

Cuerpo y Libertad.

Las Formas Involuntarias del Querer

Según Paul Ricœur

Isabel Morales Benito

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT INTERNACIONAL DE CATALUNYA

CUERPO Y LIBERTAD
LAS FORMAS INVOLUNTARIAS DEL QUERER
SEGÚN PAUL RICŒUR

Isabel Morales Benito

Tesis doctoral para optar al Título de Doctor

Director: Prof. Dr. Alejandro Llano Cifuentes

Tutora: Prof. Dra. María Victoria Roqué Sánchez

Doctorado en Humanidades

Barcelona 2015

Agradecimientos

Deseo mostrar mi más sincero agradecimiento a mi director, don Alejandro Llano, y a mi tutora, la Dra. María Victoria Roqué, por su generoso trabajo de dirección y tutela de este trabajo. Ambos han dedicado numerosas horas de trabajo y de conversación para orientarme en la investigación y para mostrarme el camino con el fin de proceder con rigor y profundidad en la investigación científica. Sus consejos, correcciones y, sobre todo, la amistad que me han brindado son para mí de un incalculable valor.

Agradezco también al profesor Oliver Abel su calurosa acogida en el *Fonds Ricœur* de París, así como a todo el equipo de investigadores y profesionales, en especial a Nicola Stricker y a Catherine Goldenstein. Su reconocida labor de investigación, así como su infatigable trabajo para la puesta en marcha de este centro de investigación, que es depositario de la biblioteca personal y de los archivos de Paul Ricœur, han sido para mí una fuerte motivación.

Me gustaría también mostrar mi gratitud a la Universidad de Navarra, que con su excelente biblioteca me ha facilitado la elaboración de gran parte de este trabajo. Doy las gracias, asimismo, a la Facultad de Humanidades de la Universitat Internacional de Catalunya, al grupo Sarx y a todos mis compañeros. Deseo mencionar especialmente al Dr. Ignacio Macpherson por su colaboración durante este tiempo.

Por último, agradezco muy especialmente el incondicional apoyo de mi familia y amigos, por la paciencia y aliento mostrado a lo largo de estos años. A todos: muchas gracias.

Índice

INTRODUCCIÓN	9
INTRODUCTION	17
1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA.....	25
1.1. Presentación histórica	25
1.1.1. El proyecto de la Filosofía de la Voluntad.....	25
1.1.2. El interés por la acción	27
1.1.3. La triple herencia filosófica	30
1.2. Justificación temática y metodológica	40
1.2.1. Enfoque temático: El dualismo y el determinismo puestos en cuestión... 40	
1.2.2. Enfoque metodológico: el uso de la eidética y sus diferencias con la psicología	44
1.2.3. El cuerpo y la reconquista del cogito integral	52
1.2.4. La paradoja, el misterio y el drama de la existencia	58
1.2.5. La abstracción de la falta y de la Trascendencia	68
2. DECIDIR.....	77
2.1. Decidir el proyecto	80
2.1.1. La significación del proyecto	81
2.1.2. La condición futura del proyecto	83
2.1.3. El poder corporal y lo real del proyecto	84
2.2. Imputar el yo.....	86
2.2.1. La imputación pre-reflexiva del yo	86
2.2.2. Imputación y promesa	89
2.2.3. La imputación frente a la angustia de la libertad	93
2.3. Motivar la decisión	96
2.3.1. La motivación frente al empirismo y al intelectualismo.....	97
2.3.2. Los motivos del cuerpo: necesidad, imagen y deseo	101
2.3.3. La heterogeneidad del placer y del dolor.....	105
2.3.4. Los motivos no-vitales	110
2.3.5. La indeterminación del motivo y la posibilidad de la falta.....	113
2.3.6. La reciprocidad de la motivación y de la elección	117

2.4. Elegir.....	121
2.4.1. La vacilación del querer	122
2.4.2. La duración de la decisión y la atención.....	125
2.4.3. El surgimiento de la elección.....	132
2.4.4. La paradoja de la elección	135
3. ACTUAR	143
3.1. El obrar y el movimiento del cuerpo	145
3.1.1. La intencionalidad del obrar	146
3.1.2. La reciprocidad del querer y de lo involuntario.....	153
3.2. Las tres formas de lo involuntario en la acción	158
3.2.1. Los saber-hacer preformados	158
3.2.2. La emoción.....	161
3.2.2.1. La emoción-sorpresa.....	164
3.2.2.2. La emoción-choque y la pasión	169
3.2.2.3. La reciprocidad de la emoción.....	173
3.2.3. El hábito.....	174
3.2.3.1. Características del hábito	177
3.2.3.2. El encadenamiento y el desencadenamiento del hábito.....	179
3.2.3.3. La regresión del hábito al automatismo	184
3.2.3.4. El hábito como forma de libertad.....	189
3.3. El esfuerzo.....	192
3.3.1. El esfuerzo como equilibrio entre la emoción y el hábito	195
3.3.2. La intencionalidad del esfuerzo: “la intención motriz”	201
3.3.3. La intención motriz y la representación mental.....	206
3.3.4. Los movimientos fáciles y la continuidad entre el querer y el poder	208
4. CONSENTIR.....	215
4.1. La necesidad vivida	215
4.1.1. El carácter.....	221
4.1.1.1. El determinismo de la explicación etológica.....	222
4.1.1.2. El carácter en el seno de la subjetividad.....	226
4.1.2. Lo inconsciente	235
4.1.2.1. La crítica de la transparencia de la conciencia.....	238
4.1.2.2. La crítica del realismo de lo inconsciente	245

a. La crítica del “realismo” freudiano: el modo de existencia de lo inconsciente en la conciencia	250
b. La crítica de la “física” freudiana: el modo de la necesidad propio del inconsciente	255
c. La crítica del “genetismo” freudiano: la noción de “materia” afectiva .	258
4.1.3. La vida	263
4.1.3.1. La comprensión de la vida como involuntario absoluto	264
4.1.3.2. La organización	269
4.1.3.3. El crecimiento y la génesis	277
4.2. Consentimiento y libertad	283
4.2.1. Negación y necesidad	286
4.2.1.1. La triple forma de la tristeza	289
4.2.1.2. La muerte	294
4.2.1.3. El rechazo como respuesta.....	296
4.2.2. Del rechazo a la afirmación	300
4.2.2.1. El estoicismo como consentimiento imperfecto	303
4.2.2.2. El orfismo como consentimiento hiperbólico	305
4.2.3. El consentimiento y la Trascendencia	308
4.4.4. Una libertad solamente humana	311
5. PROBLEMÁTICAS Y ANÁLISIS DE LAS FUENTES	317
5.1. El dilema libertad-necesidad.....	317
5.1.1. Descartes y el dominio de la necesidad	318
5.1.2. Hobbes y las causas de la libertad.....	324
5.2. El problema alma-cuerpo	333
5.2.1. La unión del alma y del cuerpo en Descartes	337
5.3.1.1. La tercera noción primitiva	339
5.3.1.2. La glándula pineal	343
5.3.1.3. La moral de la generosidad	347
5.2.2. El hecho primitivo en Maine de Biran	356
CONCLUSIONES.....	363
CONCLUSIONS	381
BIBLIOGRAFÍA.....	399

INTRODUCCIÓN

El 16 de mayo de 1643, la princesa Isabel de Bohemia ruega a Descartes

“que me hagáis saber de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante”¹,

pues, si el alma no es extensa, no parece haber modo posible de que ésta mueva el cuerpo. En estas líneas, la princesa, que es lectora infatigable de Descartes y estudiosa de sus escritos, expresa uno de los problemas más notables de la filosofía de Descartes: la cuestión del movimiento. Esta carta inicia una abundante correspondencia entre ambos y culmina con la publicación de Descartes del *Tratado de las pasiones del alma* (1649), sobre el cual Descartes envía un bosquejo a la princesa. El requerimiento de Isabel de Bohemia es pertinente por cuanto lleva a sus últimas consecuencias lo expuesto por Descartes en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas* en referencia a las sustancias y al modo de conocerlas que tiene el hombre. El hallazgo primero del *cogito* y de las sustancias infinita y extensa marca el inicio de la filosofía Moderna, un giro copernicano en el modo de comprender el hombre y de comprender el mundo. Un dualismo de sustancias y un dualismo de métodos se instala en el corazón del pensamiento: pensar las ideas y conocer la materia son dos modos de conocer diferenciados e incommunicables.

La realidad humana lleva al extremo esta dualidad, pues la doble certeza que se tiene del pensamiento y del cuerpo conduce a la pregunta sobre la interacción entre ambas

¹ La princesa continúa: “pues parece como si toda determinación de movimiento procediera de la pulsión del objeto movido, a tenor de la forma en que lo impulsa aquello que lo mueve, o dependiera de la calidad y forma de la superficie del objeto. Requieren contacto las dos primeras condiciones, y extensión, la tercera de ellas. Excluí ésta por completo de la noción que tenéis del alma, y a mí me parece aquél imposible en cosa inmaterial. Por ello os pido una definición del alma más particular que la que hallamos en vuestra *Metafísica*, a saber, la de substancia, separada de la acción y del pensamiento. Pues, aunque es cierto que los damos por inseparables (cosa que es, empero, dificultosa de demostrar en el vientre de la madre y cuando caemos con los atributos divinos), así como también sucede con los atributos divinos, podemos, si consideramos a entrambos pos separado, hacernos de ellos una idea más completa”. R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba: Barcelona, 1999, pp. 25-26.

sustancias y las experiencias motrices voluntarias. Si el alma no tiene extensión, como plantea Isabel de Bohemia, ¿cómo es posible que por mi voluntad pueda mover el cuerpo? ¿Son las causas que originan los efectos equiparables a la voluntad que inicia sus actos? La explicación mecanicista del movimiento físico parece no encontrar punto de encuentro posible con la realidad pensante. La cuestión de fondo que plantea este dilema es la libertad, realidad de la cual el hombre, antes que una comprensión sobre su definición y naturaleza, tiene una experiencia innegable por la que se sabe causa de sus actos y movimientos. La dualidad de sustancias, por un lado, y la experiencia de la libertad, por otro lado, son dos certezas contemporáneas e irreconciliables. El alma y el cuerpo se plantean como dos realidades para las cuales no hay una solución de continuidad lógica.

Este dilema que plantea la Modernidad es el mismo que se encuentra Paul Ricoeur (Valence, 1913 - Châtenay-Malabry, 2005) en 1950, cuando aborda la cuestión del querer en su primera gran obra: *Lo voluntario y lo involuntario*, estudio en el que realiza una descripción eidética de la voluntad por relación a las formas involuntarias del querer que pertenecen a las categorías corporales. En este trabajo, Ricoeur se sitúa frente al idealismo y al naturalismo, posiciones que, en cierto modo, son herederas de la dualidad de métodos y sustancias que distingue Descartes. La visión del cuerpo como extensión es común en los dos planteamientos pues, para el idealismo, la conciencia se identifica con la conciencia de sí en la que se desprecia el cuerpo, mientras que para el naturalismo, el yo es un residuo o el resultado de la evolución de lo simple, si es que existe. En ambos casos, la comprensión del cuerpo se reduce a un conjunto de movimientos mecánicos, objetivados y estereotipados, de modo que se presentan como una nueva versión del problema de la filosofía moderna.

Con el objetivo de superar esta visión del cuerpo, Ricoeur busca una solución nueva, que halla en el planteamiento de un punto de partida totalmente diferente: para él, el cuerpo no es mera materia, sino parte del yo. Lo corporal forma parte de la subjetividad, por lo que las funciones involuntarias del querer son comprendidas por su reciprocidad con el movimiento voluntario. Ricoeur no habla de sustancias; no plantea la descripción de la voluntad desde la dualidad del alma y del cuerpo, sino

que incorpora lo corporal dentro de la subjetividad, y lo hace desde el método que la fenomenología le otorga, de acuerdo con lo que él mismo manifiesta en 1951:

“El desgarró entre alma y cuerpo, hablando en el lenguaje de los clásicos, procede pues, en cierto sentido, de las actitudes de la conciencia de cara a su propia vida. No se trata entonces de un dualismo ontológico, sino *preontológico*, si se puede decir así. La fenomenología, poniendo estas actitudes en relación a una actitud más fundamental, restituye el movimiento unitario de lo voluntario y de lo involuntario”².

Esta actitud “más fundamental” que señala Ricœur es la de un *cogito* ensanchado, que acoge en su seno la experiencia de la corporalidad. Para Ricœur, el dilema planteado por Isabel de Bohemia podría considerarse una aporía si no fuera porque es posible cambiar los términos desde los cuales se formula el dualismo, cuya consecuencia es comprender el cuerpo no como una cosa entre las cosas, sino como parte del yo. Como contrapartida, el conocimiento del yo también adquiere un nuevo sentido: Ricœur defiende un *cogito* que no es transparente, pues el querer no es puro ni se auto-posiciona, sino que se encuentra encarnado, hecho uno con el mundo en una unidad vital que precede la separación que opera la conciencia. La libertad que plantea, por tanto, es una libertad hecha a medida de la corporalidad, mediada por ella, pero en todo caso real y original.

Este debate acerca de los modos de acercamiento al cuerpo y a la comprensión de la libertad adquiere hoy un particular interés, por cuanto la brecha que separa las distintas ramas del saber es cada día mayor. Ricœur establece en *Lo voluntario y lo involuntario* un debate con la psicología del momento que estudia los fenómenos de la motivación, del movimiento, del esfuerzo, así como con las ciencias del carácter, de lo inconsciente y de la vida. Se trata de acercamientos empíricos a dimensiones del hombre que son relativas a su necesidad, es decir, a aspectos que, ni por el método ni por el objeto, no parecen guardar relación posible con la libertad. Hoy en día, el incremento de la especialización de los saberes, la consideración de lo cuantificable como único criterio de validez, a la que se suma la ingente cuantía de datos que las ciencias biomédicas obtienen sobre el hombre, hacen necesario un diálogo

² P. Ricœur, “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté”, recogido en: *À l’école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004, p.79. La traducción es mía.

interdisciplinar que favorezca una visión global e integral del ser humano. La contemporaneidad del debate clásico entre cuerpo y libertad se hace patente, por ejemplo, en la neurociencia: el estudio del cerebro y las preguntas sobre el origen de la conciencia o el debate entre el determinismo neurobiológico y la libertad no son otra cosa que nuevas versiones de un planteamiento que está inscrito en el corazón de la modernidad³. Es preciso, en este contexto, hallar un lenguaje común entre el cuerpo y la libertad, de modo que ambas realidades del hombre no se excluyan mutuamente ni se yuxtapongan. Incluso se podría plantear la necesidad de encontrar un nuevo paradigma epistemológico.

Me ha interesado particularmente *Lo voluntario y lo involuntario* de Ricœur porque, en esta obra y ante este dilema, el autor propone un diálogo entre el cuerpo y la libertad y una superación del dualismo antropológico a través de la descripción fenomenológica. Así lo manifiesta el autor, a propósito de una presentación de su trabajo en 1950 ante la *Société française de philosophie*:

“El objeto de esta comunicación es mostrar cómo el estudio de la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario puede renovar el problema clásico de las relaciones de la ‘libertad’ y la ‘naturaleza’, proponiendo entre ellas una ‘mediación práctica’”⁴.

Lo voluntario y lo involuntario es, como ya se ha dicho, una obra de 1950. Es poco frecuente encontrar en las abundantes investigaciones de Ricœur una atención especial a este trabajo, por considerarse primerizo, con un marcado carácter psicológico que abandona en sus trabajos posteriores, y lejana de la hermenéutica en la que en la que se enmarca su pensamiento. No obstante, esta obra resulta a mi juicio de considerable interés. En primer lugar, porque revela una problemática de

³ Vid, por ejemplo, P. S. Churchland, *El cerebro moral: Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós, 2012; J. M. Giménez-Amaya, J. I. Murillo, “Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar”, en: *Scripta Theologica*, n. 41, 2009, pp.13-46.

⁴ Texto recogido en: P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris: Seuil, 2013, p.96. La traducción es mía. A lo largo de la tesis, se citan las traducciones en español que han sido publicadas de las obras de Ricœur. Aquellos textos que no han sido traducidos se citan dentro del cuerpo del texto de acuerdo con mi traducción, en cuyo caso se indica. En las notas a pie de página, se mantiene la lengua original. Asimismo, salvo que se indique lo contrario, las cursivas de las citas pertenecen al autor.

gran hondura filosófica, que encuentra como marco de la relación entre el cuerpo y la libertad un diálogo con Descartes y sus contemporáneos, así como con las filosofías del siglo XX. En este sentido, considero tan importante lo que aporta Ricoeur como el problema que desvela y el modo en que tiene de hacerlo. Y, en segundo lugar, porque en *Lo voluntario y lo involuntario* Ricoeur plantea un acercamiento al *cogito* que guarda una estrecha relación con la hermenéutica del sí mismo que propondrá en los últimos años.

Así pues, tres son los objetivos principales que se plantean en este estudio:

- 1) Ahondar en la problemática que se aborda en *Lo voluntario y lo involuntario* acerca de las cuestiones de la libertad y el dualismo antropológico, y describir la solución que plantea Ricoeur.
- 2) Mostrar la notable presencia que Descartes tiene en el estudio y valorar la riqueza de la lectura que Ricoeur realiza de su obra, pues, si en el filósofo moderno parece encontrarse el origen del problema, Ricoeur ve también en Descartes un esbozo de la solución, que le sirve como modelo.
- 3) Valorar la aparición de un Yo que parece ser germinal en la hermenéutica del sí mismo.

El trabajo se organiza en cinco capítulos: el *primero* constituye una introducción general a la obra de *Lo voluntario y lo involuntario* desde un punto de vista histórico y metodológico, mostrando la triple influencia que mueve a Ricoeur a elaborar la obra: la filosofía reflexiva francesa, el existencialismo de Gabriel Marcel, y la fenomenología de Husserl.

El segundo, el tercero y el cuarto capítulo abordan, a propósito del texto de Ricoeur los tres momentos del querer que describe: decidir, actuar y consentir. El *segundo capítulo* tiene como objeto describir la relación intencional de la decisión, en la que se significa el proyecto, se imputa al yo y se acogen los motivos corporales y no corporales para, finalmente, realizar el acto de elegir. El *tercer capítulo* se aproxima al obrar, a partir de la vinculación intencional entre el yo y el *pragma*. La moción se realiza gracias a los poderes corporales y a las tres formas de involuntario relativo: el

saber-hacer preformado, la emoción y el hábito; y se finaliza con un análisis ponderado del momento del esfuerzo.

El *cuarto capítulo* aborda, en la primera parte, la relación entre el yo y la necesidad, expresada en las formas del carácter, de lo inconsciente y de la vida. El acto final del consentimiento enuncia el momento más difícil en la relación entre lo voluntario y lo involuntario, pues éste ya no se trata de un involuntario relativo sino absoluto. Esta tensión desvela, en la segunda parte del capítulo, el debate acerca de la libertad que establece Ricœur con el estoicismo y con el orfismo, y que vincula a la Trascendencia, que se sitúa en el horizonte de la obra como segundo giro copernicano.

En el *quinto y último capítulo* se analizan los problemas del determinismo y la libertad, por un lado, y el dualismo alma-cuerpo, por otro lado, atendiendo a las fuentes filosóficas que contextualizan la cuestión y que encuadran la tesis de Ricœur, permitiendo presentarla como una solución. Se ha seguido especialmente el pensamiento de Descartes en lo referente a sus escritos acerca de la *tercera noción primitiva* y de su *moral de la generosidad*, así como los planteamientos de la filosofía reflexiva de Maine de Biran, del empirismo de Hobbes y del existencialismo de Sartre.

He realizado una lectura detenida y cercana de la descripción del querer que hace Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario* con el objetivo de encontrar en esta obra una solución al doble problema del dualismo antropológico y del debate entre naturaleza y libertad que en ella se plantea. Para esto he consultado obras de autores próximos a Ricœur que contextualizan el rico debate que subyace, algunas de ellas incluidas y citadas por el autor, como las de Ravaisson o Maine de Biran, y otras que no se mencionan directamente, como las de Hobbes o Sartre. Se ha tenido en consideración, asimismo, las obras principales de Ricœur para detectar aquellas cuestiones que están vinculadas con la obra estudiada. La elección de *Lo voluntario y lo involuntario* y la proximidad del análisis que he realizado me han permitido comprender la problemática, el desarrollo y la solución que plantea Ricœur, para ponerlo en relación con Descartes y ahondar en la cuestión de la libertad.

Acercarse a un autor de la envergadura de Paul Ricœur implica no sólo comprender sus planteamientos, sino sobre todo entrar en una escuela en la que el autor, como maestro, muestra con rigor metodológico los principales problemas de la filosofía contemporánea y las herencias de la modernidad. La obra de este pensador es, en efecto, extensa. Esta característica justifica el tratamiento parcial realizado, en el que he optado por la profundidad antes que por un análisis amplio de sus obras. Este ir “hacia adentro” me ha permitido conocer la gran riqueza de los problemas que plantea y de sus fuentes.

Es frecuente la pregunta por la unidad de la obra de Ricœur que los investigadores e incluso que el propio autor formula, quien describe incluso su trabajo como una obra “marcada por el sello del *inacabamiento* [inachèvement]”⁵ o como una “sistematicidad quebrada”⁶. Los distintos temas, métodos y escuelas filosóficas que están presentes a lo largo de toda su trayectoria podrían hacer creer que la de Ricœur es una obra dispersa y disgregada. No obstante, es preciso rebatir esta percepción con dos explicaciones que el propio Ricœur ofrece:

En primer lugar, sus trabajos, aunque diversos, se encuentran de algún modo hilvanados, pues su modo de proceder es el de abordar en cada nueva investigación los “residuos” que han dejado las obras precedentes, cada una de ellas delimitadas por unos contornos muy precisos⁷. De este modo, según observa en una entrevista: “aquello que había sido un fragmento deviene la envoltura nueva, la totalidad”⁸, pues una vez que ha escrito un libro sobre un tema, no vuelve sobre él, como si ya hubiera

⁵ P. Ricœur, “Promedade au fil d’un chemin” en: F. Turolto, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*. Padova: Il Poligrafo, 2000, p.20. En otra ocasión afirma: “Diversos críticos benévolos han intentado deducir una unidad sistemática de mis obras, tomando alternativamente como tema la libertad, lo imaginario, la subjetividad, el lenguaje, la voluntad y la acción, la esperanza... No rechazo ninguna de estas interpretaciones, y, sin ánimo de desmentirlas debo insistir hoy en el carácter fragmentario de mi acercamiento a los problemas” (P. Ricœur, “Autocomprensión e historia” en: T. Calvo, R. Ávila (ed.), *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991, p.28).

⁶ Cfr. *Ibíd.*

⁷ Cfr. *Ibíd.*

⁸ Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris: Calmann-Levy, 1995, p.127. La traducción es mía.

cumplido su deber y estuviese libre de continuar el camino⁹. Y, en segundo lugar, porque aunque en cada trabajo se aborde una cuestión diferente, de alguna manera siempre hay temas recurrentes, que subyacen en la memoria del filósofo y que dan lugar a nuevas investigaciones, tal y como explica en la misma entrevista:

"Yo creo que todo aquel que escribe realiza esta experiencia de un tema que, inicialmente, ronda por las márgenes de la conciencia para instalarse después en el centro y convertirse en obsesivo"¹⁰.

Es posible hallar, de acuerdo con estas palabras, ciertos elementos "obsesivos" que aparecen en *Lo voluntario y lo involuntario* y que resuenan a lo largo de la obra de Ricœur: un yo que vive de la acogida de lo corporal, que es participativo y que se afirma en el encuentro y en la relación con *lo otro*, marca el inicio de una fértil búsqueda hacia el sí mismo.

⁹ *Ibíd.*, p.119.

¹⁰ *Ibíd.*, p.126.

INTRODUCTION

Le 16 mai 1643, la princesse Élisabeth de Bohême écrit à Descartes

« ...en vous priant de me dire comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante) »¹,

parce que si l'âme n'est pas étendue, il ne semble pas y avoir une manière possible que l'âme puisse mouvoir le corps. Dans ces lignes, la princesse, qui est une lectrice infatigable de Descartes et studieuse de ses écrits, exprime l'un des problèmes les plus remarquables de la philosophie de Descartes : la question du mouvement. Cette lettre ouvre une abondante correspondance entre les deux et culmine avec la publication du *Traité des passions de l'âme* (1649) de Descartes, duquel il envoie une esquisse à la princesse. La demande d'Élisabeth de Bohême est pertinente parce qu'elle porte à ses dernières conséquences ce qui exposait Descartes dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations métaphysiques* en ce qui concerne les substances et la manière dont l'homme les connaît. La découverte première du *cogito* et des substances infinie et étendue marque le début de la philosophie moderne, une révolution copernicienne dans la manière de comprendre l'homme et le monde. Un dualisme de substances et un dualisme de méthodes s'installe dans le cœur de la pensée : penser les idées et connaître la matière sont deux manières de connaître différenciées et incommunicables.

La réalité humaine porte jusqu'au bout cette dualité, car la double certitude de la pensée et du corps mène à la question sur l'interaction entre les deux substances et

¹ La princesse continue : « ...car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisième. Vous excluez entièrement celle-ci de la notion que vous avez de l'âme, et celui-là me paraît incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre *Métaphysique*, c'est-à-dire de sa substance, séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les supposions inséparables (qui toutefois est difficile à prouver dans le ventre de la mère et les grands évanouissements), comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite ». R. Descartes, *Oeuvres de Descartes*, t.III (publiées par Charles Adam & Paul Tannery), Paris : Vrin, 1967, p.661.

les expériences motrices volontaires. Si l'âme n'a pas d'étendue, comme dit Élisabeth de Bohème, comment est-il possible que par ma volonté je puisse mouvoir le corps ? Est-ce que ce sont les causes celles qui entraînent les effets comparables à la volonté qui commence ses actes ? L'explication mécaniciste du mouvement physique semble ne pas trouver un point de rencontre possible avec la réalité pensante. La question de fond que soulève ce dilemme est la liberté, réalité dont l'homme, plus qu'une compréhension sur sa définition et sa nature, il en a une expérience indéniable par laquelle il se sait cause de ses actes et de ses mouvements. La dualité de substances, d'une part, et l'expérience de la liberté, de l'autre, sont deux certitudes contemporaines et irréconciliables. L'âme et le corps sont conçus comme deux réalités pour lesquelles il n'y a pas une solution de continuité logique.

Ce dilemme qui suscite la Modernité est le même qui se pose à Paul Ricoeur (Valence, 1913 - Châtenay-Malabry, 2005) en 1950, quand il aborde la question du vouloir dans sa première grande œuvre : *Le volontaire et l'involontaire*, étude dans laquelle il réalise une description eidétique de la volonté par rapport aux formes involontaires du vouloir qui appartiennent aux catégories corporelles. Dans ce travail, Ricoeur se situe face à l'idéalisme et au naturalisme, des positions qui, d'une certaine manière, sont les héritières de la dualité de méthodes et de substances que Descartes distingue. La vision du corps comme extension est commune dans les deux courants de pensée car, pour l'idéalisme, la conscience est identifiée avec la conscience de soi-même qui méprise le corps, tandis que pour le naturalisme, le moi est un résidu ou le résultat de l'évolution du simple, s'il existe. Dans les deux cas, la compréhension du corps se réduit à un ensemble de mouvements mécaniques, objectivés et stéréotypés, de telle sorte qu'ils se présentent comme une nouvelle version du problème de la philosophie moderne.

Dans le but de dépasser cette vision du corps, Ricoeur cherche une solution nouvelle, qu'il trouve dans l'approche d'un point de départ totalement différent : pour lui, le corps n'est pas de la simple matière, mais partie du moi. Le corporel fait partie de la subjectivité, c'est pourquoi les fonctions involontaires du vouloir sont comprises par leur réciprocité avec le mouvement volontaire. Ricoeur ne parle pas de substances ; il ne propose pas la description de la volonté depuis la dualité de l'âme et du corps,

mais il incorpore le corporel dans la subjectivité, et il le fait à partir de la méthode que la phénoménologie lui fournit, conformément à ce qu'il dit lui-même en 1951 :

« La déchirure entre âme et corps, pour parler le langage des classiques, procède donc en un sens des attitudes de la consciente en face de sa propre vie. Ce n'est donc pas encore un dualisme ontologique mais si l'on peut dire préontologique. La phénoménologie, remplaçant ces attitudes par rapport à une attitude plus fondamentale, restitue le mouvement unitaire du volontaire et de l'involontaire »².

Cette attitude « plus fondamentale » que signale Ricœur est celle d'un *cogito* élargi, qui accueille dans son sein l'expérience de la corporalité. Pour Ricœur, le dilemme posé par Élisabeth de Bohème pourrait être considéré une aporie si ce n'est parce que c'est possible de changer les termes à partir desquels le dualisme est formulé, dont la conséquence est de comprendre le corps pas comme une chose entre les choses, mais comme une partie du moi. En contrepartie, la connaissance du moi prend aussi un nouveau sens : Ricœur défend un *cogito* qui n'est pas transparent, parce que le vouloir n'est pas pur ni auto-positionné, mais il se trouve incarné, il se fait un avec le monde dans une unité vitale qui précède la séparation qui opère la conscience. La liberté qu'il conçoit, par conséquent, est une liberté faite sur mesure de la corporalité, avec sa médiation, mais en tout cas réelle et originale.

Ce débat autour des différentes manières de rapprocher le corps et la compréhension de la liberté prend aujourd'hui un particulier intérêt parce que la distance qui sépare les différentes branches du savoir est à chaque fois plus grande. Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire* établit un débat avec la psychologie du moment qui étudie les phénomènes de la motivation, du mouvement, de l'effort, et aussi avec les sciences du caractère, de l'inconscient et de la vie. Il s'agit de rapprochements empiriques à des dimensions de l'homme relatives à sa nécessité, c'est-à-dire, à des aspects qui, ni par la méthode ni par l'objet, ils ne semblent pas avoir une relation possible avec la liberté. De nos jours, l'augmentation de la spécialisation des savoirs, la considération du quantifiable comme le seul critère de validité, à laquelle il faut ajouter l'énorme quantité de données que les sciences biomédicales obtiennent sur

² P. Ricœur, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté », dans: *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 2004, p.79.

l'homme, rendent nécessaire un dialogue interdisciplinaire qui favorise une vision globale et intégrale de l'être humain. La contemporanéité du débat classique entre corps et liberté se rend évidente, par exemple, dans la neuroscience : l'étude du cerveau et les questions sur l'origine de la conscience ou le débat entre le déterminisme neurobiologique et la liberté ne sont que de nouvelles versions d'une approche qui s'inscrit au cœur de la modernité³. Il faut, dans ce contexte, trouver un langage commun entre le corps et la liberté, de telle sorte que les deux réalités de l'homme ne s'excluent pas mutuellement ni se juxtaposent. On pourrait même envisager la nécessité de trouver un nouveau paradigme épistémologique.

Le volontaire et l'involontaire de Ricœur m'a intéressé particulièrement parce que, dans cette œuvre et face à ce dilemme, l'auteur propose un dialogue entre le corps et la liberté et un dépassement du dualisme anthropologique à travers la description phénoménologique. L'auteur l'affirme ainsi, à propos d'une présentation de son travail en 1950 devant la Société Française de Philosophie :

« L'objet de cette communication est donc de montrer comment l'étude de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire peut renouveler le problème classique des rapports de la 'liberté' et de la 'nature', en proposant entre elles une 'médiation pratique' »⁴.

Le volontaire et l'involontaire est une œuvre de 1950, tel qu'on a déjà dit. Il n'est pas fréquent de trouver dans les abondantes recherches de Ricœur une attention spéciale à ce travail, parce qu'on la considère une œuvre débutante, avec un prononcé caractère psychologique qu'il abandonne dans ses travaux postérieurs, et lointaine de l'herméneutique dans laquelle sa pensée est encadrée. Cependant, cette œuvre, à mon avis, a un intérêt remarquable. Premièrement, parce qu'elle révèle une problématique de grande profondeur philosophique, qui trouve comme cadre pour la relation entre le corps et la liberté un dialogue avec Descartes et ses contemporains,

³ Voir, par exemple, P. S. Churchland, *El cerebro moral: Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós, 2012; J. M. Giménez-Amaya, J. I. Murillo, « Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar », dans : *Scripta Theologica*, n. 41, 2009, pp.13-46.

⁴ P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris : Seuil, 2013, p.96.

aussi bien qu'avec les philosophies du XX^e siècle. En ce sens, je considère aussi important ce qui apporte Ricœur que le problème qu'il soulève et la manière dont il le fait. Et deuxièmement, parce que dans *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur présente un rapprochement au *cogito* qui a une relation étroite avec l'herméneutique du soi même qu'il va proposer dans les dernières années.

Donc, les trois objectifs principaux de cette étude sont les suivants :

- 1) Approfondir la problématique qui est abordée dans *Le volontaire et l'involontaire* au sujet des questions de la liberté et du dualisme anthropologique et décrire la solution qui propose Ricœur.
- 2) Montrer la remarquable présence de Descartes dans l'étude et évaluer la richesse de la lecture que Ricœur réalise de son œuvre, car, si chez le philosophe moderne semble se trouver l'origine du problème, Ricœur voit aussi dans Descartes une esquisse de la solution qui lui sert comme modèle.
- 3) Évaluer l'apparition d'un moi qui semble être germinal dans l'herméneutique du soi même.

Le travail est organisé en cinq chapitres : le *premier* constitue une introduction générale à l'œuvre *Le volontaire et l'involontaire* d'un point de vue historique et méthodologique, en montrant la triple influence que mène Ricœur à écrire l'œuvre : la philosophie réflexive française, l'existentialisme de Gabriel Marcel, et la phénoménologie d'Husserl.

Le *deuxième*, le *troisième* et le *quatrième chapitres* abordent, de façon très proche au texte de Ricœur, les trois moments du vouloir qu'il décrit : décider, agir et consentir. Le *deuxième chapitre* a pour objet de décrire la relation intentionnelle de la décision, dans laquelle le projet se signifie, il est imputé au moi et les motifs corporels et non corporels sont accueillis pour, finalement, réaliser l'acte de choisir. Le *troisième chapitre* est une approche à l'agir à partir du lien intentionnel entre le moi et le *pragma*. La motion est réalisée grâce aux pouvoirs corporels et aux trois formes d'involontaire relatif : le savoir-faire préformé, l'émotion et l'habitude, et le chapitre finit avec une analyse pondérée du moment de l'effort.

Le *quatrième chapitre* aborde, dans la première partie, le rapport entre le moi et la nécessité, exprimé dans les formes du caractère, de l'inconscient et de la vie. L'acte final du consentement énonce le moment le plus difficile dans le rapport entre le volontaire et l'involontaire, car celui-ci n'est plus un involontaire relatif mais absolu. Cette tension révèle, dans la deuxième partie du chapitre, le débat à propos de la liberté qui établit Ricœur avec le stoïcisme et avec l'orphisme, qu'il lie à la Transcendance, qui est située dans l'horizon de l'œuvre comme la deuxième révolution copernicienne.

Dans le *cinquième et dernier chapitre* les problèmes du déterminisme et la liberté sont analysés, d'une part, et le dualisme âme-corps, de l'autre, en considérant les sources philosophiques qui mettent en contexte la question et qui encadrent la thèse de Ricœur, en permettant de la présenter comme une solution. On a suivi spécialement la pensée de Descartes en ce qui concerne ses écrits au sujet de la *troisième notion primitive* et de sa *morale de la générosité*, aussi bien que les approches de la philosophie réflexive de Maine de Biran, de l'empirisme d'Hobbes et de l'existentialisme de Sartre.

J'ai réalisé une lecture minutieuse et attentive de la description du vouloir que Ricœur fait dans *Le volontaire et l'involontaire*, dans le but de trouver dans cette œuvre une solution au double problème du dualisme anthropologique et du débat entre nature et liberté qui est posée. Pour ce faire, j'ai consulté des œuvres d'auteurs proches à Ricœur qui mettent en contexte le riche débat sous-jacent, quelques unes incluses et citées par l'auteur, comme celles de Ravaisson ou Maine de Biran, et d'autres qui ne sont pas mentionnées directement, comme celles d'Hobbes ou de Sartre. On a eu aussi en considération les principales œuvres de Ricœur pour détecter les questions liées à l'œuvre étudiée. Le choix de *Le volontaire et l'involontaire* et la proximité de l'analyse réalisée m'ont permis de comprendre la problématique, le développement et la solution que propose Ricœur, afin de le mettre en relation avec Descartes et approfondir la question de la liberté.

S'approcher à un auteur de l'importance de Paul Ricoeur implique non seulement comprendre ses points de vue, mais surtout entrer dans une école, où l'auteur, en tant que maître, montre avec rigueur méthodologique les principaux problèmes de la philosophie contemporaine et les hérités de la modernité. L'œuvre de ce penseur est, en effet, vaste. Cette caractéristique justifie le traitement partiel réalisé, car j'ai opté pour la profondeur avant que pour une analyse large de ses œuvres. Cet aller « vers l'intérieur » m'a permis de connaître la grande richesse des problèmes qu'il pose et de ses sources.

La question à propos de l'unité de l'œuvre de Ricoeur que les chercheurs, et même l'auteur lui-même formule est fréquente. Il décrit son travail comme une œuvre « frappée du sceau de l'inachèvement »⁵ ou comme une « systématique brisée »⁶. Les différents sujets, méthodes et écoles philosophiques qui sont présentes tout au long de toute sa trajectoire pourraient faire croire que celle de Ricoeur est une œuvre dispersée et désagrégée. Cependant, il est nécessaire de réfuter cette perception avec deux explications que Ricoeur lui-même nous offre :

Premièrement, ses travaux, bien que divers, se trouvent d'une certaine manière bâtis, car sa manière de procéder est celle d'aborder dans chaque nouvelle recherche les « résidus » qui ont laissé les œuvres précédentes, chacune d'entre elles délimitée par des contours très précis⁷. Donc, comme il observe dans un entretien : « Ce qui avait été un fragment devient l'enveloppe nouvelle, la totalité »⁸, car une fois qu'il a écrit un livre sur un sujet, il n'y revient pas, comme s'il avait déjà accompli son devoir et

⁵ P. Ricoeur, « Promenade au fil d'un chemin » dans : F. Turolto, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*. Padova : Il Poligrafo, 2000, p. 20. Dans une autre occasion il affirme : « Divers critiques bienveillants ont tenté de dégager une unité systématique de l'ensemble de mes ouvrages, en prenant pour thème tour à tour la liberté, l'imaginaire, la subjectivité, le langage, la volonté et l'action, l'espérance... Je ne récuse aucune de ces interprétations, et ce n'est pas pour les désavouer que j'insiste aujourd'hui sur le caractère fragmentaire de mon approche des problèmes ». P. Ricoeur, « Auto-compréhension et histoire » dans : T. Calvo, R. Ávila (ed.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona: Anthropos, 1991, p.11.

⁶ Cf. Ibid.

⁷ Cf. Ibid.

⁸ Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Axouvi et Marc de Launay*, Paris : Calmann-Levy, 1995, p.127.

qu'il était libre de continuer le chemin⁹. Et, deuxièmement, parce que même si dans chaque travail une question différente est abordée, dans une certaine mesure il y a toujours des questions récurrentes, qui sont sous-jacentes dans la mémoire du philosophe et qui donnent lieu à de nouvelles recherches, tel qu'il explique dans le même entretien :

« Je crois que quiconque écrit fait cette expérience d'un thème qui d'abord rôde dans les marges de la conscience puis vient s'installer au centre et finalement devient obsédant »¹⁰.

Il est possible de trouver, conformément avec ces mots, certains éléments «obsessifs» qu'apparaissent dans *Le volontaire et l'involontaire* et que retentissent tout au long de l'œuvre de Ricœur : un moi qui vit de l'accueil du corporel, qui est participatif et qui est affirmé dans la rencontre et dans la relation avec *l'autre* est le début d'une féconde recherche vers le soi même.

⁹ Ibid., p.119.

¹⁰ Ibid., p.126.

1. INTRODUCCIÓN A LA OBRA

1.1. Presentación histórica

1.1.1. El proyecto de la *Filosofía de la Voluntad*

Lo voluntario y lo involuntario se publica en 1950, fruto de la tesis doctoral que termina Paul Ricœur en 1948. El autor tiene entonces 37 años, ha vivido en diversas ciudades de Francia, ha dado clases de filosofía en algunos liceos, ha estado cautivo durante cinco años en Pomerania, durante la Guerra Mundial, y es, en ese momento, profesor de la Universidad de Estrasburgo.

Situada la obra en este contexto, puede considerarse que, a pesar de que se ubique entre las primeras creaciones del autor, es un trabajo ciertamente maduro, fruto de la reflexión y estudio durante algunos años y enriquecida por las interacciones con diversos autores. A esta obra, que él denomina “su primera obra mayor”¹ le preceden otras dos: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*², publicada en 1947 junto a Mikel Dufrenne, compañero y buen amigo con el que compartió sus días Pomerania, y *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*³, publicada en 1948.

La tesis fue ampliamente elogiada por los miembros del tribunal, Jean Wahl, Jean Hyppolite y René Le Senne, quienes reconocieron que no se defendía un trabajo tan buen desde hacía tiempo⁴. En efecto, se trata de un estudio riguroso, completo e

¹ P. Ricœur, “Respuesta a Antonio Pintor-Ramos” en: T. Calvo, R. Ávila (ed.), *Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, p.112.

² Paris: Seuil, 1947.

³ Paris: Éditions du temps présent, 1948.

⁴ Según los usos de la época,- en Francia-, Ricœur presentó dos trabajos: uno menor, que consistió en una traducción de las *Ideas* de Husserl -junto a una introducción y comentarios- y uno mayor, el trabajo sobre lo voluntario y lo involuntario. (F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*. Paris: La découverte, 1997, p.212). Puede verse una presentación del tema y una discusión con diversos interlocutores que tuvo lugar el 25 de noviembre de 1950 en la Société française de philosophie publicada en el *Bulletin e la Société française de philosophie* 45 (1), 1951. El texto de Ricœur está también recogido en el volumen editado por J. Michel y J. Porée en: P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, op.cit., pp. 95-122. Puede verse también un resumen de la obra, articulado en tres niveles (el nivel del análisis

incisivo. Las tesis que el autor mantiene son claras y las desarrolla a través de una estructura sólida y original, a la par que trata con maestría conceptos filosóficos de envergadura. Es notable el diálogo que se establece con distintas posturas filosóficas y con otras disciplinas, como la psicología o la sociología. Pero más destacable es aún el nivel en el que, aun tratándose de una tesis doctoral, consigue posicionarse, pues logra sostener una teoría sobre el hombre a la altura de los maestros en los que se inspira.

El tema sobre el que trata es la voluntad, y lo hace desde un punto de vista ciertamente novedoso: la voluntad por relación a su contrario, es decir, lo involuntario. El acto voluntario, afirma Ricœur, se divide en tres momentos, correspondientes a los tres apartados en los que se divide el estudio: “Decir: ‘Yo quiero’ significa: 1) yo decido, 2) yo muevo mi cuerpo, 2) yo consiento”⁵. En cada uno de los tres momentos (decisión, moción y consentimiento), que son distinguibles mediante un ejercicio de abstracción, el yo se encuentra con un correlato intencional: en la decisión, el proyecto, sustentado por los motivos; en el movimiento, la acción o el *pragma*, hecho posible gracias al poder y a los hábitos; en el consentimiento, lo involuntario absoluto, experimentado en el carácter, el inconsciente y la vida. Como se puede ver, el enfoque que Ricœur da a la voluntad no es el de una facultad ubicada en una situación de privilegio, por considerarla como una potencia intelectual; al contrario, toda ella está imbricada en cada uno de sus despliegues con la realidad psíquica, física, afectiva, corporal. El autor consagra así la voluntad como el emblema de la situación existencial del hombre: un ser pensante situado en la realidad temporal y limitado por un sinfín de determinaciones que no le determinan de modo absoluto.

Lo voluntario y lo involuntario, explica Ricœur en la introducción, es el primer volumen de lo que él llama una *Filosofía de la Voluntad*, que debe constar de tres partes. Esta primera obra consiste en una eidética de la voluntad, el segundo tomo

descriptivo, el nivel de la constitución trascendental y el nivel del umbral de la ontología), en el que Ricœur muestra los avances y los límites del estudio eidético de la voluntad en: “Métode et tâches d’une phenomenologie de la volonté”, op.cit., pp. 65-92.

⁵ P. Ricœur, *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia, 1988, p.23 (en adelante, VI).

debe ser una empírica, en la que el hombre es puesto ya en contacto con la falta que ha abstraído en el primer libro; y el tercero debe ser una poética, en la que el hombre entra en contacto con la dimensión salvífica de la Trascendencia⁶. En 1960 se publica la segunda parte anunciada, bajo el título de *Finitud y culpabilidad*, y consta a su vez de dos libros: *El hombre falible* y *La simbólica del mal*⁷. La tercera parte, sin embargo, no llega a aparecer nunca, aunque marca el inicio de una senda que abarca todo el conjunto de su obra⁸.

1.1.2. *El interés por la acción*

El tema de la voluntad supone un enclave significativo para el momento filosófico en que vive Ricœur, en el que los temas clásicos del pensamiento -en especial la filosofía moderna-, como el debate entre libertad y determinismo, la inmanencia y la trascendencia, el cuerpo, el tiempo o el mal, son abordados también desde la ciencia y desde la psicología. Ricœur se siente atraído de modo especial, desde sus primeros pasos, por la cuestión de la voluntad, que se acaba transformando en una temática más amplia: la de la acción del hombre en el mundo. Se puede decir, en este sentido, que su obra recorre los extremos de la voluntad a la acción, pasando por la hermenéutica del sí⁹.

⁶ Como se verá, Ricœur emplea este término por referencia a la Trascendencia que señala K. Jaspers en su tercer volumen de la *Filosofía*. A lo largo de estudio, este término es escrito en mayúscula por fidelidad al texto de Ricœur.

⁷ Madrid: Trotta, 2004. Aunque se cite los libros con el título de *El hombre falible* o *La simbólica del mal*, la paginación se refiere a este único volumen.

⁸ Ricœur lamenta posteriormente este triple proyecto de una Filosofía de la Voluntad por la vinculación entre la poética y la trascendencia, entre otras aspectos: “No hay duda de que (...) tal vocabulario sea derivado de Jaspers, de la gran trilogía de su filosofía, cuyo tercer volumen se titula precisamente Trascendencia”. De hecho, a lo largo de la obra el término “Trascendencia” es empleado por Ricœur con mayúscula inicial, sin duda alguna por referencia a Jaspers, uso que sigo en esta investigación por fidelidad al autor. No obstante, Ricœur admite que el proyecto de la poética no parece quedar totalmente anulado sino, más bien, transformado: “Hoy tengo que decir que lo que yo llamaba entonces poética está parcialmente realizado en *La metáfora viva*, bajo el signo de la innovación semántica, en *Tiempo y narración*, bajo el signo de la ficción narrativa, y en mi ejercicio de hermenéutica bíblica. Esta redistribución era evidentemente imprevisible en la época en la que escribía *Lo voluntario y lo involuntario*” (“Respuesta a Antonio Pintor-Ramos”, *op.cit.*, p.116).

⁹ La acción constituye en Paul Ricœur uno de los temas centrales. Se podría decir que toda su filosofía es un desarrollo de la acción humana, analizado exhaustivamente en sus vertientes

Diversos son los factores de índole vital e intelectual que influyen en la elección del tema de la voluntad: desde su religiosidad o los acontecimientos históricos y sociales hasta los maestros y colegas de filosofía, con quienes comparte muchas de inquietudes y reflexiones. Desde el punto de vista religioso, Ricœur profesa a lo largo de toda su vida una fe protestante profunda y comprometida¹⁰. En este sentido, la cuestión calvinista de la predestinación y las nociones generales de culpa, destino, y perdón causaron en él una gran impresión, así como, en concreto, el tratado de Lutero sobre el libre arbitrio, *De la liberté chrétienne*, y su discusión con Erasmo. La

fenomenológica, hermenéutica, política y moral. En su *Autobiografía intelectual*, Ricœur señala que dos son al menos las diferencias entre la *voluntad* y la *acción*: por un lado, la voluntad se define por su intención (el proyecto), mientras que la acción se define por su realización; y, por otro lado, la voluntad es solitaria (pues se trata de un análisis eidético, por tanto, de estructuras universales) mientras que la acción incurre en el mundo de las cosas y de los otros y tiene una manifestación pública. Si bien es cierto que estas dos distinciones son sustanciales, es notable la realidad germinal de la acción que se halla en el estudio de la voluntad. El interés de Ricœur por la acción va acompañado en el futuro por las cuestiones del texto y de la semántica. La teoría de la acción encuentra una continuidad en la teoría del relato, en la medida en que éste es una *mimesis* de acción, tal y como el pensador observa en Aristóteles. Esta relación es también articulada en torno a la distinción entre la pragmática y la semántica, es decir, el sujeto que actúa y el sujeto que narra. Cfr. P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva visión, 1997, p.54-55; *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1981.

A lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario* Ricœur emplea el término *acción* sin las connotaciones que a este término le da en el futuro. La acción, que todavía no se vincula a las problemáticas del texto y de la historia, se utiliza para distinguirla del proyecto y del consentimiento, poniendo el acento en su carácter efectivo y relacionado con la moción corporal.

¹⁰ Pueden verse las relaciones de gran proximidad que mantuvo con la comunidad protestante de Châtenay-Malabry en F. Dosse, *Paul Ricœur...* op.cit., pp. 279-288. Por otro lado, la cuestión de la relación entre filosofía y religión es tratada por Ricœur en numerosas ocasiones, especialmente al final de su vida. Afirmando con rotundidad que “no soy un filósofo cristiano”, Ricœur sintetiza que la correcta articulación entre los dos ámbitos no es la de confusión ni la de separación. Debe tenerse en cuenta el singular contexto, lugar y tiempo en el filósofo que desarrolla su pensamiento, especialmente reticente a profesiones de cualquier credo. Ricœur, de hecho, sufrió en primera persona la discriminación del ambiente laicista de los académicos, del mismo modo que muchos de los intelectuales que se declararon cristianos, como Mounier o Marcel, y se alejó del ambiente de París para trasladarse a vivir a los “Murs blancs”, en Châtenay-Malabry, para huir de estas presiones. He podido escuchar estas impresiones, así como otras de carácter vital, de la mano de Philippe Kabongo-Mbaya, quien fue el pastor protestante de la cita población y que asistió y mantuvo amistad con Ricœur durante sus últimos años, y con quien mantuve una entrevista el 20 de julio de 2013. Pueden leerse sobre la cuestión de la fe y de la muerte las reflexiones recogidas póstumamente bajo el título de *Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments* (Paris: Seuil, 2007) y el prefacio que O. Abel realiza en esta obra (trad. Esp: *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: FCE, 1998).

inserción de una voluntad libre en un plan de salvación y el reconocimiento de las faltas mueve, sin duda, a teólogos y pensadores a plantear una vasta problemática, que Ricœur intenta abordar a partir de una descripción de la voluntad y de su posterior vinculación con el misterio del mal. En un sentido diverso pero convergente, estos temas resultan también muy próximos a las tragedias griegas que Ricœur lee con avidez en su juventud, en las que se pone de manifiesto una confrontación entre la particularidad de los protagonistas y el destino inexorable que deben asumir¹¹. De este modo inicia Ricœur una investigación que abordará en distintos momentos de su vida: “el problema del mal y de la voluntad malvada, lo que en lenguaje religioso se llama ‘pecado’”¹², y que en *Lo involuntario y lo involuntario* denomina “falta”¹³.

¹¹ Cfr. P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op.cit., pp. 46-47 y *Autobiografía intelectual*, op.cit., pp.13-14.

¹² P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 47.

¹³ Tal es el interés por estas cuestiones en el joven Ricœur que él mismo señala en la introducción de *Lo voluntario y lo involuntario*: “Esperamos mostrar la fecundidad de una ‘analogía de la paradoja’ para renovar los viejos debates sobre la libertad y la gracia (o la predestinación)” (VI: 46). Es preciso, no obstante, señalar que estas preocupaciones, que un inicio desvelan una estrecha vinculación con la cuestión religiosa, se abordan de modo diferente en la trayectoria de Ricœur. El filósofo declara con vehemencia que “no soy un filósofo cristiano”, con el objetivo de separar los ámbitos de la filosofía y la teología. En *Sí mismo como otro*, Ricœur indica que durante su obra ha tratado de hacer “un discurso filosófico autónomo”. En efecto, ha escrito numerosas páginas sobre los la Biblia, sobre la teología, pero no pretende que “estas convicciones”, analizadas argumentativamente, “comprometan la posición del lector, sea ésta de rechazo, de aceptación o dejada en suspenso, respecto a la fe bíblica”. En este sentido, afirma Ricœur que “este ascetismo del argumento” marca toda su obra filosófica, en la que “está ausente la nominación efectiva de Dios y en la que el problema mismo de Dios, como cuestión filosófica, se mantiene en un aplazamiento, que podríamos llamar “agnóstico”. Asimismo, la independencia de ambos saberes es querida y defendida expresamente por el autor: “si defiendo mis escritos filosóficos de la acusación de *criptoteológica*, me guardo con igual celo de asignar a la fe bíblica una función *criptofilosófica*”, en la que la teología supuestamente aportara soluciones definitivas a las diversas aporías que presenta la filosofía”. Por el contrario, de acuerdo con lo que J. Greish denomina “la edad hermenéutica de la razón”, el asentamiento de la fe bíblica en una red de simbolismos culturalmente contingentes asegura la tentación de la fe de erigirse en auto-fundamento último, como hacen ciertas filosofías del *cogito*, a la vez que proporciona esperanza y conforta el deseo de existir (P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, pp. XXXVIII – XL; J. Greish, *L’age herméneutique de la raison*, Éd. Du Cerf, Paris: 1985). Cfr. La obra que Ricœur elabora junto con A. LaCocque: *Penser la bible*, Paris: Seuil, 1998, las reflexiones del propio autor sobre la temática religiosa en *La critique et la conviction*, op.cit., pp. 212-216 y sobre las meditaciones bíblicas en *ibíd.*, pp. 211-256, así como diversos ensayos de sobre textos bíblicos, en *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994. Cfr. F. Dosse, *Paul Ricœur...* op.cit., pp. 653-680) y F. Brezzi, *Ricœur. Interpretare la fede*, Padova: Messaggero, 1999.

El contexto político y social es otro de los factores que hacen despertar en Ricœur el interés por el tema de la libertad, la acción y la responsabilidad¹⁴. La historia del siglo XX es, ciertamente, agitada, y para un joven intelectual como Ricœur el curso de los acontecimientos no pasa desapercibido, lo que suscita altos ideales de justicia y de verdad. Ricœur toma parte muy activa de los sucesos que se producen en Francia y en toda Europa, y se manifiesta a favor de la paz, del respeto y de los derechos civiles en todo momento. Prueba de ello es el no menos apreciable número de participaciones en revistas de carácter social y en periódicos de actualidad, así como las amistades que mantiene con personajes vinculados a este campo.

1.1.3. La triple herencia filosófica

Ricœur forma parte del círculo de filósofos que se reúnen los viernes junto a Gabriel Marcel. Es larga la relación que mantiene con él, así como reconocida la influencia que ejerce en todo su pensamiento¹⁵. El “filósofo de la encarnación” le transmite la pasión de realizar una filosofía sobre la vida real y cada uno de sus componentes -lo que denomina como “una filosofía concreta”-, cuyas temáticas abordadas en la “reflexión segunda” son acogidas por Ricœur para ser estudiadas y enriquecidas por las intuiciones de la filosofía reflexiva¹⁶. Ricœur asume con rigor y amplitud esta

¹⁴ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit, p. 47.

¹⁵ Cfr. G. Marcel, P. Ricœur, *Entretiens*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1999.

¹⁶ P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, op.cit., pp. 12-13. La cuestión de la *reflexión segunda* (*réflexion seconde*) es, en cierto modo, uno de los temas de Marcel más presente en la obra de Ricœur. La *reflexión segunda* hace referencia a un tipo de filosofía que pretende superar la *reflexión primera*, que consiste en la separación del objeto por el pensamiento crítico. Por la *reflexión segunda* Marcel aborda los temas que, por experiencia vivida, sitúan al hombre como un ser en el mundo, sin distinción alguna, y los eleva a la categoría de un pensamiento que no sea divisor. El tema del cuerpo, por ejemplo, y su doble distinción entre su estudio desde el punto de vista objetual, por un lado, y el análisis de la vivencia del cuerpo, por otro, resulta un caso paradigmático. Por confrontación a la *reflexión primera*, propia de la ciencia y de la filosofía idealista, que es reductiva (*réductrice*), la *reflexión segunda* es recuperadora (*recupératrice*). Marcel se opone también, con este término, a la consideración de la filosofía como *intuición*. La filosofía es *reflexión*, vuelta a las cosas *a través de...* Esta tesis se emparenta con la de la filosofía reflexiva, que tanta importancia tiene para Ricœur, y le permite desarrollar una filosofía que parte de la denuncia del yo apodíctico y la defensa de la *mediación*. Cfr. S. Plourde, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Montréal: Editions Bellarmin, 1985, pp. 436-439. En el prólogo de la obra, que elabora Ricœur, el autor destaca precisamente la prioridad de la *reflexión segunda* en el pensamiento de Marcel como un trabajo de *rectificación* que intenta igualar la reflexión -el pensamiento de las cosas- con la

tarea, que trata durante toda su obra de que la filosofía sea una respuesta a las exigencias y aspiraciones del vivir humano. Desde el punto de vista temático, estas orientaciones se mantienen firmes. Como observa el autor,

“si a Husserl le debía la metodología designada por el término de análisis eidético, a Gabriel Marcel le debía la problemática de un sujeto a la vez encarnado y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, en suma, de un sujeto dueño de sí mismo y servidor de esa necesidad figurada por el carácter, el inconsciente y la vida”¹⁷.

La filosofía de la existencia de Marcel se halla en los entresijos de *Lo voluntario y lo involuntario* y se manifiesta a través de unas aspiraciones -combatir una visión idealista y abstracta del hombre- y de nociones a partir de las que se articula el estudio^{18, 19}. Karl Jaspers también tiene influye significativamente en esta obra, en particular, por la referencia a las “cifras” que se apunta en los últimos capítulos, en los que se pone en relación una filosofía del sujeto con una filosofía de la Trascendencia, influencia que más adelante Ricœur lamentará, pero que le orienta hacia la constitución de una poética de la voluntad²⁰. En otro extremo se sitúan otros

experiencia de irreductibilidad constitutiva de las experiencias fundadoras. Esta tensión es la que marca toda la obra de Marcel (ibid, pp.25-25). Cfr. además *Gabriel Marcel et Karl Jaspers...op. cit.*, 26-31, 49-61, 75-84.

¹⁷ *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 26. Ricœur da respuesta así a las cuestiones ya planteadas anteriormente, en las que el autor apela a un cambio metodológico que permita acceder a un conocimiento no condicionado por las formas matemáticas y experimentales del pensamiento. Estas intuiciones son ya planteadas años antes de la publicación de *Lo voluntario y lo involuntario*: “Les travaux de Husserl -explica- peuvent être d’un grand secours pour élargir la conception un peu étroite de l’intelligence que G. Macerl critique avec force” (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, op.cit., p.24).

¹⁸ Cfr. los escritos de Ricœur acerca de G. Marcel: “Gabriel Marcel et la phénoménologie (conférence suivie d’une discussion avec G. Marcel et d’autres)”, en: Neuchâtel: La Baconnière, 1976, pp. 53-74, 75-94, y los trabajos intitulados “Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl” (1975), “La pensée de Gabriel Marcel. Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel” (1984) y “Entre éthique et ontologie: la disponibilité” (1988), recogidos en P. Ricœur, *Lectures II. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1999. Para un estudio comparativo entre estos dos autores, cfr. M. de L. Sirgado Ganho, “Paul Ricœur e Gabriel Marcel” en: Revista Portuguesa de Filosofia, n.46, 1990, pp. 169-179.

¹⁹ Algunas ideas clave como la noción de “existencia”, de “libertad”, de “reflexión”, de “misterio” o incluso la propia idea de “voluntad” reciben claras influencias del pensamiento marceliano. Cfr. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris: Gallimard, 1997.

²⁰ Es notable la convergencia de temas que pueden hallarse en *Lo voluntario y lo involuntario* y en *Karl Jaspers et la Philosophie de l’Existence*, en concreto sobre la doble crítica del idealismo y del objetivismo. Cfr. *Karl Jaspers et la Philosophie de l’Existence*,

pensadores caracterizados como “existencialistas”: Sartre y Heidegger; si bien su presencia no es explícita -a excepción del *Esquisse d'une theorie des émotions* de Sartre- su huella se halla de un modo más indirecto y, sobre todo, más crítico. Sobre el primero, Ricœur difiere básicamente de su concepción negativa del hombre, mientras que la presencia del segundo será articulada más tarde, cuando Ricœur desarrolle la hermenéutica como la “vía larga de la comprensión”, distinguiéndola de la “vía corta de la ontología de la comprensión” de Heidegger²¹.

Especial mención merece también la obra de Merleau-Ponty, la *Phénoménologie de la perception*, que publica en 1945 y causa admiración en Ricœur²². Bajo la inspiración de la obra de este filósofo, el joven Ricœur enfoca su estudio como una extensión al campo práctico y afectivo del análisis eidético que Merleau-Ponty ha realizado sobre el campo perceptivo. Aunque posteriormente Ricœur reconoce la

op.cit. pp. 93, 107. Para una relación entre ambos filósofos, cfr. Ch. Courtney, “Reading Ciphers with Jaspers and Ricœur”, en: *Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, Vol.1, n.1-2, 2006, pp.1-7.

²¹ La denominación de la vía corta a la manera de Heidegger responde en Ricœur al hecho de que “evitando los debates sobre el *método*, se vuelca de golpe al plano de una ontología del ser finito, para encontrar allí el *comprender* no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser” y la vía larga que él propone tiene la “ambición de llevar la reflexión al plano de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica y luego de la reflexión”. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 2013, p.27.

²² El reconocimiento de Ricœur a Merleau-Ponty es discreto pero no inexistente. En una entrevista, Ricœur afirma a propósito de su relación con él: “Le debo poco, lo que no significa nada. Quizás porque Merleau-Ponty ha sido más importante para mí: aunque lo cite poco, ha pasado a mi sangre y a mis venas” (citado en: T. Domingo, “De la fenomenología a la ética” en: J. Masià, T. Domingo y A. Ochaita, *Lecturas de Paul Ricœur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1998, p.198). En efecto, “lo que está en juego en ambos planteamientos - afirma Domingo- es la pregunta por la mejor manera de recuperar a Husserl en una versión no idealista, es decir, o evitar el idealismo dando el primado a la percepción (Merleau-Ponty), o bien primando la voluntad (Ricœur)” (íbid.). Ricœur toma como pieza clave el capítulo sobre la “temporalidad” -que se halla en la tercera parte de la *Fenomenología de la percepción*, entre el dedicado al *cogito* y el dedicado a la libertad- como superación de Husserl y de Heidegger, pues a la vez que conserva la problemática del *cogito* del primero, la sitúa en el espesor temporal del segundo. Alejada de la tentación idealista, la conciencia intencional es llevada hacia el terreno ontológico por su condición temporal. En su obra, Ricœur ve necesario, sin embargo, dirigir el estudio intencional no hacia la percepción -con el consiguiente riesgo de permanecer en la línea de las ideas- sino realizar una superación de Husserl aún más radical: por la vía de la acción y del obrar. Cfr. dos escritos de Ricœur dedicados a Merleau-Ponty: “Hommage à Merleau-Ponty” (1961) y “Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger” (1989), ambos recogidos en *Lectures II*, op.cit. pp.157-172.

ingenuidad del proyecto, en ese momento detecta una importante vía aún no explorada: la de la intencionalidad aplicada a la acción²³.

Sin embargo, más allá de Merlau-Ponty se encuentra Husserl. Si en la cita precedente Ricœur apela a Marcel como origen de la problemática, es preciso señalar que también sitúa al padre de la fenomenología, pero como precursor de la metodología precisa para articular la investigación. Ricœur ha leído las *Ideen I* antes de la guerra, y realiza una traducción al margen del libro durante su cautividad, trabajo que presenta comentado, junto a una introducción, como su pequeña tesis²⁴. Con respecto a *Lo voluntario y lo involuntario*, como se ha visto, el libro tiene como tema central la voluntad, pero incluye además un enfoque muy preciso: la fenomenología. Ricœur pretende, según las expectativas que sugiere el procedimiento, encontrar las esencias de lo que significa el movimiento voluntario y describir la correlación noético-noemática de las estructuras²⁵. El descubrimiento de la intencionalidad resulta fundamental para describir la relación entre las estructuras, cuyo sentido se pierde absolutamente en tanto son consideradas separadas de su correlato.

“Definida por la intencionalidad, la conciencia se revelaba ante todo como vuelta hacia fuera, volcada pues fuera de sí, mejor definida por los objetos considerados que por la conciencia de considerarlos. Además, el tema de la intencionalidad acogía favorablemente la multiplicidad de las orientaciones objetivas: eran intencionales la percepción, la imaginación, la voluntad, la afectividad, la aprehensión de los valores (...), sin olvidar la conciencia religiosa”²⁶.

De este modo, Ricœur emprende en 1950 un análisis de las estructuras de la voluntad que se describen, más que por cualquier abstracción o idealización *a priori*, por sus correlatos intencionales. Así, la decisión es comprendida por el proyecto; el acto por el movimiento y el consentimiento por la necesidad. En esta labor, Ricœur

²³ *Autobiografía intelectual*, op.cit., p. 23.

²⁴ *Ibíd.*, p. 22.

²⁵ Ricœur pretende, de este modo, alargar los análisis de la intencionalidad aplicados al campo de la percepción y llevarlos hasta los ámbitos de la voluntad y la sensibilidad, que no se encuentran desarrollados, aunque sí levemente apuntados en E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1962, § 95.

²⁶ *Autobiografía intelectual*, op.cit. pp. 19-20.

dialoga estrechamente con la psicología del momento: en tanto que describe empíricamente dichos correlatos aporta conocimientos valiosos. Aun así, en este diálogo, Ricœur insistirá en corregir la orientación final de dichos estudios, con el fin de referir los objetos al sujeto y no reducir al hombre a la mera categoría de cosa. Así procede, en particular, con los análisis del movimiento, de las emociones, del carácter y de lo inconsciente. La comprensión, dirá, procede de arriba abajo, y no al revés.

Se puede decir que en *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricœur pone a prueba la eidética husserliana²⁷, siguiendo a Merleau-Ponty en su resistencia a una interpretación idealista de la reducción fenomenológica:

“Merleau-Ponty había encabezado su *Fenomenología de la percepción* con una resistencia de la misma naturaleza a la interpretación ortodoxa de la reducción fenomenológica. El filósofo, a quien yo admiraba, llegaba a decir que, siempre necesaria, la reducción estaba condenada a no culminar nunca y tal vez a ni siquiera comenzar verdaderamente”²⁸.

²⁷ P. Ricœur, “Respuesta a Antonio Pintor-Ramos”, op.cit., p.112-113.

²⁸ *Autobiografía intelectual*, op.cit. p.24. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993. En el mismo prólogo Merleau-Ponty formula sus reservas respecto de la fenomenología, pues considera que, aunque es necesario y posible aprovecharla en cuanto método, no puede ser considerada en cuanto doctrina, debido a las pretensiones narcisistas de la conciencia. Dejando de lado, por un lado, las contradicciones acerca de la ambición de la filosofía a ser una “ciencia exacta” y una “descripción de la experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma” y, por otro lado, la mención la “fenomenología genética” y la “fenomenología constructiva” de las *Méditations Cartésiennes* (p.7), Merleau-Ponty destaca la importancia de la fenomenología, por cuanto recupera la vivencia del yo en el mundo y se aleja de toda comprensión objetivista -sea naturalista, como en la psicología, o sea idealista, como en la filosofía-. “La ciencia no tendrá nunca el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo” (p.8), afirma. Merleau-Ponty aprovecha la correlación noético-noemática para subrayar la necesidad filosófica de volver “a las cosas mismas”, movimiento que de distintas maneras realizan Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche y Freud (p.8) y de denunciar un idealismo de la conciencia de Descartes y Kant, quienes “desvincularon el sujeto o la conciencia haciendo ver que yo no podría aprehender nada como existente si, primero, no me sintiera existente en el acto de aprehenderlo [y] pusieron de manifiesto la conciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado” (p.9). La apertura del *cogito* y la consideración de Merleau-Ponty del cuerpo en su confrontación con la explicación mecánica, la crítica de la idea de causalidad y la consideración de una libertad situada pero real son temas que desarrolla Ricœur en su propia obra.

Este empleo de la intencionalidad es sustancial para las pretensiones de Ricœur. Sin embargo, la recepción de la fenomenología no es completamente ortodoxa. Como revela en su autobiografía, refiriéndose al momento histórico de la recepción de Husserl, Ricœur apunta ya una futura escisión con respecto a dicha doctrina, que originará el giro hermenéutico de Ricœur:

“Como se sabe, la fenomenología husserliana se hizo conocer en Francia a través del tema de la intencionalidad. Ni la exigencia de fundamento último, ni la reivindicación de la evidencia apodíctica de la conciencia de sí fueron notadas en primer lugar, sino al contrario, aquello que, en el tema de la intencionalidad, rompía con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí”²⁹.

En *Lo voluntario y lo involuntario*, y con ayuda de la filosofía de la existencia, Ricœur se posiciona ante la tentación de una filosofía idealista, que el autor atisba en el seno de las *Ideas* y que tiene una prolongación importante en la trayectoria de Ricœur, pues esta crítica es la que da pie a lo que más tarde denomina “el injerto” de la hermenéutica en la fenomenología:

“Ya en los ensayos dedicados a Husserl, después de la traducción de las *Ideen I* (...) tomé distancia respecto de una conciencia de sí inmediata, transparente a sí, directa, y defendí la necesidad del desvío por los signos y las obras desplegadas en el mundo de la cultura”³⁰.

Desde esta posición, *Lo voluntario y lo involuntario* se desarrolla como un cuestionamiento del carácter apodíctico del *cogito* y de la senda idealista que se

²⁹ *Autobiografía intelectual*, op.cit. p.19.

³⁰ *Ibíd.*, 36. Los estudios a los que se refiere Ricœur son los recogidos en *À l'école de la phénoménologie*, op cit. Vid. Especialmente pp.65-92. Es remarcable la apreciación de Ricœur en estas páginas, en las que indica que en *Lo voluntario y lo involuntario* la fenomenología sirve como *método* en cuanto a que permite señalar la intencionalidad de las estructuras, pero este mismo *método* es vuelto contra la *doctrina* trascendental de la representación. En este sentido, el análisis de Ricœur puede considerarse una crítica del idealismo trascendental de Husserl (*Ibíd.*, p. 66). Cfr., además, el artículo de Ricœur titulado “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, recogido en *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006., pp. 29-70, donde Ricœur explica con detenimiento la transición de la fenomenología a la hermenéutica a partir de la crítica del idealismo husserliano.

interpreta tanto la filosofía cartesiana como la husserliana. Ricœur pone de manifiesto la crisis del “yo pensante” cartesiano³¹, y lo hace de dos maneras distintas: desde el uso del propio método intencional y desde la elección de la temática.

En *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricœur constata que el *cogito* no es puro, y que ni el acto de pensar ni el acto de querer son transparentes, sino que operan siempre a través de mediaciones. “Querer no es crear”, concluye en esta obra³². En este sentido, las expresiones utilizadas por el autor de “*descentralización del cogito*” y “*cogito herido*” (*cogito blesée*) resultan representativas. Según esta apreciación, en la dimensión humana del querer lo voluntario no se da de manera absoluta, sino siempre por, a través y en relación a lo involuntario, y lo mismo ocurre en sentido inverso. Aquí el juego de la reciprocidad es la tonalidad fundamental que se repetirá a lo largo de los diversos ciclos del querer. Desde el punto de vista del análisis eidético, estas consideraciones tienen una importancia capital, pues permiten señalar cuáles son los límites de la inteligibilidad:

“No hay inteligibilidad propia de lo involuntario. Sólo es inteligible la relación de lo voluntario y lo involuntario. Y por esa relación la descripción es comprensión”³³.

Se establece, de esta manera, una doble crítica a lo largo de toda la obra: la de la *explicación* naturalista -que Ricœur denomina también *realismo*- y la de la ilusión de

³¹ La crítica de este sujeto que se auto-posiciona coincide con la de Nietzsche en su formulación, aunque difiere por completo en su ejecución, pues mientras Nietzsche destruye al sujeto, Ricœur trata de acercarse a él y recuperarlo a pesar de su posición débil. En este sentido, algunos autores han identificado la obra de Ricœur como un debate íntimo con el filósofo alemán, aunque en 1950 Ricœur prácticamente no lo mencione. En concreto, han situado “el consentimiento” de *Lo voluntario y lo involuntario* como una afirmación de sí que es diametralmente opuesta a la de la crítica destructiva del yo. En efecto, años más tarde Ricœur lleva más lejos esta misma crítica, uniéndose hasta cierto punto a Marx y a Freud que, junto con Nietzsche, sospechan de un yo apodíctico. En 1966 esta crítica común que observa en los tres filósofos lleva a Ricœur a formular la conocida expresión “escuela de la sospecha” (P. Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo veintiuno, 1970, p.32). En 1990, Ricœur lleva a su punto álgido esta crítica y desarrolla la hermenéutica del sí mismo y la teoría de la identidad y ética narrativas, en la que se distancia expresamente de Nietzsche (cfr. *Sí mismo como otro*, op.cit., pp. XV-XXVIII). Cfr. también O. Abel, “L’adolescence du consentement” en: J. Porée y G. Vincent (eds.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010, pp. 195-114; F. Brezzi, *Introduzione a Ricœur*. Roma: Laterza, 2006, p.3.

³² VI: 532.

³³ VI: 17.

un sujeto puro, desvinculado del mundo real. Para Ricœur, la descripción es entonces a la vez sustitución de la explicación y vehículo para la comprensión:

“Tratando con cuidado los derechos de la interpretación ‘realista’ -explica Ricœur-, pensaba preservar las posibilidades de reconciliación entre una fenomenología neutra respecto de la elección entre realismo e idealismo, y la tendencia existencial de la filosofía marceliana y jaspersiana”³⁴.

La filosofía de Ricœur es una filosofía del sujeto, pues nace de él y trata sobre él. En este sentido, el descubrimiento de la subjetividad de herencia cartesiana es un logro irrenunciable, de cuyo olvido sólo puede derivarse el olvido del hombre mismo en tanto que expulsión al reino de las cosas. Sin embargo, esta filosofía del sujeto no pretende ser ni idealista, ni narcisista, ni nihilista. Para el filósofo francés, el hombre supera la tentación del nihilismo y está llamado a la plenitud de sentido, y ello es posible gracias a la acción, momento de inserción del hombre en el mundo. La *encarnación* de Marcel encuentra su articulación en Ricœur por la apertura del *cogito* a las estructuras involuntarias. El consentimiento, última dimensión del querer que Ricœur analiza, se sitúa, de hecho, entre el estoicismo y el orfismo: por él la voluntad ni es exilio del mundo ni disolución en él, sino aceptación original de lo dado. En el trasfondo del estudio se encuentra, por tanto, la idea luminosa de la “afirmación de sí”, que terminará convirtiéndose en una filosofía del “hombre capaz”³⁵.

Una tercera gran influencia se halla en la elaboración de *Lo voluntario y lo involuntario*, y con ella, el origen de la crítica del idealismo del sujeto: la de la filosofía reflexiva francesa³⁶. En la identificación de la primacía del sujeto como punto de partida de la filosofía convergen una serie de filósofos que atraen al autor durante estos años. De hecho, a dos autores del siglo XIX, representantes de dicho pensamiento, consagra el joven Ricœur su trabajo de finalización de estudios

³⁴ *Autobiografía intelectual*, op.cit. , p. 24.

³⁵ P. Ricœur, *Caminos del reconocimiento*. Barcelona: Trotta 2005, pp. 101-118.

³⁶ El reconocimiento de Ricœur acerca de su deuda con la filosofía reflexiva es explícito y manifestado en diversas ocasiones. Cfr. P. Ricœur, *Del texto a la acción*, op.cit., p. 28; *Freud: una interpretación de la cultura*, op.cit., p.41, *Autobiografía intelectual*, op.cit. , p. 17, *Caminos del reconocimiento*, op.cit., p.104.

filosóficos: *El problema de Dios en Lagneau y Lachelier*³⁷. Iniciada por Maine de Biran (1776-1824) y prolongada, entre otros, por Lachelier (1832-1918), Lagneau (1851-1894), y más recientemente por Nabert (1881-1960), la filosofía reflexiva aspira a ser un conocimiento de sí a partir de la reflexión sobre sí³⁸. La premisa de

³⁷ Cfr. M. A. Vallée, *Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, en: *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol. 3, n. 1 (2012), pp. 144-155. El autor hace notar que en este estudio temprano ya se encuentra una primera discusión con el idealismo absoluto de Kant y de Hegel, que llega en este caso a través de la recepción de Lachelier y Lagneau. Esta intuición es clave en el pensamiento de Ricœur, pues encuentra su articulación fenomenológica y, posteriormente, en la hermenéutica. Citando unas palabras de Ricœur en 1990, Vallée señala que "la aportación de la fenomenología consiste en subordinar la reflexión al acto intencional y a tratarla como un acto segundo de retorno sobre un primer acto de salida de sí. (...) Es la necesidad de articular la una sobre la otra -la fenomenología y la filosofía reflexiva- lo que me ha determinado filosóficamente, ciertamente" (p. 149. La traducción es mía).

³⁸ La "filosofía reflexiva" es, más que una doctrina particular, una tradición filosófica que agrupa heterogéneamente a diversos pensadores. En ocasiones, Ricœur llega incluso a explicar que esta tradición nace de Kant, por cuanto tiene su origen en la reflexión del sí mismo. Pueden incluirse dentro del grupo a Boutroux (1845-1921) o a Brunschvicg (1869-1944), quien dirigió el trabajo de Ricœur sobre Lachelier y Lagneau. Asimismo, especial atención merece la figura de Ravaisson cuya influencia es notable en *Lo voluntario y lo involuntario*. Ravaisson (1813-1900) siguió las lecciones de Schelling y muestra el esfuerzo por superar el dualismo naturaleza-espíritu, y es situado dentro de la corriente del "positivismo espiritualista", porque "parte de la conciencia, no para deducir de ella la Naturaleza, sino para integrarse con la Naturaleza como modo de ser del espíritu". En su pequeña pero importante obra *De l'habitude* (trad. esp.: *El hábito*. Buenos Aires: Aguilar 1964), Ravaisson intenta situar el hábito como un anclaje fundamental de esta unión, en la medida en que es la expresión de una actividad y un movimiento pautada e incluso mecanizada. Cfr. J. Ferrater, voz "Ravaisson" en: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965, pp. 523-524.

En el citado trabajo de Ricœur sobre Lagneau y Lachelier, *El problema de Dios en Lagneau y Lachelier*, la aproximación reflexiva se caracteriza por un doble rechazo: en primer lugar, porque se opone a una introspección psicológica singular y particular, proponiendo en su lugar una búsqueda de la experiencia del pensamiento en sus formas más universales y abstractas. Y, en segundo lugar, porque rechaza toda construcción *a priori* del espíritu, por lo que se rige no por la deducción sino por la inducción. Es decir, el pensamiento reflexivo parte de expresiones concretas, para después remontar a sus condiciones de posibilidad. El recurso al absoluto que se halla en los dos autores -la temática de Dios no es aleatoria ni banal, sino que viene exigida por el razonamiento- y el inmanentismo implícito serán los puntos en que Ricœur se muestra en desacuerdo. Sin embargo, en su aspecto positivo, Ricœur asume con firmeza la constatación de que el pensamiento no se limita por la determinación del objeto, sino que es capaz de salir de este momento para volver sobre su propio acto de pensamiento. En este sentido, la filosofía reflexiva enseña a Ricœur que la reflexión es segunda y no primera, en la medida en que el pensamiento no está limitado por la determinación del objeto, sino que es capaz de salirse del mismo instante de la recepción para volver sobre el pensamiento mismo. Este momento de "trascendencia" será fundamental para la argumentación crítica de la inmediatez del Cogito. El descubrimiento de la fenomenología ayudará a Ricœur a articular esta intuición durante toda la obra de *Lo voluntario y lo involuntario* y estará presente en el análisis de la desproporción de *El hombre falible*, en la que el polo infinito asegura la liberación de la determinación de la percepción por la

que el pensamiento no se agota en la determinación del objeto reafirma en Ricœur la intuición de que el conocimiento del hombre debe superar tanto una suerte de idealismo como de una explicación materialista o *biologicista* de los fenómenos - modos de explicación, por otra parte, tan desarrollados a lo largo del siglo XIX³⁹. Asimismo, la formulación de Nabert por la que el yo no tiene una experiencia inmediata y última, sino que sólo se accede a él mediante una reflexión mediata es una inspiración constante que acompaña la obra de Ricœur y que sostiene su concepción del sujeto⁴⁰. Como se muestra en *Lo voluntario y lo involuntario*, toda comprensión es reflexión, y ello es precisamente porque parte del sujeto. La aproximación reflexiva en general, y el pensamiento de Nabert en particular, influyen notablemente en las obras comprendidas entre 1950 y 1960⁴¹.

conciencia del propio punto de vista (Vallée, op.cit., pp.145, 149). Las referencias posteriores a la filosofía reflexiva son más genéricas que las de este estudio: en concreto, se retoma en distintos momentos por referencia a la pretensión apodíctica del *cogito* cartesiano y se materializa a partir de una recepción muy inspiradora de la obra de Nabert, en referencia sobre todo a las temáticas del mal y de la afirmación de sí. Cfr., por ejemplo, tres escritos de Ricœur dedicados a Nabert: “Préface à *Éléments pour une éthique*” (1962), “*L’Essai sur le mal*” (1959) y “Préface à *Le Désir de Dieu*” (1966), recogidos en *Lectures II*, op.cit.

³⁹ Cfr. J. Grondin, *Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013, p.22.

⁴⁰ Cfr. T. Domingo, “De la fenomenología a la ética”, op.cit., pp. 142-143. Al respecto de la crisis del sujeto y de la apropiación de la filosofía reflexiva de que el Yo no es una intuición, son significativas las alusiones que Ricœur observa a propósito de diferentes temáticas, como son el mal, el inconsciente o la interpretación: “el yo no coincide consigo mismo” dice en *El hombre falible* (op.cit., p.21); “la tarea del filósofo, guiado por el símbolo, consistirá en romper el recinto encantado de la conciencia de sí, en acabar con el privilegio de la reflexión”, dice en *La simbólica del mal* (op.cit., p.489); “hay una certeza de la conciencia inmediata, pero esta certeza no es un saber verdadero de sí mismo”, dice en *El conflicto de las interpretaciones* (op.cit., p. 149); “la fenomenología primero, y la hermenéutica después, no dejan de situar esta reivindicación fundamental [la de deseo de una transparencia absoluta de la conciencia] en un horizonte cada vez más alejado”, dice en *Del texto a la acción* (op.cit., p.28), “la crisis del Cogito es contemporánea de la posición del Cogito”, dice en *Sí mismo como otro* (op.cit., p. XV). Ricœur llega, así, a formular en sus últimas obras la hermenéutica del sí-mismo, recorriendo el camino desde el *cogito quebrado* hasta el *hombre capaz* y desde la sospecha hasta la atestación.

⁴¹ P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, p. 17. Nabert publica, en 1923, *L’expérience intérieure de la liberté*; en 1943, *Éléments pour une éthique*; en 1955, *Essai sur le mal*; y en 1966 (póstumo) *Le Désir de Dieu*. Ricœur prologa las obras de 1943 y 1966, escritos que, junto a un comentario acerca del ensayo acerca del mal, están recogidos en *Lectures II*, op.cit. Sobre la influencia de la filosofía reflexiva en Ricœur, cfr. P. Colin, “L’héritage de Jean Nabert” en: *Esprit*, n.140 (1988), pp. 119-128; “Herméneutique et philosophie réflexive” en: J. Greisch y R. Kearney (eds.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les éditions du Cerf, 1988, pp.15-35, J. Hereu i Bohigas, *El mal com a problema filosòfic: estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricœur*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1993.

Estas tres corrientes de pensamiento -la filosofía existencial, la fenomenología y la filosofía reflexiva- conforman lo que Ricœur denomina como su triple ascendencia, cuya relación entre sí formaba una “sana tensión”, de la que resulta fruto la obra de 1950:

“Entre la filosofía reflexiva francesa, la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel y de Karl Jaspers, y la fenomenología descriptiva de Husserl, se percibían tensiones, es cierto, pero eran producidas por las sanas condiciones de una actividad filosófica militante”⁴².

En síntesis, el sentido del actuar del hombre en el mundo es abordado en *Lo voluntario y lo involuntario* desde un ángulo bien definido: a través de una eidética de la voluntad. Sin embargo, se trata de un análisis complejo, en la medida en que se anudan en él distintas líneas: las filosofías del sujeto, las filosofías de la acción y las descripciones del psiquismo. Así, este núcleo temático se encamina hacia un destino claro, que dará su fruto en la filosofía de Ricœur: la caracterización del hombre como ser de mediaciones.

1.2. Justificación temática y metodológica

1.2.1. Enfoque temático: El dualismo y el determinismo puestos en cuestión

Lo voluntario y lo involuntario es un estudio sobre la voluntad que Ricœur elabora desde la óptica determinada de la fenomenología y siguiendo un plan metodológico novedoso, en comparación con los tratados clásicos sobre el querer. Ricœur decide estudiar la voluntad no de un modo abstracto o especulativo, sino por relación a lo involuntario. Este enfoque de la voluntad deja ver, asimismo, dos problemáticas más vastas que se hallan en el trasfondo del análisis: el dualismo antropológico y la cuestión de la libertad.

⁴² P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, op.cit. p. 20.

El último capítulo de la obra está consagrado a la libertad y viene precedido por unas páginas dedicadas al momento voluntario del consentimiento, al que sirve como culminación⁴³. El giro que se opera en estas últimas páginas es considerable, pues Ricœur tensa la cuerda de la libertad hacia sus extremos y remite -aunque no se adentra en él- al terreno mítico-poético de la Trascendencia. La pregunta por la libertad se plantea desde dos posturas antagónicas entre sí: la nula libertad, por un lado, y la libertad absoluta, por otro⁴⁴. A lo largo del triple análisis de la decisión, de la moción y del consentimiento ambos extremos vienen representados, de una parte, por el empirismo psicológico -según el cual lo involuntario determina la conducta humana- y, de otra, por el idealismo -para quien el sujeto es soberano de sus pensamientos y de sus acciones-.

