup>49</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 106 [es. 88].

<sup>50</sup> Es esta constatación la que me lleva a insistir en el anclaje afectivo de esta forma relacional que opera en el ser humano, en sus síntesis, tanto aquellas que conciernen el plano teórico como el plano ético.

<sup>51</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 107.

<sup>52</sup> Ricœur en diversas ocasiones hace referencia al sentimiento del respeto como mediador de la doble pertenencia del ser humano. Dice en un artículo posterior: “[El respeto] es en un sentimiento donde se opera la síntesis de lo racional y de lo sensible, en el sentimiento a la vez de ser ‘herido’ por el deber que exige sacrificios de mi sensibilidad y de ser ‘elevado’ al rango de un ser razonable. Pero yo no puedo reflejar ese sentimiento sin de nuevo romperlo y sin representarme

un tropismo determinado. Va a afirmar que cada modo emocional “se vuelve hacia un sector de valores de fronteras indeterminadas, que como contrapartida hacen posible, en el seno de la motivación, la legitimación de un sector de proyectos”<sup>53</sup>. Encontramos más adelante en su tesis lo que, a mi juicio, puede funcionar como una descripción del tropismo al que conduce la conciencia valorativa modulada por el respeto la cual pongo en contexto. Esta descripción me va a ayudar a mostrar la afinidad conceptual entre el respeto y la admiración.

Ricœur señala que la fenomenología que está a la base de la obligación moral kantiana está en armonía con los principios de su descripción de lo voluntario y de lo involuntario<sup>54</sup>. Sin embargo, se encuentra con la necesidad de afrontar la dificultad que plantea la consideración del respeto como un sentimiento no receptivo, sino espontáneo. Nos dice:

Pero si bien el kantismo no nos obligó a invertir los principios de nuestra descripción de lo voluntario y lo involuntario, ¿no introduce con todo una dimensión absolutamente nueva en la motivación, que hace de alguna manera estallar desde adentro

---

mi personalidad bajo el signo de una doble pertenencia al orden sensible y al orden inteligible”. Ricœur, “Introduction: L’antinomie de la réalité humaine”, 40 [es. 25]. En el respeto la sensibilidad se humilla al fulminar el deseo y se exalta por la obediencia a su racionalidad. Cf. Ricœur, *L’homme faillible*, 118.

<sup>53</sup> Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 107 [es. 89]

<sup>54</sup> Según Ricœur la obligación moral kantiana, que exige excluir la facultad de desear del campo de la voluntad “pura”, supone una fenomenología de base que va más allá de la oposición de la razón y la sensibilidad. El campo de la voluntad se amplía a partir del reconocimiento, en el plano psicológico, de un conflicto existente entre las inclinaciones de la sensibilidad y el principio *a priori* del querer. Para que esto se dé, debe haber en el plano de la motivación una medida común. Kant muestra implícitamente que no hay un determinismo psicológico al nivel de la facultad de desear, ya que el querer puede escapar a los móviles afectivos optando por móviles racionales y muestra también que debe ser posible referir tanto “móviles a posteriori” (de la sensibilidad), como “principios a priori” (racionales) a motivos. Cf. *Ibid.*, 171-3.

el marco en el cual, por un momento, parecía factible incluirla? El respeto, se ha dicho, es un sentimiento no receptivo sino espontáneo, pues la ley es la legislación misma de la razón. Esta legislación de la razón sería hasta tal punto homogénea con el querer, que el principio no sería ya un *involuntario* que inclina, sino la *auto-determinación* de un ser racional<sup>55</sup>.

La vía para afrontar esta dificultad va a ser situar la legislación racional en relación con el valor del otro. Va a darle una doble función a la ley: la de someter a una prueba crítica la autenticidad de nuestros sentimientos y la de sustitución, de manera que “en la intermitencia del sentimiento me repliego en la ley”<sup>56</sup>. Señala que el valor que porta la ley en cuanto “regla de pensar correcto aplicado a la acción”, es irreductible y, de alguna manera, es “consustancial a la voluntad que delibera”. A la luz de esto va a interpretar la autonomía de la legislación racional como “la autonomía crítica de un querer que ensaya racionalmente sus proyectos y que, por esta prueba racional, se eleva de una motivación ingenua a una motivación madura”<sup>57</sup>. A su juicio, lo que esto pone a la luz es el valor mismo de la operación de deliberación, una deliberación que, en un sentido amplio, puede ser un motivo.

Es, en este marco amplio, en donde aparece lo que considero una descripción de la conciencia evaluante modulada por el sentimiento del respeto. Nos dice:

¿Qué es respetar su propia racionalidad, sino crear concretamente una zona de silencio para que el respeto por el otro pueda hablar tan fuerte como el apego a mi vida? Cuando deo hablar

---

<sup>55</sup> Ibid., 174 [es. 150].

<sup>56</sup> Ibid., 175 [es. 151].

<sup>57</sup> Ibid.

a la justicia y no solo a mi interés, cuando accedo al valor “material” del otro, respeto al máximo el valor “formal” de mi propia racionalidad. Diríamos de buen grado, para hablar un lenguaje menos abstracto que el de Kant, que el único deber “formal” que entra en el campo de la motivación es el de no consentir que el abanico de la motivación se cierre solo en torno a los valores “materiales” que presentan el deseo y el temor, y el de tenerlo abierto de acuerdo con su envergadura más grande: “Cuando deliberes contigo mismo, acoge los valores más altos, aquellos que tienen por centro al otro”<sup>58</sup>.

En este texto, Ricoeur muestra cómo el ejercicio deliberativo informado por el respeto se convierte en espacio de acogida del otro. Es, en ese sentido, índice de la receptividad activa de valores que busca ser lo más amplia posible. La zona de silencio para dejar hablar al otro, el mantener abierto el campo, remiten a las características de la atención cuya esencia puso nuestro autor en la admiración.

La visión que sostiene Ricoeur, de que la conciencia se sensibiliza ante los valores, coincide con el punto central que quiere mostrar al indicar la afinidad entre respeto y admiración: la predisposición del deseo a la racionalidad, es decir, la capacidad original del ser humano para dejarse influir por móviles morales.

Antes de cerrar este punto me detengo sobre dos elementos, introducidos por Ricoeur al mostrar esta afinidad respeto-admiración, que contribuyen a la argumentación que estoy presentando. El primero es la referencia que hace a la estima y el segundo es el énfasis que pone, comentando el apóstrofe de la *Crítica*, en que la admiración “está más allá o más acá” de la sensibilidad herida. Empiezo con el primero reportando, de nuevo y más ampliamente, la cita de Ricoeur:

---

<sup>58</sup> Ibid., 176 [es. 152]. Trad. modificada.

La sensibilidad se torna “accesible” a la razón; que ese acceso se experimente como una coacción, como una herida del deseo fulminado, es algo natural en el régimen de degradación que la moralidad presupone, [...]; lo esencial es que, mediante esa emoción del deseo fulminado, la facultad de desear se “eleve” a la razón, y que, de esa forma, la estima de sí nazca en el seno de la finitud, elevada a la razón; esta estima atestigua que la ley “encuentra por sí misma acceso al alma” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, 110)<sup>59</sup>.

Si vamos al texto de Kant, ¿cuál es la estima que tiene en la mira Ricœur y que puede ser remitida al acceso de la ley por sí misma en el alma? En esta parte del texto de Kant no aparece inmediatamente la estima, sino el deber<sup>60</sup>. Considero que Ricœur no puede estar refiriéndose al amor de sí cuya influencia es un obstáculo para la razón práctica<sup>61</sup>, este amor no le sirve de “testimonio” al respeto; a mi juicio, se refiere a la estima entendida como el sentimiento de la sublimidad de la propia existencia suprasensible, que, según especifica Kant, “en los hombres que son conscientes al mismo tiempo de su existencia sensible y de la dependencia que les resulta de ella en relación con su naturaleza, en la medida en que esta está patológicamente afectada, produce respeto por sus más altas determinaciones”<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 118 [es. 92].

<sup>60</sup> “Devoir! Nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable [...] mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces rien de ce qui éveille dans l'âme (Gemüthe) une aversion naturelle et épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme (Gemüthe) et qui cependant gagné elle-même malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret; quelle origine est digne de toi, et où trouve-t-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes?”. Immanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. François-Joseph Picavet, 5a ed. (Paris: PUF, 1966), 91.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, 79.

<sup>62</sup> “Dans des hommes qui ont conscience en même temps de leur existence sensible et de la dépendance qui en résulte pour eux relativement à leur nature, en

Que nuestro autor introduzca en esta parte una referencia a la estima es elocuente; dado que con ello señala la relación intrínseca que existe entre una forma de sentirse a sí mismo y el respeto. Esto puede ser vinculado a su vez al eje afectivo de la atención como forma relacional. Pienso que el respeto, como sentimiento-racional, cumple la misma función que le voy a atribuir a la generosidad en cuanto expresión de la *mejor* forma relacional para acoger las presencias. El respeto anclado en una estima recta (la que lleva a buscar las más altas determinaciones), lleva a organizar el propio campo “de acuerdo con su envergadura más grande”, ¿no es esto acaso lo mismo que hace la generosidad?

El segundo elemento se refiere a un énfasis que pone Ricoeur al comentar el apóstrofe de la *Crítica*. Afirma: “La admiración y la veneración están más allá o más acá de una sensibilidad herida, de una presunción fulminada, atestiguando la afinidad que siente la sensibilidad por la racionalidad”<sup>63</sup>. Esta afirmación excede el desarrollo Kant. No se podría afirmar en términos precisos que la sensibilidad que admira no esté herida, sin embargo, hay algo en la admiración que nos lleva a ponerla más allá de esa herida, algo que remite a una niñez, a un estado de inocencia, en el que la mirada era pura, atenta. Y es a esa verdad antropológica, manifestada y escondida en la admiración, a la que apunta Ricoeur implícitamente.

## 2.2 Generosidad y atención

Para el desarrollo de este punto empiezo con una breve síntesis de lo que nos dice Descartes de la generosidad en cuanto ayuda a seguir más fácilmente lo que nos dirá Ricoeur. A diferencia de la

---

tant qu'elle est pathologiquement affectée, elle produit du respect pour leur plus haute détermination”. Kant, *Critique de la raison pratique*, 93. Hago una traducción propia para acercarme más a la traducción francesa utilizada por Ricoeur.

<sup>63</sup> Ricoeur, *L'homme faillible*, 122 [es. 96].

presentación del respeto en Kant, en este caso, nos encontramos con referencias dispersas que encierran, sin embargo, una gran riqueza para nuestro tema.

Descartes distingue seis pasiones principales: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza. La admiración es caracterizada como la sorpresa sentida cuando, en el encuentro con el objeto, “lo juzgamos nuevo o muy distinto de lo que conocíamos hasta ahora o bien de lo que suponíamos que debía ser”. La admiración tiene un carácter primario en cuanto, según nos dice, puede ocurrir antes “de que sepamos si dicho objeto nos es conveniente o no”<sup>64</sup>. Otra particularidad que la caracteriza es no tener contrario: si este “no posee nada que nos sorprenda, no nos conmueve en modo alguno y lo consideramos desapasionadamente”<sup>65</sup>. Se puede decir que la admiración-sorpresa, que corresponde a la atención involuntaria, es una proto-pasión que se encuentra a la raíz de todas las pasiones, ya que el objeto “no nos conmueve” sin ella<sup>66</sup>.

De la admiración se desprenden una serie de pasiones según la cualidad, que es aprehendida del objeto, sea su grandeza o pequeñez. A la admiración va unida la estima cuando se contempla la grandeza y el desprecio cuando se contempla la pequeñez. Cuando el objeto que admiramos somos nosotros mismos, aparecen “las pasiones, y luego los hábitos de magnanimidad [que luego reemplaza por el término generosidad] o de orgullo y de humildad o bajeza”<sup>67</sup>. La generosidad en el desarrollo de Descartes es tanto pasión como

---

<sup>64</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 53, AT 11:373 [es. 488]. Esta referencia se entiende considerando que para Descartes la principal función de las pasiones es disponer “el alma para querer las cosas que la naturaleza nos prescribe como útiles, y para persistir en esa voluntad”. *Ibid.*, art. 52, AT 11:372 [es. 487]. De ahí que la admiración sorpresa se ponga a la raíz de este proceso.

<sup>65</sup> *Ibid.*, art. 53, AT 11:373 [es. 488].

<sup>66</sup> Para una presentación sintética y clara del concepto de generosidad en Descartes se puede ver Theo Verbeek, “Generosity”, en *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy* (Berlín: Gruyter, 2012), 19-30.

<sup>67</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 54, AT 11:373-4 [es. 488].

virtud<sup>68</sup>. Nos explica Descartes que la generosidad es la que hace “que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente se puede estimar”<sup>69</sup>. Esta estima se vincula “al uso de nuestro libre arbitrio” y al “dominio que tenemos sobre nuestras voluntades”, dado que, según nos dice: “Solo por las acciones que dependen de este libre arbitrio podemos ser alabados o censurados con razón; y nos hace en cierto modo semejantes a Dios haciéndonos dueños de nosotros mismos, con tal que no perdamos por cobardía los derechos que nos da”<sup>70</sup>. La generosidad comporta un conocimiento y un sentimiento de sí que conduce tanto a reconocer el valor de la libertad como a aceptar la imperfección de la naturaleza. Es así que “impide despreciar a los demás”<sup>71</sup> y lleva a una humildad virtuosa<sup>72</sup>. La generosidad no es solo una virtud más, sino que es una virtud, que sirviendo de remedio a todos los desórdenes de las pasiones<sup>73</sup>, puede ser llamada forma virtuosa.

En su primera producción Ricœur alude en dos ocasiones al carácter mediador que revela el concepto de generosidad al interior del pensamiento de Descartes. Nos dice que “todo el tratado de las pasiones de Descartes descansa en esta intuición de la síntesis de la voluntad y de la emoción en la ‘generosidad’”<sup>74</sup> y en otra ocasión señala que la idea genial de Descartes es de haber hecho de la generosidad una síntesis de acción y pasión<sup>75</sup>. Son afirmaciones que encontramos como de paso, por lo tanto, no son desarrolladas en sí mismas, sin embargo, ahondando en la mediación a la luz del

---

<sup>68</sup> El artículo de Lisa Shapiro, “Cartesian Generosity”, *Acta Philosophica Fennica* 64 (1999): 249-75 pone luz sobre este aspecto en el pensamiento de Descartes.

<sup>69</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 153, AT 11:373 [es. 526].

<sup>70</sup> *Ibid.*, art. 152, AT 11:445 [es. 526].

<sup>71</sup> *Ibid.*, art. 154, AT 11:446 [es. 526].

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, arts. 154-5, AT 11:446-7.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, art. 156, AT 11:447-8.

<sup>74</sup> Ricœur, “L'unité du volontaire et de l'involontaire”, 119 [es. 71].

<sup>75</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 400.



concepto de generosidad es posible, a mis ojos, mostrar una vez más el anclaje corporal-volitivo de la atención del *cogito* encarnado que en su forma más pura se llama generosidad.

El contexto de estas afirmaciones es el intento de Ricœur por acercarse a comprender la unidad conflictual entre el esfuerzo y la espontaneidad, donde la experiencia de la resistencia en la vida voluntaria revela una espontaneidad que se escapa y que hace que aprehender el propio cuerpo sea siempre de alguna manera re-aprehenderlo<sup>76</sup>. El esfuerzo se pone primariamente del lado de la voluntad y la espontaneidad del lado del cuerpo. Esto nos pone frente a un debate de la voluntad con el cuerpo que va a identificar nuestro autor con el contraste entre la emoción y la costumbre que encuentran un punto de unificación en el esfuerzo. Su referencia a la mediación de la generosidad cartesiana aparece en la descripción de este proceso, nos dice:

Incesantemente, la voluntad juega una contra otra; tan pronto se aprovecha de la sorpresa de la emoción para apartarse del sueño de la costumbre –y todo el tratado de las pasiones de Descartes descansa en esta intuición de la síntesis de la voluntad y de la emoción en la generosidad– tan pronto la voluntad trabaja con la complicidad de la función pacificadora por excelencia, la costumbre, [y] es por esta razón por la que, después de haber dicho que la voluntad se mueve por el deseo, hay que decir que el esfuerzo es la costumbre querida<sup>77</sup>.

El camino que traza Ricœur en su tesis para acceder a la mediación entre la voluntad y el cuerpo parte de la emoción-sorpresa

---

<sup>76</sup> Cf. Ricœur, “L’unité du volontaire et de l’involontaire”, 119.

<sup>77</sup> Ibid., 119 [es. 71].

y termina en la síntesis tensional que revela el esfuerzo<sup>78</sup>. En su desarrollo, Ricœur identifica a la emoción-sorpresa con la atención involuntaria, mientras que el esfuerzo es el sentimiento que acompaña la atención voluntaria; por lo tanto, van a ser estas dos vías las que voy a recorrer para mostrar el rol que juega el concepto de generosidad cartesiana. Un rol que, a mi juicio, se reconduce a la estructura receptiva activa de la atención en su forma más pura.

### 2.2.1 Sorpresa y atención involuntaria

Encontramos la mediación de la generosidad al interior del desarrollo que presenta Ricœur de las emociones-sorpresas<sup>79</sup>. Nuestro autor escoge a Descartes como interlocutor filosófico para abordar el tema de la emoción y, por lo tanto, al hablar de la sorpresa remite repetidamente a la admiración cartesiana<sup>80</sup> poniendo luz sobre el carácter particular de esta: la primera de las pasiones.

Ricœur presenta la sorpresa como “la función más rudimentaria de la emoción”, la cual viene luego a complicarse por las anticipaciones afectivas de bien o mal que presenta la imaginación afectiva. La emoción, según nos dice, encuentra su punto culminante en la alerta del deseo, el cual se corona con la tristeza o alegría que se siguen a la posesión de algún bien o algún mal<sup>81</sup>. Siendo la sorpresa la actitud emotiva más simple, ella contiene “toda la riqueza de lo

---

<sup>78</sup> Sobre la emoción, ver especialmente: Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 315-37 y sobre el esfuerzo, *Ibid.*, 413-25.

<sup>79</sup> El desarrollo de las emociones sorpresas es mucho más amplio en Ricœur. Yo tomo solamente lo que me interesa para mostrar la sinergia entre la síntesis realizada por la generosidad entre voluntad y emoción, y el concepto de atención que estoy privilegiando, a la luz de la receptividad activa en el cuerpo.

<sup>80</sup> En este contexto Ricœur utiliza ambos términos: sorpresa y admiración, como intercambiables. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 319.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 319 [es. 280].

que podría llamarse el fenómeno circular entre el pensamiento y el cuerpo”. Explica:

En la sorpresa el viviente es capturado por el acontecimiento padecido y nuevo, por lo otro; esto es más fundamental, más primitivo que el amor y el odio, que el deseo, la alegría y la tristeza: “No tiene, dice Descartes, que la llama admiración, no tiene al bien y al mal por objeto, sino solo el conocimiento de la cosa que uno admira” (Descartes, *Tratado de las pasiones*, art. 53, 70-73). Por el sobrecogimiento, la duración tiene una coloración, las cosas nos tocan, algo sobreviene, hay acontecimientos. Lo padecido y lo nuevo pueden no ser reales: de todas maneras, la ausencia o la ficción pueden salirnos al encuentro, golpeararnos, asombrarnos<sup>82</sup>.

A partir de esta última observación, va a resaltar Ricœur que ella no es refleja: toca nuestra mente y nuestro cuerpo. Nos dice: “Esta es a la vez un choque del conocer y un estremecimiento del cuerpo, mejor un choque del conocer, en un estremecimiento del cuerpo”<sup>83</sup>. Esta circularidad entre cuerpo y pensamiento se expresa en el hecho de que un objeto se impone al pensamiento cuando la atención se despierta a partir del cuerpo. El cuerpo va a cumplir una función retentiva, de manera que el pensamiento se encarna. Va a acudir a Descartes para resaltar este lugar privilegiado de la sorpresa que hace que haya pocas pasiones que no saquen de ella alguna fuerza<sup>84</sup>. Una potencia que, según dicho autor, depende de dos cosas: “de su novedad y de que el movimiento causado por ella tiene desde

---

<sup>82</sup> Ibid., 319-20 [es. 280].

<sup>83</sup> Ibid., 320 [es. 280].

<sup>84</sup> Cf. Descartes, *Les Passions de l'âme*, arts. 53, 70, AT 11:373, 380-1.

el comienzo toda su fuerza”<sup>85</sup>; a diferencia de los movimientos que crecen poco a poco que pueden desviarse más fácilmente.

Para Ricoeur la sorpresa representa la primera atención que es involuntaria la cual, sin embargo, es apta para ser ordenada por el esfuerzo de atención<sup>86</sup>. Las pasiones, que Ricoeur comprende como desfiguraciones de lo involuntario y de lo voluntario, son las únicas que pueden fascinar de tal manera a la atención que se pierda el poder regulador sobre la dirección de la misma. Esto se da a diferencia de las emociones, que Ricoeur distingue de las pasiones en cuanto el desorden que estas introducen es germinal y puede ser fecundo<sup>87</sup>. En las emociones, según nos dice, no hay nada que pueda subyugar a la capacidad de juzgar<sup>88</sup>. Nos dice:

La atención involuntaria es un reclamo lanzado a la acogida que constituye la atención misma del juez. [...] En un mundo hospitalario y que no provoca trastornos excesivos, la admiración solo debe ser la primera alarma del juez. De derecho este último es el amo. Según un sugestivo juego de palabras, el juez es abogado cuando el cuerpo es abogado [*Le juge est saisi quand le corps est saisi*]<sup>89</sup>.

En esta continuidad, entre una atención involuntaria que *llama* a través del cuerpo y una atención voluntaria que *responde*, se muestra la reciprocidad entre la emoción y la voluntad; que, según la afirmación de Ricoeur, le permite a Descartes comenzar a describir con el lenguaje de la física a la admiración, para terminar hablan-

---

<sup>85</sup> Ibid., art. 72, AT 11:381-2 [es. 492].

<sup>86</sup> Cf. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 321-2.

<sup>87</sup> Cf. Ibid., 317.

<sup>88</sup> Cf. Ibid., 322.

<sup>89</sup> Ibid., 322 [es. 282]. Traducción modificada.

do el lenguaje de la moral. Va a resaltar que Descartes no duda de nuestro poder “de remediar su defecto [de admiración] por medio de una reflexión y atención particular a la cual nuestra voluntad puede arrastrar al entendimiento cuando juzgamos que la cosa que se presenta lo merece”<sup>90</sup>.

El desorden naciente de la emoción-sorpresa se ofrece a la atención voluntaria, que es acompañada por el sentimiento de esfuerzo, para ser direccionado. Hay una relación de la atención involuntaria a la voluntaria que nuestro autor señala. Nos dice:

Toda atención voluntaria debe retomarse a partir de una primera atención que es involuntaria y debe además realizar un esfuerzo muscular: mientras la atención involuntaria tiene por resonador todo el espesor visceral y cierto estupor muscular, la atención voluntaria que la movilizará o que se opondrá a ella tendrá también su componente muscular<sup>91</sup>.

Para Ricoeur la sorpresa es una atención emocional que prolonga la atención refleja y que se prolonga en la atención voluntaria. El “raptó de mi atención por las cosas”, “el imperio invencible del mundo sobre mi conciencia”, que me hace por ejemplo guiñar los ojos, acomodar los ojos para seguir un objeto, etc. constituye la parte refleja de la atención la cual se inserta en conductas más amplias cuya orientación principal no es de tipo reflejo. Es así que la atención refleja se funde en la atención espontánea (que llama también involuntaria) gobernada por la sorpresa o en la atención voluntaria gobernada por el esfuerzo<sup>92</sup>. Estas tres atenciones, según dirá, se

---

<sup>90</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 76, AT 11:385 [es. 494]. Cf. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 322.

<sup>91</sup> Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 321-2 [es. 282].

<sup>92</sup> *Ibid.*, 301 [es. 265].

encuentran normalmente resumidas en un mismo acto<sup>93</sup>. Si bien la esencia de la atención se manifiesta en un acto de atención voluntaria, nuestro autor señala una jerarquía de atenciones queriendo mostrar una continuidad que va desde el cuerpo hasta la voluntad<sup>94</sup>.

A mi juicio, al poner la atención involuntaria y espontánea en la sorpresa –la cual “expresa[ba] la irrupción de ‘lo otro’ en la conciencia”<sup>95</sup>– Ricœur está mostrando nuevamente el carácter mediador de la atención, así como la raigambre afectiva de la misma. Dicha raíz se manifiesta, a su nivel más básico, a través de la vibración del cuerpo, pero alcanza, como voy a mostrar más adelante, una comprensión más amplia en la generosidad; que sería la forma que adquiere el *cogito* encarnado cuando estimándose a sí mismo, por la voluntad que siente en sí de “hacer siempre buen uso del libre arbitrio”<sup>96</sup>, recibe a ese “otro” que irrumpe, con una disposición virtuosa<sup>97</sup>.

Ricœur insiste en la distinción que hay entre: el desorden fecundo de las emociones sorpresas y el desorden aberrante de la pasión. Este último lo que hace es prolongar este desorden inicial y esencial a la vida –el de la emoción sorpresa– por vías que la alienan<sup>98</sup>. Ricœur va a señalar que

como con la mayor frecuencia la emoción es el paroxismo corporal de las pasiones, lleva la marca de la esclavitud y acumula la potencia corporal de la emoción y la potencia totalmente espiritual de la pasión. La conciencia mágica nace de dicha acumulación. Una voluntad purificada de pasiones conocería aún

---

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, 322 n. 42.

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*, 327 [es. 286].

<sup>96</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 158, AT 11:449 [es. 528].

<sup>97</sup> *Ibid.*, art. 153, AT 11:445-6 [es. 526].

<sup>98</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 318.

ciertas emociones, pues todavía sería susceptible de sorpresa y de choques que, acaso, la podrían destrozar pero ya no esclavizar<sup>99</sup>.

Al acentuar la circularidad pensamiento cuerpo, a partir de la sorpresa, quiere mostrar que la emoción puede caer bajo la sabiduría. Señala que hay un imperio –un yo puedo– que es fundamental en el ser humano, si bien normalmente para llegar a la emoción se la deba tomar desde su estado pasional. A este punto lo que dijo sobre el Descartes que pasa “de físico a moralista” –al señalar la cura de la admiración excesiva con la aplicación de “una reflexión y atención particular”<sup>100</sup>– lo repite en el contexto de la mediación de la generosidad para curarse de una emoción convertida en pasión: la cólera. Afirma:

Descartes comienza como físico, pero a medida que va numerando las pasiones, se desliza progresivamente de una explicación por lo automático a una apreciación moral donde parecería que nos damos nuestras pasiones tanto como las padecemos; no es por azar que el miedo y la cólera, donde los psicólogos modernos ven el tipo de la emoción, solo aparezcan muy lejos, luego de la estima hacia sí mismo, del orgullo, etc.; el odio y la tristeza los nutren y en el trasfondo hace estragos una excesiva estima de sí mismo y de los bienes cuya privación nos amenaza; por ello, según Descartes, la verdadera mediación para la cólera reside en

---

<sup>99</sup> Ibid., 347 [es. 302]. Con conciencia mágica hace referencia a Sartre en *Esquisse d'une théorie des émotions*. Nos dice: “J.-P. Sartre describe a la conciencia emocionada como una *conciencia mágica*, es decir como una conciencia *organizada* de acuerdo con otras relaciones con el mundo distintas de las relaciones de manipulación y determinismo práctico que esclavizan nuestra acción a las exigencias de un mundo *difícil*”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 343 [es. 299]. Esta descripción de Sartre, que muestra solamente un lado de la emoción, corresponde, según Ricœur, a una visión de la emoción ligada al núcleo pasional.

<sup>100</sup> Ibid., 322 [es. 282].

la generosidad, es decir en la exclusiva estima del libre albedrío. (Descartes, *Tratado de las pasiones*, art. 202)<sup>101</sup>.

Anotaciones similares se aplican al miedo, el cual Ricoeur ubica en el tejido de las pasiones. Siguiendo nuevamente a Descartes, resalta que no se trata de una pasión primera<sup>102</sup>, sino que es “exceso de cobardía, de pasmo [*étonnement*] y de temor”<sup>103</sup>. Va a decir que

el miedo vive en aquel que, demasiado preocupado por sí mismo, coloca en el lugar de la vida y sus bienes una avaricia que lo hace indisponible para las grandes tareas. El que no piensa en su cuerpo y desprecia su eventual destrucción no está lejos de librarse del miedo, aunque este dependa de algo más que de la sorpresa. Por ello, la generosidad es también el verdadero remedio para el miedo<sup>104</sup>.

A modo de conclusión quiere indicar con esto que la fascinación –la pérdida del imperio sobre sí mismo en la emoción– no se debe a la emoción misma, la cual no puede subyugar al yo, sino a la instalación de pensamientos y pasiones que desvirtúan la *forma relacional* del yo. De ahí que el recuperar este imperio dependa de la generosidad la cual *media* entre la emoción y la voluntad.

Paso ahora a mirar esta mediación, no desde lo que sería su punto más básico o “rudimentario”: la sorpresa; sino desde el lado más alto: la atención voluntaria gobernada por el esfuerzo. Esta

---

<sup>101</sup> Ibid., 351 [es. 305].

<sup>102</sup> Las pasiones, en el sentido amplio que utiliza Descartes, abarcan las emociones y las pasiones que distingue Ricoeur.

<sup>103</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 176, AT 11:463 [es. 535].

<sup>104</sup> Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 351-2 [es. 306]. La cura del miedo no depende solo de la dirección de la atención (dirigida o no sobre su cuerpo), sino de la forma generosa de esta; por lo tanto, una atención anclada en una recta estima cura el miedo.



idea señala, en último término, hacia una síntesis mítica en donde el esfuerzo florece en la que llama Ricoeur siguiendo a Descartes: la “alegría de la ‘generosidad’”<sup>105</sup>.

### 2.2.2 El esfuerzo de la atención voluntaria

Lo que nos dice Ricoeur sobre el esfuerzo en su relación con la atención es muy rico y me va a conducir a hacer un rodeo que pasa por su diálogo con Maine de Biran y parcialmente con Husserl antes de poder mostrar la relación entre la idea de una atención pura y la síntesis de acción y pasión del esfuerzo en la alegría de la generosidad. Si bien la amplitud que exige este desarrollo merecería un lugar aparte, he decidido dejarlo aquí en cuanto está orientado a mostrar tanto la mediación de la generosidad como la unidad que encierra la idea-límite de una atención pura.

A la hora que nos acercamos al tema del esfuerzo en relación con la atención voluntaria encontramos una aparente contradicción en la manera de tratarlo de Ricoeur. En su conferencia del 39 insiste en distinguir esfuerzo y atención, mientras que en su tesis presenta la síntesis que realiza el esfuerzo en estrecha vinculación con la atención. ¿Cómo se armonizan ambas visiones?