Sin embargo, tras esta dicotomía excluyente se halla una cuestión que tiene aún más relevancia en la comprensión del hombre: la del sujeto. Es desde una filosofía del sujeto desde donde parte Ricœur. Toda filosofía puede considerarse una filosofía del sujeto, en la medida en que es una comprensión del sí mismo desde la fenomenología y desde la hermenéutica. Desde este punto de vista, y ahondando en una libertad anclada en el sujeto, el debate se establece, entonces, entre el estoicismo y el orfismo. Para los primeros, la afirmación del yo y de su libertad supone un exilio del mundo; para los segundos, es el propio yo el que acaba diluido en la afirmación del mundo y confundido con él. Para Ricœur, el punto de inflexión que le permite apartarse de tales posturas y mantenerse en una posición equidistante es la filosofía de la encarnación. Por el cuerpo, el *cogito* no es puro, sino que es y se hace gracias a las mediaciones corporales. De mismo modo, la libertad tampoco es pura creación. Tal aspiración de la libertad sólo puede llevar a negarla por completo, por la mera situación de existencia. La libertad, como se verá, es total -pues o es total o no es-,

⁴³ Tal es la consistencia de los capítulos “El camino del consentimiento” y “Una libertad solamente humana” frente a los capítulos precedentes, que se han llegado a considerar estas páginas como un “libro dentro un libro”, que puede ser incluso estudiado con autonomía (O. Abel, “L’adolescence du consentement”, op.cit., p.195).

⁴⁴ Tal es el característico modo de proceder de Ricœur, semejante al del arbitraje. Se trata de un esquema por el cual un conflicto dialéctico entre dos contrarios conduce un diálogo fructífero que recibe las riquezas de ambas posiciones y apunta hacia una solución intermedia que es acogedora y no excluyente. Algunos autores han señalado este esquema como su característico modo de proceder, propiamente hermenéutico, y han apuntado hacia una inspiración hegeliana.

pero es humana. A saber: es afirmación de sí en la afirmación de lo dado, de lo involuntario absoluto. Superando el problema de la dualidad antropológica, formulado desde la razón objetiva, la experiencia de la libertad es la constatación de la unidad vital del hombre, ejercida particularmente por los deseos y por el movimiento. De este modo, así como las pretensiones de un *cogito* absoluto quedan delimitadas por el ejercicio de la reflexión, la libertad queda concretada por el encuentro con la necesidad, en la medida en que se hace posible a través de ella⁴⁵.

La unidad del hombre se articula a lo largo del estudio por la dirección con que Ricœur toma los opuestos de lo voluntario y lo involuntario. Es precisamente la relación (*des rapports*) y no la distinción el punto central del análisis, del que surge con empeño la *reciprocidad* que se produce en ambos extremos entre los motivos y la decisión, la decisión y los poderes, y la necesidad y el consentimiento. Lo involuntario funda y orienta lo voluntario; lo voluntario se realiza gracias a lo involuntario, dotándolo de sentido. Ricœur sigue con precisión la máxima de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, y elabora toda su articulación a partir de ella. Tal es el alcance de esta inspiración para la empresa que se propone:

“Me parecía que la fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario ofrecía una mediación original entre las posiciones bien conocidas del dualismo y el monismo.

⁴⁵ La cuestión de la libertad es uno de los temas más frecuentes a la hora de comprender el pensamiento de Ricœur, a la luz de un concepto o línea principal. En efecto, de modos muy diversos, los temas que trata Ricœur se relacionan de un modo u otro con un principio original en el hombre, que lo distingue radicalmente de las cosas. En este sentido, ser sujeto equivale a ser libre. Primeramente, como contraposición a la esclavitud del mal y de la falta y, posteriormente, como seña del hombre capaz, la libertad es un lugar ineludible si se quiere describir al sujeto humano. Cfr. dos escritos relativamente cercanos en el tiempo a la obra de 1950, en los que Ricœur aborda directamente la cuestión: “La liberté selon l’espérance” (1968), reproducido en *Lectures II*, op.cit., y “La liberté” (1971), artículo para la *Encyclopedia Universalis* reproducido en *Anthropologie philosophique*, op.cit. Vid, asimismo, diversos estudios, que toman la cuestión de la libertad como la clave interpretativa, el estudio introductorio de Ricœur: M. Philibert, *Paul Ricœur ou la liberté selon l’espérance*. París: Seghers, 1971; F. Dastur, “Volonté et liberté selon Paul Ricœur”, en: M. Revault (ed.), *Paul Ricœur I*. París: Éditions de l’Herne, 2004, pp. 369–387; T. M. Driollet, *La libertad interior. La proyección de “Le volontaire et l’involontaire” en la obra de Paul Ricœur*. Buenos Aires: Biblos, 2008; D. Natal Álvarez, “La libertad en Paul Ricœur” en: *Estudio Agustiniense* n.19 (1984), pp. 3-46, 191-234, 335-398; F. Adaya Leythe, “Antropología y libertad en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 39 (2007), pp. 357-364. O. Mongin, *Paul Ricoeur*, París: Seuil, 1994.

Encontraba así la famosa fórmula de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*⁴⁶.

Consiste el querer humano en algo confuso, complejo y opaco, pero el querer es sólo uno. En el acto del consentimiento -punto culminante del análisis- el hombre ratifica su indeterminación, en la medida en que asume voluntariamente su condición de dependencia. Lector de Spinoza, Ricœur caracteriza entonces al ser humano por el *conatus*, el *esfuerzo por existir*. Asimismo, existe un principio rector que dirige toda obra: la doctrina de la generosidad cartesiana. Mientras algunos textos de Descartes dan prueba de un dualismo radical entre el mundo de las cosas y el mundo del pensamiento, otros textos -especialmente en el *Tratado de las pasiones* y en las *Cartas a Isabel de Bohemia*- ofrece una posible solución, por la cual el hombre acoge los movimientos de los espíritus y se muestra magnánimo respecto con ellos⁴⁷.

Así pues, por el principio de la reciprocidad, según la doctrina de la generosidad y gracias a la intencionalidad fenomenológica, Ricœur concede más importancia a la relación entre lo voluntario y lo involuntario que a su distinción, trabándose así una unidad a partir de la dualidad. Solamente por abstracción puede sucederse tal distanciamiento, del mismo modo que solamente la reflexión sobre la libertad es el vértigo en el que se encierra su peligro. La libertad de Ricœur, como muestra a lo largo de toda la obra, es una libertad que es ejercicio, dimensión práctica de la existencia.

⁴⁶ *Autobiografía intelectual*, op.cit., p.29. Merece la pena señalar, en palabras de Maine de Biran, el sentido de esta expresión, que aunque es elaborada de modo distinto por ambos autores -principalmente por la incursión de la filosofía de la existencia y la fenomenología en Ricœur, que arman el análisis de nuevos puntos de vista y metodologías-, muestra una problemática común: la descripción del hombre a partir de su dualidad y la comprensión del *cogito*, problema sin duda de origen cartesiano, que confronta los sistemas del empirismo y del racionalismo, y que ambos autores pretenden superar. Como indica Maine de Biran, “el hombre, que reúne en sí dos naturalezas, participa también de dos tipos de leyes. Como ser *físico* organizado, como animal sentiente y movido como consecuencia necesaria de las impresiones recibidas, vive sin conocer su vida: *vivit et est vitae nescius ipsae suae*” (Maine de Biran, *Nuevos ensayos de antropología*. Salamanca: Sígueme, 2014, p.18). Vid. Nota 84 de este capítulo y apartado 5.3.2.

⁴⁷ Estas cuestiones que son tratadas detenidamente en el capítulo 5.

La elección del tema de la voluntad por parte de Ricœur se convierte, de este modo, en un tema paradigmático de la filosofía del hombre, pues señala los grandes sistemas del idealismo y del empirismo y ofrece una solución conciliadora, ofreciendo la teoría de lo voluntario y lo involuntario como una restauración de la unidad perdida.

1.2.2. Enfoque metodológico: el uso de la eidética y sus diferencias con la psicología

El análisis de lo voluntario y lo involuntario concentra sus esfuerzos en la descripción y la comprensión de las “*estructuras o posibilidades fundamentales del hombre*”. Por ello, el método que va a seguir es el eidético: el estudio de las esencias. Por ellas, la descripción es comprensión y la comprensión, descripción. El método de la descripción pura, indica Ricœur, no debe confundirse con una “descripción empírica”, en el sentido de que no es una “pintura” superficial o una simplificación de la existencia. La experiencia cotidiana del querer indica más bien lo contrario: la voluntad humana se da como complicación y como enredo. La descripción pura de Ricœur intenta acceder a los elementos simples que después son complicados en su ejercicio natural, pero no para reducir la compleja acción humana a ellos, sino para comprender, a partir de lo más fundamental, los posteriores desarrollos, que llegarán a torcerse con la aparición del mal moral y de las pasiones, a pesar de que tales elementos son puestos entre paréntesis, accediendo solamente al lugar donde pueden tener cabida y posibilidad⁴⁸.

La abstracción que Ricœur realiza al describir las esencias de la voluntad tiene su origen en el método propuesto con Husserl, aunque mantiene algunas diferencias⁴⁹.

⁴⁸ VI: 15.

⁴⁹ La fenomenología de Ricœur será transformada en una hermenéutica, según lo que él mismo denomina el “injerto” de la hermenéutica en la fenomenología, producido en *La simbólica del mal*. Este cambio se opera a partir de la necesidad de hallar un método distinto para abordar la temática del mal. No obstante, este cambio puede encontrar sus fuentes en la descripción del sujeto que ya realiza Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario*, en la que se pone de manifiesto una distancia con Husserl a partir de la crítica del *cogito* transparente. En este punto, la filosofía reflexiva sirve como antídoto ante la tentación idealista y como aspecto común en la fenomenología y en la hermenéutica de Ricœur. De este modo lo expresa, en 1986: “En líneas generales, una filosofía reflexiva es el modo de pensar

En concreto, se sirve de la reducción eidética para conocer el sentido último de las nociones y de las realidades. Esto no significa, sin embargo, que se reduzca la realidad a lo simple, a lo desprendido de estas abstracciones. Ello conllevaría un platonismo o un idealismo, que consistiría más bien, no en una eidética sino en un *eidetismo*, si se pudiera decir así, del que Ricœur se aleja en todo momento. Esta es una de las sospechas que el filósofo mantiene sobre Husserl, a quien -considera Ricœur- en su “famosa y oscura reducción trascendental, le falta una verdadera comprensión del cuerpo propio”⁵⁰. La finalidad del uso de la descripción eidética en *Lo voluntario y lo involuntario* es metodológica, pues es usada como herramienta hasta los límites máximos de lo que puede ofrecer. Ricœur mantiene a lo largo del proyecto el principio por el cual un método no puede confundirse con un contenido; por eso, la investigación debe ceñirse a él considerando los límites a los que se encuentran expuestos⁵¹. En la eidética de la voluntad, el método de la reducción se ofrece como “principio de inteligibilidad para las grandes funciones voluntarias e involuntarias”⁵² y permite conocer las esencias del querer: todo aquello que lo conforma, como son el motivo, el proyecto, el esfuerzo, o la necesidad. Querer es cada una de estas formas, en su individualidad y en su conjunto.

procedente del *cogito* cartesiano, pasando por Kant y la filosofía postkantiana francesa poco conocida en el extranjero, y cuyo pensador más destacado ha sido a mi entender Jean Nabert. Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la *comprensión de uno mismo* como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto. ‘El *yo pienso* -dice Kant- debe acompañar todas mis representaciones’. En esta fórmula se reconocen todas las filosofías reflexivas. Pero, ¿cómo se conoce o se reconoce a sí mismo el ‘yo pienso’? En este punto, la fenomenología -y, es más, la hermenéutica- representa, a la vez, una realización y una transformación radical del propio programa de la filosofía reflexiva. En efecto, se vincula con la idea de reflexión el deseo de una transparencia absoluta, de una coincidencia perfecta de uno consigo mismo, lo cual transformaría la conciencia de sí en un saber indudable y, por este motivo, más fundamental que todos los saberes positivos. La fenomenología primero, y la hermenéutica después, no dejan de situar esta reivindicación fundamental en un horizonte cada vez más alejado, a medida que la filosofía adquiere las herramientas conceptuales capaces de satisfacerla” (P. Ricœur, *Del texto a la acción*, op.cit., p.28).

⁵⁰ VI: 16.

⁵¹ Este criterio es advertido incluso con la propia fenomenología. Como muestra en la misma obra de *Lo voluntario y lo involuntario*, la tentación de la *desencarnación* ideal y el exilio del sujeto está inserto en la fenomenología de Husserl (VI: 29). Ricœur sigue la consideración de Merleau-Ponty acerca de la crítica del *cogito* cartesiano (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op.cit., pp.329-417).

⁵² VI: 16.

Tal comprensión de las esencias difiere de un estudio de carácter empírico pues no consiste en un conocimiento experimental o inductivo, sino en una “comprensión directa del *sentido* de lo voluntario y lo involuntario”⁵³. Durante el estudio, Ricœur se mantiene alerta contra el peligro de la psicología de entender las acciones como hechos y de reducir de este modo la comprensión del hombre, buscando una objetividad diferente de la que busca el naturalismo, que el filósofo describe de esta manera:

“Ciertamente, una psicología que pretende tratar al *cogito* como una especie de hechos empíricos que llama hechos mentales, psíquicos o de conciencia, y que juzga justos los métodos de observación e inducción en unos dentro de las ciencias de la naturaleza, que degrada en consecuencia las experiencias cardinales de la subjetividad, tales como la intencionalidad, la atención, la motivación, etc., al nivel de una física del espíritu, una psicología así es, en efecto, incapaz de prestar claridad al sentido profundo de mi existencia carnal”⁵⁴.

¿Cuál es el alcance, entonces, de estos datos que aporta la psicología naturalista? Para Ricœur cumplen una función de diagnóstico: nada más ni nada menos. Los datos que proporciona la psicología son sin duda beneficiosos, pues aportan conocimientos sobre lo que en el hombre permanecía oculto. Prueba de ello son los numerosos análisis acerca de las emociones, de las mociones o incluso de lo inconsciente, temas que Ricœur incorpora a su estudio sobre la voluntad. Tales conocimientos son ciertamente útiles, pero solamente lo son en la medida en que están orientados por un sentido intencional. Es decir: tales elementos no son en realidad “mecanismos” o realidades físicas independientes. Si se emplea este vocabulario es únicamente como metáfora y debido a la necesidad de “objetivar” que exige el acto del conocimiento experimental. Pero en su realidad vivida, estos aspectos de lo involuntario son relativos a una voluntariedad, hacia la que apuntan intencionalmente. Como contrapartida, lo voluntario solamente se realiza *a partir de* todo aquello que le es dado inacabadamente. La salvaguarda de la subjetividad y de una libertad original exige el uso de los conocimientos psicológicos, pero un uso

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ VI: 28.

filosóficamente dirigido. Tal parece ser la única vía posible de incorporación de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del hombre.

Para las Ciencias Naturales, su objetivo natural es explicar. Ricœur, en cambio, lo que pretende es describir para comprender⁵⁵. En este sentido, lo que pretende la psicología es explicar lo voluntario *por* y *a partir* de lo involuntario, mientras que el objetivo de Ricœur es radicalmente opuesto, puesto que, si bien es cierto que lo involuntario existe por relación a lo voluntario, lo radicalmente primigenio, lo originario en el hombre, es lo voluntario. Así pues, lo involuntario es *para* lo voluntario. La psicología pretende identificar lo involuntario con lo objetivo, otorgándole así la validez propia de lo universal. Sin embargo, para una filosofía del hombre este método sólo puede conllevar la expulsión del sujeto al reino de las cosas.

Para las ciencias naturales, lo voluntario se da después, como agregación, suplemento o derivación de lo involuntario. Esto supone, por tanto, que lo involuntario posee una “significación propia”⁵⁶. Ricœur, por el contrario, fundamenta su obra en la constatación de que lo involuntario no es inteligible por sí mismo, sino que es relativo a un *cogito*, que lo dota de todo su sentido⁵⁷. Lo involuntario carece de

⁵⁵ La dialéctica entre *explicar* y *comprender*, que tiene su origen en Dilthey y que contrapone las ciencias de la naturaleza con las ciencias del espíritu, tiene una gran resonancia en la configuración hermenéutica de la obra de Ricœur. Mientras en *Lo voluntario y lo involuntario* Ricœur parece dar prioridad a la comprensión frente a la explicación -limitando los conocimientos de las ciencias a un uso comprensivo por medio de la intencionalidad-, más adelante ambos elementos se tensan y se integran dentro del arco de la hermenéutica, relación que es expresada en la conocida fórmula “explicar más para comprender mejor”, lo que es comprendido como el “círculo hermenéutico” y que constituye una propuesta elaborada dialécticamente -por integración y por crítica- del estructuralismo. Para un desarrollo de la cuestión, cfr. P. Ricœur, *Del texto a la acción*, op.cit. En particular, los capítulos “La tarea de la hermenéutica: desde Scheleimarcher y desde Dilthey”, pp. 71-94, “Explicar y comprender”, pp. 149-168 y el apartado “El paradigma de la interpretación de los textos”, pp. 182-193.

⁵⁶ VI: 16.

⁵⁷ Tres son los principios que posibilitan a Ricœur articular el análisis en función de tal apreciación: la primacía del *cogito*, la afirmación originaria, y la teoría de la intencionalidad. Puede reconocerse aquí la triple influencia ya señalada: la filosofía reflexiva, el existencialismo de Marcel y de Jaspers y la fenomenología de Husserl, respectivamente. A partir de ellos, Ricœur concede la máxima importancia al sujeto y elabora el análisis de la voluntad por referencia a él, frente a teorías *objetivizantes* y *objetivizadoras* del hombre. La relación entre estas tres tradiciones es complementaria y rica: “La aportación de la

algo propio, en la medida en que es determinado y movido por lo voluntario. Y, en sentido inverso, lo voluntario es lo que determina esa fuente de significaciones, en el acto por el cual el *cogito* -núcleo de subjetividad que define al hombre en toda su radicalidad- se reafirma a sí mismo a través de lo otro. En este movimiento se manifiesta su intencionalidad, porque la conciencia, el querer, es en sí mismo abierto, volcado hacia lo ajeno: en efecto, así como la conciencia es conciencia *de*, el querer es querer *algo*.

Para Ricœur, puesto que lo involuntario carece de significación propia, la relación exacta entre lo voluntario y lo involuntario es la de reciprocidad:

“La necesidad, el hábito, etc. sólo toman un sentido completo en relación con una voluntad a la que solicitan, inclinan y, en general, afectan, y que, como contrapartida, fija sus sentidos, es decir, los determina, por su elección, los mueve por su esfuerzo y los adopta por su consentimiento”⁵⁸.

Puesto que lo involuntario adquiere su significación en tanto que relacionado con lo voluntario, la comprensión debe proceder de arriba para abajo, y no al revés, como procede la psicología. En efecto, lo primero que se muestra al hombre cuando se refiere a la voluntad, es el “yo quiero”. Lo involuntario “le da motivos, poderes, cimientos e incluso límites”⁵⁹, de manera que se puede decir “quiero porque, quiero gracias, quiero aunque...” y que se identifica el *querer* como el acto fundamental, en todo su conjunto.

fenomenología [a la filosofía reflexiva] -explica T. Domingo- ha sido subordinar la reflexión al acto intencional y tratarla como un acto segundo de vuelta un primer acto de salida de sí. Ricœur se ve a sí mismo entre una filosofía en la que la reflexión es primera y otra en la que es segunda en relación a la intencionalidad en su estructura pre-reflexiva”. Además, “lo que faltaba a Lachelier y a Lagenau, a gran parte de esta tradición [se refiere a la filosofía reflexiva], era la cuestión de la vida humana. Será la gran aportación de Marcel. Ricœur quiso integrar lo mejor posible estas dos influencias. ¿Cómo? Dando cabida al elemento pre-reflexivo y pasivo de lo involuntario en el cuadro de una filosofía práctica; así se rinde justicia a Ravaisson, prolongándolo en la línea reflexiva y fenomenológica” (T. Domingo, “De la fenomenología a la ética”, op.cit., pp.144-145).

⁵⁸ VI: 17.

⁵⁹ Ibíd.

Además, lo diverso, explica Ricœur, sólo tiene sentido en relación a lo unitario. Por eso el querer y el afirmar son más fundamentales que el ser determinados, siendo así el consentimiento el acto genuino de la voluntad humana. Esta diferencia en la dirección del análisis es esencial para la orientación del discurso, que se sirve de muchos análisis psicológicos, pero que reorienta en un giro de 180 grados, en dirección al sujeto y a la afirmación de su libertad. El comportamiento humano no consiste en un amaestramiento o corrección de ciertas conductas primitivas, y espontáneas, sino que es la voluntad la que otorga el sentido a esos elementos inconexos e incompletos, formando un todo unitario. Así, lo múltiple involuntario está ordenado por el acto unitario del querer. El contraste entre la tarea de la psicología y el análisis de Ricœur es manifiesto: “Para la explicación, lo simple es la razón de lo complejo. Para la descripción y la comprensión, lo uno es la razón de lo múltiple”⁶⁰.

Esta “inversión” o “revolución copernicana”⁶¹, según la expresión de Ricœur, también debe entenderse desde una concepción dicotómica entre lo “sano” y “patológico”, muy frecuentada también por la psicología. Nuevamente, Ricœur hace notar los límites de la disciplina cuando intenta explicar lo sano por la enfermedad, como ocurre especialmente con ciertas interpretaciones del psicoanálisis. Lo patológico, afirma, no es inteligible por sí mismo, sino por referencia a una situación de salud o de normalidad, que debe ser entendido por sí mismo. La situación de enfermedad es la excepción que remite a la norma, por lo tanto, no puede ser originario ni principal. Todo estudio del hombre que siente sus bases sobre lo patológico está sustentado, entonces, sobre una ilusión, que tuerce los análisis y que imagina que existen unas estructuras simples originarias, desprovistas de complicación.

El estudio de lo involuntario difiere de la psicología por el método y por la orientación⁶². La descripción pura permite identificar unas estructuras

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ VI: 45, 516, 521.

⁶² Ricœur se reconoce deudor de la obra de M. Pradines, que elabora un tratado de psicología en el que desarrolla la “ley de génesis recíproca” y se abre, en cierto modo, a una interpretación no naturalista de la psicología. Aunque en un sentido distinto que Ricœur, Pradines establece la existencia de una reciprocidad funcional y analiza como lo simple es con frecuencia la evolución de lo complejo o del curso del desarrollo de las funciones superiores.

fundamentales, que no se identifican con lo involuntario ni con lo patológico, sino con las esencias del querer mismo, donde lo involuntario y lo voluntario inician su dinámica recíproca y en los que se muestra la originalidad del *cogito*. Tales estructuras son el decidir, el mover (o actuar) y el consentir. Los actos del moverse, proyectar, sentirse motivado, etc., indican que lo sustancial es precisamente el acto de “empuje” y de “salida” de un yo, si bien esta salida no se produce de manera pura ni aislada, en virtud de su intencionalidad. Este elemento nuclear de la fenomenología es la pieza clave para comprender la relación de reciprocidad. Como explica Ricœur,

“una función, cualquiera que sea, se comprende por su tipo de orientación o, como dice Husserl, por su intencionalidad (...). Una conciencia se comprende por el tipo de objeto en el cual dicha conciencia se traspasa”⁶³.

A lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario* son notables las referencias a esta obra, en particular acerca de la motricidad afectiva y la emoción como desbordamiento. Pradines destaca, asimismo, las funciones del psiquismo, porque son por su funcionalidad y en su conjunto por lo que deben ser estudiadas y comprendidas. La *unidad funcional* prima entonces a la comprensión individual de cada estructura. Asimismo, es orientadora la similitud de la distribución temática que puede constatarse en los índices de las obras. Cfr. M. Pradines, *Traité de psychologie générale, I. Les fonctions universelles*. Paris: PUF, 1943; J. Nuttin, “M. Pradines, Traité de psychologie générale, I. Les fonctions universelles”, en: *Revue Néo-Scholastique de Philosophie* n. 67-68, 1940, pp. 296-298; J. Leclerc, “Nota crítica de: «Traité de Psychologie générale, Tome I: Le psychisme élémentaire by Maurice Pradines»” En: *Revue de Métaphysique et de Morale* n.53, vol.2, 1948, pp. 218-221. Se trata de una psicología abierta al mundo del espíritu, como señala Leclerc: “Son 'génétisme' n'est pas non plus la méthode purement descriptive que d'aucuns emploient pour installer un ordre temporel dans une diversité; c'est une méthode qui, sans doute, découvre un ordre temporel, mais qui s'attache à cerner les coups d'état, les mutations et, mieux encore qu'à les cerner, à les justifier par les insuffisances auxquelles ils portent remède. (...) M. Pradines affirme bien que connaître est une action de vivre, mais il montre que l'esprit a la puissance de reconstruire le monde selon ses plans. D'une façon générale, cette psychologie est une philosophie de l'esprit, et c'est parce qu'elle ne part pas de l'esprit supposé donné dans une expérience privilégiée, mais qu'elle cherche, au contraire, à surprendre la naissance et surtout les conversions de l'esprit” (p.221). La tesis del estudio es análoga a la de Ricœur, aunque con un lenguaje distinto: sólo puede comprenderse la vida psíquica en función de un espíritu, que dota de organicidad y unidad al organismo psíquico. Prueba de ello es la patología, que se comprende como la liberación de las funciones subyacentes de la inhibición normal (*sic*) que ejercen las funciones superiores (Nuttin, “M. Pradines...” op.cit. p. 297). La “ley de génesis recíproca” muestra, en definitiva, que el espíritu no se halla en Nuevos ensayos de antropología, en una posición privilegiada, sino que se encuentra en lo psíquico mismo. En vocabulario de Ricœur podría decirse que el *cogito* no es superior ni independiente, sino que se halla encarnado, en medio del mundo. En otras palabras: lo involuntario es para lo voluntario, y lo voluntario es gracias a lo involuntario.

⁶³ VI: 18. En 1987, Ricœur señala: “El gran descubrimiento de la fenomenología, sometida al requisito de la reducción fenomenológica, es la intencionalidad, es decir, en su sentido menos

Según este principio, cada uno de los tres actos fundamentales del querer se comprende y se realiza gracias su correlato intencional: se *decide* el proyecto, se *obra* la acción, y se *consiente* la necesidad. Y ello gracias a las estructuras de enlace entre lo voluntario y lo involuntario, que son centrales en el análisis de Ricœur: se decide el proyecto *porque* tengo *motivos*, obro la acción *gracias* a los *poderes*, y consiento lo inevitable *porque* soy afirmación. Motivos y poderes -que son posibles gracias a los movimientos corporales, entre los que destacan los hábitos y las emociones- se encadenan formando involuntario relativo a lo voluntario. La necesidad, sin embargo, vivida en el carácter, lo inconsciente y la propia condición vital, se revela como lo inevitable. No existe relatividad en su condición, y ante ella sólo cabe someterse, consentir y aceptar. Se trata, por tanto, de lo involuntario absoluto, donde el principio de la intencionalidad se sigue cada vez con más dificultad. Así pues, los tres aspectos que distancian el análisis de Ricœur de la psicología -la comprensión de arriba hacia abajo, la integración de lo diverso en lo uno y la voluntad de encontrar las estructuras fundamentales sin necesidad de recurrir a lo patológico- orientan todo el análisis de lo voluntario y lo involuntario. Estas orientaciones se concretan en el estudio de cada elemento de la voluntad, siendo capital para Ricœur la distinción de las *causas* de los *motivos*, la sustitución de los *hechos* por los *actos* y la incorporación del *cuerpo propio*⁶⁴. Tal es el esquema que gobierna la obra.

técnico, la supremacía de la conciencia *de algo* sobre la conciencia de sí. (...) En su sentido riguroso, la intencionalidad significa que el *acto* de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable del *sentido* referido -lo que Husserl llama el *noema*, o correlato intencional de la referencia *noética*-." (*Del texto a la acción*, op.cit., p.29). Poco más tarde, en 1991, Ricœur da una valoración del alcance del método intencional, señalando que la parte más fiel a Husserl es la primera, en la que los términos noético-noemáticos se ajustan al análisis de la decisión entendida como proyecto-pragma (algo que hacer por mí), mientras que la segunda y tercera parte (el obrar y el consentir, respectivamente) las temáticas empezaban a rebelarse contra el método, adquiriendo más peso las influencias de Marcel y de Jaspers. T. (P. Ricœur, "Respuesta a Antonio Pintor-Ramos", op.cit., pp. 113-115).

⁶⁴ En el análisis de la *decisión*, Ricœur señala especialmente la necesidad de hablar de *motivos* y no de *causas*. La razón es la procedencia del término *causa* del lenguaje de la física, ámbito que es irreductible al estudio del hombre. Hablar de causas significa describir la relación invariable y estereotipada entre dos fenómenos, por lo que aplicarlo al hombre conlleva la eliminación de todo principio de irreductibilidad y de una voluntad libre. Los motivos inspiran, orientan y dan materia a la decisión, pero no la obligan. Asimismo, en la descripción referida al hábito, a la emoción y al movimiento, la materia afectiva y motriz es referida a un sujeto para ser significada por ella, pero -salvo en casos patológicos o en el ámbito de lo involuntario absoluto- estos no se encadenan mecánicamente. Incluso así sucede con lo inconsciente, lo que constituye una de las críticas que Ricœur formula contra Freud, en

1.2.3. *El cuerpo y la reconquista del cogito integral*

Al introducir en el análisis lo involuntario como parte fundamental del querer aparece de modo ineludible el cuerpo como uno de los temas centrales. Se trata, ciertamente, de “lo dado” a través del cual se hace posible el ser en el mundo. La huella existencial de Marcel y de Jaspers es, en esto punto, incuestionable. La incorporación del cuerpo a una filosofía de la voluntad sigue necesariamente, por un lado, al propósito de superación de las ciencias empíricas, quienes le conceden un estatus de autonomía, y, por el otro, al desacuerdo con el idealismo, que lo vislumbra como una condición pasiva y objetiva, en la medida en que lo contrapone al sujeto activo y libre y lo relega al reino de los objetos. Esta consideración común del cuerpo como cosa es ciertamente paradójica, pues procede de sistemas opuestos; pero ambos coinciden en rechazar la consideración del cuerpo en su experiencia vivida. Mientras el uno anula al sujeto a favor de las cosas, y el otro exilia el yo y lo separa de su propio cuerpo y del mundo. La tentación empírica y la tentación idealista coinciden, pues, es su consideración objetivista del cuerpo.

En *Lo voluntario y lo involuntario* es esta visión la que precisamente intenta deshacer Ricœur, y con ella superar la dicotomía de los planteamientos empiristas e idealistas. Así pues, la crítica es doble: frente al cuerpo-cosa y frente al sujeto apodíctico. Tras el estudio de Ricœur se halla un eco permanente la obra cartesiana, pues en ella se encuentra paradójicamente tanto el origen como la solución de problema. En efecto, en la medida en que Descartes plantea un dualismo entre la *res extensa* y la *res cogitans* que es difícilmente reconciliable, está inaugurando dos modos de pensamiento que discurrirán por caminos distintos: la ciencia y la filosofía⁶⁵. Y, sin embargo, paradójicamente, es el propio Descartes quien ofrece una solución al dilema. La tímida propuesta de la *tercera noción* y la *doctrina de la*

la medida en que lo inconsciente solamente es tal ante una conciencia que lo descubre y lo dota de sentido. Esta distinción entre *motivo* y *causa*, asimismo, va más allá de *Lo voluntario y lo involuntario* y sigue presente en la obra posterior de Ricœur, particularmente en lo referido al análisis de la acción, a la relación con el agente y al análisis lingüístico. Cfr. P. Ricœur, *El discurso de la acción*, op.cit., pp. 49-59, 101-131.

⁶⁵ Cfr. J. Arana, *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*, Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2015, pp. 64-93.

generosidad constituyen las huellas que, con ayuda de la fenomenología, Ricœur explora para abordar de este modo la cuestión de la corporalidad y su relación con el problema de la libertad⁶⁶.

La psicología estudia el cuerpo desde el punto de vista empírico, por lo que lo sitúa dentro del mundo de los objetos, de lo mensurable, de lo perceptible. Si bien esta perspectiva es útil, en la medida que permite un conocimiento de los fenómenos naturales del mundo, no es justa cuando traspasa los límites de su propio conocimiento. El estudio del hombre conlleva serios problemas al respecto, pues, si bien su realidad corporal permite estudiarlo desde el punto de vista de los objetos, su realidad de sujeto permanece irreductible a este punto de vista. En este sentido, la psicología revela un cuestionamiento epistemológico de profundidad, pues ella misma se encuentra con un problema de definición ante la pregunta de qué clase de conocimiento es. Pero no es la propia psicología, sino la obligación cartesiana de situarla entre la rama de lo extenso o la rama del pensamiento, lo que se halla en el origen de este dilema. A lo largo del estudio, Ricœur se enfrenta al planteamientos de la psicología que están del lado de los objetos y anulan de este modo al sujeto y se acercan a otras escuelas más próximas a una apertura o a una indefinición de la que la materia no puede dar cuenta, como son las teorías de la *Gestalt*. Ricœur no rechaza los datos que descubren las psicologías -como son las descripciones de las emociones, del hábito, del movimiento, del carácter o de lo inconsciente- sino que renuncia a depositar en ellas toda la explicación. El uso de los términos es aquí especialmente relevante: la psicología describe, no explica. Por eso, es determinante hacer de ella un uso intencional, que remita al sujeto mismo y que abra tales fenómenos a una comprensión unitaria del hombre. En cuanto la psicología habla de “hechos” en vez de “actos”, los equipara a los fenómenos de la naturaleza, reduciendo de este modo la conciencia e incluso intentándola anular dentro de su explicación totalizante⁶⁷. Si existe la conciencia, esta es otra cosa totalmente diferente a los fenómenos psíquicos, pero si estos consiguen dar razón de ella, significa que la

⁶⁶ Estas propuestas están expresadas principalmente en *Las pasiones del alma* y en las *Correspondencia con Isabel de Bohemia*. Cfr., más adelante, el capítulo 5, donde se abordan estas cuestiones.

⁶⁷ VI: 22.

conciencia no es tal, no es más que mera ilusión producida por los movimientos involuntarios del psiquismo.

“Convirtiéndose en hecho -afirma Ricœur- lo vivido de la conciencia se degrada y pierde sus caracteres distintivos: la intencionalidad y la referencia a un yo que vive en ese vivido”⁶⁸. Tal degradación es para Ricœur un desconocimiento de los propios fenómenos del psiquismo, lo que hace fracasar no sólo a una filosofía del hombre, sino también a la propia psicología, que debe reconocer la parcialidad y el alcance que le permite su modo de acceso de a la realidad. La fenomenología ofrece a Ricœur, como contrapartida, el aparato metodológico adecuado para comprender la unión entre lo voluntario y lo involuntario, porque la intencionalidad abre el yo hacia el mundo, a la vez que hace referencia al propio yo. Para la psicología empírica, lo involuntario se degrada y lo voluntario se disipa, comprendiéndose éste como simple complicación de los residuos objetivados de lo involuntario. Frente a esta reducción, la apelación al *cogito* cartesiano podría servir como antídoto, viniendo a reivindicar la supremacía del Yo y a conservar ese principio de originalidad. Sin embargo, esta exaltación agrava la fragmentación, pues, en vez de incentivar la unidad de las funciones humanas, relega a reinos de naturaleza opuesta al alma y al cuerpo.

La tarea de recuperación de la unidad perdida se presenta, para Ricœur, como uno de los principales objetivos, y debe pasar por una correcta comprensión de lo involuntario. Esta comprensión se sirve, como se ha visto, del descubrimiento fenomenológico de la intencionalidad, pero se inspira, además, en la noción especialmente significativa de *corporalidad*. La cuestión del misterio de la encarnación (el *être-incarné*) desarrollada por Marcel, y la publicación de *Fenomenología de la percepción* por Merleau-Ponty, habían centralizado uno de los temas de más arraigo en el existencialismo francés: el acceso filosófico al cuerpo y a la condición corporal^{69, 70}. La doble consideración del cuerpo como “objeto entre los

⁶⁸ VI: 21.

⁶⁹ Husserl desarrolla la cuestión de la constitución del cuerpo y a la comprensión del mismo como “órgano de la voluntad y como portador del movimiento libre” en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, especialmente en los apartados § 35-42 (México: Universidad Nacional de México, 1997, pp. 183-201).

objetos” y como “mediación experimentada y vivida interiormente” (*Körper* y *Leib*, en lenguaje husserliano, respectivamente)⁷¹ proporciona a Ricœur la medida por la cual acceder a una comprensión del cuerpo no *objetivadora* e integrada en la subjetividad. Así, aunque Ricœur no desarrolla en su obra una articulación de la noción de *cuerpo-propio*, la toma como base para elaborar un análisis intencional del querer, en la medida en que todas las estructuras hacen referencia a un yo y en que son descritas, asimismo, por su vivencia.

La cuestión de la *corporalidad* llega a Ricœur principalmente de manos de Marcel y de Merleau-Ponty. Los encuentros de los viernes entre un buen número de jóvenes intelectuales con Marcel, las publicaciones de Marcel y la obra de Merleau-Ponty son testimonio de la relevancia de la cuestión y de su tratamiento. El propio Ricœur, en *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* describe la *encarnación* como punto de referencia en la obra de Marcel. En ella, Ricœur recoge la denuncia de la interpretación instrumentista del cuerpo, la consideración del mismo como posición central de mi existencia y como mediador absoluto (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers...*, op.cit., pp. 97-108). Es posible encontrar, también, en estas páginas, la identificación del origen de la objetivación del cuerpo en el pensamiento cartesiano, para el que conocer es renunciar a la encarnación. Es necesario superar esta reflexión, que me degrada como existente, por una reflexión segunda, que recupere la unión primigenia del yo con su cuerpo, del “moi existant”. Para una aproximación de los conceptos “corps” e “incarnation” y su desarrollo en la obra de Marcel. Cfr. S. Plourde, *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, op.cit., pp. 142-153, 304-306.

⁷⁰ Para una introducción sistemática a la cuestión de la corporalidad en la filosofía francesa, cfr. X. Escribano, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Barcelona: Prohom 2004, pp.41-92. Un análisis del sujeto encarnado en la *Fenomenología de la percepción* de M. Merleau-Ponty puede encontrarse en las pp. 162-212.

⁷¹ Ricœur da una descripción de la noción de *cuerpo-propio* y la pone en la relación con la explicación neurobiológica del hombre que hoy da la ciencia en *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle* (1998), trad. esp: *Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península, 1999. Se trata de un diálogo con el científico Jean-Pierre Changeux, en el que ambos autores abordan los temas de la conciencia de sí y de los fundamentos de la ética y de la moral desde el ángulo de sus respectivas disciplinas. A propósito de la unidad vital del hombre y de la distinción semántica de los discursos científico y filosófico, Ricœur afirma: “Al cuerpo-objeto se opone semánticamente el cuerpo vivido, el cuerpo propio, mi cuerpo (desde el que hablo), tu cuerpo (a ti a quien me dirijo), su cuerpo (a él o a ella, a quienes cuento la historia). Así pues, el cuerpo figura dos veces en el discurso, como cuerpo-objeto y como cuerpo-sujeto o, mejor, cuerpo propio. Prefiero la expresión cuerpo propio a cuerpo-sujeto, pues el cuerpo es también el de los otros, soy no solamente el mío. Por lo tanto: cuerpo como parte del mundo y, cuerpo *desde donde* yo (tú, él, ella) aprehendo el mundo para orientarme y vivir en él”. Nótese que Ricœur califica la distinción entre el cuerpo-propio y el cuerpo-objeto como una distinción *semántica*, que no ontológica: “El rechazo de esta extrapolación de lo semántico a lo ontológico tiene como consecuencia que, en el plano fenomenológico donde yo me mantengo, el término mental no se equipara al término inmaterial, es decir, no corporal. Muy al contrario. Lo mental vivido implica lo corporal, pero en un sentido del término cuerpo irreductible al cuerpo-objetivo tal como se conoce en las ciencias objetivas” (*Lo que nos hace pensar: La naturaleza y la regla*, op.cit., p. 22).

Para Ricœur, la noción de *cuerpo-propio* (*corps-propre*) le sirve, entonces, a dos efectos: para ensanchar una concepción estrecha del *cogito* y para describir el círculo por el cual lo involuntario es recíproco de lo voluntario y viceversa. Así pues, es una noción que corrige la interpretación del sujeto cuestionado por el naturalismo psicológico y del sujeto idealizado por el cartesianismo y el racionalismo, en la medida en que se propone una recuperación de la experiencia unitaria del vivir manifestada, en el análisis de Ricœur, en el querer. El *cogito* debe ser integral, y debe acoger, entonces, el cuerpo que ha sido expulsado al reino de los objetos. Así lo expresa el autor:

“La reconquista del *cogito* debe ser total; en el seno mismo del *cogito* es donde necesitamos reencontrar el cuerpo y lo involuntario que dicho cuerpo nutre. (...) El nexo de lo voluntario y lo involuntario no reside en la frontera de dos universos de discurso, uno de los cuales sería reflexión sobre el pensamiento y el otro física del cuerpo: la intuición del *cogito* es la intuición misma del cuerpo unida al querer que lo padece y reina sobre él”⁷².

Lo prioritario para una descripción fenomenológica de la voluntad es, como explica Ricœur, atender a la *relación* que se da entre los fenómenos psíquicos y la conciencia. Una hipotética oposición entre una visión exterior -procedente de la ciencia- y una visión interior -procedente de la experiencia- sólo llevaría a una incompreensión de la experiencia unitaria humana.

“¿Se dirá que los *actos* -se pregunta Ricœur- resultan conocidos más bien desde ‘dentro’ y los ‘hechos’ desde ‘fuera’? Tal cosa sólo es una verdad parcial, pues la introspección misma puede quedar degradada en conocimiento de *hecho* si falta en ella lo psíquico como acto intencional y como acto de alguien. Eso es lo que ocurre con la interpretación empirista de la introspección en Hume y en Condillac”⁷³.

En efecto, no se trata de una doble dirección de la mirada -una desde dentro, desde los *actos*, y una desde fuera, desde los *hechos*- sino de dos puntos de vista más amplios: el fenomenológico y el naturalista. La visión del cuerpo propio no se reduce

⁷² VI: 21-22.

⁷³ VI: 22.

al yo, sino que se amplía a la visión de los otros, en tanto que “el tú es otro yo”. Por eso, “la subjetividad es tanto ‘interna’ como ‘externa’”⁷⁴. En este sentido, las nociones de *cuerpo-propio*⁷⁵ y de *intropatía*⁷⁶ van de la mano y se oponen a las de *cuerpo-objeto* y a la de *extropatía*⁷⁷. La naturalización pretende una identificación de lo subjetivo con lo voluntario y de lo objetivo con lo voluntario. Sin embargo, como se ve, tanto el yo como el otro pueden verse como objetos, de la misma manera que tanto yo como el otro pueden verse como sujetos. Así pues, no se pasa de un punto de vista fenomenológico al punto de vista naturalista “no por inversión de lo interno a lo externo, sino por *degradación* tanto de lo interno como externo. Mi cuerpo -explica Ricœur- queda desligado de mi imperio subjetivo, pero también tu cuerpo queda desligado de su *expresión* subjetiva”⁷⁸. Por mucho que lo involuntario sea mejor conocido desde la naturalización, este conocimiento es parcial, pues hechos y actos son de naturaleza distinta: no “hay” sensaciones como ‘hay’ átomos”⁷⁹. Se trata de un ser distinto, no solamente por su ubicación interior o exterior, sino más bien en su ser en relación a o en su ser para sí.

“En vano creeríamos haber resuelto con elegancia el problema del dualismo sustituyendo el dualismo de las sustancias por un dualismo de puntos de vista”, puesto que “el cuerpo como cuerpo de un sujeto y el cuerpo como objeto empírico

⁷⁴ VI: 23.

⁷⁵ “El cuerpo propio es el cuerpo de alguien, el cuerpo de un sujeto, *mi* cuerpo y *tu* cuerpo” (VI: 22).

⁷⁶ “La intropatía (*Einführung*) es precisamente la lectura del cuerpo del otro como significante de actos que tienen una orientación y un origen subjetivo” (VI: 23).

⁷⁷ La condición de intersubjetividad y la superación del naturalismo y el idealismo son cuestiones muy tenidas en cuenta en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. “La adquisición más importante de la fenomenología -explica- estriba, sin duda, en haber unido en subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad. La racionalidad se mide, exactamente, con las experiencias en las que se revela. Hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que ponerla a parte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista. El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias” (Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op.cit., p. 9).

⁷⁸ VI: 23.

⁷⁹ VI: 22.

anónimo no coinciden”⁸⁰. El *cogito* y el cuerpo no pueden superponerse, como tampoco pueden sumar ni tampoco pueden situarse en paralelo: el cuerpo es todo objeto y sujeto, del mismo modo que el *cogito* es totalmente corporal. La descripción eidética dista, entonces de la empírica, porque trata de dar el equivalente subjetivo de los mismos fenómenos que trata de explicar la psicología, aunque en el caso del involuntario absoluto -carácter, inconsciente, vida- este equivalente es casi imposible de descubrir. Con todo, incluso cierta reciprocidad es posible -la de lo dado y la del consentimiento-, llegando así a los límites de la descripción.

En definitiva, no es lo involuntario un nivel inferior en el comportamiento, tampoco se trata de algo paralelo a lo voluntario. Su correcta ubicación es exactamente la misma que la de su “contrario”, porque en uno se encuentra lo otro, y lo otro, lo uno. Ello legitima la libertad humana, que no consiste en una complicación o en una “laguna en los hechos”⁸¹, sino en el punto de unión entre lo voluntario y lo involuntario, aquello para lo cual ambos están hechos y cúspide hacia la cual los dos convergen. Todas estas apreciaciones sobre el método tienen un fin muy claro: comprender la libertad humana. Entonces, los “hechos” considerados por la psicología sirven al estudio de Ricœur solamente en tanto que relacionados con una subjetividad: “La libertad no tiene lugar entre los objetos empíricos; es necesaria la conversión de la mirada y el descubrimiento del *cogito*”⁸².

1.2.4. La paradoja, el misterio y el drama de la existencia

Así pues, frente a la explicación naturalista, Ricœur presenta un estudio que pretende encontrar una objetividad que no sea reductora, con ayuda del método fenomenológico y a propósito de la comprensión de la encarnación corporal. El análisis, que parece claro, no está exento, sin embargo, de dificultades internas de mayor grado. El naturalismo, se ha dicho, ofrece una explicación del hombre no respetuosa con el *cogito* y reductora, que tiene como consecuencia o bien la negación

⁸⁰ VI: 24.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² VI: 25.

del propio *cogito* y la explicación materialista-mecanicista del hombre, o bien un dualismo extremo, que sitúa el *cogito* en una esfera superpuesta e inaccesible. La consideración del cuerpo, en ambos casos, es la de un objeto más entre los otros objetos. Frente a esta explicación, la fenomenología pretende un conocimiento lúcido, “que uno puede llamar perfectamente objetivo, en el sentido de que pone ante el pensamiento, como objetos de pensamiento, esencias diversas, el percibir, el imaginar, el querer”⁸³. Los conocimientos de la psicología ofrecen a la fenomenología su función de diagnóstico, porque revelan dichos objetos y los muestran en su estructura, sin embargo, es la fenomenología quien los pone *en relación* con el sujeto, y no frente a sí, como si se tratara de algo distinto.

Sin embargo, ¿es posible *describir* completamente la unión de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario, que se forja a partir de la intencionalidad y de la reciprocidad? La polaridad de la relación recíproca, en primer lugar, los límites de la fenomenología que detecta Ricœur y, en segundo lugar, el recurso a la paradoja y al misterio de Jaspers y de Marcel, en tercer lugar, indican una respuesta negativa a esta pregunta. Ricœur delimita, de este modo, el alcance de su análisis y abre la puerta a una relación con la Trascendencia, una *segunda revolución copernicana* que no desarrolla, pero está en el horizonte del estudio.

El primer aspecto que limita una comprensión unitiva total del hombre se revela en la propia tensión que manifiesta el ejercicio de la reciprocidad. Esta tensión, que se muestra tanto a nivel conceptual como a nivel vital, está inserta en la misma descripción eidética que realiza Ricœur, en la que el autor va reconociendo los aspectos no resueltos en cada una de las partes del estudio. La búsqueda de una unidad a partir de una dualidad, ¿no acentúa la propia polaridad que el análisis pretende superar? La paradoja de la unidad vital y la dualidad humana, expresión de Maine de Biran⁸⁴ que Ricœur mantiene en sordina a lo largo de todo el estudio, se

⁸³ VI: 28.

⁸⁴ Maine de Biran (1766-1824) elaboró una filosofía centrada en la conciencia como resistencia al sensualismo positivista de Condillac, motivo por el cual se le sitúa en la línea de filósofos espiritualistas franceses, junto a Ravaisson, Lachelier o Bergson entre otros. La originalidad de su pensamiento se encuentra en que, dentro de la línea del subjetivismo, concede al yo la máxima originalidad e integra en él al cuerpo humano sin alcanzar posiciones reduccionistas. La incorporación del propio cuerpo en la comprensión del hombre y la teoría

halla tras estas cuestiones como una tensión incomprensible e irreconciliable. En cada una de las tres dimensiones de la voluntad humana -decidir, actuar, consentirse muestra la no transparencia de la conciencia a partir de ciertos residuos que permanecen inaccesibles para la comprensión intencional. Hay un fondo de oscuridad que permanece cerrado a la conciencia, de modo que ésta debe asumir los límites de comprensión y pactar con todo aquello que no comprende. En la decisión, elegir un motivo significa decir no a muchos otros; en el acto, el esfuerzo es una lucha contra los poderes dóciles, una confrontación consigo mismo y con las resistencias que se me presentan como mías y opuestas al propio yo; en el consentimiento, lo finito del carácter, lo indefinido de lo inconsciente y lo contingente de la vida se me presentan como las determinaciones de mi supuesto querer libre. Como indica

del esfuerzo tienen una resonancia especial en *Lo voluntario y lo involuntario* de Ricœur, que lo reconoce explícitamente en 1990, cuando caracteriza a Maine de Biran como el “iniciador del estudio del cuerpo propio” y como quien “ha dado realmente una dimensión ontológica apropiada a su descubrimiento fenomenológico, disociando la noción de existencia de la de sustancia, y vinculándola con la de acto. Decir ‘soy’ es decir ‘quiero, muevo, hago’”. Por ello, Maine de Biran “es el primer filósofo en haber introducido el cuerpo propio en la región e la certeza no representativa”. Según los diversos grados de pasividad del cuerpo, éste “aparece como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo” (*Sí mismo como otro*, op.cit., pp. 356-357). Un examen atento de la idea del yo, sin embargo, marca la diferencia entre Maine de Biran y Ricœur. Para el primero, existe una percepción interna inmediata “que es el origen y única base de todas las nociones universales de ser, sustancia y, ante, todo, *causa*”. Se trata de un hecho primitivo que no se puede descomponer, y que consiste en la experiencia interior del yo, una “apercepción verdaderamente psicológica” que no se toma sin en el sentido metafísico de los cartesianos ni en el sentido lógico de la escuela de Condillac. Es una apercepción *inmediata y simple*, un “sentido inmanente del esfuerzo, que es el fondo mismo de la vida de relación, [y que constituye] es existencia personal”, a la que vienen a añadirse y a combinarse con él “todas las sensaciones procedentes de fuera del organismo, sin que se confunda con ningún modo pasivo o adventicio” (Maine de Biran, *Nuevos ensayos de Antropología*, op.cit., pp.19-27). Sin embargo, la concepción del yo difiere en los dos autores. Para Maine de Biran, el esfuerzo por comprender la relación de las dos naturalezas humanas se articula, en efecto, a partir de una concepción del yo que es inmediata, dando por supuesto una coincidencia absoluta del yo consigo mismos, coincidencia, que no es probada (cfr. R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble 1991, p.167, citado en J.M. Bech, *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos 2005, p.59). Paul Ricœur, sin embargo, denuncia esta inmediatez del yo, siguiendo la senda de la filosofía de la existencia y la inspiración de Merleau-Ponty, separándose asimismo de la egolatría a la que tiende la fenomenología de Husserl. La no-coincidencia (que para Merleau-Ponty es su formulación positiva una apertura) es también detectada por Ricœur, especialmente en *El hombre falible*, dónde esta no-coincidencia del yo consigo mismo es el epicentro de su antropología. Sin embargo, no será hasta *Sí mismo como otro* hasta que considere las “mediaciones” y “el intervalo que hay que llenar” (*Sí mismo como otro*, op.cit., pp.119-129). Cfr., para una introducción al pensamiento de Maine de Biran, F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin 1995; F. Copleston, *Historia de la filosofía IX. De Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Ariel, 1980, pp.37-52; J.I. Morera, “Problemática del yo en Maine de Biran” en: *Anales del Seminario de Metafísica*, n.22 (1987-1988), pp. 185-197.

Ricœur, “así, progresivamente, las relaciones de lo involuntario con lo voluntario se revelan bajo el signo del *conflicto*”⁸⁵. De alguna manera, la negación está implícita en la afirmación del querer, “la voluntad -afirma el autor- es noluntad”⁸⁶.

De este modo, la existencia se muestra, a nivel vital, como un *drama*, en el que las tensiones de la dualidad -que en último grado son las tensiones de la libertad y la necesidad- conforman un vivir que me viene dado como uno pero que a la vez es unidad labrada y ejercida por la reciprocidad querida y consentida. “La existencia tiende a quebrarse”⁸⁷, afirma Ricœur, porque la vida del hombre no está completamente hecha y se realiza a partir de sus multiplicidades. La vida del hombre es, en efecto, un drama para el entendimiento, que no puede comprender el misterio de la unión corporal, y un drama para una voluntad que se cree soberana, pero que no puede acceder a las fuentes de su poder. De otro modo, a nivel conceptual, la existencia es una *paradoja*, pues lo que es ininteligible para la comprensión es posible para la vida que sale adelante por ella misma. Para el entendimiento, como se mostrará, la vida aparece como problema y como paradoja. “El sueño de pureza y de integridad [que] se apodera de la conciencia que se piensa (...) como idealmente total, transparente a y capaz de ponerse en absoluto a sí misma”⁸⁸ permanece solamente como eso: como un sueño. En este sentido, la intención de Marcel - del que la “meditación sobre su obra se encuentra en el origen del libro” - de convertir “el problema en misterio” y de superar “la objetividad por la existencia” se muestra como la discreta pero únicamente posible solución a los dilemas planteados por el dualismo vital y cognoscitivo⁸⁹. La encarnación es, en último término, un misterio, que, como tal, no permite una inteligibilidad posible, sino solamente una aceptación que es afirmación y que la nace de la voluntad: lo que es el consentimiento para Ricœur⁹⁰.

⁸⁵ VI: 31.

⁸⁶ VI: 30.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ VI: 27.

⁹⁰ La terminología de *misterio* y de *paradoja* tiene un claro origen marceliano y jaspersiano. En efecto, la denuncia de un conocimiento reductor y la necesidad de acceder a la realidad del mundo y a la propia experiencia del vivir reclaman una comprensión que vaya más allá de los

El segundo aspecto que limita la comprensión total de la unidad es la reserva de Ricœur con respecto a la fenomenología de Husserl, que halla sus raíces en el planteamiento cartesiano⁹¹. Tal y como explica el autor francés,

“El genio cartesiano residen en haber llevado al extremo esta intuición de un pensamiento que al ponerse hace un círculo consigo mismo y que en sí ya no acoge más que la imagen de su cuerpo y la imagen del otro. El sí mismo se separa y se explica en lo que los estoicos llaman la *esferidad* del alma”⁹².

hechos, y que Ricœur articula con ayuda del método fenomenológico. El filósofo intenta superar, así, la *asistematicidad* que caracteriza el pensamiento de Marcel y de la cual la obra comparativa acerca de él y de Jaspers viene a ser un recurso. La referencia a la Trascendencia tiene un peso notable en la obra, por cuanto acoge en su reflexión aquellos elementos de la existencia que sobrepasan la comprensión científica. La lectura de las cifras de Jaspers se hace eco en *Lo voluntario y lo involuntario*, no como un análisis filosófico, sino más bien como la actitud ante los desgarros de la existencia y la esperanza de una conciliación futura (cfr. P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., pp. 380-384).

⁹¹ El planteamiento al que se refiere es el del descubrimiento del yo como algo inmediato y transparente. No obstante, el acercamiento de Ricœur a la cuestión del sujeto revela una lectura rica y ambivalente de Descartes, que se refleja en la original propuesta de Ricœur de la hermenéutica del sí mismo. En *Sí mismo como otro* (1990), el autor denuncia tanto la postura idealista que exalta el *cogito* (Kant, Fichete, Husserl, “al menos el de las *Meditaciones cartesianas*) y la humillación del *cogito* (Nietzsche) y propone un acercamiento intermedio, en el, por el largo rodeo del análisis y de la reflexión, el yo se acerca a sí mismo de un modo fragmentario pero certero. Es necesario, por tanto, ir al “sí mismo” antes que al “yo”. De acuerdo con su exposición, la crisis del *cogito* que aparece con Descartes se debe a la problemática transición entre la segunda meditación metafísica, en la que el yo se descubre a sí mismo, y la tercera meditación, en la que se apela a Dios como fundamento de este *cogito*. Una apología del yo y su posterior destitución está, por tanto, ya esbozada en Descartes (op.cit., pp. XV-XXVIII). Como se verá, en *Lo voluntario y lo involuntario* Ricœur encuentra en esta referencia a Dios un modelo para lo que llama la “segunda revolución copernicana”. Más adelante, en *Sí mismo como otro*, la duda cartesiana será el camino para el acceso a un sí-mismo de un modo fragmentario, tal y como muestran los diversos estudios de la obra. Al respecto, T.Domingo considera que “la filosofía de Descartes ayuda en la comprensión de la hermenéutica de Ricœur (...). La hermenéutica reflexiva de Ricœur se mueve en el intersicio abierto entre las dos; entre una filosofía del sujeto (Segunda Meditación) y una filosofía de la sustancia (Tercera Meditación), sin llegar a ser nunca una filosofía de la sustancia y del sujeto a la vez, sino manteniendo el espacio abierto entre ambas” (T. Domingo, “De la fenomenología a la ética”, op.cit., pp. 153-154). En cierto sentido, puede considerarse que el acercamiento al sí-mismo que realiza en 1990 a partir de las mediaciones de la acción y de la narración está precedido por el acercamiento al *cogito* que plantea en 1950, en la medida en que éste debe ser ensanchado y comprendido por relación a las formas involuntarias del querer y las necesidades corporales.

⁹² VI: 26. Aun así, según Ricœur, “Descartes nos invita, más de lo que él ha sospechado, a cambiar de régimen de pensamiento” (VI: 27). En efecto, el *Tratado de las pasiones del alma* y las *Cartas a Isabel de Bohemia* revelan una unión del alma y del cuerpo que parece contradictoria o distinta de la que explica en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas*. Esta misteriosa unión, que en Descartes permanece difusa y sin sistematizar es el

Frente a esta *esferidad*, y con la firme voluntad de “volver a las cosas mismas”, la fenomenología se alza como una superación del idealismo y como una alternativa a la explicación naturalista que no deja margen para el lugar del *cogito*. Sin embargo, incluso ahí se manifiesta el peligro del exilio del yo, debido a la cuestión del propio acto de conocer, ya que, en la medida en que se constituye un objeto, se separa de él. Como explica Ricœur,

“aunque el pensamiento por noción no sea necesariamente una reducción naturalista procede siempre de cierta disminución del ser. Me anexo lo que comprendo; lo capturo; lo englobo en cierto poder de pensar que tarde o temprano se tratará como posicional, formador, constituyente con respecto a la objetividad. Esta disminución del 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”⁹³.

Incluso el método descriptivo de la fenomenología entraña algo de espectacular. La pretendida encarnación y explicación de la unión no se puede alcanzar por completo, entonces, desde los presupuestos husserlianos. Ricœur lo expresa con claridad:

“La fenomenología husserliana no escapa en absoluto al problema [del exilio del sujeto]. Nunca ha tomado verdaderamente en serio mi *existencia* como cuerpo, ni siquiera en la *Quinta Meditación Cartesiana* (...). La ‘actitud’ trascendental instituida por la reducción trascendental y la actitud natural tienen en común la misma evacuación de la presencia de algún modo auto-afirmante de mi existencia corporal”⁹⁴.

punto de apoyo de Ricœur para elaborar el estudio de las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario, tratando de poner más énfasis en la coincidencia que en la distancia y en la distinción. Cfr., más adelante, capítulo 5.

⁹³ VI: 28-29.

⁹⁴ VI: 29. Esta crítica de la tendencia de la fenomenología de Husserl hacia el mundo de lo ideal se alarga en la obra de Ricœur, quien la comenta en diversos escritos. Si en *Lo voluntario y lo involuntario* la temática principal es el cuerpo y todas sus formas de necesidad, en *Sí mismo como otro* señala que la cuestión del “cuerpo” es esencial para una ampliación de un *cogito* reducido. De este modo, Ricœur retoma años más tarde la cuestión corporal, que ha quedado en cierto modo sustituida por el lenguaje a lo largo del recorrido por *La metáfora viva* (1975) y *Tiempo y narración* (1983-1985), y la considera como una forma del vínculo dialéctico entre ipseidad y alteridad. Según explica, “la distinción entre

En lenguaje marceliano, podría decirse que la reflexión segunda, aunque supere el objetivismo de la reflexión primera que separa el sujeto del mundo, nunca deja de ser reflexión, y por ello, en cierto modo, distanciamiento. La reflexión no es vivencia y muestra no sólo la fractura con el mundo, sino la fractura interior del propio *cogito*. Los estudios husserlianos, explica Ricœur, se desenvuelven en una atmósfera de inteligibilidad sin misterio que está lejos de acercarse a la verdadera realidad de la reflexión y de la vivencia⁹⁵. Para el filósofo francés, y como herencia de la filosofía de la existencia,

“mi cuerpo no está constituido en el sentido de la objetividad, ni es constituyente en el sentido del sujeto trascendental; escapa a esa pareja de contrarios. Es constituyente”⁹⁶.

Así pues, una filosofía del hombre sólo puede elaborarse a partir de ciertas tensiones: aquellas por la que una filosofía del sujeto supera al naturalismo, y aquellas por las que una filosofía de la encarnación supera el idealismo. La elaboración de *Lo voluntario y lo involuntario* pone de manifiesto, ante estas polaridades, la intención de la recuperación del ser en el mundo:

“La convicción que circula en sordina a través de los análisis más técnicos es que la asunción de sí de la conciencia, cuando ésta última se opone a su cuerpo y a todas las cosas e intenta formar un círculo consigo misma, es una pérdida de ser. El acto del *cogito* no es un acto puro de auto-posición; dicho *cogito* vive de la acogida y del

Körper y *Leib* -que hay que traducir por ‘cuerpo’ y ‘carne’- ocupa en las *Meditaciones cartesianas* una posición estratégica, en virtud de la cual no debería existir más que una etapa hacia la constitución de una naturaleza común, es decir, de una intersubjetividad fundada”. No obstante, a juicio de Ricœur, “la noción de carne sólo es elaborada para hacer posible el apareamiento de una carne con otra carne, sobre cuya base una naturaleza común puede constituirse”. Se trata, pues, de un intento de “constitución de toda la realidad en y por la conciencia”, punto de vista que Ricœur abandona desde el principio de la obra. Ricœur denuncia, por tanto, que en Husserl “estamos en una *egología* decidida y no en una filosofía del sí”, por lo que la noción de “cuerpo” de Husserl es una aportación insuficiente. Es preciso, por tanto, virar desde la fenomenología hacia la hermenéutica (*Sí mismo como otro*, op.cit., pp. 357-358). Cfr. además, los análisis de Ricœur de la cuarta y quinta de las *Meditaciones cartesianas* en *À l'école de la phénoménologie*, op.cit., pp. 220-272.

⁹⁵ VI: 26.

⁹⁶ VI: 29.

diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento. El acto del yo es al mismo tiempo participación”⁹⁷.

En este sentido, el tercer aspecto del fracaso de la pretendida búsqueda de la unidad del hombre se apoya en la comprensión de la encarnación como misterio. Tanto el naturalismo como el idealismo, por un lado, como la experiencia del dualismo en la vivencia corporal y en el conocimiento, por otro lado, ponen de manifiesto una existencia quebrada. “El *cogito* resulta interiormente fracturado”⁹⁸, afirma Ricœur. Por eso, la inclusión del *cuerpo propio* en la meditación sobre el hombre no es suficiente; no basta con cambiar de método, sino que es necesario renunciar a la pretensión de inteligibilidad absoluta y acoger el misterio de la unión secreta, operada ocultamente en el ser del hombre. El rechazo de tal acogida no puede llevar a otra posición que a “la expulsión del cuerpo al reino de las cosas”⁹⁹, como “venganza de la conciencia herida por la presencia del mundo” y de la subjetividad que, perdiendo el ideal de totalidad, de transparencia y de capacidad de ponerse a sí misma, “se siente expuesta, abandonada, arrojada al mundo”, habiendo perdido “la

⁹⁷ VI: 31. La noción de existencia, tal y como la plantea Gabriel Marcel, tiene un eco importante en *Lo voluntario y lo involuntario*, por cuanto se plantea como una crítica al idealismo y la objetivación con la que proceden las ciencias, hechos que son denunciados con vehemencia por Marcel. La elección de Ricœur del tema de “lo involuntario” es deudora, sin duda, de este planteamiento, pues supone apreciar los elementos de la existencia humana que cuestionan la transparencia de la conciencia y la objetivación del hombre. Cfr. P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, op.cit., pp. 9-47.

No obstante, la noción de *existencia* tiene un eco importante en la filosofía de Ricœur que va más allá de *Lo voluntario y lo involuntario*. El conocido “injerto de la hermenéutica en la fenomenología” podría entenderse como una nueva proyección de esta noción, en el sentido de que la existencia humana es, propiamente, hermenéutica. La hermenéutica no sería, entonces, solamente un ejercicio epistemológico para la interpretación o una técnica exegética, sino que alcanza una categoría ontológica, por cuanto halla su fundamento en el *cogito brisé* que ya denuncia Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario*. Este “yo fragmentado” o “yo herido” se aborda en 1950 mediante la introducción de “lo involuntario”. Posteriormente, y a propósito del abordaje de la cuestión del mal, aparece la cuestión propiamente hermenéutica, que presenta el símbolo, el mito, la metáfora y el texto como formas de mediación. En todo caso, la condición de existencia como algo fragmentado, no puro, no abarcable por completo no es en modo alguno una destrucción del yo, sino todo lo contrario: una forma humilde de acercamiento a lo que no puede ser definido como objeto y que merece, antes que ser analizado, ser admirado. En tal aspecto las filosofías de Marcel y de Ricœur encuentran su punto convergente. Cfr. P. Ricœur, “Existencia y hermenéutica”, en *Le conflit des interprétations...* op.cit., pp. 23-50.

⁹⁸ VI: 26.

⁹⁹ *Ibíd.*

ingenuidad del pacto primitivo”¹⁰⁰. En esta tesitura, reflexionar, y no sólo vivir, es quebrarse. La existencia encarnada es asumir, entonces, la existencia como drama.

Frente a ello, el objetivo de *Lo voluntario y lo involuntario* se muestra tan claro como paradójico:

“La intención de este libro es comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y con el mundo. En tal sentido, la teoría de lo voluntario y lo involuntario no sólo describe y comprende, sino que también restaura”¹⁰¹.

Describir, por encima de explicar; comprender, por encima de describir, y restaurar, por encima de comprender, es lo que mueve a Ricœur a elaborar el estudio del querer humano. Pero esta restauración tiene sus límites y no puede ser completa. La relación entre lo voluntario y lo involuntario sólo se comprende como una relación de vinculación y de ruptura, dualismo frente al cual el entendimiento permanece mudo y culmina en la paradoja de la libertad, enfrentada a la necesidad de modo inevitable. El ejercicio de la libertad, para la existencia, no deja de ser una paradoja, como la dualidad lo es a la objetividad:

“No hay procedimiento lógico -explica Ricœur- por el cual la naturaleza proceda de la libertad (lo involuntario de lo voluntario), o la libertad de la naturaleza. No hay *sistema* de la naturaleza y la libertad”¹⁰².

El mundo del sujeto y el mundo del objeto permanecen, paradójicamente separados para el entendimiento y para la experiencia. La descripción de la reciprocidad y el acercamiento -aunque sea por medio de la reflexión- a la unión vital debe entonces asumir su límite y apelar, para una comprensión última y la superación del drama, a una instancia superior, a un discurso diferente. “Una ontología paradójica (*sic.*) -como la denomina Ricœur por referencia a Jaspers- sólo es posible reconciliada

¹⁰⁰ VI: 30.

¹⁰¹ VI: 31.

¹⁰² *Ibíd.*

secretamente”¹⁰³, y los conflictos entre naturaleza y libertad “sólo pueden apaciguarse en la esperanza y en otro siglo”¹⁰⁴. A nivel vital y a nivel cognoscitivo, el misterio de la unidad y la dualidad permanece inaccesible. La unión permanece oculta al entendimiento, pero el entendimiento debe asumir que no es esta unión la que debe mirar -e incluso demostrar- sino el punto de vista desde donde mira. En esto consiste asumir el misterio de la encarnación, en tomarlo como punto de partida. La reconciliación de lo voluntario y lo involuntario no puede ser, con todo, más que una reconciliación parcial, que apela en su fractura interna a la experiencia de un querer restaurado. La poética que promete Ricœur, es decir, la descripción de un *cogito* referido y “salvado” por la Trascendencia, se sitúa como la meta a alcanzar para una reconciliación completa. Si el conflicto entre libertad y necesidad es el índice del quebrantamiento de la existencia, la restauración por la trascendencia es entonces la posibilidad del pleno ejercicio de la libertad¹⁰⁵.

De este modo,

“el estudio de lo voluntario y lo involuntario es una contribución limitada a un designio más vasto, el del apaciguamiento de una ontología paradójica en una ontología reconciliada”¹⁰⁶.

La descripción de las estructuras del querer y de su intencionalidad se presenta así como una aportación primera, necesaria para el acceso a la comprensión de una unidad mayor.

¹⁰³ Cfr. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, op.cit., pp. 372-378.

¹⁰⁴ VI: 31.

¹⁰⁵ Cfr. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., pp.379-393.

¹⁰⁶ VI: 32. Algunos años más tarde, Ricœur hace referencia a esta influencia de Jaspers: “En cuanto a la tercera parte [de *Lo voluntario y lo involuntario*], trataría la relación de querer humano con la Trascendencia -término evidentemente jaspersiano que designaba púdicamente al dios de los filósofos. Al igual que la segunda parte se invertiría de una poética de las experiencias de creación y de recreación que apuntan a una segunda inocencia. No podría decir hoy hasta qué punto estaba fascinado, en los años cincuenta, por la trilogía -*Filosofía*- de Jaspers y, más precisamente por el último capítulo del tomo III dedicado a las “cifras” de la Trascendencia: ¿el “desciframiento” de estas cifras no constituía acaso el modelo perfecto de una filosofía de la trascendencia que fuera al mismo tiempo una poética? Como dije, esta programación de la obra de una vida por un filósofo debutante era muy imprudente. Hoy la deploro” (*Autobiografía intelectual*, op.cit., pp.27-28).

1.2.5. *La abstracción de la falta y de la Trascendencia*

El triple proyecto de Ricœur para elaborar una filosofía de la voluntad comprende las etapas de la eidética, de la empírica y de la poética. La primera describe las estructuras fundamentales, la segunda aborda al hombre enfrentado a la realidad del mal moral o de la falta, mientras que la tercera pretende ser una descripción de la relación con la Trascendencia. El cambio de método que se opera en las tres -de la eidética a la empírica y de la empírica a la poética- justifica la doble abstracción que realiza Ricœur en la primera de las obras: la de la falta y la de la Trascendencia, a la vez que prepara la comprensión de una libertad que es constitutiva del hombre pero que no tiene la última palabra. Los mitos de la inocencia y de la salvación permanecen en el horizonte del discurso, pero no intervienen en la descripción de las estructuras, protegiendo de este modo a la filosofía de la tentativa de disolver al sujeto tanto en el discurso de la nada como en el discurso de los objetos. Los beneficios de la doble puesta entre paréntesis tienen por fin, para Ricœur, describir, por un lado, una libertad conciliada con los objetos y, por otro, curada del impulso de auto-posicionarse y erigirse en última instancia.

La falta es entendida por Ricœur como “la pareja de las pasiones y la ley”¹⁰⁷, apelando con ello a la experiencia que el hombre tiene sobre lo que comúnmente podría denominarse “actuar mal” y la consecuente reflexión ética que se deriva de ella. En efecto, la posibilidad de *querer* el mal está de algún modo inscrita en las acciones del hombre, y esta posibilidad es conocida fundamentalmente por la experiencia y por la conciencia retroactiva -“podría haber actuado de otro modo”, piensa quien se reconoce culpable-, de ahí que Ricœur apele a una *empírica* como modo de acceder a la falta. La realidad fáctica del obrar mal apunta, además, a la necesidad de una ética, comprendida como una norma moral o de una ley, tal y como la denomina Ricœur. En este sentido, del mismo modo que Ricœur renuncia a abordar la temática del mal en *Lo voluntario y lo involuntario*, también rechaza la posibilidad de comprender esta obra como un tratado ético: “acaso sería imprudente -afirma- sacar conclusiones

¹⁰⁷ VI: 35.

éticas prematuras de este ensayo”¹⁰⁸. El acceso a la moral debe pasar por un *largo rodeo*, al que se accede tras un estudio eidético de la motivación, como el que realiza en la obra. El marco desde el que se analizan los valores es, pues, el de la legitimación de la elección en sentido abstracto; es decir, la elección se nutre de los motivos, fundándose así la voluntad en ellos y otorgándoles una categoría dentro del querer. El valor es pues, comprendido por su significación general, pero no se analiza desde una perspectiva de una ética concreta de los valores, que constituiría otro nivel del discurso.

Así pues, la abstracción de la falta supone también la abstracción de una ética real. Para Ricœur, la posibilidad de realizar esta abstracción garantiza una comprensión de las estructuras originales, y para hacerlo sitúa al hombre, ciertamente, en un peculiar estado de situación ideal, en la que no estaría implicado con la cuestión del mal. Sin embargo, el propósito del filósofo se aleja de la idea de entender al hombre como una naturaleza no manchada. En efecto, sería equívoco pensar que Ricœur describe una situación ontológica privilegiada. La abstracción debe comprenderse, más bien, como un recurso metodológico y como un primer estadio que forma parte de un todo más amplio. En el hombre concreto, real, no existe tal situación de inocencia fáctica debido a que, en primer lugar, la falta es *total* y, en segundo lugar, la falta es un *accidente*. La falta es total, explica Ricœur, porque afecta al hombre en su conjunto, a todas sus estructuras, facultades y dimensiones, pues las pasiones, que son la desviación en las que se realiza la falta, “no son extrañas a la voluntad”, sino que son “la voluntad misma”¹⁰⁹. Y es un accidente porque la falta acontece a una

¹⁰⁸ VI: 34.

¹⁰⁹ VI: 33. En *Lo voluntario y lo involuntario*, la consideración de las pasiones es enteramente distinta de la que considera Descartes en *Las pasiones del alma*. En efecto, mientras para Ricœur las pasiones están emparentadas la esclavitud que el hombre se da a sí mismo y con la caída en la nada, en Descartes son el punto que engrana la relación entre el alma y el cuerpo, en la medida en que las pasiones son la contrapartida de las acciones y en tanto que Descartes innova en la explicación acerca de las pasiones aportando una explicación desde el punto de vista fisiológico. Cfr. la segunda carta prefacio de Descartes en *Las pasiones del alma* (Madrid: Tecnos, 197, p.49-51 y los art. I y II de la primera parte, pp. 53-58), así como la carta del 21 de mayo de 1643 a Isabel de Bohemia, donde afirma que “hay dos facultades en el alma humana de las que depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, de las cuales una es que piensa, y la otra que, por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él” y que, hasta ahora, “muy poca cosa he dicho de esta última facultad, porque mi intención principal era el probar la diferencia entre el alma y el

libertad: “el principio de las pasiones -explica Ricœur- reside en la esclavitud que el alma se da a sí misma”, por lo que es una suerte de determinismo que no procede del mundo de los objetos, sino que es acontecido en el seno de la propia libertad¹¹⁰. Una descripción de una humanidad inocente sería el objeto de estudio de la mítica o de la poética, que haría referencia al anhelo de una situación anterior a una caída, pero no de una eidética, pues “las estructuras no son culpables ni inocentes”¹¹¹. Estas estructuras son la “llave común” que se ofrece a la vez a la inocencia y a la falta, siendo, de hecho, la reflexión sobre la falta la que suscita una comprensión de la misma como el paraíso perdido¹¹². Así pues, en la medida en que la falta acontece a una libertad, la libertad sigue siendo primero, aunque sea esclava: toda ella -todo el hombre- es inocente o es culpable, y lo es en virtud de su libertad. Por eso, la falta no podría describirse como una regresión al mundo animal, donde no hay libertad, sino solamente como una esclavitud dada por la libertad a ella misma. Entre la libertad y la falta no hay una diferencia de dosificación, pues “el hombre no es a medias libre y a medias culpable; es totalmente culpable, en el corazón mismo de una libertad total como poder de decidir, de mover y de consentir”. Tal es la radicalidad de la libertad

cuerpo”, refiriéndose sobre todo a la segunda de las *Meditaciones metafísicas*. (R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, op. cit., p.28).

Lo que para Descartes es la pasión vendría a ser, para Ricœur, la emoción, cuya función de enlace entre lo voluntario y lo involuntario queda manifestado a lo largo de la obra. Sin embargo, frente a la “neutralidad” de la emoción, la pasión se desvela como una complicación emparentada con la nada. La pasión no es para Ricœur un grado de la emoción, sino la emoción esclavizada y desfigurada. Así pues, lo involuntario de la emoción se muestra como la “llave común entre la inocencia y la falta”. La pasión no es lo involuntario, pero ésta encuentra en él tanto su “tentación” como su “órgano” (VI: 33). En el fondo, esta consideración de la pasión como una “totalidad caída” ofrece una visión positiva de lo involuntario, en la medida en que imposibilita concebir al cuerpo, es decir, una “parte” del hombre”, como el origen del mal o incluso como su parte “no humana”, a la vez que evita una “ontologización” de la falta, por la que la existencia del hombre está de antemano condenada, tal y como se ha mencionado anteriormente. Esta protección, amparada en la reivindicación de lo corporal como parte integrante del sujeto, permite así a Ricœur distanciarse de concepciones dualistas tanto de tipo ontológico como moral y abre el camino a la explicación, no por la vía de lo metafísico, sino por la senda de los diferentes niveles de discurso. Tal es la intención de la prometida “poética” de la voluntad, así como la senda seguida en *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires-Madrid: Amorrurtu, 2004.

¹¹⁰ VI: 35.

¹¹¹ Esta abstracción de la falta es posible para una descripción de las estructuras en virtud de la concepción husserliana de la eidética, según la cual “una descripción eidética puede tomar incluso como trampolín una experiencia imperfecta, tronchada, desfigurada, *hasta puramente imaginaria*” (VI: 39).

¹¹² VI: 38.

que Ricoeur afirma que “si la falta no fuera total, no sería”, pues dejaría de afectar al ser llamado hombre para pertenecer al reino de lo necesario¹¹³. La abstracción de la falta mantiene a resguardo, por tanto, la descripción de la libertad.

Pero, además de acontecer a una libertad, la falta se caracteriza por ser una fuente de vacuidad, en la que la propia libertad queda fascinada por un sueño de auto-posición, exiliándose y abocándose a la vanidad de las pasiones¹¹⁴. La idea de la nada, en efecto, es una fuente de equivocaciones para la filosofía. La negación forma parte, efectivamente, de la ontología y la descripción de los seres contingentes -el deseo, como describirá, se caracteriza por una suerte de carencia positiva, que mueve a la voluntad a buscar aquello que falta-, pero la nada de las pasiones es de naturaleza distinta, pues procede de un yo que rechaza el consentimiento del mundo. Los celos, la ira, las envidias son, en efecto, ficciones a las que se aboca la libertad que se cree dueña de lo que no posee. En tal sentido, puede afirmarse que la falta es vanidad y que está emparentada con la nada. La falta, para Ricoeur, es lo absurdo, por lo que no existe principio de inteligibilidad para este principio de desfallecimiento. Como observa el autor,

“la falta no es un elemento de la ontología fundamental, homogéneo con los otros factores que descubre la descripción pura: motivos, poderes, condiciones y límites. No forma sistema con las posibilidades fundamentales contenidas en el querer y su involuntario. [Aunque cada uno de los rasgos de lo voluntario y lo involuntario sea una invitación a la falta, ésta] sigue siendo un cuerpo extraño en la eidética del hombre”¹¹⁵.

Lo involuntario es, como ha indicado Ricoeur, ininteligible por sí mismo; en efecto, tales fenómenos pueden ser estudiados por objetivación, tal y como procede la psicología empírica en su investigación, pero ello se realiza a costa de perder todo su orientación y sentido, en la medida en que son separados del sujeto y éste mismo queda relegado o al todo de los objetos o a lo absoluto de las ideas. Para una filosofía comprensiva de todo el hombre es necesario poner lo involuntario en relación con lo

¹¹³ VI: 39.

¹¹⁴ VI: 36.

¹¹⁵ VI: 37.

voluntario. De tal modo, es la circularidad la que se hace inteligible y la que se completa en la unidad humana. La falta, por el contrario, es un accidente, por lo que exige “una refundición total del método”, que pase de una descripción eidética a una descripción empírica¹¹⁶. Aun así, si es posible eliminar la falta de la realidad humana, esto sólo es viable por método de abstracción intelectual: tal separación solamente tiene cabida en el pensamiento.

Con todo, la abstracción de la falta no se da de modo independiente, sino que va unida a la abstracción de la Trascendencia. La contrapartida del mito de la inocencia es, en efecto, la esperanza de una salvación que libera al hombre de la esclavitud a la que se ha visto sometido. “No hay génesis sin Apocalipsis”, apunta Ricœur¹¹⁷, como no hay añoranza de una libertad sin búsqueda de ella. La falta es, asimismo, el acceso a lo sagrado por vía de lo negativo, pues es frente a una Trascendencia cuando la falta puede denominarse *pecado*. Apelando a un estado futuro de restauración, así lo explica Ricœur:

¹¹⁶ En la fecha en que Ricœur publica estas líneas, en 1950, el filósofo apela al cambio de método entendido como el paso de una eidética a una empírica (y, posteriormente, para la tratar la cuestión de la Trascendencia, de una empírica a una poética). La cuestión del mal, en concreto, así como la cuestión de la comprensión de la subjetividad, en general, son tratadas de modo diverso en la obra de Ricœur, llegando a ser cuestiones eminentemente hermenéuticas. En efecto, es necesario un cambio de método para abordarlas, como indica en *Lo voluntario y lo involuntario*, sin embargo, este cambio de método no se orienta al que proyecta en este momento, sino que gira hacia la interpretación hermenéutica. Este cambio nace preeminente de la constatación de que el hombre reflexiona acerca del mal a partir del lenguaje de la *confesión*: es la experiencia del mal sufrido y del mal cometido, del que el individuo y la humanidad en general se saben imputados, el punto de partida para una reflexión sobre este misterio. Este aspecto, a partir del cual se elabora todo el análisis fenomenológico de las narraciones sobre el mal en *La simbólica del mal* es también la clave de *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*, pequeña obra en la que Ricœur trata de sustituir una comprensión del mal basada en la teodicea, que aparece como “un combate a favor de la coherencia” según la cual se pretende compatibilizar la existencia de un Dios bueno y todopoderoso con la existencia del mal bajo los términos lógicos, por una “fenomenología de la experiencia del mal”, que comprende separadamente el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*, con una posterior distinción de “los niveles del discurso recorridos por la especulación sobre el origen y sobre la razón del ser mal”, y con una reflexión acerca de la acción y del sentimiento suscitadas a raíz de esta reflexión” (*El mal...* op.cit., pp. 22-23). Así pues, aunque el enfoque sobre esta cuestión pase del estadio empírico al hermenéutico, se mantiene la constante de lo absurdo del mal por que, lejos de poder ser comprendido por sí mismo, sólo puede ser, primeramente, confesado y, después, interpretado

¹¹⁷ VI: 42.

“La falta se encuentra en relación con Dios, está ante Dios, y la subjetividad es superada por su propio exceso. Sólo más tarde, entre los frutos del Espíritu, podrá la armonía surgir como una nueva ética”¹¹⁸.

Así pues, del mismo modo que la falta requiere una *empírica* para ser conocida, la Trascendencia reclama una *poética*. “En el sentido radical de la palabra, la poesía es el arte de conjurar el mundo de la creación”, explica Ricœur, por lo que, si se abstrae, es el orden de la creación lo que se mantiene en suspenso¹¹⁹.

No obstante, este apartamiento de la trascendencia no debe confundirse con el equívoco que plantea una subjetividad que posee una autonomía radical tanto en el nivel moral como en el nivel ontológico. La obra de Ricœur apela a una Trascendencia como movimiento radial del sujeto, que lo descentra de sí mismo, del mismo modo que la eidética ha descentrado la atención a los objetos en favor del sujeto. A este movimiento lo llama Ricœur “la segunda revolución copernicana”¹²⁰, y se desarrolla sobre todo al final de *Lo voluntario y lo involuntario*, habiendo llegado Ricœur a plantear la relación entre libertad y naturaleza hasta sus límites, pero quedando tal relación en una situación paradójica, de acuerdo con la condición humana. Esta revolución del sujeto a la trascendencia conlleva un doble movimiento: por un lado, es “la *muerte* del Sí mismo como ilusión de la posición de sí por sí mismo” y, por otro, es una *resurrección*, en el sentido de que es “el don del ser el repara las lesiones de la libertad”¹²¹.

Esta posición de un yo referido a una Trascendencia repara las aspiraciones de la tendencia idealista que aspira a postular el Ego como trascendental. A lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario* el yo es el punto de partida, pero su génesis queda en suspenso. Su constitución se da como condición *a priori*: “tomamos el yo como se da”, explica Ricœur, un yo que se encuentra con la necesidad y que se descubre frente a ella y por relación con ella. No se hace a sí mismo, por tanto, sino que se descubre y

¹¹⁸ VI: 35.

¹¹⁹ VI: 43.

¹²⁰ VI: 43, 45.

¹²¹ VI: 43.

encuentra por un movimiento reflexivo: vuelto hacia las cosas, en primer lugar, y después vuelto hacia sí mismo¹²².

La vuelta del sí mismo hacia la Trascendencia es, a su vez, preparada en *Lo voluntario y lo involuntario* por la vuelta del yo hacia la necesidad. La última palabra de la libertad del yo encarnado no es, en efecto, la de auto-posicionarse, sino la del consentir: consentir los motivos, los poderes, el carácter, lo inconsciente y la vida, de modo análogo a cómo el yo se afirma a sí mismo afirmándose en la Trascendencia. Esta doble “rendición” de la subjetividad -hacia la necesidad, primeramente y hacia la trascendencia, después- es el único camino de la libertad posible del hombre; verdadera pero no absoluta. Tal libertad, que es la cuestión última hacia la que se dirigen los análisis de lo voluntario y lo involuntario, no está exenta, en razón de esta capitulación doble, de la paradoja: “no hay sistema pensable de la libertad y la Trascendencia -afirma Ricœur-, como tampoco lo hay de la libertad y la naturaleza”. Así pues, la filosofía de Ricœur renuncia a encontrar un sistema único que “busca la armonización conceptual de la libertad y la Trascendencia, ora sacrificando una a la otra, ora adicionando una semi-libertad y una semi-Trascendencia”¹²³. El misterio y la paradoja no escapan en un ejercicio de comprensión de la humanidad. La libertad se presenta como el paradigma de esta paradoja: todo me es dado -la necesidad, la Trascendencia-, pero me es dado en la medida en que yo acojo todo el don.

Todo el ejercicio de abstracción de la falta y de la trascendencia resulta a favor, finalmente, no sólo de una descripción eidética sino de una comprensión de la libertad dentro de sus límites, que debe ser total pero no absoluta. Como sostiene Ricœur, “la abstracción favorece un diálogo de la libertad con la naturaleza. Es necesaria para comprender el misterio y la paradoja de una libertad encarnada”¹²⁴. Pero, al mismo tiempo, esta puesta entre paréntesis prepara la reintegración para aquello que por el momento se ha dejado de lado, de acuerdo con el plan de la filosofía de la voluntad que proyecta Ricœur. Una eidética fundamentada en la

¹²² VI: 45.

¹²³ VI: 46.

¹²⁴ VI: 47.

reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario prepara análogamente una empírica y una poética en las que libertad y naturaleza e inocencia y salvación son conciliadas. Se trata, por tanto, de órdenes análogos, o de distintos niveles de discurso acerca de la condición finita e infinita de la humanidad, si se quiere entender de este modo.

En resumen, son al menos tres los beneficios que se obtienen de este ejercicio de abstracción: en primer lugar, este método es necesario para plantear el problema de una libertad que es a la vez dueña de sí misma y sierva, aceptando los extremos de la paradoja y rechazando toda comprensión reductiva; en segundo lugar, suspendiendo la esclavitud de la falta y la inspiración de la Trascendencia se da toda la envergadura a la responsabilidad, que resulta anterior de derecho, en virtud de su libertad, que la propia falta o la propia salvación, cuyas acciones no son otra cosa que las complicaciones de esta misma libertad; y, en tercer lugar, la comprensión de una libertad en diálogo con la naturaleza, que es una libertad encarnada, o “una libertad que se supera ya en su cuerpo”, comporta “la ruptura del círculo que el yo forma consigo mismo”¹²⁵. Esta libertad es, por tanto, el marco para un acercamiento a una subjetividad que, aunque a punto de cerrarse en cada momento, permanece abierta e inacabada, libertad de la que el cuerpo es prefiguración en tanto es la ocasión de donación y de la acogida. En palabras de Ricœur:

“Haciendo estallar el círculo estrecho que el sí tiende a formar consigo mismo y desvelando en el corazón de la libertad un poder no sólo de posición sino también de acogida, la meditación de la encarnación prepara la inteligencia de una acogida más íntima que consuma la libertad en su propio poder de poner actos. Acaso el cuerpo sea una figura enferma de la Trascendencia, y la paciencia que se recuesta sobre la inquebrantable condición carnal sea una figura velada del abandono a la Trascendencia”¹²⁶.

Lo voluntario y lo involuntario aparece, de este modo, como la primera parte de una trilogía que abarca la comprensión de la voluntad humana desde todas sus perspectivas: la eidética, la empírica y la poética. Los límites que se impone la primera parte, al abstraer la falta y la trascendencia, así como la decisión de describir

¹²⁵ VI: 46.

¹²⁶ VI: 47.

las estructuras eidéticamente, muestran que el proyecto filosófico que emprende el joven Ricœur es ambicioso pero medido, en cuanto que se mantiene en guardia frente las interpretaciones polarizadas del ser humano. El rechazo del idealismo, por la inclusión de lo corporal en la subjetividad, y el rechazo del naturalismo, por la referencia a un sujeto de los índices de lo involuntario, marcan el ritmo de la comprensión de un ser que forma un reino de lo humano, distinto del reino de las cosas y del de las ideas.

En la obra de 1950, Ricœur aprovecha hasta los límites los datos que ofrecen los distintos estudios de la psicología empírica, y lo hace con el uso de una comprensión intencional sobre ellos. De este modo, intenta realizar una comprensión unitaria del hombre, sobre el que ciencias y filosofía mantienen dos discursos separados. Tal separación, que en otro lenguaje se puede denominar como el dualismo cuerpo-alma, pretende quedar superada por la descripción de un yo que es corporal y que forma parte del mundo; descripción, no obstante, que no está exenta de misterio y de paradoja. En este sentido, el acto de *entendimiento* del hombre no puede alcanzar en plenitud la *experiencia* misma del vivir, pero sí puede acercarse hasta su umbral. La triple descendencia de Marcel, Nabert y Husserl se combina en este estudio de modo que resulta un análisis concreto de la voluntad, pero que remite a temáticas de fondo tan profundas como abiertas. De entre ellas destacan dos cuestiones que se presentan de modo central y que germinan a lo largo de la filosofía de Ricœur: la relación entre el cuerpo y la libertad, por un lado, y la cuestión sobre la reflexividad de la subjetividad, por otro. Ambas cuestiones quedan planteadas en *Lo voluntario y lo voluntario* y encuentran una continuidad fértil a lo largo de los estudios hermenéuticos de Ricœur.

2. DECIDIR

Ricœur divide su estudio en tres partes, de acuerdo con la distinción de los actos en los que, bajo la mirada del filósofo, la voluntad puede analizarse atendiendo al *sentido* de cada función:

“Decir ‘yo quiero’ significa: 1) yo decido, 2) yo muevo mi cuerpo, 2) yo consiento”¹.

Cada una de estos actos señala un momento distinto del querer en su significación eidética. La psicología clásica ha tratado con frecuencia de analizar la voluntad atendiendo a tres momentos supuestamente consecutivos en el tiempo: la deliberación, la decisión y la ejecución². Sin embargo, para Ricœur, ni la óptica temporal interesa para el estudio de las esencias ni tal consecución tiene una correspondencia estricta con la realidad³. Por una parte, la cuestión del tiempo es puesta entre paréntesis por el autor, pues si bien forma parte de la vida del hombre, son las estructuras intemporales lo que interesa estudiar. Incluso el crecimiento - como se verá en las próximas páginas- es tratado desde el punto de vista lo más abstracto posible, con el objetivo de no confundir la génesis de la generación. Por otra parte, como indica Ricœur, no es exacto que la decisión suceda a la deliberación, o que la ejecución surja sólo después de la ejecución, al menos en la totalidad de los actos voluntarios. Si bien en ocasiones la acción del hombre puede seguir este esquema, en la mayoría de casos la confusión y la simultaneidad se abren paso sobre este hipotético orden racional.

¿Se podría decir, por ejemplo, que el hecho de ligar un cigarrillo -ilustración que utiliza Ricœur en distintas ocasiones- es voluntario⁴? Ciertamente, es un acto muy automatizado, en que la deliberación, la decisión y la ejecución se funden en un solo instante, pero no se duda de que es un acto libre, en la medida en el fumador “es

¹ VI: 23.

² Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y consitucionales, 2002, Libro III, 112a-113b, pp.36-40

³ VI: 225.

⁴ VI: 51, 225, 330, 356, 364.

capaz de reconocer su acto como suyo y de retomarlo como acto focal”⁵. ¿En qué sentido se puede afirmar esto, entonces? Para Ricœur, que una acción sea voluntaria -o no- no depende de su consecución temporal ni del carácter consciente con que es ejecute, sino de la capacidad de asunción que tiene el sujeto para hacerse cargo de la obra, incluso retroactivamente. Es decir, de si éste es capaz de reconocerse en ese movimiento, y si por tanto puede hacerse responsable de él. En palabras de Ricœur: una acción es voluntaria cuando “la conciencia puede reconocer en la acción una intención, aunque sea extremadamente implícita”⁶.

Estos dos criterios, la imputación del yo y la capacidad de poder de acción, son dos nociones de sentido que caracterizan el querer humano y que serán el nervio de los análisis tanto en la decisión como en el movimiento y en el consentimiento. Ricœur tratará, entonces, de comprender las funciones involuntarias por relación a lo voluntario: a un yo capaz de asumir sus actos y de verse en ellos. Se trata, como se verá, de una comprensión que va de arriba hacia abajo y no a la inversa. Proceder de modo contrario -como hace a menudo la psicología empírica frente a la que se sitúa Ricœur- corre el riesgo de hacer creer que lo superior es una complicación de lo inferior y que, por lo tanto, el *cogito* no es otra cosa que una ilusión. Por la decisión, la moción y el consentimiento, Ricœur muestra que el precisamente la subjetividad la que dota de sentido a las funciones involuntarias, en virtud de su intencionalidad.

La primera de las estructuras de la voluntad, la decisión, consiste para Ricœur en

“proyectar la posibilidad práctica de una acción que depende de mí, (...) imputarme a mí mismo como autor responsable del proyecto, y motivar mi proyecto por razones móviles que ‘historializan’ valores susceptibles de legitimarlo”⁷.

Decidir es, en síntesis, proyectar, *designar en vacío* una acción posible. Esta breve descripción sobre la esencia de la decisión permite distinguir los tres sentidos de los que se dice una decisión: yo quiero *esto*, yo *me* determino así, yo quiero *porque...* La

⁵ VI: 364.

⁶ VI: 54.

⁷ VI: 96.

intencionalidad, la *imputabilidad* y la *motivación* constituyen así, respectivamente, las notas esenciales del decidir, que estructuran el análisis de Ricœur. Esta identificación y descripción triádica constituye el ejercicio de mayor abstracción, pues se dejan de lado, por el momento, dos elementos de la existencia: la presencia del cuerpo, como fuente de motivación, y el tiempo, vivido como duración en la que se produce la decisión. Ambos temas son traídos al análisis tras el estudio de la triple relación del proyecto, pues sólo es posible comprenderlos insertándolos en el campo de las nociones cardinales de la voluntad, alcanzando así, tanto estas nociones como estas condiciones existenciales su significación plena. Así pues, se estudiará en primer lugar la tríada eidética -decidir el proyecto, imputar el yo y motivar la decisión- para después levantar la abstracción del cuerpo, considerado como la fuente de motivación, y el tiempo, considerado en su doble vertiente de maduración e interrupción del proyecto para la toma de decisión.

El estudio de la decisión apunta, como toda la obra de *Lo voluntario y lo involuntario* en dirección a la afirmación del sujeto y al “esclarecimiento del oscuro manar de su libertad”⁸. Así pues, el análisis alcanza su cenit en el *acontecimiento del Fiat*, tal y como lo denomina Ricœur, momento que otorga unidad de sentido a todas las “partes” que se ven implicadas. La libertad propia de la decisión se caracteriza, de acuerdo con la concepción del autor, en un la libertad que es indeterminación pero que no es espontánea ni aleatoria, pues se forja a partir de lo dado: en este caso, los motivos de la corporalidad. Se trata de un yo que es irreductible a los motivo y que los acoge, sacando algunos a flote y dejando de lado otros, otorgándoles así una significación e imbricándoles en una historia personal. Desde el punto de vista inverso, para Ricœur, un motivo sólo es tal en tanto mantiene una relación con el *cogito*. Fuera de esta vinculación, el motivo solamente es un hecho entre otros hechos, que no destaca por ninguna razón. Lo que el *cogito* acoge en su seno no obliga, no se aboca necesariamente hacia una determinada decisión, pero, a la vez, la decisión no se explica sin ello. He aquí el alcance del estudio de la voluntad en relación para con lo involuntario; la libertad se nutre solamente mediante de diálogo y se realiza como determinación de su indeterminación virginal. Lo voluntario se hace, así, por lo involuntario, pero no se reduce a él.

⁸ VI: 51.

Según esta apreciación, lo involuntario no explica lo voluntario, pero sí lo esclarece, en la medida en que ilumina el hecho de su nacimiento. En efecto, si hay algo que esclarecer es porque entender la libertad impone necesariamente aceptar su parte de misterio. Lo contrario, explicarla en su totalidad -o intentar hacerlo-, supone precisamente una desnaturalización del término, una contradicción *in terminis*. La libertad, por ser el ejercicio de un *cogito* irreductible, es al final un misterio que no se puede desvelar. En este punto la paradoja se deja ver en todo su dramatismo: en la medida en que la libertad se naturaliza, al equiparla con los hechos del cosmos, se desnaturaliza, pierde todo su sentido. Por eso, sólo es posible acercarse a ella a través de los “interlocutores” con los que dialoga, y entenderla como acogedora y creadora de sentido, dando siempre un salto hacia adelante.

2.1. Decidir el proyecto

La primera nota que conviene señalar acerca del proyecto es su intencionalidad. El lenguaje ordinario lo expresa en toda su naturalidad a través de los verbos transitivos y del objeto directo: quiero *esto*, deseo *aquello*. Proyectar es pensar, de suerte que la voluntad es de alguna manera pensamiento⁹, y como este mismo, su carácter originario es el de ser abierto y tender hacia algo:

“Con Husserl -explica Ricœur- llamamos intencionalidad a ese movimiento centrífugo del pensamiento vuelto hacia un objeto: soy en lo que veo, imagino, deseo y quiero”¹⁰.

El pensamiento es, antes que un círculo cerrado -o una fuerza centrífuga, siguiendo la analogía de Ricœur- una relación con los objetos, una orientación *hacia* lo otro. Este primer movimiento es más original, por ser anterior a la vuelta y al descubrimiento del sí mismo. En este sentido, Ricœur se aleja decididamente de Descartes:

⁹ VI: 54.

¹⁰ VI: 55.

“Descartes nos lleva por el mal camino cuando define el pensamiento por la conciencia de sí mismo. (...) Al contrario, todo nuestro análisis tenderá a mostrar los vínculos de la conciencia con el mundo y no la insularidad de una conciencia que se retira en sí misma”¹¹.

La intencionalidad de la decisión reside en el proyecto, pues es su objeto. Por eso, antes que dar un testimonio de sí, la conciencia se vuelca por completo en aquello hacia lo que se mueve, en aquello que decide y quiere. Ricœur otorga tres notas esenciales a este tipo de intencionalidad: 1) significar es designar en vacío; 2) se significa una acción futura y 3) esta acción futura depende de mí, porque tengo los poderes necesarios para llevarla a cabo.

2.1.1. La significación del proyecto

Que el proyecto significa quiere decir que designa, que otorga un sentido y que colma de cuasi existencia a algo que podría ser solamente en abstracto¹². En este sentido, es distinto decir, por ejemplo, “saltar” que “deseo saltar”, pues lo segundo remite a una acción referida a un sujeto y a un momento concreto. En este sentido, el proyecto puede ser visto como un *juicio práctico*, que se diferencia del juicio teórico en que “enuncia algo no ‘existente’ y que ‘hay que hacer’”¹³. Así, la *decisión* puede ser considerada como un *juicio práctico que se caracteriza por contener la afirmación categórica una acción propia*¹⁴. El acto de designar indica, por un lado, un *significado*, y por otro, un *significante*, es decir, alguien de quien proviene y a quien se retrae el acto designado, por mucho que todavía no se haya realizado. Una significación de un objeto puede producirse en pleno cuando, todavía sin percibir el objeto, la experiencia está colmada de alguna manera por la imagen de sus caracteres

¹¹ VI: 55.

¹² Ricœur remite estas explicaciones a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. En concreto, a las investigaciones primera y quinta, que tratan sobre el acto de la significación y las vivencias intencionales.

¹³ VI: 59.

¹⁴ VI: 59-60.

(el color, el sabor), por la que la imagen es una cuasi-presencia del objeto, cierta plenitud unida a la ausencia de la cosa. Pero también puede producirse en vacío, como en el caso del proyecto. Todavía no hay experiencia alguna, pero sí es real la remisión al sujeto proyectante. En el proyecto, la ejecución vendría a colmar una designación todavía en vacío. El proyecto otorga, si se puede decir de este modo, el *primer grado de realidad* a la acción: la introduce en el campo de lo real mediante su significación, no siendo todavía plena, pero no siendo tampoco una ausencia por completo. Es algo a caballo entre el ser y el no ser, es un “todavía no” que otros factores, como los poderes, o las posibilidades, acompañarán en su camino hacia el acto como maduración. Ricœur precisa que no debe confundirse, sin embargo, este otorgamiento de significación primera con una cuestión temporal. Lo esencial aquí no es que el proyecto se ejecute antes del acto, sino que en el acto esté (implícito o explícito) una intención, una significación por parte del sujeto, en la que se reconoce. Sólo bajo esa condición el acto puede ser voluntario¹⁵.

En el proyecto, la imaginación, como se verá, puede facilitar o dificultar la acción: puede paralizarla y hacer que el proyecto sea estéril, confundiéndose la cuasi-presencia con una presencia real, o puede incentivarla, haciendo gustar al sujeto el fruto de la acción futura e impulsándole a buscarlo, pero lo que verdaderamente caracteriza un proyecto es su designación de algo y su imputación personal. En efecto, un proyecto -que termina convirtiéndose en una decisión- se diferencia tanto de un *deseo* como de una *orden*. En el primero, el sujeto carece de los *poderes* necesarios para llevar a cabo la acción; poder que es entendido por Ricœur como el “sentimiento (...) que vincula el yo proyectado, como sujeto de la acción, al yo percibido en sordina, como el yo que proyecta”¹⁶. Y, en el segundo, es precisamente *otro* quien lleva a cabo la acción designada. En la decisión, por el contrario, es uno el que se implica totalmente en lo designado: uno mismo es la acción proyectada. Por esta razón, y gracias al poder, yo *decido* porque yo soy *capaz*. Esta imputabilidad del

¹⁵ VI: 58.

¹⁶ VI: 61.

yo en la que se expresa la primacía del *cogito* resulta condición indispensable para que la decisión forme parte de una acción voluntaria¹⁷.

2.1.2. La condición futura del proyecto

Otro rasgo considerable del proyecto es su índice futuro. Proyectar significa organizar el tiempo presente con vistas a una dirección; no se trata de conocer el futuro, de dominarlo, sino de dirigir la acción de modo que se elabore un hilo conductor, una historia con un sentido, un origen y un fin determinado. Por eso, indica Ricœur, “proyecto *en* el futuro”, donde la preposición indica no una acción o una posesión, sino un ‘lugar’, una “*situación fundamental*”¹⁸. De este modo, mediante la acción en la condición futura, avanza la existencia. En el campo de lo vivido no hay, en efecto, discontinuidad ni reversibilidad, y es precisamente gracias a los proyectos cómo se forja la identidad. Lo que somos no es fruto ni de una determinación exterior, como sucede en el mundo natural, ni fruto del azar absoluto, sino que existe cierta causalidad por la que yo soy causa de mí mismo. Así,

“la previsión supone (...) que la conciencia se conduzca delante de sí misma, que esté fuera de sí misma de esa manera original que consiste en ser para un porvenir, en tener un porvenir”¹⁹.

Tal “adelantamiento” (*dépassement*) muestra cuan original es el *cogito*, que es capaz de trascender la temporalidad de la existencia a través de su propia determinación. Este movimiento será un continuo a lo largo de todo el análisis y se halla en el núcleo más fundamental de la defensa de la subjetividad de Ricœur, siendo la forma esencial de relación entre lo voluntario y lo involuntario: lo primero acoge y supera lo segundo, lo rebasa, llevándolo más allá de sus límites. Asimismo, la identidad será al

¹⁷ Para una aproximación al concepto de “intención” en *Lo voluntario y lo involuntario*, cfr. J.L. Mumbiela, “Unidad y alteridad. La aportación de Paul Ricœur a una antropología moral” en: *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. XXXIV, 1998, pp. 173-176.

¹⁸ VI: 65.

¹⁹ VI: 63.

final la concatenación de proyectos, acciones y determinaciones que se produzcan a lo largo del tiempo, siendo el yo el resultado de la cadena de sucesiones.

El futuro, se ha dicho, es una condición y no una acción. Este matiz abre la puerta a que, en el proceso de la conversión del proyecto en acción, intervengan imprevisibles circunstancias que puedan hacer terminar la senda iniciada en un puerto desconocido. Con todo, ello prefigura ya el movimiento de reciprocidad, e incluso de trueque, en que consiste la voluntariedad humana, que debe prever, acoger y responder lo imprevisible de lo involuntario.

2.1.3. El poder corporal y lo real del proyecto

Una última nota para que el proyecto sea posible es su relación con los poderes, que son las fuerzas del sujeto que hacen que lo proyectado se inserte en la realidad, entendiendo por “fuerzas” un modo de “capacidad”, más que su acepción física. El poder, para Ricœur, media entre lo posible y lo real, porque otorga entidad a la acción futura y la diferencia de un mero deseo o proyección inverosímil. Aquí, el cuerpo se manifiesta como protagonista de la existencia, pues de él dependen los poderes, al ser el órgano capaz de realizar lo que se proyecta y de impulsar con la fuerza necesaria la mera designación en vacío que hasta el momento era el proyecto. En el análisis de la moción voluntaria, como se verá, se ponen en juego todos los poderes corporales. Sin embargo, de algún modo ciertamente presentido, éstos ya se encuentran en el proyecto, en la medida en que lo hacen realmente posible, frente a lo imaginario o lo imposible.

A la vez, la importancia de estas distinciones radica en que, tanto el proyecto como los poderes, introducen ya cierto esbozo de aquello en que consiste la libertad. Ésta se dibuja precisamente como consentimiento y no como proyecto -es decir, en conjunción con los otros momentos de la voluntad-, porque no es la conciencia humana una conciencia enteramente creadora, sino que ésta se encuentra vinculada a lo real solamente a través de lo posible. La voluntad “está atrapada en necesidades, por el hecho primitivo de su situación corporal”. Por eso “se encuentra constreñida a

concordar sin cesar esos posibles que proyecta con los posibles que prevé”²⁰. Así, por lo posible que otorga el poder, la libertad aparece ya en una triple determinación: por

²⁰ VI: 67. De un modo más amplio, el término “concordar” coincide con la aproximación al sujeto que Ricœur realiza en *El hombre falible*: “el hombre no coincide consigo mismo”. El hombre falible se presenta como una antropología filosófica centrada en el concepto de falibilidad. La “ontología implícita en la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario” (*Autobiografía intelectual*, op.cit., p.30) adquiere en este momento una nueva forma y se desarrolla bajo una dialéctica más amplia. “La teoría de la falibilidad –explica– representa una ampliación de la perspectiva antropológica de la primera obra, centrada más concretamente en la estructura de la voluntad. La elaboración del concepto de falibilidad ha dado pie a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana; la dualidad de lo voluntario y de lo involuntario vuelve a ocupar su sitio dentro de una dialéctica mucho más extensa y que está regida por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, así de cómo de intermediario o de mediación. Es, por último, en esta estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre donde se busca la debilidad específica del hombre y su esencial falibilidad” (*El hombre falible*, op.cit., p.12). Si en la primera obra las influencias principales habían sido G. Marcel, K. Jaspers y E. Husserl, este libro debe su reconocimiento principalmente a Pascal y a Kant, autores a quienes Ricœur dedica un especial estudio durante de la década 1950-60 y de quienes toma la descripción de la “patética de la miseria”, es decir, de la experiencia de la fragilidad de la condición humana. Durante el estudio, Ricœur intenta dar un cuerpo filosófico y conceptual a estas meditaciones que toma los márgenes de la filosofía, trasladando la cuestión de la “patética” a la de la “lógica”.

La cuarta meditación de Descartes apunta hacia la no coincidencia entre la voluntad infinita y el entendimiento finito como causa del error, en el sentido de que somos capaces de querer aquello que no hemos conocido como cierto. Pero, además, sitúa al hombre en un estadio intermedio entre Dios y la nada: participa de las perfecciones divinas pero a la vez no es Dios, y por eso es capaz del error. La contingencia se presenta entonces como el modo propio de ser hombre, a caballo entre el ser y el no-ser (cfr. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Madrid: Tecnos 2011, pp.183-191). Esta situación de mezcla está ya contenida en Platón (cfr. *La república*, libro IV, en que el aparecen las tres partes del alma; *El Banquete*, en el que se explica el nacimiento de Eros fruto de la unión entre la indigencia que representa Penía y la abundancia que representa Poros; *Fedro*, en el que se explica el mito del carro alado y el nacimiento del hombre fruto de la caída) y en Pascal (*Pensamientos*, Madrid: Elaleph 2001, fragmentos 72: pp.95-104; 83: p.114; 146: pp.145-146), de quien toma Ricœur la idea de “desproporción”, que dirige todo el análisis y que permanece como una de las claves del conjunto de su obra (D. Jervolino, “The unity of Paul Ricœur’s work: L’homme capable” en: A. Wiercinski, *Between suspicion and simpaty. Paul Ricœur’s unstable equilibrium*. The Hermetic Press: Toronto, 2010, p.2). La importante influencia de Kant, que ubica la imaginación trascendental entre el cruce de la espontaneidad y la sensibilidad del entendimiento hace descubrir a Ricœur la importancia del tercer término y de las mediaciones. Asimismo, la elaboración de esta antropología se realiza al estilo trascendental, es decir, es una reflexión sobre las condiciones de posibilidad que parte del objeto, por lo que no es introspección.

Ricœur analiza tres dimensiones de la existencia humana: el plano teórico, el práctico y el sentimental, y en cada uno de los tres señala dos polos dialécticos, que dan lugar a las mediaciones ubicadas entre los polos opuestos. Las conclusiones acerca del hombre son ciertamente indicadoras de una falla existencial: “En sí mismo y para sí mismo, el hombre sigue siendo desgarramiento. Esa fisura secreta, esa no-coincidencia del hombre consigo mismo es lo que revela el sentimiento; el sentimiento es conflicto y muestra al hombre como conflicto originario; manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, apuntando a una cosa o a una obra y que, dentro de sí, el hombre padece distensión. Pero ese desacuerdo

“el poder con el cual el cuerpo está cargado”, por “el poder que mediatiza lo posible abierto por el proyecto” y por “el poder que mediatiza lo posible abierto por el proyecto y lo posible abierto por el mundo”²¹. Estos tres “posibles” anuncian asimismo el triple movimiento de la voluntad: proyectar, mover y consentir.

La libertad, enmarcada de esto modo dentro del ámbito de lo posible, se sitúa claramente en el ámbito de lo contingente: de lo que puede ser o no ser. Esta reflexión será determinante para la ilustración de una libertad solamente humana, de un *cogito* que se abre paso en el mundo a través de sus propias determinaciones y las del mundo, consistiendo así en un círculo imbricado de actividad y pasividad.

2.2. Imputar el yo

Una vez abordado el proyecto desde el punto de vista por el cual el *cogito* sale hacia fuera y se orienta hacia lo real, es necesario virar la dirección y realizar un movimiento de vuelta, por el que el proyecto se vuelve hacia uno mismo, determinándolo de esta manera: se trata del momento reflexivo y la contrapartida de la intencionalidad del proyecto.

2.2.1. La imputación pre-reflexiva del yo

¿En qué medida el proyecto y la acción se identifican con el yo? Ricœur hace mención explícita de un núcleo de subjetividad al usar pronominalmente el verbo

que el hombre vive y padece no accede a la verdad del discurso sino al término de una dialéctica concreta que pone de manifiesto la frágil síntesis del hombre como el devenir de una oposición: la oposición de la afirmación originaria y de la diferencia existencial” (*El hombre falible*, op.cit., p. 159).

Puede verse una preparación de esta obra en P. Ricœur, “Culpabilité tragique et culpabilité biblique” en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, n.4, 285-307 (1953). Asimismo, Ricœur publica un breve resumen del libro en “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique” en *Il Pensiero* 5, n.3, 273-280 (1960).

²¹ VI: 68.

“decidirSE” (*sic*)²².Cuál es la presencia del yo en el acto, si esta presencia debe ser consciente, y si debe o no ser contemporánea a la acción son tres cuestiones que el autor se plantea en torno a la relación entre el proyecto y el yo. Esta relación es, en efecto, una de las cuestiones más sensibles del estudio, pues a través de ella Ricoeur dirige la crítica hacia una concepción del *cogito* idealista y transparente, mediante la experiencia de un *cogito* integral mediatizado por el cuerpo y por el mundo. La apuesta del autor es nítida:

“Descubrir una relación original respecto del sí mismo que no es un juicio de reflexión, que no es una mirada retrospectiva, sino que se encuentra implicada en el lanzamiento del proyecto”²³,

así como la definición que da a esta “imputación pre-reflexiva del yo”. Se trata, explica, de

“una relación original respecto del sí mismo que no es un juicio de reflexión, que no es una mirada retrospectiva, sino que se encuentra implicada en la intencionalidad, en el lanzamiento del proyecto”²⁴.

La imputación pre-reflexiva del yo consiste, pues, en un conocimiento de que el yo es la causa de sus acciones, pero es un conocimiento que no proviene del pensamiento, sino que está unido a la misma acción que se proyecta y que se ejecuta. Así, por ejemplo, en el acto de alegrarse de algo, es uno mismo quien se alegra. La intencionalidad del proyecto -en este caso, de la alegría- tiene como contrapartida la referencia a un yo que no proviene del círculo que éste hace consigo mismo, sino que está plenamente abocado a aquello que proyecta. Se trata de la certeza de que existe un yo, distinto de las cosas del mundo, y de que este yo es el responsable de las voliciones. No son las causas naturales, ni la inercia, ni el determinismo ni el azar lo que mueven los actos, sino un yo operante. En este sentido, la imputación es más que el conocimiento: es un acceso al yo como causante, y no solamente como existente. Además, por tratarse de un conocimiento del yo que procede de la acción y no de la

²² VI: 69.

²³ VI: 71.

²⁴ *Ibíd.*

reflexión, esta certeza es una convicción “de facto”, bastada en la experiencia y no en la sola creencia²⁵.

Tal acceso al yo es, por tanto, un descubrimiento del sujeto que no procede de una ruptura, hecho que surge en el acto consciente del conocimiento, por el cual el yo se separa del mundo y lo “objetiva”, lo mira desde fuera. Es, por tanto, una relación entre el yo y el mundo más original, primigenia e, incluso, más fundamental, afirma Ricœur, que la del juicio de reflexión²⁶. La importancia que tiene la temática de la acción para Ricœur reside, entre otros motivos, en que es el sustento de dicha tesis. Por la imputación pre-reflexiva del yo, Ricœur pretende acercarse a un sujeto que es uno, antes de encontrarse dividido en su propio ejercicio de autoconsciencia.

En este planteamiento, se hace patente la presencia de la filosofía existencialista en Ricœur. Tanto Gabriel Marcel como Karl Jaspers, autores a quienes el filósofo conoce bien, reivindican una descentralización del *cogito* y otorgan una primacía a las presencias del cuerpo y de la historia, que son las situaciones fundamentales del hombre, identificando de este modo la esencia del hombre con la libertad, que describen como “la existencia posible”²⁷.

Asimismo, por el tipo de acceso al yo que se tiene en esta imputación, el análisis de Ricœur se vincula con la reflexión segunda (*recupératrice*) de Marcel. El filósofo de la encarnación opone “existencia” a “objetividad”, y defiende, frente al paradigma del conocimiento naturalista e idealista, la recuperación de la existencia, que es una vuelta a la unión original del yo y el mundo, la experiencia del vivir²⁸. La existencia, para Marcel, y la imputación pre-reflexiva en la acción, para Ricœur son, de este

²⁵ Este planteamiento guarda una significativa relación con el pensamiento de Maine de Biran y con la explicación que Descartes da a Isabel de Bohemia acerca de la certeza que tenemos de la propia voluntad. Cfr., más adelante, el capítulo 5.

²⁶ VI: 69.

²⁷ Gabriel Marcel et Karl Jaspers..., op.cit., pp. 48-73.

²⁸ Cfr. Paul Ricœur, Gabriel Marcel, *Entretiens*, op.cit., p.47.

modo, El primer movimiento del sujeto en el mundo, insisten ambos, es de unión y no de separación²⁹. Tal es el alcance del acercamiento al yo por la acción:

“Denunciamos el poder-poder como castración de un primer querer que descubría su propio poder en su ejercicio mismo. Esta es la reflexión segunda que revela que la reflexión primera era en realidad segunda en relación a una ingenuidad primordial del querer. Sólo el querer en acto es el revelador del poder-querer”³⁰.

2.2.2. *Imputación y promesa*

Por esta unión originaria entre el yo y el acto, Ricœur puede afirmar que “el yo está en sus actos”. El hombre se identifica completamente con su acto porque está en él, no como algo separado, sino enteramente en lo proyectado. En virtud de ello, puede el yo puede ser imputado.

En este punto, Ricœur se apoya en Husserl y declara la opacidad del sujeto:

“Fuera de su implicación en sus actos el yo no es un ‘objeto *proprio* de investigación’: si se hace abstracción de su manera de relacionarse y de comportarse, está absolutamente desprovisto de componentes eidéticos y tampoco tienen ningún contenido que pueda hacerse explícito; es en sí mismo y para sí mismo indescriptible, yo y nada más”³¹.

De esta manera, el yo real se descubre propiamente a través de sus actos. Esta ligazón entre el sujeto y el acto tiene dos consecuencias inmediatas: en primer lugar,

²⁹ La filosofía de la existencia trata, principalmente, de llevar hasta sus límites el ejercicio de la reflexión segunda. Por otro lado, es remarcable que Marcel identifica estos dos movimientos, reflexión primera y reflexión segunda, con los sentimientos, o más bien estados existenciales, de tristeza y de alegría, respectivamente. Marcel concibe la existencia humana como gozo: celebración de la encarnación, celebración del mundo. Tanto la actitud idealista como la empirista, que subrayan erróneamente el primer movimiento como el genuino del hombre, no conllevan más que su propia ruina, porque lo aíslan, lo desarraigan y anulan el índice existencial primigenio, la presencia del hombre anterior a la duda (cfr. Gabriel Marcel, *Journal Méthapsique*, op.cit., pp.309-328).

³⁰ VI: 211.

³¹ VI: 98.

el análisis del *hacer* remite directamente al análisis del *ser*, desde el cual se otea un horizonte metafísico³² y, en segundo lugar, da pie a una consideración sobre la responsabilidad de los actos.

La primera cuestión enlaza directamente con el pensamiento existencialista de Jaspers, para quien la “existencia posible es lo que se comporta activamente con relación a sí mismo”³³, de Sartre, para quien el hombre es “el ser para-sí”, frente al ser-en-sí de las cosas³⁴, y de Heidegger, para quien el hombre es el “Dasein”, el “ser-ahí” o el “ser que se proyecta hacia su poder-ser más íntimo”³⁵. Sin llegar tan lejos como para caer en un voluntarismo absoluto, por el que la voluntad se erige en potencia determinante, ni en un nihilismo, por el que la esencia del hombre se identifica con el no-ser, Ricoeur aprecia de una manera moderada la nota contingente de la existencia humana. En este sentido, imputación de sí y causalidad no son lo mismo, entre otras cosas, porque el acto, por muy imputable que sea, no se da de manera pura, sino que se halla inmerso en una situación y determinado por muchos otros factores, que llevarán a la voluntad por el camino del consentimiento.

La segunda cuestión, la de la responsabilidad del acto, es una apelación en contra del anonimato. Ricoeur encuentra en Gabriel Marcel un análisis que trata sobre la persona y las notas características del acto³⁶. A partir de ejemplos y expresiones cotidianas, como procede siempre Marcel³⁷, el autor señala que la nota más singular

³² VI: 82.

³³ VI: 98.

³⁴ Cfr. J.-P. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya, 1993, pp. 107-138, 459-579.

³⁵ VI: 98. Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2008, §5, pp.25-29.

³⁶ Cfr. Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard, 1940, pp.139-157 (Capítulo titulado: “Remarques sur les notions d'acte et de persone”) y *Homo viator : prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, pp. 15-34 (Conferencia titulada: *Moi et autrui*). Es destacable la aparición en estos textos de expresiones que Ricoeur acoge y utiliza, haciendo girar en torno a ellas toda su investigación. Por ejemplo: “c'est moi qui...” o “m'imputer à moi-même”.

³⁷ Marcel llama “filosofía concreta” a su modo de proceder filosóficamente. Consiste en acercarse a las cuestiones a partir de hechos reales y cotidianos, pero no a partir de ideas, definiciones o esquemas que proceden de abstracciones sino de la reflexión en torno a las vivencias. De este modo, inaugura una nueva especie de “empirismo” que no deviene en reduccionismo, sino que sirve de inspiración para una aproximación a la realidad tal y como se aparece. Marcel rechaza, en este sentido, cualquier clasificación de su pensamiento dentro

del acto es su referencia a la persona, expresada a través del compromiso, de la promesa y de la responsabilidad, por contraste con la veleidad, la limitación de las palabras y el acto gratuito, que considera contradictorio en sí mismo. Para Marcel, “no hay acto sin responsabilidad (...). Todo acto que implica una suerte de retrospección anticipada, es como asumido por avanzado”³⁸. Asimismo, tratar de “objetivar” el acto significa tratarlo como un no-acto, pues se desvincula de su fuente original y se pone en segundo plano aquello por lo que el acto está dotado de sentido, es decir, el quién al que remite la acción. Lo más singular del proyecto es, por tanto, el *quién* está detrás de él: un alguien que destaca sobre el resto y que se hace uno con la acción. Para Ricœur, el yo “se lanza hacia delante de sí mismo poniéndose en acusativo”, es decir: se compromete, porque esa acción es uno mismo”³⁹. Frente a este reconocimiento, ver detrás del acto un “alguien” anónimo es caer inevitablemente en el terreno equívoco de la introspección, donde la propia realidad se fisura y se pierde de vista la grandeza del núcleo personal que supone mi existencia.

Visto desde otro lado, el yo, la identidad, nunca es más visible que a través de sus actos, porque en ellos se muestra y se reconoce a sí misma tal y como es, en la realidad y no en los deseos. Por eso, si existe una jerarquía en los actos, ésta se estructura en torno a la capacidad de afirmarse a sí mismo en ellos y, por lo tanto, en el grado de responsabilidad del sujeto. Así, la imputación del yo aparece en la promesa como el hecho fundamental:

de escuelas o corrientes, pretendiendo abarcar el campo de las experiencias comunes de lo concreto. Cfr. “Ebauche d’une philosophie concrète”, en G. Marcel, *Du refus à l’invocation*, op.cit., pp.81-110.

³⁸ Gabriel Marcel, *Du refus à l’invocation*, op.cit., p.143. La traducción es mía. La presencia de J. Nabert en este punto también es significativa: “el yo está sus actos”, indica Ricœur a propósito de la cuestión de la culpabilidad y remitiendo al autor (VI: 71), quien explica que la experiencia de la falta es antes que nada un sentimiento de imputación: « Le sentiment de la faute est lié à des actions bien définies, impliquant des conséquences saisissables. La détermination des actions qui n’ont point été telles que le devoir le demandait, leur discontinuité, la hiérarchie plus ou moins nette de leur gravité : tout conspire à suggérer que le sentiment de la faute est contenu dans le rapport entre une décision du sujet et une règle, et que, corrélativement à la faute qu’on pourrait appeler objective, il exprime la manière dont la conscience pâtit intérieurement du choix qu’elle a fait » (J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, op.cit., p.6).

³⁹ VI: 72.

“Cuando digo que mi acto me compromete, esto significa, me parece, exactamente lo siguiente: lo propio de mi acto ha de ser posteriormente reivindicado por mí; es, en el fondo, como si virtualmente firmara por adelantado un reconocimiento: el día en que yo sea puesto frente a mi acto (...), deberé decir: sí, soy yo quien actuó así, *ego sum qui feci*”⁴⁰.

En este sentido, Marcel otorga a la promesa la categoría de acto, distinguiéndola de “meras palabras”. Hasta tal punto tiene significación el acto del compromiso que prima el valor de la palabra dada al conflicto que, en situaciones futuras y desconocidas, pueda suceder. En este sentido, las experiencias de la culpabilidad o de “cargar con la responsabilidad” de algo son el vivo reflejo de la imputación de las acciones. Solamente por la imputación del acto puede uno, entonces, hacerse responsable de su propio acto y conducir así la propia existencia, forjar una identidad.

Estas inspiraciones de Marcel son acogidas por Ricœur como orientaciones fundamentales a lo largo de su obra, y sobre ellas estructura el edificio de la descripción de la voluntad⁴¹.

En el acto, indica Ricœur, el sujeto y su creación se funden, siendo así la acción un testimonio vivo del yo, un lugar donde éste mismo opera a la vez como sujeto y como objeto de la acción⁴². En este sentido, se puede decir que la acción es más fundamental que la reflexión, pues deja ver el yo de un modo espectacular para mostrarlo *a través de y en* su creación misma, mientras que el pensamiento lo disgrega y vuelve opaco. En contra de la tendencia reflexiva de exiliar el yo, el proyecto muestra que no hay dos yoes, sino un solo: el proyectante y el que a la vez es proyectado.

⁴⁰ Gabriel Marcel, *Du refus à l'invocation*, op.cit., p.142. La traducción es mía.

⁴¹ La imputación del yo aparece en la obra de Ricœur bajo distintas formas, entre las que destacan las del reconocimiento y la promesa, formas por las que el sí mismo se atesta y configura su identidad a través del tiempo y a través de las obras. Cfr. P. Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, op.cit., 114-118, 134-141.

⁴² VI: 73.

2.2.3. La imputación frente a la angustia de la libertad

El análisis del proyecto como poder-ser, y su implicación en la comprensión del sujeto como ser esencialmente actuante, no está exento, con todo, de las tentaciones en que cae el existencialismo más radical, que identifica la libertad con la angustia, con un salto al vacío⁴³. Como se ha visto, el acto es la manifestación del yo, no solamente porque éstos lo alumbran, sino porque el sujeto está totalmente implicado en ellos, de ahí la imputación, que es “una referencia a sí mismo más fundamental que todo juicio”⁴⁴, por la cual el yo se hace cargo de sus actos y aparece ante el mundo como responsable. Se puede decir, por ello, que el acto, cuyo embrión se encuentra en el proyecto, adquiere una categoría ontológica, pues para el hombre, la acción no es una función más o una actividad que desempeña el hombre ni es una característica más, sino que el hombre es, esencialmente, acción.

Existe, por tanto, una conexión entre el poder-hacer y el poder-ser, de modo que el hombre se determina a sí mismo y conforma su ser a medida que actúa. En este sentido, Ricœur observa que

⁴³ Ricœur sale al paso de este modo la trampa en la que cae Kierkegaard, quien, a juicio del filósofo, absolutiza la cuestión del mal al introducirla en la filosofía, dramatizando la existencia y terminando por proponer una ontología negativa. La propuesta de Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario*, que seguirá en *El hombre falible*, se sustenta en el acto de afirmación del hombre. El mal moral no es absoluto, sino que es una posibilidad ante algo más radical: la afirmación de sí mismo. Ricœur vincula la libertad con la falta: la libertad es la razón del mal, pero la confesión de la culpa es la ocasión que permite tener conciencia de la libertad. En este sentido, la deuda con Jean Nabert es especialmente reconocida: “En ella [la obra de J. Nabert] he encontrado el modelo de una reflexión que no se limita a aclarar el problema del mal a partir de la doctrina de la libertad, sino que, en contrapartida, no deja de ampliar y de profundizar en la doctrina de la libertad con el acicate de este mal que, no obstante, retomó. Ya en los *Éléments pour une Éthique*, la reflexión sobre la culpa se incorporó a un proceso orientado hacia la toma de conciencia de ‘la afirmación originaria’ que me constituye más allá de todas mis elecciones y de todos mis actos singulares. Ya se veía entonces que la confesión de la culpa es al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad” (*El hombre falible*, op.cit., p. 15). Cfr. P. Ricœur, “Kierkegaard et le mal” (1963); “Philosopher après Kierkegaard” (1963); “L’homme révolté” (1951); “Le diable et le Bon Dieu” (1951), escritos recogidos en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris: Ed. Du Seuil 1999. Puede verse también el intento de Ricœur de desmitificar el mal en: “Le péché originel: étude de signification” en *Le conflit des interprétations*, op.cit., pp.363-385 (1969) y en *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, op.cit.

⁴⁴ VI: 69.

“sólo afirmo mi poder-ser confirmándolo a través de los actos. Mi posibilidad es ante todo mi potencia ejercida”⁴⁵.

De acuerdo con estas observaciones, la condición existencial del hombre de encontrarse inacabado y a la vez situado en el mundo podría conducir a pensar que el sujeto no se realiza de otra manera si no es por la moción voluntaria: en la acción el hombre se encontraría contenido por entero; ésta acogería el pasado que hereda, dirigiría el instante presente y proyectaría la existencia futura. El hombre es *dynamis*, movimiento, y el cambio de lo que es a lo que puede llegar a ser nace en lo profundo de sí mismo; jamás las leyes de la naturaleza o de la necesidad podrían modelarlo. Tal es, según parece, la condición de la libertad entendida en su sentido más radical⁴⁶, que ve al hombre enteramente como el fruto de sus actos y no identificado con esencia alguna. Un sujeto sería, en definitiva,

“la oposición entre el ser de la conciencia, como poder-ser, y el ser de las cosas, como ser comprobado”⁴⁷.

Desde este punto de vista, la libertad es entendida como indeterminación, como un poder-ser absoluto, que no encuentra límites y que ve, en la oposición de las cosas, un espacio infinito del que procede propiamente la angustia. El hombre sería, propiamente, el no-ser, lo que todavía no es, o la capacidad de serlo todo.

Para Ricœur, esta caracterización del hombre y de la libertad se encuentra lejos de la realidad. La acción configura, en efecto, el ser del hombre, pero tal acción no es invencible ni absoluta. Más que una negación y una liberación, la voluntad para Ricœur, que comienza en el proyecto, es afirmación y acogida de lo involuntario, en virtud de la motivación de la decisión. El alejamiento de una visión angustiada de la

⁴⁵ VI: 77.

⁴⁶ Esta es, en efecto, la tesis que sostiene J.M. Navarro Cordón, quien detecta en *Lo voluntario y lo involuntario* la matriz ontológica de la libertad que se desarrolla en el hacer hermenéutico de la obra posterior de Ricœur. Cfr. “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricœur” en T. Calvo, R. Ávila, *Paul Ricœur. Los caminos de la interpretación*, op.cit., pp. 145-182.

⁴⁷ VI: 78. La obra de Ricœur se postula, en este sentido, como una contrapartida a esta visión nihilista del hombre. De ahí la importancia de la afirmación y del consentimiento como ejercicio último de la voluntad. Cfr., más adelante, el análisis de la libertad, en el capítulo 5.

libertad proviene de la consideración, desde el primer momento, de la realidad de lo involuntario en el escenario de la elección y de la voluntad. La elección en el hombre nunca es enteramente radical, pues sólo es posible dentro unos condicionamientos, siendo estos hechos no obstáculos para libertad, sino el lugar de su posibilidad. Por eso, el hombre es libre no a pesar de sus circunstancias, sino en y gracias a ellas. La concepción del hombre y de su libertad es, entonces, para Ricœur, originalmente positiva:

“Nos parece que uno se engaña completamente cuando liga al vértigo y al terror la experiencia de la libertad; la experiencia de la libertad ejercida carece de angustia; sólo a condición de una alteración profunda (...) esta experiencia adopta el carácter dramático que la literatura contemporánea le ha acordado con frecuencia. (...) En suma, en tanto que la reflexión sobre el poder-ser permanece empeñada en el ejercicio de la decisión, es una reflexión no angustiada”⁴⁸.

De este modo, aun considerando siempre la grandeza del poder-ser del hombre, en Ricœur no se produce una identificación absoluta entre el poder-hacer y el poder-ser, sino que esta relación estará mediada por lo involuntario. Se vislumbra, así, que el ejercicio de la libertad no es para Ricœur una elección vacía, sino esencialmente la relación trabada entre lo voluntario y lo involuntario. La imputación pre-reflexiva del yo es, por tanto, inseparable de la acogida de la motivación.

Frente a una hipérbole de la imputación y la consiguiente visión de la libertad como angustia, Ricœur se inspira en la visión cartesiana de la voluntad como generosidad, que es “la llave común del amor inocente hacia sí mismo y de esta conciencia fascinada”⁴⁹. Tal libertad carece de angustia, porque no se ha producido el círculo destructor de la reflexión, la conciencia de sí se encuentra totalmente abocada en el proyecto. Es una voluntad descubierta no por oposición de mi ser al ser las cosas:

⁴⁸ VI: 77-78. Para Ricœur, la angustia de la libertad procede del ejercicio de reflexión, o más bien, de “hiperreflexión” sobre la elección o sobre la condición misma de la libertad. Sin embargo, según señala, esto no es que una abstracción de la libertad. Ricœur se referirá más adelante del “gusano roedor de la reflexión” pero, por el momento, cabe decir que es la existencia concreta y no abstracta ni vacía la que refuta la idea de libertad como angustia. Esta abstracción no tiene en cuenta la dimensión temporal de la libertad, condición sin la cual esta no es real, por lo que se tomará el tema más adelante (VI: 78).

⁴⁹ VI: 75.

“la libertad no se encuentra allí, no se comprueba, no se descubre como encontrándose allí ante mí que la miro; se hace y afirma en tanto se hace; es el ser que se determina a sí mismo”⁵⁰.

Por eso, la voluntad es, en virtud del proyecto, “salto hacia delante”, “lanzamiento”, “impulso”, nociones que para Ricœur están ligadas al análisis del movimiento del querer. Tal salto no se encuentra abocado a la nada, sino que está dotado del sentido que el yo otorga a los motivos, que son lo involuntario relativo de la decisión.

2.3. Motivar la decisión

Querer, se ha dicho, comporta al menos tres aspectos: proyectar algo, determinarse a sí mismo en lo proyectado y, por último querer por unos motivos concretos. En esta última condición se concentra el tema de la motivación, lo que coloquialmente se expresa como “querer *porque...*”. En la motivación, como se verá, se cierra el primer círculo de la determinación de sí mismo, que configura la esencia de la libertad y de la decisión. Para Ricœur, el análisis de la motivación es un punto central de la obra, puesto que en ella se concentran las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario: a través de la acogida de los motivos, se comprende la relación circular que se da entre las dos dimensiones, haciendo visible de este modo cómo es la libertad humana. Por la motivación hace su aparición, además, la dimensión corporal de la existencia, en la medida en que se da entidad a lo involuntario corporal y a los valores de nivel vital, que constituyen el primer grado de motivación. En el análisis sobre estos valores, la fórmula simple de buscar el placer y evitar el dolor como principio de actuación corporal queda puesta en entredicho, pues Ricœur muestra que la complejidad y la heterogeneidad de los valores es precisamente la que caracteriza la motivación humana. Se sientan, de este modo, las bases sobre una reflexión ética, que nace como respuesta a la indeterminación humana. No obstante, Ricœur se mantiene en los límites y abstrae la temática. La cuestión ética en *Lo voluntario y lo involuntario* no es, por tanto, una propuesta sistemática, sino más bien el apunte general de la

⁵⁰ VI: 78.

vinculación de los valores con la voluntad, aspecto ineludible para la comprensión del querer humano.

2.3.1. La motivación frente al empirismo y al intelectualismo

El motivo viene a ser el núcleo en cual tiene lugar la relación recíproca entre lo voluntario y lo involuntario. Decisión y motivo son, para Ricœur, una pareja de nociones que no pueden funcionar por separado, de la misma manera que su relación tampoco puede ser unidireccional.

El hecho de admitir la existencia de motivos en el análisis sobre el querer es clave dentro de la obra de Ricœur, pues resulta un instrumento para la crítica del determinismo y del intelectualismo que el autor lleva a cabo en *Lo voluntario y lo involuntario*, así como del indeterminismo que entendía la libertad como angustia. Para el primero, la decisión se entiende como una cadena de motivos finalizan de modo unívoco en la decisión, hecho que puede calificarse de *causalismo*, y, para el segundo, esta serie de motivos se produce igualmente, con la diferencia de éstos no son hechos experimentables, sino argumentos o móviles racionales. Para el indeterminismo, los motivos simplemente no existen, y la voluntad opera sin obstáculos y sin interferencias, en completa indiferencia.

De una parte, la psicología empirista, llamada “psicología de la síntesis o de la totalidad -que se opone al atomismo psicológico pero dentro del mismo prejuicio naturalista-”⁵¹ cae en el determinismo cuando asemeja la conducta humana a los movimientos atómicos de la física, trasponiendo así injustificadamente una serie de nociones⁵² e intentado mostrar que decisión no es, en definitiva, más que la suma de

⁵¹ VI: 81.

⁵² Esta misma crítica la formula Ricœur a Changeux, en la que el filósofo le reprocha sin éxito al científico que otorga connotaciones psicológicas a términos que son del ámbito fisiológico, lo que hace imposible un verdadero diálogo interdisciplinar (P. Ricœur, J.P. Changeux, *Lo que nos hace pensar...* op.cit., pp. 46-49).

las motivaciones. Para Ricœur, “la descripción pura empieza por restaurar la originalidad de la conciencia”⁵³, pues lo contrario sería traicionar la libertad:

“Debemos reconocer -afirma- la relación original de los motivos con la decisión en el seno del *cogito*, distinguiéndola de la relación instituida en el plano de los objetos entre la causa y el efecto”⁵⁴.

En este sentido, el filósofo afirma con rotundidad que un *motivo* no es una *causa*, tesis que se alarga a lo largo de la obra posterior del autor:

“La causa existe completamente antes del efecto, en tanto el motivo sólo existe en su relación con la elección; si la elección es ‘en razón del’ motivo, el motivo es motivo ‘de’ la elección. Esta regla eidética esclarece el sentido de la vacilación”⁵⁵.

⁵³ VI: 79.

⁵⁴ VI: 79. Ricœur está comprendiendo aquí la causa desde un punto de vista fisicalista y cosmológico, por el que toda causa conduce necesariamente a un efecto, tal y como se produce en las leyes del mundo. En este sentido, la libertad es inexplicable desde este punto de vista, y se hace inevitable recurrir a la referencia cartesiana del *cogito* como punto de partida para comprender -que no explicar- el libre albedrío. Ricœur parece así heredar la noción de “causa” tal y como la entendió Hume y como la incorporó Dilthey en su famosa división de las ciencias, por la que las ciencias naturales explican y las ciencias humanas comprenden. Cfr. J.L. Mumbiela “Unidad y alteridad...”, op.cit., pp.174-176.

⁵⁵ VI: 162. La distinción entre “causa” y “motivo” y su consideración filosófica tiene repercusiones importantes en la obra de Ricœur. En 1970, a raíz de un escrito acerca de la complementariedad entre la “explicación” y la “comprensión” en la teoría de la acción, Ricœur afirma que una de las tareas de la filosofía debe consistir en esclarecer los niveles del discurso y separar el lenguaje de la naturaleza del lenguaje de acciones hechas por los hombres. A propósito de la polémica sobre el binomio explicación-comprensión y en relación con las investigaciones de Elisabeth Anscombe acerca de la intencionalidad, explica el autor que “la batalla se desarrolló en gran parte en torno del uso de la palabra ‘causa’. Quizá sin razón. Pues se admitía demasiado rápidamente que la palabra ‘causa’ (*causation*) no tenía más que un significado, el que le había dado Hume: para él, la relación entre causa y efecto implica que los antecedentes y los consecuentes son lógicamente independientes, es decir, susceptibles de ser identificados separadamente (si un fósforo enciende un explosivo, puedo describir perfectamente el fósforo sin describir la explosión). Por lo tanto, no existe una relación lógica de implicación entre la causa y el efecto. Ahora bien, no ocurre lo mismo entre intención y acción, o entre motivo y proyecto. No puedo identificar un proyecto sin mencionar la acción que realizaré: hay allí un nexo lógico y no causal (en el sentido de Hume). Del mismo modo, no puedo enunciar los motivos de mi acción sin vincular estos motivos con la acción de la cual son el motivo. Hay pues una implicación entre motivo y proyecto, que no entran en el esquema de la heterogeneidad lógica de la causa y el efecto. En un caso pregunto por la causa, en el otro por una razón” (P. Ricœur, *Del texto a la acción*, op.cit., p. 157). Esta distinción se repite en *Lo voluntario y lo involuntario* particularmente en los aspectos de la emoción, el hábito y el consentimiento del carácter y de lo inconsciente. La diferencia entre el estudio fenomenológico y la explicación naturalista consiste

Los motivos son a la decisión interpelaciones, llamadas de atención y reclamadoras de sentido. Por eso, sólo son *motivos* en tanto en cuanto la conciencia los incorpora y los asiente, su esencia es enteramente relacional. Los motivos no pueden entenderse, como haría la física, por separado, independientemente de los otros motivos o del *cogito*; por el contrario, la clave de su comprensión reside en la intencionalidad de la decisión:

“Lo propio de una causa es poder ser conocida y comprendida antes de sus efectos. (...) Por el contrario, la esencia de un motivo reside en no tener sentido completo fuera de la decisión que lo invoca, [pues...] el motivo funda la decisión y la decisión se funda en él. No la determina sino en tanto que ella SE (*sic*) determina. (...) Para un motivo, determinar no es causar, sino fundar, legitimar, justificar”⁵⁶.

Se comprende así la relación estrictamente circular: la decisión se alza sobre un motivo, se da porque tiene razones para ser, porque está justificada. Pero se alza en completa libertad: “El motivo inclina sin obligar”⁵⁷. Sólo en esta medida, puede ser un verdadero motivo. Cuando lo involuntario presiona de tal modo que coacciona y determina una voluntad se está hablando, entonces, de lo involuntario absoluto -el carácter, el inconsciente o la vida- pero no propiamente del motivo, pues, incluso en ese caso, siendo tal condicionamiento algo incoercible, se muestra otra dimensión del querer: el consentimiento.

De otra parte, el motivo como involuntario relativo a un *cogito* representa una confrontación con cierta tradición intelectualista, que cree superar el empirismo sustituyendo apelando a los motivos racionales por confrontación a los móviles afectivos y pasionales y atribuyendo la decisión a los primeros. Para Ricœur, sin embargo, esta teoría se aleja de la realidad pues, por un lado, rechaza la dimensión corporal de los motivos y, por otro lado, esta relación de motivos no deja de ser una analogía del *causalismo* físico, que expulsa fuera de sí la decisión final y

fundamentalmente en la *intencionalidad* de dichos elementos, por distinción de la *causalidad* “fiscalista”.

⁵⁶ VI: 80.

⁵⁷ VI: 84.

constituyente del *cogito*. Para el intelectualismo, la decisión vendría a ser el resultado de un razonamiento basado en unas premisas y en una conclusión, a modo de silogismo. Sin embargo, como observa Ricœur, esta situación no es más que un caso-límite, una situación idílica que no es real. La confusión con que se muestran los motivos y su íntima relación con lo orgánico son, por el contrario, el escenario verdadero de las decisiones, donde decidir es la mayor parte una ardua tarea de elucidación y un gran salto hacia delante, una apuesta arriesgada ante lo que se cree mejor. De tal modo, expresa Ricœur,

“Si el intelectualismo estrecha arbitrariamente la motivación al marco limitado del razonamiento práctico, es por no haber considerado la esencia de la motivación, tanto en su rigor excluyente de la causalidad como en su amplitud recolectora de la infinita diversidad de la experiencia”⁵⁸.

Junto a la crítica del empirismo y del intelectualismo, la motivación supone, asimismo, una superación del indeterminismo absoluto, en virtud de la intencionalidad de los actos de la conciencia, por la que el querer necesita de los motivos, de las razones dadas para fundarse. Sólo afirmándose en ellos consigue ser plenamente libre, de manera que los motivos son origen, pero no causa de su afirmación, sino que lo es ella misma. Entre otras cosas, por ello se pueden dar distintos motivos y distintas decisiones de manera simultánea, porque su vinculación no es automática. Quien afirma que la libertad es absoluta realiza, en el fondo, un ejercicio de sospecha de los motivos, creyendo que éstos la limitan e incluso que la anulan. La visión de Ricœur al respecto es, en este punto, diametralmente opuesta:

“Esa relación rigurosamente circular [entre el motivo y la decisión], como oda relación de lo voluntario con lo involuntario, de la moción con sus órganos, del consentimiento con la necesidad, nos asegura que, para un motivo, determinar no es causar, sino fundar, legitimar, justificar”⁵⁹.

De esta manera, para Ricœur, y como superación de estas tres posturas, el motivo es inseparable del proyecto y de la decisión:

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ VI: 80.

“Una decisión que se esboza es relativa a motivos que se esbozan; la incertidumbre que divide el querer y que lo mantienen en suspenso es asimismo una motivación dividida y evasiva. En cada momento de la búsqueda de la elección se esboza el gesto interior de apoyarse en razones. Es lo mismo decir que la elección no resulta reprimida y que el motivo no resulta determinante. La historia de una decisión es asimismo la historia de una motivación a través de esbozos, incentivos, retrocesos, saltos, crisis y decreto”⁶⁰.

La metáfora básica en la que se apoya todo el discurso es la del apoyo: *el motivo funda la decisión y la decisión se funda en él*, por lo que el acto libre, explicado antes como un salto, sólo puede darse tal si encuentra un punto sobre el que impulsarse. Se esbozan así los contornos de una libertad que resulta ciertamente paradójica: cuantos más motivos tiene la voluntad para fundarse, más libre es, pues más se justifica y se determina a sí misma. Ni el determinismo ni el indeterminismo son capaces de conciliar los motivos y la decisión. La eidética de la voluntad observa, sin embargo, que en el ejercicio del querer uno no anula al otro, sino que, por el contrario, ambos se implican mutuamente. Tal es la característica de la peculiar voluntad del hombre, que se adelanta a los contrastes de todo entendimiento lógico.

2.3.2. Los motivos del cuerpo: necesidad, imagen y deseo

Para la voluntad, existe una gama indefinible de motivos: desde los más corporales, como el hambre o la sed, hasta los más abstractos, como el ideal de justicia o de bien. Sin embargo, el cuerpo “es la fuente más fundamental de motivos y el revelador de una capa primordial de valores”⁶¹. A ellos dedica Ricœur una reflexión especial, por ser el cuerpo el primer rasgo de la existencia y por ser la forma más fundamental del querer humano. Pudiera parecer, en este sentido, que este nivel de voluntariedad es el más simple y, por tanto, el más alejado de lo que la voluntad humana sería en plenitud. Sin embargo, para Ricœur, tal apreciación está muy lejos de la verdad: un

⁶⁰ VI: 82.

⁶¹ VI: 101.

análisis acerca de la motivación corporal demuestra que la radicalidad del querer del hombre se muestra tanto en sus actos más primitivos como en los más elaborados.

La presencia del cuerpo y de la afectividad es, por ello, un tema central en el análisis de la voluntad. Las preocupaciones que la princesa Isabel de Bohemia transmite a Ricœur en sus cartas sobre la unión del cuerpo y del alma a través de las pasiones son recogidas por el autor⁶², en un intento de recuperar la vivencia del propio cuerpo y de traerlo al mundo del *cogito*, rechazando así de frente su destierro al reino de las cosas y la consideración de las pasiones como la esclavitud de la voluntad. El cuerpo, para Ricœur, no es un obstáculo sino una posibilidad y una condición del querer, de la misma manera que el sentir es la manera de vivir la relación con él. Por eso, cuerpo y afectos no son algo separado de los actos, sino que forman parte intrínseca de la voluntad y del *cogito*. Se puede observar, de este modo, que Ricœur asienta sus reflexiones sobre una concepción originariamente positiva de la existencia humana, y más en concreto, sobre su corporalidad. Se posiciona, así, lejos los dualismos ontológicos y de cualquier tipo de maniqueísmo.

Para esclarecer cómo el motivo puede convertirse en apoyo de una decisión es necesario comprender en qué medida éste *afecta* al *cogito*. Los motivos corporales aparecen ante el pensamiento abstracto que quiere describirlos como algo confuso opaco. Sin embargo, tal apreciación no los sitúa fuera o enfrente de la subjetividad. Por el contrario, tal y como muestra Ricœur, los motivos en particular y el cuerpo en general forman parte del yo, en tanto son formas de experiencia:

“La afectividad es, en general, el lado no transparente del *cogito*. Decimos bien: del *cogito*. La afectividad es aún un modo del pensamiento en el sentido más amplio; sentir es aún pensar, pero el sentir ya no es representativo de la objetividad sino revelador de la existencia; la afectividad devela mi existencia corporal como el otro polo de toda existencia tosca y densa del mundo. Dicho de otra manera: por el sentir el cuerpo propio pertenece a la subjetividad del *cogito*”⁶³.

⁶² Cfr. capítulo 5.

⁶³ VI: 102.

La capacidad de ser afectado del *cogito*, por un lado, y el carácter de reclamo del motivo, por otro, encuentran su punto en común en los afectos, que constituyen los motivos del cuerpo.

La *necesidad* está constituida por el grupo de motivos corporales más primitivos que revelan un vínculo con la supervivencia, como el apetito alimentario, el sexual o el rechazo a lo que supone una amenaza para la vida⁶⁴. Toda necesidad comporta dos notas esenciales: la de la ausencia y la de la inclinación, por las que se desea el bien específico del que se carece. En el sentido que le otorga Ricœur, la necesidad comporta en la vida del hombre un primer estadio de relación con lo involuntario, pues, sin suponer una obligación de la conducta, la orienta y le da una razón de ser. La necesidad es un

“afecto activo, por oposición al placer y al dolor, que, al contrario, son afectos sensibles. (...) Es un afecto en cuanto es, por completo, una indigencia que por su impulso tiende hacia lo que le llenará”⁶⁵.

Pero no es dolor, ni una reacción al mismo, porque no es una sensación localizable en el cuerpo. La necesidad es, por tanto, una pre-obra, una realidad que inclina sin obligar, lo que la distingue de los movimientos reflejos:

“Nunca insistiremos lo suficiente -afirma Ricœur- en que el reflejo es inasimilable a la voluntad y debe permanecer como un cuerpo extraño en la conducta responsable del individuo. (...) La impulsión, en cuanto no es un automatismo reflejo, puede

⁶⁴ En este análisis, muy próximo a la psicología, Ricœur se apoya en M. Pradines. Cfr. *Traité de psychologie générale, I. Les fonctions universelles*, op.cit., 306-332.

⁶⁵ VI: 105. De nuevo rebate Ricœur cierta concepción psicológica que explica la necesidad desde el esquema “excitación-reacción” y que define lo afectivo como la “conciencia de lo fisiológico”. Para el autor, “la necesidad no es una sensación que traduce una carencia orgánica y que estaría seguida por una reacción motriz. No es sensación, ni reacción; es una falta de... que es una acción hacia...”. En virtud de la intencionalidad, “la necesidad de... no me revela mi cuerpo, sino a través de él, lo que no se encuentra allí y que me falta”. Por otro lado, no existen dos movimientos, una carencia primera y el consecuente impulso naciente: “este enunciado procede de un puro prejuicio de método”. La necesidad es en un solo momento carencia e inclinación: tendencia hacia... (VI: 107).

devenir un motivo que inclina sin obligar y posibilita que existan hombres que prefieren morir de hambre antes que traicionar a sus amigos”⁶⁶.

De esta manera, la necesidad, no siendo un automatismo inevitable, puede formar parte del conjunto de motivos y ser uno entre muchos otros, encontrándose arropado mediante un aprendizaje regulador. Pero además, avanzando un paso más en el análisis, Ricœur advierte que la necesidad se convierte en querer en la medida en que es mediada por la *imaginación*, pues por el recuerdo -o conocimiento basado en la experiencia- el yo se inclina hacia la necesidad, evocando el momento en que fue saciada. Por la imaginación se produce una cierta presencia, pero ésta no colma la necesidad, sino que aumenta todavía más su carencia, haciendo más fuerte su carácter de reclamo. De este modo, la necesidad corporal, que adopta la forma de imagen, es acompañada de una materia afectiva, haciéndose presente al *cogito* en forma de *deseo*, que Ricœur define de la siguiente manera:

“El deseo es la experiencia presente de la necesidad como falta e impulso, prolongado por la representación de la cosa ausente y por la anticipación del placer. (...) Es la experiencia especificada y orientada de una falta activa -es la necesidad o afecto activo-, esclarecida por la representación de una cosa ausente y de los medios para alcanzarla, alimentada por sentimientos afectivos originales. Por su materia, que es la imagen afectiva del placer, esos afectos sensibles figuran el placer por venir; por su forma, que es la aprehensión imaginativa del placer, tienen presta a la necesidad para un juicio que designa al objeto de la necesidad como bueno, es decir, presta para un juicio de valor”⁶⁷.

Así, la necesidad, entendida como “laguna en el corazón de la existencia”⁶⁸, se sirve de la imaginación para poseer la imagen de lo querido y del deseo para experimentar cierto goce que garantiza lo bueno de lo que se va a poseer, moviendo así a toda la voluntad hacia el objeto. La imaginación, entonces, actúa como “bisagra de la

⁶⁶ VI: 109. Otro ejemplo que ilustra a la perfección esta idea es la de la sexualidad humana, que queda perfectamente ilustrada cuando es contemplada desde la castidad (VI: 112).

⁶⁷ VI: 118, 121.

⁶⁸ VI: 105.

necesidad y el querer”⁶⁹. Se trata de una facultad intencional, de la misma manera que lo es el conocimiento. Sin embargo, si bien éste último designa completamente en vacío, la imaginación representa lo ya conocido, designando “su objeto de manera sensible, embelleciendo el saber con movimientos nacientes, con esbozos afectivos”⁷⁰.

2.3.3. *La heterogeneidad del placer y del dolor*

Una decisión es más libre en tanto que está motivada, y el primer rango de motivos son las necesidades corporales, se ha dicho. Ahora bien, ¿por qué se eligen unos motivos y no otros? ¿Bajo qué criterios unos sobresalen por encima de otros? Por el valor que estos mismos revelan. En la medida en que una necesidad deviene en motivo y reclama la atención, aparece en sí mismo como un valor. Por eso, “el cuerpo es el primer revelador de valores”⁷¹, el yo no los genera, sino que los recibe, se le aparecen ante él, y él se inclina hacia ellos. La relación entre motivo y valor aparece, así, bajo la forma circular: un motivo hace real un valor, y un valor funda un motivo y se realiza a través de él⁷². Si el motivo se considera motivo y no una determinación, lo es porque, a pesar del reclamo que supone para el *cogito*, éste lo acoge libremente y le da continuidad:

⁶⁹ VI: 114.

⁷⁰ VI: 116.

⁷¹ VI: 111.

⁷² Sobre el origen de los valores, Ricœur se muestra escéptico con una reflexión teórica sobre los mismos. Para el filósofo, los valores adquieren su sentido en la vida práctica: sólo son reales en la medida en que son vividos. En ese sentido, son inseparables del tema de la acción y de la responsabilidad. La pura reflexión sobre los valores es, por el contrario, una angustia sin retorno, ante la cual se hace necesario “volver a una segunda ingenuidad”, suspender la reflexión y lanzarse al campo de la acción. En último término, se trata de una paradoja, por la que un valor parece merecer su valía por sí mismo, pero muestra a la vez que sin la historia no es tal. Así, la autonomía del valor se convierte en un metaproblema, ante el cual “la ética pide definirse al margen de la acción, pero se traiciona cuando lo hace”. La reflexión en torno al motivo resulta clave, pues “un motivo figura, ‘historializa’ un valor y una relación de valores” (VI: 84). No hay ética sin práctica, de la misma manera que no hay práctica sin ética (VI: 84-90).

“Realizo mis actos en la medida en que doy acogida a las razones de ellos (...). Fundo el ser físico de mi acción en cuanto me fundo en su valor, es decir en su ser moral”⁷³.

Así, el sujeto es capaz también de considerar varios valores a la vez, de nivel orgánico, como el placer y el dolor, o no orgánico, como el amor por el otro, la justicia, etc. La atención se encamina, entonces, hacia una reflexión sobre los valores, es decir, sobre qué motivos son más dignos de considerar. Tal reflexión es un pequeño paréntesis dentro de la descripción eidética, pues, como Ricœur indica, se trata de una “psicología la voluntad”⁷⁴, pero no de un tratado sobre moral. Tal temática, igual que la falta y que la trascendencia, son puestas entre paréntesis. No obstante, en la reflexión sobre los motivos que se hallan tras los valores se encuentran los indicios de un posible estudio ético. Desde estos primeros momentos, el cuerpo, la acción y la libertad aparecen como una tríada inseparable.

De entre los motivos corporales, el placer y el dolor ocupan un lugar especial en la descripción eidética de la decisión. Tales motivos se hacen presente de modo primigenio en la afectividad corporal y son relevantes en la consideración de la elección, pues, en la medida en que se vinculan con el *cogito*, éste los adopta como valores que sustentan su deliberación. El placer y el dolor son entonces la materia a la que el yo da forma bajo la categoría del valor. En este sentido, la descripción alcanza los umbrales de la ética, pues la conversión de un motivo en valor y de la posterior criba de valores conforma lo que más tarde puede denominarse como reflexión moral. Para Ricœur, el placer y el dolor ofrecen deben ser comprendidos en su heterogeneidad, de modo que, a nivel del valor, éstos no pueden ser identificados como lo bueno y lo malo, respectivamente. Ahí reside el principio de la complejidad de la vida afectiva y de la decisión. La experiencia de la motivación y del discernimiento demuestra, en efecto, que existe una gran disparidad de valores que se superponen entre sí: lo agradable, lo desagradable, lo útil, lo nocivo, lo placentero, lo doloroso... Y, si bien existe una tendencia general por la que el cuerpo tiende hacia lo fácil, el hombre es capaz de sacrificar su bienestar físico en beneficio de otros fines, es decir, de identificar lo doloroso con lo bueno o con lo menos malo. En este sentido,

⁷³ VI: 91.

⁷⁴ VI: 127.

la psicología medieval, clásica y nietzscheana suponen un escándalo para la psicología sensualista que identifica el placer con lo bueno⁷⁵.

De modo espontáneo, el sujeto identifica el dolor con el mal, mientras que el placer parece indicar lo bueno, pues, en efecto, éste señala por principio el objeto del que el cuerpo carece y al que la necesidad tiende. Sin embargo, el paralelismo entre ambos no es más que una ilusión, pues el dolor no indica siempre y del mismo modo un mal que sea preciso rechazar. El placer y el dolor no pueden formar, por tanto, los extremos de una misma escala, en la que si uno aumenta el otro disminuye; se trata, por el contrario, de valores dispares que pueden darse simultáneamente.

Esta heterogeneidad se da porque, en primer lugar, el verdadero contrario del placer no es el dolor, sino no la carencia, la indigencia, la necesidad, mientras que el dolor es un rechazo a una agresión hostil que sí está presente, por lo que éste no actúa por asimilación, sino por expulsión. En segundo lugar, porque la necesidad que precede al placer puede ser controlada; puede quedar suspendida, mientras que el rechazo al dolor es un reflejo no voluntario. Así, mientras en el placer, la acción es anterior, en el dolor, la acción es posterior, por lo que no existe la posibilidad del dominio corporal. El ejemplo de Ricœur es elocuente: se puede controlar el hambre, pero no el grito en la tortura. En el primer caso, la voluntad consume o no el movimiento naciente; cede o no cede. En el segundo, la voluntad debe reponerse ante un reflejo ajeno a su imperio. No es que la voluntad, explica Ricœur, sea vencida, sino que es destrozada. Por eso, concluye el autor diciendo que “el hombre torturado no es verdaderamente responsable de sus gritos”⁷⁶. Y, en tercer lugar, placer y dolor sólo aparecen contrapuestos en la medida en que el dolor desaparece. Sólo entonces, la sensación orgánica de placer se opone a la del dolor, pero no simultáneamente sino posteriormente. No obstante, esta sensación es momentánea, pues prontamente a esta sensación de placer le sucede la neutralidad afectiva.

⁷⁵ VI: 122.

⁷⁶ VI: 124.

La falsa oposición entre placer y dolor conduce a Ricœur a afirmar que “el dolor *sufrido* no es un motivo o contra-motivo del querer”⁷⁷. Sí lo es, en cambio, el temor al dolor, que se nutre del dolor imaginado. Si el *deseo* es el *placer imaginado*, el *dolor imaginado* se llama *temor*. Por él, la sensibilidad padece sufrimientos antes experimentarlo, pues la imaginación, en sus representaciones, “transmuta las múltiples fuentes de motivos surgidos por el cuerpo”⁷⁸ y da pie a consideraciones de valor, que pueden desligarlos del hecho real de la necesidad. La complejidad se torna, entonces, en confusión, y el *cogito* queda desorientado en su elección. No obstante, como contrapartida, por este mismo temor, el yo controla los movimientos que surgen ante él y los sitúa bajo su imperio. Los actos de salir corriendo, esconderse, o acechar, por ejemplo, son “movimientos flexibles y variables, susceptibles de resultar suspendidos y asumidos por la voluntad”⁷⁹. Por lo tanto, no es el dolor, sino el temor al dolor lo que se convierte en motivo para la voluntad. Se integra en ella, reclamando una respuesta que todavía no es un acto reflejo. Nuevamente, las ilustraciones de Ricœur permiten ver el alcance de esta consideración:

“Los mártires del deber, de la ciencia, de la fe, (...), los combatientes y los héroes (...) afrontan a la vez un cuerpo que no es un paquete de reflejos, sino de impulsiones y una imaginación que se encuentra en la costura del querer y del cuerpo. Aguantar: mirar la idea, la misión, la causa común, sin considerar la imagen fascinante del placer posible y del sufrimiento que viene”⁸⁰.

El dolor aparece como un mal a partir de esta imagen representativa: el temor es el dolor representado. Es en este nivel, en el de la representación, donde placer y dolor se vuelven simétricos, tornados y deseo y temor, respectivamente. Pero se trata de “una simetría de valor y no de experiencia vivida”⁸¹. Por eso, dolor y placer pueden

⁷⁷ VI: 124. Tal afirmación es decisiva para un estudio de la voluntad que entraña una concepción del hombre originariamente positiva desde las entrañas de lo corporal. Cfr. Paul Ricœur, “Verdadera y falsa angustia”, publicado en 1953, y “Negatividad y afirmación original”, publicado en 1956, ambos artículos recogidos en P. Ricœur, *Historia y verdad*, Madrid: Encuentro 1990, pp. 279-316.

⁷⁸ VI: 123.

⁷⁹ VI: 125.

⁸⁰ VI: 126.

⁸¹ VI: 127.

experimentarse al mismo tiempo, porque son cualitativamente distintos, de manera que la conducta se vuelve aún más indeterminable. Toda esta heterogeneidad, “anuncia ya que la vida comporta diversas dimensiones de valor, e introduce en la raíz de la elección una ambigüedad esencial que reside en el principio de la *vacilación*”⁸².

Existen, no obstante, otros valores de nivel vital a parte del placer y del dolor, que se añaden a éstos y aumentan la complejidad característica de la motivación. Ricœur se refiere, entre otros, a la tendencia hacia lo fácil como algo destacable del cuerpo, así como de su movimiento contrario, el del gusto por lo difícil. En el primer caso, lo fácil es para el cuerpo una tendencia que se encadena a través del hábito, noción que analiza más adelante⁸³, que consiste en el ofrecimiento de la satisfacción de las necesidades del modo más directo posible⁸⁴. Esta tendencia puede verse puesta en entredicho, sin embargo, por el reconocimiento de que seguir lo fácil comporta, efectivamente, un placer, pero éste es menor en comparación con el que se puede obtener como resultado de un camino arduo. El placer de lo fácil es visto, entonces, desde un punto de vista negativo, como inercia o pereza: lo que puede ser originalmente positivo, en tanto lo fácil garantiza el placer correspondiente, puede verse también como algo negativo, en el sentido de que el hombre hace del bienestar, lo fácil y lo agradable su género de vida y se convierte en un “homo oeconomicus”⁸⁵. Frente a esta tendencia, el hombre manifiesta también un cierto placer por el obstáculo y del gusto por el riesgo y la superación de los límites, pues comportan una afirmación de sí más radical. La atracción de lo difícil pone, en efecto, de manifiesto que la vida es algo más que no morir y que la afirmación y la expansión de sí mismo

⁸² VI: 128.

⁸³ Véase capítulo 4.

⁸⁴ VI: 132-133.

⁸⁵ VI: 134. Esta expresión que Ricœur es similar a los términos empujados por Hannah Arendt en *La condición humana*, obra que publica en 1958. Arendt realiza una crítica del hombre que reduce su vida a la labor, actividad cuya finalidad es preservar la vida, en su sentido más puramente biológico. Para Arendt, “laborar significaba estar esclavizado a la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana” (Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós 1993, p.100). Esta esclavitud sólo puede ser superada con el trabajo y, sobre todo, con la acción, donde brilla el ser más original del hombre, en su individualidad y su pluralidad. La acción ocupa, tanto para Arendt como para Ricœur, un lugar especial en la descripción del hombre.

están también en el germen de las aspiraciones humanas⁸⁶, pues, como observa Ricœur, “la paz es siempre una conquista ética que procede de la afirmación de unos valores supra-vitales, valores como la justicia o la fraternidad”⁸⁷. La convivencia entre estas dos tendencias, el gusto por lo fácil y la atracción por lo difícil pone de manifiesto que ambos pueden convertirse en motivos o en contra-motivos según la voluntad los considere. Se trata, por tanto, de motivos no determinantes y de valores no condicionantes.

2.3.4. *Los motivos no-vitales*

Los motivos ligados al cuerpo son, para Ricœur, los primeros en el orden de las esencias, lo que marca una relación entre el *cogito* y su propio cuerpo original. Sin embargo, Ricœur precisa que, si bien tales valores no se muestran de modo claro y ordenado, éstos tampoco son los únicos en el campo total de la motivación. En efecto, los motivos del cuerpo y la afectividad se presentan en la toma de decisión de manera confusa: no forman un sistema, sino que ilustran valores dispares. Por eso, la existencia corporal es heterogénea, compuesta, y la posición del *cogito* no puede ser simple, de auto-posición:

“la existencia corporal [en tanto afectividad] trasciende la inteligibilidad pretendida por las esencias del *cogito*”⁸⁸.

Los valores del cuerpo -motivos encarnados- aparecen, pues, como una suerte de caos indefinido, frente a la cual la labor del sujeto es más antes de desciframiento que de comprensión. El valor de la vida como tal aparece, de hecho, de modo unitario únicamente en la situación en la que ésta se encuentra precisamente en peligro. Ante

⁸⁶ En este punto Ricœur se desmarca de Nietzsche, quien, a pesar de considerar la vida como “voluntad de poder”, difiere totalmente en su concepción del término “vida” y en la consideración de la falta: “El análisis nietzscheano -afirma Ricœur- no puede ser superpuesto al esquema de lo voluntario y lo involuntario, pues excluye la distinción entre la voluntad y la vida que es la piedra angular de este estudio de la motivación, e ignora el problema de la falta que se encuentra en la base de nuestra teoría de las pasiones. En nuestro lenguaje, la voluntad de poder es a la vez voluntad, vida y pasión.” (VI: 135).

⁸⁷ VI: 137.

⁸⁸ VI: 138.

la muerte, la vida aparece como un valor, frente a los que aparecen otros de distinto nivel, que plantean el sacrificio o su conservación y que la ordenan dentro del sistema superior de valores:

“Mi vida sólo me aparece como valor si a la vez se encuentra amenazada y trascendida, amenazada por una muerte y trascendida por otros valores. (...) A la luz del sacrificio podemos decir que la vida define no un valor simple, sino un *nivel* simple de valores”⁸⁹.

La vida, entonces, aparece como un conjunto de motivos no determinados. En este sentido, se puede decir que es un problema sin resolver, que reclama un orden moral y el ejercicio de la elección, en el que entran a formar parte valores que están por encima de la dimensión corporal. Ricœur aprecia, en este sentido, una clase de elementos que, sin estar directamente ligados a la corporalidad, constituyen una fuente de motivación, por lo que entran a formar parte de igual manera en el campo de la decisión. Se trata de la *historia*, por un lado, y de los valores *materiales* y *formales*, por otro.

La historia del sujeto significa, para Ricœur, el conjunto de circunstancias y lazos sociales que conforman la vida del individuo y que, de modo paralelo a cómo lo hace el cuerpo, incide en la toma de decisiones como un principio de motivación. Así, los imperativos sociales, como podrían ser el respeto por el otro o el deseo de justicia entran a formar parte del querer motivado.

“[Cuerpo e historia] -explica Ricœur- son los dos planos de la motivación, las raíces de lo involuntario (...) Del mismo modo que no he elegido mi cuerpo, tampoco he elegido mi situación histórica; pero uno y otra son el lugar de mi responsabilidad”⁹⁰.

De este modo, tanto el plano del cuerpo como en el de la historia, los motivos que surgen constituyen el principio de una relación con el yo y una dimensión irrenunciable en el ejercicio de la libertad:

⁸⁹ VI: 140.

⁹⁰ VI: 143.

“Si la historia tiene una espontaneidad propia en su desenvolvimiento y yergue en su pasaje valores, como mi hambre yergue el valor del pan, soy yo el que evalúa, compara y decide. La receptividad del querer con respecto a los valores sociales, como la receptividad con respecto a los valores orgánicos, es recíproca de la decisión soberana que invoca los valores recibidos. Tal receptividad sólo se convierte en pasividad y esclavitud a través de la dimisión y la alienación”⁹¹.

En ambos casos se da una relación de reciprocidad entre el móvil y el yo: así como el cuerpo se convierte en motivo en tanto revela los valores vitales, la historia es también un motivo en tanto revela el contexto y la circunstancia en la me encuentro. En ambos casos, el yo se siente llamado, apelado por una serie de hechos, ante los cuales debe responder y actuar libremente. Ni está determinado por el cuerpo ni está determinado por la historia, pero ambos conforman su materia de elección.

Los valores materiales y formales forman parte igualmente, para Ricœur, del campo de la motivación, a pesar de que la fenomenología de la voluntad ponga en cuestión una teoría general de los valores, en el sentido de una ética planteada *a priori* como que propone Kant, pues, como observa Ricœur,

“el kantismo se encuentra dominado por el problema de una voluntad ‘pura’, independiente de toda condición empírica, es decir, de toda motivación afectiva”⁹².

Es posible incluir, no obstante, tal tipo de valores en el campo de la motivación en la medida en que afectan al *cogito*, del mismo modo en que éste es afectado por la sensibilidad. El respeto, por un lado, y la autonomía, por otro, son los elementos que permiten tal inclusión, pues el seguimiento de una ética comporta tanto el reconocimiento a la superioridad de la norma como un reconocimiento que sólo puede venir de uno mismo y que, por tanto, constituye un ejercicio de fidelidad al yo. En este sentido, en la medida en que la norma *me* afecta, “el kantismo moral se inscribe necesariamente dentro de una fenomenología que va más allá de la oposición de la razón y de la sensibilidad”⁹³, pues

⁹¹ VI: 143.