En su conferencia del 39, en diálogo con los desarrollos de la psicología de la época, Ricoeur va a rechazar el poner en el esfuerzo la esencia de la atención. La atención revela la estructura primaria del *cogito* encarnado la cual está por debajo del esfuerzo. Afirma: “La atención no es fuerza”<sup>106</sup>. Acercándose a la atención como una forma de elección, va a remitirse al concepto de Michotte de “gesto mental”, quien pone el acento sobre los aspectos receptivos de la

---

<sup>105</sup> Ibid., 400 n. 9 [es. 370-1 n. 9]. La síntesis mítica corresponde a la idea de atención pura que es el concepto que guía esta reconstrucción dinámica de la fenomenología ricœuriana de la atención.

<sup>106</sup> Ricoeur, “L’Attention”, 73 [es. 44].

elección<sup>107</sup> y también se remite a Marcel, quien ve el parentesco entre la elección y la mirada, y, rehusándose a considerar la voluntad como una fuerza, desune el esfuerzo y la elección. Ricœur tiene en la mira afirmar el consentimiento de la voluntad como el acto más pleno; de ahí que indique que en la esencia del querer está el dejar caer los obstáculos, los *peros*, en el campo de inatención. Por otro lado, le critica a James el haberles quitado su homogeneidad a los actos de voluntad al confundir esfuerzo y atención; a su juicio, esta confusión hace que la atención quede limitada a un tipo de volición y solo al momento último de la decisión<sup>108</sup>.

Es interesante que mientras, en su conferencia, busca distinguir la atención del esfuerzo para rechazar una naturalización de la conciencia; en su tesis, va a acudir a la experiencia del esfuerzo para buscar una dialéctica que le ayude a superar esta misma naturalización, en cuanto según nos dice: “El despliegue del esfuerzo no tiene correlato objetivo que resulte exactamente paralelo a él”<sup>109</sup>. La experiencia que tenemos de un imperio pone en dificultad a una explicación de tipo biológico. A partir de esta constatación, va a explorar la aventura de Maine de Biran a fin de “ahondar más abajo de esta lucha entre el esfuerzo y el cuerpo, hasta el pacto vital inscrito en las potencias involuntarias del movimiento”. Ya que, según nos sigue diciendo:

Allí es donde hay que buscar la unidad ontológica del pensamiento y el movimiento, más acá de la dualidad del querer y lo involuntario. Es decir que la descripción de lo involuntario no solo deberá revelarnos la materia prima del esfuerzo sino también

---

<sup>107</sup> Entre los estudios experimentales que Ricœur estudia está: Albert Michotte y Emmanuel Prüm, “Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats”, *Archives de psychologie* 10, no. 38-39 (1910): 113-320.

<sup>108</sup> Ricœur, “L’Attention”, 87-88 [es. 51]. Se puede ver en esta última crítica la amplitud que le atribuye a la atención, la cual está indisociablemente unida a todo acto del yo.

<sup>109</sup> Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 277 [es. 245].

esta “simplicitas in vitalitate” que es más fundamental que toda dualidad<sup>110</sup>.

La perspectiva desde donde se acerca al esfuerzo en su tesis es la fenomenológica que, acompañando la experiencia de atención voluntaria, nos va a ayudar a llegar al pacto vital, que es la perspectiva nueva a la que nos abre la esencia buscada de la atención. En un sentido la visión no cambia, sino el énfasis que pone al hablar del esfuerzo. En su conferencia le interesaba particularmente distinguir la atención del esfuerzo del cuerpo-objeto, que es el que, a su juicio, tenía en la mira la psicología; mientras que, en su tesis, desde una perspectiva fenomenológica, se acerca al esfuerzo buscando vislumbrar “por debajo de él” la unidad ontológica del ser humano. Habiendo aclarado esta aparente contradicción, entro a profundizar en la síntesis que revela la atención a partir de su relación con el esfuerzo. También en este caso se trata de una síntesis que se ubica al límite de lo que revela la fenomenología<sup>111</sup>.

El sentimiento del esfuerzo manifiesta según Ricœur una delicada articulación: él me lleva a experimentar una sensación simultáneamente como *producida* (por una intención) y como *recibida* (por este cuerpo que me sitúa). “El esfuerzo se encuentra en la confluencia de la actividad que desciende desde el yo en su densidad corporal y de 'la afección simple' –como decía Maine de Biran– que siempre me revela que, incluso en el mayor dominio sobre mi cuerpo, no me doy mi cuerpo”<sup>112</sup>. Va a seguir explicando que cuando se exaltan

---

<sup>110</sup> Ibid., 287 [es. 254].

<sup>111</sup> La atención tiene un lugar clave en los tres momentos de la voluntad que explora Ricœur en su tesis, en cuanto entra en juego en los momentos en los que este busca, guiado por la idea de unidad, la conciliación de lo voluntario y lo involuntario. Por lo tanto, la atención se enmarca al interior de un dinamismo en el que nuestro autor busca, bajo el impulso del pensamiento de Marcel, superar la fenomenología.

<sup>112</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 412 [es. 359].

mutuamente la pasividad y la actividad el esfuerzo es acompañado con un sentimiento de resistencia<sup>113</sup>.

Para Ricœur hay una relación entre la resistencia y la docilidad corporal que puede ser afrontada a partir de la síntesis paradójica que encierra la experiencia del esfuerzo. Este está en relación con la resistencia funcional del hábito y con la resistencia orgánica de la emoción<sup>114</sup>. Ricœur plantea una relación triangular emoción-esfuerzo-hábito. El esfuerzo sobre la emoción es eficaz gracias a la mediación de la función pacificadora del hábito, mientras que es eficaz sobre el hábito apoyándose sobre la emoción que saca al ser humano de su sopor. En su conferencia “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite” sintetizaba estas ideas desarrolladas en su tesis diciendo:

Es la sorpresa de la emoción lo que vuelve atento a las costumbres del cuerpo y el orden adquirido de la costumbre al desorden naciente de la emoción. Así aparece en toda su amplitud el lugar de la resistencia en la vida voluntaria; no es solamente la resistencia externa o muscular, sino la resistencia funcional de la espontaneidad la que se me escapa; esta es la razón por la cual la aprehensión [*prise*] de mi cuerpo es siempre en algún grado una reaprehensión [*reprise*]. Aquí nos vemos obligados a reconocer que la unidad del esfuerzo y de la espontaneidad sigue siendo una idea-límite. Aquí el fracaso de la unidad ya no es para nosotros un escándalo sino un conflicto<sup>115</sup>.

A mi juicio, es posible reconducir la relación emoción-*esfuerzo*-hábito a la relación emoción-*atención-voluntaria*-hábito. Olivier

---

<sup>113</sup> Cf. Ibid., 412.

<sup>114</sup> Cf. Ibid., 392-3.

<sup>115</sup> Ricœur, “L’unité du volontaire et de l’involontaire”, 119 [es. 71].

Abel en su presentación a la conferencia de la atención de Ricœur se preguntaba por qué, en dicha conferencia, este presentó la fenomenología de la atención en polaridad con la fenomenología del hábito; mientras que años después, en *Le volontaire et l'involontaire*, presenta el hábito en polaridad con la emoción<sup>116</sup>. En realidad, en ambos textos está el mismo dinamismo implicado; la atención no es excluida de la ecuación hábito-emoción en la tesis, sino que es insertada en una dialéctica más amplia que quiere poner el acento sobre el aspecto encarnado del *cogito*. Por lo tanto, al considerarla fenomenológicamente, Ricœur presenta a la atención acompañada por el sentimiento del esfuerzo. En un sentido la atención es el hilo que permite llegar desde la emoción hasta el hábito, siendo ella misma, de un polo, emoción-sorpresa y, de otro, forma generosa; por lo tanto: hábito disposicional virtuoso.

En su tesis vamos a encontrar explicitada la relación profunda entre esfuerzo y atención y al mismo tiempo, la imposibilidad de reducir la atención al esfuerzo. En esta, queriendo mostrar los límites de una filosofía del esfuerzo frente a una teoría del conocimiento, afirma:

Este tipo de esfuerzo en el cual el conocer absorbe enteramente la acción del sujeto es, hablando con propiedad, la atención. Sus modificaciones tienen por correlato las modificaciones del aspecto mismo de las cosas (“claridad” atencional, “relieve”, etc.).

---

<sup>116</sup> Olivier Abel, Avant-propos a “L’Attention”, por Paul Ricœur, *Studia Phaenomenologica* 13 (2013): 24, <https://doi.org/10.7761/SP.13.21>. En su conferencia del 39 Ricœur cita a Jean Laporte para señalar el rol que le atribuía santo Tomás a la atención como mediadora entre la pasión y el hábito. Cf. Ricœur, “L’Attention”, 88. Dicho autor se detiene a mostrar la analogía entre ambos en cuanto pueden absorber en mayor o menor grado la atención de la cual depende en último término el mantener la voluntariedad del acto. O en palabras de Laporte, “s’affranchir de la tyrannie qu’imposent à notre volonté passions et habitudes”. Laporte, “Le libre arbitre et l’attention selon saint Thomas [3]”, 47.

Tengo la obscura conciencia de que algo depende de mí en la apariencia del mundo; pero no se trata de que el objeto sea tal o cual: todo mi poder reside en interrogarlo, volviéndome a él o volviéndome de él, extrayendo del fondo tal o cual carácter o dejándolo deslizarse. La única iniciativa que tengo es explorar mi universo, orientar la duración en la cual “se esbozan” progresivamente los objetos<sup>117</sup>.

Lo que distingue la atención pasiva de la activa es la iniciativa del *cogito*; esta última, sin embargo, se manifiesta siempre como receptiva y no productiva. Este aspecto receptivo es para Ricœur el índice que nos permite mostrar el límite fundamental de una psicología del esfuerzo. Según nos dice:

Hay un momento en que la acción se borra ante el conocer y se hace su sierva, en que el esfuerzo se hace acogida del mundo, ingenuidad interrogativa; el hacer arma al ver, pero para convertirlo en más dócil, en más disponible<sup>118</sup>.

Los términos que utiliza para este *esfuerzo-acogida* son los mismos que utilizaba para describir la atención<sup>119</sup>. Continúa diciendo:

La atención es el homenaje que el esfuerzo rinde al reino del conocimiento; y tal reino tiene sus propias exigencias que no es posible derivar de las propiedades de la acción; el orden de las

---

<sup>117</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 418-9 [es. 365].

<sup>118</sup> *Ibid.*, 419 [es. 365].

<sup>119</sup> Podemos recordar aquí los rasgos de la atención en su conferencia del 39 y en su tesis. Entre ellos están la ingenuidad interrogativa, la disponibilidad, la docilidad, la acogida. Cf. Ricœur, “L'Attention”, 68-69 y Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 201.

presencias tiene sus leyes irreductibles a las leyes de las acciones y las pasiones<sup>120</sup>.

Esta presencia del mundo frente a la que nos pone el carácter receptivo de la atención es lo que le permite cuestionar el intento de Maine de Biran en cuanto “no es posible reducir la presencia del mundo al conjunto de los límites, de las resistencias que encuentra nuestro esfuerzo”; el elemento cognitivo de la percepción es *presencia*, no es, como pretende Maine de Biran, “un modo del sujeto, que por otra parte este no percibe como tal sino que experimenta o, mejor aún, ‘se torna’ tal”<sup>121</sup>.

Ricœur va a señalar que nuestra relación con el mundo no está gobernada por la pareja acción-pasión, ni por la pareja esfuerzo-resistencia, sino que

hay un misterio propio a la presencia del mundo en la percepción, un misterio de la intuición sensible que no se deja reabsorber en el esfuerzo. La existencia de la cosa no es la pura contrapartida de mi existencia como fuerza; existir para la cosa es estar ahí para mí; para decirlo de otra manera: ser percibido no es una forma de pasividad o de inercia, de resistencia a mi acción; un objeto no obra, es percibido; objeto no es no-yo, sino presencia de lo otro<sup>122</sup>.

Va a llamar de nuevo aquí una idea que lo había inspirado en su conferencia sobre la atención y es el hecho de que un acto pueda ser *adinámico*<sup>123</sup>. Lo que dice aquí sobre el objeto de percepción:

---

<sup>120</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 419 [es. 365].

<sup>121</sup> *Ibid.*, 419-20 [es. 365-6].

<sup>122</sup> *Ibid.*, 421-2 [es. 367-8].

<sup>123</sup> Ricœur remite a un artículo de John Laird sobre el realismo de Berkeley la idea que el conocimiento no es una pasión y, vinculado a esto, la afirmación

“un objeto no obra, es percibido”, lo dijo entonces refiriéndose a la idea: “la idea no obra, es conocida”. Con la *adinamicidad* de un acto parece querer expresar una interrelación entre actividad y pasividad que se moviliza al interior de una forma receptiva. La receptividad no es sinónimo de pasividad, las parejas que pone Ricœur son receptivo-activo y receptivo-pasivo. Las cuales son las formas de la atención –en su más y en su menos– y de la fascinación.

Nos decía en su conferencia del 39:

No hay contradicción en que un acto sea a la vez receptivo y activo; o bien receptivo y pasivo. La fascinación es, a la vez, receptividad en cuanto que conoce y pasividad en cuanto que es duración padecida; la atención voluntaria es, a la vez, receptividad en virtud de su adherencia al objeto y actividad en virtud de su inherencia al sujeto y por su libertad de orientación<sup>124</sup>.

Esta idea la retoma en su tesis y le asocia *el plus* del esfuerzo. En donde decía simplemente “atención voluntaria”, dice ahora “en el esfuerzo de atención” y añade *a la libertad de orientación del sujeto* el aspecto motor diciendo: “En el esfuerzo de atención, la percepción es receptividad por su adherencia al objeto y actividad por su inherencia al esfuerzo, es decir por la iniciativa del sujeto que se orienta y *mueve su cuerpo* para hacer girar el objeto”<sup>125</sup>.

Según Ricœur, si Maine de Biran hubiera seguido la pista de la “originalidad de una pura receptividad” hubiera reconocido los límites de su teoría del esfuerzo. Considera que dicho autor subes-

---

que un acto puede ser *adinámico*, es decir: ni pasivo, ni activo. Cf. John Laird, “Berkeley’s realism”, *Mind* 25, no. 99 (1916): 308-28. Ricœur aplica la idea de la *adinamicidad* de un acto a los modos en que puede vivirse el conocimiento: un modo pasivo, la fascinación, y un modo activo, guiado por la atención voluntaria. Cf. Ricœur, “L’Attention”, 74-75.

<sup>124</sup> Ricœur, “L’Attention”, 75 [es. 45].

<sup>125</sup> Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 422 [es. 368]. El énfasis es mío.



tima la atención al derivar *la presencia del mundo* del esfuerzo, no reconociendo dicha presencia como “una dimensión original del *Cogito*”<sup>126</sup>.

¿Cuál es la pista fenomenológica, que según Ricœur, hubiera mostrado a Maine de Biran el límite del esfuerzo y la especificidad de la atención? Maine de Biran se percata analizando el fenómeno visual que “la percepción simple u objetiva alcanza su *máximum* de pureza cuando la afección tiende a cero y cuando el esfuerzo es casi nulo”<sup>127</sup>. Y lo cita en su perplejidad ante el fenómeno de la representación:

El individuo no siente ni obra y sin embargo el fenómeno de la representación se consume; hay un objeto exterior o interior, pasivamente percibido. Aquí la idea de sensación parece existir por sí misma y venir ya hecha desde afuera<sup>128</sup>.

Ricœur subraya que Maine de Biran se percata que “si el afecto es débil, el esfuerzo también lo es”. A su juicio lo que ha sentido Maine de Biran es una acogida, una receptividad pura, que no es derivada ni de una acción, ni de una pasión. Esto coincide para Ricœur con lo que manifiesta el núcleo de la atención. Concluye:

Únicamente en función de la representación pura alcanza todo su sentido el esfuerzo de atención, como una acción en el seno

---

<sup>126</sup> Ibid.

<sup>127</sup> Ibid., 423 [es. 369].

<sup>128</sup> Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, en volumen 4 de *Oeuvres de Maine de Biran, accompagnées de notes et d'appendices*, eds. Pierre Tisserand y Henri Gaston Gouhier (Paris: Félix Alcan, PUF, 1924), 14. Citado en Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 423 [es. 369].

de una presencia. De ningún modo su carácter de espectáculo y de acogida constituye una degradación del esfuerzo<sup>129</sup>.

A partir de su diálogo con Maine de Biran saca dos conclusiones para una teoría del conocimiento. Nos dice que hay un aspecto de voluntariedad en el conocimiento, *un yo que une*, que hace que el conocimiento sea irreductible a un sensualismo y, por otro lado, hay una doble exigencia de objetividad y subjetividad que es la que lleva a nuestro autor a separarse de una reflexión sobre el conocimiento que tome por tema “la meditación de las condiciones universales” del mismo. Para él es esencial que los modos del *cogito* tengan una común inherencia en un “yo quiero”. De ahí que, para acercarse a ellos, se los deba considerar como unidos “al destino único e irremplazable de una persona”<sup>130</sup>. Va a concluir diciendo que ninguno de los aspectos de la atención debe ser sacrificados: hay una presencia que humilla al esfuerzo y hay una unidad que el esfuerzo realiza entre el conocer y el obrar en el mismo “*Cogito vigilante*”<sup>131</sup>. El énfasis de Ricœur en la receptividad y en la unidad entre conocimiento y acción me lleva a sostener que nuestro autor caracteriza al esfuerzo como un aspecto de la atención que cuando la atención es más pura tiende a desaparecer.

A esta misma conclusión apunta la referencia que hace a lo que llama “un esfuerzo en sordina” que identifica con un “dejar pasar”. Señala que un poder dócil, es más apto para ser conducido por un

---

<sup>129</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 423-4 [es. 369].

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, 424-5 [es. 370]. Estas conclusiones se pueden poner en relación con lo que Ricœur llamaba en su conferencia del 39 las arborescencias del problema de la atención en relación con la verdad. Si vamos a lo que decía en “L'Attention”, 76-79 encontramos que, según él, la filosofía de la atención se separa de posiciones que ponen un sujeto impersonal en el conocimiento; en cuanto la verdad aparece a los espíritus atentos. El conocimiento, sin perder su exigencia de objetividad, se vincula a las condiciones particulares e históricas de un yo personal.

<sup>131</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 425.

querer débil. El “esfuerzo en sordina”, que es una voluntad de vigilancia y de permisión, anuncia, a sus ojos, una armonía entre el querer y el poder de una humanidad unificada<sup>132</sup>. Es interesante que para graficar esta relación va a acudir a la relación entre actualidad y potencialidad que revela el análisis del campo de atención que Husserl describe. Recuerda por un lado la insistencia de dicho autor en que el flujo de lo vivido “no puede estar constituido por puras actualidades (*Ideen* I, § 35 p. 61; § 169 [115] p. 236)”<sup>133</sup> y por otro lado señala que la distribución de acentos propia de la percepción alcanza todas las operaciones del *cogito*, de manera que se puede afirmar que hay “un querer inactual”. Va a resaltar que lo propio de los actos marginales (o “inactuales” aunque este término pueda sonar impropio) es “poder volverse actos focales en virtud de la implicación temporal entre el campo potencial y la mirada actual”<sup>134</sup>. Esto aplicado al caso de los automatismos despiertos (realizados sin mayor atención y esfuerzo<sup>135</sup>), revelan la voluntariedad de un yo que se reconoce sujeto; este “sabe bien que lo hace ‘expresamente’, pues es capaz de reconocer su acto como suyo y de retomarlo como acto focal”. La posibilidad de retomar un acto marginal como acto focal es identificada con la “posibilidad de convertir el querer débil en querer fuerte” y esto atañe, según dice nuestro autor, “a la unidad del dejar-pasar y del esfuerzo”<sup>136</sup>.

A la luz de la síntesis ideal entre el cuerpo y la voluntad, se ve al hábito y a la emoción confabular recíprocamente. En dicha unidad el cuerpo se experimenta, no como resistencia, sino como

---

<sup>132</sup> Cf. *Ibid.*, 416.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 417 [es. 363]. La referencia debe ser *Ideen* I, §115 y no §169.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 417 [es. 364].

<sup>135</sup> El ejemplo que pone Ricœur de un automatismo despierto es armar un cigarrillo.

<sup>136</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 417 [es. 364].

resonancia y aún más como “expansión espontánea de la libertad”<sup>137</sup>. Considerando esta síntesis encontramos que la atención unida al esfuerzo toma la forma de la virtud, que, como indica Ricœur, en el sentido de los clásicos: “Ora es un hábito y ora la inscripción en el cuerpo de la fuerza emocional de los bienes que amamos”<sup>138</sup>. Es esta continuidad entre el alma y el cuerpo la que pone en evidencia la idea de Descartes de la generosidad como síntesis de acción y pasión; y la que nos recuerda el lugar mediador de la atención o del esfuerzo de atención entre la emoción y el hábito.

Ricœur va a resaltar que, por encima de la complicidad entre el esfuerzo y el hábito, la generosidad de Descartes indica la fusión del querer y la emoción en la alegría. Nos dice:

La alegría es la emoción a la que ya no puedo oponerme, a la que el “trabajo de lo negativo” ya no puede desgastar; es la floración del esfuerzo; entre ella y el esfuerzo hay un pacto sin fisura; es asimismo lo que distingue la alegría del placer: en la alegría se reconcilian el hábito ordenado por el esfuerzo y la emoción inmanente al esfuerzo<sup>139</sup>.

Esta alegría de la “generosidad” representa para Ricœur un punto culmen que hace de ella la última expresión de las *Passions de l'âme*<sup>140</sup>. Si desde una perspectiva fenomenológica el esfuerzo es el sentimiento que acompaña la atención voluntaria; desde la óptica de la atención pura, es la floración del esfuerzo –la alegría de la generosidad– el sentimiento que acompaña dicha atención cuanto esta tiene una forma relacional generosa.

---

<sup>137</sup> Ibid., 400 [es. 351].

<sup>138</sup> Ibid., 400 [es. 350].

<sup>139</sup> Ibid., 400 [es. 351].

<sup>140</sup> Cf. Ibid., 400 n. 9.

Termino esta sección indicando que lo que hace el *cogito* generoso, cuya estima está puesta tanto en el reconocimiento de un límite (“nada le pertenece verdaderamente a no ser esta libre disposición de sus voluntades y de que únicamente puede ser alabado o censurado por el buen o mal uso que hace de ella”) como en una resolución sentida (“siente en sí mismo una firme y constante resolución a hacer buen uso de dicha disposición”<sup>141</sup>); se encuentra con lo que hace el *cogito* respetuoso, que reconociendo la limitación y dependencia de su existencia sensible, siente la sublimidad de su existencia supra-sensible, que lo lleva a orientarse según las determinaciones más altas<sup>142</sup>. Ambos *cogitos* acogen desde una forma relacional que anclada en la estima de sí lleva a poner el propio interés de lado y a buscar “hacer el bien a los demás hombres”<sup>143</sup>; o en otras palabras a “acoge[r] los valores más altos, aquellos que tienen por centro al otro”<sup>144</sup>.

Si bien el concepto de respeto se ha mostrado útil para indicar la forma del *cogito* atento voy a dejar este término de lado y a continuar privilegiando el de generosidad. Ya que el uso que hace Ricœur del mismo en otros desarrollos me va a permitir ejemplificar las formas relacionales, más o menos generosas, del *cogito* encarnado.

### 3. Las formas relacionales del yo

A la luz de la generosidad cartesiana se pueden presentar las formas relacionales que Ricœur describe a lo largo de su tesis y que reaparecen bajo otra óptica en *L'homme faillible*. Si la generosidad

---

<sup>141</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 153, AT 11:445-6 [es. 526].

<sup>142</sup> Cf. Kant, *Critique de la raison pratique*, 93.

<sup>143</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 156, AT 11:448 [es. 527].

<sup>144</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 176 [es. 152].

es el polo positivo de la forma relacional del yo, en el polo contrario, van a estar las formas relacionales de la conciencia fascinada.

Que una conciencia pueda encontrarse fascinada, un querer enfermo, es un dato fenomenológico o, más bien, experiencial. Como señalé en el capítulo anterior, según Ricœur, hay dos formas que adquiere la fascinación de la conciencia, las cuales manifiestan la dualidad tensional del ser humano (*cogito*-encarnado): (1) la fascinación de la conciencia reflexiva, que es una conciencia desarraigada de sí; y (2) la fascinación de la conciencia poseída por la pasión. Parto ahora de la caracterización del autor de estas formas, para luego presentar la forma relacional del *cogito* generoso.

### 3.1 La concupiscencia reflexiva

La concupiscencia reflexiva es la conciencia que fascinada por el sueño de auto-poseerse se exilia. Lo que ella rechaza, según Ricœur, es su necesidad. La imagen que usa para graficarla es la del yo que hace círculo consigo mismo y cuyo movimiento tiende sea a expulsar su cuerpo de la comprensión de sí, sea a desarraigarse de la acción. La posibilidad de esta deformación relacional de la conciencia está en lo que llama: “La suspensión de la generosidad de la conciencia que avanza ejerciendo su poder”. Se trata de una aprehensión del propio poder, pero “al margen del impulso gozoso”<sup>145</sup> lo que conduce a una serie de vicios que tocan particularmente el campo de la decisión.

Nuestro autor va a resaltar el hecho de que “en tanto que la reflexión sobre el poder-ser permanece empeñada en el ejercicio de la decisión, es una reflexión no angustiada”<sup>146</sup>. Es en este sentido en el que opone la forma relacional generosa a la forma relacional que conduce a la angustia. Además, va a señalar que mientras la gene-

---

<sup>145</sup> Ibid., 241 [es. 209].

<sup>146</sup> Ibid., 92 [es. 78].

rosidad –en el sentido cartesiano del término– conduce a “decidir, en la confusión y el conflicto, lo que *hic et nunc* es lo mejor para mí”; la hiper-reflexión conduce a la indecisión como vicio<sup>147</sup>. Para presentar esta forma relacional “no generosa” voy a detenerme en lo que dice Ricœur primero de la indecisión y posteriormente de los escrupulosos en cuanto estos grafican el vicio de la hiper-reflexión.

Para nuestro autor la forma relacional viciosa concierne sobre todo la manera en que se vive el poder-poder, de manera que este se extenúa sin llegar a determinarse. Esto sucede por ejemplo en la experiencia de indecisión la cual considera como un reflejo de una imperfección del querer que lleva a un déficit en la decisión.

Para comprender la indecisión se debe tener en cuenta que esta no se identifica con la vacilación en sí. Esta última forma parte del *humus* de la decisión en cuanto “la elección surge en un contexto de vacilación radical que es un signo de la estrechez de la existencia humana”<sup>148</sup>. En la vacilación descubro mi ser posible que inaugura la elección. El punto de quiebre va a depender del eje que modula el querer. Por lo que la posibilidad (la experiencia del poder-poder) puede ser vivida desde la propia unidad, en este caso la vacilación inaugura el proyecto, o a partir de una disgregación de sí. En este segundo caso el proyecto en sí es débil, la imputación del mismo es dubitativa y los motivos que lo sostienen permanecen indeterminados<sup>149</sup>.

El déficit de la vacilación puede manifestarse como sentimiento de impotencia o como un sentimiento refinado de hiper-potencia. El primero es fácilmente identificable, se refiere a esa experiencia de arrastrar junto con la intención un “no sentirse capaz” que la hace ineficaz. El segundo es descrito más ampliamente, se refiere a la

---

<sup>147</sup> Ibid., 223 [es. 194].

<sup>148</sup> Ibid., 225 [es. 196].

<sup>149</sup> Cf. Ibid., 181-6.

conciencia que se dirige, no hacia un proyecto eventual, sino hacía lo que llama “una posibilidad de segundo grado: la posibilidad de devenir posible eligiendo”<sup>150</sup>. El ejemplo, que ofrece Ricœur, es el de aquellas personas que rechazan elegir o aplazan continuamente las elecciones como estilo de vida. El mito de Narciso, a sus ojos, representa otra manifestación de esta forma relacional vuelta sobre sí. Sabemos que en Narciso hay una contemplación absorta sobre sí en la que desaparece la distancia que le permitiría verse contemplándose a sí mismo (lo que termina por conducirlo a la muerte); de igual manera, la conciencia reflexiva que se deja absorber por la contemplación de su poder-poder se ahoga en sí misma. Detrás de esta experiencia de percibir el poder-poder (la cual se manifiesta aquí de forma corrupta) está la función positiva de la vacilación para la elección que radica justamente en el descubrimiento del poder-poder.

Ricœur se detiene sobre el caso de los escrupulosos, ellos ejemplifican una de estas formas relacionales viciosas de la hiper-reflexión. Son aquellos que se hacen víctima de su misma incapacidad para liberarse de la perplejidad que les genera “los enigmas y los conflictos de acción”. Caen en una reflexión exacerbada y cerrada que alcanza tanto la esfera del proyecto como la del valor. El elemento de desproporción propio de la libertad humana –la inconmensurabilidad de los valores puestos en cuestión y la confusión de la conciencia para consigo misma– no es incorporado. Los escrupulosos pecan de angelismo olvidando el elemento de riesgo propio de “la forma humana y no divina de nuestra libertad”<sup>151</sup>. Ricœur los describe en los siguientes términos:

---

<sup>150</sup> Ibid., 181 [es. 158].

<sup>151</sup> Ibid., 224 [es. 195].



Por una parte, son cerebros que refinan sin cesar las razones sin alcanzar la conversión que conduce a la conciencia de la reminiscencia del bien a la anticipación de la acción, de la multiplicidad de razones a la simplicidad del proyecto. Son, asimismo, conciencias integrales que no pueden resignarse a eliminar los otros posibles, los otros aspectos del bien, y que quisieran que la ley de la acción siempre sea la síntesis y nunca la alternativa. Son, por último, conciencias puras que tienen horror a los compromisos y a la posibilidad de comprometerse, prefiriendo el desastre de todos a la posibilidad de una injusticia<sup>152</sup>.

Dichas conciencias se encuentran finalmente ante el espectáculo doloroso de un acontecimiento que eligió por ellas. Paso ahora a la segunda forma relacional “no generosa” y, por lo tanto, no atenta: la de la conciencia fascinada por la pasión.

### **3.2 La conciencia fascinada por la pasión**

Ricœur se refiere al mal o falso infinito, que es la desmesura que introduce la pasión, en contraste con la generosidad cartesiana y con el consentimiento. Al explicar la abstracción metodológica que hace de la pasión, nos dice:

La nada proyectada arrastra el alma a una persecución sin fin e inaugura el “mal infinito” de la pasión. Este falso infinito debía quedar puesto entre paréntesis para mostrar al infinito auténtico de la libertad, infinito sobre el cual Descartes decía que nos hace semejantes a Dios. En particular, solo un infinito auténtico, un infinito sin desmesura puede abrazar su propia finitud sin tener la convicción de renegar de sí mismo. La posibilidad del

---

<sup>152</sup> Ibid., 223 [es. 194-5].

consentimiento solo puede comprenderse haciendo abstracción de esta divinización del querer, que en realidad es su demonización<sup>153</sup>.