⁹² VI: 148.

⁹³ VI: 150.

“la oposición kantiana del deber y la sensibilidad en el plano ético supone una fenomenología más amplia de la motivación y de la decisión que engloba los términos mismos de la oposición”⁹⁴.

De este modo, la norma moral puede constituir un motivo, pues, aunque sea desde un plano universal, la aspiración ética toca al sujeto. Para Ricœur la importancia reside en que, ya sea en el nivel más orgánico, o ya sea en el más abstracto, la libertad de decisión se ejerce como respuesta, y no como creación.

2.3.5. La indeterminación del motivo y la posibilidad de la falta

La descripción que lleva a cabo Ricœur sobre la motivación no es una reflexión ética ni una valoración moral sobre la corporalidad. Sin embargo, como se ha visto, se encuentra en sus orillas, pues el motivo -sea corporal, social o norma ética- se convierte en valor en la medida en que es considerado por el *cogito* como elemento sobresaliente que funda la elección. Tampoco trata esta descripción eidética de la decisión sobre falta y el mal moral, que Ricœur abstrae del análisis⁹⁵. Pese a ello, el

⁹⁴ VI: 149.

⁹⁵ En la decisión de Ricœur de no tratar la cuestión del mal en su descripción eidética de la voluntad se encuentra un punto decisivo de discrepancia con el existencialismo en su actitud respecto la “culpa”, la “falta” o el “mal moral”. Según observa Pintor-Ramos, “la tentación inmediata del filósofo [existencialista] es abreviar el camino y buscar un acceso directo al mal viéndolo como un componente más de naturaleza humana. La culpa aparecería así como un dato eidético de la voluntad, que haría de la mitad del hombre algo libre y de la otra mitad algo esclavo. Esto conduce a una ontologización de la culpa que termina por identificarse con la finitud, con lo cual pierde todo su carácter contingente y todo alcance ético; en este momento desaparecería también toda posibilidad y toda esperanza de redención” (“Paul Ricœur y la fenomenología”, op.cit., p.94).

La reserva de Ricœur para abordar la cuestión del mal desde una *empírica* y no desde una *eidética* es, por tanto, una afirmación manifiesta de que la libertad es más fundamental que la falta y de que ésta “se confiesa”, pero no se explica, de lo que se deduce que el discurso adecuado para estudiar el mal sea la hermenéutica. En esta misma línea, la referencia de una mitología tanto sobre una situación de inocencia original y como de un destino de restauración en *La simbólica del mal* y *El mal* tiene su particular interés por cuanto la falta en el hombre se remite a un origen “histórico” determinado. El estudio eidético de las estructuras de la voluntad aparta la cuestión de la falta, con el objetivo de no caer en la tentación existencialista de una ontologización de la falta (VI: 38). Cfr. F.D. Vansina, “Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur” en: *Revue de Métaphysique et de la Morale* n.69, 1964, p.183; A. Llorca, “De l'Eidética Práctica a

acercamiento de Ricœur a esta dimensión del discurso alcanza también una posición limítrofe. El acercamiento de Ricœur a la cuestión moral respeta, por tanto, los límites de la eidética y aborda la temática del mal desde la consideración de su posibilidad, que es posible debido a la indeterminación del motivo. Se trata, por eso, de una reflexión preliminar pero que es intrínseca a la corporalidad⁹⁶ pues, como observa Ricœur,

“el hecho central y primitivo de la encarnación es a la vez la primera localización de toda existencia y la primera invitación a traicionarla”⁹⁷,

en el sentido de que el cuerpo, en tanto material, corre el riesgo de ser comprendido como cosa y de ser expulsado del *cogito*, cuestionando de este modo su libertad.

La invitación a la traición se encuentra inserta, asimismo, en los valores de nivel corporal en virtud de la facultad de la imaginación. En efecto, esta facultad media entre el cuerpo y el yo, creando una representación sensitiva de la necesidad y adelantando la sensación de bienestar del placer, sensación que impulsa al yo a

l'Hermenèutica en el pensament de Paul Ricœur” en: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, n.10, 1998, pp.164-174.

⁹⁶ En *El hombre falible*, Ricœur aborda la cuestión del mal a partir del concepto de falibilidad. Ser falible significa que la fragilidad de las mediaciones es la *ocasión*, el *origen* y la *capacidad* del hombre del mal. La relación del hombre con el mal y con la negación no es entonces la de causalidad sino más bien la de posibilidad. En la desproporción se halla el lugar por el que el mal se instala y, una vez instalado, éste es revelador e indicador de la falibilidad. Ser frágil significa que soy “capaz” de fallar, pero no explica en ninguna manera que origen del fallo. Aún más: “cualquier limitación no es la posibilidad de fallar, sino *esa* limitación específica que consiste, para realidad humana, en no coincidir con uno mismo” (*El hombre falible*, op.cit., p.151.) En este sentido, esta antropología que elabora Ricœur está sostenida por el mito de la inocencia -que analiza pocas páginas después- y constituye un estudio pre-ético, en la medida en que la ética presupone ya una presencia del mal. En efecto, si en esta obra Ricœur aborda el mal no desde su *realidad* sino desde su *posibilidad*, en la *Simbólica del mal* lo estudia a partir del lenguaje de la confesión, constatando así de algún modo que el mal no responde a una lógica posible: éste “se pone” (íbid., p.164). A lo largo de la obra de Ricœur, la cuestión de la *desproporción* no es retomada como tal, sin embargo, es posible encontrar en *Sí mismo como otro* un eco de esta noción, en la medida en que el sí-mismo se encuentra a través de distintas mediaciones. Así lo manifiesta el autor: “Nunca retomé, al menos bajo esta forma, el tema de la desproporción y de la falibilidad. (...) La verdadera recuperación del tema del hombre falible debería buscarse más bien en el último capítulo de *Sí mismo como otro*, donde las tres modalidades de la alteridad -la del cuerpo, la del otro, la de la conciencia moral- ocupan un lugar comparable al asignado entonces a las figuras de la falibilidad” (*Autobiografía intelectual*, op.cit., p. 31)

⁹⁷ VI: 103.

buscar el bien de que tiene necesidad. Sin embargo, indica Ricœur, la imaginación “no se limita, como la percepción, a *mostrar* a la necesidad su objeto ausente, sino que también la fascina y la seduce”⁹⁸ pues, como ya mostrara Aristóteles, “no hay autonomía del placer”⁹⁹. La aberración, o la posibilidad de la destrucción, residen, entonces, en la separación de dicho placer del objeto con el que se vincula. Tal posibilidad es real gracias al deseo, que aparece con una resonancia orgánica antes de que el movimiento haya tocado su fin:

“Deberemos reconocer en ello un punto de menor resistencia en la actividad humana, un punto a través del cual se introduce la falta: en efecto, uno de los signos del hombre es su poder de despegar el afecto sensible del afecto activo, que por destinación estaría llamado a indicar. Y precisamente, será en la imaginación donde se opere la escisión”¹⁰⁰.

El término “tentación” que utiliza Ricœur para referirse a la posibilidad de la falta es revelador, pues, si bien no explica la realidad presente del mal moral, señala que éste es posible debido a la capacidad vertiginosa de la imaginación, que puede dirigirse tanto al goce de la posesión como al abismo del placer inacabado:

“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* sólo la cosa y el valor; sino que fascina por esta ausencia misma o, mejor por la efigie de la ausencia que opera de ahora en más como la trampa de una falsa presencia. Se requiere allí una mentira previa instalada en el corazón de la conciencia. Nos encontramos pues ante las fuentes de una psicología de la tentación: la imaginación tienta y seduce por la ausencia que figura y describe”¹⁰¹.

⁹⁸ VI: 115.

⁹⁹ VI: 116.

¹⁰⁰ VI: 117.

¹⁰¹ VI: 120.

En esta situación, que puede comprenderse como “las fuentes de una psicología de la tentación”¹⁰², el deseo deja de ser mediador y se convierte en un fin. El placer, entonces, abandona su cualidad de precedente y se toma por el goce completo y el sujeto deja de determinar la motivación para sucumbir ante lo que se le ofrece. Tras la seducción de la imaginación, escribe Ricœur,

“el placer imaginado puede quedar desarraigado de la necesidad y perseguido por sí mismo, refinado indefinidamente en lo que hace a la cantidad, a la duración, a la diversidad, etc. Entonces la fascinación también se acelera, pero operando siempre a través de la imaginación, pues el derrotero del placer desligado de la medida de la necesidad procede de una invención, que merecería el nombre de creación si no fuera por que opera completamente en vano”¹⁰³.

Ante esta búsqueda ilimitada de placer, que Ricœur denomina la “mala infinitud del deseo”, la sobriedad que han buscado las diversas sabidurías se presenta como el punto más equilibrado ante los extremos del hedonismo y del rigorismo ético¹⁰⁴. La presencia de los deseos y el reclamo de una respuesta constituyen, pues, un elemento imprescindible en el estudio de la voluntad humana y el enlace necesario para una reflexión ética¹⁰⁵.

La posibilidad de la traición se encuentra, asimismo, en los valores que están más allá de la necesidad corporal pues, así como ésta puede corromperse por la imaginación del placer, el imperativo social puede convertirse en un querer inauténtico que conduce al sujeto a dejarse conducir por esta impulsión. La medida de este falso querer en lo social es el anonimato, pues el sujeto desaparece como agente configurador del acto. La libertad individual, que garantiza la no determinación del motivo, es entonces paralela de la libertad social, puesto que

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ VI: 120.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ En la separación del placer del objeto, la emoción se transforma en pasión. Para Ricœur esta connotación es clave, pues entiende las pasiones como la falta cometida, como la esclavitud que el hombre se da a sí mismo, como la vacuidad, la tentación de la nada. En efecto, el la ruptura de la intencionalidad lo que desliza la emoción hasta la pasión, y lo que es éticamente reprochable.

“encarna” los valores en el cuerpo social, que dejan de ser ideales abstractos para ser motivos reales y concretos. El ámbito de lo social es, pues, el intermedio entre un querer indiferente y un querer absoluto: allí la atracción de los valores y la obligación traba una motivación que, si cabe, es aún más compleja que la de la motivación vital: “la situación histórica del libre-arbitrio es aún menos simple que su situación corporal”¹⁰⁶.

2.3.6. *La reciprocidad de la motivación y de la elección*

La pregunta sobre el porqué de la decisión conduce, como se ha visto, a la respuesta de la motivación. Para Ricoeur, esta noción marca el vínculo esencial y primero del yo con su propio cuerpo, con su historia y con sus ideales. El motivo ilustra, pues, la relación de reciprocidad que se da entre lo voluntario y lo involuntario, porque se presenta como en engranaje de estos dos ámbitos, aquello por lo cual un acto se funda y es fundado a la vez. El motivo es punto de apoyo, sobre el que se impulsa la voluntad: ésta se funda y edifica sobre éste; éste la incentiva y la empuja. Y esta misma circularidad se repite a lo largo de los distintitos ciclos de la motivación: entre la decisión y el motivo; entre el motivo y el valor; entre la ética y la práctica y la entre obediencia y la decisión. La relación entre estas parejas de nociones es la misma: acoger y recibir. En efecto, para Ricoeur, la actividad complementaria del recibir no es tanto el dar como el acoger, pues la acogida es ya una actividad del sujeto, una actividad receptiva.

El movimiento voluntario comienza, pues, siendo no un acto de auto-posición sino una relación con lo dado, en la cual el *cogito* afirma, consiente, o por el contrario, rechaza y niega. En este sentido, afirma Ricoeur que “la obediencia auténtica es la consentida, es decir, la que suscita en mí razones de obedecer”. Ahora bien, continúa Ricoeur, “una razón de obedecer es un motivo personal de decisión”. Es decir, que “la obediencia al imperativo de la obligación no agota la motivación voluntaria”¹⁰⁷. Se da en la decisión una cierta “sobreabundancia” de decisión: es el yo quien determina

¹⁰⁶ VI: 148.

¹⁰⁷ VI: 92.

que el motivo es tal, quien lo funda y quien le otorga la categoría que tiene. Pero, recíprocamente, es el motivo quien da al yo la materia que debe ser aceptada. Ricoeur insiste, por ello, en que no se trata de una obediencia *a priori*, como podría ser la de Kant, sino que se trata de un querer que se sustenta en motivos presentes o, en otras palabras, en valores “historializados” y encarnados. Por eso, Ricoeur, define la obediencia como el “índice de esta receptividad de valores donde sustentamos la esencia de la motivación”¹⁰⁸: es uno que recibe el valor, pero es también uno que se deja también “ser motivado”. La decisión es sólo verdadera, por tanto, cuando alberga razones para serlo. Y éste albergar supone recibirlas, darles acogida, y ejercer un movimiento a partir de ahí.

La libertad que presenta Ricoeur a partir de la elección y la motivación es el movimiento que se da entre lo voluntario y lo involuntario, donde “el querer no es un acto puro”¹⁰⁹ sino una relación de mediación entre el *cogito* y el cuerpo. Esta relación se esclarece “a la luz de las relaciones comprendidas entre motivo y proyecto”¹¹⁰, por la que el cuerpo -lo involuntario corporal- se presenta como no como un valor entre otros, sino como el “medium afectivo”, la fuente primera, a través del cual se aprehenden todos los motivos, y a través de ellos, todos los valores, con toda su resonancia afectiva. Es de éste modo cómo la realidad que afecta a la sensibilidad se erige en valor¹¹¹. Los afectos corporales incentivan el movimiento naciente de la necesidad, por lo que ni el hedonismo ni el estoicismo se plantean como soluciones posibles. Por el contrario, la respuesta ética que reclaman no se halla ni en su eliminación ni en su exaltación, sino en su integración y regulación, poniéndolos en relación con los otros grupos de valores. Asimismo, la libertad que plantea Ricoeur a partir de la elección motivada constituye una alternativa al debate entre el determinismo y el indeterminismo, pues ni las necesidades del cuerpo condicionan la conducta ni la decisión se toma sobre ningún fundamento.

¹⁰⁸ VI: 93.

¹⁰⁹ VI: 91.

¹¹⁰ VI: 101.

¹¹¹ VI: 140.

Se trata de una libertad, en efecto, que está sustentada en la afirmación de sí mismo pues, si bien es cierto que la posibilidad de la libertad la libertad es también es lugar para la traición, el deseo y la necesidad señalan primeramente a un yo que pacta con ellos, en vez de resultar traicionado. No existe, pues, motivo para la sospecha de lo involuntario porque, según Ricoeur,

“no existe en el hombre potencia capaz de encadenarlo; todo lo involuntario es por la libertad y la conciencia sólo puede ser esclava de sí misma”¹¹².

Así, la elección, que es la primera estructura eidética de la voluntad refleja ya una afirmación originaria en el hombre por la relación circular de los motivos y de la decisión¹¹³. La indeterminación de los motivos se pone de manifiesto en la tensión

¹¹² VI: 115.

¹¹³ La expresión “afirmación originaria”, tributaria de Jean Nabert, se encuentra en el trasfondo de toda la obra de Ricoeur como una luz que orienta todo el estudio. Esta expresión tiene un peso especial en el autor porque, de acuerdo con la tesis general de la filosofía reflexiva, hacen referencia a un yo del que no se posee una referencia absoluta, sino que es encontrado a través de las obras que realiza. En estas obras -que Nabert llama signos- el sujeto se reencuentra a sí mismo en un acto de afirmación. Los actos, explica, entregan toda su significación a los signos, signos que el sujeto trata de recuperar para apropiarse de su significación. En esta apropiación, el sujeto se encuentra, entonces, consigo mismo. La afirmación originaria es el acto inicial por el que el sujeto se asegura de sí, así como de su poder y de su verdad. Toda la filosofía de Nabert se sustenta, así, en la afirmación de la productividad de la conciencia (cfr. Nabert. *Éléments pour une éthique*, Paris: PUF, 1943, pp.49-100). A propósito de la reedición de *Éléments...*, Barthélemy-Madaule apunta: « Toute la persuasion des valeurs tient à leur mode de transcendance à l'intérieur même d'une productivité immanente, à un dépassement de ce qui, cependant, les engendre. Le thème central de Jean Nabert es, à mon avis, cette convergence de la transcendance avec l'intériorité pure » (Barthélemy-Madaule, “Jean Nabert” en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* n.159, 1969, p.62). Asimismo, Ricoeur explica: « L'affirmation originaire est le sommet vers lequel tend l'itinéraire intérieur, par inadéquation de soi-même à soi-même, et quête du plus concret qui n'est pas 'ce qui est le plus riche en déterminations' mais 'ce qui commande et ce qui sauve. Le 'Je suis', conscience pure, 'affirmation originaire' ne se possède, ne se contemple, ne s'étreint non plus que Dieu même, mais se révèle dans le mouvement 'qui produit l'existence de moi, à partir du désir sur tous les plans de l'action » (“Préface à *Éléments pour une éthique*”, op.cit.). Cfr. J. Hereu i Bohigues, *El mal com a problema filosòfic: estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1993, pp.63-66.

Se configuran así, ciertos aspectos que resultan notorios en la obra de Ricoeur: en primer lugar, la crítica de un supuesto sujeto apodíctico; en segundo lugar, el valioso lugar de la acción, por la que el hombre, más que por el conocimiento, se conoce y se realiza; en tercer lugar, la afirmación contrasta la tendencia nihilista cierto existencialismo, negatividad a la que Ricoeur confronta sus tesis en la obra de la voluntad y, en cuarto lugar, la referencia a la acción producida como modo de reencuentro y signo *identitario*. Esta última idea tiene una especial significación en la hermenéutica y en la ética de Ricoeur, en las que la alteridad -la

entre lo necesitado y lo satisfecho¹¹⁴; el vaivén del afecto orgánico; la confusión de la sensibilidad; la imaginación del placer y del dolor y la corporalidad vivida y objetivada. La complejidad que estas polaridades revelan apela, por tanto, a una afirmación última que procede del yo. La falta puede, asimismo, inmiscuirse en el conflicto, pero aun así se trata de un yo que decide “ceder” a las presiones lo fácil, lo automático y lo placentero. En este sentido, Ricœur pone de manifiesto la originalidad positiva de lo involuntario de la necesidad:

“Antes de ser la invitación a la falta, la imaginación del placer [es decir, el deseo] es tributaria del placer efectivo, que es segundo con relación a la necesidad”¹¹⁵.

El placer muestra, a su vez, la existencia de un *cogito* que, en desacuerdo con Descartes, no se conoce clara y distintamente, sino que se encuentra confusamente viviendo entre los motivos, cuya opacidad exigen la tarea de clarificación y, como resultado de esta labor, el descubrimiento de sí mismo. Paradójicamente, el yo se conoce mejor ante el dolor, pues se encuentra con amenazado por su divisibilidad. El placer localizado y el goce no localizado remiten, por el contrario, a un yo no separado de su propio cuerpo:

“Es difícil fijar el estatuto del placer, en la flexión entre la tendencia y el estado, de la falta y de plenitud donde muere la intencionalidad. Sólo el goce carece de ambigüedad, de militancia y de localización: la conciencia de nuestra divisibilidad profunda que nos destina al polvo y la de nuestra periferia expuesta y amenazada se borran completamente ante la conciencia paradójica de una intimidad informe, disipada e inclinada a olvidarse de sí misma. Como si el yo no se experimentara sino al contacto con el obstáculo o, al menos, en el tacto de un hallazgo que da el alerta en sus fronteras y designa la diversidad de sus partes amenazadas”¹¹⁶.

comprensión de la obra, la comprensión del otro- configuran un camino autocomprehensivo e incluso identitario. La noción de *attestation* debe su ser, precisamente, a una alteridad ipseidem empujada por una fuerza que la hace ser coincidente, una fuerza que permite a la promesa ser el acto primigenio de la configuración ética (Cfr. M-F. Begué, *Paul Ricœur: la poética del sí mismo*, Buenos Aires: Biblos 2002, pp. 315-360).

¹¹⁴ VI: 119.

¹¹⁵ VI: 117.

¹¹⁶ VI: 117.

En el acto del querer deben confluír, pues, el proyecto, la determinación de sí y el valor motivante. La falta refleja que esta confluencia no está predeterminada, y presenta a la elección en su carácter residual: la angustia -cuando sobre abunda el poder pero falta el proyecto-; el acto gratuito -cuando se da un acto sin motivo y “la libertad se afirma apasionadamente a sí misma a causa de sí misma, por respeto hacia sí misma, celebrándose como su último motivo”¹¹⁷-, y el escrúpulo -en el que la reflexión sin fin se convierte en un “gusano roedor” y el querer no se compromete, sino que se estanca y se anula el acto- son las posibilidades extremas de una decisión que sufre una desviación de sus elementos eidéticos¹¹⁸. La decisión rectamente motivada conduce, pues, a la comprensión de un *cogito* auténtico pero no absoluto y a una libertad hecha a su medida:

“Decidir es 1) proyectar la posibilidad práctica de una acción que depende de mí; 2) imputarme a mí mismo como autor responsable del proyecto; 3) motivar mi proyecto por razones y móviles que ‘historializan’ valores susceptibles de legitimarlo. En particular, el vínculo de la actividad y la receptividad anuncia el límite fundamental de una libertad que es la de una voluntad de hombre y no de un Creador”¹¹⁹.

2.4. Elegir

El análisis llevado a cabo hasta ahora por Ricoeur prepara el momento final de la primera estructura eidética de la voluntad: la decisión. Es necesario, no obstante, señalar que la motivación precede estructuralmente la elección, pero no la explica. La decisión tiene como primer objeto el proyecto, esbozo sobre el que se funda el que será el primer movimiento del querer. Este proyecto, se ha visto, cumple la doble condición de que depende de mí, en tanto que soy agente responsable del mismo, y de que tengo las fuerzas y los poderes necesarios para llevarlo a cabo. El proyecto, además, tiene que estar motivado, hunde sus raíces en forma de razones que nacen desde lo profundo del ser corporal. El eje sobre el que ha girado la relación de lo

¹¹⁷ VI: 96.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Ibíd.*

voluntario y lo involuntario ha sido el de la motivación, noción que permite a Paul Ricœur superar una concepción dicotómica de la libertad, representada en los extremos del determinismo y del indeterminismo. Por la motivación, el hombre se funda a sí mismo a partir de lo dado: lo recibido -el motivo, el valor- inclina sin obligar, de modo que respeta el margen de libertad de decisión, y la decisión se toma determinándose a sí misma a partir de lo dado, que el voluntariamente elegido.

La motivación ofrece, así, luces claras que explican el movimiento de la voluntad humana. Sin embargo, éstas no son todavía suficientes, pues, si bien sientan las bases de una corporalidad integrada, no explica todavía el surgimiento de la elección. Para Ricœur constituye, ciertamente, un avance haber incluido la motivación corporal dentro el análisis, en tanto que evita de lleno posturas tan extremas como ideales, como la estoica, una libertad que es indiferencia, o la absoluta, una libertad que no tiene límites. La existencia corporal se hace compatible con la libertad humana porque, por un lado, la incentiva y, por otro, no la determina. Entonces, si la motivación no condiciona una decisión, ¿cómo puede entonces ésta producirse? O lo que es lo mismo: ¿cómo pasar de la indeterminación a la determinación de la elección? En este punto de la descripción Ricœur analiza un nuevo elemento que resulta clave para la comprensión de la decisión: la atención. Una descripción detallada de ésta permite a Ricœur avanzar en el proceso del querer hasta llegar al culmen de la decisión en la elección, abordando de este modo la cuestión de la libertad.

2.4.1. La vacilación del querer

El querer no está ni determinado ni predeterminado: esta es la doble tesis que sostiene la reflexión sobre la decisión. Ello es así por dos de razones fundamentales: porque, en primer lugar, los motivos corporales no obligan, como se ha visto, y porque, en segundo lugar, por la atención, se configura la libre dirección de la mirada. En la elección entra en juego un elemento existencial que, aunque permanezca entre paréntesis para el estudio eidético, es el que permite esta libre dirección; se trata de la temporalidad, aspecto que permite la vacilación y la ponderación de los distintos motivos. La decisión puede ser comprendida, entonces,

no sólo desde el punto de vista de la motivación sino también desde la perspectiva del surgimiento de la elección como fin de un proceso. En este sentido, las decisiones humanas son intrínsecamente temporales. Su ser en el tiempo las hace reales, a la par que permite la superación de la meditación puramente eidética en torno a las relaciones entre el proyecto, el yo y los motivos. Por eso, encarnación y temporalidad surgen como fuentes fundamentales de la existencia:

“Para un ser encarnado, la libertad es temporal; encarnación y temporalidad hacen a la única y a la misma condición humana. (...) De manera que la duración que soy trasciende las puras relaciones de la decisión y el proyecto, del yo y los motivos, pero sin transgredirlas”¹²⁰.

Toda decisión se produce en el tiempo, entre un vaivén de motivos y de circunstancias. Por eso, mientras la elección todavía no ha sido tomada, mientras se batalla en la consideración de unas razones y de otras en el tiempo, la elección es vacilación, duda, alternancia. Bajo este punto de vista, Ricœur considera que el querer que vacila es en parte ser y en parte no-ser:

“La vacilación se da a la vez como una falta de elección y como un incentivo, un esbozo de elección. (...) La vacilación es una elección que se busca”¹²¹.

La elección puede, por su temporalidad, corromperse y quedar postergada al ejercicio de una duda indefinida que no halla nunca su término. Sin embargo, tal situación presenta como la excepción de la norma. Lejos de significar esta situación límite, lo que la vacilación pone de manifiesto es que existen la posibilidad, el proyecto, el poder y las potencias, y que todas estas fuerzas se orientan hacia la decisión. La vacilación tiene sentido, por eso, cuando se la dirige hacia la elección, haciendo así posible la libertad.

El no-ser de la vacilación se nutre de la indeterminación de los motivos corporales, porque estos no forman un sistema y porque no se presentan como una jerarquía

¹²⁰ VI: 156.

¹²¹ VI: 157.

evidente ni previamente ordenados, entre otras razones, porque los valores de la afectividad tienen que ser ensayados, y porque son comprendidos muchas veces solamente por comparación. La imperfección, la inexactitud, la improvisación y la parcialidad son condiciones inherentes al *salto* que supone la acción, porque elegir es excluir otros valores y porque, en esta exclusión, los valores incomparables de la vida se mezclan confusamente con los de la historia, la conciencia individual y la conciencia social, y aún por muchos conflictos, surgidos de estados afectivos, de vinculaciones vitales, de compromisos, etc.¹²² Asimismo, el no-ser de la vacilación se mezcla con el ser del proyecto, manifestándose en igual medida en sus tres notas eidéticas esenciales: por la intencionalidad, se abre el campo de la posibilidad y de la contingencia (quiero esto o aquello), por la imputación del sí mismo, se ensayan diversos *yoes*, y por la motivación, se otorga un sentido a lo dado.

La conciencia que vacila expresa, asimismo, su “vocación por la unidad”, pues aunque vacilando se da a conocer ella misma como duda e incluso como incoherencia, se mueve resolutivamente hacia la afirmación de sí misma, y tal afirmación se da en la disipación de la vacilación. La conciencia vacilante se muestra, por tanto, incoativa:

“Hay que tomar en serio la significación radical de la vacilación; me realizo a partir de la existencia informe de mi propia subjetividad. En la vacilación no soy ni una ausencia de conciencia (...) ni una conciencia triunfante (...). Soy una conciencia militante, es decir, capaz de modular en los modos diversos de lo categórico y lo problemático”¹²³.

Lo paradójico envuelve así el conjunto de la decisión: la vacilación presenta un querer que es pero que todavía no es, y lo hace en forma de búsqueda de la unidad en

¹²² VI: 164-170.

¹²³ VI: 161. Las expresiones “conciencia militante” y “ontología militante” son utilizadas con frecuencia para referirse tanto al modo de ser propio del hombre como, en virtud de su conciencia original pero no absoluta. Ambas apellan un sujeto en búsqueda, que todavía no está acabado ni ha hallado la meta, pero que se sitúa ya en ruta, encaminado hacia ella. Cfr. M. Agís, *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación*, en: *Ágora* (2006), Vol. 25, n^o 2: 37; P. Gilbert, “Paul Ricœur: Reflexión, Ontología y Acción” en: *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, Ed. Universidad Iberoamericana, México, 1996, 124; y M. Maceiras, “Paul Ricœur: una ontología militante” en *Pensamiento* 32 (1976) 131-156.

la multiplicidad. Este hecho resulta más comprensible por la experiencia que por el entendimiento¹²⁴, lo que acentúa la huella del dolor que la vacilación deja impresa:

“La conciencia que vacila sólo expresa su vocación por la unidad superándose en una conciencia de sí dolorosa, en una presencia a sí aguda y solitaria; refluendo hacia mí mismo, me siento existir terriblemente, a la manera de una llaga viva. Pero esa conciencia herida de mí mismo en la que me reúno no es más que la conciencia intencional repartida entre sus esbozos de proyecto”¹²⁵.

2.4.2. La duración de la decisión y la atención

La vacilación conduce, pues, la decisión a través del tiempo. ¿Cómo darle un fin, para que la indeterminación no se convierta en indiferencia? Por la atención. La hipótesis de Ricœur es clara¹²⁶:

“El poder de detener el debate no es más que el poder de conducirlo y este imperio sobre la sucesión es la atención”¹²⁷.

El término “imperio” guarda para Ricœur una importancia singular, pues, tal y como se desarrolla en toda la obra, la voluntad consiste en el dominio activo de lo recibido de forma pasiva, siempre en un ejercicio de reciprocidad. “El progreso de la decisión,

¹²⁴ VI: 163.

¹²⁵ VI: 161-162.

¹²⁶ El interés de Ricœur por la atención es temprano. En 1939 pronunció en Rennes una conferencia titulada: “L’attention. Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, que fue recogida en el *Bulletin du Cercle philosophie de l’Ouest* número 15 (enero-marzo 1940). Recientemente, se ha publicado en el volumen editado por J. Michel y J. Porée: P. Ricœur, *Anthropologie Philosophique*, op.cit., pp.51-93. La proximidad de los análisis es manifiesta y, aunque en *Lo voluntario y lo involuntario* no haga referencia a este escrito, lo que recoge en *Lo voluntario y lo involuntario* viene a ser un resumen de lo que desarrolla más extensamente en 1939. En efecto, las líneas directrices que sostienen los análisis son las mismas y se dirigen hacia un análisis de dos grandes temas: el de la verdad y el de la libertad, entendidos como síntesis de lo activo y de lo pasivo. Las temáticas se desenvuelven, asimismo, a partir de una doble crítica: la de un supuesto *cogito* apodíctico, por un lado, y la de una psicología de corte naturalista y fisicalista, por otro. De este modo, Ricœur evita la degradación de la paradoja y apuesta por una unidad vital que es más misteriosa que problemática.

¹²⁷ VI: 170.

a través de sinuosidades, estancamientos, saltos, retrocesos, -explica Ricœur- es una sucesión”¹²⁸. Y esta sucesión es voluntaria porque quien la determina es la atención.

La atención se sitúa en un nivel anterior al conocimiento y constituye un nivel primigenio del querer del hombre y del vivir en el mundo, en virtud de su intencionalidad. En efecto, en contra de lo que sería una afirmación proveniente de la psicología, por la que la atención tendría como objeto las representaciones, Ricœur sostiene que dicha actividad no es en ningún modo una reflexión, o un pensamiento de segundo grado -lo que sería situarse frente a las representaciones-, porque, por un lado, la representación misma ya es intencional y porque, por otro, la atención no es numéricamente distinta de la representación, ella misma es un tipo especial de percepción. En la atención, el sujeto es una misma cosa con lo percibido, no hay todavía una conciencia del yo como separación: es esencialmente unión¹²⁹. Sin embargo, y éste es el punto clave para comprender su importancia, sí hay un dominio del yo y un ejercicio de voluntariedad, y éste es anterior a toda reflexión.

La atención, explica Ricœur, es la libre configuración de la mirada. 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*”¹³⁰.

Percibir es recibir todo lo que se sitúa frente a sí, desde lo sensible hasta lo intelectual. Pero esta percepción nunca es total ni absoluta, sino que se da en el tiempo, mediante una sucesión de imágenes que conforman un flujo continuo. El objeto en su totalidad desborda la percepción, pero éste se muestra en diversos aspectos en una sucesión temporal. Por eso, el objeto es percibido como una unidad de una multiplicidad¹³¹. Lo decisivo es que tanto el cambio de un aspecto a otro como

¹²⁸ VI: 711.

¹²⁹ Cfr. P. Ricœur, “L’attention...”, op.cit., 51-54.

¹³⁰ VI: 173.

¹³¹ En estas apreciaciones, Ricœur sigue a Descartes (en su concepción de la percepción), a Husserl y a Sartre. Cfr. P. Ricœur, “La attention...”, op. Cit., 56, 64-65. La admiración moviliza, en definitiva, el pensamiento, tal como Descartes viera. Y en esta movilización se revela la unidad oculta. Pero esta pasión, que en Ricœur es la emoción, puede descubrirse a sí

la sucesión encadenada de dichos cambios, que hace que la percepción múltiple tenga un solo sentido (el sentido de la unidad de la cosa real), son así gracias al carácter *atentivo* de la percepción. Es decir, hay un yo que dirige y mantiene la mirada sobre lo que recibe.

La paradoja surge al constatar que, ante el movimiento de la mirada, aparece lo nuevo, pero el sentido de lo percibido permanece invariable. En otras palabras, aparece ante la conciencia como algo desconocido lo que de alguna manera ya estaba, al menos en ser existente. Este contraste pone de manifiesto, en el fondo, la singularidad de la síntesis de la actividad y la pasividad. Percibir consiste en recibir, pero es una recepción activa, por lo que tiene carácter de acto. El sujeto interviene en la recepción: acoge lo recibido y, más aún, lo busca. De ahí que la inocencia de la mirada sea el verdadero garante de la acogida de lo nuevo, y la apertura a la verdad sea mayor. Por eso, la atención puede ser descrita como asombro, sorpresa (*étonnement*)¹³² y el autor pueda afirmar que “la actividad más alta realiza la receptividad más grande”¹³³.

La atención es un acto, y no una reflexión, por el que los objetos percibidos -o ciertos aspectos de ellos- aparecen de modo claro y distinto. Es decir, se conoce un objeto concreto, que es independiente, separado, de los otros, y se percibe mejor. De este modo lo percibido se levanta en relieve sobre un fondo que permanece borroso. Siguiendo la expresión de Ricoeur: la totalidad de la existencia es dada, entonces, como en sordina¹³⁴:

“La atención es pues un dominio sobre la duración, o más exactamente el poder de hacer aparecer, de acuerdo con la regla de sucesión, objetos o aspectos del objeto,

misma en un sentido inverso: si el movimiento de los espíritus sirve para reforzar en el cerebro una idea, ésta también puede fortificarse mediante una reflexión particular de la voluntad: la atención. Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., art. 75, p. 147-148.

¹³² “L’attention...”, op. Cit., 67.

¹³³ VI: 176. En este sentido, Ricoeur recuerda cómo, para Descartes, Malebranche y Berkeley, el error surge del recuerdo, de la inatención y de las ideas preconcebidas. Por otro lado, una mirada absolutamente inocente es un caso-límite, inexistente en la vida real. El estudio eidético, a pesar de ello, debe centrarse en ello, pues sólo el estudio de las esencias permite comprender su corrupción. (“La attention...”, op. Cit., 67).

¹³⁴ “L’attention...”, op. Cit., 64.

extrayéndolos del fondo o dejándolos borrarse en el fondo que constituye, para cada mirada, el trasfondo de inatención”¹³⁵.

Ricœur no considera la inhibición de fuerzas ni el esfuerzo como notas esenciales de la atención, pues, si bien es cierto que la distracción supone un enemigo frecuente en el ejercicio ordinario de “permanecer atento”, ésta no tiene por qué darse necesariamente. En cambio, sí debe haber una receptividad activa del objeto que lo señale claramente sobre los demás y que permita conocerlo mejor. Desde el punto de vista del sujeto, lo que conviene destacar sobre la atención es el libre movimiento que “hace aparecer” los aspectos del objeto y que los presenta en continuidad. La atención se da en el tiempo, por lo que todo intento de comprensión como acto único supone un fracaso; la atención es, por tanto, una duración:

“La atención es el movimiento mismo de la mirada que, desplazándose, *cambia* el modo de aparecer de los objetos de sus aspectos”¹³⁶.

El hecho de que haya movimiento es, de hecho, un índice de cambio, pero a su vez refleja una permanencia. En este sentido, refleja en sí mismo cuál es el índice de voluntariedad de la atención:

“Un corte *instantáneo* en la vida mental no permite distinguir el carácter voluntario o pasivo de la atención. Tanto la atención voluntaria como la atención pasiva son *igualmente* caracterizadas por una distribución del campo perceptivo *en un momento dado* en un primer plano y un último plano, una zona clara y una zona oscura. Lo que es voluntario es la *evolución* de la distribución del campo; el cambio de objeto en mantenimiento del objeto: decir que la predominancia depende de mí significa que yo hago aparecer la idea, que yo la mantengo, que yo la haré desaparecer. *La atención voluntaria es un domino de la duración, un poder de orientación en el tiempo*”¹³⁷.

Lo voluntario no está reñido, por eso, con lo receptivo. El carácter activo de la atención permite ocuparse gratuitamente del objeto, mientras que, por su carácter

¹³⁵ VI: 177.

¹³⁶ VI: 175.

¹³⁷ P. Ricœur, “L’attention...”, op. Cit., 71. La traducción es mía.

pasivo, la atención es absorbida por él. De este modo, se producen dos duraciones: la sufrida y la dirigida. La atención es una combinación misteriosa de las dos, cuyos extremos vendrían desde una malentendida autonomía de la mirada hasta la fascinación. Sin embargo, lejos de la mirada estoica e indiferente, la conciencia atenta se siente atraída por los objetos, sin tener por ello que dejarse seducir por ellos. La mirada atenta se mueve siempre entre estos dos extremos:

“Nuestra exploración del mundo -y la experiencia de la identidad que la atraviesa- es una mezcla estrecha de cambios de aspectos que yo conduzco más o menos voluntariamente y de avatares que no dependen de mí”¹³⁸.

El análisis de la atención rompe el presunto esquema por el que lo voluntario es acción y lo involuntario es pasión. El acto de la atención es al mismo tiempo receptividad y actividad; es más, sólo por uno se da el otro. Lo involuntario sólo es tal en la medida en que es asumido, aceptado y conducido por lo voluntario, y lo voluntario sólo tiene su razón de ser en tanto asume, acepta y conduce todo aquello que recibe. El carácter temporal de la decisión permite, de este modo, la modulación de la actividad en y mediante la pasividad.

Por la atención estalla, además, la dicotomía racionalidad-irracionalidad que gira en torno a la explicación de la motivación, ya que, en la decisión, los motivos son el objeto de la atención. La libre dirección de la mirada hace destacar un motivo entre otros, y permite conocerlo en todos sus aspectos en el flujo temporal por el que se da. Pero sólo la atención, como mirada voluntaria, hace que la necesidad se convierta en motivo. La cuestión del valor es acaso más ilustrativa todavía: el valor se recibe, no se crea, pero sólo es tal en la medida en que es recibido y acogido: sólo el interés por él hace brillar su valía. La atención realiza el doble trabajo de separar y repartir los valores y de unificarlos, elevando así una necesidad a la categoría de motivo y determinándolo para fundar una decisión¹³⁹. De este modo, se conforma, en medio de la confusión afectiva y de las vacilaciones temporales, una decisión sustentada en una motivación, voluntaria e involuntaria a la vez:

¹³⁸ P. Ricœur, “L’attention...”, op. Cit., 66. La traducción es mía.

¹³⁹ VI: 179.

“Consideramos que una doctrina de la atención es la más acogedora y la más respetuosa de la infinita riqueza de la motivación. La amplitud de la motivación que muchas veces hemos defendido encuentra aquí su fuente subjetiva más radical. Por una parte, la racionalidad de los motivos sólo es la forma privilegiada que adopta, en ciertos casos favorables, el curso de la motivación; por la otra, el calor afectivo, la masa indivisible de nuestra personalidad aporta un entusiasmo y una nobleza que ningún cálculo, que ninguna dialéctica pueden llegar a igualar”¹⁴⁰.

En la relación entre la motivación y la atención, es el carácter libre de la decisión el que queda definido y descrito:

“La libertad sigue siendo siempre esa mirada, ese silencio donde resuenan todas las voces. Siempre la atención crea tiempo, gana tiempo, para que todas esas voces hablen claramente, es decir en una sucesión”¹⁴¹.

Ricœur presenta, así, la atención como un elemento paradigmático en el que se anudan las facultades humanas y que concentra e ilustra la relación entre lo voluntario y lo involuntario que se repite a lo largo de la obra de 1950¹⁴². Ciertamente, la percepción y la volición encuentran en la atención su punto de conexión, y a partir de ella se comprende que el conocimiento es en cierto modo voluntario, en la medida en que la orientación de la conciencia es dirigida hacia la receptividad de ciertos objetos; y el querer no es ciego, sino que está iluminado por los descubrimientos de la percepción, ya sea sensitiva o intelectual.

Asimismo, la intencionalidad se presenta como nota primordial, por la que se funden el que conoce y lo conocido y el que quiere y lo querido en un solo acto. Es la unidad primordial que describe el acto vivido, anterior a cualquier reflexión u operación que separe al *cogito* del mundo. Por la atención, que complementa la reflexión en torno a la motivación, ésta no es ni casualidad ni causalidad, lo que garantiza la libertad del

¹⁴⁰ VI: 184.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² VI: 173: “La sucesión puede vivirse en modo activo o modo pasivo. La sucesión presenta la bipolaridad fundamental de la existencia humana, que buscamos comentar en esta obra: dicha sucesión resulta sufrida y conducida.” (*Ibíd.*).

acto de la decisión. Esta es, en definitiva, la cima de un análisis que necesita ser comprendido desde sus estadios más inferiores, en los cuales se observa ya la orientación hacia lo superior. La libertad no es, por tanto, una característica de una facultad superior, que acoge las determinaciones de un grado menor, como tampoco se trata de la complicación de lo simple, sino que el querer es libre desde sus principios más primigenios, en virtud de lo cual lo involuntario sólo puede ser comprendido por relación a lo voluntario. En última instancia, existe un yo, es decir, una subjetividad que domina la discusión y que no puede ser comprendido de modo directo, sino a través de sus actos vinculados con lo involuntario. La omisión de este yo comporta una serie de reductos que se unen a los de la ausencia de motivación:

“Haya lo que haya detrás de este poder de orientación, una psicología comprensiva no debe ser ni reductora ni genetista, ella debe describirlo puramente y simplemente, porque sólo ello le permite distinguir atención de fascinación. En la fascinación, yo he perdido mi poder de cambiar el objeto”¹⁴³.

Con todo, la atención pone de manifiesto que, aunque la paradoja permanece insertada en el edificio eidético de la voluntad, prima sobre ella la conciliación. Libertad y verdad se encuentran y se complementan mutuamente en el acto único de atender, y apuntan a la omisión de la atención y a la permanencia en el yo superficial como uno de los modos posibles de la falta, que se halla en la base del determinismo¹⁴⁴:

“Las grandes revelaciones sobre la libertad sólo se manifiestan de esta manera: la experiencia de la falta (...) no se vincula a la explicación sino a la revelación más primitiva de nosotros mismos. (...) La atención *inempleada* (sic) me acusa”¹⁴⁵.

¹⁴³ P. Ricœur, “L’attention...”, op. Cit., 72. La traducción es mía.

¹⁴⁴ VI: 182.

¹⁴⁵ VI: 184. En este punto Ricœur se reconoce deudor de Jean Nabert, quien afirma que la experiencia de la falta es reveladora de la existencia de la libertad, que es más original y auténtica. Esta intuición permanece en las obras posteriores que dedica a la cuestión de la falibilidad y del mal. Así pues, en *El hombre falible* afirma: “el no-ser de la culpa comunica con un no-ser esencial que va más allá de las acciones del yo individual sin atenuar su gravedad para la conciencia” (op.cit. p.16). Cfr. J. Nabert, *Eléments pour une Ethique*, Paris: PUF 1943, pp.3-19. Asimismo, en *Sí mismo como otro*, el lugar del mal sigue teniendo un lugar “segundo” con respecto a la libertad, que es más original. La ética debe responder al mal presente, pero no puede aspirar a explicar su origen: “El mal es el revelador de la naturaleza

2.4.3. *El surgimiento de la elección*

El momento final de la decisión se da en la toma de una decisión. Este acontecimiento se produce por un doble movimiento: por la suspensión de la atención y por el surgimiento del proyecto. En este sentido, la decisión puede ser vista desde una doble perspectiva: como maduración de un proyecto y como ruptura de la consideración sucesiva de motivos, es decir, como continuidad y como discontinuidad¹⁴⁶. Esta dicotomía hace que la elección tenga un carácter paradójico y da pie a soluciones imparciales, como son el racionalismo y el voluntarismo, frente a las cuales se Ricœur se mantiene equidistante.

La eidética muestra, como se ha visto, que la decisión está determinada por tres veces: por el proyecto, por el yo que decide y por los motivos, pero sólo cuando se tiene en cuenta su realidad temporal adquiere el relieve necesario para comprender su aparición, en la medida que la receptividad y la actividad se anudan. Este nudo puede, no obstante, ser analizado en dos direcciones: por un lado, desde el punto de vista de la motivación, la elección es comprendida como una consumación y una maduración de los motivos y de los valores. El cese de la deliberación es, por tanto, sinónimo de la elección, incluso cuando ésta consiste en no atender ningún motivo y “no decidir nada”:

“Vacilar es tener diversas razones confusas, deliberar es desenredar y clarificar tales razones, elegir es hacer aparecer una preferencia en las razones. (...) El proyecto

íntima del (libre) albedrío. El (libre) albedrío humano se presenta como portador de una herida originaria que alcanza a su capacidad de determinarse por o contra la ley; el enigma del origen del mal se refleja en aquel que afecta al ejercicio actual de la libertad; que esta inclinación es, sin embargo, una máxima del (libre) albedrío, he aquí lo que es tan inescrutable como el origen del mal” (op.cit., p.231).

¹⁴⁶ La lectura de la decisión en continuidad, que entiende el acto voluntario como el último de una cadena de sucesiones es la que plantea Hobbes, que separa la libertad de la voluntad. La incidencia de Ricœur en la discontinuidad es, en este contexto una crítica a tal pensamiento, que relega el yo hasta los postulados naturalistas. Esta cuestión será analizada, más adelante, en el capítulo 5.

madura lentamente con sus razones: a razones confusas, proyecto equívoco; a razones clarificadas, proyecto unívoco”¹⁴⁷.

Ricœur aprecia en estas palabras la profunda imbricación que se da entre el proyecto y la motivación, o entre el surgimiento del yo y su justificación, cuya distinción sólo puede ser percibida mediante una abstracción eidética. Por eso, elegir es reconocerse en la elección, es reconocer las propias máximas generales, una línea de conducta¹⁴⁸. Por la atención, el yo separa, distingue y destaca unos valores entre otros. Así, la elección es disyunción, en el sentido de que supone la determinación del sujeto, que elige esto o aquello. En este sentido, la ley de la acción se diferencia de la ley del conocimiento, que consiste más bien en el establecimiento de relaciones y conjunciones¹⁴⁹.

Por el otro lado, desde el punto de vista de del proyecto, la elección es el surgimiento del yo, la aparición de lo nuevo con respecto a lo ya conocido de la motivación:

“La novedad de la elección es la aparición de la modalidad categórica en el seno de una conciencia que se desenvolvía en el modo problemático; la discontinuidad concierne pues al cambio de modalidad: por la elección, las tres dimensiones de la decisión -la triple relación al proyecto, a sí mismo, a los motivos- surgen bajo el modo categórico”¹⁵⁰.

Ricœur se refiere aquí a que, en primer lugar, el proyecto se torna un imperativo porque ya no pertenece al ámbito de lo posible, sino que empieza a ser real, en la medida en que el poder del cuerpo comienza ya a “morder las cosas”¹⁵¹. Y, en segundo lugar, el yo se determina categóricamente porque empieza a existir, surge de entre todos los yo posibles, apuesta por una existencia concreta, alejada de anhelos e indeterminaciones. Además, en tercer lugar, la motivación se convierte en categórica

¹⁴⁷ VI: 190.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ VI: 187.

¹⁵⁰ VI: 193.

¹⁵¹ *Ibíd.*

porque apela a una preferencia, cuyo retroceso implica un cambio de proyecto por completo.

La elección entendida como discontinuidad de los motivos vacilantes hace ver la decisión como un atrevimiento, un salto, una iniciativa. Llega un momento en que la motivación no puede ensanchar más su discurso, y necesita del empuje de la decisión para poder tener sentido, y no terminar en una mera discusión teórica. En este arriesgado salto es donde la reflexión moral adquiere toda su significación, pues es el momento de la puesta a prueba de la objetividad de los valores, cuya consideración no puede ser únicamente apriorística. Esto hace que la decisión tenga un carácter más ético que técnico. El conflicto entre deseos y deberes es, entonces, la condición normal de la voluntad, no una situación excepcional ni una tarea confinada a unos pocos. “Elegiendo -indica Ricœur- consagro la jerarquía de valores”¹⁵². Con Descartes, Ricœur comprende la elección como generosidad:

“La generosidad, en el sentido que Descartes daba a ese término, no sólo es amar el bien, sino también decidir en la confusión y en el conflicto”¹⁵³.

La decisión es atrevimiento, momento en el cual se concentra el poder solemne de comenzar¹⁵⁴. El vértigo de la conciencia ante el salto explica por qué existen los escrupulosos, personas que viven en un perpetuo ir y venir de razonamientos y valoraciones y que desearían que la ley de la acción fuera “siempre una síntesis y nunca la alternativa”¹⁵⁵. En este sentido, se pregunta Ricœur si “acaso el escrúpulo sea un error sobre el sentido de la libertad humana en tanto humana, una suerte de angelismo de la libertad”¹⁵⁶. En todo caso, para el autor “la indecisión es un vicio”¹⁵⁷,

¹⁵² VI: 195.

¹⁵³ VI: 194.

¹⁵⁴ En este sentido, la filosofía de Ricœur se emparenta de un modo más claro con el pensamiento de H. Arendt que con el de M. Heidegger, que ve el la muerte, y no en el nacimiento, el acto culminante del hombre que desvela su esencia. Tanto para Ricœur como para Arendt, el hombre no es propiamente el ser que muere sino, sobre todo, el ser que nace, el ser que comienza: “Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso, sino para comenzar” (H. Arendt, *La condición humana*, op.cit., p.265).

¹⁵⁵ VI: 195.

¹⁵⁶ *Ibíd.*

y la única salida ante toda la dinámica que se ha operado en el interior del hombre, desde el comienzo de la motivación hasta confín de la decisión, es precisamente la elección.

En la elección el yo hace su aparición como algo irreductible. El *cogito* ha hecho ya su presentación en la recepción de la motivación, en el ensayo de las distintas versiones de uno mismo, en la búsqueda de una línea de conducta, en la identificación con unos valores y en la libre dirección de la mirada. Sin embargo, es en la decisión cuando el yo se reafirma a sí mismo en su integridad. Y ello se produce en la medida en que confirma lo proyectado. La elección es un acto positivo y libre, en virtud del cual el yo se inserta en la realidad: “Soy yo mismo el *quid* de la acción”¹⁵⁸. Por eso, la decisión trasciende y supera la motivación: no es ni una suma de motivos ni el fin mecánico de una sucesión de ellas. La elección revela un yo que es novedoso y que, si bien se nutre de los motivos que lo sostienen, decide, en última instancia, porque quiere, afirmándose de esta manera a sí mismo.

2.4.4. La paradoja de la elección

La elección ofrece, pues, una doble lectura: en continuidad y en discontinuidad. Desde el primer punto de vista, la elección sigue a los motivos -en concreto, a la vacilación sobre ellos en la duración-. Así, Ricœur remite a la psicología tomista al afirmar que “la elección procede del último juicio práctico”¹⁵⁹. Sin embargo, desde el segundo punto de vista, se constata que el juicio es, en efecto, el último sólo gracias a la libertad. Es decir, es el yo el que rompe toda suerte de deliberación e inaugura una nueva etapa: la elección consume la duración a la vez de que la fracciona¹⁶⁰. Así, la elección es, paradójicamente, explicable e inexplicable a la vez: tengo motivos para

¹⁵⁷ VI: 194.

¹⁵⁸ VI: 187.

¹⁵⁹ VI: 192.

¹⁶⁰ VI: 185.

decidir, pero decido porque quiero¹⁶¹. En el intento de evitar la paradoja y de eliminar todo misterio encuentra el lugar de la falta:

“La doble lectura nos dará ocasión de examinar las teorías de la elección, cuya falta, podemos adivinarlo, es resultar unilaterales y querer escapar a la paradoja”¹⁶².

Las teorías de la elección a las que hace referencia Ricœur son el intelectualismo, por un lado, y el voluntarismo, por otro. Ambas se ubican en los extremos de dicha paradoja: mientras que el intelectualismo subraya la cuestión de la motivación, el voluntarismo destaca la ruptura de la continuidad y la novedad del yo. Se trata de dos *construcciones-límite* que poca relación guardan con la experiencia real de la decisión, en la que se imbrican y confunden dichos extremos¹⁶³.

Para Ricœur, las doctrinas de corte intelectualista aciertan al decir que “elegir no es otra cosa que cesar de deliberar”¹⁶⁴, pero yerran al considerar que “la suspensión de la motivación no es nada”¹⁶⁵, obviando así el riesgo y la audacia que toda decisión comporta. Para una filosofía de este corte, es necesario “eliminar de la elección todo elemento nuevo con respecto a la deliberación anterior”¹⁶⁶.

El error de esta *construcción-límite* radica en el descuido de una consideración atenta sobre la atención en el olvido de su *positividad* en tanto que libre movimiento. Es decir, en la motivación hay un encadenamiento de contenidos, pero éste no es conclusivo, sino que es necesario un acto del yo para que el último juicio sea

¹⁶¹ La decisión requiere un fin, un término, un acto de valentía, pues no puede dilatarse hasta el infinito, de la misma manera que la reflexión de Descartes sobre la acción y sobre la moral no admiten una puesta entre paréntesis. Cfr. la metáfora del bosque explicada en la tercera parte del *Discurso del método* (op.cit., pp. 87-88), o la carta a Isabel de Bohemia del 15 de septiembre de 1645: “Aunque no podamos contar con demostraciones fidedignas de todo, tenemos, sin embargo, que tomar partido y hacer nuestras las opiniones que nos parezcan más verosímiles en cuanto se refiere a los usos, de forma tal que, llegado el momento de actuar, no pequemos nunca de irresolutos” (Descartes, *Correspondencia...* op.cit., pp.106-107).

¹⁶² VI: 189.

¹⁶³ VI: 190, 196.

¹⁶⁴ VI: 189.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ VI: 191.

efectivamente el definitivo: “Pensar es un acto, razonar es un acto a través de la atenta acogida de razones”¹⁶⁷. La consideración de la elección como mera concatenación de motivos desemboca, al fin, en un análisis de la libertad que se reduce a “discusiones técnicas y a soluciones económicas”¹⁶⁸.

Para una filosofía racional, la libertad de indiferencia (la que prácticamente no apela a razones) es el grado más bajo de libertad. Por el contrario, la decisión queda tanto más esclarecida cuanto más esclarecimiento ofrecen sus razones¹⁶⁹. Esta exaltación de los motivos no es incompatible con el acto libre de la atención. Más bien al contrario, sólo por la indeterminación del yo éstos adquieren plenamente su significado. Sólo la consideración de la irreductibilidad del yo salva a la decisión racional de convertirse en un determinismo de corte intelectualista. Ello lleva a Ricoeur a afirmar:

“La verdadera indeterminación de los actos se encuentra en la raíz de la decisión más esclarecida, es decir, en la menos indiferente a las razones y en la más determinada en cuanto a su contenido por esas razones”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Ibíd. Se distancia así Ricoeur una explicación de la voluntad como la del estoicismo, Spinoza y Leibniz, que omiten la consideración de los actos y la sacrifican a favor de los contenidos de pensamiento y de su encadenamiento (cfr. VI: 192).

¹⁶⁸ VI: 190.

¹⁶⁹ VI: 191.

¹⁷⁰ VI: 192. Cfr. La carta de Descartes al P. Mesland (?) del 2 de mayo de 1644 (?), donde Descartes trata de la voluntad y del movimiento del cuerpo, así como de la no indiferencia de la libertad del hombre: « Que je n'ai point dit que l'homme ne fut indifférent que là ou il manque de connaissance ; mais bien, qu'il est d'autant plus indifférent, qu'il connaît moins de raisons qui le poussent à choisir un parti plutôt que l'autre ; ce qui ne peut, ce me semble, être nié de personne. (...) Ainsi, puisque vous ne mettez pas la liberté dans l'indifférence précisément, mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer, il n'y a de différence entre nos opinions que pour le nom ; car j'avoue que cette puissance est la volonté » (*Oeuvres de Descartes*, op.cit., IV, pp.115-116).

La cuestión de la libertad de indiferencia en Dios y en los hombres es un tema discutido por numerosos autores. La lectura que hace Sartre de Descartes es, precisamente, relevante en cuanto a su propia teoría de la libertad. El filósofo existencialista ve en Dios una libertad de indiferencia absoluta, y en la libertad de hombre, por contraste, una no-libertad, en cuanto a que estamos obligados a aceptar la verdad que conocemos. Contra la visión unívoca de la libertad que plantea Sartre, Grimaldi observa que existen distintos grados o tipos de libertad, a propósito de una lectura rica de Descartes. Cfr. N. Grimaldi, “Descartes et l'expérience de la liberté” en: *Études Cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. Paris: Vrin: 1996, pp. 137-185. Vid. Capítulo 5.

La segunda *construcción-límite* se explica como reacción contestataria a la primera. En este caso, el deslizamiento no se produce hacia los motivos, sino hacia el yo. Según este planteamiento, propio de las filosofías llamadas voluntaristas y existenciales, la suspensión de la deliberación es positivamente algo. Aún más, constituye el momento más notorio y original del acto libre. Sin embargo, yerran en la anulación “de la receptividad de la atención y, a través de ella, su docilidad hacia los valores”¹⁷¹. Llevada al extremo, esta visión supone, pues, no un determinismo de las razones, sino un indeterminismo absoluto, razón por la cual el yo no está sujeto a nada y se funda a sí mismo únicamente en virtud de sí mismo. Este planteamiento desemboca, pues, en un nihilismo existencial: la materia de la decisión resulta indiferente frente a un yo exaltado que se congratula en el acto de afirmación gratuita.

En este sentido, Ricœur trae a colación el argumento de la “mala razón” de Sartre, por el cual el yo se justifica ante sí mismo y oculta la no autenticidad de su acto supuestamente libre¹⁷² y elabora una contra-argumentación:

“Un pretexto es una falsa razón, un motivo postizo; el pretexto es la mala fe en el sentido estricto; y es la buena fe la que la califica como mala; ahora bien, ¿qué es la buena fe sino la idea misma de una elección que invoca verdaderamente la convicción de sus propios motivos y se apoya en dicha convicción? Todo pretexto simula un motivo auténtico”¹⁷³.

El momento “del brinco, del salto, del brote, del surgimiento”¹⁷⁴ no se opone, pues, para Ricœur con la motivación. Libertad y valores no se anulan mutuamente. Más

¹⁷¹ VI: 192.

¹⁷² VI: 197. Ricœur afirma que para el existencialismo, “la existencia aventaja la esencia” (VI: 196), a lo que responde que la elección no está vacía, sino que ella misma determina los valores y los motivos. El término clave que marca la diferencia es, pues, el de “existencia”, sobre el que los autores mantienen planteamientos diferentes. Para Sartre, existencia es creación pura, lo no creado, lo que no tiene esencia, no que no es de ninguna manera. Para Ricœur, en cambio, la existencia es la circunstancia, lo dado. Esencia y existencia no son términos equívocos, entonces. La existencia sería como la “esencia dada”, que no agota en absoluto el ser del hombre. Sartre no considera, tampoco, la analogía del ser o el ser en potencia Cfr J-P. Sartre, *El ser y la nada*, op.cit., p.129.

¹⁷³ VI: 197.

¹⁷⁴ VI: 192.

bien al contrario, “la elección procede (...) de la sobreabundancia de valores”¹⁷⁵. Es, de nuevo, el análisis de la atención el que aporta la clave del equilibrio: por ella, la decisión es una elección libre, y no una mecánica de las ideas. Ricoeur ilustra la idea de la voluntariedad de la elección, muy distinta de la de los filósofos existenciales, con un concepto que toma de la psicología y que aparecerá con frecuencia en la Filosofía de la Voluntad: el *Fiat*¹⁷⁶:

“El *Fiat* es la dirección del esfuerzo hacia el ideal, ‘la fuerza adicional o *sobreagregada* a ciertos motivos que terminan por prevalecer”¹⁷⁷.

El *Fiat* es, de alguna manera, el momento del querer más voluntario, el esfuerzo de la atención, por cuya mirada los motivos quedan determinados. Por eso, “el *Fiat* no se opone a la ‘decisión razonable’”¹⁷⁸. Frente a Nietzsche y a Kierkegaard, que entienden la libertad como la ruptura de la ley y la rebelión del yo, Ricoeur afirma con Kant, Nabert y Jaspers que “no hay libertad sin ley y sin respeto”¹⁷⁹.

El análisis eidético de la motivación ha mostrado ya cómo ésta es inseparable de la decisión: “decido porque...”, insiste Ricoeur en numerosas ocasiones. Aquí, la descripción fenomenológica alcanza su clímax al ser contrastada con las teorías sobre la libertad, panorama ante el cual se deduce la importancia de la motivación como pieza de encaje entre lo voluntario y lo voluntario.

No son los motivos los que determinan la decisión, como podrían pensar los intelectualistas, sino que es el *cogito*, en el momento del *Fiat*, el que los determina. El yo se determina a sí mismo a través de ellos. En la decisión se observa, por tanto,

¹⁷⁵ VI: 201.

¹⁷⁶ En concreto, lo toma de William James, de su obra *Précis de psychologie*, de 1982. Si bien Ricoeur anota que el lenguaje fiscalista que James utiliza denosta su análisis, la doctrina aporta verdaderas luces a la investigación sobre la conciencia. Puede verse una recensión a la traducción francesa de la obra en: Noël Léon: William James, *Précis de Psychologie*, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1910, vol. 17, n° 65, pp. 142-143.

¹⁷⁷ VI: 198.

¹⁷⁸ VI: 199.

¹⁷⁹ VI: 200. Cfr.P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, op.cit., pp.211-217 ; 348-354 ; 376-378.

un esbozo del consentimiento, que constituye la tercera estructura de la voluntad pero que de alguna manera está ya presente en el primero, porque no existe una libertad sin razones.

Tanto el determinismo como el indeterminismo anulan la peculiar libertad en que consiste la libertad humana, disolviendo la dicotomía voluntario-involuntario, que es el eje de esta obra¹⁸⁰. Frente a ello, Ricœur insiste en su relación de reciprocidad: lo involuntario es para lo voluntario, lo que significa que los motivos son para la decisión. El intento de eliminar la paradoja no solamente atenta contra la idea de libertad, sino contra la misma idea de hombre, universal y particular a la vez:

“Si las fórmulas del intelectualismo *universalizan* la elección por el lado de sus razones más claras, las fórmulas del voluntarismo, por su parte, la *individualizan* por el lado de su audacia más soberana”¹⁸¹.

La paradoja de la elección, por la que la decisión consiste a la vez en la detención de la deliberación y en el surgimiento del proyecto, expresada en términos temporales como la continuidad y la discontinuidad simultáneas, resume la paradoja del proyecto y de la motivación. En esta tesitura, apunta Ricœur:

“El acontecimiento de la elección es precisamente la conciliación práctica de la paradoja en un instante que, simultáneamente, consuma la duración y viene a surgir”¹⁸².

Así, para Ricœur, la paradoja resulta superada por el acto de la elección: “El acto reconcilia prácticamente la discordancia teórica entre las dos lecturas”¹⁸³. La acción llega, en este sentido, mucho más que lejos que el conocimiento, y apela de modo más claro a una unidad en la dualidad, que es anterior a la reflexión:

¹⁸⁰ VI: 196-197.

¹⁸¹ VI: 196.

¹⁸² VI: 189.

¹⁸³ VI: 202.

“Continuidad, discontinuidad -conformidad con el último juicio práctico, surgimiento del acontecimiento-, tal es la paradoja de la duración conducida en la que cada momento de existencia inventada se funda en el precedente y brota como novedad”¹⁸⁴.

La expresión “fundarse en” recoge en todos sus matices la riqueza de la reciprocidad que describe el autor: mientras, por un lado, el sujeto mantiene la unidad de la conciencia mediante la continuación de la motivación, instituye la novedad y la posibilidad permanente de riesgo, nutrida siempre de la necesidad. Es entonces, una vez introducido el factor de la duración, cuando se puede decir que un acto es libre, sin pleonasma, porque su modo de ser es esencialmente voluntario¹⁸⁵.

Así, el decidir se presenta como una síntesis de lo que comienza a ser, para Ricœur, una teoría sobre la libertad:

“La reconciliación en el acto domina el diálogo de lo voluntario y lo involuntario, al menos en su primera dimensión. El gesto de fundarse que hace la continuidad de la libertad en la duración es la acogida atenta del bien que lo involuntario describe y transmite; por dicha acogida la subjetividad acepta ser trascendida en su cuerpo y, a través de su cuerpo, por el otro. El gesto de surgir y de arriesgar, que hace la discontinuidad del instante, es la existencia voluntaria que trasciende los motivos salidos de su existencia involuntaria o mediatizados por ella. De tal modo, la paradoja de la continuidad y la discontinuidad esclarece la paradoja de lo involuntario y lo voluntario; y la misma conciencia práctica y pre-reflexiva -que concilia el surgimiento de la elección y la meditación continua sobre los motivos- reconcilia la existencia querida y la existencia recibida”¹⁸⁶.

¹⁸⁴ VI: 202.

¹⁸⁵ VI: 173.

¹⁸⁶ VI: 202-203.

3. ACTUAR

El mover conforma la segunda estructura eidética de la voluntad, pues hace avanzar lo elegido por el proyecto hacia su plenitud real. La identificación de esta dimensión del acto voluntario es, de la misma manera que el proyecto, una distinción sobre el sentido, que complementa la decisión. De tal manera, como muestra Ricœur,

“un querer que proyecta es un querer incompleto (...); la acción es el criterio de su autenticidad; una voluntad que no llega a poner en movimiento al cuerpo y, a través de él, a cambiar algo en el mundo está muy próxima a perderse en los anhelos estériles y en el sueño”¹.

En efecto, el proyecto y la acción se engendran mutuamente: la decisión anticipa la acción, y ésta la prueba. Solamente por abstracción pueden separarse uno del otro. Asimismo, desde un análisis eidético como el que Ricœur lleva a cabo, de ningún modo la acción puede considerarse inferior al proyecto, ni en valor ni en grado de voluntariedad. El sueño del idealismo, que concibe el movimiento como “el rebajamiento infligido por la acción a la pureza de las ideas sublimes”² se sustenta, como se verá, en una concepción desafortunada de la corporalidad humana. El cuerpo no es una cosa entre las cosas del mundo, no es lo totalmente otro, distinto y separado del *cogito*.

“La acción -afirma Ricœur- es el criterio de autenticidad”³, pues prueba la dimensión real del querer, distinguiéndolo de lo quimérico o irrealizable. Esta cualidad del querer el posible, como analiza Ricœur, gracias a los *poderes*: si tengo la *capacidad* de realizar el proyecto, significa que yo puedo hacerlo real y efectivamente. Es, por tanto, la noción de *poder* la que distingue un querer verdadero de un sueño o una ilusión y lo que viene a completar, por tanto, el proyecto. Se ha visto, en efecto cómo los poderes aparecen ya en la decisión; sin embargo, el carácter con que aparecen en

¹ VI: 225.

² VI: 226.

³ VI: 225.

la acción comporta la novedad de la actualidad. Mientras en el proyecto los poderes existían como un carácter en potencia, en el movimiento asumen el papel protagonista, convirtiéndose en los “hacedores” de los actos. De acuerdo con Ricœur,

“en el proyecto ya se muestra la unión del alma y del cuerpo: me siento capaz, como ser encarnado y situado en el mundo, de la acción a la que me oriento en el vacío. Por su vinculación con el poder, el querer se encuentra sobre el fondo del mundo, orientado en el mundo, aunque se lo piense en vacío. El poder lo inclina hacia lo real en lugar de derivarlo hacia lo imaginario”⁴.

El mover viene así a completar el proyecto, en una distinción que es de sentido y no temporal, pues el proyecto y la acción pueden ser simultáneos o incluso retroactivos, de acuerdo con la imputación del yo que Ricœur ha descrito en el proyecto. La moción coincide con el proyecto porque ésta viene a llenar el vacío. “No hay -por tanto- discurso sobre la acción sino sobre la relación que la une a su proyecto”⁵, allí se encuentra la evaluación real de los valores.

En el análisis sobre el obrar, el cuerpo adquiere, asimismo, un protagonismo más especial que en el del proyecto. La motivación hacia presente el cuerpo como parte integrante de la decisión en virtud del movimiento naciente de las necesidades vitales. Sin embargo, la necesidad alcanzaba otras dimensiones, como las de los valores sociales y formales. En el obrar, no obstante, el cuerpo aparece como el órgano principal de la moción: es el cuerpo es el que se mueve y es a través de él el modo en cómo el yo ejecuta la acción y se hace presente en el mundo. El análisis de la intencionalidad de la moción corporal resulta clave para Ricœur, pues en ella reside la comprensión del cuerpo como parte del *cogito* y no como una cosa entre las cosas.

El cuerpo manifiesta, ciertamente, ciertas cualidades de los objetos: el espesor y su opacidad hacen que, en ocasiones, mover el cuerpo sea arrancarlo del sopor del acostumbramiento y mover lo que de alguna manera inmóvil, explica Ricœur⁶. Sin

⁴ VI: 227.

⁵ VI: 231.

⁶ VI: 228.

embargo, el carácter de resistencia del cuerpo no es para el autor ni único ni fundamental. La reflexión fenomenológica de la corporalidad permite observar que, antes de ser un obstáculo, es cuerpo es en sí mismo *órgano* del querer, de modo que éste lo atraviesa, tal y como lo muestran los tres involuntarios relativos que Ricœur analiza: los saber-hacer preformados, las emociones y los hábitos. Una comprensión del cuerpo como cosa es, por tanto, incompleta e inexacta. Esta doble posibilidad de explicar el movimiento revela un conflicto de envergadura filosófica: el del mecanicismo frente a la libertad.

La experiencia de la corporalidad se nutre, en efecto, de cierta ambigüedad: el cuerpo es dócil, pero no siempre, por lo que debe ser comprendido por su obediencia, por su rebeldía e incluso por su autonomía. No obstante, sea a través de la dificultad o sea por su docilidad, el cuerpo forma parte del querer y hace posibles las interpelaciones de la necesidad vital, pues “el cuerpo sólo motiva el querer si el querer posee el cuerpo”⁷. Esta doble dimensión del cuerpo muestra, asimismo, que el esfuerzo es revelador de un yo: en tal sentido, éste puede ser considerado como el elemento paradigmático del mover corporal, que es conducido y dirigido a pesar de la resistencia. Ricœur, no obstante, se acerca a la realidad corporal desde una unidad primigenia, que no sitúa la conciencia frente a su cuerpo sino que identifica en un único movimiento el yo y su dimensión corporal. Por el saber-hacer preformado, por la emoción y por el hábito, entonces, el cuerpo se muestra como lo involuntario relativo de una voluntariedad de la que es recíproco.

3.1. El obrar y el movimiento del cuerpo

El análisis de Ricœur sobre el obrar se articula, pues, en torno a la noción de movimiento, por la que el cuerpo es transformado y llevado por el yo. Este examen es similar a la primera estructura de la voluntad, el decidir, porque Ricœur lo aborda mediante un paralelismo exacto, pues, así como la relación entre lo involuntario de los motivos y lo voluntario de la elección se entendía en virtud de la intencionalidad y de la reciprocidad, en la moción, la relación entre el yo y su cuerpo se comprende

⁷ *Ibíd.*

también mediante una relación intencional y recíproca. Por su analogía, además, ambos análisis desembocan en la misma conclusión: un querer y un *cogito* que se muestran como algo irreductible pero no puro, pues encuentran su lugar en el mundo y por interacción con él.

Ricœur desarrolla la reciprocidad entre la moción y sus órganos a partir de tres puntos: en primer lugar, describe el *pragma* como el correlato intencional del obrar; en segundo lugar, analiza lo involuntario relativo de la espontaneidad corporal, expresada en los *saber-hacer preformados*, las *emociones* y el *hábitos*, y en tercer lugar, examina la noción de *esfuerzo* como realización final de la moción y vencimiento de la resistencia. El primer punto sustenta -como lo hacía la elección con el motivo- el carácter intencional del yo; el segundo configura la relación de reciprocidad, y el tercero funda la primacía y la irreductibilidad del *cogito*. Esta triple descripción asienta, así, la victoria de la libertad sobre la necesidad.

3.1.1. La intencionalidad del obrar

El análisis del obrar se abre paso a través de la descripción pura. El cuestionamiento de Ricœur sobre la naturaleza del movimiento apunta hacia una relación última entre el cuerpo y el yo, por lo que recuerda la pregunta cartesiana acerca de las dimensiones del yo:

“¿Puede el obrar figurar en la enumeración cartesiana al lado del deseo, quiero, percibo, siento? Este interrogante adquiere un sentido preciso: ¿podemos hablar de la intencionalidad del obrar?”⁸

⁸ VI: 231. Es interesante la enumeración que realiza Descartes sobre lo que es una cosa pensante: “Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora muchas otras, ama, odia, quiere, no quiere y también imagina y siente; pues, como he notado anteriormente, aunque las cosas que siento e imagino no sean acaso nada fuera de mí y en sí mismas, estoy, sin embargo, seguro de que esos modos de pensar, que llamo sentimientos e imaginaciones, en cuanto que sólo son modos de pensar, residen y se hallan ciertamente en mí. Y en esto poco que acabo de enumerar creo haber dicho todo cuanto sé verdaderamente.” (R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, meditación tercera. Madrid: Tecnos, p.165). Sorprende que Descartes considere que sentimientos e imaginaciones forman parte del yo. En contraste con una lectura dualista e intelectualista, Descartes parece partir desde un *cogito* ensanchado por las emociones, línea que desarrollará ampliamente en el

A primera vista, apunta Ricœur, el pensar y el obrar pueden parecer opuestos. Sin embargo, y es así como trata de demostrarlo, se trata de dos operaciones profundamente enraizadas en un único *cogito*:

“Por diversas razones, el obrar parece ser un aspecto del pensar intencional en un sentido ampliado. El pensamiento integral, que envuelve a la existencia corporal es no sólo luz sino también fuerza. El poder de producir acontecimientos en el mundo es una especie de relación intencional con las cosas y el mundo”⁹.

En esta tarea, el uso del lenguaje no ayuda a una verdadera comprensión del cuerpo. Términos emparentados con la física como fuerza, movimiento, causa, eficacia o energía llenan la psicología de un carácter natural y mueven a estudiar los fenómenos de la acción como hechos mensurables. Entonces, “la fuerza corporal del querer es concebida como una causa, respecto de la cual el movimiento sería su efecto”¹⁰. En este sentido, parecería que dichas realidades no forman parte de la realidad adinámica que parece ser el *cogito*. Tal parece ser una visión renovada de la *res extensa* cartesiana. La denuncia de este uso equívoco del lenguaje y de las nociones ambivalentes es uno de las más notables argumentaciones que recorren toda la obra de *Lo voluntario y lo involuntario*. Si se habla de la psique en términos físicos, considera Ricœur, no es sino por analogía. La filosofía debe, pues, comprender el movimiento por su *sentido*:

“Fue para evitar el deslizamiento de la dinámica psicológica (con nociones de fuerza, de tensión, de expansión, etc.) hacia una interpretación física, que mantuvimos hasta ahora en suspenso la descripción del querer como fuerza, considerándolo más bien como pensamiento, es decir como orientación práctica a-dinámica. Pero no debemos olvidar que las *fuerzas* voluntarias e involuntarias son al mismo tiempo fuerzas que suscitan o realizan un *sentido*”¹¹.

Tratado de las pasiones. Tal ensanchamiento es precisamente el que pretende Ricœur en relación a la corporalidad.

⁹ VI: 232.

¹⁰ VI: 233.

¹¹ VI: 250. Años más tarde, el debate entre la explicación de la psicología empirista y la fenomenología de la voluntad es ampliado bajo la discusión general entre “comprender” y

El paso de la subjetividad al de la objetividad se presenta, ante la visión *fisicalista* del cuerpo, como un reto insuperable. ¿Qué es, entonces, un movimiento voluntario? Para Ricœur, dicha transición no puede ser inteligible si no es por una ampliación de la intencionalidad del conocimiento a una “intencionalidad práctica”:

“La acción voluntaria (...) es una relación original de la subjetividad con el mundo. Obrar es para un sujeto cierta manera de relacionarse con los objetos. En ese sentido muy amplio podemos llamar intencionalidad práctica a la relación del obrar con el término de la acción. Dicha intencionalidad no es ya la de la *representación* que va desde el decidir hasta el proyecto, tampoco es, en absoluto, la intencionalidad de una “representación”: es lo simétrico de la intuición, que cumple una intención teórica, es la acción que cumple el proyecto”¹².

De esta manera, la noción de “fuerza” no pierde su sentido de subjetividad, pues no deja de ser una relación con las cosas a través de la mediación corporal:

“Podemos ampliar el campo de la fenomenología y por lo tanto de la intencionalidad, para reconocer que la *fuerza* es un aspecto del *cogito*”¹³.

“explicar”. “En este duelo -explica Ricœur- el término ‘explicación’ designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre, mientras que el término ‘comprensión’ anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre” (*Del texto a la acción*, op.cit., p. 149). Ésta última parece ser la apuesta de Ricœur durante *Lo voluntario y lo involuntario*, que defiende la originalidad de un *cogito* -aunque no puro- frente a la descripción materialista. Posteriormente, sin embargo, estas dos posturas parecen acercarse formando lo que Ricœur denominará “el arco de la interpretación”, en la que “explicación” y “comprensión” se enriquecen mutuamente, como expresa la fórmula “explicar más para comprender mejor”. El dualismo epistemológico queda con ello diluido en un estado paradójico: ni dualidad ni monismo entre las ciencias humanas y las ciencias naturales; continuidad asegurada pero discontinuidad irrenunciable. Por otro lado, el dualismo ontológico queda también sumido en la ambigüedad de la que es depositaria la filosofía, que tiene la doble tarea de pensar la “pertenecía” del hombre a la realidad y al reino de las cosas y el “distanciamiento” por el cual esta relación exige una objetivación por medio de las ciencias (cfr. *Ibíd*, pp. 149-150; 167-168). Esta ambivalencia recoge, así, la paradoja de la filosofía de la existencia, por la que existir es ser en el mundo y separarse de él a la vez, así como la paradoja de la doble interpretación reductora y recolectora de sentido.

¹² VI: 233.

¹³ VI: 233.

El obrar es, por tanto, una nueva dimensión del *cogito* que no es representativa¹⁴. No se trata de una conciencia de una representación práctica, como lo es proyecto, sino de una conciencia que actúa y transforma el mundo. Sigue siendo una “conciencia de...”, pero en sentido diverso.

Sin embargo, si el obrar es efecto una dimensión de un *cogito* intencional, ¿cuál es el correlato de esta dimensión? Ricœur responde: el *pragma*, que es el hacer la obra hecha por mí. Podría pensarse que el *pragma*, o correlato intencional del obrar, es el movimiento, en el sentido de que lo que se hace es el movimiento, pero Ricœur se muestra renuente:

“Hay que corregir de una manera aún más radical la opinión de que ‘el objeto’ de la acción, el término de la ‘realización’ es el movimiento. La forma motriz no es todavía el verdadero objeto de la acción. En efecto, cuando obro, no me ocupo de mi cuerpo. Diría más bien que la acción ‘atraviesa’ mi cuerpo”¹⁵.

Podría pensarse también que el *pragma* es la obra resultante de la acción, lo hecho. Sin embargo, esta apreciación tampoco es del todo exacta. El *pragma*, tal y como lo entiende Ricœur en su sentido intencional, es a la vez el movimiento y lo movido por mí, esa es la transformación que elabora el yo y la relación que ejerce con el mundo, que se le presenta como horizonte de la acción y materia prima. Ricœur lo expresa con un ejemplo diáfano: en la acción de colgar un cuadro en la pared, el verdadero *pragma* sería la respuesta al “¿qué haces?”: lo que hago es “cuelgo este cuadro en la

¹⁴ Es posible encontrar en el origen de la voluntad de Ricœur de ensanchar el *cogito* una influencia de Merleau-Ponty, en concreto por la noción de *cuerpo* que desarrolla. En este sentido, esta ampliación puede contrastar con una visión del *Cogito* que lo identifica con el “pensamiento”. Aun incluyendo dentro de “pensamiento” el elenco de operaciones citadas en la nota anterior, el *cogito* cartesiano todavía excluye el movimiento corporal, como indica en las Respuestas a las Segundas Objeciones de las *Meditaciones metafísicas*: “Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son los pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos. Mas he añadido *inmediatamente*, a fin de excluir las cosas que dependen y son consecuencia de nuestros pensamientos: por ejemplo, el movimiento voluntario cuenta con la voluntad, desde luego, como principio suyo, pero él mismo no es un pensamiento” R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara, 1977, p.129.

¹⁵ VI: 234.

pared”. Lo que se hace no es ni el movimiento, sino todo el acto conjunto de colgarlo. Ése es el correlato completo del obrar.

Asimismo, para una comprensión del *pragma* como correlato intencional del obrar es necesario contemplar el cuerpo no como fin de la acción sino como *órgano*, como mediación original entre el yo y el mundo. El obrar no termina en el cuerpo, sino que termina en el mundo. Siguiendo el ejemplo citado por Ricœur sobre el acto de colgar un cuadro en la pared, toda acción puede verse como la siguiente cadena: voluntad (yo) - órgano (mano) - útil (martillo) - *pragma* (la obra). Aunque, de modo simple, en esta cadena podría suprimirse el útil, cuando es el cuerpo el que transforma directamente el objeto, como en la acción que realiza el alfarero. Pero, ateniéndose al caso de mayor complicación -mucho más interesante en matices fenomenológicos y antropológicos, por tratarse de la naturaleza técnica del hombre- Ricœur observa que pueden darse respecto a la cadena dos lecturas: una orientada desde el yo hacia el *pragma*, de corte fenomenológica, y otra orientada en sentido inverso, de corte *fisicalista*. Esta última busca las causas de los efectos y los medios que han transformado los fines. En esta doble lectura, tanto el órgano como el útil son los puntos de cruce de las dos lecturas y, por tanto, los elementos sujetos a una interpretación ambigua.

Para el mecanicista, la tentación es ver en el órgano un instrumento, quien puede decir que, de la misma manera que se mueve el útil, muevo mi cuerpo. Desde esta posición, el útil es quien explica la función del órgano y así el cuerpo entra a formar parte del reino de las cosas; el cuerpo es un objeto en la medida en que sigue una cadena de fuerzas mensurables. Sin embargo, Ricœur señala que el carácter instrumental del cuerpo es especialmente singular. Si bien es cierto que, en tanto que objeto interactúa con otros objetos, no es un objeto cualquiera, pues la relación del yo con él no termina en él. La relación entre el órgano y el útil, indica Ricœur, es invisible, y no es el útil quien esclarece su función:

“Por un movimiento de reflujo de la atención señalo mi cuerpo y constituyo su sentido original: *el cuerpo no es el objeto del obrar sino su órgano*. La relación órgano-pragma es una relación absolutamente específica. Decíamos antes que el

obrar 'atraviesa' al cuerpo: es esta 'mediación' original del órgano la que queda así asignada"¹⁶.

Por eso mismo se trata de una relación que no es artificial. En el obrar la subjetividad se relaciona con el *pragma* de una manera original, y es el *pragma*, lo obrado por mí, lo que queda ligado a mí. La relación orgánica del yo con el cuerpo se constituye a partir de la atención, la misma que prestaba toda su solicitud a la elección. El esclarecimiento de la cuestión del cuerpo entendido como órgano surge a partir de la noción de movimiento, que Ricoeur elabora a propósito de la noción de la atención:

“Cuando la atención se desplaza del *pragma*, que es el objeto del obrar, a la forma motriz, que es su órgano, se modifica el sentido de la acción. A esta modificación la llamamos moverse"¹⁷.

Así, el movimiento no es otra cosa que el desplazamiento de la atención: de “mirar” el objeto, el sujeto pasa a “mirar” su propio cuerpo y a verlo como fin, y no como medio. Así es como sucede en un ejercicio gimnástico, cuyo objetivo no es otro que el de mover el cuerpo sin ningún fin, sólo en virtud del ejercicio motor.

Por otra parte, el poder, lo que distingue la quimera del proyecto realizable, es nuevamente una principal capacidad de la subjetividad en el ámbito del obrar:

“El poder es el moverse mismo, retenido más acá del acto, es el moverse en potencia"¹⁸.

Así, el acto voluntario, en toda su complejidad y en toda su instantaneidad, se nutre de los proyectos, de los poderes y de las circunstancias, y el movimiento no es otra cosa que la operación del *cogito* en medio de toda esta realidad.

¹⁶ VI: 237.

¹⁷ VI: 238. Ricoeur no ignora la serie de movimientos involuntarios que se producen sin prestar una atención explícita, como puede ser el caminar. Por los saber-hacer preformados, las emociones y los hábitos mostrará que, en el obrar, la conciencia se da como ensordecida, difusa, pero no inconsciente. Por eso, el movimiento, aunque no sea consciente, es humano, porque procede de un *cogito*. La unión se realiza más acá del acto reflexivo: es la involuntariedad para lo voluntario (VI: 249).

¹⁸ VI: 239.

Se podría objetar que el movimiento se encuentra siempre con la dificultad que ofrece el propio cuerpo, presentándose como resistencia. En este sentido, éste aparece más que nunca como un objeto opuesto al querer subjetivo, alimentado así una interpretación dualista. Ricœur admite, precisamente, este hecho pero da un explicación orientada en sentido contrario, reservando así la primacía del *cogito*. El esfuerzo es “el moverse mismo complicado por la conciencia de una resistencia”¹⁹ , explica Ricœur. Lo esencial sin embargo,

“que el cuerpo *cede* al querer; la resistencia sólo se comprende como complicación de la docilidad misma del cuerpo que, desde otro aspecto, responde al querer”²⁰.

En el momento de su ejecución, la acción puede encontrarse con obstáculos, con resistencias. Pero ello, lejos de expulsar la corporalidad al reino de los objeto, recuerda precisamente que el cuerpo cumple la función de mediación: es algo con lo que me encuentro, que a veces aparece y a veces no. Mi relación no es directa con las cosas, sino que se ejerce a través de... Por eso, en la medida en que no es un camino directo, en que no hay transparencia, puedo encontrarme con la mediación en tanto objeto mediato y centrar mi atención en él como fin. Mi cuerpo es objeto, pero a la vez no lo es, porque soy yo mismo:

“El esfuerzo es el despliegue de mí mismo, que no soy objeto, en mi cuerpo que todavía es mí mismo, pero también es objeto”²¹.

Esta visión del cuerpo resulta sustancial para poder recuperar la relación original del *cogito* -un *cogito*, como ya se ha dicho, ampliado- con el mundo. Las palabras de Ricœur, y en concreto la expresión husserliana “a las cosas mismas” así lo muestra:

“Tal es pues la reflexión sobre el cuerpo en la acción: es una reflexión sobre el órgano del querer, favorecida por el aprendizaje, por el ejercicio gratuito del cuerpo, por la conciencia de la resistencia a la ejecución fácil o por la toma de conciencia de mis

¹⁹ VI: 239.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ VI: 241.

capacidades. En cierto grado, esta reflexión es siempre una modificación del obrar que normalmente atraviesa de modo *irreflexivo* el cuerpo y llega a su término *en las cosas mismas*²².

La ambigüedad del cuerpo, que puede verse del lado de los objetos, pero también del lado del sujeto, da pie a considerar la *encarnación* como una tarea, pues la relación con el propio cuerpo no está hecha ni acabada, sino que es el sujeto quien, ahora soltándose, ahora esforzándose, se encuentra a sí mismo corporalmente. El papel del movimiento y de la acción resulta, en este contexto, prometedor para la dilucidación de una unidad vital que es anterior a la separación de la reflexión:

“En la conciencia del moverse el sentido del *cogito* es la encarnación voluntaria, no ya la encarnación padecida, como en el sufrimiento, o implícitamente sentido en la percepción, sino la encarnación activa, el imperio ejercido vale sobre mi yo-cuerpo”²³.

De igual manera que observa Ricœur en el análisis de la decisión, solamente la relación entre lo voluntario y lo involuntario puede recuperar la originalidad de la subjetividad y vencer al mismo tiempo las explicaciones mecanicistas sobre el cuerpo. Y esta relación no puede ser de otra manera que intencional: el *pragma* es el correlato del obrar, y dicha vinculación no desvela otra cosa que la irreductibilidad del *cogito*. Asimismo, la subjetividad se ensancha, teniendo con el cuerpo una relación orgánica y no una relación con una máquina. Tal es la relación original es la que trata de explicar Ricœur a partir de tres situaciones singulares: los saber-hacer preformados, la emoción y el hábito.

3.1.2. La reciprocidad del querer y de lo involuntario

Para Ricœur, el dualismo del entendimiento y el consecuente dualismo de métodos no es la única división que se produce en el seno de la subjetividad. La amenaza de la ruptura y de la expulsión del cuerpo también se da en el ámbito de las vivencias.

²² VI: 240.

²³ *Ibíd.*

Según muestra la experiencia, el cuerpo es a menudo un obstáculo, algo torpe e impotente, frente a lo cual su docilidad supone una conquista esforzada. La unión entre el alma y el cuerpo resulta pues, algo no hecho y algo especialmente trabajoso; es una conquista. En este esfuerzo, se observa que el cuerpo parece tener sus propias leyes: es en su estado naciente un desorden que la voluntad debe educar y moldear. Sin embargo, la experiencia muestra también que este desorden no es un absoluto caos; de alguna manera, todo está ya hecho cuando pretendemos mover el cuerpo, e incluso cuando aprendemos a moverlo éste aprendizaje se da sin saber cómo. El cuerpo tiene, pues cierta espontaneidad, y ésta precede y facilita cualquier dominio posterior mostrándose, más que como un obstáculo, como un facilitador del movimiento. En este sentido, la unión entre el alma y el cuerpo sí está hecha -aunque no terminada- y se anticipa a cualquier reflexión²⁴. Tal es el sentido de la proposición cartesiana que recoge Ricœur: “del hecho de que tengamos voluntad se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos”²⁵, al que añade:

“No hay acto voluntario que no hayamos, al principio, cumplido involuntariamente. Toda *adopción* voluntaria del cuerpo es una *readopción* a partir de un uso involuntario del cuerpo”²⁶.

Para Ricœur, este es el principio conductor dirige el análisis del obrar, en sintonía con lo que se ha visto acerca del decidir. La docilidad y la espontaneidad corporal son anteriores al esfuerzo, por lo que la unidad es anterior a la dualidad:

²⁴ El cuerpo, dice Ricœur en 1960, “es un nudo de fuerzas, de estructuras motrices y afectivas, de métodos transportables cuya espontaneidad está a disposición de la voluntad. Basta con que miremos vivir nuestros gestos familiares para ver cómo el cuerpo va por delante, intenta e inventa, responde a nuestras expectativas o se nos escapa” (*El hombre falible*, op.cit., p.74).

²⁵ Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., artículo 18, p. 85. Descartes distingue aquí dos tipos de voliciones: las del alma, que terminan en el alma misma (como por ejemplo, amar a Dios o tener un pensamiento), y las del cuerpo. El movimiento podría vincularse, en cierto modo, con la experiencia de la libertad que todos los hombres tenemos. Descartes manifiesta, en este sentido, que la libertad “se conoce sin prueba y por la sola experiencia que de ella tenemos” (*Los principios de la filosofía*, I parte, art.39, Madrid: Alianza, 1995, p.44) y que “il n’y a personne qui (...) ne ressent et n’expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu’une même chose” (respuesta a Hobbes, en *Oeuvres de Descartes*, op.cit., t.IX-1, p.46).

²⁶ VI: 253.

“La moción voluntaria del cuerpo no se da como la potencia nativa de un *imperium* sobre un cuerpo inerte, sino como un diálogo con una espontaneidad corporal que reclama el reino del *hegemonikón*²⁷”.

Así pues, es la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario lo que convierte a la voluntad en un querer humano. Así como la decisión encontraba su sentido por referencia a los motivos, la moción se comprende por relación a los movimientos corporales espontáneos. Inversamente, estos movimientos no anulan y ni copan el margen de potestad del yo, sino que lo dotan de un sustrato viviente. Los movimientos corporales involuntarios otorgan a la voluntad de unos límites reales, que le permiten ser ella misma, instalada en el mundo corporal y de las cosas, un continuo nacer. Por esta razón pueden ser denominados como “lo involuntario relativo”, en tanto que reclaman y necesitan de la acogida y el desenvolvimiento del yo.

Para Ricœur, lo sustancial es, entonces, comprender que la relación de reciprocidad no se efectúa siguiendo el esquema físico causa-efecto. Al contrario, los poderes de la voluntad, que se expresan bajo las formas del saber-hacer preformado, la emoción y el hábito, no son otra cosa que la capacidad, la fuerza en potencia, a partir de los cuales el “yo quiero” ejerce su dominio: remiten a él en su movimiento naciente. Para el hombre, la autonomía de dichos elementos aparece, en efecto, como un desliz, una desviación por la que la falta hace su aparición. La descripción eidética revela, no obstante, que el sentido propio de estas estructuras es relacional.

Asimismo, la unidad vital que presenta el querer humano en su experiencia más ordinaria, en el que el querer, el poder, el moverse y el obrar son una misma cosa²⁸, es una resistencia al sentimiento de división que origina el entendimiento y sitúa a la reciprocidad entre el querer y lo involuntario en un plano más profundo y más original de la existencia:

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ VI: 241.

“Esta ‘dualidad dramática’ [entre el querer y lo involuntario] recubre y oculta una verdadera vinculación del pensamiento y el movimiento, que hay que buscar *más acá* del esfuerzo; es en lo involuntario donde se opera el vínculo, viviente e imposible de desgarrar, entre la idea y el acto”²⁹.

Las aspiraciones de Ricœur de una unidad fundamental y la búsqueda de un pacto vital que esté por debajo de la confrontación del yo con el cuerpo quedan recogidas en la fórmula de Maine de Biran: “Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate”. Este adagio atraviesa todo el estudio desde principio a fin. A partir de él puede afirmar Ricœur:

“La unión del compuesto humano se realiza demasiado abajo como para poder capturarla con facilidad”³⁰.

Y continúa:

“Allí [en las funciones involuntarias del movimiento] 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 sólo deberá revelarnos la materia prima del esfuerzo sino también esta ‘simplicitas in vitalitate’ que es más fundamental que toda dualidad”³¹.

Todo lo que sucede más abajo del esfuerzo es el “hecho primitivo”, que constituye el uso práctico del cuerpo. Y este “hecho primitivo” o “pacto vital”, por el que se explican el misterio de la encarnación y el invisible pasaje del entendimiento al acto³² se opera de tres modos diferentes: en primer lugar, el saber-hacer preformado, más que indicar un vínculo mecánico entre el estímulo y la respuesta, constata la presencia una vinculación entre la flexibilidad motriz y unas percepciones que son ajenas al conocimiento reflexivo y al dominio voluntario del cuerpo. En segundo lugar, la emoción, considerada no sólo como motivo en el orden de los afectos sino

²⁹ VI: 253.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ VI: 254.

³² Sobre la expresión “hecho primitivo”, véase capítulo 5.

como deseo, desordena y explota en el cuerpo, moviéndolo a la acción. Y en tercer lugar, el hábito, regularizando los movimientos que la emoción ha soltado, multiplica hasta el infinito las posibilidades de tales “saberes” prácticos adquiridos antes de la experiencia, siendo así la mediación entre el proyecto voluntario y lo realizable en el cuerpo.

Durante el análisis del obrar, Ricœur toma como interlocutor principal a la psicología de la Gestalt, también llamada la psicología del comportamiento³³. Ricœur ve en estos análisis una enorme riqueza desde el punto de vista descriptivo sobre las tensiones entre la psicología afectiva y volitiva, a partir de la doctrina del “campo fisiológico total”. En este sentido, la introspección psicológica que realiza la escuela de la Gestalt hace frente a las explicaciones basadas en la observación externa del comportamiento y a las explicaciones conductistas y behavioristas. Sin embargo, también observa una limitación: todas estas tensiones, silenciosas y ocultas que se producen en el subsuelo de la conciencia no dejan de ser descripciones en las que el Ego se incluye. Éste queda, por lo tanto, objetivado y naturalizado³⁴.

Ricœur aprovecha las extensas descripciones de la introspección para buscar en ellas la comprensión de un involuntario por relación al *cogito*. Como explica,

“las nociones de subjetividad son las únicas capaces de superar el contraste entre la introspección y el comportamiento”³⁵.

La introspección, en efecto, termina por encerrar al sujeto y mantener los fantasmas del yo detrás de unas explicaciones que resultan ciertamente artificiosas, pero el naturalismo acaba buscando como causa del movimiento elementos externos, de manera que elimina toda implicación del sujeto. La comprensión del cuerpo como parte de la subjetividad es la propuesta de Ricœur que soluciona el dilema entre la introspección y la psicología de la conducta:

³³ En concreto, pondera las explicaciones, próximas al pensamiento fenomenológico, de Edward C. Tolman, Kurt Koffka, Kurt Lewin y Wolfgang Köhler.

³⁴ VI: 251.

³⁵ *Ibíd.*

“Si, por el contrario, la experiencia integral de *cogito* envuelve la del cuerpo propio y a través de él la experiencia de obrar en el mundo, (...) las nociones de acción o de conducta que debemos formar conciernen sin lugar a dudas a la *acción de un sujeto en el mundo ‘a través’ de su cuerpo*”³⁶.

Los saber-hacer preformados, las emociones y los hábitos, así como la motivación que se ha estudiado en el capítulo anterior, constituyen, para Ricœur, tales nociones de subjetividad, pues su comprensión radica en el sentido hacia el que remiten: una elección final y una obra en la que culmina el movimiento.

3.2. Las tres formas de lo involuntario en la acción

3.2.1. Los saber-hacer preformados

Los saber-hacer preformados son la primera relación motora con el mundo percibido, un poder de obrar no aprendido, que posteriormente puede ser modificado y sistematizado, es decir, ordenado voluntariamente:

“El saber-hacer constituye (...) una figura de lo involuntario en el sentido especial de que las ligazones más primitivas entre la percepción y el movimiento jamás han sido queridas ni aprendidas”³⁷.

Son, por eso, el uso primitivo del cuerpo en relación con el mundo. Así, por ejemplo, los gestos del niño, o el seguimiento de un objeto en movimiento con la mirada ponen de manifiesto una práctica corporal ligada a la instalación del yo en el mundo y a la supervivencia que se realizan sin tener un conocimiento reflexivo ni del mundo ni del propio cuerpo. Por eso, dice Ricœur, en los saber-hacer preformados “se opera el enlace del movimiento al pensamiento antes de toda voluntad concertada”³⁸.

³⁶ VI: 251-252.

³⁷ VI: 269.

³⁸ VI: 259.

Ricœur los denomina “saber-hacer” porque tienen “la ventaja de ser puramente descriptivos y no prejuzgar sobre el impulso que conmueve ni sobre la instancia superior que lo ordena”. De otra parte, explica, “el calificativo preformado se ha preferido por todas las razones que convierten en impropio al término innato”, ya que no se trata de un “movimiento producido en nosotros sin nosotros, por una acción de las cosas sobre nosotros” sino una acción sobre la cual se construirán otras hasta el infinito³⁹. Por tanto, los saber-hacer preformados se distinguen, por un lado, de los reflejos y, por otro lado, de los instintos.

De una parte, respecto a los reflejos, son tres las características que los separan: en primer lugar, los reflejos son estereotipados, es decir, conductas que se repiten invariablemente. Como se verá, los saber-hacer preformados se caracterizan por su flexibilidad y su modulación individual. En segundo lugar, los reflejos mantienen una autonomía en relación a la vida impulsiva y afectiva. Por el contrario en los saber-hacer preformados están íntimamente ligados a otros dos términos: necesidad y signo perceptivo.

“El elemento motor -apunta Ricœur- no es aquí el signo, sino el impulso que la voluntad podrá tomar por cuenta suya”⁴⁰.

No es el signo el que produce el movimiento de modo mecánico, sino que lo ordena, y de ahí nace el impulso. La necesidad, aunque venga del objeto, tiene un carácter de reclamo para con el yo. El objeto incita mi movimiento, pero soy yo el que me muevo. Tal esquema es irreductible al de la máquina. Y, en tercer lugar, los reflejos son incoercibles; la voluntad no tiene dominio sobre ellos. Si bien es cierto que los reflejos sirven como prefacio de la conducta, existen matices que hacen inteligible su distinción respecto a los saber-hacer preformados: la adaptación que sigue la voluntad a los reflejos tiene un carácter de contigüidad y de continuidad, pero no de reciprocidad. A partir del reflejo, la voluntad se encadena y prosigue la acción iniciada, pero el movimiento ya ha sido dado: empezado y terminado autónomamente. De modo contrario, los saber-hacer son susceptibles de “ser

³⁹ VI: 259-260.

⁴⁰ VI: 268.

domesticados e integrados por la voluntad” y prolongados “naturalmente en gestos útiles y primitivamente adaptados al mundo tal como es percibido”⁴¹.

Así pues, los reflejos representan un involuntario diferente del aquel de los saber-hacer. El primero resulta absoluto, en cambio, el segundo es relativo, en la medida en que reclaman, necesitan y son complementados por un querer original y voluntario:

“Puedo asumir una necesidad o rechazarla pero no puedo hacer lo mismo con un reflejo”⁴².

Ricœur evita la antigua discusión sobre si el hombre tiene o no instintos, y establece un marco conceptual que distingue los reflejos de los saber-hacer preformados. Hablar sobre la conducta instintiva del hombre conduce sin salida a una explicación *causalista* del movimiento y lo aleja de su carácter recíproco de la subjetividad. Referirse a los instintos, explica, es más bien aludir, más que a un tipo de determinado de conducta, a un nivel de comportamiento general, el propio del mundo animal.

Ricœur observa que, conforme al lenguaje coloquial, llamamos reflejos a los mecanismos de defensa, protección, apropiación, acomodación y exploración que surgen de manera espontánea en el cuerpo, haciendo mención especial a los reflejos de dolor. Ahora bien, el filósofo distingue en ellos los que son propiamente los reflejos, a diferencia de los del saber-hacer preformados. Así, por ejemplo, el parpadeo, el estornudo, el cerrar los ojos ante la excesiva luminosidad, o ajustarlos ante un objeto distante, el movimiento de succión del recién nacido, o el de salivación, entre otros, constituyen la parte refleja de mi relación con el mundo, de la captación de las realidades y de la propia protección. Son acciones de tanta utilidad que no cabe un control voluntario sobre ellas, de lo contrario, una conducta inteligente los ejecutaría con tanta lentitud que sería la propia vida la que estaría en peligro.

⁴¹ VI: 270.

⁴² VI: 271.

Los saber-hacer preformados cumplen igualmente las misiones de exploración y protección, pero son esbozos motores que pueden interrumpirse o desarrollarse voluntariamente. Así sucede, por ejemplo, con el acto de detenerse de inmediato ante un peligro, llevar las manos hacia delante en una caída, protegerse en viente, golpear, apretar, coger... Todos estos conjuntos motores son muy variables, y uno puede aprender a complicarlos y a controlarlos, como en la práctica del pugilismo. Siguiendo este ejemplo explica Ricœur:

“Sé golpear pero sólo lo hago en el temor, en la cólera. Todo el impulso del gesto reside, no en el montaje perceptivo-motor sino en el impulso de la necesidad, la pasión, la voluntad”⁴³.

La unidad vital que resulta de estos movimientos es para Ricœur de gran envergadura:

“He allí, en la figura de lo involuntario instrumental o mejor, estructural, la vinculación más primitiva entre el *cogito* percibiente y el *cogito* obrante. (...) El saber-hacer es la fuente de todas las aptitudes corporales que sólo brindan a la voluntad asideros y permiten a la libertad inscribirse en el mundo”⁴⁴.

Por los saber-hacer preformados Ricœur muestra que la voluntad no inventa el movimiento, sino que solamente lo regula⁴⁵. Se trata de un movimiento motor naciente, que instala al sujeto en el mundo que percibe y que lo incita a participar activamente de él.

3.2.2. La emoción

La emoción es traída por Ricœur al estudio de la moción corporal en un sentido muy concreto: como motor de la acción. Las emociones entendidas de este modo, más que destacar por su carácter afectivo, son consideradas como un poder que saca al cuerpo

⁴³ VI: 264.

⁴⁴ VI: 270-271.

⁴⁵ A. De Waelhens, op.cit., p.428.

de la postración y de la inercia y lo lleva, agitándolo, fuera de sí, iniciando de este modo la acción. Éstas tienen por tanto un papel decisivo para la vida voluntaria, pues la alimentan, la preceden y la desbordan⁴⁶. La emoción se muestra, de este modo, como es el primer movimiento del *cogito* corporal que mueve hacia las cosas⁴⁷:

⁴⁶ VI: 278. Este planteamiento es similar al de M. Pradines, que en la cuarta sección de su libro habla de la emoción como desbordamiento del espíritu por el cuerpo (*Traité de psychologie générale*, op.cit. pp 659-732. Lo singular, al respecto, es que se trata de una psicología del espíritu –y, por tanto, de la libertad–, y la emoción es considerada como parte de éste. Cfr., además, el capítulo sobre la *motricidad afectiva* (Ibíd., pp. 283-300). Ricoeur cita explícitamente, la identificación que elabora Pradines sobre los *sentimientos* como los “afectos reguladores” y sobre las *emociones* como los “afectos desordenados”. Se podría decir que, independientemente de la clasificación exhaustiva de las emociones que realiza Pradines, Ricoeur toma de él el sentido general con que las describe, tomándolas como parte de la voluntad (VI: 278, 336).

El carácter motriz de la emoción es puesto de manifiesto nuevamente por Ricoeur a propósito de la descripción de la esfera afectiva, que es desarrollada desde la perspectiva de la desproporción originaria del hombre en *El hombre falible*. Bajo la directriz que inspira *Lo voluntario y lo involuntario* y que se expresa en la fórmula biraniana “homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate”, Ricoeur identifica en el *thymós* platónico una suerte de ambigüedad, de cuya dinámica surge a la vez la fragilidad y la riqueza de la realidad humana. El “inacabamiento” del deseo y la perpetua dinámica del corazón humano, que se mueve entre la polaridad de los deseos sensibles y los intelectuales caracteriza la faceta afectiva del hombre y alarga el fondo inabarcable de su querer (P. Ricoeur, *El hombre falible*, op.cit., pp.68-84).

La cuestión de la motricidad del deseo es, asimismo, tratada desde una óptica distinta en 1986, a propósito del debate entre “comprensión” y “explicación” que el autor pretende superar. “Esta doble faz del deseo -explica-, [que comprende] el deseo como *fuerza* que impulsa y mueve, y como *razón* de actuar, está en el origen de la oposición entre lo que se puede explicar (la causa) y lo que se puede comprender (el motivo/razón). Pero esta oposición es puramente abstracta. La realidad presenta más bien la combinación de los dos casos extremos en el medio propiamente humano de la motivación, donde el motivo es a la vez *moción del querer y justificación*” (*Del texto a la acción*, op.cit., p. 159).

⁴⁷ Es interesante considerar la similitud de este planteamiento con la del pensador contemporáneo René Girard y su análisis del deseo, no como sensibilidad, sino fuerza que mueve nuestra conducta por imitación. Cfr., por ejemplo, la entrevista al autor publicada en: R. Girard, *Literatura, mimesis y antropología*, Barcelona: Gedisa, 1984, pp. 202-230. En esta misma obra, Girard afirma que “el deseo humano es realmente mimético”, frente a la ilusión de “la íntima covicción de que nuestros deseos son realmente nuestros, de que son verdaderamente originales y espontáneos” (p.11). Sería interesante realizar una comparación de la teoría mimética de este autor, que se inspira en la literatura, con el análisis de la mimesis que Ricoeur realiza en *Temps et récit*, a propósito de la poética de Aristóteles y de la configuración del relato. Ambos autores observan, precisamente, que la imitación y el deseo son los motores originarios de la conducta, y que esta conducta adquiere un sentido en tanto hay un relato con un principio y un fin: tal cosa, que analizan en principio en los relatos de ficción, es traspuesta como modelo para una comprensión del hombre y de su identidad, que cuenta su historia de una manera análoga. La *mimesis* es analizada, en concreto, por Ricoeur en el primer volumen de *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1983, pp.55-136), pero es interesante observar cómo, en 1950, ya está planteado de algún modo la cuestión el vínculo entre la motivación, el deseo y la acción. Para una introducción a la teoría del deseo mimético de Girard y su comparación con algunas propuestas culturales y filosóficas, cfr. W. Palaver, *René*

“Considerada en el registro de la acción, la emoción es una disposición de la voluntad que tiende a buscar o a huir de las cosas ante las cuales prepara el cuerpo”⁴⁸.

La inspiración cartesiana de Ricœur es patente en el análisis que Ricœur realiza sobre la emoción, quien recuerda que las seis pasiones fundamentales -admiración, amor y odio, deseo, alegría y tristeza- cumplen la función principal de conmover la voluntad, agitándola, animándola a salir y buscar, o a negar y protegerse⁴⁹. En este sentido, la visión cartesiana de las pasiones -que Ricœur traspone al de las emociones- se opone al planteamiento de la psicología contemporánea, que entiende la emoción como una crisis del cuerpo y como un problema que acentúa la división entre el cuerpo y el alma del hombre. La emoción es descrita para esta psicología como una *emoción-choque*. Por el contrario, Ricœur, con Descartes, prima la concepción de la emoción como una *sorpresa*, describiéndola como “una incitación a obrar de acuerdo con las vivas representaciones” que ésta suscita⁵⁰.

Girard's Mimetic Theory, East Lansing: Michigan State University Press, 2013, pp.33-134 y A. Llano, *Deseo, violencia y sacrificio. El secreto del mito según René Girard*, Pamplona: Eunsa, 2004.

En un sentido distinto, en cuanto a la emoción entendida como fuerza que mueve nuestra conducta, y no sólo como sensibilidad, podría decirse que el colmo de la relación voluntario-involuntario vendría a ser la auto-motivación. La emoción como motivo no dado, sino buscado y fomentado gira las tornas de la actividad y la pasividad, y funda acción nacida del interior pero que no está aislada de lo exterior. Expresiones coloquiales como “no me siento motivado” guardan aquí todo su sentido, y reclaman una *atención*, de la que habla Ricœur en la decisión, que dirige la mirada hacia lo que mueve la sensibilidad para convertirla en motivo que impulsa.

⁴⁸ VI: 289.

⁴⁹ VI: 279. Cfr. Artículo 69 de la primera parte, Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., pp. 142-143. En el artículo 40, Descartes escribe que el “efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás” (*Ibid.*, p.115). Es preciso señalar, no obstante, la advertencia de Ricœur con respecto a esta inspiración cartesiana: “Queda claro que, si bien seguimos la descripción cartesiana, la comprensión circular que proponemos se aleja con todo de la explicación dualista de Descartes” (VI: 226). Tal dualismo se esconde tras la descripción de tipo mecánica que Descartes realiza del movimiento de las pasiones, que “mueven” el alma como si movieran un objeto.

⁵⁰ VI: 279. Es significativa la descripción que Descartes realiza de la *admiración* como un movimiento corporal que incita al alma a buscar lo nuevo. Cfr. artículos 53, 70-78, *Las pasiones del alma*, op.cit., pp. 133, 143-151. Véase capítulo 5.

3.2.2.1. *La emoción-sorpresa*

Ricœur pretende recuperar el sentido originario de la sorpresa que genera la emoción. Se trata de cierto desorden corporal que manifiesta que no es posible ni real un dominio racional exhaustivo del propio cuerpo. Pero tal desorden no tiene por qué ser negativo. La emoción es un choque, efectivamente, pero antes de enfrentarse al yo que reflexiona es una sorpresa que inicia el movimiento de la circularidad:

“El interés de este análisis debe ser precisamente mostrar cómo procede la emoción-choque, no sólo por desadaptación de la regulación del sentimiento, sino a partir del desorden *fecundo* de la emoción-sorpresa, y cómo un desorden aberrante viene a prolongar al desorden naciente, esencial a la vida humana, propia de la emoción-sorpresa”⁵¹.

De acuerdo con estas palabras, toda emoción nace originalmente como una sorpresa. La emoción-choque es solamente una continuidad descaminada de dicha sorpresa: ésta prolonga el desorden naciente y hace perder todo el sentido funcional que la emoción tenía. Así pues, es preciso distinguir entre dos tipos de desórdenes: uno fecundo, que procede de la emoción-sorpresa, y otro aberrante, que procede de la emoción-choque. Lo sustancial del análisis es mostrar la jerarquía de dichas expresiones anímicas: solamente reconociendo la primacía de la sorpresa sobre la parálisis de la emoción-choque puede recuperarse el sentido de la emoción como involuntario:

“Nuestra descripción nos invita a comprender a la emoción dentro del marco de una reciprocidad general de lo voluntario y de lo involuntario, y más precisamente como un fenómeno circular de pensamiento y de agitación corporal desbordante. No hemos podido ver allí ni un puro y simple déficit, ni tampoco una organización, un sentido, que significarían a su manera el todo de la conciencia”⁵².

⁵¹ VI: 279.

⁵² VI: 302.

El análisis de la emoción-sorpresa obliga, pues, a distinguir en ella distintas fases o consecuciones, que muestran la ligazón que existe entre el pensamiento, la corporeidad, el deseo y la acción. Tres son los momentos que analiza Ricœur:

a) El momento de la sorpresa

El instante de la recepción de lo nuevo por la emoción marca una relación original y radical que se da entre yo y el mundo. Por la emoción-sorpresa el mundo no me es indiferente, entro en contacto con él no sólo como ser que conoce sino como ser que se conmueve. La descripción de descartes de la admiración es, en este sentido, similar:

“Cuando el primer encuentro con algún objeto nos sorprende, porque lo creemos nuevo, o muy diferente de lo que conocíamos antes (...), lo admiramos y nos asombramos ante él. Y, como esto puede ocurrir antes de que sepamos de alguna manera si ese objeto nos conviene o no, parece que la admiración es la primera de las pasiones”⁵³.

Por ser un sobrecogimiento ante lo nuevo, la emoción es un despertar en el cuerpo, por el que un objeto se impone al pensamiento. El objeto que aparece no pasa entonces inadvertido: la misión de la emoción es, entonces, la de fortalecer, conservar la impresión y retener el cuerpo para centrar la atención en él. El mundo entra a formar parte del *cogito*, en virtud de su novedad y en virtud de la fuerza con que lo presenta la emoción. Se da, de este modo, una suerte de atención, que es involuntaria y que procede del cuerpo, y que precede a la atención voluntaria del entendimiento, que concentra su esfuerzo en los sentidos, también muscularmente. En esta transición se encuentra, de hecho, la posibilidad de la falta, en la que la conciencia queda fascinada por el movimiento de la sorpresa:

⁵³ R. Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., art. 53, p.133. El filósofo de la Modernidad ve en la emoción un momento de unión entre el alma y el cuerpo. En este sentido, describe los efectos físicos que tiene la admiración: “La admiración es una sorpresa súbita del alma, que hace que se dirija a considerar con atención los objetos que le parecen infrecuentes y extraordinarios. Así, es causada por la impresión que se tiene en el cerebro (...); a continuación, por el movimiento de los espíritus, inducidos por esa impresión a dirigirse con gran fuerza hacia el lugar del cerebro donde ella está para fortalecerla y conservarla: como también ella les induce de pasar de ahí a los músculos”, artículo 70 (*Ibíd.*, p.143).

“El involuntario de la sorpresa es apto para ser ordenado por el esfuerzo de atención: sólo las pasiones podrán fascinar de tal manera a la atención que con frecuencia la harán su esclava”⁵⁴.

Es entonces cuando la emoción se vuelve “choque”, porque ante ella la conciencia se queda detenida, reteniendo cualquier respuesta posible, y el cuerpo mismo se paraliza. Es esta ocasión cuando se tuerce el movimiento circular de la emoción-moción y el *cogito* queda absorbido en la pasividad⁵⁵.

b) La complicación por las formas emotivas de la *imaginación afectiva*

La emoción participa de la motivación en dos sentidos precisos: en tanto que despierta los valores ante el conocimiento y en tanto que los despierta corporalmente:

“La emoción introduce en toda evaluación un elemento visceral y motor que hace, a su vez, que toda decisión se tiña de cierto efecto corporal”⁵⁶.

En este sentido, afirma Ricœur que “la emoción consiste en la anticipación no sólo efectiva sino también motriz de los bienes y de los males”⁵⁷. La sorpresa ante lo nuevo adquiere instantáneamente un tinte de valoración: esa realidad nueva no me es indiferente; avanzo una unión o una separación, una posible conveniencia, que será la materia del deseo. Existe en la emoción, por tanto, una suerte de información sobre lo que será bueno o malo, y tal información se da en forma de presencia, por la imaginación afectiva. Se trata, en efecto, de una cierta complicación de la emoción,

⁵⁴ VI: 282.

⁵⁵ Descartes parece apuntar a un peligro parecido cuando habla de la “superabundancia de la admiración”: “El asombro es un exceso de admiración, que es siempre y forzosamente malo” (*Las pasiones del alma*, op.cit., art 73, p.146); la admiración, “cuando es excesiva (...) deja tras de sí un hábito que predispone el alma a detenerse de la misma manera sobre los demás objetos que se presentan, con tal que le parezcan algo nuevos. Y esto es lo que hace durar la enfermedad de aquellos que son ciegamente curiosos.” (Ibíd., Art 78, p.151). Cfr. también el art. 75, pp.147-148.

⁵⁶ VI: 283.

⁵⁷ Ibíd.

que evoca un bien o un mal que todavía no están ahí, y que son anteriores al deseo. Anteriores, incluso, que la voluntad, pero que de alguna manera ejercen una unión o un desapego, un amor o un odio, por la cosa que nos toca, sea cual sea su naturaleza: física, espiritual, social...⁵⁸. Esta complicación es, no obstante, neutra en lo que se refiere a la falta. En cierto sentido, está en el origen de la fascinación que se da, en la alucinación, pero tal cosa no sino la desviación aberrante de un afecto que, ordenado en una sana relación, apunta a la expresión de las cosas mismas e inicia el ciclo dialéctico de lo voluntario y lo involuntario.

c) Las emociones de tristeza y alegría y el cénit del deseo

El siguiente momento se da, pues, en tanto se posee ese bien y se rechaza ese mal, lo que suscita las emociones de la alegría y la tristeza. En este sentido, la descripción cartesiana por la que dichas emociones son superiores al amor y al odio es coincidente con el análisis de Ricœur, pues supone un paso más desde la irrupción de lo nuevo y su imaginación afectiva:

“La sorpresa expresaba la irrupción de ‘lo otro’ en la conciencia, la anticipación afectiva evocaba su presencia-ausente y su atractivo. En la alegría me encuentro siendo uno con mi bien, en la tristeza soy uno con mi mal”⁵⁹.

Los sentimientos de alegría y de tristeza van, en efecto, más lejos que el amor y que el odio por cuanto que no remiten solamente a la unión con el bien presente o el rechazo ante el mal inmediato, sino que expresan un estado de la subjetividad que se añade a dicha unión o separación⁶⁰. En este sentido, puede considerarse que la función de dichos sentimientos es eminentemente sancionadora: la alegría y la

⁵⁸ Cfr. *Las pasiones del alma*, op.cit., art 79 y 80, donde Descartes afirma: “El amor es una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que le incita a unirse a voluntad a los objetos que parecen serle convenientes. Y el odio es una emoción causada por los espíritus que incita al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como perjudiciales” (Ibíd., p.151).

⁵⁹ VI: 286.

⁶⁰ “La consideración del bien presente provoca en nosotros el gozo, la del mal la tristeza, cuando es un bien o un mal que nos representa como perteneciéndonos.” Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., art. 61, p. 138.

tristeza son una consecuencia, o mejor, una evaluación, de la adquisición o no del bien percibido.

Si bien este análisis es certero, Ricœur lo amplía y dota a estos sentimientos de un sentido más pleno, situándolos como precedente y consecuente del acto. El punto de enlace entre la emoción y el acto es, para el autor, el deseo, que se define como “la más motriz de nuestras de nuestras emociones”⁶¹. Por eso, si se habla de la iniciativa que mueve espontáneamente el cuerpo hacia la acción, es preciso hablar de deseos. Para Ricœur, la percepción de lo nuevo solamente culmina en acción cuando la emoción culmina en deseo. Desde este punto de vista, que considera la emoción como deseo, es posible considerar la alegría y la tristeza no solamente como sancionadores a posteriori sino como anticipadores de la acción. Es decir, la relación que se establece no es solamente lineal, sino que puede considerarse desde el punto de vista circular, que es el que interesa a Ricœur. Tal cosa se produce cuando la voluntad utiliza la alegría y la tristeza, que son sanciones del acto, como combustible para una nueva acción:

“La conciencia sólo conmemora sus tristezas y alegrías para anticiparlas de nuevo. Y así la alegría y la tristeza, que consuman el deseo, lo vuelven a suscitar; por ello se unen al amor y al odio: amar y odiar es anticipar la alegría y la tristeza con las que estaremos unidos al objeto amado o separados del objeto odiado”⁶².

“El hombre -continúa Ricœur- no conoce el reposo”⁶³, está en tensión continua entre los deseos, las consumaciones y los anticipos. Así, alegrías y tristezas, entrelazadas con el deseo, el amor y el odio conforman la materia de la vida psíquica y motriz, compleja, dinámica y abierta. Allí, en el trasfondo de las aspiraciones corporales y espirituales, lo voluntario y lo involuntarios se encuentran en una unión misteriosa.

El cénit de la emoción se encuentra, pues, en la alerta del deseo. En la primera parte del estudio de la voluntad, el deseo ha sido considerado como motivo, en tanto es la

⁶¹ VI: 289.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ VI: 290.

experiencia de la necesidad que señala el objeto que no se posee. En esta parte, además, éste es tratado desde el punto de vista del acto, apareciendo como impulso motor. Se trata, para Ricœur, del “punto culminante de lo involuntario corporal”, porque “el deseo es una especie de espíritu de empresa que se eleva desde el cuerpo hacia el querer”⁶⁴. En efecto, así como el amor anticipa la unión con el bien, el deseo mueve a buscarlo, y esta unión nace más abajo que la distinción entre el alma y el cuerpo:

“Se trata de una intención del sujeto, pero armada del dinamismo orgánico. El deseo no es, pues, para el entendimiento divisor, menos desconcertante que el asombro o el amor”⁶⁵.

Es preciso, no obstante, no limitar la dimensión orgánica del deseo a las inclinaciones de carácter vital. Igual que los motivos, los deseos cubren el amplio horizonte humano, conformado por los bienes sociales, intelectuales, morales y espirituales. Por la conmoción visceral que se origina y la activación de las regiones motrices, el motivo se acrecienta e impele al *cogito*, a emprender la iniciativa de la acción: “el deseo es para un querer posible”⁶⁶. Por eso, no puede ser comprendido fuera de una subjetividad y es, como indica Descartes, un momento de unión entre el alma y el cuerpo.

3.2.2.2. *La emoción-choque y la pasión*

La emoción-sorpresa así descrita difiere de la emoción-choque, que no es más que uno de los riesgos de la apertura y de la fragilidad del hombre. La emoción-choque es aquella por la que la voluntad queda totalmente anulada: el impacto de lo otro es tan fuerte que el desorden que produce en el interior se hace ininteligible: el hombre permanece conmocionado y se paraliza. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en las crisis de exultación, de cólera, o de abatimiento. En ellas se da una transformación repentina en la evaluación del mundo y de uno mismo, y la parte motriz queda

⁶⁴ VI: 292.

⁶⁵ VI: 290.

⁶⁶ VI: 294.

descontrolada. Ricœur considera, no obstante, que aunque el movimiento esté fuera de dominio, no se trata de un reflejo, pues

“una conciencia que se simplifica sigue siendo más compleja que una conciencia librada a un simple reflejo como el estornudo. La emoción no es un reflejo. (...) La emoción no pertenece a la mecánica de va del cuerpo al cuerpo, sino al misterio de la unión del alma y el cuerpo”⁶⁷.

No se trata, en efecto, de un reflejo porque aunque la emoción-choque sea “un traumatismo del querer”⁶⁸, mantiene el fenómeno circular que ya ha mostrado la emoción-sorpresa. Lo mantiene de manera diversa, ciertamente, pero no por ello sufre una regresión absoluta hasta el reino de lo animal. Como sostiene Ricœur, la relación de circularidad que se da en la emoción-choque permanece al margen de lo voluntario. El desorden que se produce en la parte motriz escapa al control voluntario, pero no es un completo caos, sino que hay una cierta unidad de conducta dentro de todo el trastorno orgánico. Esto es así porque desencadena, por una parte, una serie de saber-hacer preformados (que no son aleatorios, sino que mantienen su sentido y su regularidad, dentro del terreno involuntario) y porque, por otra parte, la emoción se vive siempre como una intencionalidad específica:

“tener temor -explica- no es sentir templar el cuerpo, ni latir el corazón; es experimentar al mundo como algo que se oculta, como una amenaza impalpable, como una trampa, como una presencia terrorífica”⁶⁹.

Es decir, aunque el desorden se independice y se vuelva ininteligible, su desenvolvimiento escapa a la mera mecánica corporal. Considerándose la emoción-choque como la excepción o lo no-normal, es preciso señalar que existe una continuidad funcional entre lo normal y lo patológico, y esta continuidad está inscrita en la naturaleza misma de la emoción por su carácter intencional y, por lo tanto, recíproco. En otras palabras: si lo patológico de la emoción-choque es tal, lo es porque apela a una situación de normalidad, que es la de la emoción-sorpresa. La

⁶⁷ VI: 296.

⁶⁸ VI: 294.

⁶⁹ VI: 298.

circularidad de lo voluntario y lo involuntario, e incluso la que existe más allá de lo voluntario, permite evitar los errores de las explicaciones naturalista e idealista: la emoción no es un simple y puro déficit, como tampoco es una completa organización elaborada ni por sí misma ni por la conciencia. En este sentido, la unión del alma y del cuerpo es un escándalo para las filosofías idealistas de corte divisor. Por la emoción, en definitiva, el cuerpo forma parte del *cogito*, y la existencia aparece entonces como tarea⁷⁰.

Es necesario, con todo, distinguir la emoción-choque de la pasión. La espontaneidad de la emoción podría verse en su lado más negativo y completo, en el que el yo quedaría absolutamente anulado y a merced del vaivén de sus transformaciones⁷¹.

La pasión, sin embargo, no procede absolutamente del carácter receptivo de la impresión. Si ésta consigue el dominio total del comportamiento, no es solamente porque irrumpe con toda su fuerza y su corte de movimientos corporales, sino porque el yo, de alguna manera, abdica ante ella. Existe, por tanto, un paso que distingue la emoción-choque de la pasión. En este sentido, afirma Ricœur que la pasión “es la esclavitud que el alma se da a sí misma”⁷², la pérdida consentida de la intencionalidad y de la materia afectiva que la emoción proporciona:

“La pasión es la conciencia que se ata a sí misma, es la voluntad que se convierte en prisionera de males imaginarios, cautiva de la Nada, o mejor, de lo Vano. Destinada a reinar sobre su cuerpo, la voluntad sólo puede ser esclava de sí misma”⁷³.

Toda emoción-choque tiene, entonces, dentro de sí el riesgo del vértigo y de un involuntario secreto de naturaleza distinta a los anteriores. El involuntario de la

⁷⁰ Cfr. VI: 299. Al respecto, A. De Waelhens observa: “el hombre es un ser frágil, cuyas posibilidades de acción no aparecen más que como condiciones de situación, de medio, de equilibrio psíquico, etc.” (“Une philosophie de la volonté”, en: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 49, n.23, 1951, p.429).

⁷¹ Como se verá en el análisis del consentimiento, esta visión contrasta con la de los estoicos que, a juicio de Ricœur, sospechan de la emoción y la rechazan porque, en el fondo, no comprenden su intencionalidad; la ven solamente como un agente externo. Se trata, por tanto, de una interpretación mecanicista.

⁷² VI: 302.

⁷³ VI: 303.

pasión tiene para Ricœur, no obstante, un carácter moral del que en *Lo voluntario y lo involuntario* abstrae todo juicio. El ataque de cólera, por ejemplo, podría verse desde la vertiente de la responsabilidad ética. Pero una eidética de la voluntad no puede aspirar a hablar en tales términos, sino que debe ceñirse a la descripción del fenómeno. El ataque de cólera es entonces, estudiado, en su aparecer corporal y psíquico, pero no desde las categorías de la responsabilidad. Ricœur vincula la realidad de la pasión con de la falta, y como anuncia desde el inicio, debe abstraerla de estudio que elabora sobre las posibilidades estructurales de la voluntad⁷⁴:

“Aquí siempre haremos abstracción de este enredo de pasiones (...); debemos *aprehender* el mundo de las pasiones con un método distinto del implicado en una profundización existencial de la eidética: por la vida cotidiana, la novela, el teatro, la epopeya; ese mundo constituye un obscurecimiento de la conciencia de sí mismo que no deja *comprender* como el diálogo inteligible de lo voluntario y lo involuntario”⁷⁵.

⁷⁴ En este sentido, el análisis de Ricœur se distancia del análisis de Descartes. Para este último, el *Tratado de las pasiones* es un tratado de moral, dirigido a alcanzar la beatitud. Ricœur, no obstante, abstrae la cuestión ética de su análisis eidético, apuntado solamente el modo en que el mal se desarrolla en las estructuras de la voluntad. Ricœur separa, desde el inicio de sus obras, los diferentes discursos: el eidético, el empírico, el poético, y más adelante, el hermenéutico y el moral. Una buena muestra sobre ello son los distintos niveles de discurso que Ricœur establece acerca de la especulación del mal, entre los que distingue el nivel del mito, el estadio de la sabiduría, el estadio de la gnosis antignostica, el estadio de la teodicea y el estadio de la dialéctica (cfr. *El mal*, op.cit. pp. 28-58). La diferencia entre Descartes y Ricœur radica en su punto de vista: mientras para Descartes la óptica epistemológica de las sustancias conlleva a la cuestión ontológica, Ricœur aborda la descripción del hombre desde un punto de vista diferente a las sustancias: parte de las vivencias del yo y termina en él mismo. Sobre estas cuestiones, vid. Capítulo 5.

⁷⁵ VI: 306. He aquí una prefiguración de la hermenéutica de los textos y de la hermética del sí mismo. El sujeto, por su ser reflexivo, no se comprende a sí mismo de manera transparente, sino que realiza un largo rodeo a través de las mediaciones, la primera de las cuales es el lenguaje. De acuerdo con la teoría de la interpretación de Ricœur, comprender es más que explicar, debido a la riqueza del lenguaje -que no tiene un sentido unívoco- y a la capacidad de interpretación del sujeto, que consiste en articular y dar continuidad a un discurso nuevo a partir del discurso del texto. Comprender es, por tanto, una apropiación de sentido, que por su amplitud permite abordar los elementos abstraídos en *Lo voluntario y lo involuntario*. No obstante, podría considerarse que, en tanto lo involuntario es un modo de comprensión de lo voluntario y una vía de acceso a un yo que no es inmediato, lo involuntario podría ser considerado como una suerte de “texto”, que enriquece y amplía la subjetividad. En este sentido, es significativa la explicación que da Ricœur acerca de esta interpretación, a propósito de la pregunta “¿qué es un texto?”, y puede verse el posible paralelismo con “lo involuntario”: “Por apropiación entiendo lo siguiente: la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, empieza a comprenderse. Este acabamiento de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo caracteriza la especie de filosofía reflexiva que he llamado, en diversas ocasiones, filosofía concreta. Hermenéutica y filosofía reflexiva son aquí

3.2.2.3. *La reciprocidad de la emoción*

En definitiva, la emoción, lejos de ser un anti-*cogito* o el dominio de la física del mundo, es precisamente un indicador de la voluntad, pues es lo que me permite elegir, en vez de ser conducido y reinventarme a partir de la situación dada⁷⁶. El lugar que ocupa la emoción en la vida humana es primordial, pues origina la dinámica que lo caracteriza y le permite afrontar el mundo con una novedad y un colorido inusitados. La vida es tarea gracias a la emoción, y la tarea es el ejercicio de la libertad:

“Un mundo sin deseo es un mundo en el que las estructuras prácticas se borran, pues no hay nada que atraiga o repela (...). El mundo sólo me interesa como medio si me toca como fin”⁷⁷.

Dentro de la multiplicidad de fenómenos divergentes y convergentes que se producen en la intimidad psíquica, la unidad del acto vital es posible gracias a la reciprocidad que hay entre el mundo y yo, en un sentido, y entre el yo y el mundo, en el otro sentido. Esta unión se opera voluntariamente, pero también más allá del acto consciente. Es aquí donde la emoción adquiere toda su significación. En este sentido, Ricœur muestra cómo

“el movimiento [se] adhiere sin hiato a pensamientos, [y] cómo, en consecuencia, a nivel de lo involuntario y más acá del esfuerzo, se opera misteriosamente el pasaje del pensamiento al movimiento”⁷⁸.

correlativas y recíprocas. Por un lado, la autocomprensión misma pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de cultura en los cuales el yo se documenta y se forma; por el otro, la comprensión del texto no es un fin para sí misma, sino que mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida. Así, es necesario decir con igual fuerza que la reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación no es nada si no se incorpora como intermediaria en el proceso de la autocomprensión misma. En síntesis, en la reflexión hermenéutica –o en la hermenéutica reflexiva– la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneas” (P. Ricœur, *Del texto a la acción*, op.cit., p.141).

⁷⁶ Cfr. A. De Waelhens, *op.cit.*, p. 429.

⁷⁷ VI: 294.

El desorden naciente que la emoción origina de manera secreta en el seno de la interioridad no es sino el primer movimiento que incita a lo voluntario y lo empuja hacia el objeto. Es, por tanto, según la tesis de Ricœur, una llamada a la reciprocidad:

“Lo involuntario de la emoción [se comprende] con relación a un querer que dicho involuntario conmueve, y que a su vez no se mueve si no es movido”⁷⁹.

3.2.3. *El hábito*

Como se ha visto, la unión entre el alma y el cuerpo se opera secretamente y de modo análogo en el saber-hacer preformado y en la emoción. El caso del hábito no es diferente⁸⁰. No obstante, cabe distinguir una relación gradual entre las tres formas de movimiento: mientras el saber-hacer preformado se oculta en lo profundo ante los ojos de la conciencia, y la emoción aparece como lo otro ante lo cual me sorprende y respondo, el hábito sobresale en la superficie del control motor, otorgando así a la voluntad un papel más activo y manteniéndose en el margen de lo involuntario. El hábito es estudiado, por eso, como el tercer escalón de la relación entre lo voluntario y lo involuntario: llegados a este punto, aunque el movimiento se ejerza corporalmente con autonomía, existe un considerable margen de dominio reflexivo,

⁷⁸ VI: 277.

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ El hábito como tema filosófico es de gran calado, sobre todo por cuanto atañe a la cuestión de la unión del alma y del cuerpo. Dentro de la senda dualista iniciada por Descartes, el hábito se postula como la capitulación de la subjetividad frente al reino de la objetividad. Frente a esta perspectiva, filósofos como Ravaisson o Maine de Biran han dedicado sus esfuerzos a comprender el hábito de una manera no mecanicista. Esta apreciación es observada por Ricœur, que tiene en cuenta también los análisis de Burloud (*Principes d'une psychologie des tendances*, Alcan: 1938) y W. James (*The Principles of Psychology*, Macmillan, 1980; *La théorie des émotions*, Alcan: 1903). Por su parte, M. Pradines propone en su Tratado de Psicología tres niveles de la vida psíquica -que no deben confundirse con funciones-, de los cuales el primero es el automatismo; el segundo es la memoria y el tercero es el nivel del espíritu o del pensamiento. Aunque Ricœur aprecia los tres estadios del hábito -conservador, reformador y creador- que distingue Pradines, así como su vinculación con la voluntad, también observa una diferencia sustancial: Pradines, moviéndose por un ímpetu contrario al mecanicismo, “va derecho hacia el fenómeno del automatismo”. Para él “el hábito queda definido como la paradójal invención de máquinas por un ser no mecánico, como un ‘mecanismo vital’” (VI: 340). Cfr. M. Pradines, *op.cit.*, pp.69-123.

por comparación al saber-hacer preformado y a la emoción. El saber-hacer preformado y el hábito tienen en común que son una forma de sabiduría práctica. Ahora bien, mientras el primero se encuentra ya formado, el segundo es “*adquirido* por una conquista de la actividad”⁸¹. Dicha adquisición se efectúa en lo que se denomina *aprendizaje*.

Tal y como sucedía con la emoción, el hecho de considerar el hábito como un modo de cogitación puede resultar ciertamente problemático, o como mínimo provocador. El principal reparo que puede plantearse es que tanto la emoción como el hábito parecen formar parte de lo que es precisamente lo opuesto del *cogito*: la emoción es lo sufrido, y el hábito es el movimiento desligado de mí. Serían, por tanto, formas no-queridas del comportamiento, que constituirían una experiencia de no-libertad. Sin embargo, para Ricœur, la inclusión de tales formas en lo involuntario del *hacer* no conlleva de ningún modo a la negación de la libertad, pues, se trata de una forma involuntaria del querer. La tesis que sobre la que descansa esta afirmación es que lo involuntario en el hombre no se comprende sin lo voluntario, y viceversa. La inteligibilidad de lo involuntario es, por sí misma, imposible: lo involuntario no es autónomo, no se comprende por sí mismo, sino solamente en relación con lo voluntario: es *para* lo otro. Solamente relación entre ambos polos es inteligible⁸².

En tal sentido, tanto la emoción como el hábito forman parte del *cogito*, porque mantienen una relación con él. La originalidad del análisis se encuentra en que el *Cogito* mantiene su originalidad y no se pierde a sí mismo a favor de la necesidad. La necesidad no es por tanto una amenaza, sino la materia involuntaria a lo que la subjetividad da forma⁸³. Solamente como excepción -como paréntesis en un estudio

⁸¹ VI: 307.

⁸² VI: 17.

⁸³ El planteamiento de Ricœur encuentra muchas similitudes con las de Ravaisson, a pesar de la distancia del lenguaje metafísico que los separa. El mismo Ricœur reconoce que “en la raíz de muchas reflexiones de este libro (refiriéndose a *Lo voluntario y lo involuntario*) resdienen intuiciones de este gran filósofo” (VI. 339). Como para Ravaisson, para Ricœur el hábito no es obstáculo para la voluntad, sino que le sirve: “El hábito no ejerce más que una influencia indirecta sobre los actos simples de la voluntad y la inteligencia, reduciendo sus obstáculos y sometiendo sus medios” (Ravaisson. *De l'habitude*, op.cit., p. 48).

Ravaisson se pregunta sobre el cambio que se opera en la naturaleza y en los seres vivos, llegando a definir lo inorgánico como lo “atemporal” o “perenne” y contraponiéndolo a la

de las esencias- la destrucción de tal relación es posible, hecho que ocurre bajo las formas de una patología o de una “desnaturalización”, es decir, como una desviación de lo que propiamente debería ser así, como ocurre en la falta. Así como en la emoción esta degradación se producía en la pasión, en el hábito se dará, como se verá, en la mecanización de la conducta.

Emoción y hábito se comprenden, asimismo, como dos caras de una moneda. La vinculación que se establece ellos se presenta, a primera vista, de modo contrapuesto, pues mientras la primera es una extensión de los movimientos corporales, que se dilatan sin encontrar obstáculo, el segundo es la inmovilización de la misma, regulada a lo largo del tiempo. Sin embargo, estas “dos funciones no se comprenden bien la una sin la otra”, pues el hábito es “la calma de las potencias explosivas, una domesticación de la emoción” y “sólo progresa azotado por esa función desordenada que él busca domar”⁸⁴. Ambas formas constituyen, pues, dos clases de involuntario. Las interferencias entre la emoción y el hábito conforman el

vida, que se caracteriza por el cambio, aunque se trata de un cambio que tiene una cierta permanencia en el tiempo, una “duración definida continua” (ibíd., p.32.). Lo que caracteriza el cambio son la distancia y el contraste entre “receptividad” y “espontaneidad”, que aumenta conforme se elevan los grados de vida (ibíd., p.33). Para Ravaisson, además, el hábito es el predominio de la espontaneidad sobre la receptividad, es un cambio operado desde el interior y no sufrido por una causa exterior (ibíd., p.29). Lo sustancial en el hábito es, pues, que se trata de un cambio y a la vez una permanencia en el tiempo y en el espacio, que afectan al modo de ser de las cosas. Así pues “el hábito se revela, como espontaneidad, en la regularidad de los periodos” (ibíd., p.32).

El planteamiento de Ravaisson resulta, asimismo, novedoso, por cuanto considera el hábito como parte integradora de la voluntad y de la libertad, rechazando una concepción mecanicista, por la que el hábito sería una naturalización. En el lenguaje de Ravaisson, puede considerarse que habla de la voluntad cuando escribe que “en la conciencia (...) es el propio ser quien actúa y percibe el acto, o, con más exactitud, el acto y la visión del acto se confunden”, lo que explica aludiendo a la noción de “potencia”: mientras sólo podemos observar externamente el cambio producido en los seres, es decir, observamos el resultado, pero no la potencia, en el hombre sí somos capaces de ello. Hablar de la “potencia” en el hombre puede ser sinónimo, entonces, de “libertad”, de capacidad de dirigir los actos. “El autor, el drama, el actor, el espectador, no forman más que uno. Solamente aquí es donde podemos sorprender el principio del acto”. La conclusión es, por tanto, determinante para el estudio de Ricoeur : “Sólo en la conciencia podemos descubrir el hábito; sólo en la conciencia podemos esperar comprobar la ley aparente y descubrir el cómo y el porqué, penetrar su generación y comprender la causa” (ibíd., pp.35-36).

Para un análisis del hábito en Ravaisson en el marco de la relación entre alma-cuerpo y una repercusión en la neurociencia contemporánea, cfr. L.M. Gaitán, J.S. Castresana, “On habit and the mind-body problem. The view of Felix Ravaisson” en: *Frontiers in Human Neuroscience*, n.8, 2014, p.684 y ss.

⁸⁴ VI: 277.

subsuelo de la conducta y dotan a la conducta humana de un dinamismo constante y complejo:

“Si el hábito prolonga de tal modo el saber-hacer preformado, por el contrario mantiene una relación antitética con la emoción: el hábito es contraído, la emoción sorprende; tal contraste prefigura todas las interferencias de estas dos grandes clases de involuntario: prestigio de lo antiguo, fuerza de lo inédito; fruto de la duración, irrupción del instante. Todos los peligros y todos los socorros están anunciados en estas dos potencias que la sabiduría jamás ha podido educar mediante la sujeción de una a la otra”⁸⁵.

El estudio del hábito elaborado por Ricœur resulta, además, particularmente interesante por cuanto no lo reduce al ámbito corporal. El hábito se caracteriza como “una manera de ser adquirida, contraída, que da poder al querer”⁸⁶, tal y como se verá a continuación. Los hábitos mentales o del conocimiento, e incluso los “hábitos afectivos e intelectuales, gustos y saberes”⁸⁷ cumplen los tres rasgos que caracterizan el hábito: son saberes, son saberes prácticos, y son formados. Así lo muestra, por ejemplo, el aprendizaje de un idioma, que se incorpora al conocimiento como una segunda naturaleza; aunque haya sido en su origen adquirido con esfuerzo, el uso y la repetición continua lo hacen fluir al final con toda espontaneidad. En este aspecto, “el saber no es lo que pienso sino aquello por medio de lo cual pienso”⁸⁸.

3.2.3.1. Características del hábito

El hábito se distingue del saber-hacer preformado y de la emoción por tres rasgos característicos: porque se aprende; porque es contraído por uno mismo; y porque constituye en sí mismo tanto un saber como un poder para la acción⁸⁹.

⁸⁵ VI: 310.

⁸⁶ VI: 319.

⁸⁷ VI: 307.

⁸⁸ VI: 321.

⁸⁹ VI: 307.

Sobre la primera característica, que el hábito se aprenda significa primordialmente que es un saber hacer que se forma intencionadamente; está formado y no preformado:

“La idea clave del hábito, la regla eidética que gobierna toda la búsqueda empírica es que el viviente ‘aprende’ con el tiempo”⁹⁰.

El hábito representa, por tanto, una conquista sobre la actividad, por la que se “adquiere” un cierto tipo conocimiento con el paso del tiempo. No hay hábito ninguno que no se consiga sin la voluntad, al menos en su principio. Por tal motivo, los hábitos difieren sustancialmente de los movimientos reflejos o mecánicos y puede Ricœur referirse a ellos como “maneras *adquiridas* de existir”⁹¹. Por este origen voluntario, podría pensarse que el hábito forma parte del área de las mociones estrictamente queridas. Sin embargo, pese a este origen, el hábito tiene una consecución distinta, pues el movimiento conquistado se vuelve espontáneo, constituyendo un poder librado. El hábito se sitúa así en la frontera de lo voluntario y lo involuntario.

La segunda característica del hábito se refiere no a su origen sino a qué tipo de relación mantiene con la voluntad. El hábito “es contraído” o está en camino de serlo por el sujeto mismo. Esto significa que me afecta a mí mismo, de la misma manera que si no lo hubiera adquirido yo sería distinto. El hábito es una obra que no finaliza, por tanto, únicamente en el exterior, sino que es un hacerse a uno mismo por dentro. La repetición de la conducta forma parte de mí en tanto soy yo mismo, como una segunda naturaleza:

“El hábito afecta a mi voluntad como una suerte de naturaleza, de segunda naturaleza; tal lo que significa el término contraer: lo que ha sido iniciativa y actividad ha dejado de serlo”⁹².

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ VI: 308.

⁹² VI: 309. Las expresiones “contraer” el hábito y el hábito como “segunda naturaleza” pueden encontrarse en el estudio de Ravaisson (*De l'habitude*, op.cit., p. 23, 53).

Así pues, mientras el hábito no se inscriba en la conducta como naturaleza, no es un hábito. Estará, al menos, solamente en la primera fase de adquisición del mismo, en vías de ser lo que técnicamente puede denominarse un hábito.

El tercer rasgo del hábito es una consecuencia de los otros dos: el hábito se relaciona conmigo como saber y como poder: “el hábito que puede comprenderse es un poder, una capacidad de resolver, de acuerdo con un esquema disponible”⁹³. La genuina naturaleza del hábito es la de ofrecer un poder a la voluntad. Ello hace que difiera completamente del automatismo: aunque participe con una familiaridad asombrosa con el cuerpo, el hábito no es una conducta mecánica, una repetición de actos. Es un relación original con el *cogito*, en la que tiene cabida la libertad. El hábito se presenta, así, como lugar de enclave filosófico, por el que se unen naturaleza y libertad -o necesidad y libertad, si se prefiere-⁹⁴. La libertad es, por tanto, compatible con la ley, con el orden, con la repetición. Es más: como libertad humana halla solamente en él su lugar. La concepción de la libertad como una explosión extraordinaria tiene su origen, en el fondo, en una concepción maquinal del hábito. Ricœur, por el contrario, subraya su carácter intencional y su organicidad: solamente por referencia a una voluntad puede ser comprendido. Se trata, por eso, de un involuntario que es relativo.

3.2.3.2. *El encadenamiento y el desencadenamiento del hábito*

⁹³ VI: 310.

⁹⁴ Para Descartes el hábito podría ser considerado, incluso, como el modo para evitar el error, en la medida en que éste sobreviene por falta de hábito, de atención y de costumbre a seguir un método (cfr. la segunda parte del Discurso del método, donde Descartes explica que “resolví ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a cambio de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer” (*Discurso del método y meditaciones metafísicas*, op.cit., p.81). Asimismo, inspirándose en el método de las ciencias, el filósofo aspira a llegar a las verdades de la filosofía “ejercitándome sin cesar en el método que me había prescrito para afianzarlo mejor en mi espíritu” (Ibíd, p. 85). Una idea similar es la que escribe a Isabel de Bohemia, en carta del 15 de septiembre de 1645: “A mi parecer, no se requieren sino dos cosas para hallarse siempre en disposición de juzgar atinadamente: es una el conocimiento de la verdad; y es la otra el hábito, que hace que recordemos y sigamos ese conocimiento cuantas veces lo exija la ocasión” (Descartes, *Correspondencia...*, op.cit., p.103).

El hábito participa de lo involuntario de dos formas distintas: por un lado, en su adquisición, en tanto se produce un encadenamiento que permanece oculto a la conciencia, operándose la unión de movimientos más allá del dominio voluntario; y, por otro lado, en su adquisición porque, una vez contraído, éste se libera, desencadenándose y ofreciendo toda la facilidad en su ejecución⁹⁵. Ambos aspectos están sometidos al riesgo de una regresión absoluta a lo involuntario, producido bajo la forma de una desnaturalización y desconexión con lo voluntario, pues mientras el primero encontraría su forma en la automatización de la estructura, y el segundo lo haría en la automatización del “soltarse”.

El primer aspecto involuntario del hábito es la coordinación interna entre el aparato sensitivo y el aparato motor que se produce más acá del querer. La formación del hábito es indicativa de la relación primitiva del yo y del cuerpo en una esfera que es más profunda que la voluntariedad. Esta unión es la misma que se operaba secretamente en saber-hacer preformado y en la emoción, pero designada al

“uso práctico e irreflexivo de un órgano ‘atravesado’ por una intención afectiva y volitiva que sólo es susceptible de ser reflexionada (...): no pienso el movimiento, hago uso de él”⁹⁶.

En la serie de movimientos que realizo en el hábito, estos se encuentran organizados independientemente de mí, pero son íntimamente míos. Esto significa que el hábito mantiene una relación con el yo que sería inasimilable en el reflejo o en el automatismo. Por eso, éste está dotado de una capacidad de moldeamiento sustancialmente distinta de estos dos elementos. En tal sentido, Ricœur afirma:

⁹⁵ Ricœur toma de James A. Van der Veldt esta distinción (*L'apprentissage du mouvement et l'automatisme*, Paris : Vrin, 1928), tal y como indica en VI: 339. Esta distinción entre lo variable y lo permanente es también vista por Ravaisson. El lenguaje de Ravaisson, que guarda ciertos matices fisicalistas, opone receptividad y espontaneidad de la misma manera que opone pasividad a actividad. La analogía con Ricœur podría establecerse en la medida en que la “pasividad” es lo referido al movimiento operado en las “cosas”, en tanto que lo reciben y no lo crean. Así, se podría afirmar que, en el hábito, el “encadenamiento” no es otra cosa que la formación de lo regular a partir de lo espontáneo, y el “desencadenamiento” es lo espontáneo vuelto cosa.

⁹⁶ VI: 313.

“Se comprende entonces que el hábito, así descrito, pueda tomar una significación humana, si su plasticidad le permite subordinarse a intenciones incesantemente nuevas”⁹⁷.

El segundo aspecto involuntario del hábito consiste en la facilidad con se ejecuta la actuación. Lo que ha sido querido y organizado, “se suelta” y se realiza sin dificultades, sin necesidad de prestar una continua atención sobre ello⁹⁸. Pero esta espontaneidad característica del hábito no se contrapone con el acto voluntario: “el movimiento ‘se hace’ solo, pero es deseado y querido”; es decir, “lo haría ciertamente si quisiera”⁹⁹. La naturalidad con que se presenta el hábito es incluso a veces desconcertante: en estas ocasiones, éste se anticipa a la propia intención y sorprende la acción voluntaria. Pero esta espontaneidad no debe confundirse, insiste Ricœur, con una mera repetición maquinal. El hábito “se suelta”, pero es esencialmente plástico y no estereotipado^{100,101}, porque la voluntad puede controlar, modificar y variar el hábito, ya que se trata de un hacer que no está ligado a la necesidad:

⁹⁷ VI: 315.

⁹⁸ “A medida que, en el movimiento, el esfuerzo desaparece y la acción se libera y reacciona con mayor rapidez, en esa medida también se transforma en una tendencia, una inclinación que no espera la orden de la voluntad, que la previene, que frecuentemente se sustrae al imperio de la voluntad y la conciencia” (Ravaisson, op.cit., p. 46).

⁹⁹ VI: 315. “[El hábito] no llega a ser el efecto mecánico de un impulso exterior, sino el efecto de una inclinación que reemplaza al querer. Esta inclinación se forma por grados y, por muy lejos que la conciencia pueda seguirla, siempre reconocerá en ella una tendencia al fin que la voluntad se proponía. Ahora bien: toda tendencia a un fin implica la inteligencia” (Ravaisson, op.cit., p. 50). El “soltarse” del hábito es aquí manifiesto como medio camino entre el alma y el cuerpo: siendo una repetición sucesiva es a la vez una inclinación de la voluntad. Sería preciso matizar, no obstante, que donde Ravaisson caracteriza al hábito como una “inclinación que reemplaza el querer”, Ricœur diría que el hábito “es un poder para el querer” (VI: 328), es decir, un querer corporal, encarnado. Pero en definitiva, un modo del *cogito*. Sobre esta discrepancia, afirma: “Es falso que el hábito sólo sea, no ya un saber-hacer, sino siquiera una tendencia a hacer (corrientemente se habla de la fuerza del hábito). La expresión más neutra, ‘disposición adquirida’, ‘tendencia’, tampoco elimina el equívoco de esa espontaneidad habitual” (VI: 316).

¹⁰⁰ De modo similar, Ravaisson afirma: “La ley del hábito no se explica sino por el desarrollo de una Espontaneidad pasiva y activa a la vez, y por lo mismo distinta de la Fatalidad mecánica y de la libertad reflexiva” (Ravaisson, op.cit., p. 49). Asimismo, el filósofo belga distingue los cambios que se operan entre la materia inorgánica y la vida. Las uniones que se pueden dar en la materia se ordenan en tres grados: la unión mecánica, la física y la química. Aludiendo a la dualidad acto-potencia -que Ricœur no emplea-, Ravaisson explica que el resultado de estas uniones no se encuentra en potencia del ser afectado, pues el origen del cambio no se encuentra sino en el exterior, y el cambio no permanece, pues no hay una “unidad real”. Se trata de una unión homogénea y no heterogénea (Cfr. *Ibíd.*, pp. 24-27)

“Si el hábito no crea el gusto, la espontaneidad práctica del hábito sólo implica que el gesto usual tenía el umbral de ejecución más bajo y que la voluntad puede desarmarlo con un impulso mínimo y proveniente, como de la periferia, de la conciencia”¹⁰².

El hábito carece de la fuerza y el impulso que tiene la necesidad para engendrar acciones solamente por sí misma; no es propiamente una tendencia, aunque coloquialmente pueda llamársele a así. El hábito revela las necesidades, pero no las crea, pero las complementa ofreciéndoles un medio de realización fácil.

La articulación, entonces, del hábito, de la necesidad y de la emoción se une en el subsuelo de la voluntad de una forma asombrosa:

“El deseo, en el sentido sobredeterminado que tiene en el lenguaje corriente, es a la vez la forma consciente de una necesidad, vapuleada por la emoción-sorpresa que empuja a obrar y estimulada por la facilidad de un medio familiar”¹⁰³.

En este sentido, Ricœur denomina al hábito como un “deseo-costumbre”, por oposición al “deseo-sorpresa” que es característico de la emoción: mientras este último despierta lo nuevo y mueve al ser hacia el objeto, el hábito labra un camino y ordena el movimiento de su obtención. Así pues, puede verse en el hábito una forma del querer que se sustenta en los bienes corporales y vitales, acogiéndolos y llevándolos hasta límites insospechados. Es a partir de la repetición como la voluntad se asegura de su hallazgo con los objetivos hacia los que se inclina, pero se trata de

¹⁰¹ Ravaisson opone “receptividad” y “espontaneidad”, subrayando la segunda característica como aquella propia del hábito. En el viviente, el cambio procede del ser mismo y permanece. Dicho cambio alcanza su grado máximo en el hombre, de quien se puede decir propiamente que tiene hábitos. “La vida implica la oposición de la receptividad y la espontaneidad. El efecto general de la continuidad y la repetición del cambio que el ser viviente no recibe más que de sí mismo, consiste en que, si este cambio no llega a destruirlo, lo altera cada vez menos. Por el contrario, cuanto más el ser viviente ha repetido o prolongado un cambio que tiene su origen en él, más lo reproduce o parece tender a reproducirlo. El cambio exterior llega a ser cada vez más extraño para él; el cambio interno llega a ser cada vez más propio. La receptividad disminuye, la espontaneidad aumenta. Tal es la ley general de la disposición del hábito” (Ibíd., p.29).

¹⁰² VI: 318.

¹⁰³ Ibíd.

una repetición peculiar, porque tiene su origen y su fin el yo, naciendo a partir de un esfuerzo y estableciéndose en él como un “nuevo modo de ser”, querido por uno mismo. En el hábito, por tanto, libertad y necesidad se dan de la mano, ilustrando así la paradoja de la naturaleza humana: “el hábito es a la vez espontaneidad viviente e imitación de lo automático, retorno a la cosa”¹⁰⁴.

Con todo, la reciprocidad entre lo voluntario del querer y lo involuntario del hábito encuentra, de la misma manera que la emoción, una amenaza oculta, que consiste en la propia alienación. Dicha posibilidad se encuentra inscrita en la misma naturaleza del hábito, en virtud de su propia *regularidad*. En efecto, si el hábito se caracteriza por la dualidad espontaneidad-inercia¹⁰⁵ -proceso recíproco que garantiza la continuidad de lo voluntario y lo involuntario-, la desaparición de uno de los dos elementos conlleva necesariamente una caída en lo simple, una “desnaturalización”¹⁰⁶. Si lo que se anula es la *inercia*, desaparece propiamente el hábito mismo; y si lo que se anula es la *espontaneidad*, se produce lo que Ricœur denomina la “caída en el automatismo”¹⁰⁷. Se trata, de igual modo que en la emoción, (y como se ha visto también en el saber-hacer preformados, y en la decisión) de una caída por simplificación, de una anulación de la reciprocidad. Tal es la importancia de esta relación, que sustenta todo el análisis de Ricœur, con el objetivo de superar los excesos del naturalismo y del idealismo.

¹⁰⁴ VI: 324.

¹⁰⁵ *Ibíd.* Para Ravaisson, la espontaneidad es la característica que distingue el cambio exterior del cambio interior, también llamado hábito. Así, el autor afirma: “El carácter de la espontaneidad es la iniciativa del movimiento. La iniciativa aparece evidente cuando el movimiento comienza de nuevo después de haberse interrumpido y en la ausencia de causa externa. Es necesario, según parece, más cantidad de fuerza y esfuerzo para vencer la materia vuelta hacia sí misma” (Ravaisson, *op.cit.*, p. 32).

¹⁰⁶ La noción de caída presupone un estado de inocencia primitiva que puede ser perdida, tal y como se pone de manifiesto en *La simbólica del mal* y en *El mal*. La “caída” es un riesgo, que remite ya al hombre de la necesidad de una lucha, de un *esfuerzo*, y que pone en sus manos la posibilidad del triunfo o del fracaso. Es significativo observar ya en *Lo voluntario y lo involuntario* cómo la “caída” se relaciona con la “pasión”, con la “abdicación del yo”, con la “falta” que Ricœur pone entre paréntesis.

¹⁰⁷ VI: 323. “El hábito se revela como la espontaneidad en la regularidad de los períodos”, dice Ravaisson (*Op.cit.*, p.33).

La emoción, como desorden naciente, corría el peligro de ser un “anti-yo” en el sentido de ser un “desgobierno”, una pérdida de la libertad bajo el movimiento azaroso y caprichoso de la emoción desbocada. El hábito es aquí un contrapunto que sale al paso de este descontrol, pues pauta la conducta y la regulariza hacia un fin determinado:

“La emoción es un desorden naciente que nos pone sin cesar en la vía de lo patológico. El hábito esboza por su parte otra desfiguración: neutralizándose en él, la conciencia se alienta y da lugar a una interpretación mecanicista. Pero tanto el desorden naciente de la emoción como la objetivación naciente por el hábito forman parte de los ritmos del *cogito*”¹⁰⁸.

Sin embargo, éste también encuentra dentro de sí una trampa similar a la de la emoción: el yo abdica de nuevo, pero no ya frente al descontrol, sino frente a la norma invariable del reino de las cosas, es decir, frente a la automatización. La capitulación del yo frente a lo “irracional” y frente a lo “natural” es en ambos casos la pérdida de libertad que el hombre se da a sí mismo, fenómeno al que Ricœur identifica con la “esclavitud de la pasión”¹⁰⁹, convirtiéndose la tentación de la emoción en la caída en las “emociones pasionales” y la caída del hábito en la caída en los “hábitos pasionales”¹¹⁰. La mecanización del hábito abarca, no obstante, dimensiones más complejas, pues no afecta únicamente a la conducta, sino que la tentación de la *regularización* y el olvido del *cogito* está inserto en la epistemología naturalista. Es por, tanto, una cuestión tanto de realidad como de método.

3.2.3.3. La regresión del hábito al automatismo

Tanto la descripción eidética de la voluntad como la psicología empírica observan los fenómenos de asociación del hábito, pues en la fijación éste encuentra su facilitación. En efecto, la autonomía con la que se desenvuelve la acción aprendida e interiorizada resulta “una verdadera ganancia para la voluntad”, pues puede lanzarse “al acto con

¹⁰⁸ VI: 299.

¹⁰⁹ VI: 32-41.

¹¹⁰ VI: 329.

el menor esfuerzo”¹¹¹. Esto es lo que se produce en acciones tan ordinarias como levantarse, coger el lápiz de determinado modo o, en otro orden, tener el hábito de decir la verdad. Cierta *automatización* es, en este sentido, buena y necesaria, propia para que el hábito pueda constituir en un órgano de la voluntad. Existe, incluso, una automatización más radical, pero que formando parte del *cogito*: aquella que se produce en estados naturales de reducción del control de la conciencia, como son la distracción, la fatiga, el juego o la fatiga¹¹². Aquí, el hábito cumple su función de prolongación del saber-hacer preformado y se ejecuta de tal modo que la necesidad queda cubierta; la vida protege, en cierto sentido, la propia vida.

Detrás de la fijación del hábito se encuentra un principio de continuidad, como denomina Ravaisson¹¹³, y de regularidad. La “asociación” que describe Ricœur es, no obstante, distinta de la que describe la psicología, que basa sus estudios en experimentos conductuales¹¹⁴, que encuentra su explicación en el fenómeno de contigüidad en el tiempo en el espacio que se sucede en los distintos movimientos. Así, el fenómeno de “encadenamiento” del hábito parecería formarse como efecto inmediato de la causa precedente, como “cadenas de reflejos cuyas articulaciones se disuelven poco a poco”¹¹⁵. Para Ricœur, esta suposición desvía por completo el

¹¹¹ VI: 329.

¹¹² VI: 328.

¹¹³ “La vida implica una duración definida continua” (Ravaisson, op.cit., p32), en la que el hábito cumple las condiciones del cambio y la permanencia en el tiempo en el espacio (Ibíd., p.31).

¹¹⁴ En concreto, Ricœur se refiere a la Psicología de la Gestalt y cita la obra de Kurt Koffka, *Principles of Gestaltpsychology*, así como a ciertos estudios experimentales elaborados por Van der Veldt, entre otros. Vid. En la obra de Koffka la interesante introducción que hace de la Gestalt, poniéndola en comparación con las distintas psicologías del comportamiento y analizando la importancia que la noción “campo” para una comprensión global del hombre (New York: Harcourt, Brace & World, 1963, pp. 24-68).

¹¹⁵ VI: 327. Ricœur también señala la presencia de la asociación en el ámbito del conocimiento, apelando a la conocida expresión de “asociación de ideas”, en la que los vínculos que se establecen son por semejanza y por contraste. La oposición de Ricœur a una interpretación mecanicista en este ámbito es igual de notable que la que realiza acerca del hábito: “La asociación llamada por semejanza y contraste resume de manera grosera toda la diversidad de relaciones cuyo edificio forma la armadura misma del pensamiento; y tales relaciones son vivientes; actúan espontáneamente antes aún de ser percibidas” (VI: 320). Encuentra aquí Ricœur una nueva forma de mostrar que el pensamiento no es totalmente puro, transparente a sí mismo (cfr. VI: 319-323). El hábito también se encuentra en el pensamiento, de modo que cada vez que aprendo algo nuevo movilizo mi saber antiguo, sin

verdadero sentido del hábito humano, pues procede de una experiencia de laboratorio, donde los fenómenos son aislados se rompen “las estructuras primordiales del espíritu”:

“La asociación de átomos mentales sin relación intrínseca sólo es una perspectiva del espíritu con la cual se hace corresponder, por la fuerza, cierta planta de invernadero por el artificio de la experimentación”¹¹⁶.

La psicología experimental, lejos de *comprender* el hábito como una forma involuntaria del querer -es decir, por relación a un *cogito*-, lo desvirtúa, haciéndolo crecer en un entorno artificialmente preparado y, lo que es peor, solamente bajo el consentimiento expreso del sujeto, que se somete a las acciones requeridas. En este sentido es preciso distinguir el *hábito plástico* -propia mente humano- del *hábito estereotipado*, que se ha visto intencionalmente sometido al sesgo del ojo que lo clasifica y lo ordena según unos parámetros determinados con antelación. Un sistema psicológico basado en dichos experimentos “extrae toda la conducta y toda la vida mental del reflejo”, lo que constituye un “sistema quimérico”¹¹⁷. Ciertamente, “los hábitos no progresan por simple adición de elementos, sino por recomposición de estructura, por análisis y por síntesis”¹¹⁸. En este sentido, resulta preciso recordar que el hábito, desde el punto de vista de la psicología comprensiva que elabora Ricœur, no es una mera pauta conductual, sino un *poder* de la voluntad que contiene un saber y una capacidad, por el que uno podría decir: “yo sé hacerlo, por lo tanto, yo puedo hacerlo”¹¹⁹.

Si bien es cierto que el hábito tiende naturalmente a fijar unos ritmos, y que esta fijación se agudiza en la etapa de la vejez, la regularidad establecida por la psicología es de una tipología distinta. La vejez, afirma Ricœur, es en cierto modo “la edad en que el endurecimiento de nuestros poderes prevalece sobre las nuevas aptitudes”, en

vislumbrarlo directamente. Ricœur observa, entonces, que “el saber es aquello que yo no pienso, pero el medio sobre el cual yo pienso” (cita de Ricœur 227).

¹¹⁶ VI: 328.

¹¹⁷ VI: 327.

¹¹⁸ VI: 330.

¹¹⁹ VI: 310.

que, “desde el punto de vista psicológico, el fenómeno de la fijación [triunfa] sobre el fenómeno del despertar”¹²⁰. Sin embargo, la estereotipia producida por la psicología experimental proviene de una reducción metodológica que hace del aislamiento y de la generalización el prototipo del hábito, en el que el individuo se retrae de su historia, de su contexto emocional y moral de la vida cotidiana, de su vida profesional y privada¹²¹. La psicología hace entonces, de lo no que debería ser más que una curiosidad, una pieza maestra¹²². Ante ello, Ricœur recuerda que la orientación clave para elaborar una psicología comprensiva es recuperar el *sentido* de las funciones y estudiarlas en relación con la totalidad de la vida humana. En este sentido, afirma que “la osificación es una amenaza inscrita en el hábito, pero no su destino normal”¹²³.

La asociación de ideas no puede ser otra cosa que la descripción de la unión de un poder oculto, de un involuntario que nace a partir de una voluntad -el nacimiento del hábito- y que desemboca en un solarse que sigue siendo para un querer, en la medida que está sujeto a modificación. Se entiende, por tanto, que el *automatismo* del hábito deba comprenderse solamente como recíproco de la *espontaneidad*, y que no pueda inferirse de él el erróneo planteamiento de *necesidad* frente *libertad*. En el hábito espontaneidad y regularidad deben ir de la mano: “la asociación de ideas cabalga sobre la espontaneidad y la inercia, el viviente y el autómeta”¹²⁴, y la disociación entre ambos supone solamente una “excepción de la naturaleza”, en el caso de la vejez, o una “separación artificial”, en el caso de la psicología. Incluso desde la psicología, la escuela de la *Gestalt* ha mostrado “que la verdadera asociación por contigüidad no es ni un producto de laboratorio ni un desecho de la conciencia”¹²⁵. El principio por el cual “el todo es mayor que la suma de sus partes” mueve a buscar un principio de totalidad distinto que la concatenación de elementos, y le permite postularse como

¹²⁰ VI: 326.

¹²¹ VI: 341.

¹²² VI: 328.

¹²³ VI: 327.

¹²⁴ VI: 328.

¹²⁵ *Ibíd.*

una contrapartida al conductismo, que vincula necesariamente una respuesta a un estímulo.

Así pues, se hace preciso distinguir dos tipos de automatismos: uno artificial, proveniente del olvido de la conciencia que debe situarse en relación a él, y otro natural, propio del hábito.

“Los verdaderos automatismos motores, intelectuales o morales -escribe Ricœur- son automatismos despiertos, (...) una suerte de perfeccionamiento de la espontaneidad dócil”¹²⁶.

La sobreestimación de lo maquinal es extraña a la naturaleza del hábito, que tiene por misión hacer más fácil el querer. Por eso, eliminar la plasticidad del hábito es naturalizar la conducta. En este sentido, puede decirse que el hábito o es libre, o no es. Lo maquinal se relaciona no con la oculta y rápida organización de lo involuntario, que se realiza por en un movimiento de relación entre las pequeñas y las grandes formas, a través de la inercia de los órganos, sino con el desfallecimiento del control de la conciencia, como se puede observar en los casos la torpeza, del susto o del pudor¹²⁷.

Lo maquinal del hábito se convierte en error o en falta, como denomina Ricœur, no “cuando nos encontramos, propiamente hablando, vencidos por el automatismo, [sino cuando] nos confiamos más bien a él”¹²⁸. Dicha pérdida de control puede ser voluntaria, como en el caso de los experimentos de laboratorio, en que el sujeto asiente voluntariamente al abandono de la conciencia al que se va a someter, abandono que está previamente determinado y delimitado¹²⁹, o bien puede producirse de modo involuntario, como en el caso de las patologías. Así sucede en la pérdida de la atención, en la fatiga, en el agotamiento, o más extremadamente, en los casos represión de la afectividad y trastornos de personalidad, en los que la

¹²⁶ VI: 329.

¹²⁷ VI: 331.

¹²⁸ VI: 333.

¹²⁹ VI: 332.

estereotipia del hábito, muchas veces de índole verbal se hace manifiesta y se vuelve un obstáculo para el querer¹³⁰.

3.2.3.4. El hábito como forma de libertad

El hábito constituye, según lo expuesto hasta ahora, una forma privilegiada del querer humano y un paradigma de la condición del hombre. Formado a partir de *haceres* antiguos, el hábito libera nuevas formas de querer que no son inventadas desde la nada, sino que guardan una unidad y un sentido en toda la trayectoria volitiva e *identitaria* del hombre. Siguiendo la inspiración de Marcel, Ricœur observa que el hábito se *tiene* y se *es*¹³¹. El hábito se *tiene*, porque se adquiere, y se hace en primera persona, pero, más allá de una simple posesión, el hábito se *es*. En este sentido, el hábito se une a mí y me afecta como una segunda naturaleza, participando de una familiaridad asombrosa con el cuerpo. El hábito se postula, entonces, como la conjunción arquetípica del alma y del cuerpo.

No obstante, el hábito para Ricœur es “un tener que no coincide [plenamente] con nuestro ser”¹³². La dificultad principal del hábito, aquello que deja de lado gran parte de la psicología empírica, “reside en comprender en primera persona esta vida del *cogito* que se escapa a sí misma”¹³³. Este es el misterio de la condición corporal: los hábitos, como el cuerpo, son yo, pero se me escapan. Solamente desde un esquema

¹³⁰ VI: 333.

¹³¹ « Examiner les rapports entre avoir et pouvoir. Dire ‘j’ai le pouvoir de...’, cela signifie : le pouvoir de compte parmi mes attributs, mes apanages. Mais ce n’est pas tout : avoir c’est pouvoir, car c’est bien en un sens disposer de. Ici nous touchons à ce qu’il y a de plus obscur, de plus foncier dans l’avoir » (G. Marcel, *Être et avoir*, Paris: Aubier, 1935, pp.217-218). « Et pourtant puis-je dire, à la rigueur, que mon corps est quelque chose que j’ai ? Tout d’abord mon corps en tant que tel est-il une chose ? Si je le traite comme une chose, que suis-je, moi, qui le traite ainsi ? ‘A la limite, écrivais-je dans le Journal Métaphysique, on aboutit à la formule suivante : mon corps est (un objet), je ne suis rien. L’idéalisme aura la ressource de déclarer que je suis l’acte qui pose la réalité objective de mon corps. N’est-ce pas un tour de passe-passe ? Ajoutais-je. Je le crains. Entre cet idéalisme-là et le matérialisme pur, il n’y a qu’une différence en quelque sorte évanouissant’ » (ibíd., p.226). « Le pouvoir est quelque chose que j’éprouve en l’exerçant ou en y résistant, ce qui après tout revient au même » (ibíd., p.231).