La pasión, en cuanto implica una divinización del querer y moviliza un falso infinito, implica una forma relacional defectuosa que contrasta con el infinito auténtico –sin desmesuras– de la forma relacional generosa. En *Le volontaire et l'involontaire* nuestro autor dice poco de la pasión, en cuanto ha hecho abstracción metodológica de esta. Por lo tanto, para desarrollar este punto voy a acudir lo que nos dice en *L'homme faillible*, en donde, tomando inspiración en Kant, escoge como punto de referencia para acercarse a la dinámica afectiva las pasiones esencialmente humanas: las pasiones de posesión (*Habsucht*), de dominación (*Herrschaftsucht*) y de honor (*Ehrensucht*)<sup>154</sup>. Su objetivo es reconstruir en cada una de ellas un esquema original, no degenerado, de la afectividad humana. Dice:

Al igual que Aristóteles describe la perfección del placer más allá de cualquier “intemperancia”, hay que hallar, detrás de ese triple *Sucht*, la “demanda” de humanidad, la búsqueda no ya alocada y servil, sino constitutiva de la praxis humana y del Sí humano<sup>155</sup>.

Para los fines de mi línea interpretativa sigo el movimiento contrario al de Ricœur y señalo a grandes rasgos lo que manifiestan empíricamente esas exigencias fundamentales, en cuanto formas relacionales deformadas, para pasar luego a mostrar el *Suchen* auténtico, que voy a identificar con la forma relacional generosa. Lo

---

<sup>153</sup> Ibid., 44 [es. 36-37].

<sup>154</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 158. La obra de Kant que toma como referencia es: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

<sup>155</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 159 [es. 129].

que está en juego para Ricœur es la distinción entre una diferencia sentida de sí mismo que es preferencia de sí hostil y malvada, que es la que lleva a que los sentimientos de tener, poder y valer tengan “la forma de la avidez, de las pasiones de poder y de la vanidad”<sup>156</sup>; y una diferencia de sí, que sirve de sustento a esta preferencia, pero sin determinar la deformación de la misma<sup>157</sup>. Lo que me interesa resaltar es que hay una misma raíz relacional en estos “sentimientos” que tiene su sustento en una receptividad activa e involucran una objetividad y una subjetividad. Según cómo sea vivida la relación con la alteridad que se hace presente, descubrimos el índice de un poder, un tener y un valer más o menos fascinados<sup>158</sup>.

En coherencia con su visión del sentimiento como un revelador de la adherencia e inherencia al mundo, Ricœur supone que los sentimientos que gravitan en torno del tener, del poder y del valer deben manifestar un apego a las cosas y a aspectos de las mismas que es de orden cultural. De ahí que las formas pasionales del tener, el poder y el valer, que tienen origen en una afirmación de sí que se pervierte, manifiesten formas relacionales que cualifican la relación del ser humano con las cosas (en el orden económico), con las otras personas (en el orden político y social) y consigo mismo (en el campo de las relaciones interpersonales). En el orden económico, la avidez conduce a la posesión injusta; en el orden de las relaciones político-sociales, a la violencia y en el campo de las relaciones interpersonales, la vanidad conduce a una existencia que se vuelve

---

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Cf. Ibid., 154-5.

<sup>158</sup> Jervolino va a resaltar el hecho de que la afectividad para Ricœur es tanto terreno de realización existencial del ser paradójal y conflictual del ser humano así como terreno donde este se ve expuesto a la triple concupiscencia del tener, del poder y del valer. Cf. Domenico Jervolino, *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine* (Paris: Ellipses, 2002), 20.

“especular y casi fantasmática”<sup>159</sup> por la dependencia excesiva de la opinión del otro<sup>160</sup>.

Para Ricœur la objetividad del tener está adherida a las cosas por su carácter disponible, de manera que “los bienes económicos están en el mundo como cosas”; nos sigue diciendo que “la objetividad del poder ya es la de una relación humana, que se convierte en objetiva por institución, pero vinculada con las cosas por el poder físico de coerción que encarna el poder moral de exigir”; finalmente presenta una objetividad cultural, que “es la relación misma del hombre con el hombre, representada en la idea de humanidad”. Va a terminar afirmando que es esta última objetividad, la de la idea del ser humano, la “que engendra una afectividad a su medida: el ciclo de los sentimientos de estima”<sup>161</sup>. Esta última forma relacional del valer, que involucra un reclamo de estima, es particularmente frágil. Nos va a decir Ricœur que las pasiones de gloria injertan su vanidad sobre la fragilidad de la estima en tanto que opinión<sup>162</sup>. La estima se diferencia del apego vital que tiene un carácter de inmediatez. Ella es ahora descrita por nuestro autor como

una relación indirecta, mediata, de mí conmigo, pasando por la mirada valorativa del otro. Y, debido a que la relación con uno mismo es una relación con el otro interiorizada, la opinión y la creencia son el alma de ella; el valor no es algo que se vea ni se sepa, sino algo que se cree<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 169 [es. 138].

<sup>160</sup> El desarrollo de Ricœur está orientado a mostrar la forma no pasional del tener, poder y valer. A partir de este intento yo abstraigo lo que nos dice de las formas pasionales buscando simplemente poner luz sobre las pasiones como formas relacionales deformadas del *cogito* encarnado. Cf. *Ibid.*, 153-75.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 173 [es. 141].

<sup>162</sup> Cf. *Ibid.*, 170.

<sup>163</sup> Cf. *Ibid.*, 174.

Añade Ricœur que este creer en el valor propio puede estar fundado en el valor que yo mismo en cuanto otro reconozco en mí. Para él esta afectación apreciativa –que es el sentimiento mismo de mi valor– es el punto más alto al que se puede elevar la conciencia de sí en el propio centro afectivo. Sin embargo, con razón va a señalar que una estima que es vivida al interior de una creencia puede equivocarse con bastante facilidad lo que se manifiesta en varias modalidades pasionales. Nos dice:

Porque es creído, el valor del yo se puede fingir, alegar, aparentar; también se lo puede desconocer, contestar y denunciar; y también despreciar, rebajar, vilipendiar, humillar; y cuando, con razón o sin ella, se desconoce, la falta de aprecio se puede compensar sobre estimándose a sí mismo o subestimando al otro y sus valores: agresividad, represalias, resentimiento, venganza, constituyen otras tantas respuestas al desconocimiento, que solo comprendo por el afán de reconocimiento<sup>164</sup>.

Lo que hace la vanidad es pervertir una creencia y hacer que la búsqueda de reconocimiento, que podría ser legítima, se convierta en pasión de honor lo que va a arrastrar a las otras pasiones.

Habiendo ejemplificado las dos formas relacionales, a las que Ricœur aludía como formas de fascinación de la conciencia, paso a contraponer la forma relacional del *cogito* generoso.

### **3.3 La forma relacional del *cogito* generoso**

Sobre la generosidad cartesiana nos va a decir Ricœur

---

<sup>164</sup> Ibid., 174 [es. 142].

que constituye simultáneamente un conocimiento, una acción y un sentimiento; un conocimiento más allá de la sospecha: a saber que en todo hombre “nada hay que verdaderamente le pertenezca sino esta libre disposición de sus voluntades, nada por lo que uno deba ser elogiado o criticado sino porque haga buen o mal uso de dicha disposición”; una promesa: “una firme y constante resolución de usarla bien, es decir de no carecer nunca de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue mejores; lo que significa seguir perfectamente la virtud”; un sentimiento: la estima de sí mismo en tanto libre arbitrio, “*siempre que no perdamos por debilidad los derechos que nos da*” (Descartes, *Tratado de las pasiones*, arts. 152-3)<sup>165</sup>.

Me apoyo sobre esta triple caracterización para desarrollar cómo decide, cómo quiere y cómo siente el *cogito* generoso. La forma de decidir y de querer va a estar en clara contraposición con la descripción de la conciencia hiper-reflexiva y la forma de sentir va a responder a las formas pasionales que se alimentan de una mentira que pervierte la creencia en el propio valor afectando así la auténtica estima de sí.

La falibilidad y oscuridad propias de nuestra condición humana llevan a que en la elección la conciencia no pueda ser ni totalmente racional, ni pueda estar totalmente unificada. De ahí que Ricœur subraye: “El riesgo es la forma humana y no divina de la libertad”<sup>166</sup>. Señala el hecho de que “Descartes sabía que el generoso siempre se decide en la floresta –o como en un vasto mar sin estrellas–”<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 483-4 [es. 421]. Saco esta afirmación fuera de su contexto, que era su crítica al primado del inconsciente sobre el consciente en el freudismo, la que en el fondo porta, según dice, a una forma de desprecio de sí mismo; para detenerme en el uso que hace de la misma e indicar con ella una forma relacional del *cogito* que es virtuosa.

<sup>166</sup> Ibid., 224 [es. 195].

<sup>167</sup> Ibid., 561 [es. 492].

en cuanto hay una naturaleza que no solo nos limita, sino que nos desborda. Esto, sin embargo, no conlleva una elección vivida como salto en el vacío. Para nuestro autor

existe una manera simple, calma, detenida de arriesgar, que conviene a la modestia de una conciencia que de ninguna manera ha trazado el alfa y el omega del mundo y que aprende los valores en el seno de una condición confusa y a partir de una historia limitada y parcial<sup>168</sup>.

En un sentido se puede entrever aquí un conocimiento que acompaña al *cogito* generoso: el de sus propios límites. Este conocimiento le permite reconocer su propio poder-poder en su justa dimensión sin caer en la angustia. De hecho, va a afirmar: “La ‘generosidad’ que Descartes enseña carece de angustia”. Subraya que el poder ser de la libertad no es un abismo abierto, “sino que constituye la obra que la libertad es para ella misma en el instante en que se hace por la decisión que adopta”. La angustia que acompaña el poder-ser convertido en pura posibilidad de la conciencia hiper-reflexiva desaparece con el empeño “en el ejercicio de la decisión”<sup>169</sup>.

Como sabemos la atención para Ricœur está en el nudo de la decisión y representa el movimiento del yo que se orienta en el tiempo haciendo aparecer o desaparecer los motivos. A mi juicio, la cualidad generosa de este orientarse es la que hace que el contexto de vacilación, por la indeterminación propia que acompaña nuestra encarnación, no sea vivido como un defecto del querer, sino como una forma de querer que consiente a sus límites y abraza su poder.

Frente a una decisión la forma relacional generosa busca activamente, consciente de la propia falibilidad y de la excedencia de

---

<sup>168</sup> Ibid., 224 [es. 195].

<sup>169</sup> Ibid., 92 [es. 77-78].

sentido, mantener la apertura en su mayor envergadura al mismo tiempo que busca decidir en el momento justo sin caer en la prevención, ni en la precipitación<sup>170</sup>. Esta decisión es vivida serenamente en la medida que ha sido guiada por una intención que sostiene la apertura activamente en los límites del propio poder y que busca la claridad suficiente para optar aceptando la inconmensurabilidad de motivos y la oscuridad de sí para sí mismo, en último término, para optar consintiendo a la propia finitud y asumiendo el propio poder.

La generosidad según su mayor envergadura representa la atención pura y en el campo de la decisión se manifiesta en el consentimiento. Ricœur en una ocasión va a llamar “a este querer que consiente”: “el recto amor a sí mismo y al ser en el sí mismo”<sup>171</sup>. Vemos así confluir una forma de decidir y una forma de amarse a sí mismo. Esta relación que Ricœur señala entre consentimiento y recto amor a sí mismo revela cómo a una mayor estima se sigue un mayor consentimiento. Y en cuanto el consentimiento realiza la mayor receptividad activa, se puede afirmar que la forma más pura de la atención es la que realiza esta mayor receptividad desde una estima de sí que sostiene y moviliza la apertura. Consentir implica reconocer una alteridad fundamental que me habita y en la que me encuentro inmerso por mi encarnación y al mismo tiempo, un poder-poder desde el que me oriento. Consiento recibiendo activamente este mundo de lo involuntario desde un valor reconocido en mí misma que busca realizarse. Si las formas de la conciencia fascinada por la pasión eran las de la divinización del querer, vemos que la forma de la conciencia generosa, que se estima rectamente, es la del querer que consiente.

---

<sup>170</sup> Podemos recordar que estos dos defectos basilares del sujeto cognoscente, según Descartes, son contrarios a la atención. Cf. René Descartes, *Discours de la méthode*, AT 6:18. Ricœur aludía a esto en “L’Attention”, 70 y en *Le volontaire et l’involontaire*, 201.

<sup>171</sup> Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 561 [es. 492].



Cuando Ricœur menciona la generosidad pone el énfasis en el movimiento de salida del *cogito* y, si bien la atención parece ponernos del lado contrario, es decir, del de su receptividad, ambos movimientos se encuentran en la medida en que la generosidad es la contracara de la acogida de un *sí* que se arraiga haciendo espacio, es decir, recibiendo. Se puede sostener que el *cogito* generoso está arraigado en una afirmación de *sí* que es “amor inocente a *sí mismo*”<sup>172</sup> y que es desde este impulso, que lo hace salir hacia adelante, que acoge activamente las presencias. Por la estructura receptiva activa del *cogito*, *salir de sí*, que es el impulso propio de la generosidad, es al mismo tiempo *hacer más espacio*, *acoger más plenamente* la presencia que se dona en toda su riqueza.

Por lo tanto, la forma de estimarse del *cogito* generoso lo lleva a salir de *sí* hacia el otro en un movimiento en cuya ejecución el *sí no se olvida*, sino que *se afirma* más plenamente en *sí*. De hecho, va a decir Ricœur que para una conciencia desarraigada “el impulso hacia lo otro se muestra como olvido de *sí*”<sup>173</sup>. Se puede suponer, si seguimos la lógica de este contraste, que en una conciencia arraigada este impulso se alimenta de un *sí presente a sí mismo* que avanza generosamente hacia adelante sin dejar de afirmarse o más bien, que se afirma precisamente en dicho movimiento de salida generosa.

En síntesis, ¿cómo decide el *cogito* generoso? Decide sin angustia, desde un poder-poder comprometido y consciente de sus propios límites. ¿Cómo siente? Siente una estima de *sí* que afirma su propio valor no “como preferencia” por encima de otros<sup>174</sup>, sino como un movimiento de salida de *sí* y de acogida del valor del otro en el

---

<sup>172</sup> Ricœur afirma que la afirmación de *sí* es la raíz común de el amor inocente a *sí mismo* y la fascinación de la conciencia. Estos son los dos polos, según la interpretación que estoy proponiendo, entre los que se mueve la forma relacional de la atención. Cf. *Ibid.*, 89.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 89 [es. 75].

<sup>174</sup> Podemos recordar aquí que Ricœur en el análisis del deseo describe el egoísmo como sentimiento de la propia diferencia convertido en preferencia.

que se afirma el propio valor en cuanto es un valor recibido y que se consume en esta apertura. ¿Cómo quiere? Librementemente, en un dinamismo según el cual la libertad encuentra su mayor expresión en el consentimiento.

#### 4. De la estima a la generosidad

Para concluir este capítulo voy a buscar explicitar aún más la relación entre estima y generosidad articulando diferentes elementos que han aparecido a lo largo del mismo.

Mi punto de partida ha sido presentar la estima de sí como el núcleo afectivo relacional de la persona, para, a partir de ahí, mostrar cómo dicha estima se vincula a la atención la cual ha sido presentada como la forma relacional primaria del ser humano. Siguiendo la inspiración recibida de Ricœur, yo englobo en el término estima de sí el sentimiento de la propia diferencia que revela el cierre afectivo desde el cual se reciben-activamente las presencias. Si la estima es un sentimiento y entre las funciones del mismo está la de manifestar nuestra “armonía electiva con las realidades de las que portamos la efigie afectiva”, podemos preguntarnos ¿cuál es la realidad de la cual portamos la efigie afectiva y con la que podemos estar en mayor o menor armonía? Se puede suponer que esta realidad es el *sí mismo* que se ofrece al *sí* en una armonía que, como sabemos por experiencia, puede ser mayor o menor.

Si el *sí mismo* es relacional, en cuanto se constituye a partir de una receptividad-activa, que pasa de la acogida de sí para sí y de *la mediación de sí para sí* en cuanto *reconocido por otro*<sup>175</sup>, entonces tenemos que la estima es un componente fundamental de la forma de

---

<sup>175</sup> Ricœur va a señalar este carácter mediador de la estima en cuanto pasa por la mirada de otro.

relacionarse con el mundo que define a la atención. Por lo tanto, ella acompaña siempre, si bien de una manera más o menos consciente, la forma en que recibimos activamente las presencias. Si acudimos a la imagen utilizada por Husserl para representar la atención: una irradiación del yo; podemos imaginar a la estima como un fuego en el yo del que depende, en un cierto grado, el alcance de la luz y el calor de los rayos que emite. Si usamos la imagen de la estructura de la mirada, la cual se ha privilegiado en este desarrollo, la estima está en el ojo de cuya cualidad depende el color y la nitidez de todo lo que se recibe. De ahí que según afirmé al inicio de este capítulo las formas de mi mirar, de comer, de hacer deporte y de comprar ropa están coloreadas por ella.

En este capítulo he puesto un énfasis particular sobre el concepto de receptividad, el cual se ha ido progresivamente manifestando como un elemento fundamental para comprender la atención y que remite a la función mediadora del cuerpo. Dicho concepto ha sido profundizado, primero, en el contexto de la crítica que hace Ricoeur a Husserl y, después, en relación a su crítica a Maine de Biran.

Si vinculamos receptividad con generosidad tenemos que el generoso es aquel que es más *activamente receptivo*, en cuanto su forma relacional es la de descentrarse. Estando arraigado en una recta estima de sí, la persona generosa busca hacer más espacio interior de manera que las presencias puedan manifestarse más plenamente. Puede parecer extraño decir que el generoso es el que más recibe, en cuanto la primera idea espontánea de la generosidad es la de la entrega; sin embargo, lo que quiero acentuar es que la forma de receptividad activa anclada en la estima auténtica es el soporte que hace posible la entrega y, por lo tanto, es de donde nace este impulso. Acogida y generosidad son dos caras de un mismo dinamismo. La estima acompaña la generosidad, así como la generosidad acompaña la estima. Ambos cualifican la forma receptiva activa de la atención.

Ayudada de la asimilación que hace Ricoeur de los conceptos de respeto en Kant y de generosidad en Descartes, he buscando mostrar que la estima es un componente de la relación (de la estructura receptivo-activa del ser humano) que, en cuanto más se adecua al *aspecto objetivo* del propio valor (lo que ha sido descrito como el aspecto infinito), es más generosa. En Kant he vinculado la estima al sentimiento de “la sublimidad de la propia existencia suprasensible” lo que “produce respeto por sus más altas determinaciones”<sup>176</sup>; en Descartes la estima aparece claramente vinculada al reconocimiento del don de la libertad que nos hace en cierto modo semejantes a Dios<sup>177</sup>. En ambos casos ella señala al polo positivo que representa el ideal de la unidad y la inocencia humanas. En este desarrollo he mostrado, nuevamente y a semejanza del capítulo anterior, el lugar mediador que ocupa la atención en el *cogito* encarnado y que se manifiesta en estos conceptos que tienen función mediadora.

Posteriormente, pasé a ejemplificar diferentes formas relacionales del *cogito* encarnado, que son reconocibles en el desarrollo de Ricoeur, caracterizando la forma generosa como la forma que adquiere la atención cuando está anclada en una estima recta. He partido ejemplificando las formas relacionales de la conciencia fascinada para mostrar la forma relacional generosa a la que se contraponen. Una vía de acceso privilegiada a dichas formas fue el análisis de la decisión en las conciencias hiper-reflexivas, con las que se contrarrestó la forma de decidir no angustiada del *cogito* generoso. Al presentar la forma relacional dominada por la pasión, resalté la presencia de una manera desvirtuada de sentir *la diferencia de sí como preferencia de sí* que engendra las pasiones, que se distingue de una manera de sentir *la diferencia de sí* que puede ser *recta*.

---

<sup>176</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, 93. Trad. propia para acercarme a la edición usada por Ricoeur.

<sup>177</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 152, AT 11:445 [es. 526].

Ricœur es claro al distinguir el egoísmo de la recta estima de sí. Esto me lleva a afirmar que mientras que esta forma relacional pasional estrecha el campo de visión (entendiendo por esto la capacidad de acoger las presencias con los sentidos que estas develan) y reduce la movilidad de la mirada (la capacidad de tomar otros puntos de vista); la forma relacional generosa *amplía* el campo y *moviliza* la mirada. Voy a proponer nuevamente una imagen espacial extremadamente simple y en este sentido reductiva, pero que puede ayudar a ejemplificar el aspecto que estoy resaltando. Si pensamos en la atención como un cono al interior de una esfera, que es el mundo intersubjetivo del que participa el *cogito* por su encarnación; si el vértice a partir del cual se proyecta el cono (el eje afectivo) se pone al centro de la esfera; entonces, el alcance de lo que se recibe en el campo de visión es menor que lo que recibe un cono cuyo vértice se ubica en un punto cualquiera de la circunferencia a partir del cual se proyecta.

Se debe considerar que, por el hecho de la encarnación, la estima manifiesta siempre un cierre en una apertura. Este, no obstante, puede ser vivido desde: la propia finita-infinitud que busca abrirse cada vez más siguiendo el impulso generoso del propio poder, desde un finito que rechaza su infinito o desde un infinito que no quiere ser finito. En otras palabras, puede vivirse desde la integración de la propia desproporción, que es lo que sirve de sostén a la forma relacional generosa, o como desmesura, que conduce a formas relacionales más o menos fascinadas. Desde el punto de vista de la acción, en cuanto el consentimiento es expresión de la mayor actividad que realiza la mayor receptividad, la estima de sí implica *un sí mismo que consiente a sí sin desmesura*. Un sí capaz de aceptarse e integrar la grandeza y limitación que descubre en sí y que, en la forma relacional generosa, se manifiesta. La idea de una estima pura, así como la de una atención pura, permanecen siempre ideas límites; sin embargo, estas nos abren, de alguna manera, a la comprensión

de lo que significa ser un ser humano que, según enfatiza Ricœur en *L'homme faillible*, es una síntesis de finito e infinito.

Termino señalando un aspecto que pone en evidencia Ricœur: el carácter de elección de la atención por nuestra encarnación. Este se vincula a la limitación de nuestro punto de vista. Se puede decir –evocando lo presentado sobre la crítica de nuestro autor a Husserl– que la atención es el *fiat* no creador que pronunciamos frente a las presencias; y que lo que nos revelan las formas de la generosidad y de la estima (a la hora que se incorporan a la comprensión de la forma relacional desde la que se vive esta limitación) es la cualidad de la misma. Ambas son, en el fondo, elementos cualificadores de la atención. Los análisis del respeto en Kant y de la generosidad en Descartes nos mostraron que quien siente según estas su propia diferencia elige según lo mejor. Esto nos lleva, finalmente, a introducir el siguiente aspecto a ser profundizado, y del que tratará mi siguiente capítulo, dígame, el lugar de la atención al interior del ciclo del deseo entre el tiempo y la imaginación.

He insistido en el capítulo uno sobre la forma relacional del *cogito* encarnado; en este capítulo dos, me he detenido sobre la estima y la generosidad como ejes y reveladores de la cualidad de la forma relacional; me toca ahora introducir a esta forma relacional su carácter dinámico y buscar presentarla al interior del flujo de la duración vivida por una persona que se va recibiendo y se va haciendo a sí misma a través del ejercicio concreto de su atención. La idea clave que propone Ricœur desde esta línea de lectura y que será profundizada es la de una maestría sobre el tiempo.

**CAPÍTULO III**  
**LA ATENCIÓN ENTRE EL**  
**TIEMPO Y LA IMAGINACIÓN**

Hay todo un lenguaje espacio-temporal con el que acompañamos los movimientos de nuestra atención. Estoy en una conversación y de repente mis pensamientos inician a *vagar* y *en lugar de estar* en una lección de filosofía, me descubro a mí misma discutiendo un mejor final para el libro que terminé de leer hace dos días. Estoy en una cena y de repente ante una pregunta directa, me veo obligada a decir humildemente, discúlpame... *no estaba presente... me fui* ¿A dónde me fui? A mi juicio una de las expresiones más bellas de cercanía y disponibilidad ante una situación de prueba es decirle a alguien o escuchar que alguien te dice: *aquí estoy*. Lo que nos revela este *aquí estoy* de la atención, es el aspecto voluntario (el presente voluntariamente *elegido*) y es por eso que nos dolemos o disculpamos de habernos *ido* (de la clase o de la conversación o de la oración...). ¿Este haberme ido en dónde se arraiga, sino en un flujo interior en el que padezco el influjo de un elemento involuntario? Como hemos visto hasta ahora, este involuntario se me presenta como revestido parcialmente de voluntariedad, en la medida en que descubro que pude no haberme ido; sin embargo, esta voluntariedad es parcial en cuanto, si bien puedo regresar, no puedo estar siempre presente donde quiero estar. La atención nos pone ante el *aquí* y *ahora* de la presencia-presente del yo en cuanto elegida, al mismo tiempo

que nos pone ante el índice negativo del flujo del tiempo y ante la mediación de la imaginación. Esta última, como voy a mostrar en este capítulo, es la que carga de carne las presencias. A la luz de la condición encarnada y temporal de nuestra libertad, propone Ricoeur ver en la atención el ejercicio de una maestría y es esta pista la que voy ahora a explorar.

Porque no vivo en un eterno presente en el que esté colmada la forma de mi deseo, sino que vivo en un flujo temporal en el que presencias o promesas de presencias me llaman; la atención, en cuanto maestría sobre estas presencias, se muestra, a los ojos de Ricoeur, como elemento clave para asegurar la permanencia de una intención (un proyecto) capaz de dar unidad a una vida. El poder que tienen las presencias o promesas de presencias de *llamar* nuestra atención se canaliza a través de la imaginación; de ahí que la estructura atencional que se moviliza en conjunción con esta sea particularmente importante.

En todo este desarrollo mi objetivo ha sido caracterizar a la atención como una forma relacional del *cogito* encarnado vinculada a la estima de sí. He buscado presentar a la atención en su más o en su menos a la luz del concepto cartesiano de generosidad que se une al de estima. De manera que a una mayor estima, una mayor generosidad y esto es considerado una manifestación cualitativa de la forma relacional –de la estructura de receptividad activa mediada por el cuerpo– que define a la atención. Ahora, según he prometido, voy a introducir un elemento dinámico a la comprensión de la misma, que se manifiesta cuando esta es considerada en su vinculación al tiempo, siendo entendida como maestría sobre la duración vivida<sup>1</sup>. Sin

---

<sup>1</sup> Voy a referirme al tiempo como sinónimo de la duración vivida de un *cogito* encarnado, que a su vez remite a su temporalidad. Ricoeur, en esta primera reflexión antropológica, va a hablar de tiempo, de *durée* y de temporalidad para referirse a una misma condición humana. El término *durée* es privilegiado por el autor en un contexto filosófico en el que la reflexión bergsoniana sobre la *durée* estaba viva y lo usa sobre todo en su análisis de la decisión en relación con la



embargo, la preocupación por dar razón de la atención de un *cogito* encarnado reclama que junto al tiempo se incorpore la imaginación en este dinamismo; ya que, como veremos, las presencias (sobre las que la atención ejerce maestría: acogiéndolas, sosteniéndolas y dejándolas para dirigirse a otras), atravesando el cuerpo propio, son tejidas en la imaginación; la cual, según nos dice Ricœur, refracta todas las formas de lo involuntario<sup>2</sup>.

La atención, como se ha señalado a lo largo de esta argumentación, no es un acto que prescinde del cuerpo y de los propios afectos, tiene, al recibir activamente, un núcleo afectivo que se vincula a la estima. Decir que es un yo encarnado el que atiende implica reconocer también que en dicha receptividad activa de la presencia interviene la imaginación. Esto se aplica también, como se verá más adelante, a la receptividad de la presencia de mí para mí mismo. Atención e imaginación se oponen solo en la medida en que identifico la imaginación con una capacidad fascinada que desarraiga el yo del real y falsea la relación; y no como una función, que en cuanto unida a la atención, permite al yo arraigarse en la realidad desde el impulso generoso que se compromete en la asunción y transformación de la misma.

El camino a seguir en este capítulo va a ser el siguiente: en primer lugar, voy a detenerme a profundizar en lo que nos dice Ricœur, en esta su primera elaboración antropológica, sobre la relación entre

---

atención poniendo el énfasis en que la *durée* se une a la libertad. Nos va a decir: "Bergson nos ha enseñado que la duración es la vida misma de nuestra libertad". Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 99 [es. 83]. Con la temporalidad se refiere a una condición fundamental del ser humano que se sufre involuntariamente y que se vincula a la encarnación. Pone también énfasis sobre la condición temporal de la elección, pero el acento está sobre lo padecido de esta (ella es ineludible). Yo, he privilegiado la palabra tiempo en cuanto es más general y cercana al lector hodierno, refiriéndome con este término el encadenamiento del presente que está implicado en la duración y en la temporalidad. Uso siguiendo a Ricœur los tres términos con los matices que cada uno de estos expresa.

<sup>2</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 195.

atención y tiempo; y, en segundo lugar, me concentraré en la relación entre atención e imaginación<sup>3</sup>. Voy a abordar esta segunda relación desde dos perspectivas: la primera va a indicar el carácter mediador tanto de la atención como de la imaginación, lo que se manifiesta en la receptividad de sentido; y la segunda va a enfocarse en la función ambigua de la imaginación, la cual se puede discriminar, a mi juicio, a partir de la forma atencional que la acompaña. También voy a considerar el dinamismo que se moviliza entre tiempo, atención e imaginación al interior de lo que él describe como el ciclo de la necesidad; el cual va a ser considerado en el sentido largo que abarca al ciclo del deseo. Si bien Ricœur propone iluminar esta triada al interior del análisis decisional, yo voy a proyectar mi análisis al interior del ciclo de la necesidad-deseo; ya que dicho análisis me va a permitir continuar poniendo luz sobre el carácter eminentemente afectivo y, por lo tanto, sobre la forma más o menos generosa que se moviliza en el ejercicio concreto de la receptividad-activa de un *cogito* encarnado que vive y se hace a sí mismo en el tiempo. Establecido esto, el siguiente paso va a ser profundizar en el matiz propio que le agrega el concepto de *maestría* al concepto de *forma relacional*, lo que me va a llevar a profundizar la relación que se anuncia entre la atención y el hábito. Esto servirá de apoyo para presentar a la atención como hábito disposicional. A la luz de la interrelación y circularidad entre atención, deseo y hábito, voy a caracterizar la atención como un *hábito disposicional* del *cogito* encarnado que sostiene la *unidad tensional* del sí con el sí mismo en cuanto participa en el entramado de relaciones que es el mundo y se orienta en él.