¹³² VI: 339.

¹³³ VI: 321.

dualista que opone el *cuerpo* y el *alma*, que la reciprocidad de Ricœur pretende disolver, es posible plantear el hábito bajo los términos en que se expresa el debate entre *necesidad* y *libertad*. Sin embargo, dicha confrontación se extiende aún más allá y pone de manifiesto el conflicto entre posturas científicas y filosóficas implicadas. Así, el hábito se presenta como el cruce de las disputas entre el *naturalismo* y el *idealismo* o la *naturaleza* y el *yo*. En definitiva, entre el *objeto* y el *sujeto*. Tal y como manifiesta Ricœur,

“El hábito es una de esas encrucijadas donde los polos más extremos de la existencia - querer y cuerpo, posibilidad existencial y realidad natural, libertad y necesidad- comulgan en lo que Ravaisson llamaba “ideas de acción”¹³⁴.

La cuestión de fondo estriba en aceptar el hábito como *naturaleza* que forma parte de *mí* mismo. Los hábitos no pueden estudiarse separadamente de *mí* mismo, porque son *yo* mismo, pero, al mismo tiempo, se me escapan. El *cogito* aparece entonces como “una especie de existencia alienada que sigue siendo con todo algo en primera persona; el hábito es una naturaleza en seno de *mí* mismo”¹³⁵. Sin embargo, dicha alienación solamente es tal para una perspectiva que considera el sujeto como lo opuesto al sujeto, trampa en la que cae el idealismo más trágico, al que solamente le es posible afirmar la libertad a costa de su exilio del mundo.

Pero, como demuestra Ricœur, ni el hábito es absolutamente *necesidad* ni la libertad es sólo *espontaneidad*. Lo genuino del hábito se encuentra en su plasticidad: “Adquirir un hábito no es repetir, consolidar, sino inventar, progresar”¹³⁶. Por eso, antes que consolidar, habituar es *crear*. Asimismo, por la repetición, el hábito garantiza la permanencia a lo largo del cambio, la unidad en la diversidad, liberando así los poderes de la acción. Efectivamente, el hábito presenta una especie de vacío que origina el vértigo del *cogito*. Sin embargo, el salto hacia la nada sólo lo da el *yo* bajo la condición de que éste ceda su imperio al hacer mecánico de la naturaleza y se abandone a él. De acuerdo con la exactitud de los términos, el vértigo de la caída no

¹³⁴ VI: 323.

¹³⁵ VI: 322.

¹³⁶ VI: 316.

está inscrito en la misma naturaleza del hábito, por mucho que ésta consista en el decaimiento en su inercia y de su tendencia a la *maquinalización*. Dicha caída solamente puede operarse por la defeción de la conciencia, sea ésta voluntaria o involuntaria. No cabe, por tanto, deducir de la inercia propia del hábito su estereotipia. Ésta es solamente una visión parcial y artificial, aislada del conjunto del querer humano en su totalidad.

La amenaza oculta del hábito consiste en la alienación del yo, pero es una alienación que éste se da a sí mismo, por eso es esclavitud. Como en la emoción, la pasión consiste precisamente en la propia abdicación. En este sentido, es una falta, porque cuenta con el correspondiente grado de responsabilidad. Así pues, este es el verdadero peligro que revela el hábito: no la esclavitud sufrida, sino la esclavitud consentida.

Con todo, la tensión que se manifiesta en el hábito entre la espontaneidad y la inercia¹³⁷ desvela la fragilidad de la unión entre lo voluntario y lo involuntario. Uno remite al otro, y guardan su pleno sentido en tanto son recíprocos. Sin embargo, el ejercicio de dicha unidad se ve amenazado por múltiples formas accidentales y voluntarias, lo que hace necesario, en el ejercicio final de una voluntad humana que quiera afirmarse a partir de su involuntario, el ejercicio del esfuerzo. La dualidad ética a la que se refiere Ricœur no es, por tanto, otra cosa que el necesario equilibrio entre el querer y el aceptar, entre el avanzar y el consentir:

“La *unidad vital* de la naturaleza y el querer, atestiguada por la naturalización del querer, vira incesantemente a la *dualidad ética* de la espontaneidad y el esfuerzo. Sólo soy uno reconquistándome sin cesar a partir de una escisión renaciente”¹³⁸.

Es preciso recordar, finalmente, que el hábito es ayuda antes que peligro: es la solución y no el problema. Los poderes que ofrece a la voluntad adquieren su significación plena en tanto son vías o caminos por los que se realiza el acto de unidad, que restaura la división que amenaza y sufre el hombre desde el

¹³⁷ VI: 324.

¹³⁸ *Ibíd.*

descubrimiento de su conciencia¹³⁹. Querer es hacerse uno, y tener hábitos es mantenerse uno en la diversidad. Es en este sentido en el que es posible entender que los hábitos son “maneras adquiridas de existir”¹⁴⁰ o, como indica Ravaisson, disposiciones y virtudes -más que estados- por los cuales el yo subsiste a través del cambio¹⁴¹. Esta permanencia a través del espacio y del tiempo es propiamente el ejercicio y el hallazgo de la propia identidad¹⁴², realizada por la *continuación* involuntaria de nuestro propio ser y expresada en la *conservación* del mismo. Es posible observar aquí, en definitiva, un desarrollo particularmente fructífero de la senda iniciada por Maine de Biran: la de la vida del hombre como el *esfuerzo de existir*¹⁴³.

3.3. El esfuerzo

Ricœur describe las formas involuntarias del obrar -el saber-hacer preformado, la emoción y el hábito como- como la “materia” a partir de la cual la voluntad ejerce el

¹³⁹ Tal era la constatación al principio de *Lo voluntario y lo involuntario*: “El *cogito* resulta interiormente fracturado. (...) El sí mismo se separa y se exilia. (...) Esa es la razón más profunda de la expulsión del cuerpo al reino de las cosas” (VI: 26) y la voluntad de reparación de Ricœur: “la intención de este libro es comprender el misterio como reconciliación, es decir, como reconciliación. (...) La teoría de lo voluntario y lo involuntario no sólo describe y comprende, sino que también restaura” (VI: 31).

¹⁴⁰ VI: 308.

¹⁴¹ Ravaisson, op.cit., pp. 23, 37.

¹⁴² El tiempo como hacedor de la unidad de lo variable tiene una considerable importancia en Ricœur. En *Lo voluntario y lo involuntario*, por el tiempo se forja la decisión y en él hallan los motivos su continuidad; por el tiempo, también, los hábitos permanecen y se consolidan hasta llegar a ser parte de uno mismo. Lo voluntario se constituye, en cierto modo, como una duración a partir de una dispersión unificada. En *Temps et récit* (1983-1985), el tiempo configura la unidad del relato de tal modo que acaba siendo determinante, también, para la configuración de la identidad. De tal modo, en 1986, Ricœur apunta: “Mi hipótesis esencial es la siguiente: la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, en su *carácter temporal*. Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y, a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado” (*Del texto a la acción*, op.cit., p.16).

¹⁴³ Esta expresión, de inspiración spinozista, encuentra su desarrollo en Ricœur en consonancia con la de “*affirmation originaire*” de Jean Nabert. Se trata de un impulso positivo, del sentimiento ontológico por excelencia de pertenencia al ser que encuentra en sí mismo y en sus obras una afirmación de sí. La afirmación es más original que la negación, que el mal y que la culpa. Cfr. M. Revault, “Paul Ricœur ou l’approbation d’exister”, en: *Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n.26, 2011, pp.1-10.

acto a través del movimiento. La descripción de estas tres estructuras se ajusta así a la tonalidad general de la obra, cuyo rasgo principal, que es la relación rigurosamente circular entre lo voluntario y lo involuntario¹⁴⁴, permite identificarlos como parte de un *cogito* ampliado. Como en la decisión, la voluntad solamente puede moverse a partir de y a través de *lo dado*, es decir, de todo el conjunto de mecanismos motores que la conciencia no puede dominar ni conocer. Como contrapartida, todos estos movimientos adquieren su sentido cuando están dirigidos y abiertos a la elección voluntaria, constituyendo así una relación de plasticidad y docilidad entre el yo y su propio cuerpo.

La reciprocidad es sostenida como argumento a partir del cual Ricœur pretende superar una concepción dualista del hombre, venciendo así las explicaciones naturalista e idealistas de la conducta humana, bajo las cuales la libertad o es negada o supone un arrojamiento al sinsentido, tal y como se verá más adelante. Sin embargo, el peligro de la caída se halla inscrito en esta misma dinámica de estructuras, en la medida en que la desconexión del movimiento del saber-hacer o de la emoción con el yo puede tornarse en la mecanización o en el descontrol del comportamiento, respectivamente. Sin entrar en el ámbito de la falta y de la correspondiente “sanación” a través de la Trascendencia, dimensiones que Ricœur pone entre paréntesis, el ejercicio de esta dinámica del movimiento reclama un principio de moderación y de modelación peculiar, que constituye el último paso del obrar, el broche que cierra el círculo de la moción: el esfuerzo cierra en de la moción, de la misma manera que la decisión cerraba el ciclo de la elección.

La temática del esfuerzo es tratada por Ricœur con un objetivo triple: en primer lugar, mostrar que es la pieza clave que logra el equilibrio entre la emoción y el hábito; en segundo lugar, comprender el fenómeno de la *moción* voluntaria, y en tercer lugar, mostrar la unión primigenia del alma y del cuerpo a través del obrar fácil. La lectura de Maine de Biran y de Descartes es, en esta parte del estudio, capital para abordar el planteamiento de la superación del mecanicismo y de la docilidad corporal. Para Ricœur, es esencial un abordaje fenomenológico de la moción, pues es el modo privilegiado de contrarrestar la excesiva importancia que se le ha dado al

¹⁴⁴ VI: 80.

esfuerzo, que presenta el movimiento como una lucha de fuerzas entre el yo y el cuerpo que se le opone. El cuerpo no es, ciertamente, enemigo, sino todo lo contrario: el esfuerzo, cuando es necesario, no se da como una fuerza desnuda, sino que se sirve del hábito para controlar la emoción y de la emoción para contrar el hábito, haciendo de este modo al cuerpo complice de sí mismo. El objetivo principal de Ricœur es, no obstante, mostrar que el paradigma de la moción no es el enfrentamiento, sino la docilidad.

El saber-hacer preformado, la emoción y el hábito son elementos constitutivos del obrar. Sin embargo, aún resta una cuestión capital: ¿Cuál es el proceso del movimiento? Ricœur es consciente de que “la prueba de fuego de una filosofía de la voluntad es el problema del *esfuerzo muscular*”. En este sentido, “el simple gesto de levantar el brazo cuando quiero es un gran *resumen* de enigmas”¹⁴⁵. En otras palabras, es la continuidad entre el *querer* y el *obrar* lo que debe ser todavía explicado. El problema de la moción voluntaria se remonta a la cuestión planteada por Isabel de Bohemia a Descartes, sobre “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios”¹⁴⁶. Ricœur admite que la solución sobre la comprensión del movimiento no es sacar a la luz todos los entresijos psico-motores, pues reconoce que hay una parte de misterio en este fenómeno: el movimiento no es totalmente transparente a la conciencia¹⁴⁷. No obstante, el autor lleva este enigma hasta límites insospechados, al hacer de él el paradigma del acto motor voluntario, que se sirve de las mediaciones involuntarias de los poderes del saber-hacer preformado, la emoción y el hábito. “La unión del alma y el cuerpo -explica Ricœur- *ya* está ‘consumada’ más acá del esfuerzo”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ VI: 341.

¹⁴⁶ Carta de 16 de mayo de 1643 (*Correspondencia...*, op.cit., p.25-26) y la Carta del 20 de junio de 1645 (ibíd., p.33).

¹⁴⁷ Se podría decir que este reconocimiento del misterio es parecido a la postura de Descartes por la cual la libertad (y el libre movimiento), más que una demostración, es una constatación que parte de la experiencia. Tal es la constatación de los hombres que, aunque no filosofan nunca, perciben con sus sentidos que el alma mueve al cuerpo (cfr. carta a Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, *Correspondencia...* op.cit., p.36. Vid, asimismo, capítulo 5).

¹⁴⁸ VI: 344.

3.3.1. El esfuerzo como equilibrio entre la emoción y el hábito

Por la emoción, el cuerpo dispone al alma hacia lo nuevo y lo mueve, ocasionando un cambio un cierto desorden naciente. Por el hábito, que nace a partir de los saber-hacer que están preformados, el movimiento se regula y se torna naturaleza, ordenándose a fin de facilitar la continuidad y el alcance de los fines. Estos dos movimientos revelan la paradójica relación con el propio cuerpo, que es a la vez *docilidad* y *resistencia*. El cuerpo es medio pero también es fin, es facilitación, pero también es obstáculo. Dicha relación compleja sólo puede entenderse en la medida en que emoción y hábito, siendo movimientos contrarios, se operan recíprocamente, creando una dinámica singular en la vida global del hombre. En este sentido, Ricœur los llama “ritmos del *cogito*”:

“Tanto el desorden naciente de la emoción como la objetivación naciente por el hábito forman parte de los ritmos del *cogito*. Es incuestionable que hay allí algo de trastornante para una filosofía del *cogito*, pero por su cuerpo el hombre es asombroso para el hombre: la unión del alma y el cuerpo no puede dejar de escandalizar al idealismo natural del entendimiento divisor. Tener un cuerpo o ser un cuerpo es ante todo conquistar sobre el desorden naciente”¹⁴⁹.

La dinámica creada por la emoción y el hábito requiere, pues, de una acción especial que supone una conquista:

“Sólo en el contexto del esfuerzo la voluntad tiende hacia su característica completa. Sólo me *represento* el contenido de valor si *domino* el movimiento del cuerpo y el movimiento de la idea. La primera función se encuentra en el registro de la representación práctica; la segunda constituye la relación original del querer y la realidad que es propiamente *el obrar*”¹⁵⁰.

El esfuerzo consiste precisamente, por esta relación dinámica, en regular la emoción por medio del hábito y deshacer el acostumbramiento del hábito por medio de la emoción: “la relación del esfuerzo con el hábito y con la emoción es el *refuerzo*

¹⁴⁹ VI: 299.

¹⁵⁰ VI: 229.

necesario para un análisis del esfuerzo muscular”. En este sentido, la unidad vital que parece preceder a toda disociación entre ambos no está del todo garantizada. Ante esta constatación dice Ricœur que “la toma que hago de mi cuerpo es siempre, de alguna manera, una retoma”¹⁵¹. El peligro de la disociación entre ambos hace que la unidad vital que de alguna manera nos viene ya dada sea, a la vez, una conquista. Tal es la paradoja que resume la unión del alma y del cuerpo: son uno sólo, pero se realiza en la medida que se ejercita, tal y como se sigue de la máxima biraniana: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Emoción y hábito constituyen, así, “ora un apoyo y ora un obstáculo” para el querer, siendo el desarrollo de una el elemento clave para la educación de la otra en el momento de dificultad, y facilitando la continuidad entre el querer y el obrar¹⁵².

Las virtudes de la emoción son manifiestas en la medida en que facilitan al yo salir al encuentro del objeto mediante el golpe y el asombro producidos. Sin embargo, la emoción es también una resistencia al querer naciente en la medida en que “fuerza a la orientación de tal forma, que la atención voluntaria se hace difícil”¹⁵³. Es un desorden y, como tal, puede suponer un descontrol de la conducta. Ante ello, el esfuerzo debe ser el atrevimiento y el lanzamiento hacia la cosa, en el caso del temor, como la retención, en el caso de la explosión de la agresividad o la impulsividad, por ejemplo. Sin embargo, vencer las afecciones motoras de la emoción directamente desde el querer es una tarea poco eficaz: ¿se puede controlar el rubor del rostro, el latido desbocado del corazón, la contención de los músculos ante el agente agresor? Ciertamente, no. Querer controlarlo no significa poder hacerlo, al menos de modo directo. Es necesario, como Ricœur indica, vencer el desorden naciente a través de ciertas mediaciones, estrategias o “trucos” en los que el querer “juega” con el propio organismo. ¿Cómo se ejerce el dominio del movimiento muscular?

En primer lugar, a través de otros movimientos musculares u otras acciones. Es decir, ocupando el cuerpo en otros gestos, más que en detener directamente los primeros. Así sucede, por ejemplo, cuando se cuenta lentamente hasta diez para

¹⁵¹ VI: 345.

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ *Ibíd.*

aplacar el impulso de la ira, cuando se respira profundamente antes de hablar en público o cuando se bebe un vaso de agua lentamente cuando se está encolerizado, como señala Ricœur¹⁵⁴. Ambas acciones tienen un efecto sedativo¹⁵⁵.

En segundo lugar, otro modo de dominar el movimiento muscular es posible a partir de la entrada en acción de los valores, a través de la imaginación. El esfuerzo por pensar en un motivo de compromiso vital o en un valor que trasciende la propia vida resulta útil no sólo en tanto pretende ser una directriz ética que guía todos los actos, sino por cuanto supone un movimiento afectivo real. En este sentido, Ricœur habla de los valores no como postulados universales, sino como motivaciones que mueven el cuerpo a través de la imaginación afectiva¹⁵⁶. De este modo, la consideración, por ejemplo, de un bien superior, como el honor, la reputación o la justicia suscitan un descentramiento de la atención que se ve obligada a mirar aquello que la emoción que le presenta. Es este un modo de resistir a la emoción apoyándose en otra, que le es al querer más dócil y cómplice¹⁵⁷.

Con todo, estos dos modos de vencer la esclavitud de la emoción son efectivos solamente en la medida en que participan del hábito, que es el verdadero hacedor de la *retoma* del cuerpo, desordenado por la emoción. En efecto, “el esfuerzo desnudo sería ineficaz sin la mediación de la función pacificadora por excelencia: el hábito”¹⁵⁸. Tanto el esfuerzo muscular de otras acciones como la resonancia corporal que tiene la sugestión de los valores son modos habituales, en el sentido de que necesitan del tiempo y de la repetición para frenar el impulso:

¹⁵⁴ VI: 346.

¹⁵⁵ Ricœur trae a colación las reflexiones de Descartes acerca de la lucha contra las pasiones: “La voluntad, dice Descartes, puede superar con facilidad las pasiones menores, pero no las más violentas y fuertes, que sólo pueden superarse después de que la emoción de la sangre y del ánimo se apacigua” (VI: 346). La consideración de Descartes acerca de las virtudes es, este sentido, igualmente importante, pues, “si el hábito es una ‘pasión del alma’, las virtudes son uno de los momentos de la unión entre del alma y el cuerpo” (VI: 349) Cfr. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, artículo 46, op.cit., p.121 y la carta del 15 de septiembre de 1645 (*Correspondencia...* op.cit., pp. 109-107).

¹⁵⁶ VI: 84-90, 148-152, 347.

¹⁵⁷ VI: 347. “Descartes muestra admirablemente que el arte de vivir reside en parte en esgrimir una ‘pasión’ ante otra” (ibíd.). Se trata de un dominio del cuerpo que parte de la base de su integración en el yo, no de su anulación ni de su expulsión.

¹⁵⁸ VI: 347.

“Es el hábito en todas sus formas el que desde la infancia aquieta la tempestad de los músculos y disminuye la susceptibilidad del cuerpo ante la sorpresa y el choque; el hábito opera por su acción de usura en todos los sentidos, por el ejercicio muscular, por su acción reguladora, por último y sobre todo, por su alianza estrecha con el esfuerzo mismo, bajo la forma de disciplina”¹⁵⁹.

El hábito resulta efectivo porque, por un lado, logra “un embotamiento progresivo del poder irritante de las impresiones emotivas”¹⁶⁰, así como la emoción despierta y “toca” la sensibilidad corporal y la “eleva”, haciendo notar la parte del cuerpo por encima de las otras, el hábito la aplaca, devolviendo el sentir de la una armonía con el conjunto orgánico. Por otro lado, el hábito tiene un efecto de reversión sobre los músculos que se hallan convulsos y anudados bajo el imperio de la emoción. Así pues, los hábitos facilitan el conocimiento del propio cuerpo y lo vuelven dócil y manejable, rescatándolo de la torpeza indómita de la afección. En este sentido, es significativa la comparación que realiza Ricoeur entre la gimnástica y la moral: ambos suponen el dominio de la conducta, motora y ética, respectivamente¹⁶¹. En suma, por su carácter regulativo y rítmico, el hábito vence el desorden de la emoción, facilitando la conducta de modo flexible y pautando los tiempos de las acciones, de acuerdo con el contexto en el que son ejecutadas. “El esfuerzo es -por eso- el hábito querido y el hábito es el instrumento más perfecto de la civilización del cuerpo”¹⁶².

Con todo, la relación de esfuerzo entre la emoción y el hábito no se produce en un único sentido. Por el contrario, si la emoción podía constituir un peligro en la continuidad del obrar y del querer sin el auxilio del hábito, lo mismo sucede de modo inverso. La sedación del hábito se puede convertir en nociva cuando se convierte en una inercia que impregna todo el movimiento. El hábito no irrita la sensibilidad, como lo hace la emoción, sino que la sume en un estado de letargo y de resistencia, frente a la cual el esfuerzo debe ser un acto del despertar, del salir del anonimato, del sorprenderse ante lo nuevo. Tal es el caso, por ejemplo, del miedo del adolescente a

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ VI: 348.

¹⁶² *Ibíd.*

elegir, a salir del temor a salir de la comodidad que supone no tener que excluir nada, que posicionarse¹⁶³. La propia limitación del ser contingente hace que elegir comporte un ejercicio de negatividad. El vértigo y la pereza son, en este sentido, los enemigos más temibles de un ser que se debe a sí mismo en el ejercicio de la libertad:

“La conciencia, no pudiendo ser engendrada por algo que no sea ella, tiene con qué oponerse a su propia naturalización y sólo se anula por la pasión de la pereza, que es miedo a sí mismo, el miedo a venir a sí mismo y a correr la aventura de inventar su existencia”¹⁶⁴.

Este miedo a decidir, que convierte la regularidad del hábito en una conducta de una impasibilidad nociva, solamente puede ser vencido por la novedad de la emoción-sorpresa. La herencia de la admiración cartesiana en el análisis de la emoción tiene, en este sentido, una significativa relevancia, por cuanto “asocia el cuerpo el descubrimiento de lo insólito, de lo extraño, de lo nuevo, [y] nos arranca del acostumbramiento”. “El esfuerzo -dice Ricœur- se apoya en el deseo”, venciendo así la espontaneidad-obstáculo de la inercia por la espontaneidad-órgano del movimiento¹⁶⁵.

Asimismo, el hábito ayudado de la emoción representa un momento singular del querer humano, pues encarna la acción de la unidad entre el alma y el cuerpo: “la punta del deseo despierta a la conciencia al mismo tiempo que prepara el cuerpo”. La respuesta estoica frente a los deseos humanos es, entonces, una ruptura de lo más íntimo del hombre, que se da la espalda a sí mismo. Tal y como observa Ricœur, “la ataraxia estoica es inhumana en cuanto desconoce la continuidad del alma y el cuerpo, incluso en la lucha contra el cuerpo”. Por el contrario, “la virtud, 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”¹⁶⁶.

¹⁶³ VI: 349.

¹⁶⁴ VI: 350.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ VI: 350.

El ejercicio del esfuerzo, se concibe, en síntesis, como el equilibrio perfecto entre la emoción y el hábito. La propuesta de Ricœur se manifiesta, en este punto, explícitamente deudora de la concepción generosa de la libertad¹⁶⁷, cuya última expresión es la “alegría”, tal y como el pensador moderno expuso a Isabel de Bohemia:

“Por encima de la complicidad entre el esfuerzo y el ‘habitus’, [Descartes] celebra la fusión del querer y la emoción en la ‘alegría’. 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”¹⁶⁸.

Este ejercicio del equilibrio, aunque siempre a punto de perder pie y, por ello, siempre necesitado de la pericia de la virtud, dibuja la dinámica más fundamental en la que consiste la vida humana. La pluralidad de instancias psíquicas, afectivas y motoras, cada una con sus respectivas tendencias y variedades, hace del momento del querer un verdadero ejercicio artístico. En tal sentido, el estudio de la voluntad tiene mucho que ver con las diversas propuestas éticas. Sin ser un tratado sobre esta temática, Ricœur deja claro que toda conducta humana se funda en la reciprocidad entre el cuerpo y el alma, expresada aquí mediante lo voluntario y lo involuntario, y que la caída en las pasiones consiste en la ruptura consentida de dicha unidad. La falta se presenta aquí, en efecto, no como el “hacer el mal” sino en el “dejarse llevar por...”.

¹⁶⁷ El paralelismo entre la propuesta de Descartes y de Ravaisson alcanza en este punto una significativa similitud, de la que Ricœur saca un provechoso beneficio: “Descartes -apunta Ricœur- tenía la idea general de la generosidad como síntesis de acción y pasión” (Ibíd); por su parte, afirma Ravaisson, “el esfuerzo es de alguna manera el lugar del equilibrio donde la acción y la pasión y, por consiguiente, la percepción y la sensación, se contrarrestan” (Ravaisson, op.cit, p. 40).

¹⁶⁸ VI: 351. En este punto, Ricœur remite directamente a la generosidad y, en concreto, a la alegría que caracteriza esta moral cartesiana: “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” (VI: 351).

El análisis atento que Ricœur elabora acerca de las estructuras del querer revela que las facultades se caracterizan por su *inacabamiento*: la emoción no se basta por sí misma, ni el esfuerzo, ni el motivo ni el deseo: solamente la interacción entre ellas garantiza la armonía de la conducta. Sin embargo, dicha interacción no sería posible sin una referencia a una instancia a un yo, a lo que, sustancia que, en términos de Ravaisson, es medida del cambio y de la permanencia y arquetipo de la identidad¹⁶⁹:

“Sólo comprendemos el encadenamiento de todas las potencias involuntarias entre sí y con relación al *hegemónikón*: pues el sentido siempre viene de lo alto y no de lo bajo, de lo uno y no de lo múltiple”¹⁷⁰.

Para Ricœur, es hacia el *cogito* hacia lo que tienen todas estas tendencias no acabadas, pues es éste quien realiza en cierre de su apertura. Por este motivo son involuntario relativo: solamente por referencia a lo voluntario adquieren su sentido y guardan una sintonía dentro de la acción humana en su conjunto.

La aspiración mítica de una vida armónica, en la que no haya confrontaciones ni luchas, y en la que elegir no comporte un momento negativo¹⁷¹, deja ver que el esfuerzo, de acuerdo con el planteamiento de Ricœur, es revelador no tanto de un yo que quiere ser señor de su cuerpo y de las cosas, sino del pacto original y silencioso que existe entre el alma y el cuerpo, cuya continuidad es la verdadera naturaleza de un *cogito* encarnado y cuya reconciliación es objetivo principal de *Lo voluntario y lo involuntario*.

3.3.2. La intencionalidad del esfuerzo: “la intención motriz”

Se ha visto cómo el esfuerzo surge de la necesidad de conciliar la emoción y el hábito, ocupando así un lugar en la dinámica volitiva del hombre. Sin embargo, queda todavía por resolver el enigma del movimiento, aquel que en su día planteara Isabel

¹⁶⁹ Cfr. Ravaisson, op.cit., p. 37.

¹⁷⁰ VI: 278.

¹⁷¹ VI: 351.

de Bohemia a Descartes. ¿Qué significa exactamente mover el cuerpo? La cotidianeidad de los movimientos es tan cercana y tan misteriosa a la vez que configura una de las grandes paradojas de la filosofía de la corporalidad. Para el entendimiento resulta frustrante constatar que no existe, estrictamente hablando, ningún tipo de relación entre querer mover el brazo y moverlo. En efecto, el querer moverlo precede el movimiento voluntario, sin embargo, ¿qué relación se establece? ¿Cómo se produce? ¿Cuáles son los *mecanismos* -si se puede emplear tal lenguaje- de consecución entre el querer y el mover? La inteligencia debe enmudecer cuando se percata de que solamente *a posteriori* puede decir con certeza que tal movimiento es suyo. El yo se sabe conocedor de su autoría de la moción porque experimenta, ciertamente, una suerte de certeza inexplicable, pero no porque entienda, vea o sienta los intervalos del movimiento, y mucho menos su continuidad. Ricoeur ha precisado ya, de hecho, que tratar de identificar los actos voluntarios con aquellos que se deliberan *a priori* es traicionar a la misma voluntad, sometiéndola al dominio racional. Ante ello, el análisis del sentido nos dice que es la capacidad de imputación y no el momento de ejercer el acto el que distingue un movimiento voluntario del que no lo es¹⁷².

La cuestión del movimiento es estudiada por Ricoeur en forma de diálogo con la psicología¹⁷³, así como con la filosofía de Ravaisson y de Maine de Biran¹⁷⁴ y se

¹⁷² VI: 225.

¹⁷³ Ricoeur referencia a A. Burloud (*Principes d'une Psychologie des Tendances*, op.cit.) y a W. James ("Le sentiment de l'effort" en: *La critique philosophique*, 1880, t.II), trabajo en el expone la "teoría centrípeta y periférica del esfuerzo", así como a otras investigaciones de psicología y filosofía (K. Lewin, E. Tolman o incluso Maine de Bian, Ampère, Ch. Blondel y H. Bergson). Cfr. VI: 352, 371, así como la bibliografía señalada en la edición francesa de *Lo voluntario y lo involuntario* (Paris: Seuil, 2009, pp.607-612). Para una interesante análisis de A. Burloud como diálogo entre la psicología y la filosofía, cfr. G. Davy, "Albert Burloud, psychologue et philosophe", *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* T. 147 (1957), pp. 15-26; P. Poumier, "Burloud et la psychologie des tendances", *Annales de Bretagne*. Tome 62, num. 1, 1955. pp. 1-32.

¹⁷⁴ A pesar de que Ricoeur coincide con Ravaisson en sus principales intuiciones, como se ha visto a propósito del hábito, critica en otras ocasiones el lenguaje fiscalista que los separa. El planteamiento que asemeja la voluntad a un choque de fuerzas se manifiesta especialmente en el esfuerzo. Ricoeur manifiesta, en concreto, su desacuerdo con el empleo de la expresión "fuerza hiperorgánica" para definir a la voluntad. Ravaisson describe al yo como un tipo de fuerza que está por encima de las demás, como "un centro que regul[a] por sí mismo, a su modo, según su tiempo, la relación cada vez menos inmediata y necesaria de la reacción que produce, con la acción que recibe" (*De l'habitude*, op.cit., p.34).

encamina hacia un restablecimiento de la noción de esfuerzo que, a juicio de Ricœur, ha sido sobrevalorada, dejando así de lado otras formas más discretas de la moción voluntaria¹⁷⁵. En este sentido, para Ricœur, tan voluntario es el movimiento difícil como el fácil, que no requiere atención y cuya realización no deja de ser un misterio para la conciencia. El filósofo pone especial empeño en la consideración de estas mociones no problemáticas, viendo especialmente en los saber-hacer (formados y

Ravaisson parte de lucha bidireccional entre receptividad y actividad, y describe al yo como “fuerza hiperorgánica” en el sentido de que su actividad no está limitada por la receptividad. “Es necesario -afirma- un centro que, por su propia virtud, mida y suministre la fuerza. (...). Este centro es un juez. Es el alma (...). De este modo aparece en el imperio de la Naturaleza el reino del conocimiento, de la previsión, y despunta el primer resplandor de la libertad” (ibíd., p.35).

El lenguaje fisicalista se aprecia en distintas ocasiones: “el movimiento -dice- comienza de nuevo después de haberse interrumpido y en la ausencia de causa externa. Es necesario, según parece, más cantidad de fuerza y esfuerzo para vencer la materia vuelta hacia sí misma”, refiriéndose con “materia vuelta hacia sí misma” a lo inorgánico, por confrontación a lo orgánico, cuya característica es el movimiento que permanece y que es interno (ibíd., p.32). En otro momento expresa: “Si la fuerza es en sí su medida [del yo, del sujeto sustancial], se mide también a sí misma, mide y proporciona su energía actual a la resistencia que debe vencer” (ibíd., p.38-39) e incluso llega a definir el movimiento como un fórmula de fuerzas: “El movimiento es la resultante del exceso de potencia con respecto a la resistencia. La relación y la medida de la potencia y la resistencia residen en la conciencia del esfuerzo” (ibíd., p.39).

Para Ravaisson, entonces, el esfuerzo es la forma privilegiada de conocimiento del yo: “Si el sujeto que se opone a la objetividad de la extensión no se conoce más que en la acción por la que imprime el movimiento, y si la actividad motora tienen su medida en el esfuerzo, es en la conciencia del esfuerzo donde se manifiesta necesariamente a sí misma, bajo la forma eminente de la actividad voluntaria, la personalidad” (ibíd.). Se podría plantear, por ello, cierto idealismo en Ravaisson, por cuanto dice que el conocimiento es todo acción y nada pasión. El dualismo estaría, asimismo, insertado en las entrañas del entendimiento: en el tacto, en la sensación (pone como ejemplos el placer y el dolor, el frío y el calor) “el sujeto que lo experimenta apenas se distingue de ella”. Por el contrario, cuando “los órganos del tacto obedecen sin resistencia a la voluntad, es la percepción la que prevalece. La sensación, la pasión, han desaparecido, y en la extensión que recorre y mide el movimiento, todo es objeto de la inteligencia y de la ciencia” (ibíd., pp.40-41). Ravaisson sostiene, además, que no recordamos las sensaciones, que escapan a la memoria, porque son pasión y no acción. Es decir, no son voluntad. Según esto, parece ser que el hombre sería uno cuando forma parte de la vida, pero también sería dos en el conocimiento, en la conciencia de las cosas y de sí, lo que remitiría a cierta ruptura o herida. El drama de la personalidad consiste en que, en la pasión pura, el sujeto se pierde, pero en la acción pura el sujeto está fuera de él y no se reconoce. Por lo tanto, es en la región media del esfuerzo, donde chocan actividad y pasividad, donde el sujeto se conoce con más seguridad. Al respecto, Ricœur sostiene en su análisis del esfuerzo, que en toda receptividad hay actividad. En todo consentimiento de lo involuntario hay, por tanto, voluntariedad. No se trata de fuerzas opuestas, sino de dos caras de un movimiento único. Sobre el problema de la unidad y la dualidad, similar al de Maine de Biran, vid. capítulo 5.

¹⁷⁵ VI: 363.

pre-formados) y en la emoción las formas que *median* entre el proyecto abstracto y el cuerpo:

“Es el querer débil, potencial, el que muestra mejor la continuidad entre el querer y el poder y la acción transitiva del querer en el mundo ‘a través’ del poder”¹⁷⁶.

Para Ricœur, tanto la relación práctica con el cuerpo como el conocimiento que se tiene de esta ella deben resguardarse del error en el que a menudo cae la psicología, que hace del movimiento el objeto del obrar¹⁷⁷. En el mismo sentido, se puede decir que es menester rechazar la concepción por la cual el cuerpo es el objeto del movimiento. Un análisis de intenciones -que suple el punto de vista de las tensiones y de las fuerzas de una psicología física- revela que, en el momento del obrar, uno no se ocupa ni de su cuerpo ni incluso del propio movimiento. La acción “atraviesa” el cuerpo y convierte el correlato de la acción -el *pragma*- es la transformación operada por mí a través del cuerpo. Por eso, “la *estructura* del obrar no es *lo que quiero*, sino aquello *a través de lo cual* quiero”¹⁷⁸. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el momento de tocar el piano:

“El término del obrar es el cambio en el mundo, son las notas que salen de mis dedos y que de alguna manera ‘exigen pasivamente’ ser tocadas. No quiero explícitamente la articulación motriz de mis manos, sino a través de ella la ejecución del trozo de música”¹⁷⁹.

El cuerpo, por el movimiento, es órgano del obrar, es poder para el querer¹⁸⁰. Y el movimiento, que se opera mediante acciones motoras desconocidas, revela que el

¹⁷⁶ VI: 364.

¹⁷⁷ VI: 234.

¹⁷⁸ VI: 361.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ Es precisamente el carácter *eidético* del estudio de Ricœur el que permite descubrir las *intenciones* y el *sentido* de las estructuras. Comprender el movimiento como la suma de fuerzas o de mecanismos motrices es degradarlo: “Los hechos del automatismo carecen de inteligibilidad propia [puesto que] sólo se comprenden por degradación” (VI: 311). El esquema por el cual los fenómenos considerados superiores (inteligencia, voluntad) no son más que complicaciones de las realidades primitivas (hábitos, emociones, motivaciones, esfuerzo...) no es real, porque una degradación no es sino una pérdida del sentido propio y

querer solamente es posible cuando se realiza desde y a través lo involuntario: “una estructura involuntaria es un poder atravesado por el obrar”. Hago música, toco el piano, pero, “propiamente hablando, no sé *cómo* hago lo que sé hacer”¹⁸¹.

Esta transición entre el querer y el poder es posible gracias a la “intención motriz”, que Ricœur define como

“la acción transitiva-ordenada o no por una representación del movimiento a ejecutar a través de la cual un esfuerzo expreso o un dejar-pasar discreto mueve al cuerpo”¹⁸².

Es decir, toda acción es operada a través de un movimiento corporal, y éste puede ser fácil o difícil, expreso o desatendido. La intención motriz es, en definitiva, “el poder del querer”¹⁸³. Bajo esta perspectiva, el registro de las acciones voluntarias se amplía considerablemente y se apuntala una filosofía que busca comprender la unión efectiva entre el alma y el cuerpo, apartándose de las doctrinas intelectualistas, para las cuales sólo los movimientos expresamente conscientes son voluntarios. Dichas doctrinas no hacen otra cosa que aumentar la escisión que opera el entendimiento, para el cual no hay común posible entre el mundo del sujeto y el mundo objeto¹⁸⁴. En

original. En este sentido, ni los experimentos ni las patologías pueden ser una fuente de comprensión certera: “Lo primero inteligible no es el desorden librado a sí mismo; no hay inteligibilidad intrínseca a la patología” (VI: 299). Frente a ello, declara Ricœur, “uno de los fines de este estudio es mostrar que los hechos de automatismo carecen de inteligibilidad propia y sólo se comprenden por degradación” (VI: 311). El saber-hacer-fácil, plástico por antonomasia, y no los automatismos, se revela como el contrapolo del esfuerzo y se hace necesario para una comprensión medida de este último que lo sitúe solamente como un momento más del movimiento, y no como su paradigma.

¹⁸¹ VI: 361.

¹⁸² VI: 356. Ricœur toma nota también de la descripción de que da A. Burloud: “La intención motriz es en el plano del cuerpo el análogo de la intención imaginativa en el plano del espíritu” (VI: 371).

¹⁸³ VI: 360.

¹⁸⁴ La mención de esta perspectiva por parte de Ricœur, con claras alusiones cartesianas, es menor: “No volveremos sobre el obstáculo radical que se opone a la inteligencia del movimiento voluntario, a saber, el dualismo del entendimiento que remite la intención al pensamiento inextenso y el movimiento a la cosa espacial” (VI: 351). Sin embargo, parece que el filósofo soluciona el dilema oblicuamente. La crítica del movimiento como imagen kinestésica, tiene, de hecho, el mismo sentido para la psicología naturalista como para el intelectualismo, por cuanto vence la tentación de “entender” el movimiento desde un punto de vista teórico y aborda la cuestión desde la dimensión práctica, sirviéndose de la “intención motriz”.

este sentido, la aportación conceptual de Ricoeur acerca de la “intención motriz” tiene dos consecuencias principales: a saber, que difiere completamente las sensaciones o imágenes kinestésicas, y que no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado, entre los automatismos fáciles y el esfuerzo.

3.3.3. La intención motriz y la representación mental

Sobre el primer aspecto, Ricoeur afirma rotundamente que

“la psicología toma un mal camino cuando busca interpretar la experiencia del esfuerzo a través de elementos representativos, [ya sean] sensaciones o imágenes”¹⁸⁵.

Para Ricoeur, el esfuerzo no es una sensación porque

“figura una dimensión completamente distinta de la conciencia, una dimensión no-representativa, radicalmente práctica”¹⁸⁶.

La sensación es la huella de un hecho, en este caso, la huella producida por el esfuerzo, pero el esfuerzo en sí mismo no es una representación sensible. El simple ejemplo de levantar un peso que al fin se muestra vacío revela una sensación de engaño muscular: la sensación de sorpresa es distinta de la sensación que habría tenido levantando lo que esperaba sostener. Para Ricoeur, “esta suerte de ‘frustración’ revela que la intención motriz anticipa la sensación y que ésta de algún modo la confirma”, pero no la causa ni se agota en ella¹⁸⁷. La psicología de la introspección tiende a buscar la representación espectacular del esfuerzo, pero no puede encontrarla, porque, vaciada de la dimensión muscular, se queda en nada.

Si técnicamente no se puede decir que el esfuerzo sea una representación, tampoco es correcto afirmar que ésta preceda el movimiento, para que el movimiento pueda

¹⁸⁵ VI: 352.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ VI: 353.

entonces recibir el epíteto de voluntario¹⁸⁸. Las imágenes kinestésicas son modelos perceptibles que ordenan y regulan los movimientos, que prestan su función de guía y control a la sensibilidad muscular. Sin embargo, para Ricœur, sin cuestionar su papel privilegiado, las imágenes kinestésicas “no producen por privilegio el movimiento”, “no son la intención motriz”, que es más bien “un método del cuerpo, una idea realizadora que prescinde de toda imagen (...) y que se activa directamente por los nervios y los músculos en los cuales tiene su punto de aplicación”, tal y como afirma Burloud¹⁸⁹. Las imágenes son la luz que facilitan los movimientos difíciles y no asegurados, pero estas desaparecen progresivamente cuando el movimiento se automatiza y se vuelve familiar.

La psicología de la introspección, buscando en las imágenes y en las sensaciones una explicación para el movimiento y para el esfuerzo, indica Ricœur, “se ven conducidos, con frecuencia a ir en contra de su intención primera, vencer el dualismo”¹⁹⁰. Así, W. James llega a afirmar que

“la volición es un acto exclusivamente psíquico y moral [y que] los movimientos consecutivos a [la] representación no son más que epifenómenos completamente accesorios”¹⁹¹.

Consecuentemente, movimiento y representación resultan para esta psicología completamente extraños, siendo entonces indiscernibles el movimiento voluntario del movimiento automático. Solamente se distinguen por el antecedente, es decir, la representación. Así, lo que pretendía ser un estudio de la moción desde la *psique* acaba siendo una superposición de dos planos heterogéneos e incommunicables: el de la fisiología y el del pensamiento:

¹⁸⁸ VI: 352.

¹⁸⁹ VI: 355.

¹⁹⁰ *Ibíd.*

¹⁹¹ VI: 356. Ricœur cita explícitamente a W. James: “Para que un movimiento sea voluntario, es necesario que su representación preceda a su ejecución” (“Le sentiment de l’effort, op.cit., p.123).

“Por una parte, el esfuerzo queda reabsorbido en la atención a las ideas, cuya característica es ser ineficaz en el sentido propio, es decir, improductiva; por la otra, el movimiento resta *extraño* a la representación: es un *reflejo* absolutamente automático”¹⁹².

Se vuelve, de este modo, al punto de partida original, en el que Descartes describía al hombre como la unión de una sustancia extensa y otra inextensa¹⁹³.

3.3.4. Los movimientos fáciles y la continuidad entre el querer y el poder

La segunda consecuencia relativa a la aportación conceptual de “la intención motriz” aparece directamente como una continuación de la primera: si la acción voluntaria es solamente aquella que es ejercida con atención, el esfuerzo se postula como la acción paradigmática de la voluntad, excluyéndose así

“los movimientos voluntarios fáciles, automatizados en su ejecución, soltados por el simple dejar-pasar y sin representación previa ni de sus articulaciones ni de su diseño corporal”¹⁹⁴.

Sin embargo, para Ricœur, el esfuerzo no es otra cosa que el momento de crisis de una unidad transitiva entre la idea y el acto, ejercido por la docilidad corporal. El problema central del movimiento no es, entonces, la oposición entre la fuerza y la resistencia, sino la continuidad entre el querer y el obrar, transición de la cual este

¹⁹² VI: 356.

¹⁹³ Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, segunda meditación, op.cit., pp. 154-164.

¹⁹⁴ VI: 356. Ricœur apunta que dichas acciones “fáciles” pueden ser llamadas, como Ch. Blondel propone, “automatismos despiertos”. No obstante, el “estrecho criterio” con que la psicología trata de identificar los actos voluntarios lleva a Blondel a errar, buscando en estos movimientos no un antecedente representacional sino su oportunidad, es decir, su “conveniencia social” (VI: 356. Se refiere a Ch. Blondel: “Les volitions” en: *Nouveau Traité de psychologie*, de G. Dumas, t.VI, pp.387-395).

A pesar del interés de estos trabajos, Ricœur señala que “desgraciadamente, la interpretación física de la noción de ‘tensión’ y la reducción correlativa del yo a un sistema especial de tensiones hace difícil la utilización de estos excelentes estudios fuera de la hipótesis central del dinamismo *gestáltico*”. Frente a ello, y “para enderezar la interpretación es importante no separar la noción ‘causal-dinámica’ de tensión de la noción propiamente fenomenológica ‘de intención’” (VI: 358).

momento de oposición es solamente un trance. Lo más original, en el sentido propio de la palabra, es la unidad invisible por la cual el movimiento es conciencia *atravesante* y conciencia *atravesada*¹⁹⁵. En este sentido, las obras “débiles” de la voluntad son tan voluntarias como el esfuerzo: no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado, entre los automatismos fáciles y el esfuerzo; no son más que los dos extremos de lo mismo¹⁹⁶.

Ricœur trae a colación algunas aportaciones de la psicología la Gestalt que apoyan esta tesis¹⁹⁷, aunque precisa ciertos matices. El análisis de la conducta observa que existe un carácter jerárquico tanto en los deseos como en los esquemas y ajustes motores. La pluralidad de elementos se ordena en el comportamiento no según el riguroso y estrecho esquema estímulo-respuesta, sino mediante un ajuste de generalidades y objetivos muy variable. De este modo, y siguiendo la ilustración de Ricœur, el fin más elevado (por ejemplo, tener una profesión) se realiza por una intención principal *-purpose-* (ganarse la vida) y se concreta mediante ajustes muy precisos (habilidades, curiosidad, movimientos...). La subordinación de tales ajustes supone la organización de los gustos, de los deseos, de los hábitos, que concretan -e incluso desvían o dificultan- la generalidad. Dicha organización incluye desde las respuestas más vagas y generales hasta los automatismos más especializados, ajustándose los sistemas afectivos y motores escalonadamente. Así, el cumplimiento de un mismo objetivo puede satisfacerse de maneras muy diversas. La liberación por “la descarga de sustitución” supone un testigo claro de tal apertura de comportamiento: dar la carta a alguien en lugar de echarla al buzón, en lugar de recordar una promesa, anotarla en la agenda, el general prisionero que escribe una historia de guerra cuando ya no tiene mando son algunos ejemplos de cómo, lo que comúnmente podría llamarse un “engaño” de uno mismo, es en realidad una satisfacción cumplida de un modo plástico y plural. Esto mismo sucede, a nivel motor, cuando, en la fatiga muscular de una tarea, el sujeto se ejercita en otro trabajo en los que emplea los mismos órganos de ejecución. Todos estos ejemplos suponen, en definitiva, la confirmación de que, no sólo la conducta no es automática, sino que

¹⁹⁵ VI: 351.

¹⁹⁶ VI: 360.

¹⁹⁷ Cfr. Notas 24 y 25 de VI: 371.

hasta los más pequeños movimientos “no conscientes” están supeditados y se encuentran profundamente imbricados en acciones voluntarias que sí son conscientes, y que los regulan de un modo diverso¹⁹⁸.

Con todo, la organización interna del viviente, dentro de su complejidad, jerarquía y dinamismo, está sumergida en una coordinación involuntaria, que escapa el conocimiento consciente. Las acciones se encuentran paradójicamente como dirigidas activa y pasivamente: buscar un recuerdo, por ejemplo, es iniciar una acción, pero desconocer los procesos por los que se llega a encontrarlo: “dicha mecánica resulta absolutamente ignorada por el sujeto”¹⁹⁹. Así, el querer humano se encuentra sumergido en una serie de movimientos y estructuras que son, en cierto modo, autónomas y en cierto modo relativas a él pero que, en todo caso, permiten su realización. La conciencia del movimiento en el esfuerzo no expresa más que un momento crítico de esta espontaneidad, que es primera en el orden de la naturaleza. Cuando el cuerpo se torna problema significa que la conciencia ha despertado al propio movimiento, pero este despertar revela una unión que ya estaba resuelta: el primer gesto -por ejemplo, el estiramiento del brazo de un niño pequeño en dirección al objeto que desea- indica que el cuerpo es órgano, no querido ni conocido en sí mismo. Por eso, antes de ser pensado, el cuerpo es vivido.

La realización del querer voluntario a través de los movimientos fáciles e involuntarios sitúa al viviente en un plano aún más profundo: el de la vida. El sujeto se encuentra con vida y realiza sus actos a partir de una vida que no se da a sí mismo ni efectúa conscientemente. De este modo, lo voluntario -el proyecto abstracto- se sumerge en lo involuntario relativo -el movimiento coordinado-, y lo involuntario relativo se sumerge en lo involuntario absoluto -la vida-²⁰⁰. Esto significa que, en términos absolutos, “la relación práctica con mi cuerpo [es] irreductible a un saber y a un querer”²⁰¹. De este modo, los enigmas del encadenamiento y

¹⁹⁸ VI: 357-358.

¹⁹⁹ VI: 359.

²⁰⁰ *Ibíd.*

²⁰¹ VI: 361.

desencadenamiento del hábito y de la emoción están precedidos de los enigmas de la organización vital. En este sentido, afirma Ricœur:

“El movimiento voluntario es un diverso de movimiento que nunca está agotado por el pensamiento ni recorrido por la intención voluntaria y que, a pesar de ello, obtiene de una sola vez el uso del cuerpo. En tal sentido, todo querer supone un poder que se da como no saber y como no querer”²⁰².

El razonamiento de Ricœur se alcanza su clímax cuando el querer voluntario se hunde paulatinamente en lo involuntario, presentado así la paradójica tesis de que, cuanto más involuntario, más voluntario es el querer humano:

“La eficacia de la voluntad es proporcional a la complicación de las jerarquías de poderes (...), desde los métodos generales hasta los automatismos especializados. A medida que la voluntad destruye antiguos quererres abolidos, a medida, en consecuencia, que se naturaliza, puede llevar a fines cada vez más abstractos, es decir, cada vez más lejanos del diverso del movimiento. Por lo tanto, en un ser capaz de apuntar a lo lejano, el lugar de esas jerarquías de intenciones ya se encuentra designado: *mediatizan* el proyecto abstracto y el diverso del movimiento. Puede verse en la organización vital una prefiguración y una condición previa de esta complicación de la acción humana”²⁰³.

Lo voluntario, entonces, es posible gracias a lo involuntario. Así sucede en cualquier acción e incluso en el hecho mismo del lenguaje: no atiendo la gramática ni las normas léxicas o sintácticas, sino que voy directamente al sentido. El lenguaje es *medio*, atravesado por la intención comunicativa. Solamente en ciertos casos - desconocimiento, dificultad, aprendizaje- la atención se centra en la estructura misma, como sucede en el momento del esfuerzo, cuando concentro la mirada en la parte del cuerpo que quiero mover. Aun así, tanto el movimiento fácil como el difícil se muestran como el poder que otorga los medios al querer, mostrando de este modo su idéntica naturaleza y su distinto grado.

²⁰² VI: 362.

²⁰³ Es en esta organización vital, en general, y en los diferentes grados de vida, en particular, donde Ravaisson veía que, conforme se elevan los grados de vida, crece el circuito de acción y respuesta, como se ha señalado (VI: 362-363).

El acto único de moverse resume y anuda en la simplicidad vital la relación recíproca de la dualidad humana: mientras lo voluntario se sumerge en las estructuras motoras y orgánicas involuntarias, la necesidad vital emerge y punza como carencia al querer, moviéndolo hacia el mundo²⁰⁴, de tal manera que el cuerpo constituye la materia a la que da forma la voluntad:

“Es así como el movimiento fácil por el cual experimento mi libertad resume toda la historia que permite al poder de pensar lo lejano eximirse de dar respuestas inmediatas y a la voluntad abstracta abolirse como órgano de sí misma. Por eso podemos afirmar asimismo que nuestros poderes más generales son una suerte de voluntad constituida con relación a la voluntad constituyente o que nuestra voluntad deviene la forma de nuestro cuerpo”²⁰⁵.

El dualismo cartesiano parece entonces vencido por la simplicidad del movimiento fácil:

“Esta voluntad corriente de permisión -apunta Ricœur-, este esfuerzo en sordina, anuncia una armonía inesperada entre un querer y poder y la graciosa improvisación de una naturaleza no dividida entre su humanidad y su vitalidad”²⁰⁶.

Es gracias, sobre todo, a estas mociones espontáneas, facilitadas por los saber-hacer preformados, las emociones y los hábitos, como el sujeto puede tener certeza de que sus movimientos son suyos, de que puede levantar el brazo sabiéndose causa de la obra. Esto es posible porque el cuerpo no es algo distinto del yo, sino una dimensión original, distinta del pensamiento. Una comprensión de la moción voluntaria sólo puede partir, por lo tanto, de un esquema distinto de la representación mental. La “intención motriz” se postula, pues, como una noción que hace accesible la comprensión de la relación práctica, que no teórica, con el propio cuerpo. Una comprensión de este tipo asume el riesgo de la oscuridad y del misterio de la propia organización corporal. Pero lo que para la doctrina del entendimiento es un

²⁰⁴ VI: 359.

²⁰⁵ VI: 363.

²⁰⁶ *Ibíd.*

problema, para la comprensión fenomenológica es luz: lo involuntario no es lo totalmente oscuro, sino aquello iluminado por lo voluntario.

4. CONSENTIR

4.1. La necesidad vivida

La decisión y el movimiento han sido descritas hasta ahora como las dos primeras formas de la voluntad. Queda todavía una tercera por analizar, que surge como en el trasfondo de las dos anteriores: el consentimiento. Los análisis del proyecto y de la obran han revelado que existe un fondo de oscuridad en el hombre al que se puede llamar involuntario: los motivos vitales, los deseos, las necesidades, las coordinaciones motrices y los automatismos se muestran como *lo dado* al hombre a partir de lo cual decide y ejercita el movimiento. Por contrapartida, la voluntad recibe y asume plásticamente estas exigencias, a la vez que es impulsado al mundo. Es, por tanto, una relación de reciprocidad la que caracteriza lo voluntario y lo involuntario. Lo fundamental de esta relación es que estas formas involuntarias no determinan ni agotan la conducta, sino que la nutren y la llenan de sentido, a la vez que son dóciles y abiertas en su desenvolvimiento y que, a su vez, el sujeto se determina a sí mismo a en y a partir de ellas. Solamente por abstracción o por desafección patológica se disocian lo voluntario y lo involuntario. Todas estas formas describen, por tanto, un *cogito* ampliado, cuya esencia no es solamente el pensamiento, sino también la acogida de la propia corporalidad.

El análisis eidético revela que todos los actos del sujeto se distinguen por la relación a los objetos con los que se relaciona. Así, “decidir era el acto de la voluntad que se apoya en motivos [y] moverse, el acto de la voluntad que conmueve a los poderes”¹. El tercer ciclo de la voluntad se caracteriza por ser el asentimiento de un tipo de involuntario distinto del que se ha visto hasta ahora: lo que Ricoeur llama la *necesidad*. Es decir, en conjunto de hechos con los que el hombre, de alguna manera, se encuentra, y no puede cambiar de ningún modo. Es la *situación*² o circunstancia -

¹ VI: 375.

² “La necesidad es una situación ya hecha en la cual me descubro implicado”, afirma Ricoeur (VI: 379). El empleo del término *situación* no es aleatorio y revela las fuentes existencialistas de las que bebe la obra. Esta noción, precisa el mismo Ricoeur, “es común a todos los ‘existencialismos’” y su importancia en el estudio de lo involuntario absoluto es capital:

contingente, porque podría ser otra, pero necesaria, porque es invariable- en la que el sujeto se descubre inmerso. Esta *necesidad*, que más adelante se confrontará dialécticamente con la *libertad*, se hace presente de tres formas distintas: el carácter, el inconsciente y la vida, que serán el objeto de este capítulo, haciendo abstracción de otras formas involuntarias, como son las otras voluntades, la historia o el curso de la naturaleza³. Este tercer tipo de involuntario es distinto del de los dos anteriores porque, mientras los motivos y los poderes se han revelado como *relativos* a una voluntad, o a un momento final -la decisión y la moción- que no se deduce de ellos pero que los concluye y los lleva a término, la necesidad se revela como *absoluta*, puesto que no parece admitir cambio ni actividad posible: el organismo, la vida, el modo particular de ser, el mundo de lo no-consciente conforman todo *lo dado* en su estado más puro.

Este carácter absoluto de la necesidad agrava la reflexión sobre la reciprocidad, llevándola hasta sus límites posibles y haciendo de su comprensión un esfuerzo por coser la brecha que se abre entre lo pensado y lo vivido. El dualismo alma-cuerpo, que la pareja voluntario-involuntario intenta disolver, saca a la luz un conflicto más radical en el que este mismo se halla inmerso: “se trata de la última conciliación de la libertad y de la naturaleza, que nos aparecen teórica y prácticamente desgarradas”⁴. En efecto, la escisión que Ricoeur pretende restaurar, y que convierte toda la obra en un acto de restauración⁵, alcanza en este capítulo sus niveles más profundos. La articulación entre el entendimiento, la paradoja y el misterio se convierte así en la tarea principal que aborda Ricoeur. En este punto, el análisis fenomenológico se encuentra con el problema del método, inherente a toda reflexión sobre la realidad. El punto de partida que esta nueva metodología pretende superar es el dualismo inscrito en todo acto de pensar: desde Descartes, pensar es dividir, separar y

“Intentaremos, primero, darle un contenido preciso, aplicándola al tercer ciclo de lo involuntario, es decir, especificándola mediante una teoría del carácter, de lo inconsciente y de la vida; segundo, precisar la dialéctica de elección y de consentimiento a la situación, a favor de las descripciones de los tres ciclos de lo involuntario” (VI: 389).

³ VI: 377.

⁴ VI: 380, 382.

⁵ VI: 31, 513.

objetivar⁶. En este sentido, es preciso reconocer que “la oposición entre lo voluntario y lo involuntario es ante todo una oposición para el entendimiento”⁷. Pero, precisamente, en este límite se encuentra la respuesta de la aparente paradoja: solamente para el entendimiento existe la oposición. Frente a ello, el sujeto encarnado revela en acto la continuidad de su ser pensante con el mundo de las cosas.

En el estudio de Ricœur, el análisis de intenciones permite conocer de qué modo las estructuras voluntarias e involuntarias están unidas entre sí, pues una función es tal gracias a la relación con su correlato intencional, e incluso muestra cómo hay una unidad entre todas instancias físicas y psíquicas del hombre, que se imbrican y complican en la ejecución del acto más simple al más elaborado. Esta unidad en el acto vital es que se conoce por la mera experiencia de estar vivo y, aún más, de querer.

La relación existente entre los motivos y la decisión, por un lado, y los poderes y el esfuerzo, por otro, han mostrado de qué modo lo involuntario anida en el seno del *cogito*. Sin embargo, el estudio de la necesidad presenta al respecto algunas dificultades específicas: si la necesidad es aquello que se presenta ante el sujeto como la situación puramente dada, ésta puede ser calificada con toda razón como *hecho*, y el mejor modo de conocer los *hechos* es el de la objetividad. Esta es la senda que toma la ciencia, cuando estudia la vida, el carácter y lo inconsciente, considerándolos como objetos. Es más, el criterio que garantiza un mayor conocimiento es la mayor objetividad posible. Tres son las razones por las que la necesidad se relaciona con la objetividad: “La condición del hombre, en lo que tiene de irrevocable -argumenta Ricœur- se da a conocer principalmente por el exterior”⁸. Es mucho más certero conocer el carácter, el inconsciente la vida desde fuera, mediante técnicas científicas, que desde la experiencia interior subjetiva, para la cual estos hechos son vivencias difusas, groseras o incluso nulas. Además, la imposibilidad de cambiar por la acción estos hechos parece imponer una explicación que venga desde fuera. A esta

⁶ Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, segunda parte, op.cit., pp. 76-85.

⁷ VI: 382.

⁸ *Ibíd.*

imposibilidad se le suma la sumisión del cuerpo a la necesidad por los ritmos invariables del vivir: la nutrición, el sueño, la fatiga, la enfermedad y la muerte. Aquí la objetividad no es método ni sabiduría, sino urgencia.

La necesidad parece imponer, entonces, a la ciencia experimental como la mejor opción de conocimiento. La explicación -es preciso insistir en que Ricœur no trata de explicar, sino de comprender- tiene su último fundamento en la relación de causalidad, según la cual unos hechos tienen como consecuencias *necesarias* otros hechos. Dicho esquema, que será rebatido más adelante, se mantiene en la medida en que la generalidad y la abstracción son su fuente de validación. La objetivación y el olvido del sujeto se vislumbran entonces, trágicamente, como la única opción posible que el conocimiento de la necesidad presenta: “entonces mi ser parece enteramente disipado (...), ya no soy un ser sino un encuentro entre un número considerable de combinaciones genéticas posibles; de manera que la necesidad ha padecido su última mutación y conquistado su último prestigio: se ha convertido en azar ciego y absurdo”⁹. Todo este camino, que mantiene en vilo el análisis de la reciprocidad elaborado hasta ahora, es lo que Ricœur llama “el vértigo de la objetividad”¹⁰. Es un vértigo porque la objetividad, así constituida, “es una invitación a traicionar la responsabilidad que tengo con mi propio cuerpo”¹¹. En este sentido, la necesidad se dibuja también como una pasión: una tentación que rompe todos los esquemas de la unidad vital, del mismo modo que lo eran la “motivación como causa” en la decisión, o la “automatización de la conducta” y la “explosión de la emoción”, en el obrar.

Frente a este panorama, la propuesta de Ricœur es clara: es menester detectar los puntos débiles del método científico -muy a menudo utilizado por la psicología- que estudia el carácter, el inconsciente y la vida, con el objetivo firme de “encontrar el índice subjetivo de la necesidad en nosotros mismos”. Es decir, conocer la necesidad no desde su exterioridad, sino “tal como nos afecta y tal como la experimentamos

⁹ VI: 384.

¹⁰ VI: 381.

¹¹ VI: 383.

cuando la captamos como un modo de nuestra existencia”¹². Esta será la guía que oriente la investigación de Ricoeur. Para el objetivo final de la obra de Ricoeur es sumamente importante la identificación que en este punto se da entre la subjetividad y la libertad. Recuperar el índice subjetivo será no solamente el vencimiento de las generalidades y abstracciones posibles sobre el género humano y la vuelta a la individuación, en la que el sujeto trasciende toda ley común, sino también una defensa del libre arbitrio. Ricoeur es consciente de que “la necesidad pensada objetivamente es el determinismo”, irreconciliable de suyo con la libertad: “el determinismo o es total o no es”¹³. Ayudado de la diferencia del método intencional, el filósofo muestra que la necesidad no sólo no es un obstáculo para la libertad, sino que es la condición que la posibilita, y ello es posible gracias al consentimiento.

Se ha explicado cómo lo involuntario relativo -los motivos, los poderes- se dan en el seno de la subjetividad, dando lugar a la decisión y al esfuerzo. Se intentará mostrar en este tercer momento de la voluntad cómo la necesidad tiene igualmente un lugar en el *cogito*, pese a las dificultades que presenta su carácter absoluto de hecho, cuyo momento culminante será el consentimiento. Consentir es acoger, asumir, adoptar, asentir la necesidad. En una palabra: vivirla. Por encima de la conciencia espectacular que ofrece el método científico, el consentimiento se postula como “activa adopción de la necesidad”¹⁴ que supera la pasividad que caracteriza el conocimiento de lo necesario. La relación del sujeto con la necesidad no es, entonces, solamente receptiva, sino principalmente activa. “En tanto el juicio sobre la necesidad -escribe Ricoeur- expulsa dicha necesidad del sujeto que la considera, el consentimiento la une a la libertad que la adopta”¹⁵. El consentimiento es, en definitiva, “La conversión de la necesidad en libertad”; el “movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse a su necesidad y convertirla en sí mismo”¹⁶.

¹² VI: 381.

¹³ VI: 385.

¹⁴ VI: 378.

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ VI: 381.

Este tercer momento de la voluntad completa así las formas de la decisión y de la moción. Se trata de maneras simultáneas -que no acciones en el tiempo- por las que la voluntad se funda a sí misma a partir de lo fundado. De este modo, así como la elección es su *legitimidad* y el esfuerzo su *eficacia*, el consentimiento es su *paciencia*, que “soporta activamente lo que padece y obra interiormente según la necesidad que sufre”¹⁷. De alguna manera este involuntario estaba presentido en la elección, pues el inacabamiento de la motivación, así como la dependencia de los valores de carácter vital, hacía necesario que la decisión se fundara sobre cierta obscuridad impenetrable. Del mismo modo ocurría en la moción, en la que los poderes de los saber hacer y de la emoción operaban de modo oculto, dando lugar en ocasiones a extravagancias y a comportamientos tenaces. La secreta organización vital se revelaba entonces como la fuente de la que surgen todas las dinámicas de la conducta, voluntarias e involuntarias al mismo tiempo, haciendo de la vida el primer límite y la primera condición de todo lo demás¹⁸.

A medida que se ha avanzado en las formas de la voluntad, el estudio se ha encontrado con zonas del hombre que son progresivamente más oscuras. Esta gradación se encuentra de nuevo en los tres modos de involuntario absoluto: “El carácter, lo inconsciente y la vida -escribe Ricœur- no se encuentran en el mismo plano y señalan la regresión hacia una naturaleza más fundamental en la cual me encuentro más radicalmente abolido”¹⁹. Para contrarrestar la tentativa de que yo quede abolido cada vez de forma más determinante, Ricœur buscará en cada una de las tres formas el índice de subjetividad, es decir, se trata no ya describir la necesidad sino de comprender cómo el sujeto la vive. Por eso, “no hay incompatibilidad entre esta nueva forma de la voluntad y las precedentes, formas que aquella viene tanto a invertir el sentido como a consumir”²⁰. La búsqueda de las intenciones será la clave que permita, con todo, “criticar punto por punto el dualismo de lo involuntario y lo voluntario a nivel del carácter, de lo inconsciente y de la vida”²¹.

¹⁷ VI: 380.

¹⁸ VI: 376.

¹⁹ VI: 383.

²⁰ VI: 381.

²¹ VI: 387.

4.1.1. *El carácter*

El carácter es el modo de ser particular que afecta a la totalidad de la persona, cierta disposición que orienta todos los pensamientos, actos y afectos hacia una ejecución singular. La individualidad que proporciona el carácter retrata, así, a la existencia humana como una unicidad dentro de la universalidad del género. En este sentido, se puede decir que cada persona “trasciende” la especie. Sin embargo, esta no es la conclusión a la que llega el discurso psicológico-científico, que estudia con vehemencia esta temática, y ni siquiera es lo que se observa muchas veces desde el sentido común. Para dichas visiones, el carácter no es una posibilidad o el índice de la subjetividad, sino todo lo contrario: es un objeto fruto de complejas combinaciones por las cuales el yo está determinado a ver y a hacer las cosas desde cierto punto de vista. El carácter es, por tanto, la naturaleza que niega la libertad.

Esta paradoja o doble visión tiene su origen en la involuntariedad del propio carácter: parece ser que el sujeto nace ya con un determinado modo de ser, que se acentúa, modela y cambia parcialmente. Pero, en última instancia, este modo de ser es recibido: no me lo he dado yo, sino que me encuentro con él. Los ejercicios de reflexión y de elaboración múltiples cuestionarios tipo test para conocer el propio carácter responden a esta percepción del carácter dado: son un yo oculto que debo descubrir. El carácter, por tanto, soy yo, pero no soy yo: es mío, pero es dado. La fascinación que tienen estos modos de “descubrimiento” del propio carácter forma parte de la tentativa de lo involuntario, como había sucedido también con los motivos y con los poderes. Sin embargo, el peligro de la objetivación es en este caso mayor, pues se ve acentuado por un método de conocimiento que es propiamente el de los objetos: aun siendo yo mismo mi carácter, “mi naturaleza, en lo que tiene de más estable por encima del cambio de los humores, los ritmos del cuerpo y del pensamiento”, es al mismo tiempo “una composición de rasgos de caracteres abstractos y universales”²², o al menos así aparece presentado por la etología.

²² VI: 392.

La pregunta sobre la naturaleza encontrada en uno mismo conduce la vacilación extrema sobre la libertad y el carácter: este último, se pregunta Ricœur, “¿es una naturaleza indefinidamente plástica que permite una libertad sin destino, o es una realidad determinada de tal manera que contiene en sí el uso mismo que puede hacer de ella la voluntad?”²³. Y aún más allá: “Si tengo un carácter inmutable e invencible, *yo mismo*, ¿qué soy? ¿No está mi querer inscripto en mi carácter y prescrito por él? Peor aún: la ilusión de la libertad ¿no será acaso una de sus invenciones más refinadas?”²⁴. La cuestión clave en este dilema se halla en el análisis del discurso sobre el carácter: si bien es cierto que, como involuntario, el carácter es estudiado como un objeto, este punto de vista debe encontrar sus límites y ser puesto al servicio de la subjetividad. En este sentido, el espinoso problema del método -el mismo con que se encontró Descartes²⁵- es fundamental: un sistema de abstracciones solamente puede dirigirse al mundo de los objetos y separar la brecha del dualismo. El propósito de Ricœur es, aquí, superar este obstáculo con ayuda de la fenomenología para conducir la etología hacia un buen uso: “es así que, abriéndonos un camino entre el determinismo que ordena al objeto y excluye la libertad y la fatalidad subjetiva que la fascina, accederemos al destino que nunca es más que la *contracara* de la libertad”²⁶.

4.1.1.1. El determinismo de la explicación etológica

La etología, o la ciencia de los caracteres, “el método de las ciencias de la naturaleza [para] asimilar de la mejor manera el carácter a un objeto estable y exterior al

²³ VI: 393.

²⁴ VI: 400.

²⁵ En la caracterología, que es la ciencia del carácter, Ricœur observa un afán y una fascinación por descubrir lo oculto e identificar lo cuantificable con lo verdadero. Tal es, ciertamente, el carisma de muchas de las investigaciones científicas de la psicología y de la mente, que transforman el método científico-experimental en paradigma del conocimiento y ven en los datos que se obtienen a través de estos métodos una explicación total del hombre. Frente a estos reduccionismos, la comprensión de la libertad y su vinculación con lo necesario corporal, así como la afirmación de un yo que no es reducible a los datos, sino que es original y verdadero, son los puntos esenciales de la argumentación que Ricœur aborda, y que se hacen necesariamente extensibles al panorama filosófico y científico de hoy.

²⁶ VI: 401.

observador”²⁷. El objetivo de Ricœur es “mostrar por un examen cuidadoso de los métodos que una ciencia objetiva de los caracteres plantea el problema del hombre en tales términos, que es imposible enlazar directamente el carácter así elaborado científicamente con la libertad de un sujeto”²⁸. En efecto; algunos han creído posible hacer compatible la descripción objetiva con la afirmación de la voluntad, sin embargo, el filósofo analiza con detenimiento los errores de esta síntesis que, aunque bien intencionada, no se sostiene argumentativamente.

El problema último se halla en la esencia de la psicología y su estatuto científico. Tres son, para Ricœur, los postulados de esta disciplina, y cuya ambigüedad da pie a la pregunta sobre si en la psicología tiene cabida la libertad -el *cogito*, el yo- o no. ¿Es posible elaborar un conocimiento objetivo del sujeto? He ahí la cuestión. En primer lugar, la psicología es lo suficientemente subjetiva para distinguirla de la fisiología, pero a la vez es lo suficientemente objetiva para justificar las explicaciones causales y deterministas de la conciencia. El segundo postulado es “el primado del automatismo sobre la acción reflexiva y voluntaria”. La actividad y la voluntad son, entonces, el poder inhibitor -siempre secundario- de unos impulsos primitivos y subconscientes. Como se ha visto, lo involuntario para Ricœur -que vendría a ser lo primitivo para esta psicología- no es en ningún modo autónomo ni original. El tercer postulado considera la conciencia como “un fragmento de un campo más vasto que los inconsciente”, definición que, como tratará de corregir Ricœur, bajo ningún aspecto puede considerarse como verdadera²⁹.

A partir de estos tres postulados, la psicología se desliza hacia el terreno empírico y elabora lo que denomina la “ciencia de los caracteres”. Esta investigación considera, que el carácter es el retrato del individuo elaborado por un espectador extraño a partir de la investigación estadística. En este sentido, su objetivación es total, y ello hace imposible su responsabilidad sobre su modo de ser y, por consecuencia, de sus actos. Además, el método estadístico está basado en el intento de “reunir al individuo por la combinación y la permutación de algunas componentes simples”, como son

²⁷ VI: 393.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ VI: 395.

“emotividad, la actividad y la *secundaridad*”³⁰, lo que convierte la actividad del individuo en una especie de “física del espíritu”, a la cual “sucumbe el libre querer”³¹. Para llegar a estas conclusiones, el individuo responde una serie de cuestionarios (preguntas tipo test, con respuesta cerrada) que previamente han sido elaborados por abstracción de cualidades y frecuencia de índices³².

De este modo, el carácter aparece como “una clase a la cual el individuo pertenece”³³, o un ente abstracto al cual la persona se suma: yo pertenezco a este grupo, se dice, y como *tengo* tal carácter, actúo de esta manera. El método psicográfico, que trata de distinguir los distintos tipos de caracteres a partir del análisis cuantitativo de la descripción de numerosos individuos, presenta el carácter como “un conjunto de disposiciones estables ofrecidas a una voluntad”. Sin embargo, para Ricœur, esta definición no se puede deducir de los métodos utilizados: “es imposible que la imagen compuesta salida de dichas psicografías pueda revelarnos el carácter como una simple disposición con relación a un querer soberano, como un instrumento de libertad” porque lo que se han observado son hechos reales, reacciones afirmativas o negativas, pero, en todo caso, hechos, no disposiciones: “¿cómo una media de *conductas* individuales *reales* podría dar un *disposición*, una *virtualidad*”?³⁴.

Para establecer tal disposición -que Ricœur juzga una consecuencia ilógica-, la etología elabora estadísticas y concede a los parámetros de coincidencia y de frecuencia el criterio de distribución. Así, “el carácter es un tipo *probable* al que el

³⁰ VI: 394.

³¹ VI: 395. Este análisis de la conducta se aplica también al de la vida mental, que “resulta asimilada a un juego de tendencias, es decir, de realidades mentales consideradas como hechos del mismo carácter que el movimiento material” (Ibíd).

³² Es significativo el vocabulario empleado en los cuestionarios. Mientras el lenguaje ordinario hace uso de las metáforas por su gran poder sugestivo -mucho más que el del lenguaje analítico- (por ejemplo, “la imagen de la vitalidad o del ímpetu, [que] evoca la prontitud o la facilidad con la cual los sentimientos y los actos se enardecen, arden y se extinguen (...), o la imagen del nivel (...), o la imagen de la profundidad...” [VI: 392]), la etología, dice Ricœur, “debe sacrificar todas las metáforas evanescentes por las cuales el sentido común trataba de capturar el genio indiviso del individuo; intenta reunir al individuo por la combinación y la permutación de algunas componentes simples” (VI: 394).

³³ VI: 396.

³⁴ Ibíd.

individuo se *aproxima* más o menos”³⁵. Estas estadísticas se elaboran a partir de las respuestas coincidentes que un grupo de individuos da ante determinadas preguntas. El sutil error aquí se halla en la ilícita superposición planos: que “87 veces sobre 100” los individuos respondan sí a una pregunta (lo que daría una veracidad del 87%) no significa que tengan predisposición a ello, sino que, a posteriori, han respondido así. El desliz viene cuando se aplica este juicio numérico al plano del individuo, aplicando el valor de la muestra de un grupo a la disposición subjetiva del individuo³⁶.

Ahora bien, ¿cómo se produce el pasaje de los tipos generales de caracteres al individuo? Nuevamente, el método científico utiliza los métodos numéricos para este “acoplamiento”. Los caracteres pueden clasificarse según diversos parámetros (emotividad, actividad, secundariedad...) y describen al individuo formando un número infinito de combinaciones. Es la complejidad de estas relaciones (no activo, sí emotivo, sí secundario, etc.) la que permite acercarse a la individualidad. La infinidad de posibilidades de combinación crea el espejismo de la irreductibilidad del sujeto; pero es sólo eso, una fantasía, pues “la etología -afirma Ricœur- sólo significa que la explicación es inagotable, pero no que algo escaque a este tipo de explicación”³⁷.

Estos tres rasgos de la caracterología -clasificación, tipo medio y combinación- pueden definirse como tres modos de previsión: uno cualitativo, otro estadístico y otro sistemático³⁸, lo que constituye un retrato de la aspiración de dominación de la mentalidad científica moderna. Aquí “la voluntad queda atrapada en el entramado de las correlaciones características de un tipo” y acaba reducida a un sistema de “inhibición, composición e integración”³⁹. Pretender sumar a este “conjunto de disposiciones” una libertad es un ejercicio ilusorio; “metafísica de la libertad” y “ciencia del carácter” son para Ricœur un maridaje imposible, porque se trata de dos sistemas distintos, cuyas explicaciones se excluyen mutuamente: o todo es ciencia o

³⁵ VI: 396.

³⁶ VI: 397.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ VI: 396.

³⁹ VI: 398.

todo es metafísica; para la una no existe la otra, y viceversa. Ante esta diferencia entre “método y doctrina”, Ricœur busca un método que haga compatibles las aspiraciones de rigurosidad y de subjetividad, es lo que trata de hacer en toda la obra a partir del método fenomenológico. Allí, en el seno de la subjetividad, pretende descubrir “el nexo de la libertad y el destino y, por encima de los usos de consumo, el bueno uso de la etología”⁴⁰.

4.1.1.2. El carácter en el seno de la subjetividad

El momento que hace estallar la tentación del determinismo, que consiste en afirmar que estoy predestinado por mi carácter, es la misma operación que permitió a Descartes descubrirse a sí mismo: “pensar hasta el extremo mi carácter como objeto es ya librarme de él como sujeto: soy yo el que lo pienso, yo el que quiero que sea objeto y que resulte comprendido bajo la ley”⁴¹. Sin embargo, esta aspiración se quedaría meramente en abstracción si no existiera un modo práctico de encontrarse esta misma subjetividad en el plano del carácter vivido, y no sólo en el del pensamiento. Esta libertad trascendental, que es todavía una posibilidad, debe concretarse como poder sobre mi cuerpo o, para ser más exactos, como poder sobre mi “objetividad”. En este sentido, las apreciaciones que Ricœur realiza sobre el carácter son correcciones de las conclusiones extraídas del discurso científico.

En primer lugar, el carácter no sólo es un señalamiento que procede desde el exterior, sino que soy yo mismo. No es una parte de mí, sino todo un modo de ser que afecta a mi totalidad -pensamientos, afectos, deseos, etc.-: no es otra cosa distinta que yo mismo. Se podría decir, así, que no existe carácter sin subjetividad, sino que todo carácter es subjetivo y todo sujeto es un carácter. El carácter se *tiene*, pero a la vez se *es*.

En segundo lugar, el carácter propio es indivisible y es irreductible a simples medidas de análisis. Ricœur se apoya en la metodología de Klages, quien, frente a la

⁴⁰ VI: 399.

⁴¹ VI: 400.

simplicidad de los esquemas de Heymans, propone una multiplicidad de puntos de vista, como el tempo de los sentimientos, la vivacidad, la profundidad, la riqueza, la facilidad (serían la materia) y la compatibilidad o incompatibilidad, el equilibrio, la madurez (serían la composición). En este sentido, “una expresión idiomática [como la que se realiza en las metáforas] lleva más lejos que una investigación laboriosa llevada a cabo por la psicología”⁴².

Y en tercer lugar, y como consecuencia de las dos apreciaciones anteriores, es necesario afirmar que, pese a las investigaciones, el carácter no es un ente abstracto y universal, un tipo colectivo. El carácter “no es una ficha antropométrica que puede circular de mano en mano” sino que es “una totalidad concreta”: un ser único y singular, inimitable⁴³.

Con todo, ¿cómo casar carácter y libertad? Si el carácter es mi modo *total* de ser, y la libertad debe ser también ser *entera*⁴⁴, para ser serlo realmente. Ambos son indivisibles, no existen “porciones” de carácter ni “porciones” de libertad; ambos son dos modos de ser, no dos territorios yuxtapuestos o dos tipos de actividad distinta. Con todo, es en la individualidad de cada sujeto donde carácter y libertad puede darse:

“Por mi carácter estoy situado, arrojado a la individualidad; *me padezco a mí mismo como individuo dado*. Y con todo, no soy sino en tanto me hago y no sé dónde se detiene mi imperio, sino en tanto lo ejerzo. [Por eso] adivino, sin poder articular este pensamiento correctamente, que mi carácter en lo que tiene de inmutable no es más que *la manera de ser de mi libertad*”⁴⁵.

Es decir, el carácter es el lugar de la libertad. Elijo de un modo determinado, con una orientación concreta, pero siendo todo posible dentro de esa modalidad concreta. “Tengo una forma mía de elegir y de elegirme que no elijo”. Ricœur ejemplifica esta afirmación con la capacidad de generosidad o avaricia con la que un hombre es capaz

⁴² VI: 402.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ VI: 403.

⁴⁵ *Ibíd.*

del mismo gesto, como mentir o decir la verdad con el mismo tono de voz, o querer decir una cosa o la contraria con el mismo modo de andar⁴⁶. De este modo, después de una difícil relación entre lo libre y lo necesario, se comprende lo involuntario del carácter como el lugar de lo voluntario; su modo concreto de darse, de aparecer en el mundo, siendo la del hombre una libertad individual e individualizada.

Con respecto a los otros modos de involuntario relativo, es menester afirmar que el carácter se distingue de ellos, aunque no por ello pierdan consistencia las tesis de Ricœur sobre la reciprocidad; más bien al contrario, estas se hacen más claras en la paradoja naciente. La diferencia radica en que lo involuntario absoluto -cuyo carácter de *necesidad* empieza por el carácter y se agudiza con el inconsciente y con la vida- pierde la relación de relatividad por su carencia de intencionalidad; a diferencia de los motivos y de los poderes, que encontraban su correlato en la decisión y la moción, el carácter no tiene un índice distinguido, propio⁴⁷. Es decir, mientras el proyecto y el movimiento son gracias a la *materia* dada por lo involuntario de la motivación y de los saber-hacer y las emociones y, recíprocamente, esta *materia* no encuentra un sentido si no es que dirigida, orientada y acogida por la *forma* que le otorga lo voluntario, el carácter aparece como lo totalmente dado, que en su ensanchamiento envuelve todas las acciones del ser: es total por su alcance, y parcial por la individualidad del ser. La relación de reciprocidad es distinta, entonces, de aquella que se ha visto ahora: no está contenida dentro de lo propio involuntario, sino que requiere una acción explícita del sujeto: el consentimiento. Por eso, “no puedo conocer [el carácter] para modificarlo, sino para consentirlo”⁴⁸. Con todo, es sustancial para el análisis que elabora Ricœur, señalar con vehemencia que, aunque el carácter -y, como se verá, el inconsciente y la vida- sean un involuntario absoluto, no son un objeto. Por el contrario, en tanto que *necesidad* presente en el ser, y por tanto, en tanto que *necesidad vivida*, estas tres formas no pueden darse de otro

⁴⁶ VI: 403. Esta generosidad o capacidad de disponer lo dado está relacionada con la generosidad que planteaba Descartes. Esta inspiración, que es constante a lo largo de todo *Lo voluntario y lo involuntario* se materializa cuando Ricœur describe los momentos del consentimiento y de la libertad. Véase apartado 4.2 y capítulo 5.

⁴⁷ VI: 406.

⁴⁸ VI: 405.

modo que *siendo para* un sujeto. Inversamente, el sujeto *es* solamente *a partir de* ellas: son su forma de ser.

Esta totalidad de lo involuntario absoluto puede apreciarse desde el mismo instante en que se considera la involuntariedad de los motivos y de los poderes, pues se halla de alguna manera insertada en el misterio de su desarrollo, que pasa inadvertido para la conciencia. En este sentido, lo involuntario del carácter es, más que en cualquier otro caso, la más nítida *mediación*, en tanto no se comprende por sí misma sino en y a través de todas aquellas funciones que *atraviesa*. El carácter no aparece en sí mismo, separado de otros actos o momentos de la voluntad, sino que los traspasa. Así lo expresa Ricœur:

“El carácter no es percibido en sí mismo, sino siempre mezclado con algún movimiento de la voluntad con relación a sus motivos o a sus poderes. Debo ante todo creer en mi responsabilidad total y en mi iniciativa ilimitada, y aceptar enseguida que no puedo ejercer mi libertad según un modo finito e inmutable. Por tanto, sólo como *aspecto* invencible de mis motivos vencibles, como *aspecto* incoercible de mis poderes coercibles, como *aspecto* no querido de mi decisión y de mi esfuerzo puedo alcanzar mi carácter. Se encuentra por doquier al igual que mi libertad”⁴⁹.

El carácter atraviesa los poderes de la voluntad en tanto es el modo particular que tienen los deseos y los hábitos de desarrollarse. Son una inclinación particular, diferente de las inclinaciones de los otros; una manera permanente, a la vez que plástica, de ser. Todo me es posible, pero dentro de un estilo propio, de una finitud delimitada. Con la motivación ocurre un hecho similar: ésta “es ilimitada, pero mi carácter me impone encontrar un valor por un lado que me resulta propio”⁵⁰. Por el carácter, el sujeto se acerca -sin elegirlo propiamente- a un determinado nivel o tipo de valores, que le resultan familiares y con los que se identifica. Así, los flemáticos se inclinan de modo natural por los valores abstractos y el deber, y los sentimentales por los valores sensibles. El carácter es, entonces, una *mediación* entre el obrar y el cuerpo y, como tal, resulta clave para entender la necesidad en tanto que vivida:

⁴⁹ VI: 403.

⁵⁰ VI: 404.

“Si el carácter no aparece en sí mismo durante el curso de la motivación, es porque al deliberar no pienso en el mencionado índice, sino en la orientación del valor, lo que es otra manera de decir que nunca pienso en la individualidad de mis razones. El carácter es siempre mi manera propia de pensar, no aquello que pienso”⁵¹.

Del mismo modo que ocurría en el movimiento fácil, la conciencia no repara en el modo de ejecución del mismo ni en la parcialidad del propio carácter. El modo de ser se *suelta* y moldea todos los actos, proporcionando así una atención directa a las cosas. Es, en definitiva, otro modo de decir que el carácter es el medio por el que la libertad es posible; es el modo de ejercitar la libertad. La unión entre el alma y el cuerpo, figurada aquí a través del carácter y de la libertad, es nuevamente, una experiencia vivida que resulta fragmentada en cuanto se la piensa. Poner el carecer delante de mí, como objeto, es fruto solamente de la reflexión, y fruto de este ejercicio nace la etología. Pero es imprescindible para una comprensión del hombre subrayar que el carácter primeramente se vive, y después de piensa, por lo que debe vencerse “toda tentativa de empujar[lo] hacia el exterior de la voluntad”⁵². Pese a ello, la condición subjetiva-objetiva del hombre le obliga a humillarse ante la ruptura inevitable que supone el acto de conocer. En este sentido, la conciencia “nunca está dispensada del vértigo” que se abre ante la reflexión de sí misma. Fuera del consentimiento,

“no hay para el entendimiento solución *armónica, sistema* alguno de la naturaleza y la libertad, sino una síntesis paradójica y precaria entre las estructuras intencionales que comporta la voluntad libre y la idea de una naturaleza comprendida como la manera de ser finita de esta libertad infinita”⁵³.

Por eso, para el entendimiento, el carácter, el inconsciente y la vida siempre “se descubren”, como lo desconocido, como lo exterior, como un ente abstracto separado de mí. Es preciso, entonces, que la conciencia ejercite un acto de humildad y

⁵¹ VI: 404.

⁵² VI: 405.

⁵³ VI: 408.

reconozca que “estamos obligados [a pensar el carácter] como una ficha antropométrica”⁵⁴, a pesar de que en modo absoluto es tal cosa.

La vía de la conciliación -que se postula como uno de los objetivos principales de la obra y que quiere superar la paradoja del dualismo del entendimiento⁵⁵- viene, para Ricœur, de una dimensión distinta a la del conocimiento mismo: consiste en la vía de la acción. Para Ricœur, el *cogito* no es pensar, sino que es el núcleo de la subjetividad, que integra todos sus actos y todos sus modos, incluso corporales. Siguiendo este planteamiento, la manera por la que el yo acoge su carácter como propio y lo comprende en toda su subjetividad es el consentimiento. Ricœur lo denomina el “acto de sí”⁵⁶, expresión de la cual puede destacarse que su condición afirmativa como su acogida de la reflexividad. Para la conciencia, dice Ricœur “el acto de sí” es el único “que la salva de quedar petrificada por lo que mira”⁵⁷. Consentir es decir sí: pero no es un sí formulado desde el conocimiento, sino desde la acción, por eso forma parte de la voluntad: decir sí es *querer* decir sí. El consentimiento es, por tanto, una “activa adopción de la necesidad”⁵⁸, por el que el sujeto experimenta que “no hay una irreconciliable hostilidad práctica entre la necesidad experimentada en nosotros mismos y el anhelo de nuestra libertad”⁵⁹. Por encima de la reflexión, Ricœur subraya la categoría del acto, del mismo modo que por encima del pensar aparece la experiencia del vivir como modo propio de existencia y de acogida del ser: “moverse y consentir y tomar lo real en la plenitud de su cuerpo para buscar allí su expresión y realización”⁶⁰.

Vivir el carácter es, en definitiva, ser carácter y consentir este modo de ser en un acto unitario, siendo libremente una naturaleza determinada. Este modo de conciliación destaca sobre la explicación psicológica porque no es teórico, sino práctico. Es una

⁵⁴ VI: 406.

⁵⁵ VI: 29-32, 375, 380, 388, 512-513.

⁵⁶ VI: 407.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ VI: 378.

⁵⁹ VI: 381.

⁶⁰ VI: 379.

solución que no consiste en la naturalización de la conciencia y ni en la idealización del sujeto, sino un regreso a las primeras experiencias, anteriores a la reflexión, en las que se experimenta la docilidad y la continuidad de la conciencia con su cuerpo⁶¹.

El error a la hora de considerar el carácter proviene de la dificultad de conocerlo sin objetivarlo, pero sería un engaño pensar en él como un ente abstracto, como hace con frecuencia la psicología. El carácter se da vivido, y en este registro, no hay oposición entre la necesidad y la libertad. Más bien, por el consentimiento, transformo la primera en la segunda⁶².

La absolutización de la explicación psicológica tumba toda comprensión posible sobre el carácter vivido, y lo hace por una inspiración metodológica que, de suyo, es irreconciliable con la doctrina del *cogito*: cuando “cada uno de los planos de la necesidad (...) es tratado como objeto de la ciencia, ya no es posible limitar la exigencia y la virtud explicativa y reintroducir allí una conciencia de sujeto”⁶³. Estos “objetos” de la ciencia se rigen, sobre todo, por el postulado de la causalidad; pero, en cuanto asumo como causa de mis acciones mi carácter, he caído en la trampa de la objetivación: entonces, ya no soy yo el dueño de mis actos, y mi destino está determinado por mi carácter. Para Ricœur, “la función de índice o de diagnóstico de la causalidad no cubre todo el campo de las relaciones de la necesidad con la libertad”⁶⁴.

En este punto del análisis se encuentra una novedad de relieve para toda la obra de *Lo voluntario y lo involuntario*, que precede nítidamente la obra de 1960, *El hombre falible*⁶⁵. Con el objetivo de escapar del engañoso lenguaje dualista, que confronta libertad y necesidad, Ricœur introduce en su explicación de este tercer ciclo de la voluntad una pareja de conceptos distinta pero, en algún modo, complementaria: la de la finitud y la infinitud, a la que llega a partir de la dialéctica entre la totalidad y la

⁶¹ VI: 388.

⁶² VI: 379.

⁶³ VI: 385.

⁶⁴ VI: 387.

⁶⁵ *Ibíd.*

parcialidad del carácter, al que denomina a partir de entonces como “la manera o el modo finito” de existir⁶⁶ y que explica del siguiente modo:

“Para comprender la presencia de mi carácter debería alcanzar la síntesis difícilmente pensable de lo universal y lo individual, en cuanto todo valor no me resulta accesible más que por una cara; y la síntesis de la libertad y de la naturaleza, en cuanto toda decisión, es al mismo tiempo una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida. Lo indecible e inconsistente para el espíritu es la idea de un infinito finito, de una iniciativa situada no sólo por el carácter lateral de los motivos que ella invoca, sino por la individualidad de su forma misma de brotar. Mi destino se pega a mi libertad sin estropearla. Todo es posible, pero de una manera limitada, estrecha. Sólo las pasiones pueden estropear esta infinitud”⁶⁷.

De la totalidad a la que está abierta el *cogito*, cuya infinitud queda manifiesta en la elección -que no se determina por los motivos sino que los determina a ellos- y en el esfuerzo -que mueve voluntariamente sus poderes motrices-, el carácter es el modo finito por el que esto se realiza; el ángulo estrecho: “la perspectiva finita del carácter se encuentra con relación a lo infinito de la elección y el esfuerzo en una relación a lo infinito expresable por la idea de condición *sine qua non*”⁶⁸. En efecto, la elección y el esfuerzo indican las infinitas posibilidades que el sujeto tiene de actuar: su voluntad puede quererlo todo, pero dentro de esta totalidad, lo que quiere es algo concreto y de un modo específico. Dicha concreción es el carácter, o la perspectiva finita.

Fuera de este nuevo esquema, la explicación objetiva de la voluntad acaba reduciéndola a “un elemento o un producto de la fórmula caracterológica, una resultante de fuerzas inconsistentes, un efecto de la organización, de la génesis, y finalmente de la composición genética del huevo original”. Es decir, termina por eliminar la libertad; no es posible hablar de libertad y de necesidad como “causalidades heterogéneas”, pues el “poder reductor de la causalidad” obliga explicar la relación entre la voluntad y la necesidad como una relación de objeto a objeto. Por eso, “el determinismo o es total o no es”. Frente a esta cosmología

⁶⁶ *El hombre falible*, op.cit., pp.76-88.

⁶⁷ VI: 405.

⁶⁸ VI: 387.

imposible de la voluntad, que la traiciona desde su origen, la libertad es, para Ricoeur, no una causa -término que obliga a situarse en la vertiginosa paradoja sin término del dualismo- sino una experiencia y un modo de ser. La libertad no se opone a la necesidad, sino que es su contrapartida⁶⁹. De acuerdo con esta descripción, es técnicamente incorrecto ver el carácter -y con él a la necesidad del inconsciente y de la vida- como algo que está por debajo de la conciencia: “mi carácter no es cierta parte inferior a mí mismo; no es una parte del todo”⁷⁰, sino que afecta a mi totalidad. Por eso, también, “mi libertad es entera”⁷¹ y se halla presente en cada modo de la voluntad, en cada grado, en cada escalón.

Si bien es necesario recordar que el carácter espectacular desde el que se estudia la necesidad es un vértigo -y, como tal, “una invitación a traicionar la responsabilidad que tengo con mi propio cuerpo”⁷²-, es necesario concluir que la libertad no es el opuesto a la necesidad ni otro tipo de causalidad⁷³. Más bien al contrario: “sólo a la sombra de una doctrina de la libertad puede una meditación sobre la naturaleza acceder a su plenitud, conteniéndose para no virar hacia una determinismo psicológico”. Por el consentimiento, que es una iniciativa activa de la conciencia sobre el propio cuerpo, adquiero el “derecho a reconocer las condiciones y los límites de un imperio que ejerzo efectivamente”⁷⁴. “El destino -entonces- no es más que la *estrechez* de la libertad”⁷⁵, es decir, la necesidad asumida, hecha mía y convertida en libertad por el acto de la voluntad. Para Ricoeur, en definitiva, no hay oposición *vivida* entre la necesidad, el carácter, la libertad, la voluntad y el consentimiento, porque “una libertad situada por el destino de un carácter al que consiente se torna un destino, una vocación”⁷⁶.

⁶⁹ VI: 385.

⁷⁰ VI: 404.

⁷¹ VI: 403.

⁷² VI: 383.

⁷³ La verdadera esclavitud es la de las pasiones. Apuntado (pero no explicado) varias veces: VI: 383, 401, 403...

⁷⁴ VI: 405.

⁷⁵ VI: 407.

⁷⁶ VI. 408. Se puede apreciar en este punto la influencia de G. Marcel, señalada anteriormente.

4.1.2. Lo inconsciente

La segunda forma de lo involuntario absoluto es el inconsciente. Se trata de una temática de suma importancia dentro del conjunto de la obra de Ricœur, pues, de entre todos los temas que aparecen condensados en *Lo voluntario y lo involuntario*, es a éste al que le dedica una especial continuidad⁷⁷. En particular, lo que interesa acerca del tema de inconsciente, y que será uno de los temas principales -si no el que más- de la obra de Ricœur, es la sospecha de que el *cogito* no es transparente ni se conoce a sí mismo de modo inmediato. Por el contrario: éste sólo llega a

⁷⁷ VI: 408. El descubrimiento de Freud tiene un peso considerable en la obra general de Ricœur. En 1965, Ricœur publica *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Trad. esp: *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo XXI, 1970) y en 1969, *Le conflit des interprétations* (op.cit.). Se trata de dos obras que continúan las problemáticas no resueltas acerca del símbolo y de la interpretación, temas explorados por Ricœur en *La simbólica del mal* (1960) y que dan pie al giro hermenéutico de Ricœur. Se trata, pues, de un enclave en el que las cuestiones no resueltas del mal, del lenguaje y de la interpretación dan lugar a toda una teoría de comprensión del hombre. En *De l'interprétation*, Ricœur afirma que es un libro “dedicado a Freud y no al psicoanálisis”, por lo que faltan en él dos cosas: “la experiencia analítica misma y la toma en consideración de las escuelas postfreudianas”. Para Ricœur, “este libro no es un libro de psicología, sino de filosofía”, lo que importa “es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud” (p. 1-2). Al margen de que esta publicación no fue bien recibida en Francia, donde la escuela lacaniana acusó a Ricœur de no confesar en él la influencia de Lacan, Freud tiene para Ricœur una importancia decisiva, según sus propias palabras, porque “además de deberle una menor concentración respecto del problema de la culpa, y una mayor atención al sufrimiento inmerecido, le debo a la preparación de mi libro sobre Freud el reconocimiento de restricciones especulativas vinculadas con lo que llamé el conflicto de las interpretaciones. (...) Veía a Freud inscribirse en la tradición fácil de identificar, la de una hermenéutica de la sospecha que continuaba a Feuerbach, Marx y Nietzsche; le hacían frente la filosofía reflexiva ilustrada por Jean Nabert, la fenomenología enriquecida por Merleau-Ponty, la hermenéutica literaria ilustrada y brillantemente renovada por Gadamer” (*Autobiografía intelectual*, op.cit., p.39-40).

En la entrevista mantenida con F. Azouvi y M. de Launay, Ricœur explica que el estudio de Freud es una continuación del análisis de la esencia de la voluntad, por cuanto se centra en la cuestión de la culpabilidad. Esta transición se debe a dos motivos: en primer lugar, el tema de la culpabilidad es un residuo que no había quedado resuelto y que estaba inaccesible al método fenomenológico. La culpabilidad infantil, arcaica y patológica no quedaba del todo descrita en la tragedia griega ni en los mitos que son analizados en *La simbólica del mal*, sino que aún quedaba algo inexplicable. En segundo lugar, el psicoanálisis puede ser considerado como una alternativa a la fenomenología, en particular, y a las filosofías de la conciencia, en general. El rechazo de la “transparencia” de la conciencia cartesiana coincide de algún modo con la explicación freudiana, tal y como aprecia ya en *Lo voluntario y lo involuntario*. En este sentido, Ricœur abandona poco a poco la cuestión de la culpa y la sustituye progresivamente por la del sufrimiento. El estudio de Freud constituye, de este modo, una suerte de falsación de la fenomenología (P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op.cit., pp.50-51).

comprenderse a través de las mediaciones que él mismo crea. En este plano se sitúa lo inconsciente y toda la revolución sobre el psicoanálisis que Freud viene a descubrir. Con todo, el análisis de Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario* hace frente a un adversario que está presente en toda la obra: el naturalismo, o lo que es lo mismo, la anulación del sujeto. Por este motivo, a la vez que Ricœur reconoce los logros de este nuevo campo de investigación, dirige una crítica a dos bandas: la del idealismo de la conciencia y la del realismo de lo inconsciente:

“La auténtica relación que puede instituirse entre cierto inconsciente y la libertad de decisión y de moción sólo puede captarse al cabo de un largo rodeo y con el costo de un doble fracaso: el fracaso de un dogmatismo de lo inconsciente, que comete el error y la falta de hacer *pensar* a lo inconsciente, y el fracaso de un dogmatismo de la conciencia, que comete el error, y acaso asimismo la falta ocasionada por el orgullo, de prestar a la conciencia una transparencia que no posee”⁷⁸.

La postura de equilibrio y las rectificaciones que apunta Ricœur se dirigen, sobre todo, a la cuestión metodológica más que a las propuestas temáticas del psicoanálisis. En este punto, la fenomenología viene a ser de nuevo el instrumento que permite incorporar lo involuntario en el seno del *cogito* y dotarlo de todas sus sentidos. Desde esta perspectiva, Ricœur plantea la definición de lo inconsciente como la *materia indefinida de significación*, materia cuya contrapartida es el *cogito* y que aparece como *poder infinito de pensar*⁷⁹. Se ajusta, así, la paradoja de la naturaleza y la libertad a este nuevo campo de la psicología, que debe orientarse a una comprensión del hombre y no a una destrucción de él⁸⁰.

⁷⁸ VI: 410.

⁷⁹ Ibíd. Ricœur se reconoce explícitamente deudor de Husserl en la distinción entre la *hyle* (materia) y las intenciones (o formas) en la percepción: “en particular, nuestra tentativa prolonga una observación de *Ideen* con respecto a la posibilidad para la *hyle* de disociarse de la *Auffassung* correspondiente” (VI: 428).

⁸⁰ A propósito de un análisis de *De l'interprétation*, M. Henry afirma: “Mise à l'épreuve de la psychanalyse par la phénoménologie : l'inciter à comprendre autrement que de façon purement négative, par le simple rejet de la Bewubtheit [estados de conciencia], le statut de ces couches les plus profondes du psychisme qui déterminent notre vie entière, qui sont la vie. Mise à l'épreuve de la phénoménologie par la psychanalyse : lui imposer au fond le même programme, requérir d'elle une définition rigoureuse de la dimension archaïque de la Psyqué, de son essence comme irréductible à celle de l'étant naturel, à un 'inconscient' identique à celui des choses, des processus biochimiques des neurones par exemple” (M. Henry, “Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie” en: J. Greish y R. Kearney, *op.cit.*, pp.141-

¿Qué es lo inconsciente, cómo se conoce, y qué relación tiene con el *cogito*? Estas son las cuestiones que el autor pretende abarcar a lo largo del capítulo y cuyas respuestas se articulan a partir de las menciones a Freud y a Descartes, cuya significación va alcanzando una posición relevante a medida que avanza la obra. Ambos autores representan, con ciertos matices, el dilema principal sobre el que se mueve el análisis de Ricœur: el de situar a lo inconsciente en el plano de las ciencias físicas -explicando la conciencia como “un disfraz de su propio inconsciente”⁸¹- o en el plano de los estadios superiores, como el arte, la ética o la religión -entendiendo la conciencia como “un despertar a sí misma y a sus bienes más elevados”⁸². En este sentido, la ampliación injustificada de la actitud naturalista se postula no solamente como un error epistemológico sino sobre todo como el vértigo sobre el cual la falta tiene su punto de apoyo, pues la conciencia, fascinada por la regresión a lo vital, a lo infantil y a lo ancestral, cede su responsabilidad y desciende hasta los infiernos e invoca a las fatalidades subterráneas⁸³. Frente a ello, la generosidad cartesiana será el mejor antídoto y la estrella que orienta toda la investigación de Ricœur acerca del psicoanálisis.

143). Para el autor, la lectura hermenéutica y fenomenológica amplía el psicoanálisis y dota al subconsciente de un estatuto dentro del hombre, pues en el fondo del inconsciente psíquico no hay solamente representaciones inconscientes (que por su parte no existen realmente si no es en la ilusión de una metafísica, para la que sólo existe en ser como ser-representado) sino también afecto (p.141). Al mismo tiempo, la fenomenología es salvada por el psicoanálisis de las pretensiones autofundacionales de Husserl: “En tant qu’opération constituant le sens, en tant que l’ego ‘fonctionnant en dernière instance’ [Husserl, *Méditations cartésiennes* § 9], la subjectivité transcendantale demeure dans un ‘anonymat’ qui contredit en tout cas sa prétention de définir l’apparaître comme tel, c’est à dire, dans son effectivité. Disons-le tout de suite : c’est l’ultime échec de la phénoménologie husserlienne, incapable de résoudre son problème le plus propre, celui de la phénoménalité - plus précisément : du comment de la phénoménalisation originelle de la phénoménalité -, qui fournit à l’herméneutique son argument majeur. Car si l’ultime pouvoir constituant le sens échappe son ainsi en lui-même à la phénoménalité, si, pour le dire avec Ricœur, ‘l’intentionnalité en exercice déborde l’intentionnalité thématique’ [*De l’interprétation*, op.cit., p. 369], alors la problématique se trouve devant une situation dont il importe de dérouler toutes les implications puisque aussi bien celles-ci définissent la tâche ou, pour mieux dire, la nature même de cette herméneutique dans phénoménologie du sens et psychanalyse de l’inconscient vont apparaître comme les deux modes d’accomplissement - à moins que, sur le fond de présupposées communes -, il ne s’agisse en réalité d’une seule et même recherche” (Ibíd., p. 129).

⁸¹ VI: 436.

⁸² VI: 441.

⁸³ VI: 437.

4.1.2.1. *La crítica de la transparencia de la conciencia*

Ricœur se declara a sí mismo “convencido de la existencia de hechos y procesos que restan incomprensibles mientras uno permanezca aprisionado en una concepción estrecha de la conciencia”⁸⁴. El psicoanálisis saca a la luz hechos incomparables, por los que un riguroso método y una aplicación terapéutica logran una verdadera curación en el alma del paciente, que se reconcilia consigo mismo e integra los hechos de su vida pasados que había desterrado al terreno de lo prohibido. El desconocimiento de estos hechos es la marca más importante que señala el inconsciente y lo que genera, a la vez, un miedo y una fascinación para la conciencia. Tener un inconsciente significa que existe una parte de mí cuyo conocimiento me es negado: existe una parte de mí que ni conozco ni domino y, lo que es peor para la conciencia que se *auto-posiciona*, este “algo” oscuro puede ser posiblemente la causa de mis acciones. Lo absoluto de este involuntario queda, por tanto, perfectamente retratado. Sin embargo, sin tratar de resolver todavía la cuestión de que este inconsciente sea la explicación de la conciencia, lo que es indudable es que existe algo que está por debajo de la conciencia y que, sin saber cómo, forma parte de la explicación del yo.

Queda así planteada una de las cuestiones clave: ¿cuál es el estatuto de lo inconsciente? ¿Es alma o es cuerpo? Se trata pregunta, de hecho, que no puede plantearse desde posicionamiento que el dualista, del que surge precisamente, la doctrina del idealismo:

“La ambición del idealismo es identificar la responsabilidad con una *autoposición* de la conciencia y alcanzar una exacta adecuación de la reflexión y del pensamiento intencional en todo su espesor oscuro. Esta pretensión sin duda ha surgido del *cogito cartesiano*”⁸⁵.

⁸⁴ VI: 410.

⁸⁵ VI: 411. Los tres filósofos de la escuela de la sospecha, Marx, Nietzsche y Freud, coinciden “en la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia ‘falsa’” (*Freud: una interpretación de la cultura*, op.cit., p. 33). De modo distinto, los tres

No obstante, el propio planteamiento de Descartes es ambiguo⁸⁶: por un lado, se identifica el yo con el pensamiento, y en concreto con el pensamiento actual (“¿no es acaso legítimo plantear que la acción de pensar es perfectamente transparente a sí misma, que no es más que lo que ella tiene de conciencia de ser?”⁸⁷), pero, por otro lado, reconoce que el pensamiento tiene algo de virtual, cuando, a propósito de las ideas innatas, afirma que, “cuando digo que alguna idea ha nacido en nosotros o que se encuentra naturalmente impresa en nuestras almas, no entiendo con ello que siempre se encuentre presente a nuestro pensamiento, pues si fuera así no habría

retoman el método cartesiano de la duda para atacar el corazón de la filosofía de Descartes: el yo. En efecto, Descartes dudaba de todo, pero, en dudando, no podía dejar de admitir la certeza sobre sí mismo como sujeto que duda, como sujeto pensante, llegándose a definir a sí mismo de esta manera. Marx, Nietzsche y Freud dudan, en efecto, de todo lo real, pero sobre todo dudan de la propia conciencia. Los tres denuncian una conciencia “falsa” o “ilusoria” y proponen distintos métodos de “desciframiento”: sea el ser social, sea la voluntad de poder, sea el psiquismo inconsciente. Por eso, “a partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*” (Ibíd., p.33). Si Descartes dudaba, los filósofos de la sospecha dudan incluso de la duda: “a astuto, astuto y medio”, apunta irónicamente Ricœur (Ibíd., p. 34). La interpretación es, a partir de entonces, un ejercicio de la sospecha.

La problemática de la interpretación “ya no es la cuestión kantiana de saber cómo una representación subjetiva puede tener una validez objetiva; esta cuestión, central en una filosofía crítica, retrocede en beneficio de una cuestión más radical; el problema de la validez permanecía en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia, a las que se oponían como contrarios el error y la opinión; el problema de la interpretación se refiere a una nueva posibilidad que ya no es ni el error en sentido epistemológico, ni la mentira en sentido moral, sino la *ilusión*, cuyo estatuto discutiremos más adelante” (Ibíd., p. 27). Esta misma sospecha sobre Nietzsche, referida en concreto a la cuestión del lenguaje, es retomada con gran similitud en la introducción de *Sí mismo como otro*.

No obstante, si la denuncia de la conciencia inmediata es acogida por Ricœur, sin embargo, no sucede lo mismo con el señalamiento de la conciencia como un disimulo o una máscara que, en el fondo es irreal. Para Ricœur, si bien es cierto que el *cogito* está de algún modo herido, no es cierto que no exista y que sea una mera ficción. Existe una cierta afirmación de sí, aunque esta afirmación se produzca a través de mediaciones y de la superación de diversas negaciones. Esta inspiración, que acompaña a Ricœur durante toda su obra, le lleva a preguntarse de qué modo pueden relacionarse el método hermenéutico y la filosofía reflexiva, hasta llegar a la conclusión de que el conocimiento de sí es un ejercicio hermenéutico.

⁸⁶ Esta ambigüedad cartesiana puede comprenderse análogamente a la ambigüedad del *cogito* doblemente planteado: de manera inmediata y transparente, por un lado, y fundado y ratificado por Dios, por otro lado. Este Yo poliédrico se encuentra, por eso, en el origen del debate entre el idealismo y el empirismo, que a propósito del estudio de lo inconsciente se plantea.

⁸⁷ VI: 411. Cfr. la definición de pensar que da Descartes: “Por el término pensar entiendo lo que se realiza en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello” (*Los principios de la filosofía*, I, 9, Madrid: Alianza, 1995, p.26).

ninguna, sino sólo que tenemos en nosotros mismos la facultad de producirla”⁸⁸. Es, de hecho, esta virtualidad la que agrava el problema. En este sentido, Ricœur se plantea: “¿dónde se encuentran nuestros conocimientos, nuestros saberes, cuando no los usamos?”. Esta cuestión aparecía ya en el hábito: la explicación sobre las huellas materiales, o el recorrido neuronal que testimonia (o causa, he aquí el debate) la creación de un hábito es insuficiente, y de ella no se puede sustraer una noción de poder, que, según se ha visto, constituye la esencia del movimiento. Buscar un lugar físico (*dónde* se encuentran) como causa de los actos conducía a un atolladero: “o bien *substantificamos* los poderes y los tratamos como si fueran pájaros encerrados a los que basta con manotearlos, o bien reducimos los poderes a actos”⁸⁹. Esta cuestión puede también plantearse desde la perspectiva de la identidad: ¿existe alguna continuidad que trascienda la suma de actos y de momentos? ¿Es la identidad el resultado de la mera relación física de contigüidad o hay alguna substantividad del yo? ¿Existe algún sustrato que trascienda lo físico y que sea la “causa” de que mis actos sean contiguos y continuos?⁹⁰ “La continuidad de

⁸⁸ VI: 428. Cfr. VI: 482, nota 48.

⁸⁹ VI: 428.

⁹⁰ Las preguntas que aquí se formulan tienen una continuidad especial en la obra de Ricœur . Ya en *Lo voluntario y lo involuntario* la identidad se plantea como una dialéctica entre la continuidad y la discontinuidad, dialéctica que se ha planteado de algún modo a propósito de la decisión y la elección; del hábito y la emoción y del carácter. Este debate culmina en la teoría de la *identidad narrativa*, que Ricœur formula como parte de la vinculación entre el relato y la subjetividad y como parte de la hermenéutica del sí mismo.

La *identidad narrativa* es abordada por Ricœur al menos en tres ocasiones: al final de *Temps et récit III*, en 1985; en una conferencia titulada "La identidad narrativa", en 1986; y en *Sí mismo como otro* (1990). En *Tiempo y narración*, Ricœur distingue el relato histórico del relato de ficción y presenta la subjetividad como un entrecruzamiento entre estos dos tipos de relatos. La pregunta por el hombre supone la transformación de la pregunta sobre el "qué" a la pregunta sobre el "quién", de ahí que la cuestión principal en el hombre sea la de la identidad. Ésta, para Ricœur , oscila entre lo fijo y lo móvil: la identidad no es algo estático, dado de antemano, pero tampoco es una discontinuidad absoluta. La acción narrativa adquiere en este punto una categoría principal, pues se comprende como la mediación necesaria entre lo estable y lo dinámico de la identidad, de modo que confiere una unidad de sentido. Las teorías de la narratividad y las teorías literarias se insertan en el campo de la subjetividad a partir del narrar, de modo que se puede afirmar que el hombre es, en cierto modo, narración; una identidad que encuentra en esta función la unificación de todos sus actos dentro de una historia con sentido. En *Tiempo y narración*, la noción de tiempo es la apuesta principal, en sentido de que "el tiempo humano se constituye en la intersección del tiempo histórico, sometido a las exigencias cosmológicas del calendario, y del tiempo de la ficción (epopeya, drama, novela, etc.), abierto a las variaciones imaginativas ilimitadas (P. Ricœur , "La identidad narrativa", conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Neuchâtel el 9 de noviembre de 1986 con motivo de la concesión a Paul Ricœur del doctorado "honoris causa" en teología. Publicado en P. Bühler y J.F. Habermacher

los poderes -afirma Ricœur- que aseguran la identidad de uno consigo mismo sólo puede pensarse por abstracción -a falta de vivirla- como una aptitud *inempleada* que permanece inherente al acto de la conciencia”⁹¹. El dilema sobre la virtualidad o la actualidad de la conciencia encuentra su solución, para una filosofía del sujeto, en la vinculación entre la materia y la forma:

“Nos encontramos así –explica Ricœur - con las dificultades que plantea el problema de lo inconsciente para el que quiere resolverse en el estilo de una filosofía del sujeto: es forzoso distinguir en el acto mismo de pensar cierta virtualidad que, asegurando la continuidad que la conciencia hace consigo misma y su presencia total ante sí, es la base continua ‘sobre’ la cual el pensamiento responsable da forma y sentido a sus contenidos”⁹².

Para una filosofía del sujeto como la que plantea Ricœur la cuestión sobre el estatuto de lo inconsciente es capital, pues supone no sólo la superación del dualismo sino, sobre todo, conocer qué es el yo y cuáles son las vías de acceso hasta él. En tal sentido, lo que se desprende de una doctrina del *cogito* ampliado es que el yo no puede conocerse de otro modo si no es a través de sus actos, de sus pensamientos y de sus mediaciones; el yo no se restringe a los actos limitados de conciencia explícita sino que, por encima de eso, abarca todo mi ser en su virtualidad y en su

[eds.], *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève: Labor et Fides, 1988, pp.287-300. Traducido al español por G. Aranzueque y publicado en: P. Ricœur , *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós 1999, p. 215).

En *Sí mismo como otro*, la cuestión de la identidad es abordada a partir de la dialéctica entre los términos latinos *ipse* y el *idem*, según los cuales lo idéntico es lo igual a sí mismo que no cambia y es inmutable en el tiempo (*idem*) y, a la vez, es "propio", en el sentido opuesto de lo "otro" o "extraño", cuya permanencia en el tiempo resulta problemática (*ipse*). Lo contrario de *ipse* no es, efecto, "lo diferente", sino "lo otro". La identidad narrativa se convierte, así, en una hermenéutica del sí-mismo en la que la alteridad no se comprende solamente en términos de comparación. El título de la obra de Ricœur , *Sí mismo como otro* "sugiere, en principio, que la *ipseidd* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al 'como' -continúa Ricœur - quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación -sí mismo semejante a otro- sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro" (*Sí mismo como otro*, op.cit., p.XIV). En esta obra, Ricœur desarrolla la pregunta sobre el "quién" desde cuatro perspectivas: ¿quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién es el sujeto moral de implicación? La cuestión de la identidad narrativa es tratada en los estudios quinto y sexto (Ibíd., pp.106-172).

⁹¹ VI: 428.

⁹² Ibíd.

potencialidad, más allá de estrechez del pensamiento expresamente formulado. Esta será la senda que tome el análisis de Ricœur⁹³.

Con todo, para una filosofía idealista, el inconsciente queda relegado al ámbito del cuerpo: puesto que todo lo que no es pensamiento es cuerpo, “sólo queda, según parece, remitir lo inconsciente y negarle todo estatuto psicológico, no sólo el que le

⁹³ En 1966, Ricœur insiste sobre esta idea: “Lo que me importa es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud. Me coloco en compañía de Roland Dalbiez, mi primer profesor de filosofía”. Sin embargo, mi trabajo se distingue de él “en un punto esencial: no creo que se pueda confinar a Freud a la exploración de lo que, en el hombre, es lo menos humano; mi empresa ha nacido de la convicción inversa: si el psicoanálisis entra en conflicto con toda otra interpretación global del fenómeno humano es precisamente porque constituye, *de jure*, una interpretación de la cultura” (*Freud: una interpretación de la cultura*, op.cit., p.2).

A partir de la conclusión de *La simbólica del mal*, titulada “El símbolo da que pensar” (op.cit., pp.481-490), Ricœur abandona la temática de la voluntad y la cuestión del mal para abordar el tema de los símbolos y de la interpretación. La lectura casi exhaustiva de la obra de Freud entre 1960 y 1965 hace descubrir a Ricœur que la interpretación del psiquiatra vienés era una hermenéutica opuesta a la que él mismo había comenzado a practicar en *La simbólica del mal*. En ella, la interpretación “había sido concebida espontáneamente como una interpretación amplificante, es decir, una interpretación atenta al excedente de sentido incluido en el símbolo, y que la reflexión tenía como tarea liberar, al tiempo que debía enriquecerse”. Por el contrario, la de Freud era una “interpretación reductiva” (*Autobiografía intelectual*, op.cit., p.37), en la que el todo era explicado como complicación de lo simple. Esta denuncia indirecta, que había sido ya planteada en 1950 con respecto a las estructuras de la voluntad, es nuevamente formulada, pero a través del ejercicio de la interpretación. Así pues, la valoración que Ricœur hace en *De l'interprétation* sobre Freud es doble: por un lado, reconoce la validez del psicoanálisis por cuanto es ella misma una crítica de la conciencia inmediata y, por otro, denuncia la estrechez y el sesgo de esta interpretación, poniéndola en relación con una interpretación más amplia. Se trata de la interpretación arqueológica y de la interpretación teleológica, que forman y tensan el arco de la hermenéutica.

El problema del símbolo se inserta en el lenguaje gracias a la interpretación, y es posible una interpretación porque en el símbolo hay una polaridad entre el sentido latente y el sentido manifiesto. Por eso, afirma Ricœur, “diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a una interpretación”, pero este doble sentido no se da en “la relación del sentido con la cosa”, sino “en una relación de sentido a sentido”, en una estructura intencional en la que el primer sentido se relaciona con el segundo, sea ésta una relación de analogía o no, en la que lo disimula o lo revela”. “Por eso - explica Ricœur poco más adelante- no hay símbolo sin principio de interpretación”. Y formula de manera poética el principio de la hermenéutica: “Donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido” (*Freud: una interpretación de la cultura*, op.cit., p.20). Pero esta polaridad y riqueza del símbolo, que da pie a una interminable interpretación, no se limita únicamente al ámbito psicoanalítico, sino se abre a todas las realidades simbólicas: “Una meditación sobre la obra de Freud -explica- tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que fue no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral” (Ibíd., p. 8).

confiere el realismo de una física mental, sino todo estatuto psicológico posible”. Incluso, en el límite, para el filósofo que identifica el ser con la conciencia, el hacerse de sí misma supondría cambiar el cuerpo⁹⁴. Este tipo de doctrina rechaza de plano todo fondo oscuro de la conciencia, considerándolo un fracaso y sometimiento a la materia. Sin embargo, es preciso que el filósofo “ingrese en la escuela del médico, escuche y aprenda”⁹⁵ que la conciencia sólo ejercita sus pensamientos actuales a partir de una *materia* o de un trasfondo de percepciones, mociones, deseos que le son revelados parcial y paulatinamente. La tesis principal de Ricœur, y lo que constituye toda la originalidad de la doctrina de la reciprocidad, es que dicho reconocimiento no sólo no significa una rendición de la conciencia, sino que es el medio de afirmación de sí misma en un ejercicio infinito de significación:

“Creemos que la conciencia sólo reflexiona la forma de sus pensamientos actuales, que nunca penetra perfectamente cierta materia, principalmente afectiva, que le ofrece una posibilidad indefinida de cuestionarse a sí misma y de darse a sí misma sentido y forma”⁹⁶.

Es decir, si bien lo involuntario de lo inconsciente permanece oculto y solamente puede ser esclarecido por la vía de la objetivación, lo inconsciente no es un objeto, sino la parte de sí mismo que, precisamente por su indefinición, ofrece la posibilidad de una comprensión sin fin, siempre nueva y siempre actualizada para el sujeto pensante.

La conciencia se había ya visto ensanchada por los motivos y por los poderes, si bien la novedad de este nuevo involuntario es que no existe una relatividad directamente implicada: lo inconsciente no se puede poner a distancia, como los motivos ni se puede mover dócilmente, como los poderes. Con todo, estos elementos mostraban ya el fracaso de la doctrina de la transparencia de la conciencia: en primer lugar, porque la necesidad no era una condición mecánica, sino un reclamo y una llamada a cubrir una carencia “anteriores a la luz de representación imaginaria e inteligente de su

⁹⁴ VI: 412.

⁹⁵ VI: 410.

⁹⁶ VI: 412.

objeto”⁹⁷. Para la conciencia este reclamo es confuso y borroso, y accede a ella por medio de las representaciones, que la mueven a interrogarse sin fin sobre la necesidad, y a otorgarle un sentido. Quedaba pues, explícito, su carácter intencional. En segundo lugar, la oscuridad de la emoción suponía una verdadera penetración del cuerpo en el espíritu, pero estas desordenadas afecciones físicas y psíquicas eran una nueva fuente interrogación para el sujeto. En tercer lugar, la oscuridad del hábito se hacía aún más inaccesible su comprensión; quedando totalmente en el olvido el origen del hábito contraído, el movimiento se resiste a la claridad de la conciencia, pero a la vez facilita en un movimiento suelto toda una serie de actuaciones posibles.

De algún modo, en cada uno de estos tres tipos de involuntario se apreciaba ya un residuo de oscuridad absoluta, que pone en peligro a la propia conciencia y que la amenaza como disociación naciente. La necesidad puede ocultarse perpetuamente tras su representación para no ser jamás conocida, y el grueso de motivos rechazados puede llegar a constituir un verdadero fondo de resentimiento, cuya negatividad es alimento para el subconsciente. Asimismo, el desorden de la emoción prepara el camino de las grandes crisis afectivas, cuyos impactos emocionales -sobre todo los de la infancia- quedan sumergidos en la más densa oscuridad, pudiendo aflorar de modo crítico e incluso patológico en la conciencia del adulto. Por último, el hábito corre el peligro de estancarse en el automatismo y convertirse en un comportamiento invencible, como sucede con los tics, olvidos, etc.⁹⁸

Así pues, lo involuntario relativo anuncia de algún modo la existencia de un involuntario absoluto, cuya rebeldía puede manifestarse en forma de disociación patológica, fenómeno que el psicoanálisis viene a remediar. Si bien es cierto que “entre lo oscuro y lo oculto hay un hiato”⁹⁹, la existencia de un fondo desconocido que afecta a mi historia y que se manifiesta, como Freud muestra, en el sueño, “hace estallar una psicología estrecha de la conciencia y resume todo el problema de lo inconsciente”¹⁰⁰. Con todo, es preciso subrayar que, pese a que la única vía por la que

⁹⁷ VI: 413.

⁹⁸ VI: 413-415.

⁹⁹ VI: 414.

¹⁰⁰ VI: 416.

la conciencia tiene acceso a este fondo terrible es la de la objetivación, lo inconsciente no es un objeto. En todo caso, y de modo más radical a cómo se mostraban las formas de involuntario relativo, se podría hablar de una “subjetividad irreflexiva”¹⁰¹. Su estatuto, por tanto, no es el de “cosa”, aunque sólo la podamos conocer como tal. Es preciso ensanchar la doctrina estrecha de la conciencia y acoger en el seno del *cogito* al propio cuerpo y a la propia psique. Entonces, la relación del yo con lo inconsciente será, en vez de una vinculación mecánica, una fuente inagotable de intenciones¹⁰².

4.1.2.2. La crítica del realismo de lo inconsciente

¹⁰¹ VI: 414-415.

¹⁰² Una crítica a lo inconsciente comprendido desde una perspectiva mecánica es retomada por Ricœur en 1960, en *El hombre falible*, a propósito del análisis de los afectos. En esta obra, la esfera afectiva constituye el punto álgido donde se muestra la desproporción. El corazón, como centro afectivo del hombre, está perpetuamente inquieto: “la regulación afectiva -dice Ricœur- sería completa si el acabamiento del proceso no tuviera restos, si todas las tensiones fueran saturadas. La acción humana, en tanto que ella se despliega bajo el signo de tres instancias fundamentales del ser mismo, ya no está presente en esta estructura cíclica, cerrada, finita, ella es por principio un movimiento perpetuo” (P. Ricœur, “L’antinomie de la réalité humaine”, op.cit. p. 288). Dichas instancias son el tener, el poder y el valer, pasiones que Ricœur toma de Kant, que ponen de manifiesto el amor por lo más espiritual y a la vez por lo vital. La amplitud del deseo, que va desde lo sensible a lo racional hace que el hombre sea un continuo movimiento, y que viva, en cierto modo, en perpetuo conflicto. Aquí reside la fragilidad afectiva humana, de la que Freud mismo, a juicio de Ricœur, se percata. Sin embargo, mientras el psiquiatra vienés busca el origen del conflicto en las fuerzas represivas y en las pulsiones vitales, Ricœur detecta el origen en el thymós del hombre, polarizado en la intimidad entre el deseo vital y el espiritual por los principios de placer y de felicidad. Esta observación es esencial, pues se rebate así toda explicación gradual de los afectos y se sustituye por la polaridad: la explicación de lo afectivo y de sus conflictos no es a partir de lo simple, sino de lo doble; no de lo elemental, sino de lo polar. He aquí el origen de la desproporción y de la fragilidad afectiva: “Si no se acepta la desproporción originaria del deseo vital y del amor intelectual (o dicha espiritual), se pierde totalmente la especificidad de la afectividad humana; no se obtiene la humanidad del hombre añadiendo un piso a la capa de las tendencias (y de los estados afectivos) supuestamente común al animal y al hombre; la humanidad del hombre es ese desnivel, esa polaridad inicial, esa diferencia de tensión afectiva entre cuyos extremos se sitúa el ‘corazón’” (*El hombre falible*, op.cit., p. 110).

La importancia de los afectos de nivel vital y la denuncia de la reducción que realiza Freud, al explicar toda la actividad superior del hombre como complicaciones del deseo sexual son aspectos que ya están detectados en *Lo voluntario y lo involuntario*. En *El hombre falible*, de un modo nuevo y ampliado, referido en general a una antropología filosófica y en particular a una ontología de la desproporción, estas intuiciones se despliegan y encaminan a Ricœur hacia los nuevos horizontes de la simbólica y de la interpretación. (Cfr. *Ibíd.*, pp. 145-146)

Si el carácter pretendía explicar al sujeto por relación los distintos grupos humanos y sus clasificaciones, el afán del psicoanálisis va más allá, queriendo comprender al individuo por su historia personal, oculta para él mismo y latente en el mundo de lo inconsciente¹⁰³. A través de un método de observación y de relación casual, el psicoanalista interpreta los *signos* a través de los cuales se manifiesta el conflicto de deseos y desórdenes que se hallan sumergidos en lo profundo de la psique. Tales *signos* alcanzan desde los más cotidianos -actos fallidos, lapsus, olvidos, tics, estereotipias¹⁰⁴- hasta los más sofisticados, como los sueños o la neurosis. El sueño es probablemente el ejemplo más representativo del método psicoanalítico, pues a partir del análisis del mismo Freud construye su “teoría de las neurosis”. Además, “el sueño es la supresión misma de esta existencia nocturna que se alterna en todo hombre normal con la existencia diurna con respecto a la cual dicho hombre ambiciona llegar a ser el amo responsable”. Para la conciencia, el sueño es, “por excelencia, un terreno de desorden, carente de sentido lógico y fuera de mi poder”¹⁰⁵.

Lo sustancial del psicoanálisis es que este desorden, además de estar oculto a la conciencia, se manifiesta -cuando lo hace- de modo cifrado. Por eso, solamente el psicoanalista -el otro-, o incluso yo mismo aferrándome al método -es decir, yo mismo como si fuera otro- puede elaborar la labor de la “traducción”. El éxito del método y la práctica del psicoanálisis se basan en la relación causal que se establece entre el desorden y las imágenes por las cuales se manifiesta. Estos *hechos* aparecen solamente descifrables ante los ojos del científico, por eso, “todo el poder heurístico reside del lado del naturalismo”¹⁰⁶. El peligro para la filosofía del sujeto es, entonces, inherente al acto mismo de la conquista psicoanalítica:

“Este orden causal que aparece allí donde antes no aparecía más que un desorden de intenciones de conciencia es una conquista científica, como la física o la biología.

¹⁰³ VI: 417.

¹⁰⁴ Ricœur cita la *Psicopatología de la vida cotidiana* de Freud, donde analiza tales fenómenos de aparente carencia de interés y operados involuntariamente, pero situados en las fronteras de lo normal (VI: 415).

¹⁰⁵ VI: 416.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

Pero resta todo por hacer para transformarla en una comprensión subjetiva de sí mismo”¹⁰⁷.

Por la explicación causal y por su objetivación, el psicoanálisis alcanza todo su apogeo: el sueño tiene un significado, y tal significado es el de los desórdenes y conflictos afectivos que se han producido en la historia del individuo. Las asociaciones entre estas causas y estos hechos son, para la ciencia del psicoanálisis, tan estables como seguras, y gracias a ellas la “interpretación” es posible.

Desde esta perspectiva, la visión naturalista de lo inconsciente es imbatible. Ricœur mantiene en todo momento tal reconocimiento, pero realiza, sin embargo, una crítica. Es necesario, explica, “disociar por una parte el método psicoanalítico y sus hipótesis de trabajo, y por la otra el sistema freudiano y su filosofía implícita del ser”¹⁰⁸, es decir, distinguir y separar el método de la doctrina. Para Ricœur, si bien es admirable el descubrimiento de lo inconsciente, no es admisible que éste sea el “principio explicativo de la conciencia misma”¹⁰⁹.

Ricœur fundamenta la crítica a partir de dos hechos que restablecen el estatuto epistemológico del psicoanálisis: en primer lugar se trata de una práctica que guarda todo su sentido cuando la conciencia está enferma y se procede a su curación. En este sentido, se trata de que lo inconsciente problemático aflore y sea reconocido por el sujeto. ¿Cabe, entonces, preguntarse si toda relación del yo con lo inconsciente es problemática? Sería aventurado hacer tal afirmación. “Hace al buen uso y al límite del psicoanálisis -explica Ricœur- el definirlo por su función terapéutica (...). Fuera de dicha función, la influencia puede ser nefasta, incluso puede llegar a envilecerse; puede sostener la bajeza y el desprecio hacia sí mismo”, en la medida en la

¹⁰⁷ VI: 417.

¹⁰⁸ Tal disociación es la que intenta realizar R. Dalbiez, maestro de Ricœur e introductor del psicoanálisis, sobre quien Ricœur mantiene un reconocimiento explícito (*Autobiografía intelectual*, op.cit., p.14, 36-39). En este apartado de *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricœur tiene muy presente el análisis de Dalbiez, con quien coincide en la necesidad de tal separación. Sin embargo, difiere con él en el intento de combinar el psicoanálisis con una metafísica realista. La corrección del alcance filosófico del psicoanálisis llega para Ricœur de la mano de la fenomenología, que sustituye la relación de causalidad por la de las intenciones, integrando lo inconsciente en el sujeto (VI: 422, 430-432).

¹⁰⁹ VI: 420.

comprensión de lo superior (los pensamientos, las voluntades, los deseos...) queda reducida a la explicación de lo inferior (conflictos afectivos, complejos, represiones sexuales...)¹¹⁰. En segundo lugar, Ricœur trae al recuerdo los tres momentos que comporta la cura psicoanalítica, siendo el tercero de ellos el fundamental, que rebate toda explicación naturalista del sujeto y que será objeto de un desarrollo temático posterior por parte de Ricœur¹¹¹. El primer elemento de la cura es el “relajamiento voluntario de la auconducción y la crítica”; mediante un proceso de hipnosis u otro, el sujeto cede paso al flujo de sus recuerdos, emociones e imágenes; el segundo elemento es el de la *interpretación* por parte del psicoanalista de tales síntomas, analizando y tematizando los sueños y los síntomas mostrados. Pero con esto no basta para cerrar el proceso; es menester, en tercer lugar, “la reintegración del recuerdo traumático al campo de la conciencia” por parte del sujeto:

“Lejos, pues, de constituir una negación de la conciencia, el psicoanálisis es por el contrario *un medio de extender el campo de la conciencia de una voluntad posible*

¹¹⁰ VI: 411.

¹¹¹ En su trabajo sobre Freud de 1966, Ricœur retoma una cuestión planteada en *Lo voluntario y lo involuntario*: la del sueño y su correcta comprensión. Aquí sigue la misma crítica del realismo de lo inconsciente, apelando una interpretación que amplíe los límites de un discurso reduccionista. Para tal empresa, Ricœur se sirve de la interpretación que la fenomenología de la religión hace de los símbolos y de los mitos, cuestión que ha analizado en *La simbólica del mal*, y la propone como contrapunto necesario a la interpretación reductora de Freud. Para Ricœur, el sueño puede ser interpretado como un símbolo con doble sentido, en tanto que se trata de un signo que remite a un significado distinto del mismo, que “otro” - el psicoanalista- debe descifrar. Pero, a la vez, la fenomenología de la religión ha mostrado que el problema del doble sentido es más amplio que el del campo onírico, abordando el cosmos mediante las “hierofanías” e incluso las imágenes que sirven de vehículo a la imaginación poética. La primera interpretación del símbolo consiste en un “desenmascaramiento”, una “desmitificación” y una “reducción de las ilusiones”, mientras que la segunda es una “recolección o restauración de sentido” (*Freud: una interpretación de la cultura*, op.cit., p.12). Esta segunda clase de interpretación salva a la primera de destruir la propia noción de conciencia, concibiéndola como una ilusión o un “no ser más que” la suma o la derivación de mecanismos autónomos e inconscientes. Con todo, Ricœur reconoce la virtud de Freud de ampliar la concepción de la conciencia, y lo incluye dentro de lo que denomina la “escuela de la sospecha”, de la que forman parte tres maestros que sólo aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud (ibíd, p.32). Tal ampliación está de algún modo ya prefigurada en *Lo voluntario y lo involuntario*: si la conciencia no es puramente transparente, el querer tampoco lo es. La inclusión de una temática como esta en una filosofía de la voluntad encuentra, en este punto, toda su originalidad y pone de manifiesto la crisis de la subjetividad que plantea la Modernidad.

por disolución de las contracciones afectivas. Dicha conciencia se sana a través de una victoria de la memoria sobre lo inconsciente”¹¹².

Por eso, la explicación objetiva de lo inconsciente no basta sin una aceptación explícita del sujeto, quien no sólo interpreta su recuerdo, junto con el psicoanalista, sino que lo reintegra, en un acto de aceptación. Tal consentimiento sólo puede llegar por el rodeo de la explicación científica, pero debe terminar necesariamente integrada en el propio sujeto. La comprensión de lo inconsciente no es, por tanto, sólo un saber práctico, sino que debe ser un ejercicio práctico, porque lo desconocido se vincula con el sujeto al que le “pertenece”¹¹³. Entonces, “la interpretación no es una libre desinhibición; es la reintegración *intuitiva* del recuerdo de ‘purifica’ la conciencia”¹¹⁴.

Estas dos correcciones del psicoanálisis se refieren, como se ha dicho, no al descubrimiento de lo inconsciente, sino a la *doctrina* del freudismo; en particular lo que no convence a Ricœur es la “raíz del realismo de lo inconsciente”. Por este realismo, el método se convierte en doctrina, y lo que es una terapia de la psique se convierte en una filosofía del hombre. Tres son las notas que caracterizan este supuesto “naturalismo” de lo inconsciente, y tres son, por tanto, las valoraciones correctivas que realiza Ricœur: en primer lugar, la del realismo de lo inconsciente, según el cual éste piensa, imagina y desea; en segundo lugar, la de las relaciones causales entre de lo inconsciente y sus mecanismos de asociación y, en tercer lugar, la de la reducción de “las superestructuras del psiquismo a sus infraestructuras instintivas”¹¹⁵. Dichas críticas son dirigidas por la voluntad de Ricœur de “integrar [lo inconsciente] en una filosofía del sujeto”¹¹⁶, a fin de explicar no ya qué es lo

¹¹² VI: 419.

¹¹³ Se podría decir que por el acto del reconocimiento y de la aceptación se procede a lo que, en términos de Marcel, se diría que es la conversión del tener al ser. El ser que se es y estaba oculto se acoge mediante un acto explícito, y la unidad primera que había sido disociada por la patología vuelve a recuperarse, esta vez mediante la conciencia. La hegemonía del naturalismo para conocer lo inconsciente crea la falsa percepción de que dicha dimensión “se posee” (igual que *tengo* cuerpo, *tengo* inconsciente) pero, para ser exactos, lo inconsciente se es, de la misma manera que se es cuerpo.

¹¹⁴ VI: 419.

¹¹⁵ VI: 420.

¹¹⁶ VI: 416.

inconsciente, sino qué relación tiene el yo con él. Para ello, la doctrina de la generosidad cartesiana será el mástil de la embarcación.

a. La crítica del “realismo” freudiano: el modo de existencia de lo inconsciente en la conciencia

Decir que lo inconsciente explica lo consciente equivale darle una entidad propia: la imposibilidad de conocerlo fuera de la objetivación entraña la tentación de separarlo completamente de la conciencia. Según la explicación psicoanalítica, lo inconsciente “piensa, recuerda, desea, imagina”¹¹⁷, es decir, que tiene sus propias leyes y que son causa de lo que llamamos conciencia. Sin embargo, de acuerdo con un inconsciente planteado de este modo, la conciencia no es más que ficción: aquello que cree que piensa y quiere no es más que lo que verdaderamente “piensa” y “quiere” lo inconsciente. En este sentido, “el realismo de lo inconsciente es una verdadera revolución copernicana: el centro del ser humano se desplaza de la *conciencia* y la *libertad*” a lo inconsciente¹¹⁸. La anulación de la conciencia viene motivada no sólo por su carácter *explicativo* sino por el “funcionamiento” del mismo, semejante al de las “hipótesis físicas del ion y del electrón” y por la verificación que obtiene en tanto práctica de curación¹¹⁹. Incluso la pretendida *interpretación* otorga a lo inconsciente una consistencia propia: según la práctica psicoanalítica, el terapeuta “traduce” los signos, que son los síntomas visibles, y descubre su sentido latente, que son las causas de la enfermedad. Entonces,

“si se habla de jeroglífico o de traducción -afirma Ricœur- la *relación* entre lo inconsciente y lo consciente resta una relación entre dos ‘sentidos’, una relación de significaciones implicadas de alguna manera e inmanentes la una a la otra; tal relación se constituye entre dos pensamientos, entre un jeroglífico y su sentido”¹²⁰.

¹¹⁷ VI: 421.

¹¹⁸ VI: 420.

¹¹⁹ VI: 421.

¹²⁰ VI: 429.

Esta relación aparente entre dos mundos de significación, donde cada uno tiene sentido independientemente del otro y cuya combinación resultaría una especie de “causalidades agregadas”, no conduce a otra consecuencia que a la de la simplificación y, por ende, a la desaparición de la conciencia:

“El principio de homogeneidad de lo consciente y de lo inconsciente, que está exigido por la explicación causal de lo consciente por lo inconsciente, resulta interpretado de manera simplista y se traduce en una imaginería grosera: la conciencia queda comprendida como una parte de lo inconsciente, como un pequeño círculo encerrado en uno mayor. Freud se figura lo inconsciente como un pensamiento homogéneo con el pensamiento consciente al que sólo le faltaría de la conciencia. En tal sentido, lo inconsciente es la esencia de lo psíquico, lo psíquico mismo y su esencial realidad”¹²¹.

Para Ricœur, la conciencia es bastante más que esto. Ni es una cualidad agregada a lo inconsciente ni es puro inconsciente, sino algo cuya entidad aparece como cualitativamente distinta¹²². La dificultad para comprender lo inconsciente, siguiendo el método de la intencionalidad que Ricœur ha empleado hasta ahora está en que “no hay equivalente subjetivo, vivido, que responda en la experiencia de mi conciencia a lo inconsciente del psicoanalista” y, sin embargo, “resulta cierto que la conciencia tiene un reverso, algo debajo de ella, impensable fuera de ella y sin ella, que no es pensamiento pero que tampoco es cuerpo”¹²³. ¿Cuál es, pues, el estatuto de lo inconsciente, que sin ser cosa no puede ser conocido de otro modo? Uno de los principales argumentos de la respuesta que formula Ricœur es que, en realidad, lo inconsciente no es nada en sí mismo: es decir, el psicoanalista concibe todo lo que se halla por debajo de la conciencia como “recuerdos olvidados” o “huellas de impresiones afectivas” que han quedado ocultas, que se han formado involuntariamente: algo en mí ha captado mucho más de lo que mi conciencia activa es capaz de percibir. Sin embargo, propiamente hablando,

¹²¹ VI: 421.

¹²² Esta cuestión, emparentada de modo directo con la pregunta sobre el yo o la subjetividad, acompaña a Ricœur durante todo su recorrido. ¿Qué es el sujeto? ¿Qué queremos decir cuando decimos yo? ¿Quién el sujeto de las acciones, de la narración? La inmediatez que caracteriza el sujeto cartesiano, y que pretende ampliar hasta los límites de la corporalidad a lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario* da lugar al hallazgo de la *mediación*, y queda finalmente superado en 1990, cuando define al sujeto como “sí mismo como otro”.

¹²³ VI: 426.

“es falso que la cura haga pasar el ‘recuerdo’ patológico de lo inconsciente a lo consciente; lo que hace es *formar* un ‘recuerdo’ allí donde había ‘algo’ que oprimía a la conciencia, ‘algo’ que irrumpía del pasado pero que permanecía como un Infra-recuerdo y que, sin duda, oprimía a la conciencia porque ésta no podía formar un recuerdo a partir de esta materia mnémica y afectiva de naturaleza psíquica”¹²⁴.

Es decir, lo inconsciente no piensa por sí mismo, y sin embargo es capaz de otorgar a la conciencia todo un contenido de significado, pero es la conciencia -el pensamiento, el sujeto que acoge- quien otorga tal sentido y tal significado. La pareja de conceptos materia-forma es la que soluciona el conflicto. Fuera del sujeto, esa materia afectiva no es nada, en la medida en que no tiene forma alguna. Decir que el sueño tiene un sentido no es más que una manera abreviada de expresarse:

“la conciencia nocturna, salvada por la conciencia vigilante, tiene *con qué* suscitar el relato del sueño, *con qué* suscitar la tematización post-onírica, *con qué* suscitar la exégesis coherente del analista: pero es el analista el que piensa, en el que es inteligente, y luego de él su paciente”¹²⁵.

Ciertamente, “el sueño -afirma Ricœur- no es un pensamiento completo más que al despertar, cuando lo cuento”¹²⁶. El poder curativo de la práctica psicoanalítica se explica precisamente cuando a lo inconsciente no se le otorga un estatuto separado del yo: si recordar es curar es debido al efecto liberador de la conciencia. En efecto, la oscuridad de la herida es lo que le confiere su carácter de represión, pero este peso no es en absoluto un pensamiento:

“Es volviéndose un pensamiento de que *eso* ha dejado de ser un peso en la conciencia; sólo ahora los trastornos y los sueños tienen la dignidad del pensamiento y este pensamiento marca la reconciliación del hombre consigo mismo; esta promoción del pensamiento es la que tiene finalmente un valor curativo”¹²⁷.

¹²⁴ VI: 426.

¹²⁵ VI: 425.

¹²⁶ VI: 424.

¹²⁷ VI: 425.

Esta reintegración de inconsciente en el sujeto, efectuada por un largo rodeo, es la única garantía para no caer en la trama de elaborar una teoría mítica de lo inconsciente. Una adopción personal de los deseos inconfesados y de las afecciones prohibidas es lo que posibilita integrar lo inconsciente a lo consciente, confirmando su naturaleza psicológica. La comprensión filosófica de lo inconsciente corrige así las desviaciones nacientes del método naturalista. En palabras de Ricœur:

“El sentido profundo de la cura no es una explicación de la conciencia por el inconsciente, sino un triunfo de la conciencia sobre sus propias prohibiciones por el rodeo de otra conciencia descifrante. El analista es la partera de la libertad, al ayudar al enfermo a *formar* el pensamiento que conviene a su mal; desnuda su conciencia y le restituye la fluidez (...). El verdadero analista no es el déspota de la conciencia enferma, sino el servidor de una libertad a restaurar”¹²⁸.

Se ha servido Ricœur a lo largo de estas explicaciones de ciertas nociones que confieren todo el peso al análisis fenomenológico de lo inconsciente, que pretende sustituir a la explicación realista o naturalista: se trata de las nociones de *materia* y *forma*. En este punto, la herencia de Husserl se hace manifiesta y dirige todo el fondo del análisis. El estatuto oculto de la conciencia sólo puede darse por abstracción, por la operación a través de la cual se distingue en todo pensamiento “una forma o intención consciente y una materia afectiva y mnémica”¹²⁹. Es el pensamiento el que da forma a todo este conjunto de afecciones ocultas, que constituyen una especie de “infra-percepciones, infra-imágenes e infra-deseos”¹³⁰. En palabras de Ricœur:

“Por la intención todo pensamiento es pensamiento de esto o de aquello y siempre en cierto grado conciencia atenta o desatenta, reflexiva o irreflexiva y, como diremos más adelante, responsable de sí mismo; por su materia todo pensamiento está

¹²⁸ VI: 435.

¹²⁹ VI: 426.

¹³⁰ VI: 435.

encargado de perpetuar la totalidad de mi experiencia pasada y posee una inagotabilidad (*sic.*), una virtualidad sin fin, que se presta a una exégesis ilimitada”¹³¹.

La distinción entre la materia afectiva y mnémica y la forma permite alcanzar una comprensión del sí mismo desde una perspectiva integradora: la identidad personal no es la suma de momentos contiguos ni el conjunto de factores mecánicos que, por asociación, se agregan formando una unidad particular. El acto de sacar a la luz -dar forma- a esa materia latente “me une a mi pasado y *colabora* así con la síntesis del yo que no podría existir sin, al menos, la conciencia irreflexiva gracias a la cual aparece confusamente”¹³². Así pues, esta noción de “materia” de pensamiento es alcanzable de tres modos distintos: por *extrapolación* -es decir, llevando hasta sus últimas consecuencias todo el análisis sobre lo involuntario precedente-; por *abstracción* -separándola de la forma-; y por el *reconocimiento* que se efectúa en el tercer paso de la cura psicoanalítica, por el que se hace mío expresamente lo que parecía separado de mí.

Esta distinción entre materia y forma permite a Ricœur, además, dar una definición de lo inconsciente que se aleja de la explicación naturalista y que permite su acogida en el seno de la subjetividad:

“Podemos llamar inconsciente a esa materia cuando *se disocia* de la “forma” que la anima y que le daría su verdadero sentido; pero no hay subsistencia de la materia en cuanto tal, pues siempre se “oculta” en alguna otra “forma” -el sueño, el síntoma neurótico, etc.- que tiene un sentido aparente”¹³³.

Así pues, lo inconsciente ni piensa ni habla, sino que es el pensante el que le otorga su capacidad de hablar. Decir que lo inconsciente tiene un lenguaje propio no es más que un modo sucinto de expresión. Se puede decir, en todo caso, que lo inconsciente “es un momento no consciente de la conciencia”. Por ello, “si esta materia *se disocia*, si el *flujo* afectivo y anémico se escinde de la conciencia (...), esta materia aberrante

¹³¹ VI: 427.

¹³² VI: 426.

¹³³ VI: 427.

sólo significa algo por el *sentido* que una conciencia elabora a propósito de él”¹³⁴. En este sentido, es preciso reconocer, como se viene haciendo durante toda la obra, que la conciencia no es transparente a sí misma, sino que tiene dentro de sí misma cierta opacidad, y por ella, la capacidad de disociarse. De alguna manera, lo terrible, está insertada en ella. “Una patología mental -dice Ricœur- es posible porque la conciencia una es al mismo tiempo tributaria de una espontaneidad sede de crisis intestinas y que tiene el poder de dividirse contra sí misma”¹³⁵. La herida del *cogito* -sin ser todavía falta- se nutre y se asiente entonces en esta posibilidad de escisión. Son las “fallas” causadas por la desatención de la conciencia, incapaz de ejercer una función vigilante sobre todo y en todo momento, las desencadenantes de las posibles escisiones aberrantes que acechan al sujeto. Por eso, la curación del psicoanálisis no es solamente un conocimiento, sino un *reconocimiento*: dar forma a la materia significa recuperarme a mí mismo y volver a unir lo que, en el acto de abstracción de identificación del trauma, se ha disociado.

b. La crítica de la “física” freudiana: el modo de la necesidad propio del inconsciente

Si lo inconsciente no es una “cosa”, sino solamente la materia separada de la forma, y esta distinción solamente se da por abstracción en el ejercicio de la objetivación, la supuesta relación causal entre lo inconsciente mismo y en relación con lo consciente debe ser corregida. Los síntomas que el psicoanalista analiza parecen tener una vida propia y relacionarse entre sí de tal modo que tienen un sentido coherente: su asociación y sus vínculos son entonces el objeto del estudio del investigador, que constata estas relaciones como si se tratara de fuerzas físicas. A lo largo de toda la obra se ha combatido el naturalismo, que trata los motivos y las intenciones como causas o como hechos de naturaleza inferior, a los que se agrega una conciencia. Si este combate ha sido preciso con las funciones de lo involuntario cuyo correlato intencional es claro -el decidir se define por el proyecto y el obrar se define por lo obrado por mí- para restaurar la unidad vital del hombre, del mismo modo debe

¹³⁴ VI: 427.

¹³⁵ VI: 434.

sucedan con lo involuntario absoluto de lo inconsciente, tanto más teniendo en cuenta el horizonte de la libertad que Ricœur pretende defender. El arma que Ricœur ha empleado en este combate es la de intencionalidad de la conciencia, pretendiendo con ella aprovechar al máximo los conocimientos de la ciencia e integrarlos en la subjetividad, corrigiendo los desvíos del cientificismo. En este sentido, es preciso sustituir las *causas* por las intenciones, del mismo modo que se habían sustituido las *causas* por los *motivos*¹³⁶. La dicotomía excluyente entre causa y libertad mueve a Ricœur a buscar una comprensión que esté más allá de la explicación física: donde hay causa no hay libertad, que es lo mismo que decir que donde hay lo inconsciente como explicación no hay conciencia como originalidad.

“La hipótesis de trabajo del psicoanálisis -explica Ricœur- es que el sueño tiene un *sentido*, es decir *que se explica por sus causas*”. En este sentido, el sueño es el *síntoma* psíquico de un desorden afectivo ocurrido en la historia del individuo. “Por otra parte -continúa- la posibilidad de analizar el sueño por el método de las asociaciones libres o espontáneas supone que las ligazones asociativas tienen una relativa estabilidad para que la tematización que se desprende progresivamente de un análisis se una a la tematización supuesta por el sueño”. Esta relación de causalidades es sin duda un logro para el saber científico, pero resta todavía integrarlo en una comprensión subjetiva del sí mismo, pues como tal solamente pertenece a la esfera del saber¹³⁷.

El inconsciente en tanto que vivido -no en tanto ciencia- se vincula, como se ha visto, con el acto de la conciencia, que es quien lo saca a la luz, y haciéndolo, lo separa de sí a la vez que le otorga un sentido. Pero es, precisamente en este acto de iluminación,

¹³⁶ Ricœur se distancia en este punto de R. Dalbiez. La crítica que realiza el filósofo se basa en la imposibilidad que existe de coordinar, según Ricœur, el causalismo aristotélico con la fenomenología de las intenciones: la superposición de “causalidad físicas” y “causalidades mentales, manchadas de *cosismo*” no es un argumento suficiente para conciliar la libertad y el determinismo. Causalidad e intencionalidad pertenecen a universos de discurso diferentes. Incluso en el supuesto caso en fueran armonizables como “el ejercicio” y la “especificación” de la libertad, sería necesario explicar la causa de la elección especificada. Para Ricœur “sólo se puede acordar conjuntamente dos modos de motivación, una motivación voluntaria y una motivación involuntaria, y no una causalidad entre cosas y una motivación involuntaria” (VI: 431).

¹³⁷ VI: 417.

cuando se constituye la relación mecánico-asociativa entre los distintos síntomas de censura, represión o desplazamiento de las tendencias y de los deseos. Aquello que aparece en el sueño es ligado y comprendido en la vigilia, y no teniendo la conciencia otro modo de conocerlos, los acoge *como* si fueran objetos. Para Ricoeur, este *como* es esencial en su explicación: debido a la oscuridad de lo inconsciente, la conciencia simula que es una relación causal. La materia de lo inconsciente había estado a punto de tener una entidad propia, sin embargo, carente de la forma que le otorga la razón, se presentaba no como percepciones, imágenes o deseos, sino infra-percepciones, infra-imágenes e infra-deseos¹³⁸. Del mismo modo, la relación que el yo tiene con ellos es *casi* la del causalidad. De un modo más extenso, la dualidad ambivalente que caracteriza el cuerpo se asemeja a la de la psique, conocida y estudiada desde fuera: “Lo inconsciente -explica Ricoeur- significa en mí que no sólo mi ‘cuerpo’ sino también mi ‘psiquismo’ se prestan a un tratamiento objetivo: hay una ‘psique’-objeto, como hay un cuerpo-objeto”¹³⁹. Por esta razón es preciso matizar el lenguaje: donde el psicoanálisis dice que el sueño es el *efecto* de un *pensamiento inconsciente*, Ricoeur afirma que es más bien un “*expresión* psíquica”¹⁴⁰.

Podría pensarse que tales distinciones no son más que sutilezas de lenguaje. Sin embargo, la importancia que les concede Ricoeur es máxima, pues no es el método, sino la doctrina de fondo es la que está en juego con el empleo de dichas palabras:

“Si lo inconsciente fuera pura y simplemente una ‘cosa’, una ‘realidad’ homogénea con la naturaleza de los objetos sometidos a la ley del determinismo, ya no habría espacio para una superestructura voluntaria y libre, y el hombre en su totalidad estaría librado al determinismo”¹⁴¹.

¹³⁸ VI: 435.

¹³⁹ VI: 432.

¹⁴⁰ VI: 430.

¹⁴¹ VI: 435. La debilidad del lenguaje con que el psicoanálisis expresa las cuestiones de la conciencia, todas ellas impregnadas del reino de la física, es uno de los motivos por los que la teoría de Freud acaba convirtiéndose en una doctrina sobre el hombre. Hablando sobre obra publicada en 1966, *De l'interprétation*, Ricoeur explica: “Ce texte est un texte clef, puisqu'il expose mon interprétation d'ensemble de l'œuvre de Freud, à savoir que le discours freudien est composite, donc d'une grande fragilité épistémologique, car il joue sur deux vocabulaires : un vocabulaire énergétique, avec des termes comme refoulement, énergie, pulsion, etc., et d'autre part un vocabulaire du sens et de l'interprétation, présent dans le titre même de *L'interprétation des rêves*” (*La critique et la contiction*, op.cit., p. 108). Esta equivocidad ya

Afirma Ricoeur que “toda la obra de Freud respira desconfianza hacia la voluntad y la libertad”¹⁴². No es el método, sino la conversión del método en doctrina lo que lleva a tal conclusión. Si bien lo inconsciente no puede ser conocido de otro modo que en el ejercicio de la objetivación, es preciso reconocer que no es un objeto. En este punto la apuesta de Ricoeur es clara y fructífera: es necesario *interpretar* lo inconsciente. Esto es, no limitarse a una lectura unívoca y unidireccional sino admitir una realidad que puede ser comprendida de muy distintos modos; una lectura sin fin. Lo inconsciente es, en definitiva, el reverso de una conciencia y de la libertad, el descubrimiento innegable de Freud por el cual se sostiene la crítica de la inmediatez de la conciencia. Sin embargo, “el determinismo metodológico que está en la base del psicoanálisis debe ser interpretado como la inevitable y legítima objetivación de una necesidad que constituye el reverso de la subjetividad libre”. Solamente una filosofía del sentido puede acometer tal interpretación y otorgar, así, el estatuto justo de la ciencia psicológica¹⁴³.

c. La crítica del “genetismo” freudiano: la noción de “materia” afectiva

Resta aún una corrección que Ricoeur realiza sobre lo inconsciente freudiano, tal y como éste planea su doctrina: si anteriormente se ha visto, por un lado, que lo inconsciente no es una cosa y que no piensa y, por otro lado, que no es una causa sino una expresión psíquica, en este tercer momento Ricoeur arremete contra la noción de “genetismo freudiano”, es decir, contra la concepción de que la conciencia no es más

es advertida en *Lo voluntario y lo involuntario* (VI: 429), aunque no será hasta que analice la cuestión de la *interpretación*, a través del símbolo y del lenguaje, cuando complete la crítica.

¹⁴² Ricoeur menciona unas palabras de Freud, tomadas por Dalbiez: “Destruyendo el determinismo universal, aunque sea en un solo punto se transforma la concepción científica del mundo” (VI: 482), cita que puede completarse con otras palabras del mismo autor: “Todavía espera a la megalomanía humana una tercera y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al yo que ni siquiera es dueño y señor de su propia casa, sino que se haya reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica” (S. Freud, *Lecciones introductorias al psicoanálisis* Vol. 12, Hyspamérica, Buenos Aires 1988, p.2300. Citado en: J. Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid: Encuentro 2013, p.117).

¹⁴³ VI: 435.

que un desarrollo evolutivo de esas fuerzas inferiores, sumergidas en lo profundo de lo inconsciente. Tal reduccionismo es el resultante de querer explicar, como sucede a menudo en el freudismo, los fenómenos de la conciencia, como por ejemplo el amor, el arte, la ética o la religión como pulsiones enmascaradas de la libido y del deseo sexual, especialmente aquellas tendencias relacionadas con el parentesco. Esta lectura, afirma Ricœur, señala penosamente “el suicidio de la libertad, que se entrega al objeto”¹⁴⁴. Frente a esta concepción, que sucede cuando se el psicoanálisis extralimita su función terapéutica y se erige en doctrina sobre el hombre, Ricœur se ampara en la originalidad -que no transparencia- del *cogito* y en la doctrina cartesiana de la generosidad.

Para la doctrina freudiana, la conciencia es una sublimación, acaso un disfraz, de lo propio inconsciente. Por un mecanismo de sublimación, las energías inferiores y primitivas derivan en las superiores, y dicho mecanismo asegura el pasaje de los valores de nivel vital a los de valor no-vital. En otras palabras, el psiquismo superior es explicado por el psiquismo inferior. Esta interpretación no es otra cosa que una nueva forma de evolucionismo, en tanto esta elevación busca y se explica por sus fuentes primitivas y en tanto los mecanismos de elevación son automáticos, no conscientes, inevitables. De tal modo, dice Ricœur, “lo bello tiene su origen en la libido, por derivación de la misma energía hacia una dirección nueva”. Lo sustancial aquí es que se trata de la misma *energía*, de la misma pulsión, sublimada por los mecanismos de represión o censura o los procesos de *introyección* de las pautas de comportamiento. El complejo de Edipo, por ejemplo, no es más que un mecanismo de sublimación, siendo así lo inconsciente represivo y lo inconsciente reprimido una superposición de la misma energía¹⁴⁵. Las intenciones más peligrosas de esta doctrina son reveladas sin ningún reparo, y la sospecha sobre la conciencia de torna denuncia de la misma:

“El freudismo (...) no retiene ya la pretensión de ir hasta el extremo de una explicación total del hombre por este inconsciente reprimido y represor, sexual y auto-punitivo, infantil y ancestral. El freudismo vehiculiza (*sic*) una mentalidad

¹⁴⁴ VI: 442.

¹⁴⁵ VI: 436-437.

general según la cual todo valor no-vital es considerado una manifestación disfrazada de lo inconsciente. El *cogito* quiere decir una cosa distinta de lo que cree significar: la conciencia es el fenómeno cifrado de lo inconsciente”¹⁴⁶.

Esta lectura del *cogito* de abajo hacia arriba tiene algo de tentador y de fascinante. El descenso hacia lo terrible es casi simultáneo al placer de saberse explicado a uno mismo: a la eliminación del misterio, de las luchas internas entre tendencias opuestas, de la dialéctica entre la razón y la emoción, y, en definitiva, una liberación de la responsabilidad. Sin embargo, tal sensación no deja de ser un engaño. La falsedad de la conciencia que anuncia el freudismo cuando se constata que, frente a la seducción de la explicación por “lo otro” (mi otro oculto), existe la certeza de que soy *yo* el que se explica, aunque sea por lo otro. Esto otro no tendría sentido sin mí, sino que soy yo mismo el que explica, siendo explicado. Llevar el argumento de la sospecha hasta el absurdo es una manera de demostrar su inconsistencia lógica: “si el descifrador está embaucado por su inconsciente en el momento en que denuncia los artificios del inconsciente del otro, la desconfianza no tendría fin”¹⁴⁷. Asimismo, como se ha visto, el tercer momento de la cura psicoanalítica consiste en el reconocimiento y la integración -dar forma y dar sentido- a lo inconsciente: no basta con que “exista”, sino que es preciso identificarlo como parte del yo, y soy yo precisamente quien ejecuta esta función. Incluso en la cesión de mi responsabilidad, soy yo el que cedo, el que decide que la explicación de mi ser corre por cuenta de todos los fenómenos inconscientes. La conversión del psicoanálisis de cura en doctrina traiciona este principio y acaba renegando de la propia conciencia.

Por el contrario, la comprensión de lo inconsciente como materia mnémica a la que la conciencia da forma supone realizar el análisis en sentido opuesto: no de abajo a arriba, sino de arriba abajo. Esta dirección es, de hecho, la que Ricœur ha tratado de mantener durante la obra: lo involuntario no es una parte animal anexa o independiente, agregada de algún modo, sino que se comprende por relación con lo voluntario. No es lo involuntario lo que explica la voluntad, sino la voluntad ensanchada la que permite ejercer una libertad encarnada. Ricœur ilustra esta doble

¹⁴⁶ VI: 437.

¹⁴⁷ VI: 438.

lectura con un poema de Mallarmé, quien ha pensado más que nadie en la elección y el ordenamiento del lenguaje. La lectura de un poema puede darse de dos modos: la filosófico-literaria y la psicoanalítica: mientras la primera se caracteriza por un “movimiento ascendente del símbolo hacia el sentimiento poético y religioso”, la segunda es un “movimiento descendente del símbolo al instinto sublimado”. La lectura filosófico-literaria es, por tanto, una apertura hacia un sinfín de significaciones espirituales, es un “*despertar* de la conciencia hacia sí misma y hacia sus bienes más elevados”, mientras que la psicoanalista atiende a un “sentido inconsciente que no ha sido pensado ni querido”, donde la conciencia regresa a las energías más primitivas de complejos e incidentes que se anudan en torno a la sexualidad. Es decir, mientras de un modo la conciencia se abre y recibe una pluralidad de significaciones, de otro modo, la conciencia se reduce hasta ponerse en duda ella misma. ¿Qué es lo que Mallarmé habría querido decir? ¿Cuál era el significado de sus poemas? Realmente ¿fueron producto de su inconsciente? Toda la obra de Ricoeur se dirige a combatir tal aberración de sentido¹⁴⁸.

Fuera de la función curativa de la práctica psicoanalítica, que tiene como fin liberar a la conciencia, tal práctica no hace otra cosa que esclavizar a la conciencia, que llega a envilecerse hasta “la bajeza y desprecio hacia sí mismo”¹⁴⁹. Semejante desprecio es contrarrestado con una referencia a la generosidad cartesiana, cuya presencia a lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario* es dispersa pero constante y otorga al lector una de las claves de interpretación de la obra. Frente a la sospecha del freudismo, afirma Ricoeur, “estamos ante lo inconsciente como Descartes ante el gran engañador: nos salvamos por la afirmación del *cogito*”¹⁵⁰. En efecto, la sabia estima de sí mismo consiste en el ejercicio del libre albedrío, cualidad tan digna categoría que, según el filósofo moderno, nos asemeja a Dios. La elección del alma generosa acoge en su seno todo aquello que no le pertenece¹⁵¹, que es lo mismo que decir, en el lenguaje del psicoanálisis, que la conciencia *consiente*, asume y hace suyo

¹⁴⁸ VI: 440-441.

¹⁴⁹ VI: 441.

¹⁵⁰ VI: 438.

¹⁵¹ Cfr. R. Descartes, *Las pasiones del alma*, op.cit., art. 52 y 53, pp.132-133.

activamente todo lo inconsciente que descubre, otorgándole un sentido. Ricoeur lo expresa en toda su radicalidad:

“Hasta lo último crearé en mi responsabilidad total dentro de los límites del bien aparente, es decir, en la proposición de la forma intencional de mis motivos; dentro de esos límites, mi responsabilidad no tiene grados y sólo es una cuestión para mí: ¿he usado todo lo posible mi libre arbitrio, que constituía el juramento de la generosidad?”¹⁵².

La generosidad de la conciencia, que “da sentido a sus pensamientos y que acoge valores”¹⁵³ marca la diferencia con la actitud de sospecha de la misma, que acaba anulándola en un juego de energías y de pulsiones. “Sólo soy responsable de la forma de mis pensamientos”, dice Ricoeur reinterpretando las palabras de Descartes, “y al mismo tiempo el pensamiento se encuentra alimentado por toda una presencia obscura que hace de cada acto que comienza la continuación de lo que he sido”¹⁵⁴. La materia de lo inconsciente es vista entonces como una fuente continua de

¹⁵² VI: 442.

¹⁵³ VI: 437.

¹⁵⁴ VI: 442. En *Tiempo y narración*, Ricoeur explica acerca de la identidad narrativa: Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *Qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est à dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pur le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question 'qui', comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative.

(...) Cette connexion entre ipséité et identité narrative confirme une de mes plus anciennes convictions, à savoir, que le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère du superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie*. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée, par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même (P. Ricoeur, *Temps et récit III*. Paris : Seuil, 1985, pp.355-356).

significación. Ése es el verdadero sentido de lo inconsciente, que abre a Ricœur los caminos de la interpretación a través del símbolo y de la metáfora. Y este camino de significación se abre paso a partir del consentimiento. Para Ricœur, éste es como melodía de la partitura de la libertad, o una elegía que consiste en “consentir produciendo toda significación sobre un fondo de no-sentido, ejerciendo todo poder en un contexto de ineficiencia amenazante, y acaso, en algunos casos extremos, buscando en un maestro descifrador el partero de mi libertad”¹⁵⁵.

Lo inconsciente sin la conciencia no es nada, por eso solamente constituye un vértigo en la medida en la conciencia lo desenmascara y teme ser engullida por él. Sin embargo, tal vértigo -el vértigo de la libertad- no debe ser temido en la relación “sana” de la conciencia con lo inconsciente. Tal materia mnémica y afectiva no es nada en sí misma, pero lo es todo por la libertad: en el buen y en el mal uso de su consentimiento. El secreto reside en el método -o el punto de vista- con que se abordan estas fuerzas ocultas:

“Ciertamente, atendiendo a esas invencibles tinieblas, me guardaré de hacerlas hablar un lenguaje humano, pero consentiré en *abrigar*, al pie de la torre del libre albedrío, una periferia animal presentida sin complacencia y descubierta sin terror, que sólo se torna fascinante cuando al vértigo de las pasiones le da forma y fatalidad”¹⁵⁶.

Así pues, lo inconsciente es restablecido dentro de la subjetividad no por su claridad, sino por la generosidad de la conciencia, que lo acoge en un acto de libertad. Desde este punto de vista, lo inconsciente, lejos de ser una denuncia de la conciencia, es una afirmación de su originalidad, ejercida por la mediación del consentimiento a la necesidad y encontrada a sí misma a través de su labor de desciframiento.

4.1.3. *La vida*

¹⁵⁵ VI: 443.

¹⁵⁶ VI: 443.

4.1.3.1. *La comprensión de la vida como involuntario absoluto*

El carácter ha sido definido desde un punto de vista de la teoría de la reciprocidad como *el modo finito*, mientras que lo inconsciente se ha caracterizado como *la materia indefinida*. Esta comprensión ha hecho virar el punto de vista naturalista hacia el punto de vista los objetos, en la medida en que el *modo* y la *materia* son remitidas a una subjetividad: carácter e inconsciente son dados, pero son dados y acogidos por un yo que los dota de sentido. Al introducir la vida como el tercer aspecto de lo involuntario absoluto, las dificultades para una comprensión de lo involuntario por remisión al sujeto se agravan. En efecto, si el carácter y lo inconsciente presentaban la vía de la objetivación como el único modo de conocimiento, la vida -su organización, su génesis y su evolución-, por tratarse de lo más involuntario, parece presentar esta misma problemática agravada hasta su confín. La reserva de Ricœur para con los planteamientos totalizadores del conocimiento objetivo hallaba su argumento en la remisión de la experiencia: si bien no puedo conocer el carácter de otro modo que tratándolo como un objeto separado de mí, en el acto del vivir éste aparece como una modalidad que abarca todo mi ser, no está separado de mí, sino que soy yo mismo. De modo similar se procedía con lo inconsciente; se halla dentro de mí, aunque tenga que exteriorizarlo para poder conocerlo. Ahora, frente a este tercer tipo de necesidad, la descripción eidética alcanza sus límites y se acerca cada vez más a la problemática radical que se halla en el trasfondo del análisis: “en mí y para mí -es decir, para una subjetividad, explica Ricœur- la unión del alma y del cuerpo es la unión de la libertad y la vida” (VI: 444), de modo que la separación de los mismos dificulta proporcionalmente la comprensión de la subjetividad encarnada y de la experiencia del vivir.

Ricœur enmarca el *hecho vital* dentro del cuadro general de la *espontaneidad* de lo involuntario, contemplada ya en los motivos, en los poderes del cuerpo, en las emociones y en la configuración de los hábitos. El modo desconocido que tienen tales elementos de desarrollarse indica que hay ciertos elementos del vivir que “se me escapan”. Ante ellos, sólo puedo recibirlos y configurar, en medio de esta acogida, lo que estrictamente sería una emoción o un hábito: un poder dirigido y orientado por una subjetividad. Con la vida, esta percepción de “escape” se agudiza hasta el

extremo, porque no se trata de un *valor* más, sino de la condición de todos los valores. La vida impregna la totalidad del ser de viviente no como un aspecto más de su singularidad, sino como el *básico*, aquel por el cual todo lo demás puede sucederse. La conciencia no puede dominarlo ni exiliarse por completo; se halla unida a ella de modo paradójal, pues “aquello que gobierno [es precisamente lo que] me hace existir”¹⁵⁷. Para el hombre, la conciencia es el modo de existir como viviente, pero la unión operada entre la conciencia y la vida se opera secretamente, más allá de la comprensión pues, aunque son pensados como dos, son vividos como uno. La relación entre el pensar y el existir que apuntara Descartes adquiere, entonces, una nueva significación, tal y como sostiene Ricœur:

“Mi acto y mi estado son uno en el ‘yo soy’. Sólo en tal sentido el *cogito* como acto envuelve el hecho de existir; ‘*cogito ergo sum*’. Pero el ‘ergo’ no es una relación lógica; es una paradoja alcanzada por el sentimiento de un misterio”¹⁵⁸.