---

<sup>3</sup> Tanto el tiempo como la imaginación son temáticas de gran importancia en la obra de Ricœur, yo voy a presentarlas a la luz de su primera elaboración antropológica. Me detengo en ambos conceptos solo en la medida que iluminan la caracterización que estoy proponiendo de la atención del *cogito* encarnado, ya que un estudio más profundo de los mismos, o de estos a la luz de su desarrollo posterior, escapa a mi objetivo actual.

Cierro esta introducción, sugiriendo que en la definición de la atención como una maestría sobre el tiempo radica, a mis ojos, una de las intuiciones más fecundas de Ricœur a la hora que buscamos sacar aplicaciones de una filosofía de la atención para la vida.

## 1. La atención y el tiempo

La relación que existe entre el tiempo y la atención es una constante en las referencias de Ricœur al tema. De ahí la importancia de profundizar en este elemento para acceder a una mayor comprensión de esta estructura de nuestra subjetividad en cuanto vivimos y actuamos en el tiempo. Vale la pena recordar que en la conferencia sobre la atención, Ricœur señaló la posibilidad de iluminar la paradoja de la atención en su estrecha conexión con el tiempo. Él puso en relación la experiencia fenomenológica de que el objeto percibido es unidad de una multiplicidad con el hecho de que la persona, a través de su atención, desarrolla progresivamente el objeto en el tiempo. Señalaba entonces, queriendo poner luz sobre la excedencia de sentido de lo que es dado y sobre la presencia de un poder de orientación en el ser humano que hace que dicho sentido se manifieste, el hecho de que cada “esbozo” es sacado del anterior. Afirmaba que la identidad del objeto es más íntimamente conocida a la luz de esta acción que despliega el objeto en el tiempo<sup>4</sup>. Ricœur se sirvió de una serie de consideraciones sobre la duración para distinguir entre atención voluntaria y atención pasiva<sup>5</sup>, lo que es nuevamente retomado en su tesis con mayor profundidad; no para distinguir entre ambas, sino para profundizar en la idea de la aten-

---

<sup>4</sup> Cf. Ricœur, “L’Attention”, 65-66.

<sup>5</sup> Cf. Ibid., 70-72.

ción como maestría sobre la duración<sup>6</sup>. Nuestro autor señalaba en su conferencia que profundizando en la relación atención-duración, se podía abrir una vía de respuesta al problema de la elección libre. Esto es también retomado en su tesis a la luz de la temporalidad particular involucrada en el acto de elegir<sup>7</sup>. En términos generales, encontramos que en su tesis Ricœur recoge y amplía varios de los puntos tocados en su conferencia sobre esta relación<sup>8</sup>. En este capítulo voy a poner el énfasis sobre dos aspectos que Ricœur señala: el carácter de prueba del tiempo (que se vincula a la encarnación) y el índice de subjetividad que la atención le confiere a la duración. Gracias a la atención, el tiempo es el tiempo vivido de un yo.

Como bien sabemos, la primera consideración de Ricœur en torno a la duración está íntimamente vinculada a la reflexión sobre la atención. De hecho, nuestro autor va a afirmar que no se puede llegar muy lejos en la reflexión sobre la duración sin esclarecerla en su vinculación con la atención y viceversa<sup>9</sup>. Nos dice que la atención representa el índice de actividad de la duración. Dicho índice da razón de una sucesión que es conducida, siendo al mismo tiempo padecida<sup>10</sup>. La atención es “ese arte de gobernar la duración, cuyo flujo es radicalmente involuntario. En ella se consume lo libre o lo voluntario; es lo atento, es decir no una operación diferenciada sino el modo libre de todas las *cogitationes*”<sup>11</sup>. Los elementos que aparecen en esta comprensión recíproca son: el índice de actividad,

---

<sup>6</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 193-211,

<sup>7</sup> Cf. Ricœur, “L'Attention”, 86 y *Le volontaire et l'involontaire*, 211-33.

<sup>8</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 195-202.

<sup>9</sup> Vale la pena recordar que para Ricœur un involuntario no puede ser comprendido en sí mismo, la voluntariedad en el seno de una involuntariedad es la que hace a dicha involuntariedad susceptible de comprensión; de ahí que tiempo (que se pone principalmente del lado del cuerpo y de lo involuntario) y atención (principalmente del lado del *cogito* y del voluntario) se iluminen mutuamente para dar razón de un yo que es en sí mismo relacional por la desproporción ontológica.

<sup>10</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 194.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 198 [es. 173].

la sucesión (que es una pasión por la involuntariedad del flujo) y una acción al interior de la sucesión que consiste en el conducir. Todos estos elementos reconducen en último término a un yo, *cogito* encarnado, que se orienta libremente en el tiempo y que lo padece.

El libre orientarse temporal de la atención nos pone frente a la cara, al carácter, *cogito* del yo. Nos dice Ricœur: “La seguridad que soy esa libre mirada en el tiempo debo redescubrirla sin cesar como el *Cogito* respecto del cual dicha seguridad no se distingue”<sup>12</sup>. Mientras que el padecer temporal nos pone frente a su ser *encarnado*, nos dice que el tiempo no es solo el evento que nos llega, sino la duración que somos<sup>13</sup>.

### 1.1 La ambivalencia de la duración

La experiencia, a la que el análisis de Ricœur sobre la duración nos conduce, es la del reconocimiento que hay un dinamismo, que forma parte de la propia condición encarnada, del cual el sujeto no puede sustraerse y que no depende del yo en cuanto a su fluir; sin embargo, sí depende del yo, en un cierto grado, tanto con relación a los contenidos que con él se arrastran como con relación a la forma que adquiere este mismo fluir. El énfasis de nuestro autor sobre el aspecto encarnatorio y vinculado a un yo para abordar la temporalidad puede reconducirse al influjo que el punto de partida de Marcel ejerce sobre su pensamiento. De hecho, cuando en su libro *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* comenta sobre “la duración” en Marcel, se puede ver que ambos comparten la preocupación de fondo de dar razón de la duración cualificada y cualificadora de un yo que está sometido a la prueba del tiempo siendo constitutivamente frágil.

---

<sup>12</sup> Ibid., 204 [es. 179].

<sup>13</sup> Cf. Ibid., 566.

En dicha obra, Ricœur, partiendo de la aproximación de Marcel al problema del tiempo, va a afirmar que el tiempo permite iluminar la encarnación como *prueba* y no solo como adherencia al mundo. Señala que la duración es prueba no solo por el fin mortal que me indica, sino por lo que llama su carácter “deshilvanado [*décousu*]”, inconexo. Enfatiza que la duración sucesiva no es aprehendida nunca en su totalidad. Esta tiene un carácter disperso que hace que el sentido de mi vida se me escape no siéndome dado en una visión panorámica. La experiencia, a la que hacemos frente, es que la distensión de la duración enmascara la intención. Concluye indicando que una conducta verdaderamente humana, que es aquella que promete, debe atravesar la prueba *sufriendo* y *dominando* en el sentido de ejerciendo una maestría sobre esta dispersión<sup>14</sup>.

Esta perspectiva lo lleva a atribuir al tiempo una ambigüedad similar a la que, como veremos, le atribuye a la imaginación y al hábito. Este porta consigo un índice negativo sobre el cual el yo debe continuamente reconquistarse y un índice positivo que es el avance mismo de la libertad. Va a resaltar que la duración se revela como situación fundamental de la propia libertad en su flujo vital que es involuntario<sup>15</sup>. Es *pasión del alma*, junto con el cuerpo. Es pasividad de la existencia recibida<sup>16</sup>. Será a causa de este índice

---

<sup>14</sup> En la breve síntesis que hace Ricœur del tema del tiempo en Marcel (cf. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 109-11), encontramos las ideas centrales que aparecen en su tesis al hablarnos de la duración y que se vinculan a un problema central que va a acompañar su reflexión antropológica: el de la continuidad-discontinuidad del yo. La maestría sobre la duración, que Ricœur propone a la luz de la atención, prolonga esta reflexión sobre el tiempo desde el punto de partida de la participación. Ricœur busca acceder al tiempo de “la alteración cotidiana” a la luz de su desarrollo de la atención como maestría sobre la duración y acceder al “tiempo de mi envejecer” hablando de la tristeza de la contingencia en la tercera parte de su tesis. Cada uno de estos desarrollos pone el acento sobre uno de los aspectos de la duración vivida: su ser conducida o su ser padecida.

<sup>15</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 541 [es. 467].

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 186.

negativo que lo caracteriza como un principio de alienación y de dispersión del yo. Nos dice:

Justamente, contra el tiempo y a contrapelo de su pendiente natural creamos nuestras fidelidades; el deseo de parecerme a mí mismo, que reside en el principio de la constancia, se opone a la acción destructiva del flujo de los sentimientos; el cambio me hace sin cesar otro que no soy yo mismo; esta dialéctica de lo mismo que quiero ser y de lo otro que me hago se juega cotidianamente en cada uno de nosotros<sup>17</sup>.

Ricœur le da la razón en un cierto sentido a Descartes cuando señala una cierta imperfección en la duración; ella es signo de nuestra contingencia, de un ser que no nos damos a nosotros mismos. Nuestro autor evoca que para Descartes la divisibilidad de la duración se vincula a su falta de ser<sup>18</sup>.

No obstante, como ya anuncié, la duración no tiene solo un índice negativo; si bien padecemos la duración con su principio de alienación, por otro lado, en ella nos constituimos con nuestras fidelidades. La duración, incorporando a sí el ímpetu de la libertad, “avanza por la decisión”<sup>19</sup>. Ricœur señala que el sueño de una intemporalidad,

---

<sup>17</sup> Ibid., 566 [es. 496-7].

<sup>18</sup> Ricœur da tres referencias de Descartes al respecto. Primero señala *Principes*, I, 21 donde Descartes afirma que la duración de nuestra vida “étant telle que ses parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble, de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir, la même qui nous a produit, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve”. AT 9:34; después remite a la III<sup>e</sup> *Méditation* donde leemos: “Car tout le temps de ma vie peut-être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; etc.”. AT 9:39; y finalmente remite a *L'Entretien avec Burman* donde el pensamiento es llamado “étendue et divisible quant à la durée, parce que sa durée peut-être divisée en parties”. ed. Charles Adam (Paris: Boivin & Cie, 1937), 11; “Sed sic cogitatio nostra erit extensa et divisibilis”. AT 5:148. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 567 y 567 n. 1.

<sup>19</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 541 [es. 467].

que ha animado a diversos filósofos y poetas, encuentra una raíz en este índice negativo de la duración; pero este sueño en sí mismo es vano en cuanto la duración es la condición en donde “debemos crear y ser fieles”<sup>20</sup>.

La vida porta consigo un doble movimiento de espontaneidad corporal y de dominio del querer que lleva a que la duración, según Ricoeur, tenga una doble cara: se la sufre y se la conduce. Nos dice: “Para un ser encarnado, la libertad es temporal; encarnación y temporalidad son una sola y misma condición humana”<sup>21</sup>.

El rasgo que a nuestro autor le interesa resaltar de la duración en conexión con la atención es su carácter de continuidad y de discontinuidad, el cual se une a la indeterminación-determinación de un yo que se afirma-niega continuamente a través de sus actos de atención y que obra en el mundo. En esta dualidad paradójica vemos aparecer de nuevo la preocupación de fondo que moviliza su pensamiento: el deseo de comprender el misterio de una necesidad y una libertad que conviven, un involuntario que es conducido por un voluntario, una actividad en el seno de una receptividad.

## **1.2 El yo de la duración**

La continuidad-discontinuidad de la duración involucra un poder que el yo ejercita, de ahí que un aspecto que Ricoeur busca incorporar a la comprensión de la duración, que considera ausente en las aproximaciones de otros filósofos al tema, es su índice de subjetividad. No solo en cuanto la duración es concebida como “modo de ligazón típico de una subjetividad”, aspecto que reconocen, como bien dice, tanto Kant como Bergson; sino en cuanto este modo tiene

---

<sup>20</sup> Ibid., 567-8 [es. 498].

<sup>21</sup> Ibid., 178 [es. 156]. Trad. modificada.



una forma en que se vive, que se vincula al modo pasivo o activo de la atención<sup>22</sup>.

En su tesis, a la hora que nuestro filósofo quiere acercarse a la comprensión recíproca de la atención y la duración, comienza por caracterizar el tiempo fenomenológicamente como una forma. Nos dice: “Siempre estamos en el hoy; siempre es ahora. El tiempo es la forma según la cual el presente cambia incesantemente en cuanto a su contenido, es decir es el orden de sucesión de momentos en cada caso presente”<sup>23</sup>. Esto, a sus ojos, pone luz (usando la terminología de Husserl) sobre el horizonte de protensión y de retención que hace que el presente se haga sin cesar otro presente, al mismo tiempo que cada futuro anticipado se hace presente y este a su vez se hace pasado retenido. Hay una solidaridad entre “el presente [que] ‘se hace’ sin cesar otro presente”, “cada futuro anticipado [que] ‘se hace’ presente” y “el presente [que] ‘se hace’ pasado retenido”<sup>24</sup>.

Para Ricœur la duración se vincula a la necesidad de un fluir de los *cogitata*, a la continuidad de una forma, sin que exista una relación de necesidad respecto a los contenidos<sup>25</sup>; pero, no solo. Afirma que esta triple fórmula del devenir es insuficiente en cuanto no expresa que en ella esté en juego un *sí mismo*. Y se pregunta “¿Bajo qué condición la forma del devenir será ella el crecimiento de una persona, el desenvolvimiento de un sujeto?”<sup>26</sup>. En esta pregunta se expresa su preocupación por introducir un elemento cualificador a este flujo, por dar razón del sujeto involucrado en el

---

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 196-7.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 196 [es. 172].

<sup>24</sup> *Ibid.* En esta parte remite a Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, § 10 y sig. y a *Ideen I*, § 80.

<sup>25</sup> La necesidad de un encadenamiento de los *cogitata* y la libertad de los actos del *cogito* es un aspecto que para Ricœur puede ser conciliado desde una reflexión sobre la atención. Cf. Ricœur, “L’Attention”, 76.

<sup>26</sup> Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 196 [es. 172]. Trad. modificada.

impersonal: “se hace” otro presente, “se hace” presente o “se hace” pasado retenido<sup>27</sup>.

Nuestro autor pone en cuestión que sea *el orden de sucesión* de las percepciones, de las imaginaciones, de los recuerdos, etc., es decir: el orden de los diferentes actos que se prestan a ser alcanzados por la reflexión, lo que dé razón de que la duración sea forma de la subjetividad y propone buscar el signo de la subjetividad de la duración al interior de la misma forma de la sucesión: en el hecho de que ella puede vivirse en el modo activo o en el modo pasivo<sup>28</sup>. Vale la pena recordar que el modo activo se identifica para Ricœur con la atención voluntaria, el modo pasivo con la fascinación; es así que nos encontramos con una duración padecida y una duración conducida. Estos modos como ya se ha mostrado expresan límites ideales. Normalmente nos encontramos frente a una duración *prevalentemente* vivida de modo pasivo en el que el sí se disgrega y una duración en la que el sí mismo se afirma positivamente en un proyecto que lo unifica. Podemos recordar aquí la afirmación de Ricœur en su conferencia del 39: “Normalmente vivimos en el intervalo de la mirada gratuita y de la fascinación”<sup>29</sup>.

A los ojos de nuestro filósofo, el signo de la subjetividad propio de la duración no depende solo de los actos que la sucesión une, sino que hay un *sí mismo* que debe ser incorporado a la forma misma

---

<sup>27</sup> El reclamo de incluir el yo en la comprensión del tiempo Ricœur se lo hace también a Kant. En su artículo “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique”, después de haber indicado que en el tiempo, en cuanto síntesis subjetiva de actividad y sensibilidad, nos lleva a tocar la estructura íntima y unificada de la realidad humana; señala que la unidad trascendental de la conciencia kantiana se queda “muy rezagada en relación con la unidad que la persona podría constituir en sí y para sí” ya que el yo del yo pienso no es una persona, sino “el proyecto del objeto”. Ricœur, “Introduction: L’antinomie de la réalité humaine”, 33 [es. 22].

<sup>28</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 197.

<sup>29</sup> Ricœur, “L’Attention”, 71 [es. 43].

de la duración en cuanto voluntaria e involuntaria<sup>30</sup>. Este sí mismo es unidad tensional, de ahí que haya también en la duración una bipolaridad fundamental que se expresa en dicho carácter tensional y dinámico. A mi juicio, atención, tiempo y sí mismo se articulan en una misma unidad tensional que expresa la desproporción ontológica y el carácter relacional-encarnado de ser en el mundo. La atención es la que experiencialmente abre acceso a ambos y en cuanto forma de la receptividad activa del yo es indiscernible de este.

Considero que esta preocupación de Ricœur por introducir *un modo* al interior de una *forma*, con el objetivo que la duración pueda dar razón de su vinculación a una subjetividad, pone luz sobre una comprensión de la duración cualitativa, es decir, del hecho de que una duración está cualificada por el índice de actividad de la atención (su más o menos); el cual, como mostré en el capítulo anterior, está vinculado necesariamente al polo sujeto donde el sí se constituye en su dimensión afectiva<sup>31</sup>. Si esto es así, en el modo pasivo de vivir el flujo el *sí se disgrega* y en el modo activo *se unifica*. Pero, como el yo vive en el intervalo y es unidad tensional, entonces una pasividad acompaña siempre la actividad<sup>32</sup>. Esto lleva a que en *el modo activo de vivir la forma de la duración* el sí, que es uno, incorpore en mayor o menor grado un sí que se muestra esquivo (particularmente por la confusión corporal y afectiva), y a que se redescubra continuamente a sí como sí mismo en esa misma exigencia de retomarse como *sí*.

¿Si la atención y la duración avanzan juntas, esto significa que la idea de una atención pura se acompaña con la idea de una duración

---

<sup>30</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 197.

<sup>31</sup> Hago recordar que, según la lectura de la atención que estoy proponiendo, el índice de actividad de la atención no tiene una vinculación proporcional con el esfuerzo; el más de la atención expresa una mayor receptividad activa que la alegría de la generosidad acompaña y que se manifiesta en la estima de sí.

<sup>32</sup> La pasividad no es sinónimo de receptividad sino que remite a la negatividad originaria.

unificada?, es decir ¿sin discontinuidad? Dejo por ahora esta pregunta abierta y voy a regresar sobre ella más adelante a la hora que retome la caracterización con la que abrí este texto de una atención pura<sup>33</sup>.

## 2. La atención y la imaginación

Normalmente consideramos a la atención y a la imaginación funciones opuestas: estoy atendiendo o estoy imaginando; como ejemplifiqué en la introducción: con la atención *estoy*, con la imaginación *me fui*... Sin embargo, diferentes referencias de Ricœur a lo que hace la atención y a lo que hace la imaginación nos dejan con una imagen en la que ambas parecen sobreponerse<sup>34</sup>. Nos va a decir en un momento que la forma de nuestros deseos depende

---

<sup>33</sup> Ver Cap. I 1.2. *La idea-límite de una atención pura*.

<sup>34</sup> Pocos estudiosos de Ricœur se han detenido a estudiar lo que este dijo sobre la atención, mientras muchos han buscado estudiar lo que dijo sobre la imaginación. Esto es natural dada la importancia que Ricœur mismo le atribuye a esta última. Tenemos no solo el artículo de 1976: “L’imagination dans le discours et dans l’action”, sino también el curso dictado en 1975 en la Universidad de Chicago: “Lectures on Imagination”, el cual ha sido transcrito y está en vela a su publicación. Sobre el aporte a una comprensión de este tema a la luz de estos inéditos véase George Taylor, “Ricœur’s Philosophy of Imagination”, *Journal of French Philosophy* 16 (2016): 93-104, <https://doi.org/10.5195/jffp.2006.186>. Revisando la posición de algunos autores sobre la imaginación en su primer periodo encontramos por ejemplo que Luz Ascárate identifica una función neutralizante vinculada a la imaginación presente en el comentario de Ricœur a *Ideen* I. Cf. Luz Ascárate, “The imagination: From Ideation to Innocence”, en *A Companion to Ricœur’s Fallible Man*, ed. Scott Davidson (Lanham: Lexington Books, 2019), 86-89. Desde mi perspectiva, pongo el énfasis en la función de la atención voluntaria, ya que es ella la que orienta el contenido imaginativo de manera que se abre espacio a la manifestación de las esencias. Jean-Luc Amalric, rastreando la génesis del concepto de imaginación en Ricœur, afirma: “Dans cette perspective, il nous semble que ce qui fait toute l’originalité de la conception de la liberté qui se dégage de l’analyse ricoeurienne de l’attention, c’est qu’elle apparaît comme une activité fondamentalement imaginative” Amalric, *Paul Ricœur, l’imagination vive*, 107-8. Sin embargo, siendo otro su objetivo, no se detiene a profundizar en este punto. A mis ojos la posibilidad de “interpretar” una misma función poniendo el acento en un lado o en el otro, pone luz sobre el hecho de que la imaginación y atención por nuestra corporeidad caminan juntas. Mi objetivo es mostrar la manera en que se iluminan recíprocamente.

de la imaginación y en otro nos dice que esta depende de nuestra atención<sup>35</sup>. Además, como mostré en el capítulo uno, el análisis de la mediación atribuida a la imaginación trascendental en Kant, que Ricoeur desarrolla en *L'homme faillible*, es reconducible a la mediación que le otorgó a la atención en su conferencia del 39 y en su tesis. En esta misma línea, es elocuente que desde una perspectiva fenomenológica lo que llamamos variaciones atencionales sean al mismo tiempo variaciones imaginativas<sup>36</sup>. ¿Qué le agrega la imaginación a la atención? ¿Qué hace la atención en relación con la imaginación?

Aquí puede ser útil hacer una distinción similar a la hecha en el capítulo uno entre la atención en cuanto estructura de la subjetividad que acompaña todos los actos del *cogito* y que, por lo tanto, nos abre una puerta de acceso a comprender la dinámica implicada en la aprehensión de las presencias con sus diferentes capas de sentido; y la atención considerada como una acción realizada al interior de una acción intencional, entendiendo aquí por intención un proyecto consciente que respondería a la pregunta: ¿Qué estás haciendo?

Estamos ante dos maneras de aproximarnos a la imaginación: una tiene en la mira el carácter mediador y, por lo tanto, bajo la inspiración de Kant, pone luz sobre la función sintética-productiva de la imaginación en la aprehensión del sentido que la presencia porta; la otra, acentúa su función representativa al interior de una acción intencional que consiste justamente en imaginar. Sin embargo, en esta acción de imaginar se revela una ambigüedad fundamental que acompaña su ejercicio: ella puede llevarnos a desmentir el mundo o a constituirlo. En esta constitución del mundo, la imaginación tiene un rol creativo.

---

<sup>35</sup> Cf. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 132-4 e *Ibid.*, 204.

<sup>36</sup> Cf. *Ideen I*, § 92.

Mi propuesta es que las diferentes visiones de la imaginación, analizadas a la luz de la atención, no se oponen sino que se complementan<sup>37</sup>. La primera óptica la encontramos más explícitamente en *L'homme faillible* donde Ricœur se acerca a la imaginación desde la síntesis trascendental que ella opera y que interpreta a la luz de la dialéctica entre la significación y la presencia<sup>38</sup>. Mientras que la segunda óptica es más directamente accesible a partir de los desarrollos de *Le volontaire et l'involontaire* donde la aproximación a la imaginación responde a la pregunta sobre qué hace esta<sup>39</sup>.

En el siguiente análisis voy a buscar dar razón del elemento productivo-creativo de la imaginación en su vinculación con la atención; el cual se manifiesta tanto desde la mirada puntual que reconoce la intervención de una imaginación mediadora en una captación de sentido; como al interior de la mirada que, abarcando un espectro más amplio temporal, considera el ejercicio de la misma en la unidad relativa que le confiere una intención. Señalo, finalmente, que

---

<sup>37</sup> Saulius Geniusas en su artículo “Between Phenomenology and Hermeneutics: Paul Ricœur’s Philosophy of Imagination”, *Human Studies* 38, no. 2 (2015): 223-41, señala la originalidad de Ricœur al abordar explícitamente la paradoja entre, lo que dicho autor califica como, la tendencia utópica de la imaginación y su tendencia constitutiva. Pone en cuestión la crítica realizada por Ricœur a una imaginación reproductiva que lo lleva a dejar de lado lo pre-predicativo poniendo el énfasis en el lenguaje. Señala que hay una tensión que no viene resuelta a la hora que para tratar la imaginación el punto de partida es el hermenéutico sobre el que se injerta la reflexión fenomenológica y propone re-conceptualizar la relación entre fenomenología y hermenéutica para resolver dicha tensión. Mi propuesta de iluminar la imaginación en su doble función a partir de la atención puede contribuir a una reflexión en esta misma línea, si bien un desarrollo más amplio de este aspecto excede mi objetivo actual.

<sup>38</sup> Nuestro autor ve en la imaginación trascendental una vía para acercarse a la intermedialidad del ser humano quien, siendo en sí mismo desproporción entre finito e infinito, “hace mediación”. Cf. Ricœur, *L'homme faillible*, 39.

<sup>39</sup> Ricœur señala, por un lado, que la imaginación tiene un poder de fascinar, de engañar, de decepcionar y, por otro, que tiene un rol fundamental en la decisión y en la invención. En el desarrollo de su tesis se encuentran muchas referencias a este primer aspecto, mientras que el segundo es solamente mencionado, si bien, como él mismo dice, probablemente este segundo aspecto sea el más fundamental. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 132.

en esta exposición voy a incorporar el factor temporal, en cuanto la duración es un elemento clave de la comprensión misma de la atención y es la que nos permite alargar el espectro, si bien el foco de la argumentación permanezca puesto sobre la interrelación atención-imaginación. Yo creo –y pretendo mostrar una vía en esta argumentación– en la intuición de Ricœur cuando afirma, si bien él mismo no haya seguido esta pista, que en la que reflexión sobre la atención hay una clave para comprender tanto la imaginación como el tiempo<sup>40</sup>.

Paso ahora a explorar cómo se relacionan atención-imaginación desde las dos perspectivas propuestas.

## **2.1 Atención, imaginación y receptividad de sentido**

En *L'homme faillible* Ricœur va a señalar una doble intencionalidad operante en el ser humano que es expresión, una vez más, del punto de partida de la participación. Explorando la dialéctica que se da en este entre finito-infinito, que se manifiesta, entre otras cosas, en el hecho de que el yo –siendo punto de vista– al designar desborda intencionalmente lo percibido, afirma:

La intención perceptiva finita, que me proporciona la presencia percibida en el presente viviente, que es el presente de la presencia, nunca está sola ni desnuda; en tanto que plena, siempre está atrapada en una relación de colmar una forma más o menos completa con respecto a otra aspiración que la atraviesa de arriba abajo<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, 195.

<sup>41</sup> Ricœur, *L'homme faillible*, 64 [es. 44-45].

No entro en el análisis del lenguaje que es el punto que, en el contexto de este escrito, tiene en la mira nuestro autor, sino que me centro en su afirmación que la intención que me da *el presente de la presencia* está *vestida y acompañada*. Las razones que nos da son dos: la intención está al interior de una relación que la trasciende y porta consigo una aspiración que la desborda más allá del *aquí y ahora*. Lo que está en juego es la dialéctica primitiva entre el significar y el ver (que yo he reconducido en el capítulo uno a la dialéctica sentido-presencia de la atención) la cual según Ricoeur moviliza una doble intencionalidad. Nos dice:

No me agoto en una intencionalidad de presencia colmada, sino que soy doble intencionalidad: por una parte, intencionalidad que significa en el vacío, capacidad de decir en la ausencia del esto-ahí; por otra parte, intencionalidad colmada, acogida del recibir y capacidad del ver en la presencia del esto-ahí<sup>42</sup>.

Ambas intencionalidades operan juntas. El vacío de la significación es un indicio de la negatividad inherente a la trascendencia, que se vincula a la falibilidad en la concepción antropológica que Ricoeur está buscando proponer. Soy intencionalidad de presencia colmada-no-colmada. Como bien señala Jean-Luc Amalric comentando este texto, en Ricoeur hay un poder de la ausencia que es tan primitivo como el poder de la presencia, hay “una co-originalidad de la ausencia y de la presencia”<sup>43</sup>.

Mi propuesta sería reconocer, detrás de esta doble intencionalidad, la interacción de la atención con la imaginación. Tenemos que Ricoeur remite idealmente la función de la atención a la pura

---

<sup>42</sup> Ibid., 66 [es. 46].

<sup>43</sup> “Una co-originalité de l’absence et de la présence”. Amalric, *Paul Ricoeur, l’imagination vive*, 165. Trad. propia.



receptividad<sup>44</sup> y en su tesis vincula idealmente la función de la imaginación a la pura representación de la ausencia<sup>45</sup>. Siendo ausencia y presencia co-originarias, se sigue que cuando la atención recibe y sostiene la presencia, recibe junto con esta a la ausencia a través de la función representativa de la imaginación. En otras palabras, estando la imaginación al servicio de la ausencia, acompaña a la atención en su recibir activamente presencias las cuales están siempre atravesadas de ausencias por el límite perspectivístico de la mediación corporal.

Conectando entre sí algunas de las afirmaciones de Ricœur en su tesis, tenemos que hay un pacto de la libertad con el cuerpo que realiza la imaginación<sup>46</sup>, que la atención es el modo activo (libre) en el que se vive la receptividad de las diferentes presencias<sup>47</sup> y que las presencias por la encarnación son mediadas por la imaginación. A la hora que tomamos seriamente estos elementos, somos conducidos a afirmar que el anclaje afectivo de la propia receptividad (por

---

<sup>44</sup> Lo que se recibe lo he englobado bajo el término general de presencia.

<sup>45</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 134. Vale la pena aclarar qué entiende en este contexto Ricœur por representar. Su crítica a un esquema representacionista de la vida de la conciencia, que se hace palpable en su conferencia del 39 y, de otra manera, en su crítica a Husserl al primado de los actos representativos, me lleva a interpretar este término desde otro marco; el marco más amplio de una ontología de la presencia de un ser que participa en un mundo por su encarnación. Para Ricœur, re-presento la ausencia no solamente con la evocación de imágenes, sino fundamentalmente con la acción y el sentimiento. Geoffrey Dierckxsens en el artículo “Making Sense of (Moral) Things’: Fallible Man *in Relation to Enactivism*” explora la función de la imaginación para Ricœur en *L’homme faillible* y pone de relieve el hecho de que esta capacidad debe ser entendida, a la luz de su primera producción, “as a direct embodied and intelligible interaction between senses and the external world”; muestra que la definición de la imaginación de Ricœur, en cuanto la conciencia es para él resultado de la existencia encarnada, involucra una concepción de la imaginación que escapa a la teoría clásica representacionista y nos pone frente a una imaginación de experiencias como se da en el caso de la imaginación de la satisfacción de necesidades. Cf. Geoffrey Dierckxsens, “Making Sense of (Moral) Things’: Fallible Man *in Relation to Enactivism*”, en *A Companion to Ricœur’s Fallible Man*, ed. Scott Davidson (Lanham: Lexington Books, 2019), 105. 107.

<sup>46</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 138.

<sup>47</sup> Cf. *Ibid.*, 422.

la mediación del cuerpo y la participación en el mundo) hace que toda presencia acogida atencionalmente, aún la presencia-objeto ofrecido a la percepción exterior (que es normalmente el prototipo de la presencia) sea en un cierto sentido imaginada<sup>48</sup>. A nivel perceptivo puedo decir que imagino la cara ausente del dado, pero no solo; capto el amor en la rosa regalada, la tristeza o la alegría en la lágrima, la sublimidad en un atardecer que golpea el alma. Estas captaciones de sentido revelan el elemento imaginativo operante en la receptividad activa de la atención ya que toda presencia, en su alteridad, siempre me excede y está inscrita en una relación inter-subjetiva al interior de la cual la presencia *es*, arrastra lo que *ha sido y se hace* en un horizonte temporal.

El bueno para comer (y quizás para alcanzar sabiduría) que veo en la manzana es mediatizado por la imaginación. La bondad de la manzana es una presencia anticipada que acompaña su presencia actual ante mí. De un mordisco a otro opera mi imaginación diciéndome que es y que será buena. En la relación de mí conmigo misma siempre me pongo ante un yo que, en un sentido, no siendo presencia plena, transparente a sí en sus diferentes capas de sentido, es presencia representada por la imaginación. Hay un yo que creo ser, que incorpora en sí un yo capaz de sorprenderme escapando a la representación imaginativa actual, pero, que en esta nueva receptividad de sentido, reconozco como mío. Esta experiencia me abre a nuevas configuraciones del yo imaginativas, cada una de las cuales incorpora presencias ausentes.

Las reflexiones del capítulo uno en torno a la relación entre atención, sentido y presencia pueden ser ahora completadas intro-

---

<sup>48</sup> Menciono simplemente que estudios neuropsicológicos han descubierto que partes similares del cerebro están activas en la percepción y en la imaginación. Geoffrey Dierckxsens en su artículo “Making Sense of (Moral) Things: Fallible Man in Relation to Enactivism”, poniendo de relieve este punto, remite a los estudios de Andy Clark, *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

duciendo este nuevo elemento del cuadro: la imaginación. Había dicho entonces que la atención no crea la presencia, pero que abre espacio para su manifestación, sosteniéndola o no, en un flujo temporal. El sentido de esta presencia sostenida se crea al interior de una relación; la cual nos precede e involucra una objetividad que se pone en una relación tensional con una subjetividad. El elemento que ahora añadido es que, al mediar nuestro cuerpo, interviene en esta captación de sentido la imaginación. La noción de ser relacional, con la que busque mostrar la mutua interdependencia de objetividad-subjetividad en la inherencia *del sentido en la presencia*, ayuda, en este contexto, a entender la manera en la cual la *forma* de acogida y de diálogo con la alteridad puede dar razón del elemento creativo que acompaña la acogida del sentido, el cual se vincula a la función productiva de la imaginación. Son el factor cualitativo y el elemento de alteridad implícito en la relación los que dan razón de esta determinación-indeterminación propiamente humanas que alcanza, en mayor o menor medida, todas las esferas de nuestra vida. En la medida en que cambia la forma y el modo de la relación en el tiempo, que otras relaciones se instauran, estos sentidos se crean y se resignifican.

Se podría decir que estamos ante un presente relacional. Un presente al interior de un misterio, que desde un flujo temporal incorpora lo que fue y lo que puede ser, que contiene sentidos con carga afectiva imaginativa porque atraviesan el propio cuerpo, la cultura, la historia, las circunstancias en las que la persona se encuentra, los otros sujetos que con su presencia coloran de una manera particular el presente de esa presencia. Son, por tanto, presencias presentes, que en un entramado, portan e incorporan a sí una multiplicidad de sentidos forjados y sostenidos en la relación, por lo que *crean-mostrando*, en la medida que se despliegan en el tiempo.

La idea de una creación de sentido en el corazón del yo parece contradecir el énfasis puesto en la receptividad de la atención. ¿Cómo

conciliar una atención que recibe lo que es con una atención que recibe creando lo que podría ser?<sup>49</sup> Para responder, remito nuevamente a lo que nos muestra la confrontación de Ricœur con Husserl respecto a la atención. Según Gaston Berger, uno de los autores que Ricœur toma como referencia al estudiar a Husserl, la experiencia del yo espectador puro de Husserl, que constituye el mundo, es la de una creación-visión: se trata de un *fiat* creador<sup>50</sup>. Siguiendo la línea interpretativa propuesta, en Ricœur el *fiat* humano, que fue caracterizado en el capítulo anterior como esencialmente receptivo, se manifiesta ahora, a la luz de la función de la imaginación, como siendo en su receptividad co-creador de sentido. Desde la perspectiva de un yo personal y de un campo intersubjetivo, el cual incorpora la corporeidad propia y la del otro, decir *fiat* a la presencia significa crearla recibéndola activamente a través de un cuerpo propio que participa en el mundo que lo precede y envuelve. El *fiat* de la atención adquiere, gracias a la intervención de la imaginación, el poder de crear-recibiendo<sup>51</sup>. Entonces, ¿esto significa que siempre que estoy atendiendo estoy también imaginando? ¿Es posible atender

---

<sup>49</sup> El desafío de armonizar el aspecto receptivo y creativo del sentido encuentra un paralelo en el desarrollo que hace Ricœur al abordar la paradoja de una iniciativa y una obediencia, de una actividad y de una receptividad a partir del análisis del acto de elegir que consume una duración y la rompe. Para él la paradoja temporal se une a la de la receptividad y la actividad. De ahí se desprende, según explica en su tesis, una doble lectura de la elección: una en continuidad con los motivos, en la que se enfatiza la atención como lado receptivo de la libertad y una lectura en discontinuidad, que pone el acento sobre el salto implicado en la elección, como un surgimiento que tiende a anular la receptividad de la atención. Va a concluir mostrando que “el surgimiento de la elección y la suspensión de la atención sobre un grupo de motivos que dan valor a la elección son paradójicamente idénticos”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 232 [es. 202]. Se puede ver todo el desarrollo sobre la elección en *Ibid.*, 211-33.

<sup>50</sup> Cf. Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl* (Paris: Aubier, Montaigne, 1941), 97-100 y Paul Ricœur, Introducción a *Idées directrices pour une phénoménologie*, por Edmund Husserl, trad. Paul Ricœur (Paris: Gallimard, 1950), XXX n. 1.

<sup>51</sup> En esta intervención de la imaginación, permanece el principio que la presencia se dona. El elemento creativo no hace que la presencia encuentre en mí su sentido y validez.

sin imaginar, es decir sin recibir activamente la representación de las presencias ausentes con su carga afectiva anticipatoria? Respondo afirmando que, si la imaginación interviene en la misma captación de sentido, siempre que atiendo imagino y no puedo recibir una presencia sin anticipación.

Si me imagino a mí misma atenta a los movimientos de mi cuerpo mientras recorro un largo pasillo, es difícil reconocer una intervención de la imaginación en la forma de receptividad que acompaña cada uno de los pasos de este caminar atento (la presencia presente de mi cuerpo no deja tanto lugar a la ausencia). Sin embargo, si pienso en un bailarín que inventa con su cuerpo una coreografía; es su propio cuerpo, con su fuerza y armonía, que se hace presencia creativa para sí mismo en cada movimiento. En este segundo caso veo más fácilmente la intervención de la imaginación en una atención creativa que recibe y engendra. Hay tanta encarnación en el caminar rutinario como en el baile. En ambos hay un querer que atraviesa el propio cuerpo, la diferencia está en una mayor involucración afectiva del yo, que es la que moviliza en mayor grado el aspecto imaginativo y lo hace patente. Si, por ejemplo, mi caminar atento por un pasillo es el de un adiós definitivo en cada paso, a nivel de la afectividad, se abren y se cierran mundos posibles. Cuando el yo contempla su acto, cada paso es como un plomo que golpea la tierra escribiendo una condena o como un salto ligero hacia una liberación.

Como señalé en el capítulo uno, la forma en que se moviliza la atención se vincula al centro afectivo desde donde se configura nuestro *cómo* relacional. Esto, según mostré, se manifiesta en el tipo de relación diferente que tiene el *cogito* encarnado frente a la presencia-cosa y frente a la presencia-valor; de ahí que la receptividad de sentido, que no pone en juego “la consagración activa” a lo recibido, sea diferente a la receptividad que moviliza todo el ser. Si a esto le agregamos el componente imaginativo que acompaña la atención,

se hace aún más evidente que una forma relacional afectivamente involucrada se presta a una representación imaginativa más viva<sup>52</sup>.

Desde esta perspectiva, la imaginación es una función de la atención que se injerta por la corporeidad a la forma de acogida y de movilización ante las presencias en el tiempo, lo cual es un rasgo característico de la atención. Esto lleva a que la atención, en cuanto estructura que se pone a la base de todo acto del yo, arrastre consigo, en menor o mayor medida, un elemento imaginativo. A mi juicio, este mayor o menor componente imaginativo se puede vincular a lo dicho sobre la doble intencionalidad. Siendo doble y, por lo tanto, actuando simultáneamente una intencionalidad de presencia y de ausencia, el yo puede privilegiar uno de los aspectos de manera que se reciba activamente de manera privilegiada lo ausente-presente o lo presente-ausente.

¿Pero, qué pasa cuando nos ponemos a analizar, en un espectro temporal más amplio, lo que consideramos como el acto propio de poner atención? Dígase, ¿el acto cuya intencionalidad fundamental es recibir activamente al otro como otro? En dicho acto, parte de la actividad parece centrarse en acallar las anticipaciones imaginativas de las ausencias, en la medida que estas pueden falsear la presencia. ¿Cómo, acallando las anticipaciones imaginativas, ejerzo, al mismo tiempo, una capacidad de atender que incorpora en sí un elemento imaginativo en cuanto la imaginación media la presencia? Estas preguntas nos introducen a la segunda perspectiva desde la cual voy a abordar la relación entre ambas: la atención y la imaginación consideradas en su función práctica al interior de una acción. Voy a partir discriminando a la luz de la atención dos tipos de imaginación, lo que me va a permitir, en el siguiente apartado, presentar la atención en su dinamismo, el cual se juega entre el tiempo y la imaginación.

---

<sup>52</sup> No es un eslogan el hablar de la sensibilidad del artista. Hay un estado afectivo, una manera de sentir con la que se entra en contacto para crear-viendo una obra artística.

## 2.2 La atención y la imaginación en el flujo temporal

Hasta ahora me he centrado en el momento de acogida activa de la presencia con su exceso de sentido en la que intervienen simultáneamente atención e imaginación. Paso ahora a mostrar cómo se interrelacionan atención e imaginación desde el punto de vista de su función práctica, contextualizándolas al interior de una acción intencional.

Si bien fenomenológicamente la imaginación puede ser considerada desde muchos puntos de vista, y parece ser un concepto tan esquivo como el de atención<sup>53</sup>, enmarcándome en la preocupación de Ricœur de dar razón de un yo que se cualifica a sí mismo y tomando como guía la idea-límite de la unidad humana; voy a considerar, en su interrelación con la atención, dos experiencias del ejercicio imaginativo que revelan la ambigüedad de su función: la imaginación que nos hace fugar del mundo y la imaginación que nos permite conocerlo mejor y nos lanza a la acción. Como telón de fondo propongo declinar la pregunta que Ricœur se hacía con relación a la forma de la duración<sup>54</sup>: ¿bajo qué condiciones el ejercicio de la imaginación será el crecimiento de una persona?

Voy a partir describiendo la función alienante, de fuga, de la imaginación a la que voy a asociar una forma relacional fascinada (poco atenta). Después, voy a buscar describir una experiencia de

---

<sup>53</sup> Se puede tener un aperitivo de esta dificultad de conceptualizar la imaginación fijándose solamente en las discusiones contemporáneas en la tradición anglo-americana de la misma. Cf. Liao Shen-yi y Gendler Tamar, "Imagination", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición verano 2020), ed. Edward N. Zalta, art. pub. 14 de marzo de 2011; rev. 22 de enero 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imagination/>. El concepto de imaginación en Ricœur no es único y se mueve a distintos niveles. Cf. Dierckxsens, "Making Sense of (Moral) Things": Fallible Man *in Relation to Enactivism*", 102-4.

<sup>54</sup> Ricœur se preguntaba al abordar el problema del tiempo: "¿Bajo qué condición la forma del devenir será ella el crecimiento de una persona, el desenvolvimiento de un sujeto?". Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 196 [es. 172]. Trad. modificada.

imaginación que porta consigo una forma relacional atenta y que, por lo tanto, arraigada en la realidad, lleva a un compromiso con el mundo y es capaz de crear.

Mi propuesta es mostrar que la intencionalidad de ausencia que moviliza la imaginación es cualificada por la forma atencional y es este elemento el que permite discriminar entre la imaginación que fuga de la realidad y la imaginación que la construye. La ausencia de la presencia que representa la imaginación no se identifica con la falsa presencia que puede igualmente representar. La discriminación entre ambas se opera al interior de una acción intencional que revela, en su misma forma, la cualidad del acto. Lo que falsifica la presencia ausente es la falta de libertad en la receptividad y en la movilidad frente a la misma. Ricœur no pretende dar razón de la causa primera de esta fascinación, sino mostrar los puntos de inflexión en donde *se juega* nuestra libertad como reconquista continua del yo.

Para representar estas dos imaginaciones, voy a partir del yo encarnado que, como decía Ricœur, se da “encontrando y sufriendo una necesidad que él no hace”<sup>55</sup>. Nuestras necesidades, entendidas en un sentido largo que abarcan nuestros deseos, nos mueven. En el capítulo uno introduje la necesidad como una experiencia que me revela el carácter afectivo que está involucrado en toda receptividad de sentido; en el capítulo dos volví sobre este punto al presentar la estructura receptivo-activa que subyace a un acto de deseo. Ahora voy a regresar sobre la necesidad y el deseo, pero a la luz de la función bisagra de la imaginación entre la necesidad y el querer, la que a su vez va a invocar la necesidad de una maestría.

Voy a detenerme primero a mostrar más detalladamente la imaginación que fuga, para después mostrar la imaginación que construye. La imaginación para Ricœur es bisagra y, una bisagra, como sabemos, puede orientar hacia direcciones distintas.

---

<sup>55</sup> Ibid., 55 [es. 45]



Pongo algunos escenarios que hablan por sí mismos para introducir lo que sigue. Tenemos una estudiante de doctorado que se sienta a escribir su disertación y que ante una pregunta, de la cual no encuentra fácilmente una respuesta, se ve conducida por la imaginación a dos escenarios diferentes. En el primero atiende imaginativamente, de manera que, representando en su mente aquello sobre lo que escribe, crea un espacio intuitivo donde ensaya las diferentes respuestas. En este caso, el flujo del pensamiento con contenido imaginativo es atentamente orientado de manera que las anticipaciones que con su carga afectiva le permiten avanzar creativamente en su investigación son sostenidas y otras anticipaciones que cierran al yo a esa receptividad activa son dejadas de lado. En el segundo caso esta estudiante se descubre a sí misma imaginando sin tener una forma relacional atenta. Este caso tiene dos formas: una es cuando ante la pregunta difícil, si no ha dormido bien en la noche y está cansada, en lugar de “imaginar respuestas” se imagina la mirada severa del contra-relator (o aún peor: la del asesor), después, proyectándose en el tiempo, se ve a sí misma paralizada en la defensa; la otra es cuando en un día soleado, la imaginación lleva a esta pobre doctoranda en una dirección igualmente paralizante de manera que se queda imaginándose a sí misma dando una respuesta brillante, tan brillante que la complacencia de la imagen o el temor de la no realización, la aleja de la búsqueda de una respuesta auténtica.

### **2.2.1 La imaginación que fuga**

El caso dos, que acabo de presentar en un par de vertientes, nos lleva a una imaginación con una forma relacional fascinada, la cual, sea en el sentimiento de angustia y en la parálisis frente a la acción a la que puede conducir si se la deja seguir libremente su curso, revela un yo que, en su posicionarse, fue poco atento, poco gene-

roso; el cual, sin embargo, en cada nuevo acto en el fluir temporal puede cualificarse a sí mismo re-posicionándose.

Normalmente la fuga en la imaginación es respuesta al reclamo experimentado por la presencia de una necesidad/deseo<sup>56</sup> no satisfecho. En *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur nos presenta una imaginación que prolonga la experiencia de necesidad en el cuerpo con todo su carácter de reclamo y atracción. Ella lo hace presentificando su objeto, su itinerario, su placer, su saciedad con base en experiencias previas. Parte del poder de la imaginación radica justamente en que el tipo de presencia que ofrece, el cual, según nos dice: “Está colmado por la representación calurosa y coloreada que, aunque golpeada por la inexistencia y la ausencia, no es por ello menos plena”<sup>57</sup>. Resalta el hecho de que la imaginación, por su carácter intencional, puede perfeccionar la intencionalidad virtual de la necesidad, de manera que “la ausencia da forma –viva y vana– a la falta”<sup>58</sup>. En la raíz de lo imaginario está, lo que llama: “la pura representación de la ausencia”, el “poder de mostrar el objeto cuyo reclamo solo es el eco de nuestras necesidades que resuena en el mundo”<sup>59</sup>.

La imaginación, tiene a los ojos de Ricœur, quien en este aspecto está siguiendo una larga tradición moral, una función decisiva en la génesis de las pasiones. Ella, por este poder de anticipar el placer, se pone al servicio del vértigo que lleva a la conciencia a dejarse fascinar por la nada<sup>60</sup>. Es así que ella puede llevar a la evasión, a

---

<sup>56</sup> El deseo es definido por Ricœur como “*la experiencia presente de la necesidad como falta e impulso, prolongado por la representación de la cosa ausente y por la anticipación del placer*”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 136-7 [es. 118].

<sup>57</sup> Ibid., 68 [es. 57].

<sup>58</sup> Ibid., 132 [es. 114].

<sup>59</sup> Ibid., 134 [es. 116].

<sup>60</sup> Cf. Ibid., 43. Ricœur nos dirá también: “Desde Montaigne y Pascal, los moralistas han señalado esta potencia engañosa de lo imaginario que imita la presencia y la satisfacción y fascina la conciencia”. Ibid., 133 [es. 115].

desmentir el mundo. Puede, además, ofrecer una coartada al proyecto dejando suspendido el querer; el cual, quedándose en la complacencia que le ofrece la imagen de su misma realización, se libra de la exigencia de realizarlo<sup>61</sup>. Nuestro autor llama a este tipo de imaginación una imaginación de lujo, de tipo estético, que ha sido ejemplificada en más de un personaje novelesco, sin embargo, no hace más que reflejar la indigencia que vivimos ante la necesidad, la cual es alterada por esta misma representación viva y carnal<sup>62</sup> y, en ese sentido, su carácter alienante se vincula a la negatividad que acompaña la existencia, al equilibrio frágil de la mediación que implica ser un ser humano<sup>63</sup>.

Nuestro autor señala que en la imaginación hay un elemento material y uno formal: la efigie presente del placer ausente es la materia afectiva, mientras que el saber sobre la realidad, que esta anticipación del placer trae consigo, es el elemento formal. Afirma: “Anticipar un placer es estar preparado para decir: eso es bueno”<sup>64</sup>. De ahí que el poder de fascinar de la imaginación, de engañar, de decepcionar, sobre el que nuestro autor se detiene, se comprenda a partir de su función de “anticipación afectiva y de evaluación latente”. Nos dice:

---

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, 68.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, 132-3.

<sup>63</sup> Es interesante en este respecto la referencia que hace Ricœur siguiendo en esto a Pradines en su *Traité de psychologie générale*, a situaciones límites en que la imaginación se apodera de los intereses de la persona nutriéndolos de anticipación y arrastrándolos de tal modo que lo anticipado adquiere la forma de una amenaza presente y las decisiones son tomadas con base a esto de forma repentina. Esto es posible porque según nos dice: “El hombre es orgánica y psíquicamente frágil. [...] El exceso en la inminencia del bienestar y de la desgracia, el exceso en la impotencia frente a los peligros lo arrojan a un desarraigo que, en el tiempo de la descarga, es casi incoercible. Pero la inminencia extrema, la privación extrema de medios de respuesta solo arrojan fuera de sí a un ser cuya escala de valores se encuentra en equilibrio inestable, apoyada en el estrecho asiento de un cuerpo amenazado: un golpe, y todo el edificio humano de bienes y males se hunde”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 338 [es. 295].

<sup>64</sup> *Ibid.*, 137 [es. 119].

Esa imaginación donde se anuda el pacto de nuestra libertad con nuestro cuerpo es asimismo el instrumento de nuestra esclavitud y la ocasión de la falta; para la conciencia culpable, la imaginación no muestra solo la cosa y el valor; sino que fascina por esta ausencia misma, o mejor por la efigie de la ausencia que opera ahora como la trampa de una falsa presencia<sup>65</sup>.

Ricœur se detiene sobre lo que llama “las fuentes de una psicología de la tentación” en la que la imaginación “tienta y seduce por la ausencia que figura y describe”. Señala la desmesura del deseo, su infinitud, que conduce a que su punto real de satisfacción, el cual cerraría el ciclo de la necesidad, se encuentre enmascarado por exigencias ficticias que hacen que su misma satisfacción sea un “horizonte fugitivo”<sup>66</sup>. A esta desmesura se contrapone, según nos dice, la sobriedad que enseñan sabidurías como la epicúrea, la estoica y la cristiana<sup>67</sup>.

La mediación de la imaginación no se reduce a la relación entre el placer y el querer. Ella se extiende a todo el campo de la motivación en cuanto el cuerpo, afectado sensiblemente, se abre a diversos valores que se ofrecen acompañados por representaciones más o menos vivas. Esto se da en un campo, que según la insistencia de Ricœur, es heterogéneo<sup>68</sup>. De manera que la imaginación puede fascinar a la conciencia a través de la representación del dolor del

---

<sup>65</sup> Ibid., 138 [es. 120]. Trad. modificada.

<sup>66</sup> Ibid., 138-9 [es. 120].

<sup>67</sup> Cf. Ibid., 139.

<sup>68</sup> Esta idea tiene un lugar capital para Ricœur. A lo largo de su tesis va a insistir en que “no hay un querer-vivir central, respecto del cual las diferentes tendencias serían especies subordinadas: a nivel humano, la vida es sin duda un entramado de exigencias heterogéneas y revela valores discordantes”. Ibid., 141 [es. 122]. Ver también lo que dice sobre la complejidad de los valores de nivel vital en Ibid., 148-9 y cuando habla de la confusión afectiva y la heterogeneidad de estos valores en Ibid., 159-62.

que nace el temor<sup>69</sup>, a través de la imaginación de lo fácil que se une normalmente a la del placer<sup>70</sup> e, incluso, a través de la imaginación de lo difícil<sup>71</sup>.

Esta descripción de la negatividad operante en la imaginación tiene en la mira, no una imaginación sede de la fatalidad, sino más bien, una imaginación que puede ponerse, por su misma estructura mediadora entre la necesidad y el querer, bajo el dominio de la voluntad. Esta última “es más grande que la necesidad esclarecida por la imaginación del placer”<sup>72</sup>.

La ausencia, que es representada sensiblemente por la imaginación, se basa en un *saber*. Ella, teniendo un carácter sensible,

---

<sup>69</sup> Ricœur nos va a decir que la imaginación asimila el dolor a un deseo negativo. El dolor lleva a que las relaciones con la necesidad se inviertan; mientras que en el caso del deseo la anticipación del placer prolongaba la necesidad, lo que hace el temor es invertir las relaciones de precedencia entre acción y encuentro doloroso. Explica: “El temor puede preceder y prevenir a la amenaza como la necesidad y el deseo precedían y buscaban el placer”. Ibid., 144 [es. 125]. De ahí que el dolor exaltado por la imaginación, en cuanto se desea evitarlo, puede fascinar y alienar la conciencia tanto como el placer imaginado. Hay, sin embargo, una heterogeneidad funcional entre placer y dolor, que Ricœur profundiza, siguiendo en esto a Pradines. El poner el placer y el dolor bajo el dominio de la voluntad tienen sentidos distintos. El no dominar un placer nos revela una voluntad seducida, mientras que no dominar el dolor es una voluntad frustrada que escapa al campo de la responsabilidad. Cf. Ibid., 142-8.

<sup>70</sup> La imaginación de lo fácil lo presenta asociado a las cuasi-necesidades. Ricœur define lo fácil como “el valor de dejar-pasar acordado a la función impedida”. Ibid., 151 [es. 130] y va a vincular la atracción por lo fácil al hábito. Nos dice: “La imaginación se apropia de la representación del medio fácil, anticipa la sencillez de la ejecución a través de una imagen afectiva original, y aprehende el valor de la facilidad”. Ibid., 154 [es. 133]. Aquí nuevamente aparece el punto de inflexión donde puede darse la toma pasional. Nos dice: “Acaso el motivo en cuestión constituya un nuevo punto de menor resistencia en la estructura afectiva del hombre [...]; por paradójal que pueda parecer, existen acaso pasiones de inercia y de pereza en la línea del motivo de facilidad, como existen pasiones del placer en la línea de los motivos surgidos del deseo y del temor, y pasiones del poder en la línea de los motivos de dificultad y de lucha que ahora vamos a elucidar”. Ibid., 154-5 [es. 134].

<sup>71</sup> Ricœur señala una ambigüedad en las necesidades o cuasi necesidades que hace que sean atraídas por los dos polos: el de lo fácil y el de lo difícil. En el caso de la imaginación de lo difícil nos va a recordar que esta “representa el obstáculo y su ornamento físico, figura en un sentimiento original el placer también original de la lucha y sugiere así el valor de la energía”. Ibid., 159 [es. 138].

<sup>72</sup> Ibid., 139 [es. 121].

tiene un núcleo de sentido que cae en el campo de la motivación. Esto, según afirma nuestro autor, le da un armazón intelectual a lo imaginario que lo hace susceptible de caer bajo el imperio de la voluntad<sup>73</sup>. Un imperio que es el que ejerce la atención voluntaria.

De la maestría atencional en este proceso, en el cual se gestan nuestros deseos y proyectos, depende tener una conciencia libre afectivamente, es decir, no fascinada por una imaginación al servicio de la pasión: una conciencia vigilante cuya imaginación se pone al servicio de un proyecto operante en el mundo. Paso ahora a explorar esta segunda función de la imaginación.

### **2.2.2 La imaginación que construye**

Al carácter engañoso de la imaginación, Ricœur va a contraponer la potencia positiva que esta puede ejercer para la acción. En este momento de su reflexión intelectual este aspecto no es desarrollado, sin embargo, nos da dos indicaciones. Primero, después de describir lo que he llamado la función de fuga de la imaginación, nos dice: “La imaginación es asimismo, y acaso ante todo, un poder militante al servicio de un sentido difuso del futuro, por el cual anticipamos lo real por venir, como un real-ausente sobre el fondo del mundo”<sup>74</sup>. En la mediación realizada entre la necesidad y el querer, la imaginación puede ponerse al servicio de nuevos posibles. Tanto la necesidad como el querer están abiertos al porvenir del mundo; un mundo que, según nos dice, está “irresuelto y pleno de promesas y amenazas”. Es en él en donde nos proyectamos abriendo nuevos posibles y es en la imaginación en donde el proyecto y el anhelo

---

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, 134.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 132 [es. 114].

se puntualizan<sup>75</sup>. Más adelante en su tesis encontramos la segunda indicación. Cuando Ricœur introduce la sección en la que va a tratar la relación entre atención y duración, afirma que al anudar atención y duración entre sí se llega a “una inteligencia más completa de la función fundamental de la imaginación en la invención de la decisión” y señala que si atender es ver en un sentido no intelectualista, lo que equipara a “desarrollar de alguna manera intuitivamente todas las relaciones y todos los valores”, en este operar, en este ambiente intuitivo donde se ensayan los valores más abstractos, se anudan entre sí: duración, atención e imaginación<sup>76</sup>.

¿Cuándo la imaginación se pone al servicio del futuro?, es decir, ¿cuándo se pone al servicio de la invención de la decisión que viabiliza dicho futuro? Considero que, para responder a esta pregunta, no basta con cualificar la forma relacional atenta de un flujo conducido de re-presentaciones imaginativas como la presencia-presente querida del *cogito* encarnado; ya que, como hemos visto, la libertad del posicionarse en cuanto índice de pureza que sostiene este flujo es determinante. Se debe por tanto considerar que, en el acto de imaginar, hay una forma atencional más o menos libre, más o menos atenta (vinculada a una mayor o menor estima), que es la que va a

---

<sup>75</sup> Ibid., 132 [es. 114-5]. Ricœur va a poner énfasis sobre el “ser para el futuro” de la conciencia. Ella tiene un carácter anticipatorio que es fundamental. Indica que la anticipación acompaña todos los modos de la conciencia de una manera más fundamental que cualquier estructura de previsión. Cf. Ibid., 76.

<sup>76</sup> Ibid., 195 [es. 171]. Este desarrollo permanece en estado de promesa ya que Ricœur no llega a desarrollar la función de la imaginación en la invención de la decisión. En su libro sobre la génesis de la filosofía ricœuriana de la imaginación, Jean-Luc Amalric se interroga sobre la ausencia de un desarrollo del rol de la imaginación en la decisión, el cual había sido anunciado por Ricœur como un argumento a desarrollar. Esboza dos hipótesis: la primera se refiere al plano genético en el que se posiciona la dimensión temporal de la atención y al hecho de que Ricœur no busca dar a la fenomenología un rol fundacional; la segunda sugiere que un análisis de la función *imageante* (*imageant*) de la atención llevaba a Ricœur a anticipar cuestiones que serían tratadas posteriormente y lo ponía frente a problemas que no estaba en grado de afrontar plenamente. Cf. Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, 96-100.

permitir discriminar entre un estar imaginativo que es fascinación de la conciencia, fuga, anulación de la realidad y el estar imaginativo de un yo que, reconociendo la parcialidad y relatividad de su receptividad activa, ensaya diferentes tomas de posición al interior de las cuales avanzar o que busca crear nuevos sentidos a partir de las presencias sirviéndose de su capacidad de representarlas. En este segundo caso, la actividad representativa se arraiga en una forma relacional generosa. Si volvemos al ejemplo propuesto e incorporamos en este el elemento temporal, tenemos que el escenario más realista para la doctoranda anteriormente citada es que, en el espacio intuitivo donde ensaya respuestas sirviéndose de su capacidad de imaginar, ve aparecer la mirada severa del contra-relator y del asesor, se re-posiciona atencionalmente lo que lleva a rechazar dicha imagen y sigue imaginando atentamente, hasta que sale el sol brillando y debe nuevamente re-posicionarse. En cada uno de estos actos en que se posiciona, se cualifica como yo frente a la pasividad que experimenta, tanto por el carácter distendido del tiempo como por la ausencia que puede fascinar a través de la imaginación.

En la idea de una imaginación que es un poder de construir está incluida la maestría que ejerce la atención sobre la duración. Esta última unida a la atención se revela como el avance mismo de una libertad encarnada, como el ejercicio concreto de un imperio que arrastra presencias presentes y presencias ausentes; las cuales están cargadas de carne (materia afectiva) y de saber. Son, por tanto, presencias portadoras de sentidos tejidos en la imaginación y representados por ella. Desde esta perspectiva: atención, imaginación y tiempo son indisociables. Es una tríada similar a la del *ego*, la *hyle* y el tiempo que tanto intrigaba a Ricœur en su lectura de Husserl<sup>77</sup>,

---

<sup>77</sup> Este punto se hace evidente en su introducción a la traducción de *Ideen* I. Cf. Ricœur, Introducción a *Idées*, XXIII-IV.



y que él busca clarificar desde el punto de vista de la participación y de la encarnación.

¿Cómo se diferencia un acto de imaginación, que teniendo una forma atenta se orienta a alcanzar la claridad necesaria para decidir; de un acto de atención a presencias ausentes las cuales son representadas por la imaginación al interior de un acto de deliberación? A mi juicio, la diferencia está simplemente en el énfasis puesto en las palabras. Si la atención es el arte de la presencia, este arte puede ejercerse sobre presencias prevalentemente presentes (con menor contenido re-presentativo) o sobre presencias prevalentemente representadas por la imaginación. Si la atención como acto se caracteriza por la intencionalidad de recibir activamente al otro como otro, el hecho de que la presencia del otro sea simultáneamente su ausencia, hace que la receptividad activa –que es la atención– pueda ejercerse sirviéndose en mayor o menor grado de la representación de la misma. Obviamente entre mayor es la ausencia, mayor la distensión temporal y mayor el riesgo de completar la presencia con falsas representaciones. Esto hace aún más necesaria una maestría en orden a mantener un descentramiento purificadorio del yo<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Quien haya hecho los Ejercicios espirituales ignacianos sabe bien el rol que estos le dan a la contemplación imaginativa para liberar los afectos y direccionar los deseos. Esto supone una maestría atenta de la función imaginativa. A mi juicio esta reflexión, desde un punto de vista filosófico, puede dar razón de algunos dinamismos antropológicos que entran en juego en la dinámica de los Ejercicios poniéndose al servicio de la liberación de la fascinación de la conciencia. Con esto no pretendo naturalizar la experiencia de oración, sino dar razón de la posibilidad de que hayan presencias ausentes que pueden encontrar vías de acceso al yo al interior de una relación abierta y sostenida por la imaginación. El considerar el aspecto relacional y receptivo que subyace a la contemplación imaginativa libra de entender este dinamismo como una especie de ilusión inmanentista.

### **3. La maestría de la atención**

¿Qué le agrega la idea de maestría a la forma relacional? Se habla de maestría cuando un sujeto posee un poder que se ejercita con habilidad. Ella se muestra en la forma, la manera en que se ejecuta una acción determinada; tiene una dimensión práctica y temporal. Una persona que realiza una acción con habilidad una sola vez (casi que por casualidad), no se puede decir que tenga maestría sobre el poder involucrado en dicha acción. Puede decir que lo domina una vez que este responde, en su ejecución, a su querer de forma habitual. La maestría que la atención ejerce, según Ricoeur, recae sobre la duración vivida. Esto implica que ella incide sobre el doble movimiento de espontaneidad corporal y de maestría del querer de la duración. Su actividad se da siempre como receptividad de aspectos voluntarios e involuntarios, es forma de recibir en el cuerpo propio conduciéndolos. Salvando las distancias, la maestría del zapatero va a realizarse contando con el material sobre el que trabaja, los instrumentos que usa, el tiempo con el que cuenta para entregar el pedido, etc. El arte en la sucesión (de cambiar de objeto) involucrado en la atención va a ejercerse contando con la materia afectiva de la presencia, la cual (así como un cuero duro para el zapatero) puede ofrecer mayor resistencia, sin embargo, esto no pone en discusión, sino que incluso confirma y muestra con mayor claridad la posesión del arte (la maestría) y en este sentido da testimonio de la posesión de un poder que cuenta, como veremos al detenernos en el hábito, con un grado de habituación en el cuerpo. Antes de mostrar esta maestría en su dinamismo, me detengo a analizar un poco más de cerca las relaciones entre atención y deseo, y entre atención y hábito.

#### **3.1 Atención y deseo**

Cuando en el contexto de su conferencia del 39 nuestro autor quiere indicar la verdadera naturaleza del acto de atención la dis-

tingue de otras formas de relacionarse con el objeto marcadas por el deseo, el cual en cuanto dirigido a llenar una intención vacía, puede cerrarse y no acoger al objeto *como es*<sup>79</sup>. Sin embargo, si consideramos a la atención con toda su carga corporal afectiva y si incorporamos los elementos presentados anteriormente al hablar de la intencionalidad de ausencia<sup>80</sup>, la distinción entre atención y deseo no es fácil de dilucidar. ¿Dónde radica entonces la diferencia? Voy a responder a esta pregunta incorporando primero el componente del cierre afectivo y segundo incorporando en la atención la intencionalidad de ausencia.

A mi juicio, el factor discriminante de la atención está en la apertura consciente de la forma relacional, en cuanto de esta depende evitar la precipitación y la prevención que hace que la forma relacional desde su afectividad se cierre. La forma relacional en cuanto encarnada es siempre limitada, porta consigo un cierre sobre el que se reconquista como apertura. Sin embargo, una forma es atenta en la medida que se sostiene la apertura. Desde esta perspectiva la atención no se opone, sino que subyace al ejercicio de un deseo abierto que busca neutralizar las anticipaciones que pueden cerrarlo respecto a la dirección consciente de su receptividad. Esto implica

---

<sup>79</sup> Remito una vez más a la cita varias veces comentada en la que Ricœur afirma: “La atención es tanto más pura cuanto más interrogativa y dócil sea la mirada. El grado más bajo de atención está constituido por los esquemas anticipantes con los cuales abordamos el objeto para reconocer en él una figura atendida. [...] Me encuentro tanto más atento cuanto menor sea mi intento de *llenar* intuitivamente una intención vacía y cuanto más ingenuamente explore el campo de percepción. No es la pre-percepción ni el deseo lo que hace a la atención, sino la ingenuidad de la mirada, la inocencia de la mirada, la acogida de lo otro en tanto otro. Por esta activa disponibilidad, me inscribo a cuenta del objeto. El verdadero nombre de la atención no es la anticipación sino el asombro; es lo contrario de la precipitación y de la prevención”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 201 [es. 176].

<sup>80</sup> Hemos visto en el punto 2.1 *Atención, imaginación y receptividad de sentido* del presente capítulo, cómo la atención incorpora necesariamente, a través de la mediación de la imaginación, una intencionalidad de ausencia.

afirmar una cierta distancia contemplativa que es la que informa y re-orienta el acto del deseo.

Paso ahora a presentar cómo una cierta intencionalidad de ausencia (que es propia de la atención en su conjunción con la imaginación) se pone por debajo del deseo, a la luz de una interesante distinción entre amor y deseo en Descartes sobre la que Ricœur se detiene al interior de su análisis de la emoción. Al hablar Ricœur de las actitudes emocionales fundamentales toma como punto de partida, como vimos en el capítulo anterior, la emoción sorpresa (que hemos identificado con la atención involuntaria). Va a señalar que esta se complica por las formas emotivas de la imaginación afectiva, tiene un punto culminante en la alerta del deseo, y se corona con la alegría o tristeza por la posesión de un bien o un mal<sup>81</sup>. Al detenerse a profundizar en la anticipación afectiva que la complica, señala que la voluntad –considerada a la luz del elemento emotivo como mirada que considera los diferentes aspectos y se mueve– incorpora un elemento visceral y motor<sup>82</sup>. En la emoción no hay solo anticipación emotiva, sino también motriz. Sin embargo, señala que en el caso del amor y el odio, en el sentido dado a estos por Descartes, “todavía solo son el aspecto más visceral que motor de la emoción” y llama en causa, la que es para él, una de las más bellas definiciones de estas emociones:

El amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que la incita a unirse por voluntad a los objetos que le parecen convenientes. Y el odio es una emoción causada

---

<sup>81</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 319.

<sup>82</sup> Cf. *Ibid.*, 323.

por los espíritus que incitan al alma a querer estar separada de los objetos que se presentan ante ella como dañosos<sup>83</sup>.

En la nota a pie de página de esta cita y en el comentario posterior encontramos un elemento que me interesa resaltar. En la nota Ricœur señala dos ideas: por un lado, que la emoción-sorpresa del amor y del odio es más simple que la emoción-pasión que lleva el mismo nombre, por otro, resalta como significativa la tentativa de Descartes de descubrir el amor y el odio *por debajo del deseo* si consideramos que todas las emociones-pasiones se derivan de este<sup>84</sup>. En el comentario que hace a la definición de Descartes pone acento sobre el que se introduzca una distinción entre esta emoción (en cuanto involucra una dimensión contemplativa) y el deseo. Nos dice:

Se aísla muy afortunadamente una emoción no militante y de alguna manera contemplativa: se trata de la dimensión emotiva de la imaginación por la cual uno se ve por adelantado en la situación que la voluntad tendrá a su cargo crear o evitar bajo el impulso del deseo<sup>85</sup>.

Esta distinción entre la emoción-sorpresa del amor y del odio, y el deseo es reafirmada por la aclaración que hace Descartes en el artículo siguiente al de la definición citada, donde este señala que al hablar de voluntad no se refiere al deseo, el cual es una pasión distinta y que se refiere al avenir; sino que se refiere al consentimiento. Por este, según Descartes,

---

<sup>83</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 79, AT 11:387. Para la traducción española, en este caso, he preferido la que ofrece el traductor de *Le volontaire et l'involontaire*. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 323 [es. 283].

<sup>84</sup> Cf. *Ibid.*, 323 n. 44.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 323-4 [es. 283].

uno se considera desde el presente como unido a lo que ama: de suerte que imagina un todo, del cual uno es una parte y la cosa amada, otra. Al contrario, en el odio uno se considera solo, constituyendo un todo enteramente separado de la cosa hacia la cual tiene aversión<sup>86</sup>.

Si volvemos entonces a la definición del amor y odio, tenemos que en el amor *la unión se da por el consentimiento* a un bien; en el caso del odio no hay una unión consentida, sino que el consentimiento está en la separación de lo que se considera dañino. Es interesante que una diferencia clave esté en el considerarse *desde el presente*; y no, como en el caso del deseo, *referido al futuro*. Del texto de Descartes concluye Ricœur: “Para entender bien esta emoción hay por lo tanto que tomarla más acá del deseo, en la evocación inmóvil del bien y el mal que no están ahí”<sup>87</sup>. Para Ricœur esta evocación inmóvil es aún corporal. Nos dirá que el amor pasa tanto por la conciencia como por el cuerpo y esto se aplica también a los amores más espirituales. Nos dice: “Amo la música o, incluso a Dios con todo mi cuerpo”<sup>88</sup>.

Esta dimensión de consentimiento, que se apoya sobre la receptividad originaria que traspasa el cuerpo y que incorpora a su vez una intencionalidad de ausencia, es la que pone de relieve Ricœur y la que a mi juicio puede reconducirse a la diferencia entre deseo y atención. No en el sentido que el deseo no pueda ser atento, sino en el sentido que la atención en su pureza se coloca como apertura contemplativa por debajo del deseo<sup>89</sup>. Un acto de atención puede

---

<sup>86</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 80, AT 11:387. Para la traducción española he preferido en este caso la que ofrece el traductor de *Le volontaire et l'involontaire*.

<sup>87</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 324 [es. 283].

<sup>88</sup> *Ibid.*, 324 [es. 284].

<sup>89</sup> Esta base contemplativa de la emoción tiene un rol fundamental en cuanto para Ricœur hay una intencionalidad auténtica del sentimiento que se asocia a la

estar lleno de deseos, pero permanece atento solo en la medida que las características indicadas por Ricœur: docilidad, acogida, activa disponibilidad a la alteridad que se me presenta<sup>90</sup>, modulan el posicionamiento del yo cualificando el acto, también en su receptividad corporal, que, como sabemos, incorpora un elemento imaginativo.

### 3.2 Atención y hábito

A mi juicio la relación entre atención y hábito en Ricœur puede ser profundizada desde dos perspectivas: primero, desde la distinción entre un hábito y un reflejo o un mecanismo y, segundo, a partir de la consideración de la dimensión temporal del hábito. La primera perspectiva, a mi juicio, lleva a reconocer la presencia de una intencionalidad como el elemento discriminante y, por lo tanto, permite colocar a la atención como estructura originaria de receptividad activa en el corazón del hábito flexible; mientras que la segunda perspectiva, la consideración de la dimensión temporal del hábito, permite mostrar cómo el destino del hábito, más allá de la ambigüedad que porta consigo, se pone en una relación positiva con la novedad de la vida y, por lo tanto, con la apertura cualificadora de la atención.

Voy a mostrar, primero, que el concepto de hábito de Ricœur, al incorporar una intencionalidad, lleva consigo un modo atencional y, después, que la atención y el hábito no se ponen en registros contrarios, sino que, desde el punto de vista de la unidad humana,

---

imagen no-emotiva. Va a afirmar Ricœur: “Cuanto más nos alejamos de la imagen para tender a la emoción propiamente dicha, más se borra la intencionalidad auténtica del sentimiento que habíamos reconocido envuelto en la imagen no-emotiva: el sentimiento apunta a la expresión misma de las cosas, no es aberrante; con la emoción, el sentimiento auténtico del matiz afectivo de las cosas cede lugar a esta apariencia de un mundo mágico que no es más que la transformación de la turbación orgánica en el *Cogito*”. Ibid., 325 [es. 285].

<sup>90</sup> Cf. Ibid., 201.

el hábito alcanza en la apertura atencional su realización más plena o, en otras palabras, se cualifica positivamente como hábito a partir de un modo atencional, el cual como sabemos se coloca por debajo del esfuerzo y no se identifica con el aspecto reflexivo.

### 3.2.1 El modo atencional de la forma habitual

El concepto de hábito de Ricœur es influenciado por su lectura de *De l'habitude* de Ravaissón<sup>91</sup> y tiene un lugar significativo en su proyecto de una filosofía de la voluntad, en cuanto en el hábito se manifiesta la continuidad entre la naturaleza y la libertad o, según nos dirá, el hábito es encrucijada donde los polos de nuestra existencia (querer y cuerpo, posibilidad existencial y realidad natural, libertad y necesidad) se encuentran<sup>92</sup>.

Del hábito nos va a decir que no parece designar “ninguna función particular”, “ninguna intención original hacia el mundo”, sino que se puede definir como

una *manera* de sentir, de percibir, de obrar, de pensar adquirida y relativamente estable; afecta a todas las intenciones de la conciencia, sin ser una intención. Precisamente, ocurre con el hábito lo mismo que con la emoción: representa una alteración de

---

<sup>91</sup> Varios autores han estudiado la lectura ricœuriana del concepto de hábito de Ravaissón (*De l'habitude*). Se pueden ver: Benoît Thirion, “La lecture ricœurienne de Ravaissón dans *Le volontaire et l'involontaire*”, *Les Études philosophiques* 62, no. 3 (2002): 371-90, <https://doi.org/10.3917/leph.023.0371>; Jakub Čapek, “Ravaissón and Ricœur on Habit”, en *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature*, ed. Scott Davidson (Lanham: Lexington Books, 2018), 37-58; más indirectamente pero ofrecen perspectivas interesantes para el tema: Philippe Cabestan, “La force d'habitude”, *Alter: Revue de Phénoménologie* 12 (2004): 129-47; James N. McGuirk, “Metaphysical and Phenomenological Perspectives on Habituality and the Naturalization of the Mind”, en *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*, eds. Sonja Rinofner-Kreidl y Harald A. Wiltsche (Berlin: Gruyter, 2016), 203-14.

<sup>92</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 373.



todas nuestras intenciones; sin ser una nueva clase de “cogitata”, lo habitual es un aspecto de lo percibido, de lo imaginado, de lo pensado, etc., opuesto a lo nuevo, a lo sorprendente<sup>93</sup>.

En cuanto “manera de sentir, percibir, obrar” que afecta todas nuestras intenciones se acerca mucho a la definición propuesta de atención. La atención como forma relacional del *cogito* encarnado expresa el cómo cualificado en que se vive la receptividad activa que acompaña todo acto del yo. Si tanto la atención como el hábito se definen como “manera de”, “forma” que acompaña los actos intencionales<sup>94</sup>, ¿dónde está la diferencia que lleva a que entendamos cosas distintas e incluso aparentemente opuestas cuando cualificamos un acto como atento y un acto como habitual?

Siguiendo el texto apenas citado dos elementos califican *el modo* del hábito: su ser adquirido y una relativa estabilidad que aparentemente lo coloca en el otro polo de lo nuevo, de lo sorprendente. Me detengo ahora en el primero de estos calificadores poniéndolo en relación con el modo de receptividad activa de la atención.

Afirmando que el hábito es adquirido, Ricœur lo pone en una relación de dependencia de una voluntad. Señala que no hay hábito que se adquiera sin la voluntad, pero como contraparte agrega que la voluntad no tiene poder directo para constituir un hábito. Va a ser el consentimiento el que está en el origen de los mismos, en cuanto lo que hace la voluntad es “activar” o “impedir” el ejercicio de un poder espontáneo que lo que hace es liberar de una actividad (perceptiva, motriz, de juicio, etc.) formas que, “a medida que son ‘segregadas’, se asimilan a [la] propia actividad, se adelantan

---

<sup>93</sup> Ibid., 353 [es. 307].

<sup>94</sup> El hábito y la atención al afectar todos los actos intencionales informan así mismo al yo. El yo del *cogito* representa el haz de actos intencionales de un sujeto encarnado. Con “yo” me refiero siguiendo a Ricœur al centro de perspectiva mediado por el cuerpo.

a las nuevas operaciones y se insertan en la duración viviente que acompaña [el] presente”<sup>95</sup>.

A este origen en la actividad intencional se acompaña el hecho de que el hábito afecta a esta misma voluntad como una suerte de segunda naturaleza. Este segundo aspecto consiste en que “lo que ha sido iniciativa y actividad ha dejado de serlo, para operar de ahora en adelante a la manera [...] de la primitiva sabiduría que rige a los saber-hacer preformados”<sup>96</sup>. Para nuestro autor la espontaneidad involuntaria que testimonian los hábitos es irrefleja; revela una relación primitiva entre el *cogito* y el cuerpo que precede el saber y el querer<sup>97</sup>. Señala, a partir de su diálogo con la psicología de la época, que se da una disminución de una atención particular de tipo reflexivo a medida que una habilidad es contraída, que un hábito es formado<sup>98</sup>. Sin embargo, que el aspecto reflexivo desaparezca no significa para él que, en el hábito, la voluntad sea abolida. El cuerpo que responde al hábito está atravesado por una intención afectiva y

---

<sup>95</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 355 [es. 308-9]. Ricœur toma en consideración para su análisis tanto los hábitos corporales como los hábitos mentales.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 356 [es. 309]. Por saberes pre-formados entiende Ricœur la componente más elemental de la conducta humana que es el germen de todos los movimientos que podemos captar de los cuales se apodera el esfuerzo; los caracteriza como “una especie de no-reflejo” de movimientos innatos o más propiamente pre-formados. Son esquemas de acción que se armonizan con nuestro estar en el mundo. Va a afirmar: “Aquí el *Cogito* mental y corporal, el pensamiento y el movimiento realizan una unidad imposible de desgarrar, más acá del esfuerzo”. *Ibid.*, 314 [es. 276]. Ricœur dedica todo el primer punto del capítulo dos de la segunda parte (en el que trata la espontaneidad corporal) a profundizar en estos saber-hacer preformados. Cf. *Ibid.*, 291-315.

<sup>97</sup> En diferentes ocasiones se refiere Ricœur a este pacto que recoge la afirmación atribuida a Maine de Biran: *Homo simplex in vitalitate*.

<sup>98</sup> Ricœur se refiere a los estudios de Paul Guillaume en *La formation des habitudes*. Nos dice: “La psicología experimental nos da considerable testimonio de la deserción de las estructuras habituales por la intención reflexiva: a medida que sé realizar mejor un movimiento, la intención se dirige a totalidades motrices cada vez más vastas, y se empieza a focalizar solo a ellas; con cada progreso del hábito, las vinculaciones internas ya no exigen atención particular, refundan en la focalización global y esta se subordina a las señales y a los fines de la acción que son los únicos remarcados (Paul Guillaume, *La formation des habitudes* (Paris: Alcan, 1936), 125-31)”. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 360 [es. 313].

volitiva, que es un momento de la conciencia en el sentido amplio dado por Ricœur a esta, la cual es susceptible de ser reflexionada<sup>99</sup>.

Este énfasis en el origen adquirido del hábito pone luz sobre el hecho de que este está traspasado por una intención. Dicha intención, en cuanto reconducible a un *yo puedo*, si bien pueda ser irrefleja y práctica (no-atenta si entendiera por atención solo el momento reflexivo), a mi juicio, es la que lleva a afirmar una forma atencional en la forma habitual que adquiere una acción intencional<sup>100</sup>. Según lo presentado en el capítulo dos, si la estructura de receptividad activa (también en su dimensión corporal) que define a la atención subyace a la intencionalidad de los actos, la intención práctica y afectiva que acompaña el hábito puede ser llamada atencional; La forma habitual se adquiere en conjunción con una forma atencional y debido a la espontaneidad práctica del cuerpo, la forma de esta atención al ser actuada tiende a sedimentarse.

En el sentido amplio dado a la atención, esta no es excluida del hábito y es también identificable a partir de la consideración que hay un yo capaz de reconocerse como operante en la acción habitual y que puede retomar su acto (al menos en condiciones normales) ante la espontaneidad que lo mueve. Ricœur si bien reconoce en el hábito una tendencia a la automatización, al distinguirlo de un mecanismo, de un reflejo, a partir de la presencia de una intencio-

---

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, 360.

<sup>100</sup> La oposición entre hábito y atención se pone con relación al aspecto reflexivo de la misma. Pero, como bien señala James N. McGuirk: "Habitual actions are opaque only with regard to explicit reflection. When I drive, I may no longer think about shifting gears or adapting to the road surface but this is not to say that I am not attentive. Rather the attention which is present is predominantly an embodied attentiveness. I attend to what I do as the body's attunement, which is also to say that it is as this attunement that consciousness is present in acting habitually". McGuirk, "Metaphysical and Phenomenological Perspectives on Habituality", 209.

nalidad, pone el énfasis en que nos encontramos ante una acción humana que recae sobre nuestro poder<sup>101</sup>.

### 3.2.2 Hábito y apertura atencional

El segundo calificador del hábito: su relativa estabilidad, nos pone frente a la ambigüedad de su función. Ricœur, tomando como referencia para su análisis el hábito flexible, que según afirma, “manifiesta mejor la pareja original del querer y el poder plástico”<sup>102</sup>. Va a señalar que el hábito en cuanto poder contiene la amenaza de caer en el automatismo. La estabilidad, que desde un punto de vista positivo se pone al servicio de la acción haciendo que esta sea fácil y que podamos acudir a un poder presente en nosotros para responder a distintas situaciones, manifiesta, como contracara, la tendencia del hábito a rigidizarse y automatizarse perdiendo la flexibilidad que le es propia.

Nuestro autor es consciente de una tendencia a querer explicar el hábito a partir del automatismo. A su juicio, convergen para esta interpretación una serie de prejuicios. Por un lado, denuncia que

cierto romanticismo superficial ve con agrado en el hábito un principio de esclerosis y opone a la trivialidad de lo cotidiano las explosiones de la libertad, como si fuera posible pensar hasta el fin la conciencia a través de oposiciones de funciones<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Hay una dependencia en la manera de concebir el hábito –como hace notar Jakub Čapek al estudiar este tema en Ricœur– de la perspectiva en primera persona: el hábito es siempre de un sujeto, expresa un poder, una capacidad del yo. Cf. Čapek, “Ravaisson and Ricœur on Habit”, 48.

<sup>102</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 358 [es. 311].

<sup>103</sup> *Ibid.*, 357 [es. 311].

Y por otro, señala una tendencia de la psicología, al estudiar experimentalmente el hábito, de recargar los hechos de automatismo, de manera que bajo la ilusión naturalista el método hace violencia a la doctrina. Es así como “mecanismos tan sumarios como la asociación de ideas o el manejo estereotipado de instrumentos de laboratorio han servido de modelo a todo estudio del hábito”<sup>104</sup>.

Él se distancia de estas posiciones, ya que, como veremos, desde el punto de vista de la unidad humana, la estabilidad flexible del hábito, que nos permite orientarnos creativamente en el mundo a partir de una apertura a este, es la que refleja la vocación propia del hábito.

Hay un asombro que describe Ricoeur ante la docilidad enigmática del hábito:

Cuando digo que sé hacer acrobacia [...] señalo la presencia oscura del poder con el cual, de alguna manera, me encuentro cargado. Con esta convicción anticipo cierta sorpresa que también a mí me da el soltarse de todo hábito complejo y frágil, la sorpresa de la facilidad con la cual, a partir de un signo, de un parpadeo, “aquello” responde a mi invitación [...]; ciertamente, “esto” solo marcha bien si quiero, pero este querer es tan fácil que parece no ser más que una permisión acordada a una espontaneidad cortés al hábito, que va al encuentro de mi impulso<sup>105</sup>.

Los ejemplos que escoge Ricoeur son elocuentes; acabo de citar lo que nos dice del atleta, pero al interior de este texto indica también: el “asombro de ver las cifras presentarse solas cuando estoy contando”, “a las palabras agruparse y adoptar un sentido cuando hablo una lengua extraña que poseo a fondo”, el “cuerpo que responde al

---

<sup>104</sup> Ibid., 358 [es. 311].

<sup>105</sup> Ibid., 363-4 [es. 315-6].

ritmo del vals”. Él afirma una espontaneidad en el hábito que lleva a que este tenga una dimensión inventiva. Nos dice: “Adquirir un hábito no es repetir, consolidar, sino inventar, progresar”<sup>106</sup>, además, el hábito porta consigo, lo que llama, una fuente de sabiduría a la que podemos acudir al responder a situaciones nuevas<sup>107</sup>.

James N. McGuirk pone de relieve este carácter prospectivo e inventivo de la visión del hábito de Ricœur y, por lo tanto, su apertura a la novedad. Nos dice: “Los movimientos del atleta, como la pluma del escritor, buscan encontrar nuevas formas de realizar lo que han incorporado de modo que inventan cada parte tanto como repiten”. Este autor señala un movimiento en el hábito que se da en términos de imaginación productiva, la cual, emergiendo “detrás del texto de la experiencia”, se ocupa “de descubrir posibilidades de acción en el mundo frente a ese texto”<sup>108</sup>. Asociado a este dinamismo, que tiene una dimensión temporal, propongo reconocer el rol cualificador de la atención que, como hemos visto, incorpora un aspecto imaginativo que se proyecta en la acción.

La posibilidad de un hábito de degenerarse se vincula a la espontaneidad que lo acompaña la cual es descrita por Ricœur como previsor u ociosa. En su exuberancia esta espontaneidad del hábito puede trastornar la acción intencional en lugar de servirla y se manifiesta en estereotipos, asociaciones reiteradas. Para nuestro autor

---

<sup>106</sup> Ibid., 364 [es. 316].

<sup>107</sup> Cf. Ibid., 365-6.

<sup>108</sup> “The athlete’s movements, like the writer’s pen, seek to find new ways of enacting what they have incorporated so that they invent every bit as much as they repeat. The habit reproduces itself in terms of a productive imagination that emerges out of the world behind the text of experience but which is primarily concerned with discovering possibilities for action in the world in front of that text”. McGuirk, “Metaphysical and Phenomenological Perspectives on Habituality”, 212. Trad. propia. Este autor insistiendo en este aspecto creativo del hábito nos va a decir también: “The habit is then transformative of what lies before us and is not only the result of transformations of what lies behind us. This means, in turn, that the habit which does not seek to transcend its previous limits will not simply degenerate into automatism but will dissipate”. Ibid., 213.

“no controlados, los hábitos giran hacia el automatismo y se disocian de la conciencia viviente”<sup>109</sup>. Señala que la reciprocidad entre querer y hábito no se encuentra menos amenazada que la reciprocidad entre querer y emoción. De manera que la persona experimenta una dualidad que, como hemos visto en el capítulo anterior, en el dinamismo de la vida, el esfuerzo de atención voluntaria entra a mediar. Si en el caso de la emoción la amenaza era la toma pasional, en el caso del hábito la amenaza es una automatización alienante que hace del cuerpo una cosa<sup>110</sup>. En ambos casos el yo pierde su espacio de libertad, su capacidad de orientarse, su flexibilidad, en suma, la capacidad de recibir activamente, la cual ha sido caracterizada, en su positividad, como el avance generoso de la conciencia. Si el *cogito* tomado por la pasión fue descrito en el capítulo anterior como teniendo una forma relacional no generosa; el *cogito* práctico del hábito, cuando este se disocia del yo, a mi juicio, puede ser caracterizado desde una perspectiva similar. Es así que el *cogito* encarnado dominado por un hábito parece ser otra manifestación posible de la conciencia fascinada (en cuanto la capacidad de este de recibir y de movilizarse frente a lo nuevo –su forma atencional– está como fosilizada); mientras que el *cogito* habitual generoso podría ser descrito (siguiendo implícitamente a Ricœur, quien evoca lo que nos dice Descartes): como aquel que avanzando en las semi-tinieblas del bien aparente se ha acostumbrado “a formar juicios ciertos y determinados sobre todas las cosas que se presentan y a creer que cumplimos siempre nuestro deber cuando hacemos lo que nos parece mejor, aunque tal vez juzguemos muy mal”<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 476 [es. 415].

<sup>110</sup> Al respecto nos dice Ricœur: “El hábito es la naturalización útil de la conciencia; la posibilidad de que toda la conciencia se torne cosa está contenida en dicha naturalización; basta con que la conciencia consienta a la pendiente o con que un accidente la saque de sí misma”. Ibid., 386 [es. 334].

<sup>111</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 170, AT 11:460 [es. 533]. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 511.

Desde esta perspectiva, un hábito es solamente inteligible como hábito gracias a la presencia de una estructura atencional, la cual se manifiesta ahora, en su habitualidad, como forma de un *cogito* encarnado, más o menos atento, o, más o menos fascinado. Por otro lado, la forma del hábito se califica positivamente a partir de su flexibilidad dinámica la cual se juega entre repetición y novedad, por lo tanto, en dependencia de la maestría temporal de la atención que involucra la imaginación. Una forma relacional que ha renunciado al ejercicio de un poder positivo de orientarse (abriéndose a la alteridad-novedad), que ha consentido a la inercia, es la que conduce al automatismo<sup>112</sup>.

Ricœur, teniendo en cuenta que cada acto que comienza es continuación de lo que ha sido, y, que por lo tanto, hay una presencia oscura que forma parte del yo, que se manifiesta en las diferentes formas que adquiere lo involuntario (entre ellas el hábito); va a optar por buscar “en el seno de la conciencia y en la seguridad del ‘yo quiero’” la integración del mismo<sup>113</sup>. Es desde esta perspectiva que el modo activo de la receptividad de la atención se inscribe en el hábito. Esta se manifiesta, como acabamos de ver, en su positividad en el hábito flexible.

---

<sup>112</sup> James N. McGuirk no considera explícitamente el factor atencional del hábito, sin embargo, me uno a su análisis en cuanto pone el énfasis en el carácter tensional y dinámico del mismo y en la medida en que, en la conclusión del mismo, vincula el problema de la degeneración del hábito a una falta de atención. Nos dice: “The habit lives, only so long as it continues to progress and discover new possibilities for action. None of this means that habits are returned to the realm of pure self-transparency. In the same way that bodily habits emerge pre-reflectively, the habits of the mind escape me to the extent that there is, as he says, an ‘it thinks’ present in the ‘I think’ (Paul Ricœur, *Freedom and Nature*, 294). In other words, the life of consciousness is not perfectly transparent to itself. It is, again in this sense, *natured* in the unfolding of its time. However, it remains present to itself as long as it brings its past to bear on the demands of its present situation. That is, it is free and naturalized. The inertial problem or the problem of the degeneration in habit occurs precisely when this attention to detail which habit makes possible is absent”. McGuirk, “Metaphysical and Phenomenological Perspectives on Habituality and the Naturalization of the Mind”, 214.

<sup>113</sup> Esta certeza viene afirmada con fuerza en el diálogo crítico de Ricœur con el psicoanálisis. Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 504-5 [es. 438].



### 3.3 Atención y hábito en el ciclo del deseo

Según había anunciado, voy a tratar de iluminar el concepto de atención considerando la maestría que esta ejerce sobre las presencias al interior del ciclo de la necesidad y el deseo. Ya que es al interior de este en donde el yo se afirma como libre mirada. Nos dice Ricœur:

Más allá de toda teoría de la falta me afirmo como libre mirada en el hambre, la sed, el deseo sexual, la voluntad de poder y el voto de inercia, el impulso a imitar y a obedecer, la obligación y el reclamo surgidos de los valores de verdad, justicia y amor<sup>114</sup>.

La necesidad y el deseo tienen una historia temporal, su forma y su fuerza se gestan en la dialéctica continua entre llamadas y respuestas repetida a presencias que, como he insistido, necesariamente por nuestra condición encarnada se tejen y se alimentan en la imaginación en un campo heterogéneo. Para que se forme un deseo es necesario que la atención, que es ese tiempo sostenido y movilizado del yo, haya cedido o consentido a una presencia en mayor o menor grado representada.

Nuestro filósofo le atribuye, como mencioné precedentemente, una función fundamental a la imaginación en la formación del deseo. Ella camina con la atención y, por lo tanto, se cualifica también a partir de esta; es una función de la misma, ya que nunca estamos por la limitación de nuestra encarnación y temporalidad ante una presencia plena. Esta limitación es la que invoca el ejercicio de un poder del cual somos responsables, el cual se despliega en el tiempo y cuenta con la ayuda o resistencia del cuerpo-propio. Si en la imaginación se puntualiza el proyecto y el anhelo, es la atención la

---

<sup>114</sup> Ibid., 204 [es. 179].

que libera de la toma pasional a la que puede inducir la imaginación. La atención es la que en un primer momento la evita y, en cuanto forma relacional al interior de un acto de imaginación, de ella depende la forma definitiva del deseo<sup>115</sup>; lo que sería para Ricœur la fórmula en positivo del hecho de que el querer inclina sin necesitar.

Nuestro autor va a resaltar que podemos acceder a la experiencia de la libertad del yo a partir de una atención omisa que me acusa. La atención me revela mi poder-poder tanto en un acto consentido como en el consentimiento a una capacidad de atender no empleada. Va a afirmar que “sólo la omisión de la atención hace a la fatalidad de la pasión”<sup>116</sup> y esto se aplica también, en el caso del hábito, a la caída en un automatismo. En este sentido, la toma pasional o el automatismo alienante implican la renuncia al acto esencialmente positivo de atender que es el que custodia la libertad conservando la apertura de la forma relacional del yo. Si mi yo es tensional, no atender es aceptar disgregarme. Atendiendo a... y no atendiendo a... es como le doy forma a mis deseos y como me ato o libero a mí misma a través de mis hábitos en la forma de relacionarme con estos.

Para Ricœur el ciclo de la necesidad se culmina en la posesión y el goce que acalla el deseo por la disolución del objeto en nosotros, lo cual constituye la plenitud. Al interior de este ciclo, el camino está lleno de baches sobre los que el yo debe reconquistarse sin alcanzar nunca una transparencia total. Esta reconquista, en la medida que conduce a la unidad, es el ejercicio concreto de una maestría sobre las presencias en cuyo ejercicio el yo se cualifica portando consigo su cuerpo. Esta cualificación, en la medida que la forma relacional es sostenida, incide sobre formas habituales de mirar, sentir, pensar que están en mayor o menor grado traspasadas por la fuerza del deseo.

---

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, 204.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 204 [es. 179].

La visión antropológica de Ricœur lo lleva a resaltar la fragilidad de la unidad de nuestra vida. Va a enfatizar que más que ante una melodía nos encontramos muchas veces ante una cacofonía. Nos dice: “Los *pasajes* más notables de nuestra duración son con frecuencia crisis, hiatos, en suma, formas de *distensiones* sobre las cuales deben reconquistarse las *intenciones* capaces de unificar”<sup>117</sup>. El tiempo, la imaginación, la fuerza emocional del deseo y el hábito son los aliados de las diferentes “formas de distensión” entre ese yo que soy y ese yo que quiero ser, que acompañan nuestra experiencia.

En el capítulo uno, al describir el acto de atención, mencioné que dos factores son determinantes para juzgarlo: la orientación del mismo y la forma relacional. Una forma relacional fascinada es la que revela una falta de maestría. No basta orientarse activamente a recibir activamente aquello que se ofrece. Para realizar un acto de atención, cualificado positivamente como tal, dicha orientación debe acompañarse por una conversión de la mirada. Por lo tanto, en dicho acto el yo, en cuanto encarnado y temporal, debe reconquistarse a sí mismo haciendo frente a la pasividad que experimenta por la oscuridad del propio cuerpo, la complejidad del propio mundo afectivo y el discurrir del tiempo. La maestría involucrada en el acto atencional implica un posicionarse y un reposicionarse lo más descentradamente posible; para poder, desde dicha toma de posición, re-dirigirse atencionalmente al presente querido. Proyectando lo dicho en el capítulo anterior, en la medida que el polo afectivo de este yo se estima, es decir, tiene una forma relacional generosa, la imaginación contribuye a sostener el afecto activo y el yo se reconoce a sí mismo orientándose en torno a deseos consentidos. Cuando la forma relacional está “más conquistada”, a fuerza *de presentes elegidos* el esfuerzo es menor, menos presencias parásitas parecen nublar o deformar las presencias que se ofrecen y la sucesión conducida es

---

<sup>117</sup> Ibid., 566 [es. 497]. Trad. modificada.

vivida desde una mayor unidad. Esta forma relacional conquistada es el servicio que ofrece el hábito, el cual, como sabemos, se alía con o maquina contra el querer del yo.

#### **4. La atención como hábito disposicional**

Ricœur se refirió a la atención como ejercicio de una maestría sobre la duración en el contexto del análisis de la decisión. A partir de allí, yo extendí en este capítulo el análisis a un contexto que me permitiera poner luz sobre la dimensión afectiva y corporal de esta maestría. Desde esta perspectiva, paso ahora a caracterizar la atención no solo como maestría sobre la duración, sino como un hábito disposicional del *cogito* generoso. Llamándola así pongo el acento tanto sobre el hecho de que la maestría que ejerce la atención es sobre una *duración encarnada* como sobre el hecho de que esta mantiene el índice de su pureza en un dinamismo de apertura que implica un re-posicionamiento receptivo descentrado (que he llamado generoso) por la dispersión y oscuridad que trae consigo la dimensión afectiva y la espontaneidad del cuerpo-propio.

Mi propuesta es que la atención, en cuanto señala un cómo al interior de un dinamismo relacional que adquiere una forma habitual por la encarnación, remite, como en el caso del tiempo, al carácter subjetivo de la misma, por lo tanto, a su ser hábito de un yo. En este sentido, la atención que atraviesa el hábito (si bien irrefleja) lo hace susceptible de ser cualificado con relación a la unidad humana ideal y, en cuanto en su virtualidad expresa un poder de retomarse como yo orientándose con relación a una intención unificadora capaz de dar sentido, remite a la responsabilidad de este (unidad tensional) frente al sí del sí mismo. El yo se cualifica de manera positiva o negativa en el ejercicio mismo de su maestría temporal como más o menos generoso y esta intención atraviesa el cuerpo

propio adquiriendo un carácter habitual que conduce a una forma de sentir y sentirse a sí mismo.

En este último punto conclusivo, voy a detenerme a indagar en qué le agrega el carácter disposicional al carácter habitual de la atención, para después retomar y profundizar, a la luz de los desarrollos presentados, en el concepto de atención pura que fue propuesto en el capítulo uno.

El hábito, desde la perspectiva en la que Ricœur se inscribe, incorpora un aspecto relacional y dinámico, además, comporta una normatividad disposicional. Este carácter normativo tiene implicaciones éticas en cuanto el sujeto cuenta con un poder que lo hace responsable de sí y a través del cual se modifica a sí mismo<sup>118</sup>. El carácter relacional y dinámico del hábito se vincula a la intencionalidad práctica que lo traspasa, mientras que la normatividad disposicional se pone en relación con la idea de unidad de la persona humana que guía su obra.

Una pregunta que encontramos al inicio de este capítulo fue: “¿Bajo qué condición la forma del devenir será ella el crecimiento de una persona, el desenvolvimiento de un sujeto?”<sup>119</sup>, a partir de la cual me he preguntado: ¿Bajo qué condiciones el ejercicio de la imaginación, del deseo, del hábito lo son? La respuesta, a mi juicio, se pone en dependencia de la forma atencional. Decía en un momento Ricœur, refiriéndose a la maestría sobre la duración de la atención, que el destino de nuestra libertad quedaba confiado “a cierto arte capaz de mantener o cambiar nuestros proyectos”<sup>120</sup>. Pero, si mi libertad es poder encarnado, esto lleva a que este arte

---

<sup>118</sup> Sobre la visión del hábito desde un punto de vista orgánico que tiene una raíz aristotélica se puede ver la síntesis histórica presentada en Xabier E. Barandiaran y Ezequiel A. Di Paolo, “A Genealogical Map of the Concept of Habit”, *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014): 1-7, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00522>.

<sup>119</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 196 [es. 172]. Trad. modificada.

<sup>120</sup> *Ibid.*, 197 [es. 173].

atraviase el cuerpo-propio de manera que en su ejercicio el sujeto se cambia a sí mismo cualificándose respecto a su destino.

En este capítulo hemos visto que el tiempo, la imaginación y el hábito son para Ricœur ambivalentes. Por un lado, son los aliados de la dispersión frente a los cuales el yo debe re-conquistarse como yo en torno a una intención unificadora. Por otro, portan consigo un impulso creativo, constructivo, a partir del cual el yo se configura a sí mismo, al mismo tiempo que incide sobre el mundo. He mostrado cómo este segundo aspecto se pone en dependencia de una determinada forma atencional que opera como factor discriminante en relación con las formas degradadas: sea de un tiempo vivido como dispersión, de una imaginación que fuga o de un hábito automatizado que cosifica al yo. El ser tensional del ser humano es el que da razón de esta posibilidad de degeneración, que desde otro punto de vista es tarea, llamado a la responsabilidad, a ejercer una maestría que no porta a la angustia porque no se pretende con ella eliminar las incertezas, los límites, ni alcanzar una transparencia<sup>121</sup>.

Hablar de un hábito atencional significa afirmar que la forma relacional de receptividad activa se sedimenta, se estabiliza, se hace constante a partir de repeticiones consentidas. Si la intención que determina la atención como atención es el descentramiento voluntario del yo con el fin de recibir al otro como otro, neutralizando las fuerzas que tienden a cerrar el yo en esta receptividad; el hábito que recae sobre esta intención conduce a una determinada disposición

---

<sup>121</sup> James N. McGuirk pone de relieve que, en el caso del hábito, se ve cómo la opacidad del sí con relación a sí mismo no se confía al dominio de lo sub-personal o inauténtico, sino que revela formas de alteridad de sí que operan en el campo de la humanización de sí mismo en su forma peculiar de conocer. Lo que pone en evidencia este punto es que hay una base continua que se forma a través del hábito que acompaña los actos intencionales: la visión, la comprensión y la acción. Cf. James N. McGuirk, "Phenomenological Considerations of Habit: Reason, Knowing and Self-Presence in Habitual Action", *Phenomenology and Mind* 6 (2016): 157.

receptiva del yo. En otras palabras, la habitualidad de la atención es de carácter disposicional.

Si consideramos que la atención acompaña como forma relacional los diferentes actos: perceptivos, imaginativos, de memoria, etc., esto conlleva a que, al hacerse estos habituales en su ejercicio, la forma atencional que los acompaña va a tender también a hacerse habitual. Una imaginación que fuga (con su forma atencional fascinada), que se vuelve habitual, va a portar consigo disposicionalmente a una manera de recibir en la que el yo se enajena. Por otro lado, en el caso por ejemplo de un acto de lectura en el que el yo busca acoger lo que dice el texto (acallando las prevenciones emocionales que a veces puede despertar lo que dice el autor, las expectativas que lo llevan a poner en el mismo lo que no dice) y repite esta intención; tenemos que, en este acto, en el que el yo se posiciona y reposiciona atencionalmente, se arrastra consigo, como en el caso anterior, una disposicionalidad en la forma relacional del yo. En este segundo caso, esta se pone en una relación positiva con el ideal de unidad humana. En ambos casos cuando la forma relacional es consentida la disposición queda confirmada implícitamente y cuando se la evita, reposicionándose el yo voluntariamente frente a la forma del acto, se abre el camino a una nueva disposición receptiva del yo.

¿En qué consiste entonces concretamente este arte atencional que nos cualifica respecto al ejercicio de nuestra libertad? En un momento de su tesis, Ricoeur, para mostrar la continuidad entre el querer y el hábito, acude nuevamente a Descartes, quien nos dice que para estar bien dispuestos a juzgar correctamente son necesarias dos cosas: el conocimiento de la verdad y el hábito. Este segundo es el que hace que uno recuerde y acceda a ese conocimiento todas las veces que se presente la ocasión. En el capítulo dos habíamos visto al describir la forma del *cogito* generoso que este sabe que “nada le pertenece verdaderamente a no ser esta libre disposición de sus voluntades y de que únicamente puede ser alabado o cen-

surado por el buen o mal uso que hace de ella”; vimos también, que este *cogito* promete de manera firme y constante “hacer buen uso de dicha disposición”<sup>122</sup>. El arte atencional involucra una *actualidad* del acto que se confía a una *habitualidad* y, por lo tanto, un hacerse responsable también de esta en cuanto sabe que de sí depende mantener o cambiar una determinada disposición. En otras palabras, el arte ejercido sobre la duración encarnada comporta un *cogito* actual que arrastrando las virtualidades del *cogito* anterior, se proyecta abriéndose al futuro a partir de esa misma actualidad.

Si la forma relacional confiada al hábito adquiere un carácter disposicional, este recae también sobre el sentimiento de estima que acompaña dicha forma: me siento a mí mismo y me estimo a mí mismo en este posicionarme receptivamente frente a la alteridad y me oriento atencionalmente desde un valor que es reconocido u olvidado en mí mismo. La forma generosa que puede adquirir el amor de sí se hace habitual y como una potencia latente acompaña los actos del *cogito* en su ejecución: se hace presente, anticipa el futuro y se hace disposicionalmente en el cuerpo pasado retenido<sup>123</sup>.

Hemos visto en este capítulo que es en torno al ciclo del deseo que se revela la maestría de la atención en su dinamismo encarnado. De la forma atencional, inherente al deseo y a la acción habitual, depende el alcanzar en mayor grado la unidad que se revela cuando ambos se armonizan. Cuando la forma del yo se orienta positivamente respecto a esta unidad, la atención puede ser llamada simultáneamente “inscripción en el cuerpo de la fuerza emocional de

---

<sup>122</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. 153, AT 11:446 [es. 526].

<sup>123</sup> En cuanto la disponibilidad atraviesa el cuerpo e involucra el sentir, este concepto se acerca al concepto de *Befindlichkeit* de Heidegger. La disponibilidad de la atención remite a una situación afectiva que precede ontológicamente toda comprensión cerrando o abriendo horizontes de significación. Para la interpretación de este concepto en Heidegger ver Chiara Pasqualin, *Il fondamento “pativo” dell’ermeneutico: Affettività, pensiero e linguaggio nell’opera di Heidegger* (Roma: Inschibboleth, 2015).



los bienes que amamos” (suponiendo aquí que esta fuerza conserva la dimensión contemplativa del amor) y hábito virtuoso<sup>124</sup>. Por la condición encarnada y temporal de nuestro *cogito*, esta unidad que es de carácter tensional permanece siempre, como hace muy bien notar Ricœur, una idea-límite; pero esto no significa que, en los límites de nuestra condición encarnada y temporal, no lo vivamos en nuestro hoy, en su gradualidad, como realidad y tarea<sup>125</sup>.

Paso ahora finalmente a completar la imagen de atención pura que propuse al iniciar este desarrollo. Decía entonces que hay una manera de estar presente a las múltiples presencias, que no es la receptividad activa de *toda* alteridad, porque es la receptividad-activa de una libertad simplemente humana. Se trata de una receptividad activa *no total*, sino *apaciguada y plena*, en la que las presencias son acogidas desde el impulso generoso de la conciencia que se vuelve hacia lo otro en un acto de afirmación de sí, que manteniendo la presencia, no se vuelve mirada complaciente. Dicha forma de recibir en el propio cuerpo sostenida por una estima generosa es la que permite que el otro sea acogido como otro.

Se supone una habitualidad en la manera de estar presente acogiendo de manera abierta la presencia. Este aspecto habitual hace que este movimiento de acogida, que se sostiene y direcciona en un flujo temporal, se dé de forma fácil, sin esfuerzo y no por eso menos voluntaria. Esta apertura en cuanto mediada por el cuerpo propio es parcial, pero plena, en cuanto la fuerza emocional del deseo es amor que consiente a la presencia que sostiene. Dicho re-

---

<sup>124</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 400 [es. 350].

<sup>125</sup> El tema de la gradualidad de la libertad se pone en correlación con el carácter cualitativo de la atención y con la adquisición gradual de los hábitos. El artículo de Justin Matchulat, “Defending Virtue against the Situationist Challenge. Aristotle, Aquinas, and Contemporary Metaphysicians on Degreed Traits”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 88 (2014): 245-58, <https://doi.org/10.5840/acpaproc201612038> pone de relieve la gradualidad de la virtud que forma parte de la concepción clásica del hábito. Este aspecto es reconocible en la aproximación de Ricœur al tema.

poso incorpora, como hemos visto al distinguir atención de deseo, un aspecto unitivo que está modulado por una dimensión contemplativa que es la que garantiza tanto la presencia *del otro como otro* como la presencia *de sí como sí mismo*. Al mismo tiempo incorpora un elemento imaginativo que, estando acallado el deseo, no falsifica la presencia, sino que hace que la intencionalidad de ausencia sea vivida desde un alegre consentimiento a la alteridad que se dona con su trascendencia. Esta receptividad activa es vivida desde la unidad del propio cuerpo que responde al querer y desde el querer que adquiere la forma del cuerpo. El tiempo conducido del yo, desde esta forma relacional unificada del querer y del poder, no se escapa y no lleva a fugar, no jala hacia un pasado remoto o hacia un futuro incierto, sino que se ancla en un presente que se expande como novedad perenne. En un único acto que se distiende, el *cogito* atento en su actualidad vive en admiración gozosa y creativa de una presencia ya donada y siempre nueva.

Ricœur afirmaba en un momento tocando la interrelación hábito-sorpresa:

Aspiramos a la transformación de lo cotidiano celebrada por Inés en *La Reina muerta* de Montherlant: “Siempre lo mismo y me parece que siempre es la primera vez. Y hay asimismo actos que son siempre los mismos y, sin embargo, cada vez que uno los hace es como si Dios descendiera sobre la tierra”<sup>126</sup>.

¿No podría intuirse aquí lo que hace una mirada o un acto atento?

Estamos aquí en una dimensión mítica, que es ejercicio de imaginación filosófica, con la que, sin embargo, se puede iluminar la condición frágil, la unidad tensional implicada en la condición humana.

---

<sup>126</sup> Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 399 [es. 350].

## CONCLUSIÓN GENERAL

Si hacer filosofía no es un ejercicio abstracto desligado de la propia experiencia, si ella busca ante todo ponerse al servicio de la persona, ayudarla a ponerse las preguntas fundamentales de la existencia, si esta, como dice Ricœur, sirve a una comprensión orientada a restaurar una relación<sup>1</sup>, ¿cómo la presente reflexión –en cuanto ejercicio filosófico anclado en la experiencia, en el deseo de comprender y de servir, desde la propia pequeña parcela, a un mundo donde puedan establecerse relaciones cualitativamente más ricas y respetuosas– ha cumplido su objetivo?

La pregunta con la que abrí este texto giró en torno a la *mejor* disposición del yo para relacionarse con toda alteridad, de manera que esta sea recibida de un modo cualitativamente más rico y más conforme con su índice de verdad. La respuesta, a la que me llevó el camino recorrido en compañía de Ricœur, es que la atención, entendida como la forma relacional de un *cogito* encarnado que se vincula a la estima de sí, cuando es vivida según su índice de pureza receptiva se pone al servicio de una cualificación positiva de la persona alcanzando diferentes niveles de relación: con las cosas, consigo misma, con las otras personas, con la trascendencia. Esto tiene una valencia que es tanto ética como epistémica en cuanto la actividad que recae sobre la forma de la receptividad, cualifica al

---

<sup>1</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 37-38.

sujeto permitiendo una mayor acogida de la alteridad en su índice de verdad, lo que tiene consecuencias que redundan en el bien de la sociedad.

El joven Ricoeur, en su primera reflexión antropológica, fue el compañero de viaje escogido para *buscar comprender* la dinámica restauradora de la unidad humana involucrada en el ejercicio atencional. Ha sido la idea-límite de unidad humana, motor propulsor de la primera reflexión antropológica de nuestro autor, con su carácter tensional y dinámico, la que me permitió profundizar y articular el concepto de atención que encontramos desarrollado. A la luz de la idea de una *atención pura*, a mi juicio, se puede discernir un camino de transformación cualitativa del ser humano en su horizonte relacional, anclado en la búsqueda de la *mejor* disposición receptiva, lo que contribuye tanto a la unificación interior como a la construcción de la comunidad humana.

En la introducción dije que esperaba poder contribuir a la *profundización filosófica* de la atención a partir de una lectura creativa de la presencia de la misma al interno de la primera antropología de Ricoeur, poniendo luz sobre su *carácter mediador* y su *rol práctico* al servicio de la unidad humana. Toca ahora hacer balance de lo que este camino nos ha arrojado.

Todo ensayo de respuesta es limitado, por lo tanto, desde esta conciencia voy a hablar de *surcos* abiertos en torno a la filosofía de la atención. La figura del surco remite a un trabajo de exploración, de sacar desde dentro hacia afuera. En los surcos se planta, se deja pasar, se abren caminos; por ello, simplemente señalo las vías abiertas, los canales en torno a una profundización de la atención que, a mis ojos, pueden contribuir a deshilvanar el nudo fenomenológico y experiencial que esta estructura de la subjetividad encierra y, en la cual, se encuentra una clave importante de vida buena que puede iluminar el camino de quien se pregunta cómo *ver más* la alteridad conforme a su índice de verdad, cómo recibir *mejor* “al otro en

cuanto otro”. Este es un horizonte que es siempre una invitación, una exhortación, una esperanza, que cada uno abraza libremente y que la filosofía puede ayudar a iluminar.

El concepto de atención que emerge de estas páginas, no siendo propiamente de Ricœur, se apoya sobre las virtualidades presentes en su obra y busca proyectar el dinamismo al que conduce el horizonte restaurador que este propone en su tesis. Dicho horizonte me invitó a pensar desde la *reciprocidad* y desde la *participación*, por lo tanto, me condujo a una visión de la atención que, poniendo el énfasis sobre el carácter encarnado de nuestro yo, tiene una proyección que es al mismo tiempo práctica y experiencial. A mi juicio, las tres ideas rectoras de la tesis de Ricœur: de buscar un nuevo *punto de partida* para pensar la subjetividad, de un pensamiento que comprenda las diferentes polaridades en el ser humano *desde la reciprocidad* y el deseo de restaurar el *cogito encarnado*, ofrecen un marco particularmente fecundo para acercarse a una estructura limítrofe y fenomenológicamente rica como es la atención. Se puede decir que, la búsqueda de otro punto de partida y el pensamiento desde la reciprocidad, se ponen al servicio de la restauración de una relación<sup>2</sup>.

En este texto hemos visto que es posible aproximarse tanto a la pregunta por el punto de partida del pensamiento como profundizar en la dualidad que atraviesa la realidad humana, en estrecha conexión con la atención; ya sea considerándola como una estructura de receptividad activa, o, considerándola al interior del ciclo del deseo en el flujo temporal más amplio en donde se entrelazan varios actos en torno a una intención unificadora. La atención ha aparecido en esta doble valencia. Ha sido descrita como acogida más o menos generosa de una presencia, lo que pone el énfasis en su ser forma relacional (modo de recibir activamente); y como ejercicio de la

---

<sup>2</sup> Cf. Ibid., 37-38. 427.

maestría temporal sobre las mismas, lo que encontramos cuando esta es considerada al interior de una acción acompañada por una intención receptiva que puede ser cualificada como abierta, dócil, desinteresada. Esto, como hemos visto, moviliza un dinamismo de purificación afectiva. Ambas aproximaciones remiten en último término a la función ética de la atención.

Mi intuición fue proyectar, a la luz de la idea de unidad humana que guio la primera antropología de Ricœur, el concepto de atención que la acompaña. Como fruto de este trabajo salió a la luz la función *mediadora* de la atención que se pone al servicio de una *cualificación positiva* del ser humano cuando es ejercida según su índice de pureza. ¿Cuáles son los surcos que esta perspectiva nos abre? Indico tres.

Primero, profundizar en la atención como modo relacional ilumina la pregunta acerca de la aprehensión del sentido en su carácter dependiente-independiente e ilumina también el rol que juega un determinado punto de partida práctico-existencial en la aprehensión del mismo. Segundo, la búsqueda de pensar la unidad tensional que implica el ser un *cogito* encarnado abre una perspectiva desde la cual el afecto es considerado en su valencia epistemológica en estrecha conexión con la atención. Tercero, la atención considerada desde el punto de vista de su ejercicio, ofrece un camino práctico de restauración de la unidad, ofreciendo claves de sabiduría para una vida más humana. Esto a mis ojos permite poner luz sobre la valencia ética involucrada en un determinado ejercicio atencional. Es a la luz de esta última idea que sugiero que ejercitarse en la atención, buscando su índice de pureza, puede cumplir un rol fundamental no solo para aquel que la ejercita, sino que esto redundará en el bien de la comunidad humana.

## 1. La atención y la pregunta por el sentido

La estrecha relación entre atención y sentido ha recorrido todo el texto. Hemos visto que la atención puede ser descrita como la forma relacional que garantiza que se respeten en mayor grado las exigencias de la objetividad y de la subjetividad. De la objetividad, porque el sujeto atento busca intencionalmente abrirse y mantener la apertura para recibir “al otro como otro”. En la intención de recibir *como otro* (más allá de su realización efectiva, que puede ser mayor o menor) está implícita la asunción que el sentido es donado, es recibido; y, por lo tanto, implica la renuncia del sujeto de erigirse como parámetro de la realidad, la apodicidad del *cogito* que Ricoeur con fuerza rechaza. En otras palabras, hay un descentramiento que le da una cierta prioridad al objeto. Por otro lado, esta receptividad de sentido se da en un sujeto que, por la encarnación y participación en el mundo, recibe siempre desde una perspectiva limitada que está atravesada por una sensibilidad particular. Esto hace que ese sentido recibido tenga un carácter de elección que excede lo meramente donado y que haya un excedente de sentido no aprehendido que, poniendo luz sobre la limitación del sujeto, le revela al mismo la responsabilidad que tiene sobre su *poder de cualificar* la forma misma de vivir su receptividad. En este poder de cualificar se manifiesta el excedente creativo que hay en la elección, que pasa por la propia sensibilidad, se alimenta de la relación y brota como *fiat* humano del encuentro. En esta actividad selectiva-creativa, que tiene un carácter prospectivo, es en donde se revelan las exigencias de la subjetividad.

Esto lleva a subrayar el carácter dependiente-independiente del sentido y la capacidad que hay en el ser humano de disponerse de la mejor forma posible para recibirlo, lo que incide sobre la manifestación más o menos plena del mismo. La exigencia ante la que nos pone la idea-límite de una atención pura, no es que este sentido

pueda ser más *independiente*, sino que la forma relacional, al interior de la cual este es aprehendido en su dependencia-independencia, favorece la aprehensión del mismo en su índice de verdad. A la hora que se incorpora el elemento afectivo a esta dinámica receptiva, sale a la luz que un modo relacional (o atencional) en que la afectividad está más abierta, es decir, que es más libre y dócil para recibir, posibilita y favorece que se dé una recepción/manifestación del valor en correspondencia a dicho índice de verdad. Si agregamos a esta consideración el componente imaginativo, que camina juntamente con la atención, tenemos que una forma relacional que está afectivamente involucrada porta consigo una imaginación más viva. Cuando esta forma es atenta, la imaginación ofrece una valiosa ayuda en una receptividad de sentido que es creativa y abierta. El sentido es dinámico: nace y crece en la relación.

A la hora que proyectamos la dinámica atención-sentido en el plano social, tenemos que la recepción/manifestación de los diferentes valores en juego, representados por los diferentes individuos o grupos sociales, en una comunidad, pone en juego una determinada dinámica atencional. Poder *ver* cuál es el valor en cuestión para el otro, que es un presupuesto fundamental del diálogo y de la comprensión mutua, implica una determinada disposición atencional.

Si el sentido (valor) se recibe/manifiesta mejor al interior de una forma relacional más abierta, más descentrada y libre, o, en otras palabras: más atenta, se hace evidente el rol fundamental que juega un determinado punto de partida práctico-existencial en la aprehensión del mismo, en cuanto este expresa y al mismo tiempo hace habitual una forma relacional, en un ser que es justamente *cogito* encarnado. La práctica de un método intencionalmente seguido deja un rastro en el cuerpo y en este proceso, el sujeto puede abrir o cerrar, sensibilizar o des-sensibilizar, cualificar positiva o negativamente, su campo y su manera de recibir. Se ve, desde esta perspectiva, cómo la reflexión sobre la atención concierne a la pre-



gunta por *cómo recibir mejor* el sentido. Si quien se lo pregunta es un filósofo, la pregunta se declinará hacia el método. Hay un punto de partida sin el cual una determinada aprehensión de sentido no es posible, en cuanto solo a partir de él una cara de la realidad se muestra, ¿no descubrimos el mismo movimiento en la alegoría de la caverna? Esto implica de parte del filósofo un compromiso con la verdad que lo lleva a poner en cuestión sus convicciones, a un despojo de sí que lo capacita para abrirse. A partir de esta apertura, que implica un movimiento crítico, una receptividad de sentido fiel y creativa es posible.

## **2. La articulación entre intelecto y voluntad**

Los análisis de la relación entre atención-imaginación y atención-hábito considerados al interior de un flujo temporal (lo que pone en juego una maestría sobre este mismo flujo) nos llevaron a considerar la atención como la forma cualificadora de estos actos que hace que nos encontremos ante una imaginación constructiva y no de fuga; y ante un hábito flexible y no un automatismo. Desde la perspectiva propuesta, la temporalidad, la imaginación y el hábito son los portadores de la dimensión afectiva y corporal que porta consigo la alteridad fundamental que viene de la encarnación. La atención, entendida como forma virtuosa que penetrando el sentir cualifica el acto, es como el pulmón que hace que la duración conducida, la imaginación y el hábito se pongan al servicio de una acción que exprese la vocación humana a la unidad.

La intuición perseguida en torno a la atención tiene, por lo tanto, un doble alcance: de un lado, la atención, en cuanto acompaña todo acto del yo, expresa la cualidad de la forma receptiva del yo, la cual es mediada por el cuerpo y, por lo tanto, involucra toda la dimensión afectiva y sensible; y de otro, esta forma, en cuanto

ejercitada en su índice de pureza al interior de una acción intencional, adquiere por la mediación del cuerpo un carácter habitual que, cualificando el acto, cualifica a su vez la forma receptiva del polo sujeto en su sensibilidad. Este segundo aspecto me llevó a caracterizar a la atención como un hábito disposicional, a partir del cual el yo se cualifica a sí mismo de manera positiva o negativa en su misma forma de sentir y de sentirse a sí mismo, ejerciendo una maestría temporal, cuya forma, por la encarnación, se sedimenta en el cuerpo. El *mejor*, que dicha cualificación encierra, manifiesta de parte del objeto la coincidencia entre sentido y presencia en su índice de verdad, mientras que revela de parte del sujeto la libertad afectiva con la cual este es vivido.

Ricœur intuyó que una filosofía de la atención podía iluminar la articulación entre el conocimiento y la libertad. Del recorrido hecho, ha salido a la luz que la atención, practicada en su índice de pureza, incidiendo sobre la afectividad sirve al conocimiento. Tenemos que la atención, tomada desde el punto de vista del sujeto, se pone principalmente al servicio de una liberación afectiva, ayuda a preservar y recuperar el espacio de libertad que asegura la unidad de una intención cognoscitiva. Ella, en cuanto hábito disposicional virtuoso, se pone al servicio de una rehabilitación de la sensibilidad que posibilita que veamos más y mejor. En otras palabras, desde esta sensibilidad comprometida, en la que el afecto es direccionado, se conoce mejor. Para que el amor sea amor debe estar la intención receptiva de verdad que caracteriza a la atención. Si esta intención no está, el objeto de mi amor no es un tú (o un otro en cuanto otro), sino una ilusión creada desde una búsqueda de sí y, por lo tanto, se falsea el sentido que porta la presencia y, en ese sentido, aunque conviva con ese otro: “no lo conozco”. El servicio que la atención presta –a fin de que se dé una unidad entre sentido y presencia, es decir, que el otro sea recibido conforme a su índice de verdad– tiene una gran relevancia para asegurar rela-

ciones interpersonales constructivas. La mirada del otro sobre mí puede ayudarme a descubrir aún más plenamente mi propio valor, así como puede llevarme a ponerlo en cuestión. En la vida social, una mirada intencionalmente receptiva del valor que tiene cada individuo para el cuerpo social, ayuda a promover una cultura en la que los diferentes dones y necesidades son integrados.

Sale a la luz que la atención tiene una valencia que es tanto ética como epistémica en cuanto la actividad que recae sobre la forma de la receptividad, cualifica al sujeto e incidiendo sobre la afectividad permite que se dé una mayor y mejor acogida de la alteridad en su índice de verdad.

### **3. Consejos para una vida buena**

Del recorrido hecho ha salido a la luz el rol que puede jugar la atención en la restauración de la unidad humana. En la introducción, expresé la confianza en el ejercicio de la filosofía en cuanto capaz de iluminar la vida. Voy ahora a recoger los consejos que este recorrido filosófico nos ofrece.

El consejo fundamental es muy simple: *pon atención a la forma de tu atención*. Si la ejercitas movido por una intención de pureza receptiva, una transformación cualitativa va a operarse sobre la forma misma de tu receptividad y esto va a favorecer una aprehensión más respetuosa y justa frente a la alteridad que se dona en su valor. Esto se pone a la base de una forma de relacionarse constructiva, desde la que se favorece el bienestar propio, la comunión interpersonal y el cuidado de la casa común. Voy a declinar ahora lo que este consejo encierra.

Poner atención sobre la atención, ejercitarse en el arte de la maestría sobre el tiempo, lleva a vivir el momento presente como querido. Esto permite cualificar el tiempo que es puesto entre nues-

tras manos en torno a una intención unificadora en la que el yo se reconoce y desde la que se proyecta en su acción, ayuda a tener una actitud agradecida porque se reconoce que el tiempo es don y a ser paciente frente aquello que escapa al propio control, frente a lo no querido, al error y la fragilidad porque se consiente a esa finitud-infinita que somos. El *aquí estoy* y el *fiat* son dos términos que, a mis ojos, encierran la dinámica de la atención.

El hábito y la imaginación representan para Ricoeur fuerzas de dispersión. De ahí que un primer consejo sea aplicarse para que tu imaginar y tu acción habitual sean atentos. Es fácil dejarse llevar por la imaginación, sin embargo, como hemos visto, una imaginación que fuga no es generosa; prometiendo satisfacer una necesidad, en realidad, enajena. Lo mismo pasa con el hábito: la rutina puede adormecer la conciencia de manera que quien actúa parece ser otro. Tanto la imaginación como el hábito, cuando se apoderan del yo fascinándolo, roban el tiempo. Una vida imaginaria o rutinaria no representan para el ser humano el ideal de una vida plenamente vivida. Por otro lado, una imaginación y un hábito *atentos* revelan un potencial creativo que le permite a la persona proyectarse, actuar, responder a las diferentes circunstancias que la vida presenta. Hacemos muchas cosas en el día a día habitualmente, sin embargo, el llamar en causa la forma de mi atención al interior de estos hábitos lleva a que estos sean vividos como expresión de la propia individualidad y, cuando la intención habitual recae sobre la forma misma de recibir, buscando que esta sea lo más receptiva posible, esta habitualidad es una fuerza que permite que el cuerpo sea cada vez más dócil a la presencia del sí para sí mismo y a la presencia del otro. Esta disposición generosa habitual cualifica el tiempo en que vivimos y las relaciones que establecemos.

Otro consejo que se relaciona con el anterior es disponerse para que este descentramiento receptivo se sedimente en la propia sensibilidad. Por nuestra condición encarnada cada acto va dejando su

huella, el ejercitarse en el silencio, el contemplar la belleza de la creación, los símbolos, el buscar recibir sin prejuicios, lo que implica a veces acallar las primeras reacciones y ponerse en la actitud de quien se deja sorprender, son acciones que van transformando la forma de recibir haciendo que el yo se descentre. Esto es un paso importante para ejercer una atención que, atravesando el cuerpo, implica ante todo una *renuncia* y una *acogida*. La renuncia a no ser el centro le da su valencia ética al descentramiento del *cogito* y posibilita que se vaya neutralizando y rechazando aquello que cierra la receptividad. La acogida implica la intención receptiva que busca hacer justicia a la verdad del otro y, por lo tanto, lleva a poner un nuevo centro que no esté en el yo sino en la común participación en el mundo. Este renunciar y acoger no tienen el rostro de un esfuerzo voluntarista, aunque impliquen en ocasiones esfuerzo, sino que más bien se acercan –a lo que se refería Ricœur bajo la estela de Marcel– a el dejar caer los “peros” en el campo de inatención<sup>3</sup>.

Los tres consejos de Descartes a Isabel, ofrecidos en la carta del 4 de agosto de 1645, en cuanto –según dice Ricœur– presentan un elogio a la virtud de la decisión, del esfuerzo y del consentimiento<sup>4</sup>, puede servir como marco para sintetizar el servicio que la atención puede ofrecer a la unidad humana<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Ricœur, “L’Attention”, 87.

<sup>4</sup> Cf. Ricœur, *Le volontaire et l’involontaire*, 602.

<sup>5</sup> Un desarrollo más amplio de este punto se encuentra en Ana Lucía Montoya Jaramillo, “La réponse ricœurienne au conflit dans *Le volontaire et l’involontaire* à partir de la sagesse cartésienne”, *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 13, no. 1 (2022): 16-31, <https://doi.org/10.5195/errs.2022.588>. Los consejos de Descartes son: “Ahora bien, soy de la opinión de que todo hombre puede alcanzar el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra procedencia, sólo con que se atenga a tres cosas [...]. Es la primera que tiene que intentar siempre dar el mejor uso posible al intelecto para saber así lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancia de la vida. Es la segunda que debe hallarse continua y firmemente resuelto a llevar a cabo todo cuanto le aconseje la razón, sin que lo desvíen de ello sus pasiones o apetitos. [...] Es la tercera que debe saber que, mientras se esfuerce cuanto le sea posible en seguir esa conducta conforme a la razón, como los bienes que no posee están todos ellos fuera de su alcance, de esa forma se acostumbra a no desearlos.

Los tres consejos en síntesis son: cuando debas decidir pon *atención* a la *forma de tu atención*, para que los diferentes motivos que hay en ti encuentren su lugar, sean escuchados e integrados, ábrete a la escucha de ti mismo, del otro; date el tiempo necesario y decide sin pretender una transparencia total (lo que es imposible), sin precipitación y sin dilación, con la serena confianza que da el haber aceptado e integrado los límites. Cuando hayas decidido, sostén tu decisión *orientando atencionalmente tu afecto* de manera que otros deseos no te quiten la libertad, no te distraigan del bien discernido. Presta atención *a qué* le otorgas atención, ya que a través de tu atención le das forma a tu deseo, moldeas tu sensibilidad. Finalmente, *consiente* a la necesidad, de manera que *recibiéndote activamente* a ti mismo puedas realizar la tarea que te ha sido confiada, asumas la responsabilidad que tienes sobre la temporalidad que te constituye. Si, como decía Descartes, solo pueden quitar el contento: los lamentos, el arrepentimiento y los deseos vanos o imposibles; ejercítate en tu atención para que una actitud agradecida frente a los dones tome el lugar de los muchos lamentos, para que una serena aceptación de la fragilidad tome el lugar del arrepentimiento y para que tu deseo esté puesto en el *desear la mejor forma para tu deseo*; es decir: la forma generosa o atenta.

---

Pues únicamente el deseo, el arrepentimiento y las lamentaciones pueden impedirnos el contento". *Descartes à Elisabeth*, 4 août 1645, AT 4:265-6 [es. 586-7].

## BIBLIOGRAFÍA\*

- Abel, Olivier. Avant-propos a “L’Attention: Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, por Paul Ricœur. *Studia Phaenomenologica* 13 (2013): 21-25. <https://doi.org/10.7761/SP.13.21>.
- Aime, Oreste. *Senso e essere: La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*. Assisi: Cittadella, 2007.
- Amalric, Jean-Luc. “Affirmation originaire, attestation, reconnaissance: Le cheminement de l’anthropologie philosophique ricœurienne”. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, no. 1 (2011): 12-34. <https://doi.org/10.5195/errs.2011.58>.
- . *Paul Ricœur, l’imagination vive: Une genèse de la philosophie Ricœurienne de l’imagination*. Philosophie. Paris: Hermann, 2013.
- Ascárate, Luz. “The imagination: From Ideation to Innocence”. En *A Companion to Ricœur’s Fallible Man*, editado por Scott Davidson, 85-99. Lanham: Lexington Books, 2019.
- Barandiaran, Xabier E., y Ezequiel A. Di Paolo. “A Genealogical Map of the Concept of Habit”. *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014): 1-7. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00522>.
- Bégout, Bruce. “Husserl and the Phenomenology of Attention”. En *Rediscovering Phenomenology: Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, editado por Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras, 13-32. Dordrecht: Springer, 2007.
- Berger, Gaston. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier-Montaigne, 1941.
- Cabestan, Philippe. “La force d’habitude”. *Alter: Revue de Phénoménologie* 12 (2004): 129-47.
- Čapek, Jakub. “Ravaisson and Ricœur on Habit”. En *A Companion to Ricœur’s Freedom and Nature*, editado por Scott Davidson, 37-58. Lanham: Lexington Books, 2018.
- Cicero, Marcus Tullius. *De finibus bonorum et malorum*. Libro III. Torino: Chiantore, [1933].
- Citton, Yves. *Pour une écologie de l’attention*. Paris: Seuil, 2014.

\* En el caso de citar una misma obra en varios idiomas no he seguido el orden alfabético, sino que la cito inmediatamente después de la obra en lengua original.

- Clark, Andy. *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cohen, Ronald A. *The Neuropsychology of Attention*. New York: Springer, 2013.
- Crary, Jonathan. *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge MA: MIT Press, 1999.
- Depraz, Natalie. "Attention et surprise: Paul Ricœur en débat et au-delà". *Alter: Revue de phénoménologie* 23 (2015): 261-77.
- . *Attention et vigilance: À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris: PUF, 2014.
- . "D'une science descriptive de l'expérience en première personne: Pour une phénoménologie expérientielle". *Studia Phaenomenologica* 13 (2013): 387-402. <https://doi.org/10.7761/SP.13.387>.
- Descartes, René. *Entretien avec Burman: manuscrit de Göttingen*. Editado por Charles Adam. Bibliothèque de philosophie. Paris: Boivin & Cie, 1937.
- . *Correspondance: Janvier 1640 – Juin 1643*. Volumen 3 de *Oeuvres de Descartes*. Editado por Paul Tannery y Charles Adam. Paris: Vrin, 1996.
- . *Correspondance: Juillet 1643 – Avril 1647*. Volumen 4 de *Oeuvres de Descartes*. Editado por Paul Tannery y Charles Adam. Paris: Vrin, 1996.
- . *Correspondance: Mai 1647 – Février 1650*. Volumen 5 de *Oeuvres de Descartes*. Editado por Paul Tannery y Charles Adam. Paris: Vrin, 1996.
- . *Discours de la méthode*. En *Discours de la méthode et essais*, editado por Paul Tannery y Charles Adam, 1-78. Volumen 6 de *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- . *Lettres sur la morale*. Revisado y editado por Jacques Chevalier. Paris: Boivin, 1935.
- . *Méditations et principes*. Volumen 9 de *Oeuvres de Descartes*. Editado por Paul Tannery y Charles Adam. Paris: Vrin, 1996.
- . *Objections et réponses*. En *Oeuvres et lettres*, editado por André Bridoux, 335-547. Paris: Gallimard, 1958.
- . *Les Passions de l'âme*. En *Le monde; Description du corps humain; Passions de l'âme; Anatomica; Varia*, editado por Paul Tannery y Charles Adam, 327-497. Volumen 11 de *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- . *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método; Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas; Conversación con Burman; Las pasiones del alma; Correspondencia con Isabel de Bohemia; Tratado del hombre*. Editado por Cirilo Flórez Miguel. Madrid: Gredos, 2011.
- Dierckxsens, Geoffrey. "‘Making Sense of (Moral) Things’: Fallible Man *in Relation to Enactivism*". En *A Companion to Ricœur's Fallible Man*, editado por Scott Davidson, 101-23. Lanham: Lexington Books, 2019.
- Franck, Georg. "The Economy of Attention". *Journal of Sociology* 55, no. 1 (marzo 2019): 8-19. <https://doi.org/10.1177/1440783318811778>.



- Gander, Hans-Helmuth. "On Attention: From a Phenomenological Analysis towards an Ethical Understanding of Social Attention". *Research in Phenomenology* 37 (2007): 287-302.
- Geniasus, Saulius. "Between Phenomenology and Hermeneutics: Paul Ricœur's Philosophy of Imagination". *Human Studies* 38, no. 2 (2015): 223-41. <https://doi.org/10.1007/s10746-014-9339-8>.
- Gilbert, Paul. *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. Traducido por José Rubén Sanabria. México: Universidad Iberoamericana. [Departamento de] Filosofía, 1996.
- Grassi, Martín. "El hombre como ser encarnado y la filosofía concreta de Gabriel Marcel". *Revista de Humanidades* 19-20 (2009): 9-28. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227221001>.
- Guillaume, Paul. *La formation des habitudes*. Paris: Alcan, 1936.
- Gurvitch, Georges. "La philosophie phénoménologique en Allemagne: I. Edmund Husserl". *Revue de Métaphysique et de Morale* 35, no. 4 (1928) 553-97.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Edición revisada y aumentada. Paris: Albin Michel, 2002.
- . *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- Halsema, Annemie. "The Self is Embodied and Discursive: Tracing the Phenomenological Background of Ricoeur's Narrative Identity". En *A Companion to Ricoeur's Fallible Man*, editado por Scott Davidson, 125-44. Lanham: Lexington Books, 2019.
- Hatfield, Gary. "Attention in Early Scientific Psychology". *IRCS Technical Reports Series*, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA (noviembre 1995): 1-38. [https://repository.upenn.edu/ircs\\_reports/144](https://repository.upenn.edu/ircs_reports/144).
- Herrerías Guerra, Lucía. *Espero estar en la verdad: La búsqueda ontológica de Paul Ricœur*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por Stephan Strasser. Husserliana 001. Den Haag: Nijhoff, 1950.
- . *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 3a edición. Den Haag: M. Niemeyer, 1928.
- . *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traducido por Paul Ricœur. Paris: Gallimard, 1950.
- . *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Editado por Thomas Vongehr y Regula Giuliani. Husserliana 38. Dordrecht: Springer, 2004.
- . *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana 10. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- James, William. *Principios de psicología*. Traducido por Agustín Bárcena. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Janiaud, Joël. *Simone Weil: L'attention et l'action*. Paris: PUF, 2002.
- Jervolino, Domenico. *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002.

- Johnson, Michael. "The Paradox of Attention". En *A Companion to Ricœur's Freedom and Nature*, editado por Scott Davidson, 79-108. Lanham: Lexington Books, 2018.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. En *Der Streit der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 117-333. Volumen 7 de *Kant's Werke*. Berlin: Reimer, 1917.
- . *Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft*. Volumen 5 de *Kant's Werke*. Berlin: Reimer, 1913.
- . *Crítica de la razón práctica*. Traducida por Manuel García Morente. Salamanca: Sígueme, 1995.
- . *Critique de la raison pratique*. Traducido por François-Joseph Picavet. 5a edición. Paris: PUF, 1966.
- . *Crítica de la razón pura: edición bilingüe*. Traducido por Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta, 2008.
- Laird, John. "Berkeley's realism". *Mind* 25, no. 99 (1916): 308-28.
- Laporte, Jean "La liberté selon Descartes". *Revue de métaphysique et de morale* 44, no. 1 (1937): 101-64.
- . "Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas [1]". *Revue de métaphysique et de morale* 38, no. 1 (1931): 61-73.
- . "Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas [3]". *Revue de métaphysique et de morale* 41, no. 1 (1934): 25-57.
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Volumen 4 de *Oeuvres de Maine de Biran, accompagnées de notes et d'appendices*. Editado por Pierre Tisserand y Henri Gaston Gouhier. Paris: Félix Alcan, PUF, 1924.
- Malebranche, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. Volúmenes 1-3 de *Œuvres complètes de Malebranche*. Editado por Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin, 1972, 1964.
- Marcel, Gabriel. *La métaphysique de Royce*. Paris: Aubier, Montaigne, 1945.
- . *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1955. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03787070>.
- Matchulat, Justin. "Defending Virtue against the Situationist Challenge: Aristotle, Aquinas, and Contemporary Metaphysicians on Degreed Traits". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 88 (2014): 245-58. <https://doi.org/10.5840/acpaproc201612038>.
- McGuirk, James N. "Metaphysical and Phenomenological Perspectives on Habituality and the Naturalization of the Mind". En *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*, editado por Sonja Rinofner-Kreidl y Harald A. Wiltsche, 203-14. Berlin: Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110450651-014>.
- . "Phenomenological Considerations of Habit: Reason, Knowing and Self-Presence in Habitual Action". *Phenomenology and Mind* 6 (2014): 148-60. [https://doi.org/10.13128/Ph\\_Mi-19556](https://doi.org/10.13128/Ph_Mi-19556).
- Mena Malet, Patricio. "La atención de la solicitud". *Revista de Filosofía* 76 (2019): 111-26.

- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta, Agostini, 1993.
- Merritt, Melissa, y Markos Valaris. "Attention and Synthesis in Kant's Conception of Experience". *The Philosophical Quarterly* 67, no. 268 (2017): 571-92. <https://doi.org/10.1093/pq/pqw085>.
- Michotte, Albert, y Emmanuel Prüm. "Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats". *Archives de psychologie* 10, no. 38-39 (1910): 113-320.
- Moinat, Frédéric. "Phénoménologie de l'attention aliénée: Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil". *Alter: Revue de phénoménologie* 18 (2010): 45-58.
- Mole, Christopher, Declan Smithies y Wayne Wu, editores. *Attention: Philosophical and Psychological Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Mole, Christopher. "Metaphysics of Attention". En *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, editado por Christopher Mole, Declan Smithies y Wayne Wu, 60-77. New York: Oxford University Press, 2011.
- Montoya Jaramillo, Ana Lucía. "Attention and the Transformation of Reflexive Consciousness". En *Le mal et la symbolique: Ricœur lecteur de Freud* editado por Azadeh Thiriez-Arjangi, Geoffrey Dierckxsens, Michael Funk Deckard y Andrés Bruzzone, 363-82. Berlin, Boston: De Gruyter, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783110735550-020>.
- . "La réponse ricœurienne au conflit dans *Le volontaire et l'involontaire* à partir de la sagesse cartésienne". *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 13, no. 1 (2022): 16-31. <https://doi.org/10.5195/errs.2022.588>.
- . "The Ego's Attention and the Therapist's Attention to Reality in Freud: At the Threshold of Ethics". *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 10, no. 2 (2020): 92-99. <https://doi.org/10.5195/errs.2019.482>.
- Nkérámihigo, Théoneste. *L'homme et la transcendance: Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris: Dessain et Tolra, 1984.
- Ostafin, Brian D., Michael D. Robinson y Brian P. Meier, editores. *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation*. New York: Springer, 2015.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Editado por Gilberte Périer y Charles Marc Des Granges. Paris: Garnier Frères, 1964.
- . *Pensamientos*. Traducido por Xavier Zubiri. Madrid: Alianza, 2004.
- Pasqualin, Chiara. *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico: Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*. Roma: Inshibboleth, 2015.
- Piéron, Henri. "L'attention". *Journal de psychologie* 28 (1931): 5-84.
- Pohlenz, Max. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Volumen 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Pradines, Maurice. *Traité de psychologie générale*. Paris: PUF, 1948.
- Ravaisson, Félix. *De l'habitude*. Paris: Fayard, 1984.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. 23a edición [versión 23.6 en línea]. <https://dle.rae.es>.
- Ricœur, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

- . *De l'interprétation: Essai sur Freud*. L'ordre philosophique. Paris: Seuil, 1965.
- . “Des idées et des hommes: Paul Ricœur”, entrevista, *Radio France*, 5 de septiembre, 1953. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-nuits-de-france-culture/des-idees-et-des-hommes-paul-Ricœur-5043500>.
- . *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Éditions du temps présent, 1947.
- . Introducción a *Idées directrices pour une phénoménologie*, por Edmund Husserl, traducido por Paul Ricœur, XI-XXXIX. Paris: Gallimard, 1950.
- . “Introduction: L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique”. En *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, editado por Johann Michel y Jérôme Porée, 21-47. Paris: Seuil, 2013.
- . “Introducción: La antinomia de la realidad humana y el problema de la antropología filosófica”. En *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica*, traducido por Adolfo Castañón, 16-31. México D.F.: Siglo veintiuno, 2016.
- . “L'Attention: Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques”. En *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, editado por Johann Michel y Jérôme Porée, 51-93. Paris: Seuil, 2013.
- . “La atención: Estudio fenomenológico de la atención y de sus conexiones filosóficas”. En *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica*, traducido por Adolfo Castañón, 33-57. México D.F.: Siglo veintiuno, 2016.
- . “L'imagination dans le discours et dans l'action”. En *Savoir, faire, espérer: Les limites de la raison*, editado por Henri Van Camp, 207-28. Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1976.
- . *La symbolique du mal*. En *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité*, 201-577. Paris: Points, 2009.
- . “L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite”. En *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, editado por Johann Michel y Jérôme Porée, 95-122. Paris: Seuil, 2013.
- . “La unidad de lo voluntario y de lo involuntario como idea-límite”. En *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica*, traducido por Adolfo Castañón, 58-73. México D.F.: Siglo veintiuno, 2016.
- . *Le concept philosophique de volonté*. Cours professé à Montréal (18 septembre – 31 octobre 1967), editado por Olivier Abel y Roberta Picardi. Paris: Fonds Ricœur, 2014, consultado el 11 de marzo del 2020. <https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/6jqr>.
- . “L'homme et son mystère”. *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques* 18 au 25 novembre 1959 (Paris: Horay, 1960): 119-30.
- . *L'homme faillible*. En *Philosophie de la volonté 2: Finitude et culpabilité*, 33-199. Paris: Points, 2009.
- . *El hombre falible*. En *Finitud y culpabilidad*, traducido por Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, 19-164. 2a. edición. Madrid: Trotta, 2011.
- . “Le problème de la volonté et le discours philosophique”. En *Écrits et conférences 3: Anthropologie philosophique*, editado por Johann Michel y Jérôme Porée, 123-45. Paris: Seuil, 2013.

- . “El problema de la voluntad y el discurso filosófico”. En *Escritos y conferencias 3: Antropología filosófica*, traducido por Adolfo Castañón, 74-86. México D.F.: Siglo veintiuno, 2016.
- . “Le sentiment”. En *A l'école de la phénoménologie*, 315-31. Paris: Vrin, 2004.
- . “Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté”. En *A l'école de la phénoménologie*, 65-92. Paris: Vrin, 2004.
- . “Négativité et affirmation originaire”. En *Histoire et vérité*, 336-60. Paris: Seuil, 1964.
- . *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004.
- . *Philosophie de la volonté 1: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Points, 2009.
- . *Filosofía de la voluntad 1: Lo voluntario y lo involuntario*. 2a edición. Buenos Aires: Docencia, 2018.
- . *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966.
- . “Phénoménologie existentielle”. En *Philosophie et religion*, editado por Gaston Berger, 19.10-18 a 19.10-12. Volumen 19 de *Encyclopédie française*. Paris: Larousse, 1957, consultado el 11 de marzo del 2021. <https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/wz7j>.
- . “Renouveau de l'ontologie”. En *Philosophie et religion*, editado por Gaston Berger, 19.16.15 à 19.18.3. Volumen 19 de *Encyclopédie française*. Paris: Larousse, 1957, consultado el 11 de marzo del 2021. <https://omekas.obspm.fr/s/psl/ark:/18469/mwrq>.
- . *Soi-même comme un autre. L'ordre philosophique*. Paris: Seuil, 1990
- . *Temps et récit 1: L'Intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- . *Temps et récit 2: La Configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil, 1984.
- . *Temps et récit 3: Le Temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- Royce, Josiah. *The Philosophy of Loyalty*. New York: Macmillan, 1920.
- . *The Problem of Christianity*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1913.
- Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.
- Shapiro, Lisa. “Cartesian Generosity”. *Acta Philosophica Fennica* 64 (1999): 249-75.
- Shen-yi, Liao, y Tamar Gendler. “Imagination”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición verano 2020), editado por Edward N. Zalta. Artículo publicado 14 de marzo 2011; revisado 22 de enero 2019. <https://plto.stanford.edu/archives/sum2020/entries/imagination/>.
- Taylor, George. “Ricœur's Philosophy of Imagination”. *Journal of French and Francophone Philosophy* 16, no. 1-2 (2016): 93-104. <https://doi.org/10.5195/jffp.2006.186>.
- Thirion, Benoît. “La lecture ricœurienne de Ravaisson dans *Le volontaire et l'involontaire*”. *Les Études philosophiques* 62, no. 3 (2002): 371-90. <https://doi.org/10.3917/leph.023.0371>.

- Vallée, Marc Antoine. "Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi". *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 1, no. 1 (2010): 34-44. <https://doi.org/10.5195/errs.2010.10>.
- Verbeek, Theo. "Generosity". En *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, editado por Sabrina Ebbersmeyer, 19-30. Berlin: Gruyter, 2012.
- Waldenfels, Bernhard. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- . *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2004.
- Watzl, Sebastian. "The Philosophical Significance of Attention". *Philosophy Compass* 6, no. 10 (2011): 722-33. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2011.00432.x>.
- Weil, Simone. *La pesanteur et la grâce: suivi de Attente de Dieu*. n. p.: Philaubs, 2018. eBook.
- Zambrano, María. *Filosofía y Educación: manuscritos*. Editado por Ángel Casado y Juana Sánchez-Grey. Málaga: Ágora, 2007.