El pacto y la connivencia entre el acto y el estado de existir quedan destruidos para el pensamiento y en la aperccepción de la propia existencia, de modo que necesidad y libertad aparecen como polaridades opuestas. Sin embargo, vida y conciencia se envuelven mutuamente; la primera es condición *sine qua non* de la segunda, mientras que la segunda es el modo singular de darse la primera. De este modo, la vida aparece como el telón de fondo y como la fuente que alimenta los elementos involuntarios que acontecen a la vida del hombre; motivos y hábitos son circunscritos dentro de un fondo más general, de manera que se ordenan involuntariamente dentro de una generalidad y una jerarquización que apunta a la conservación de la vida como principio radical. Quedan así situados los “modos definidos del *cogito*”¹⁵⁹, significados dentro de la condición de existencia del viviente.

La dificultad que presenta estudiar la vida como una forma del querer involuntario es, pues doble: por un lado, la vida forma parte de mí inseparablemente por cuanto sin ella no existiría, por lo que no parece legítima cualquier objetivación posible, en

¹⁵⁷ VI: 445.

¹⁵⁸ VI: 449.

¹⁵⁹ VI: 445.

la medida en que es no cabe distanciamiento posible; sin embargo, por otro lado, puesto que no existe índice subjetivo de la vida, en el sentido de que vivir soy todo yo y no una parte del yo, parece que el único modo de conocerla sea precisamente el de la objetivación. Esta paradoja, que puede resumirse como la rareza de ser todo conciencia y a la vez todo dado, concentra la ambigüedad que caracteriza a la vida y que marca el ritmo del análisis de Ricœur, hasta el punto de plantear la validez de una dualidad de discursos que se sigue necesariamente de una dualidad ontológica, así como de rechazar la explicación por la cual la conciencia es un producto de la vida, cuyos procesos autónomos y perfectos corren el riesgo de fascinar al pensamiento hasta tal punto que éste capitula en su comprensión sobre el origen y la génesis de sí mismo.

Sin embargo, pese a la dificultad de entender la vida como un modo de ser de la subjetividad, Ricœur apunta al menos a tres caracteres esenciales de la vida en la conciencia, es decir, a tres modos por los cuales la conciencia percibe su propia vida dentro de su experiencia. En primer lugar, la vida se percibe como una “vida sentida (*erlebt, enjoyed*) y no conocida”¹⁶⁰, en la que este sentimiento o afectividad es una forma elemental de apercepción de sí mismo que carece de intencionalidad alguna:

“mi vida no es un objeto que se dé bajo diferentes caras; siempre la aprehendo del mismo lado, o mejor, carece para mí de lados, y la capto sin perspectiva alguna; experimentado mi vida, capto el centro mismo de perspectiva por el cual hay diferentes perspectivas sobre las cosas; puedo observar una cosa, pero no puedo observar mi vida”¹⁶¹.

En este sentido, para Ricœur, como hay que comprender la afirmación de Descartes, según la cual “el alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente”¹⁶². Esto significa que no que comprender la relación del alma y del cuerpo como dos sustancias heterogéneas, sino que existe una “cierta conciencia no perceptiva de mi cuerpo”. Por eso, “la conciencia de la vida no es la conciencia de una cosa, sino la

¹⁶⁰ VI: 445.

¹⁶¹ VI: 446.

¹⁶² *Las pasiones del alma*, art. 30, op.cit., p.101.

conciencia de sí mismo (...) que acompaña de manera original la conciencia de lago, ora en sordina, ora como una exaltante o una dolorosa orquestación de la presencia del mundo”¹⁶³.

La vida se percibe, en segundo lugar, como indivisible, en la medida en que se pone de manifiesto que soy “una totalidad viviente”. El pensamiento opera su acto de conocimiento por medio de la división, entendiendo al hombre como una diversidad y relación de partes, de funciones, de actos y de niveles. Sin embargo “la libertad y la vida, es decir, la existencia querida y la existencia padecida, trascienden la enumeración”¹⁶⁴; son experiencias totales en las que el hombre se percibe existiendo como uno. Diversas experiencias, como el sentido de la prociopción, el dolor en una parte del cuerpo, ciertas sensaciones semi-locales como el hambre o la sed o el atentado contra mi integridad física, muestran que la afección referida no se refieren a una localización concreta, sino que se habla de ellas por referencia a la totalidad corporal. Es así como se dice “tengo un dolor el pie” y no “mi pie tiene un dolor”, o “temo por vida” cuando me hieren¹⁶⁵. La vida se muestra, por tanto, como global en su experiencia más íntima y radical.

En tercer lugar, la vida se percibe como un *hecho bruto* o como lo no-querido. Me encuentro existiendo yo mismo, de la misma manera que encuentro existiendo a las diversas cosas del mundo. Algunas metáforas expresan bien esta percepción, como la espacial, por la cual se puede decir que “estoy con vida, insertado en ella” o “en medio de la vida”, o la analogía del apoyo, según la cual “mi vida se sostiene”. Ambos modos de hablar apelan a una vida que es don, en el sentido de que es lo totalmente recibido y frente a lo cual lo único que se opone es la muerte, que se entiende precisamente como un *arrebato* de la vida. En tal sentido, el análisis del nacimiento, hecho por el cual “soy puesto en el mundo” tiene importancia en la reflexión filosófica de Ricœur acerca de la vida, incluso más que el hecho de la muerte, como se verá a continuación¹⁶⁶.

¹⁶³ VI: 446.

¹⁶⁴ VI: 447.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ VI: 448.

Estas tres notas acerca de la experiencia del vivir dificultan la comprensión de la vida por su intencionalidad, por lo que debe ser estudiada como objeto. Para Ricœur, la objetivación de la vida es su destrucción, pero aun así “la meditación de la razón es [más que nunca] necesaria, aunque deba fracasar”, pues, aunque el carácter afectivo de la vida es ciego y sin objeto, éste reclama el comentario del entendimiento¹⁶⁷. Para esta comprensión, que es necesario ligar a una libertad que ya se ha visto comprometida con el modo finito de ser y con la materia indefinida que la alimenta, conviene, pues, realizar tres ejercicios de abstracción: el primero consiste en realizar un corte transversal en la duración del viviente para observar detenidamente el fenómeno de la organización, que fascina a la conciencia por su autonomía. El segundo consiste en levantar este corte y estudiar al viviente desde la perspectiva de su evolución temporal. Los cambios que se operan en la continuación del ser dan a conocer al viviente como una unidad de crecimiento y como un orden no sólo en el espacio, sino también en el tiempo. El tercer y último ejercicio consiste en una reflexión acerca del nacimiento, es decir, al hecho decisivo del comienzo de la existencia de algo que antes no existía. La radicalidad de tal cambio suscita, en efecto, un abismo para la conciencia, que constata el contraste entre la necesidad total del vivir y la contingencia y aleatoriedad del comenzar a existir.

La meditación de la libertad en estos tres aspectos inclina a la conciencia, asimismo, a una triple tentación, que consiste en esclavizar a esta libertad, poniendo a la necesidad fuera del sujeto y haciendo vencer a lo involuntario en su pulso frente a lo voluntario. Entonces,

“la voluntad puede aparecer como un efecto de la organización, como un producto de la evolución del viviente, o incluso como una resultante de su propio patrimonio hereditario”¹⁶⁸.

La vida experimentada no presenta, sin embargo, el contraste que para el entendimiento supone entender la vida. Para la comprensión intelectual, separar la

¹⁶⁷ VI: 449.

¹⁶⁸ VI: 450.

vida de la conciencia y ponerla en frente de la libertad es el único camino de éxito, pero ésta debe capitular ante la constatación de un pacto anterior, operado entre estas dos instancias. Lo voluntario y lo involuntario está secretamente unido, aunque la comprensión insista en separarlos. Lo dual y lo unitario del hombre, reclaman, pues, una libertad encarnada como la única libertad real.

4.1.3.2. *La organización*

Al efectuar un corte instantáneo en la vida del viviente la observación más fundamental que se constata es que, de algún modo, todos los elementos están integrados en una unidad. Lo que distingue a un ser vivo de las cosas son las funciones biológicas de los distintos elementos, que remiten a su vez a otros elementos y que se ordenan de este modo en una jerarquía eficaz. Por las funciones, cada elemento se integra dentro de un todo, adquiriendo “una consistencia intelectual real [que da a la vida] un sentido, una inteligibilidad en tanto que fenómeno original”¹⁶⁹. Es así como la fisiología da su sentido a la anatomía por la significación del órgano.

Bajo esta premisa descriptiva, la vida se sitúa en un plano distinto de la conciencia, pues goza de una autonomía que le permite desarrollarse al margen de cualquier acción voluntaria. Según esta indicación, la vida aparece, sobre todo, como un “problema resuelto”¹⁷⁰. La dificultad para el filósofo estriba, entonces, en integrar esta vida “independiente” en el seno del *cogito*, y, de modo más radical, en afirmar su originalidad frente a la tentación de definir la conciencia como un epifenómeno de la organización vital. En efecto, si la capacidad de organización de la vida es tal, ¿no podría entenderse el psiquismo -y más aún, la conciencia- como un fenómeno más de esta compleja pero maravillosa estructura de funciones? “Esta extensión de la interpretación biológica -explica Ricœur- nos parecerá legítima si tenemos en cuenta que, finalmente, es dentro del viviente donde se ordena la adaptación externa de la reacción a la excitación, e inclusive de la excitación a la reacción, en la medida que el

¹⁶⁹ VI: 450.

¹⁷⁰ VI: 451.

organismo obra sobre sus propias condiciones para ponerlas en proporción con su acción propia”¹⁷¹. La filosofía debe responder, pues, a dos cuestiones: en primer lugar, la de defender la existencia de un *cogito*, distinto pero no separado de la organización biológica y, en segundo lugar, la de establecer qué tipo de relación se da entre estas dos instancias. Ricœur se resiste a ofrecer una explicación homogénea y critica la filosofía clásica de corte aristotélico por su intento de reducir estas realidades a un discurso cosmológico común. Sin embargo, una relación de heterogeneidad tampoco ofrece una solución que esté en continuidad con el planteamiento de *Lo voluntario y lo involuntario*, que destaca la unidad vital y la reciprocidad frente a la yuxtaposición de planos. Tal y como recuerda Ricœur, frente a esta problemática,

“es inútil recordad las razones generales que deben conducirnos a una doctrina de la subjetividad pura y darnos la seguridad de ser el que dice ‘yo’. Por el contrario, es importante exponer ante la conciencia las razones particulares que pueden salvaguardarnos ante este último poder de fascinación procedente de la idea de organización”¹⁷².

La solución es formulada por Ricœur a partir de un análisis detenido sobre lo involuntario de la vida, en relación con los involuntarios ya analizados previamente en la obra, a saber: el de la motivación y el de los poderes. En efecto, si bien la organización de la vida se opera de modo opaco y autónomo para el sujeto, es ésta la que nutre los distintos movimientos vitales y anímicos que, por el contrario, no son ignorados por el sujeto, sino que lo reclaman para llenar el vacío de su significación. En otras palabras: lo involuntario absoluto está íntimamente unido a lo involuntario relativo; en aras de esa unión, la vida forma parte inseparable de la vida del sujeto, aunque enlace con ella a través de “mediadores”. La insistencia de Ricœur en este punto es significativa:

“Lo involuntario absoluto no es más que el trasfondo de lo involuntario relativo de mis necesidades, y en el diálogo con mis necesidades y mis poderes percibo mi vida

¹⁷¹ *Ibíd.*

¹⁷² VI: 451.

no ya como motivo u órgano para un querer, sino como *el otro* aspecto de este cuerpo que pongo en movimiento”¹⁷³.

Contemplar la vida desde un punto de vista objetivo -que parece ser el único posible- produce, ciertamente, cierto vértigo o fascinación para una filosofía de la voluntad. El asombro que surge ante el extraordinario poder de una vida que funciona sin mí mueve a pensar en una “sabiduría más sabia que yo mismo”. La vida se aparece ante mí mismo, entonces, como un *problema resuelto*¹⁷⁴. La paradoja apuntada más

¹⁷³ VI: 453.

¹⁷⁴ Las explicaciones funcionales de los organismos vivos conducen, asimismo, a una explicación general acerca de la *finalidad* de los elementos, como una cierta *teleología*. En este sentido, podría plantearse si existe una analogía *de facto* entre la *intencionalidad* vislumbrada por el filósofo y la *finalidad* constatada por el biólogo. Sin embargo, como explica Ricœur, esta finalidad “resulta sospechosa para el biólogo”. En cierto modo, el crecimiento orientado de la vida parece apuntar a que “todo ocurre como si una inteligencia que se ignora (...) ordenara la materia. Pero el ‘como si’ debe ser puesto entre paréntesis por el biólogo, que se esfuerza, no sin dificultades considerables, para elaborar una descripción de la organización” (VI: 452). Ricœur hace aquí una referencia del lenguaje científico, explicando que opera en mayor medida en un sentido metafórico. Hablar de “inteligencia” de los organismos o de la utilidad de ciertas funciones como si fueran útiles humanos (pinzas, llave, sierra...) resulta efectivo para la descripción, pero es preciso señalar que el sentido de tales expresiones se hace únicamente por comparación. No existe una inteligencia o una voluntad de lo biológico, tal es la intuición que el hombre común se forma acerca de la explicación de la vida: “si la vida hiciera lo que de hecho hace, voluntariamente, sería una voluntad sin medida en común con la nuestra, y por así decirlo, demiúrgica” (VI: 452).

Dos cuestiones marginales se desprenden de esta apreciación: por un lado, la referencia a la teleología de los elementos -o la pregunta sobre el cómo es posible que la vida se ordene y forme una unidad- es un punto que Ricœur no aborda en su análisis. En efecto, una explicación de los elementos vivos por sus funciones parece trasladar el discurso hacia la concepción clásica de la vida y la noción del *principio vital*, cuyos caracteres principales son la inmanencia, la unidad, la organicidad y el automovimiento. Ricœur mantiene, sin embargo, ciertos reparos frente a lo que él llama la explicación *cosmológica*, como se verá a continuación. Esta denominación procede, sin duda, por referencia al sistema cartesiano, punto de inflexión en la filosofía y del cual Ricœur parte. La subjetividad -de origen cartesiano- es, de hecho, la temática invariable de toda su obra filosófica, cuestión a la que no se puede acceder desde el planteamiento de la filosofía clásica.

Por otro lado, y en un sentido amplio de la interpretación, la cuestión del uso de la metáfora en el lenguaje científico puede ser puesto en relación con investigaciones actuales acerca de la inteligencia artificial y el mejoramiento humano. En efecto, ciertos términos que se atribuyen a las máquinas como “conocer, actuar, pensar, sentir, causar o interactuar” reclaman un detallado estudio comparativo de tales funciones en los seres humanos y en las creaciones artificiales. La limitación de estas funciones ejecutivas en las máquinas mueve a pensar que, en sentido estricto, éstas no piensan ni realizan tales actos: el movimiento de un miembro por parte de un robot y por parte de un hombre es rigurosamente diferente, aunque a nivel perceptivo pueda parecer idéntico, como muestra la fenomenología. A partir de ello, se podría mantener la tesis de que, actualmente, el uso no discriminado de tales términos es uno de los orígenes de los problemas filosóficos y éticos que estos avances científicos presentan. Las

arriba, que presentaba en el mismo plano una vida independiente pero una vida mía, tiene como única salida aparente el sacrificio de la propia subjetividad. El yo, en efecto, no es yo, sino el producto de una organización perfecta. En cierto modo, como apunta Ricœur, “el espectáculo de la vida siempre humilla a la voluntad” y la hace soñar con una vida similar a la del animal, donde ya no hay problemas y, en el fondo, ya no hay libertad¹⁷⁵.

Sin embargo, una filosofía del sujeto exige una inversión del punto de vista:

“Por decreto, ‘vuelvo a poner sobre sus pies’ a la dialéctica humana. En lugar de pensar al sujeto partiendo del objeto y, en este caso particular, a la voluntad partiendo de la organización biológica, tomo por centro de perspectiva mi existencia como *tarea* y como proyecto, y busco situar con relación a esta experiencia central la experiencia parcial y subordinada de mi vida como puro hecho, como *problema resuelto*”¹⁷⁶.

Así pues, la vida no debe considerarse como un hecho *total*, sino como parte un involuntario más amplio, que remite por todos sus costados a una subjetividad. Mi vida es, entonces, *ambigua*:

“es a la vez un problema resuelto, en tanto organización, y un problema a resolver, en tanto espontaneidad de la necesidad, del hábito, de la emoción. (...) Experimento sin cesar en mí la mezcla de dos involuntarios: lo involuntario absoluto de una vida que me da el existir como conciencia -y que es así *prefacio* de mi humanidad- y lo involuntario relativo de una vida que solicita mi decisión y mi esfuerzo, y así, *espera* mi humanidad. Existe lo resuelto y lo no resuelto”¹⁷⁷.

aportaciones de Ricœur al campo del lenguaje, de la metáfora y de los discursos científico y filosófico pueden resultar sin duda un punto de vista enriquecedor para abordar estas cuestiones y un terreno fértil para futuras investigaciones.

¹⁷⁵ VI: 452-453.

¹⁷⁶ VI: 453.

¹⁷⁷ VI: 454.

Así pues, la vida no es solamente *problema resuelto*, sino también *tarea por resolver*¹⁷⁸.

“Sólo la apercepción del *cogito* -explica Ricœur- revela el entrelazamiento de estas dos experiencias (...), en el que la necesidad de estar con vida constituye siempre *lo otro* con respecto a la espontaneidad que tengo a mi cargo ordenar”¹⁷⁹.

El sujeto, pues, debe hacerse cargo de esta vida que él no organiza, pues aunque “funcione” sin él, es esta la que nutre todo aquello que emerge de sí mismo y lo moviliza. Incluso se puede añadir la cuestión, obvia para el hombre común, de que esta vida que parece absoluta y autónoma ni siquiera puede “funcionar” sin la expresa colaboración del hombre, que nutre y cuida su cuerpo para que éste pueda ejercer -eso sí, involuntariamente- sus funciones de digestión, de crecimiento, etc. El abanico de posibilidades confirma la relatividad de lo involuntario y, a su vez, es prueba de que la supervivencia es el más básico de los instintos que afecta y se encuentra mezclado absolutamente con el *cogito*, recordándole invariablemente su situación encarnada.

Sin embargo, queda todavía pendiente la cuestión de cómo, efectivamente, se integran el *cogito* y lo involuntario en la unidad vital y, sobre todo, si es posible explicarlas bajo un mismo discurso. La respuesta negativa de Ricœur hace mantener en eco la máxima de Maine de Biran: la dualidad y la unidad constituyen los ejes de la comprensión humana, a partir de los cuales es necesario mantener la paradoja, con el objetivo de no sacrificar ninguna de sus “partes”. ¿Es posible comprender simultáneamente una vida que crece en mí pero sin mí? La vida como pregunta planteada a la voluntad reclama al filósofo la tarea de otorgarle un estatuto dentro de la humanidad, y así como el carácter era comprendido por referencia a la

¹⁷⁸ Como explica Ricœur, este sentido de lo involuntario *relativo* y su unión íntima con lo involuntario *absoluto* es lo que no comprendieron los estoicos, que “remitieron todo el cuerpo a la cosa y expulsaron el placer y el dolor, la necesidad y la emoción, de la esfera de ‘las cosas que dependen de mí’” (Ibíd). La explicación de la necesidad para esta escuela tiene pues, un sentido unívoco, total. Frente a ello, Ricœur recuerda que la necesidad existe, efectivamente, pero siempre *se da* ante un sujeto, que debe consentirla. Esta visión acerca de lo involuntario polariza, entonces, la comprensión del ser humano y sitúa como únicas explicaciones posibles las de una libertad o total o una libertad inexistente.

¹⁷⁹ Ibíd.

subjetividad como su “modo finito” y lo inconsciente como “materia indefinida”, la vida se comprende por ser el “índice *sine qua non* de la voluntad y en general de la conciencia”¹⁸⁰.

En efecto, a nivel epistémico, el conocimiento de la vida es posible por su conversión en objeto y su expulsión del ámbito de la experiencia. Sin embargo, para el hombre real, la vida no se separa de él mismo, sino que es *índice* y el *diagnóstico* de un yo, un *cogito* o una subjetividad, de la que la vida forma parte. Para Ricœur, los matices de la expresión “índice *sine qua non*” son importantes: se trata de una realidad que no implica una causalidad sino que es, por un lado, una condición fundamental y, por otro, que remite a su vez a una instancia distinta. Su tesis es expresada claramente:

“Afirmamos que las leyes de organización no *explican* todo el hombre, porque recurriendo a otro método distinto del utilizado por la biología o por la *Gestalpsychologie*, que generalizan las leyes de organización, descubro *mi* vida como una parte de mí mismo. Las leyes de organización son el índice de esta experiencia de mi vida como involuntario absoluto: pero dicha experiencia es siempre una experiencia subordinada, implicada. Y es la experiencia *total* del *cogito* la que declara parcial la experiencia de la necesidad”¹⁸¹.

Así pues, la relación entre la vida y el *cogito* no es en ningún modo la de causalidad, ni siquiera parcialmente, pues, como “la causalidad y el determinismo, que es su regla de inteligibilidad, no pueden ser parciales, [pues] pueden pretender englobar la totalidad de los fenómenos”¹⁸². En otras palabras: el hombre no es un conjunto de causalidades, en el que el fenómeno psíquico es una derivación necesaria del fenómeno biológico. La vida es ciertamente fundamento, pero no causa, sino índice de una totalidad más amplia. En este sentido, la condición *sine qua non* es un diagnóstico y no un concepto puramente objetivo. Un índice que “no puede ser más que el lenguaje indirecto de una relación fuera de serie, que ya no constituye una

¹⁸⁰ VI: 455.

¹⁸¹ VI: 456-457

¹⁸² VI: 456.

categoría de la objetividad, a saber, el *pacto* de la libertad con la existencia de hecho”¹⁸³.

Estas apreciaciones resultan fundamentales no solamente para una comprensión de la vida dentro de una filosofía del sujeto, sino para establecer, en sentido general, la relación entre las ciencias y la comprensión del hombre. ¿Qué lugar ocupan todos los datos aportados por los experimentales? ¿Cómo integrarlos en una subjetividad? La fenomenología parece indicar que la única vía para no sacrificar el propio *cogito* es la de comprender estos conocimientos por referencia y en relación a un yo. Sólo así, “en una suerte de retroacción de la fenomenología sobre la biología puede *limitarse* la pretensión totalitaria de la explicación por la organización”¹⁸⁴. Las ciencias son, entonces, no una explicación total, sino un índice de una totalidad más amplia.

“¿Puede irse más lejos en esta frágil relación de signos entre la objetividad de la biología y la subjetividad de lo involuntario? ¿Se puede estabilizar en una ontología de los grados del ser la relación de la vida con la voluntad?”, se pregunta Ricœur¹⁸⁵. La nota sobre la cosmología, apartado que cierra las páginas referidas a la organización de la vida, da a conocer la posición filosófica en la que se sitúa Ricœur, dando una respuesta negativa a ambas cuestiones. “Hay que renunciar a armonizar el *cogito* y la biología en un único discurso”, afirma contundentemente¹⁸⁶. La pretendida armonización es, para Ricœur, lo que han pretendido las cosmologías clásicas, cuyo principio ha residido en querer articular y sumar distintos órdenes de causalidades. Así, el mundo se organiza supuestamente en niveles, agregándose el nivel humano al nivel vital en una doble relación de dependencia y emergencia y de preparación y consumación. Para Ricœur, no existe un “universo de discurso que sea ‘neutro’ con el relación a la objetividad y a subjetividad”, y ello porque tampoco existe “una ontología material común a la región de la naturaleza y a la región de la conciencia”¹⁸⁷. Mientras la primera es conocida por las ciencias experimentales y

¹⁸³ VI: 457.

¹⁸⁴ VI: 456.

¹⁸⁵ VI: 457.

¹⁸⁶ VI: 455.

¹⁸⁷ VI: 458.

objetivas de la naturaleza, la segunda es conocida por la reflexión y por la fenomenología del sujeto¹⁸⁸.

No existe, pues, armonización posible: “los sujetos y los objetos no pueden sumarse; la naturaleza como totalidad de los objetos y de los sujetos es una idea inconsistente”. El ejercicio de buscar un único discurso y una ontología común sacrifica el sujeto a costa de una “biología semi-subjetiva” y de una “mitología animista o vitalista”¹⁸⁹. ¿Hay que renunciar, entonces, a cualquier tipo de relación entre ambas dimensiones? No: la diferencia de principios no anula la mutua implicación entre ellas. De hecho, es precisamente la relación de *reciprocidad* la que sustenta todo el análisis de Ricœur, porque, aunque se formule de modo paradójico, “es la *misma* vida la que se experimenta como involuntario absoluto en el *cogito* total y la que se conoce objetivamente como organización”¹⁹⁰. El sujeto encarnado es precisamente la necesidad -carácter, inconsciente, vida- experimentada en primera persona. La biología y la fenomenología son dos dimensiones diferentes, dos modos de conocer la realidad que es una: la relación epistemológica que cabe afirmar entre ambos es pues la relación de índice o diagnóstico.

La distinción fundamental de una dualidad humana en la unidad vital no exenta, con todo, tanto de un misterio de base como de una aspiración a una unidad total. Tal esperanza tiene cabida, para Ricœur, fuertemente influenciado por Jaspers, bajo el amparo de una “unidad de *creación*” que pueda “reunir todas las formas de los seres, más allá de todo saber destruido” y que esté más allá de las “eidéticas regionales del *cogito* y de la naturaleza”¹⁹¹. Esta unidad, que los relatos míticos muestran como la unidad perdida, es la misma que, de hecho, anima a las cosmologías medievales a

¹⁸⁸ Cfr. P. Ricœur, *Lo que nos hace pensar...* op.cit, p. 77 y ss.

¹⁸⁹ VI: 458. Este es el caso, por ejemplo, de la “fuerza hiperorgánica” de Maine de Biran. A juicio de Ricœur, es asimismo el grado de una naturaleza común entre lo objetivo y lo subjetivo lo que Ravaisson intentaba descubrir. La intuición principal de *De l'habitude* y de su *Rapport* “nos recuerda que la cosmología es siempre ambigua, siempre está situada en la confluencia entre dos sistemas de nociones” y, por tanto, sólo es posible pensar en una naturaleza total como la superposición de grados cuando la libertad desciende hasta los confines de lo involuntario absoluto (VI: 459).

¹⁹⁰ VI: 459.

¹⁹¹ *Ibid.*

buscar en Dios la causa necesaria de todos los grados del ser. De manera distinta, por la poética, Ricœur pretende encontrarla, estableciendo desde el principio una fuerte distinción entre tres regiones: la de la naturaleza, la de la conciencia, y la de Dios. Para el filósofo, solamente la distinción entre ellas salva su particularidad y garantiza, más allá de la reciprocidad, una reconciliación plena.

4.1.3.3. *El crecimiento y la génesis*

Lo que se ha visto hasta ahora procedía de un análisis de un abstracto corte instantáneo, en el que se observa que la vida, en todos sus niveles, está organizada en función de su conservación y de su adaptación. El levantamiento de este paréntesis hace aparecer una nueva dimensión, la de temporalidad, que revela asimismo otra cara de la vida como *hecho puro*, en la medida en que el crecimiento y la evolución son aspectos incontrolable de la vida, de los cuales no puedo escapar pero que configuran el yo en todas sus situaciones. Por esta evolución es posible, entonces, hablar de distintas etapas -el nacimiento, la infancia, la adolescencia, la madurez y la senectud- que la psicología de las edades trata de estudiar y sobre las cuales ciertos supuestos comunes configurarían lo objetivo de la existencia. El reto para un análisis fenomenológico y para una descripción de lo involuntario absoluto del crecimiento por relación al sujeto estriba en conciliar la paradoja según la cual el hombre es una totalidad en cada etapa que vive pero, a la vez, cada edad es estudiada por referencia a las otras en un fluir sin término, según lo cual resulta casi necesario concluir que no existe una esencia humana en su completitud. ¿Es posible conciliar el estudio paso del tiempo con la descripción de las esencias? Para Ricœur, según la idea de *desenvolvimiento*, es efectivamente posible, aun a costa de respetar los límites del misterio.

La realidad del crecimiento en el hombre evoca una pregunta más radical para la fenomenología de la voluntad: ¿existe una génesis de la libertad? Si así fuera, se podría afirmar que existen grados de libertad y que, aún más, la libertad no sería un rasgo estructural del hombre, en la medida en que su generación -y, por consiguiente, su posible degeneración- implicaría momentos de no libertad. Para Ricœur, como se ha visto, la libertad debe ser total, pues si no, no es libertad. ¿Cómo

conciliar, entonces, esta afirmación con el hecho fáctico de la evolución temporal en las edades? Esta pregunta es expresada a modo de paradoja, en la que los dos términos de la argumentación se sitúan en extremos opuestos y se presentan como opciones excluyentes entre sí:

“Parece haber una contradicción entre un *descripción* de la voluntad que la capta como una *esencia*, es decir, como una significación de alguna manera ingenerable e incluso intemporal del hombre, y una explicación de la voluntad que muestra su *génesis* en función del crecimiento del cuerpo”¹⁹².

Por un lado, parece claro que la eidética estudia al sujeto separado de su historia. Es su esencia, su estructura atemporal la que es objeto de sus investigaciones. En este sentido, “la voluntad no deviene, es; no comienza, pues el *sentido* de una función, el

¹⁹² VI: 460. Esta problemática reaviva el antiguo debate filosófico acerca del conocimiento sobre lo que está en movimiento. Heráclito y Parménides podrían, en su oposición, presentarse como una analogía de los argumentos que Ricœur expone, pues la afirmación de que no podemos conocer nada y la tesis de que hay algo que se mantiene en el cambio subyacen, como se verá, en las razones de la psicología genética y de la fenomenología descriptiva, respectivamente. La solución planteada por Aristóteles podría resultar útil aquí, pues hablaría de los caracteres humanos en su doble modalidad del ser: acto y potencia. Así, por ejemplo, aunque en un niño no se desarrolle la libertad tal y como se desarrollaría en un adulto, se puede decir que ésta está en potencia, puesto que pertenece a la esencia del hombre. Ricœur no contempla esta posibilidad, pues no será hasta pocos más tarde cuando dedique su atención a la obra platónica y aristotélica, estudio que se materializa en los cursos en la Sorbona. El punto de vista metafísico clásico no es adoptado por Ricœur en ningún momento, pues es la realidad del sujeto, en sus distintos desarrollos críticos y post-críticos de la obra cartesiana, el punto de partida para este filósofo francés. No obstante, la dualidad acto-potencia sirve al autor para inspirar una ontología del sujeto en *Sí mismo como otro*, en la que la pregunta: “¿hacia qué ontología?” es contestada con la respuesta: “hacia una ontología del ser como acto-potencia”. Esta doble noción es tenida en consideración no como una ontología de la sustancia, sino que hace referencia a una ontología del sí como liberación o como sobreabundancia, nota que es expresada asimismo por las nociones de “afirmación originaria” de Nabert, “esfuerzo por existir” o conatus de Leibniz, o incluso “voluntad de poder” de Nietzsche o “libido” de Freud. Cfr., para esta última cuestión, M-F. Begué, *op.cit.*, pp. 344-348.

En *Lo voluntario y lo involuntario*, para referenciar la problemática sobre el supuesto conocimiento de lo que está en movimiento -que, en el fondo, es una variante del amplio dilema entre el empirismo y el idealismo- Ricœur hace una escueta referencia a Leibniz: “A propósito de otro problema, el de las ideas innatas, Leibniz ya había intentado unir lo que se llamaba entonces un innatismo de las facultades (e incluso de las ideas) y cierto empirismo según el cual toda experiencia es adquirida” (VI: 465). Como puede observarse, el marco conceptual de Leibniz es ampliado por Ricœur con ayuda de la fenomenología, que pretende ser la herramienta que disuelva tales dualidades en virtud de la intencionalidad. Tal es, al menos, la visión de la fenomenología de Ricœur en 1950, aunque ya apunta críticamente hacia ciertos problemas de la constitución del sujeto.

sentido que hace comprender al hombre, la inteligibilidad del hombre, no está a merced del tiempo”¹⁹³. Esta premisa requiere, entonces, poner entre paréntesis la historia del sujeto¹⁹⁴, amén de que esta eidética prioriza una etapa sobre las demás, la del adulto, proponiéndola idealmente como el modelo de hombre estándar y ordenando “todas las psicologías de las edades en relación con esta forma declarada canónica”¹⁹⁵. Así, la madurez constituiría una suerte de acmé psicológico, ante el cual el crecimiento y el envejecimiento no serían otra cosa que un ascenso y un descenso y, en ambos casos, una forma degenerada -no pura- del ser hombre.

Pero, por otro lado, la experiencia del tiempo y del crecimiento como formas ineludibles de la existencia parece desacreditar tal abstracción por irreal y por ser carente de sentido, a la vez que presentan un estudio del hombre que difiere en su orientación. La psicología de las edades -o psicología genética- toma nota, en efecto, de aquellos rasgos comunes y propios de cada etapa hasta hacer de todos estos datos una ciencia y ve en “la continuidad de los estadios del desenvolvimiento” la posibilidad de inteligibilidad del “pasaje de los conflictos de la infancia a la humanidad adulta”¹⁹⁶: el niño se hace adulto y el adulto envejece. El hombre es viviente por entero, en la duración de toda su vida. Es, por tanto, fundamentalmente historia. La tentación de esta postura estriba en una nueva forma de objetividad devorante, análoga a las formas de objetividad ya analizadas referente a los motivos, a los poderes, al carácter y a lo inconsciente, que consiste, en primer lugar, en negar la existencia de las esencias y, en segundo lugar, en hacer derivar lo superior a partir de lo inferior en virtud de su génesis. Para esta psicología,

¹⁹³ VI: 460.

¹⁹⁴ El levantamiento más claro de este paréntesis se produce en Ricoeur en *Tiempo y narración*, cuando, a propósito de la consideración del relato de ficción y de la intriga, Ricoeur analiza las aporías de la temporalidad y de la realidad histórica como elementos intrínsecos a la configuración de la identidad. El entrecruzamiento de la historia y de la ficción conducen a Ricoeur, entonces, a elaborar una hermenéutica de la conciencia histórica, que cristaliza finalmente en la teoría de la identidad narrativa que desarrolla en *Sí mismo como otro*.

¹⁹⁵ VI: 461.

¹⁹⁶ VI: 461.

“no hay esencia de la razón o de la libertad, porque la esencias son intemporales; ahora bien, todo deviene; no hay nada que no proceda de algo más simple, de manera que la génesis es el recorrido temporal de lo simple a lo complejo”¹⁹⁷.

De este modo, el yo es un producto de la historia, algo siempre inacabado cuyo sentido únicamente puede atisbarse en el conjunto impredecible del devenir temporal del hombre. La evolución del hombre se torna, pues, en evolucionismo. Como explica Ricœur,

“toda génesis es una forma de reducción de lo superior a lo inferior. (...) Una explicación genética es el esfuerzo por economizar el ‘salto’ en la doctrina acerca del hombre. Así, por oposición a la eidética, que pretende *comprender* lo más bajo por lo más alto, la psicología genética *explica históricamente* lo más alto por lo más bajo. Con lo cual, la razón y la voluntad, que son primeras para una descripción de las *significaciones*, son segundas para una *historia*. (...) Lo que es, sólo es lo que deviene”¹⁹⁸.

Así pues, mientras para la fenomenología descriptiva prima la discontinuidad, en la medida en que se toma al hombre en su abstracción momentánea -se podría decir instantánea-, la psicología genética propone la continuidad como principio de comprensión¹⁹⁹. En esta tesitura, el objetivo de Ricœur no es otro que el de disolver la contradicción y conciliar dos puntos de vista que, cada uno a su modo, son verdad, pues el ser temporal que es el hombre se adhiere a su libertad y se vive por y en ella, a la vez que es esta libertad la se manifiesta en su totalidad a lo largo de cada etapa. Así pues, lejos de resolver la paradoja, el análisis de Ricœur se dirige más bien a describir de qué modo es posible vivir en ella. La noción clave que se acerca a la vivencia de este misterio es la de *desenvolvimiento*, tal como explica Ricœur:

¹⁹⁷ VI: 462.

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ Mientras en *Lo voluntario y lo involuntario* parece primar la conciliación entre el punto de vista histórico y el punto de vista eidético, más adelante, a partir de *Tiempo y narración*, parece que la posición histórica gana peso, en la medida en que el sentido de la identidad se descubre como un recorrido y que este sentido se descubre particularmente al final de tal recorrido, pues el cierre ilumina el camino para descubrir en él las intrigas y los elances, formando un relato que es equiparable a la identidad del hombre, narrativa y temporal y no prefigurada o condecida.

“Creo que se presiente dicha paradoja cuando afirmamos que la humanidad no sale de algo distinto de ella misma, sino que se despierta, se *desenvuelve*. Pues el hombre no puede devenir sino lo que ya es. Pero, como contrapartida, este hombre sólo puede ser bajo la condición del tiempo que lo revela poco a poco”²⁰⁰.

Así pues, no hay una oposición estricta entre una fenomenología vinculada al sentido de las estructuras humanas y una psicología genética vinculada a la historia de las estructuras. Este *sentido*, esta comprensión de arriba hacia abajo, se *historializa* y se manifiesta en su totalidad en cada una de las etapas. Por eso, no es correcto afirmar que existe únicamente una etapa que representa el ideal de humanidad, a saber, la madurez, sino que la libertad se muestra en toda su capacidad en cada edad: “hay una libertad infantil como hay un destino infantil”²⁰¹, de modo que si un acmé absoluto -la duración total del hombre- también hay acmés relativos, pues “cada edad es la elevación hacia un horizonte de valores y poderes que tienen en sí mismos su perfección”²⁰². Prueba de ello son las descripciones sobre las etapas, como la infancia, la adolescencia o la vejez. Cada una de ellas tiene una riqueza que no poseen las demás, a la vez que muestran ciertas pobreza. Es la relatividad entre ellas la que hace valorar la infancia como el tesoro de la novedad, la adolescencia como la etapa del descubrimiento del yo, y la vejez como la sabiduría de lo vivido. Ciertamente, estas tres notas presentan su lado oscuro -desconocimiento, desproporción y el acostumbamiento- pero en cada una de ellas hay una cúspide que la hace estimable por sí misma, pues es irrepetible y “no acumulable”. Por otro lado, una absoluta continuidad que niegue el conocimiento de las esencias es tan falso como ideal, pues “si el objeto de la psicología fuera absolutamente fluyente, no podría siquiera normar al *hombre*”. En este sentido, “sólo las significaciones estables sirven de referencia a la historia”²⁰³. Estas razones hacen que la historicidad del hombre se asemeje en cierto modo al carácter y a la organización de la vida: soy una totalidad parcial; toda mi libertad se da de un *modo* determinado, como *en* un tiempo determinado. La edad es

²⁰⁰ VI: 465.

²⁰¹ VI: 466.

²⁰² VI: 467.

²⁰³ VI: 465.

un ángulo, un destino, una limitación invencible, pero “en estos límites finitos se abre el campo de una libertad infinita”²⁰⁴. Asimismo, como la vida, la duración de mi ser es un problema resuelto pero también es una tarea, pues por una parte es una “pasión del alma”, una condición con la que la conciencia se encuentra existiendo pero, por otra parte, “la duración avanza por la decisión: ella es la dimensión de mis proyectos, que arrastran detrás de ella los recuerdos”²⁰⁵.

Totalidad y parcialidad, génesis y sentido, conviven entonces paradójicamente. La idea del *desenvolvimiento* como noción fundamental muestra de este modo que la realización no se da fuera del tiempo, sino que es más bien “un *advenimiento* a través de los grandes acontecimientos del crecimiento”²⁰⁶. Crecer no es una reducción, por tanto, de lo complejo por lo simple, sino una progresión de un sentido esencial. Duración y libertad se presentan en la vida del hombre como dos ímpetus que se apoyan mutuamente: la fuerza del querer que hace avanzar esta progresión del hombre se edifica sobre una fuerza involuntaria que es la situación fundamental de la libertad. El querer humano es, pues, un querer auténtico y temporal a la vez. Las palabras conclusivas de Ricœur constituyen una buena descripción de la vivencia de tal paradoja, de la que no escapan la comprensión eidética ni la psicología genética:

“Tal es lo involuntario absoluto del crecimiento: estar con vida implica el rapto despiadado del tiempo vital. Pero esta experiencia confusa exige ser mediatizada: es así como una psicología genética presta sus conceptos fundamentales, y entre ellos hemos puesto en primer lugar a la noción de *desenvolvimiento*. Las leyes de dicho desenvolvimiento son el índice objetivo de esta experiencia del crecer y del envejecer que llevo junto a mi libertad”²⁰⁷.

²⁰⁴ VI: 466.

²⁰⁵ VI: 467.

²⁰⁶ VI: 466.

²⁰⁷ VI: 467-468.

4.2. Consentimiento y libertad

A lo largo *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricœur intenta mostrar la unidad de la dualidad humana tomando como punto de partida la intencionalidad de las estructuras y tratando de elaborar a partir de esta referencia relacional una reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario. El método fenomenológico le permite, de este modo, recuperar la perspectiva de la vivencia, que es anterior a la del conocimiento, y estudiar el fenómeno del querer en su dimensión anímico-corporal. El motivo, el poder, el hábito y la emoción han mostrado cómo estos elementos no son sólo partes integrantes de la voluntad sino que son ella misma, antes de que el método naturalista los separe del *cogito* y los considere como una cosa distinta al yo.

No obstante, la gradación que dirige el estudio, que va desde lo involuntario más relativo hasta lo involuntario más absoluto -o, si se quiere, desde lo menos a lo más involuntario-, agrava esta comprensión de un yo unitario que ve lo “no-voluntario” como parte de sí mismo. Es preciso matizar que, para Ricœur, decidir, actuar y consentir no son grados ni estadios de la voluntad sino tres “momentos” que difieren solamente en el sentido y no en el tiempo, pudiéndose dar simultáneamente, dentro de la confusión y complejidad de la subjetividad²⁰⁸. La condición absoluta del carácter, de lo inconsciente y de la vida indica, sin embargo, que son un tipo de involuntario distinto al de los motivos y al de los poderes. En efecto, la ausencia de correlato intencional marca una relación con el *cogito* distinta y muestra una alteridad desconocida hasta ahora para el método fenomenológico. Éste ha pretendido ser sustituto del método de observación experimental para reintegrar dentro de sí lo que para la psicología son solamente objetos. Sin embargo, el carácter absoluto de este nuevo involuntario pone delante del yo las condiciones de la vida, que son tan azarosas como determinantes. Por eso, aunque formen parte del yo, según ha tratado de demostrar Ricœur, la vivencia que el hombre tiene de este involuntario lo hace situar con no poca frecuencia frente a sí, considerándolo como el límite de su libertad.

²⁰⁸ VI: 225.

Conforme a esta consideración, que consiste en situar lo involuntario absoluto como una oposición al yo, Ricœur denomina este tipo de involuntario la “necesidad”, término que marca una diferencia sustancial con respecto a lo involuntario relativo en tanto que expresa la imposibilidad de sustraerse de ella. El carácter, lo inconsciente y la vida forman parte de la vida en primera persona del hombre, pero vienen dadas como en tercera persona: parece que son “otro” que se impone y que me condiciona a mí mismo y a todas mis posibilidades. La necesidad abre, así, un panorama nuevo para el estudio de las estructuras de la voluntad, un panorama que es doblemente significativo: en primer lugar, porque presenta una problemática en la que se debaten las opciones de la libertad y del determinismo, pues el encuentro con la necesidad, y sobre todo con la necesidad *en mí*, aparece como cuestionamiento de la libertad que todo hombre experimenta y por la que se sabe dueño de sus acciones. Considerar el término *necesidad* es, por eso, incluir en el discurso una oposición a lo no-necesario, es decir, a lo libre y a lo contingente. Y, en segundo lugar, porque esta gradación de lo involuntario relativo hacia lo involuntario absoluto apunta hacia una nueva consideración del cuerpo. Éste se ha sido analizado como parte del *cogito*. Sin embargo, en la medida en que la necesidad se muestra a la subjetividad en su *otredad*, el cuerpo es también expulsado hacia el reino de las cosas. El cuerpo ya no es, entonces, *mi* cuerpo, sino aquello con lo que cargo y que condiciona mi existencia. La gradación de lo involuntario parece ser correlativa, por eso, de una progresión en la consideración “objetivante” del cuerpo.

La constitución intencional de la subjetividad es, como se ha visto, la pieza clave para comprender que cualquier instancia cognoscitiva, volitiva y afectiva es por su referencia a su correlato. La regla de oro por la que “la conciencia es conciencia de...” permite afirmar a Ricœur que la decisión no es una prerrogativa arbitraria ni la moción una fuerza transparente y soberana. El cuerpo otorga a la decisión los motivos y principios vitales que se ocultan en todo querer humano, y el yo consciente, el *cogito* los saca de la confusión afectiva con que aparecen y funda sobre ellos su *fiat*. Este mismo *cogito* es el que educa, transforma y moldea los poderes que el cuerpo presenta en forma de movimientos, creando a partir de los saber-hacer preformados los hábitos móviles. Esta docilidad del cuerpo no es, no obstante, total, pues en el yo se enfrenta, en ocasiones, con la resistencia de su cuerpo, como ocurre en el movimiento o en circunstancias de cansancio u ofuscación sensorial. Entonces,

el cuerpo, que era percibido como el propio yo en la medida en que era el elemento invisible de continuidad entre el yo y el mundo, se vuelve opaco y se convierte en un obstáculo. En la necesidad, el cuerpo ya no es el medio por el que logro acceder al mundo, sino lo que se interpone entre este mundo y el yo.

Estas cuestiones abiertas ponen a prueba el método empleado por Ricœur y marcan los límites del mismo, demarcaciones que pueden formularse en forma de preguntas: ¿Es extensible la intencionalidad a todas las estructuras de la voluntad, incluso a las de la necesidad? ¿Es totalmente libre el hombre? ¿Puede mantener su soberanía en todos los acontecimientos? ¿No es la necesidad un cuestionamiento invencible de esta libertad? Y, en último lugar, ¿es real la unión entre el alma y el cuerpo que se predica en virtud de la intencionalidad de las estructuras? El encuentro con la necesidad ¿no rompe esta regla presentando el cuerpo como un obstáculo?

Ricœur aborda la cuestión de la necesidad, junto con todas los dilemas que la acompañan, planteando un acto último de la voluntad: el *consentimiento*. De acuerdo con la estructura seguida hasta ahora, cada momento de la voluntad finaliza con un movimiento último que cierra la reciprocidad por el que la subjetividad determina lo involuntario, determinándose a sí misma. De este modo, así como el proyecto germina en la decisión y el acto en el esfuerzo, el encuentro de la necesidad finaliza en el consentimiento. Sin embargo, por las características singulares de la necesidad y las problemáticas que plantea, este último difiere de los dos anteriores. Para Ricœur, la consideración del cuerpo como parte integrante del sujeto resulta progresivamente más difícil de sostener, pues el encuentro con la necesidad lo vuelve un objeto.

Por el consentimiento, sin embargo, la reconquista se realiza de acuerdo con la primacía del *cogito*, pues, si bien yo no elijo todo aquello que me determina - carácter, inconsciente, vida- yo elijo acogerlo como parte de mí. Este acto último de la voluntad no está exento, como puede verse, de un tono paradójico que Ricœur ha ido manteniendo a lo largo de toda la obra y que, llegado a este punto, se agudiza hasta el extremo. La dinámica de la negación y de la afirmación, así como la relación con la Trascendencia, serán los recursos que emplee Ricœur para abordar estas

cuestiones y marcar así los límites del estudio eidético sobre la voluntad humana y su libertad.

4.2.1. Negación y necesidad

A primera vista, la condición absoluta del carácter, del inconsciente y de la vida hace aparecer a la necesidad como una negación de un yo original y como una limitación impuesta. Una negación, afirma Ricœur, que “es esencialmente hiriente y [que] siempre aparece, en algún grado, como una activa negación de la libertad”²⁰⁹. El yo es abordado de frente por el mundo de las cosas, que lo absorbe en el inexorable ritmo de la necesidad. Sin embargo, frente a esta negación del yo, se descubre una segunda negación que nace como respuesta y que es todavía más radical: la del propio yo que se rebela y que se reconoce como un yo precisamente cuando se lo cuestiona desde fuera.

En lo involuntario relativo, el motivo hacía de la voluntad una afirmación de sí misma, pues, ante la resistencia del yo a que su elección sea fruto de la determinación de las causas, la voluntad las convertía en motivos y se reafirmaba, desde este modo, a partir de ellos. Algo análogo sucedía en el esfuerzo, cuando el yo utilizaba todo el poder de la inercia corporal pero se resistía a que ésta se “soltara” y determinara sus movimientos. En lo involuntario absoluto, la voluntad se rebela de igual modo, pero enmudece ante la impotencia de poder acoger a la necesidad dentro de su subjetividad: sólo puede mirarla de frente. Frente a todo *lo dado*, “la voluntad [rebelde] quiere ser total, transparente, autónoma”²¹⁰, convirtiéndose ella misma en una ambigua afirmación, pues nace del ejercicio de la negación y se separa del mundo hasta convertirse en un movimiento centrípeto. En ese sentido, Ricœur afirma “la voluntad es *nolutad*, pues nace exiliándose”²¹¹.

²⁰⁹ VI: 488.

²¹⁰ *Ibíd.*

²¹¹ *Ibíd.*

De acuerdo con la negación que la necesidad ejerce sobre el sujeto y con la rebelión con que el sujeto reacciona frente a la necesidad, puede afirmarse que la negación es doble y que es bidireccional. Ambos aspectos de la negación son denominados por Ricœur “la negación padecida” y la “negación querida” y vienen representadas por Descartes y por Kierkegaard, respectivamente, “dos caras de la filosofía -explica- que hemos intentado reconciliar”²¹². Cabe objetar, sin embargo, que “esta reciprocidad de la negación no es simétrica”, pues

“los límites de toda suerte que la necesidad impone a la libertad no son negaciones hasta [que] la conciencia no los haya esclarecido, [... pues] la conciencia es el revelador universal de la negación”²¹³.

Sin embargo, esta identificación de la conciencia con la negación la hace situarse todavía más cerca del exilio. La pretendida reconciliación de Ricœur viene acompañada, asimismo, por una reflexión sobre la libertad que se halla en el trasfondo de esta dialéctica. Por un lado, atendiendo a la negación que ejerce la necesidad, se puede concluir que, en efecto, la libertad no es más que una ilusión y que el hombre es la suma de todas sus determinaciones. Pero desde el punto de vista de la negación que ejerce el yo frente a la necesidad, se puede afirmar que el yo -y su libertad- son un exilio, una separación del mundo que tienen una doble vertiente. La primera de ellas hace referencia a Descartes:

“El primer acto de la libertad para el pensador clásico es un acto de sospecha: es una duda, y esa duda es un acto de exilio; el ‘yo pienso’ se retira de la trampa del cuerpo y el mundo; se exalta desafiando al genio maligno”.

La segunda, a Kierkegaard:

“La libertad, según el pensador existencial, se estremece por ser la crisis del ser, se angustia del espacio vacío que crea por la posibilidad, se angustia de la negación que inaugura en medio de la plenitud del ser anterior”²¹⁴.

²¹² VI: 489.

²¹³ *Ibíd.*

²¹⁴ VI: 489.

La nota que caracteriza, entonces, a la libertad entendida como exilio, es que desliga el pacto original el yo con su cuerpo y con el mundo.

El *cogito* se encuentra acorralado entre opciones que o lo niegan o lo cuestionan. ¿Cómo edificar, entonces, una filosofía del sí? ¿Cómo respetar el hallazgo cartesiano del sujeto y no caer en el abismo que él mismo abre en su descubrimiento? Una meditación sobre el yo ¿conlleva necesariamente a un exilio del mundo, a un rechazo de la necesidad, o, considerado como el menor de los males, a un sufrimiento estoico de la misma? Tales son las preguntas que se plantea Ricœur, para quien “la filosofía es una meditación y del sí, y de ninguna manera [una] sobrevaloración orgullosa del no”. Para el autor, “la libertad no quiere ser una lepra, sino la consumación misma de la naturaleza”²¹⁵. Por eso, la meditación sobre la negación se ejercita con el ardiente deseo de superarla.

El esfuerzo de Ricœur por mantener el equilibrio entre lo voluntario y lo involuntario, defendiendo el principio de originalidad del *cogito*, es notable a lo largo de toda la obra y se agudiza hasta el extremo en la dicotomía entre la libertad y el determinismo, que son vistas desde la óptica de la finitud y la infinitud. “La tristeza de lo infinito”, “la tristeza de lo informe” y la “tristeza de la contingencia” es como denomina Ricœur al carácter, a lo inconsciente y a la vida, de acuerdo con una la percepción la necesidad como atentado contra la libertad. Para el sujeto que se rebela, la necesidad es, entonces, lo finito que atenta contra el infinito que quiere ser el sujeto mismo, en su aspiración idealista. Ricœur pretende salir de estos esquemas unívocos que intentan explicar al hombre como una dialéctica entre la pasión -lo que recibe- y la acción -el yo que responde-. En primer lugar, porque “la necesidad auténtica es la que experimentamos como un modo del *cogito*” y, en segundo lugar, porque la identificación de esta infinitud con la libertad no es más que el sueño del idealismo²¹⁶, que una filosofía de la encarnación rebate desde el primer momento.

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ Cfr. P. Ricœur, “Verdadera y falsa angustia”, *op.cit.* pp.284-288. Haciendo referencia a la dimensión *histórica* de la angustia, Ricœur alude a Hegel como prototipo de identificación entre el pensamiento el ser o entre el ser y la subjetividad, a partir de la síntesis dialéctica. La integración de lo trágico con lo lógico en un intento de reconciliación en lo que Hegel llama el

Como indica Ricœur, “el *cogito* no es todo acción sino acción y pasión...: la pasión de existir corporalmente”²¹⁷. Se verá pues, a continuación, en qué medida los tres momentos de la necesidad suponen una negación del sujeto y qué respuesta formula el sujeto que, rebelándose ante ello, se exilia y pierde su conexión con el mundo.

4.2.1.1. *La triple forma de la tristeza*

Es necesario ampliar, como se ha dicho, el *cogito* hasta los límites de la corporalidad. Desde esa perspectiva puede afirmarse que el hombre, antes que de tener cuerpo y estar en el mundo, él mismo *es* cuerpo y *es* mundo. De este modo, la necesidad se introduce en la vida del hombre sin ningún margen de maniobra. El hombre es vida, es carne, es carácter, y es inconsciente: es, en definitiva, todo aquello que no ha elegido. La ambigüedad corporal, por la que somos la posibilidad de acción en el mundo y por la que, a la vez, estamos anclados en él, oculta la tentación de que la subjetividad quede anulada en el padecimiento de la necesidad, peligro que se halla oculto en cada estructura de la voluntad.

En primer lugar, Ricœur argumenta que, en la elección, el motivo es la ocasión para la decisión libre. Sin embargo, ¿acaso no es el hombre capaz también de atarse a los motivos?, ¿de sucumbir ante su racional conveniencia? ¿O, incluso, por el contrario, no es capaz de interrumpir aleatoriamente la indecisión y despertar una afirmación del sí gratuita, casi irracional? Las posibilidades de la desviación de lo que ha parecido hasta ahora como el justo *ejercicio* de la intencionalidad, es decir, de una decisión motivada y ejercida en el doble movimiento de la continuidad y de la

“espíritu” contrasta fuertemente con la reciprocidad propuesta por Ricœur, siguiendo la línea trazada por G. Marcel. “Para que Hegel hubiera cumplido con la promesa del idealismo - afirma Ricœur- habría sido menester que el espíritu de su tiempo hubiera estado más cerca de él que el espíritu del saber absoluto, que el espíritu de su tiempo le hubiera ofrecido, si no la efectividad, al menos un signo, una figura, para expresar todo el ‘fenómeno’ de ese espíritu al que el dolor de la historia eleva al yo individual” (Ibíd., p.285). Frente a la aspiración hegeliana, Ricœur sostiene que el “tema de la *nada* de la libertad es la trasposición existencialista del tema hegeliano del dolor de lo ‘negativo’; pero mientras que en Hegel se iba de la conciencia desgraciada de sí al espíritu como síntesis de lo universal y de lo singular, nosotros retrocedemos de una filosofía de la historia a una filosofía de la libertad” (Ibíd p.288).

²¹⁷ VI: 490.

discontinuidad, se sitúan en el horizonte como opciones filosóficas que presentan planteamientos opuestos sobre la libertad. En segundo lugar, se planteaba la existencia corporal desde su posibilidad de albergar los poderes necesarios para ejecutar el acto motor. No obstante, se subrayaba también la posibilidad de verse vencidos por el movimiento mecanizado del hábito, de no poder oponer resistencia al peso del cuerpo o de caer preso en el séquito orgánico que acompaña la emoción. En tercer lugar, el consentimiento se debate entre rechazar o subsumirse ante lo que parece la negación directa de sí misma. Lo involuntario absoluto presenta, en efecto, el caso límite de no poder “ser aprovechado para”, ni ser “ocasión de”. El correlato intencional aparece, aquí, difuminado entre lo desconocido.

Según estas apreciaciones, el carácter podría ser comprendido como una “negación del hombre” y como una negación de lo particular a lo universal²¹⁸. El carácter, por ser parcial, es finito. Pero la finitud que se halla en él aparece como una entidad positiva, en tanto “soy algo determinado y no una mera nada”²¹⁹. Sin embargo, a la vez, “es esta misma parcialidad la que engendra la negación dolorosa”, porque “toda determinación es una negación”²²⁰. Por el carácter, el hombre es uno y no otro, está *determinado* a ser en el mundo en forma de una modalidad concreta y a ver el mundo desde una perspectiva que niega otros posibles modos de existencia. Tener un carácter es, por ello, encontrarse a sí mismo como ser limitado.

Desde una perspectiva aún más general, se puede decir que incluso el acto mismo de elegir es ya la negación de la libertad, pues elegir es limitar. Recogiendo la tonalidad poética de Rilke y de Goethe, Ricoeur afirma sobre lo trágico que supone la elección: “¡Ah si pudiera tomarlo todo y abrazarlo todo! ¡Es tan cruel elegir y excluir! Y así transcurre la vida: de amputación en amputación”²²¹. Asimismo, la pregunta sobre sí mismo que el adolescente ilustra de manera lúcida el encuentro maldito de la parcialidad hallada en él: “¿Quién no ha estado asediado por la pregunta: Por qué soy tal como soy?” Ante ello, la voluntad no puede contemplar opciones intermedias -soy

²¹⁸ *Ibíd.*

²¹⁹ *Ibíd.*

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ VI: 491.

así pero no todo esto-; el carácter no es para ella una mediación, sino el modo inmediato de encontrarse a sí misma. Por tal razón, “el consentimiento no será una respuesta, sino la reafirmación: ‘Y bien, soy tal como soy’”²²². El porqué de la pregunta sobre el propio carácter -o modo de ser dado- nace de la negación que rodea mi existencia, a la vez que representa la melancolía intelectual del que se percata de “la tristeza de lo finito”, de acuerdo con las palabras de Ricœur.

Pero, en lo que concierne al carácter, lo trágico comienza en la “posible aleatoriedad” de mi ser. Éste no solamente no ha nacido de mí, sino que es algo que se encuentra hecho sin haberlo decidido nadie. Toda la gama de pasiones que surgen de la pregunta “¿por qué soy así?”, como las comparaciones, las envidias, o los celos, tienen su origen en la soledad que, antes de ser inaugurada por el yo que se exilia, se encuentra a sí misma siendo única y diferente. El carácter es, por tanto, el aislamiento fortuito que la libertad padece; es, en tanto que mío y dado, mi destino.

A la “tristeza de lo finito” se le suma otra fuente de abatimiento: la “tristeza de lo informe”²²³, expresado en el miedo ante lo desconocido del propio inconsciente. Lo inconsciente aparece en mí como

“la potencia espontánea de tendencias no reconocidas; dicha potencia es mi impotencia; dicha espontaneidad, mi pasividad, es decir, mi no-actividad”²²⁴.

Lo inquietante del inconsciente es que se trata del yo más profundo -por tanto, es aquello que indica de modo más radical quién soy- pero a la vez es el yo más oscuro, más desconocido, menos libre. La identificación con mi inconsciente sólo puede producirse a partir de un acto voluntario de reconocimiento de “lo otro”, con la consiguiente angustia de saber que “eso otro” soy precisamente yo mismo.

Una tercera forma de tristeza se une junto a este el último modo de involuntario absoluto, la vida: “la tristeza de la contingencia”²²⁵. Aquí lo negativo alcanza su punto

²²² *Ibíd.*

²²³ VI: 491.

²²⁴ VI: 492.

culminante, porque la vida es todo aquello que yo no puedo cambiar. La vida es, “en la raíz y en el corazón de la libertad, la pura posición de hecho”²²⁶. Si Descartes identifica la realidad material con la propiedad de la extensión, es la duración la que viene a completar la forma del no-ser de la necesidad. Por la complejidad de la organización vital, el yo es divisible, plural, y puede verse por ello amenazado. El dolor, de hecho, es la vivencia de la disgregación, “el no-ser sentido antes de ser pensado”²²⁷, por el que se percibe que el cuerpo no es un mero objeto. Por eso, al reintroducirlo Ricœur como parte integrante del *cogito*, el dolor no es solamente una “forma de la sensibilidad, como estructura objetiva de las cosas”, sino “un modo de existencia subjetiva”²²⁸. El dolor es “una presencia grávida que distingue la existencia de la esencia”, porque el cuerpo doliente es “cuerpo no-yo, no pensado, no querido”²²⁹, pero invariablemente mío.

Asimismo, la duración es nuevamente otro principio de disgregación²³⁰. La irreversibilidad del tiempo y las metamorfosis son temidas por la conciencia que espera ser un yo igual y durable. Sin embargo, a la par que ésta tiene una experiencia continua de sí, se percata de que está, en efecto, a merced de las circunstancias, de que se encuentra alienado y disperso a lo largo de su existencia temporal. Solamente una tarea lo suficientemente importante como para trascender el momento es capaz de dotar de un sentido unitario a la experiencia de la duración y, por ello, de conferir una unidad a la identidad que vive temporalmente²³¹.

²²⁵ VI: 493.

²²⁶ VI: 493.

²²⁷ VI: 494.

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ VI: 495.

²³⁰ En Descartes, la sola idea de duración conduce a identificarla con la finitud y a apelar a una necesaria existencia de Dios, de quien dependemos. Cfr. *Los principios de la filosofía*, op.cit., I, 20, 21, p.4.

²³¹ La referencia a Marcel es significativa. El hecho de proponer “la fidelidad” como uno de los caminos de aproximación al misterio del ser constituye sin duda la experiencia de la forja de la identidad a lo largo del tiempo. La vocación o misión se realiza a partir del compromiso, esto es, de la atadura que libremente el hombre se impone, al propio proyecto.

A la experiencia angustiosa del paso del tiempo y a la pérdida de identidad se suma la contingencia del propio nacimiento. Decir que el hombre es un ser temporal es, sobre todo, apelar a los momentos de su nacimiento y de su muerte; a su no-existencia anterior y a su no-existencia posterior. Para Ricœur, así como “mi organización me habla de sufrimiento” y “mi crecimiento de envejecimiento: ¿de qué me habla mi nacimiento?”²³². Podría pensarse que lo que me habla es de la muerte. Sin embargo, la negación que revela no señala “la nada” a la que estoy abocado sino, precisamente lo opuesto, la nada de la que procedo, “esa nada del origen a partir de la cual procede la existencia, la ex-nihilo de la existencia”²³³. La contingencia se convierte en angustia, más que en miedo o en respeto, cuando la conciencia se percata de *podría no haber nacido*. Esa es la negación que se halla en el principio de la vida. No es su fin, sino su nula procedencia.

La diferencia que se observa entre el abismo que levanta tal constatación y la negación del carácter y de lo inconsciente estriba que el nacimiento revela mi existencia como “un puro hecho”²³⁴; no afecta a una dimensión del yo, sino que es *toda* mi existencia la que está en juego. En efecto, mi existencia es conocida para la conciencia no como una comprobación o una razón, sino como un *hecho* en bruto. No tengo conocimiento del suceso de mi nacimiento si no es a través del relato de los otros, o de recuerdos fotográficos, a lo sumo. Pero, en todo caso, se trata siempre de una narración en tercera persona. No hay vivencia consciente del nacimiento, sino que me encuentro, de un momento a otro y sin término medio, existiendo.

La radicalidad del ser y del no-ser se abren paso, entonces, ante la conciencia que descubre que “no tiene el ser por sí misma”²³⁵. La negación del nacimiento es, por tanto, la más radical, la que revela la “ausencia de aseidad”²³⁶. La amenaza de la nada del nacimiento se constata cuando me percato de que “venir al mundo no es un acto

²³² VI: 498.

²³³ *Ibíd.*

²³⁴ VI: 497.

²³⁵ VI: 499.

²³⁶ *Ibíd.*

por el que yo me funde a mí mismo”²³⁷. Soy, en efecto, nada más que “el producto de mi herencia”²³⁸, pero esta objetivación se convierte incluso en inocua al percibir nuestra radical dependencia no ya de la necesidad, sino de la nada. Entre nacer y no nacer no hay una diferencia de grado, su excluyente oposición divide la conciencia y la aboca al sinsentido. El *hecho* de que exista no sigue ninguna lógica. Por eso, la máxima acción a la que el sujeto puede aspirar es, por tanto, quererlo -consentirlo- sin comprenderlo.

4.2.1.2. *La muerte*

Aunque esta reflexión sobre el nacimiento esté teñida ciertamente de un pesimismo que recuerda al existencialismo de Heidegger, la inclusión del tema de la muerte distancia su pensamiento. Para Ricoeur, la contingencia de la vida no es vinculante al hecho de la muerte, precisamente porque no se trata de una experiencia. Lo involuntario relativo y lo involuntario absoluto son, en todo caso, la vivencia de la necesidad experimentada por un sujeto consciente. Pero la muerte no está incluida en la experiencia del vivir: “La idea de la muerte permanece como idea (...), sin equivalente subjetivo inscrito en el *cogito*” porque “no tengo medio alguno de anticipar el acontecimiento mismo del morir”²³⁹. Así como el vivir está inscrito en el hecho límite del nacer, el morir no está incluido. Es precisamente su desaparición.

La muerte es un saber, una constatación de una ley empírica, una observación en todos los seres circundantes. No existe experiencia personal de la muerte, por lo que la certeza de la propia muerte sólo puede proceder la observación de este hecho invariable en el ser vivo. Se trata, por lo tanto, de una angustia diferente, procedente de una certitud, anticipada por la imaginación, pero no sufrida como tal. Ni siquiera las experiencias del sufrimiento, del sueño, del desvanecimiento o de la pérdida de conciencia pueden considerarse anticipos de ella. En términos exactos, no existe

²³⁷ P. Ricoeur, “Verdadera y falsa angustia”, op. Cit, p.282.

²³⁸ VI: 471.

²³⁹ VI: 500.

una “pequeña muerte” porque, por mucho que representen una “disminución del ser” estas no son el “no-ser”²⁴⁰.

Ricœur muestra así que la muerte es una ley empírica y no una cuestión de esencias. La ambigüedad de su procedencia -pues “planea sobre nosotros” y a la vez “surge como desde el centro de nosotros mismos”²⁴¹- da lugar a los angustiosos pensamientos de la conciencia que se percata de su propio destino. Es una amenaza externa, porque “la vida no la implica necesariamente”²⁴², apareciendo siempre como una interrupción, y surge desde nosotros, pero solamente como certidumbre:

“La contingencia me dice solamente que no soy un ser necesario cuyo contrario implicaría contradicción; me permite a lo más concluir que un día puedo no ser, que puedo morir: pues quien ha *debido* comenzar *puede* concluir, pero no que *deba* morir”²⁴³.

La angustia genuina de la muerte consiste precisamente en estar vivo, y por ello no haber tocado todavía la muerte, pero conocer que voy a morir. Por eso afirma Ricœur que, aunque la muerte “no es perfectamente inmanente a mi existencia”, es a la vez íntimamente mío, pero además de manera aleatoria, arbitraria, tiránica²⁴⁴. Este dominio despótico de la muerte es probablemente una de las causas por las que la muerte no genera solamente miedo, sino angustia, pues no solamente atenta contra la vida en general, sino contra mi vida en concreto, despersonalizándola, desligándola de una historia y un sentido, en la medida en que aparece como un hecho trivial, que elimina toda individualidad²⁴⁵:

²⁴⁰ VI: 501.

²⁴¹ P. Ricœur, “Verdadera y falsa angustia”, op. Cit, p.281.

²⁴² *Ibíd.* Este planteamiento es similar al de Tomás de Aquino, que afirma que la muerte es natural, pero no su necesidad. El aquinate distingue dos maneras de entender la muerte: una natural, atendiendo a la naturaleza corporal del hombre, y otra accidental, atendiendo a la naturaleza inmaterial del alma (cfr. *Suma contra los gentiles*, libro IV, cap. 79. Madrid: BAC, 1968, pp.939-942).

²⁴³ VI: 502.

²⁴⁴ P. Ricœur, “Verdadera y falsa angustia”, op. Cit, p. 282.

²⁴⁵ Cfr., por ejemplo: J. V. Arregui, *El horror de morir*; Barcelona: Tibidabo, 1992, p.25: “Hay siempre una infinita desproporción entre el hecho, o las causas del óbito, y lo que en él se pierde. La desaparición del ser humano exigiría como causa proporcional un cataclismo

“La muerte sigue siendo un accidente puro con relación al designio de la vida; la muerte nunca es completamente natural; siempre es necesario un pequeño golpe para empujarnos hacia fuera; es la ‘guadaña’ de la Muerte”²⁴⁶.

En este sentido, ni siquiera Epicuro se aleja de la *extranjeridad* de la muerte cuando al afirma que “cuando llega la muerte, tú ya no estás allí; cuando estás allí, ella no ha venido todavía”²⁴⁷ ni Descartes cae en el absurdo cuando sueña una longevidad indefinida. Por eso, precisa Ricœur que “si no pensara como biólogo, nunca pensaría en la muerte”²⁴⁸.

4.2.1.3. *El rechazo como respuesta*

Con todo, esta negación que ejerce la necesidad no es última ni absoluta; detrás de ella se esconde una segunda negación más radical, que constituye una posible respuesta del hombre ante este sentimiento de embate. Lo involuntario de la necesidad no es un “no” último porque, en primer lugar, sólo es tal ante el conocimiento de la conciencia. Es decir, sólo una subjetividad que se ve afectada por ella es la que convierte su carácter de *necesario* en condición de *negación*. Y, en segundo lugar, porque esta conciencia que se sabe rechazada revela una idea de sí misma que se ve cuestionada en sus entrañas. Ricœur ve en esta postura las aspiraciones de un idealismo de la conciencia, e incluso de cierto tipo de existencialismo, postura que rebate no sólo con una filosofía de la encarnación como lo que ha desarrollado en la obra, sino con una concepción de la libertad que trasciende esta actitud de negación, pues, en efecto, la permanencia en la negación de la conciencia conlleva, al final, un aislamiento del sujeto y una libertad que es angustia. La negación de la necesidad esconde, pues, tras de sí, una fractura más

cósmico, algo así como el reconcentramiento de todas las fuerzas de la naturaleza, y debería suponer la detención de toda la vida planetaria. Y sin embargo, nada de eso ocurre. Todo sigue igual, como si nada hubiera ocurrido”.

²⁴⁶ VI: 501.

²⁴⁷ HV: 282.

²⁴⁸ VI: 503.

honda, que está inserta en el *cogito* mismo. El consentimiento de Ricœur representa, frente a esta postura, un intento de superación y el hallazgo de una libertad que, diciendo sí a la necesidad, termina siendo una reafirmación misma del sujeto y un retorno reconciliado al mundo del que se ha separado.

“Al NO de la condición, la libertad responde con el NO del rechazo (*sic.*)”²⁴⁹, afirma Ricœur. Así pues, el primer rechazo no es más que la “forma disfrazada” de una afirmación de la propia conciencia, una conciencia que se cree absoluta y productora de sí misma pero que, frente a la necesidad, se descubre como parcial:

“En efecto, *lo que rechazamos es siempre, en un última instancia, los límites de un carácter, las tinieblas de lo inconsciente, la contingencia de la vida. No puedo sufrir ser sólo esta conciencia parcial que se desborda en su propia oscuridad y que se encuentra con su existencia bruta*”²⁵⁰.

Ante esta constatación, la conciencia se angustia y se ve abocada a la vivencia del absurdo: es total pero está aislada en su originalidad. No hay una explicación homogénea para el mundo y para ella, sino que se trata de dos mundos confrontados continuamente. El hombre es libre, pero esta libertad es el acto de separación y de vacío de la conciencia, una angustia sin fin. La cuestión parece haber llegado, de este modo, a punto muerto, a un dilema que no tiene solución racional posible. Sin embargo, el problema de fondo estriba, como se puede deducir de la argumentación de Ricœur, en la comprensión de la conciencia como una pretensión de totalidad, pues solamente para un yo que se cree apodíctico supone un problema encontrarse existiendo como *hecho* bruto. La conciencia ideal es, pues, el objeto de crítica de Ricœur, que es lo que impide un ensamblaje entre lo voluntario y lo involuntario.

Esta conciencia ideal presenta, para Ricœur, tres notas características. En primer lugar, frente a la parcialidad carácter, es una conciencia que tiene un *anhelo de totalidad*:

²⁴⁹ VI: 508.

²⁵⁰ *Ibíd.*

“Así, el horror de ser individuo, la conciencia con frecuencia dolorosa de los límites del carácter, se mudan en desmesura; penetrando en esta región peligrosa, la libertad negada se vuelve libertad negadora y convierte su horror en desprecio. La libertad se cree prometeica y termina siéndolo”²⁵¹.

La segunda aspiración de la conciencia ideal es el de la *transparencia total*, que se postula frente a lo inconsciente. Ricœur se pregunta si “todo idealismo es prometeico y [si] oculta un secreto rechazo de la condición humana”, pues

“toda vez que el idealismo plantea la adecuación de la conciencia de sí al *cogito* y la transparencia absoluta de la conciencia, rechaza la aureola de tinieblas que rodean al núcleo de la conciencia”²⁵².

En efecto, para esta conciencia no deberían existir las “pasiones del alma”, el *Cogito* debería ser acción pura. Se trata, en efecto, de una aspiración prometeica de un hombre que se desea ser dios, de un yo sin tinieblas y sin cuerpo. Sin embargo, una conciencia planteada de este modo es un engaño, una ilusión, un sujeto ficticio. Aun así, es preciso reconocer que tal *titanismo* filosófico está ligado a los primeros movimientos de la libertad. El tercer deseo de una libertad absoluta es el de una conciencia que no quiere encontrarse como *hecho bruto de la existencia*, sino que pretende ser absoluta auto-posición. En otras palabras: para el yo “es intolerable encontrarse a sí mismo como existente no-necesario; hay que *ponerse* como existente”²⁵³. Aquí, son la contingencia del *cogito* y la pasividad fundamental de la vida lo que son rechazados de plano.

Estas ambiciones prometeicas acaban siendo, no obstante, para Ricœur, una vocación o tentación del filósofo de convertirse en “Prometeo encadenado”, pues “toda génesis *ideal* de la conciencia es un rechazo de la condición *concreta* de la conciencia”²⁵⁴, de modo que lo que verdaderamente rechaza tal subjetividad no es el cuerpo, o la duración, o la espontaneidad de la vida, sino las *ideas* del espacio, del

²⁵¹ VI: 508.

²⁵² VI: 509.

²⁵³ VI: 509.

²⁵⁴ VI: 510.

tiempo y de la contingencia. Para Ricœur, el idealismo ignora “la trascendencia del cuerpo con respecto a su propia idea, la de duración con respecto al esquema del tiempo, y la de existencia con respecto a toda idea”. De tal manera, “una filosofía de la conciencia triunfante contiene en germen una filosofía de la desesperación”²⁵⁵. Una concepción estrecha del *cogito* conlleva, por tanto, como consecuencia inmediata, una visión desesperada de la libertad. La “negación padecida” indicada unas líneas antes, por referencia a Descartes, por la que el sujeto se entiende a sí mismo separadamente del mundo en un acto de sospecha, y la “negación querida” por referencia a Kierkegaard, por la que el sujeto se percibe a sí mismo como angustia dentro de su exilio, se implican mutuamente. Como explica Ricœur,

“cuando el anhelo de desmesura de la libertad resulta realmente herido, la condición ignorada termina mudándose en una condición *rechazada*. El ‘existencialismo negro’ no es, quizás, más que un idealismo decepcionado, y el sufrimiento de una conciencia que se ha creído divina y que se conoce ahora desgarrada”²⁵⁶.

Esta doble visión, la de una conciencia ideal y la de una libertad angustiada, es la que Ricœur denuncia y pretende superar a partir de una filosofía de la encarnación y de la afirmación. El suicidio, que puede ser visto, en efecto, desde el punto de vista existencialista, como el acto supremo de la conciencia y la última afirmación total del yo que se ve acorralado, presenta una alternativa para Ricœur, que consiste en la opción de la afirmación, de la que en “no” de la conciencia no es más que un primer paso, pero no el último ni el definitivo. Tal opción, que es el *consentimiento*, se postula así como el final de un dilema que señala los límites del estudio de lo voluntario y lo involuntario, unos límites que están más allá de la descripción y que marcan una línea antropológica determinada, pues, como observa Ricœur,

“el rechazo señala la tensión más extrema entre lo voluntario y lo involuntario, entre la libertad y la necesidad; el consentimiento se reconquista a partir de él: no lo rechazará; lo trascenderá”²⁵⁷.

²⁵⁵ *Ibíd.*

²⁵⁶ VI: 510.

²⁵⁷ VI: 511.

4.2.2. Del rechazo a la afirmación

Así pues, la cuestión de la reconciliación entre lo voluntario y lo involuntario revela problemas de una envergadura mayor. “La psicología -afirma Ricœur- resulta infinitamente superada por *opciones* metafísicas que exceden su competencia”²⁵⁸. La unión del alma y del cuerpo, empresa a la que Ricœur su compromiso, y la conciliación entre libertad y necesidad son problemas filosóficos que se hallan detrás de la descripción eidética. Pero, además, estas cuestiones remiten directamente a una instancia de un orden distinto: la Trascendencia, pues consentir, lejos de capitular frente a la necesidad, significa afirmar el sujeto pero sin separarlo del mundo. Consentir significa afirmar:

“He aquí mi lugar, yo lo adopto; no cedo, asiento; está bien así; pues ‘todas las cosas concurren al bien de aquellos que aman a Dios, de aquellos que son llamados según su designio’²⁵⁹.

El consentimiento introduce, pues, la *esperanza* dentro de la descripción de la voluntad. Una inclusión temática que no está exenta de dificultades, pues exige un cambio de método y un giro, que es el que precisamente promete Ricœur desde el inicio de la obra al anunciar una *poética* de la voluntad. El consentimiento no puede sostenerse a sí mismo, lo voluntario y lo involuntario permanecen sin reconciliar si no es por referencia a una última instancia, como ha mostrado el constante tono paradójico de la obra. En cada una de las estructuras de la voluntad siempre permanece un residuo de misterio que resta inaccesible a la razón y a la lógica. La resolución de tales paradojas sólo es posible, pues, en la esperanza de otro siglo.

La *ciencia* de la descripción es superada, de este modo, por las preguntas de un *saber* más amplio:

²⁵⁸ *Ibíd.*

²⁵⁹ VI: 512.

“Resulta claro que la unidad del hombre consigo mismo y con su mundo no puede resultar íntegramente comprendida en los límites de una descripción del *cogito*, que la fenomenología se trasciende a sí misma en una metafísica”²⁶⁰.

Este salto de la eidética a la poética no es operado por Ricœur en la obra -ni lo será, al menos bajo los términos en los que lo anuncia- en ninguna otra, pero sí muestra en *Lo voluntario y lo involuntario* de qué modo interfiere una esperanza de tal tipo en la subjetividad. En efecto, es el propio *adentramiento* en el Sí mismo, y no solamente un *desenvolvimiento* de la descripción del sujeto lo que lleva hacia la Trascendencia. Y es, precisamente el “redescubrimiento del cuerpo propio” el eslabón intermedio de este recorrido. Esta pieza fundamental es la que Ricœur lee en el Descartes del *Tratado de las pasiones*, cuyas intuiciones, a juicio del autor, marchaban en esta dirección:

“Cuando reintroducimos en el *cogito* la existencia del cuerpo, los problemas de la sabiduría se comunican con el saber: Descartes lo sabía bastante bien cuando el atractivo de toda sabiduría en un *Tratado de las pasiones*, es decir, en una comprensión de la unión del alma y del cuerpo. Una psicología de la conciliación, implicada en una *crítica del dualismo*, envuelve ya una teoría de la falta y una ‘poética’ de la voluntad”²⁶¹.

Asimismo, este movimiento, que pretende acoger a la necesidad -no rechazarla- y acoger también al sujeto -en vez de exiliarlo- tiene para Ricœur sus raíces en Marcel y en Jaspers:

“Tal profundización del Sí mismo es un aspecto de la reflexión de segundo grado con respecto a la cual Gabriel Marcel afirmara que, más una crítica, es una *refección*. Por nuestra parte admitimos que tal refección comporta un *salto* -el salto de la existencia a la Trascendencia, en el lenguaje de Jaspers”²⁶².

²⁶⁰ VI: 512.

²⁶¹ VI: 512. Cfr. la definición de sabiduría de da Descartes. Véase capítulo 5.

²⁶² *Ibíd.*

Este salto es en realidad un único movimiento por el que se determinan una filosofía del sujeto y una filosofía de la Trascendencia, “que en última instancia es la filosofía de los confines del hombre”²⁶³. Así pues, el movimiento hacia la conciliación total recorre los pasos del yo, del cuerpo y finalmente de la Trascendencia. Es nuevamente Descartes quien guía a Ricœur en este recorrido:

“[Para Descartes] a partir de la duda, que es un desafío arrojado a la existencia de las cosas materiales y del cuerpo, se *avanza* a la afirmación del Sí mismo. Luego, desde este último se *avanza*, por un nuevo acto, a la afirmación de Dios, que ulteriormente le permitirá reafirmar el mundo y su cuerpo. Este vasto movimiento circular, que transponemos aquí al orden de la voluntad, ese movimiento que va del rechazo a la reafirmación, sólo comporta finalmente una decisión, una decisión doble si se quiere: el *cogito* se afirma, pero no es auto-creador, la reflexión se atestigua como sujeto, pero no como auto-posición. La intuición central del cartesianismo es la vinculación entre el *cogito* y el argumento ontológico”.

La vinculación entre una filosofía del sujeto y la Trascendencia no es, no obstante, una apologética que pretenda inferir a Dios de la naturaleza. El propósito de Ricœur se limita, más bien

“a mostrar cómo a partir de esta filosofía de la Trascendencia la filosofía de la subjetividad se consume como doctrina de la reconciliación”²⁶⁴.

Mostrar, indica Ricœur -que no demostrar- significa entonces describir la Trascendencia no por ella misma, sino por el reflejo que causa en la subjetividad, un reflejo que va desde arriba hacia abajo y, de modo inverso, mostrar cómo la subjetividad es una respuesta a una llamada que la supera. Esta conciliación final es analizada por Ricœur como el término medio entre dos opciones que el filósofo describe “como una carencia y como un exceso de la conciliación de la libertad y la necesidad bajo la égida de una invocación a la Trascendencia”²⁶⁵: el estoicismo y el orfismo, respectivamente.

²⁶³ VI: 513.

²⁶⁴ VI: 513.

²⁶⁵ VI: 514.

4.2.2.1. *El estoicismo como consentimiento imperfecto*

Ricœur recoge algunos pensamientos de Epicteto y de Marco Aurelio para describir el tipo de consentimiento que lleva a cabo el estoicismo, de acuerdo con su visión del mundo y de la divinidad. Lo que caracteriza a dicho pensamiento, a ojos de Ricœur, es, en continuidad con el acceso a la Trascendencia, una vinculación a ella, pero a costa de un desprecio y una separación del sujeto respecto al cuerpo y al mundo. Justamente, como indica Ricœur,

“toda la estrategia estoica se sustenta en estos dos corolarios: reducción del cuerpo a lo que ya es cadáver, de la afección a la opinión; no hay ‘pasiones del alma’ por el hecho del cuerpo, sólo hay acciones del alma: el cuerpo es inerte y el alma es impenetrable”²⁶⁶.

Por eso, para el estoicismo, no hay pacto posible entre estos dos principios, el desprecio del mundo es el camino de encuentro del alma consigo misma, que se ejercita en el control de los deseos. Sin embargo, este rechazo del mundo no es una negación total para el estoico, sino que constituye solamente una parte de un movimiento general que, paradójicamente, “da esplendor a la necesidad que de entrada degradaba”²⁶⁷. Por una referencia a Dios, la necesidad que particularmente se opone al alma entra a formar parte de una totalidad que es objeto de amor y de admiración. Se dibuja de este modo una sabiduría que consiste en una “esfericidad del alma”, cuya perfección consiste en un previo retiro del mundo, que es un ejercicio de purificación, y un segundo paso de reverencia a todas las cosas y hacia la divinidad que habita en ellas. El consentimiento estoico es, pues, un arte que combina estos dos movimientos: el rechazo de cada particularidad del mundo y la aceptación de este mismo mundo por referencia a un Todo.

²⁶⁶ VI: 514.

²⁶⁷ *Ibíd.*

Tal movimiento paradójico es posible, como Ricœur indica, por la relación que existe entre la subjetividad y la Trascendencia. En efecto, el giro que se opera entre el desprecio y el amor tiene una significación clave para la descripción de la voluntad, pues en ella ve el autor el germen de las dos revoluciones copernicanas. Tal y como explica, el Todo tiene un sentido oculto en la filosofía estoica, que es la razón del *rodeo* del consentimiento:

“El comienzo de la filosofía es una revolución copernicana que centra el mundo de los objetos en el *cogito*: el objeto es para el sujeto, lo involuntario para lo voluntario, los motivos para la elección, los poderes para el esfuerzo, la necesidad para el consentimiento; en el sentido de esta primera revolución copernicana, el Todo es el horizonte de mi subjetividad”²⁶⁸.

Este primer paso, no obstante, es insuficiente, pues la referencia a la subjetividad no puede ser absoluta, sino que debe ser puesta en relación con la Trascendencia:

“La profundización de la subjetividad reclama una segunda revolución copernicana, que desplace el centro de referencia de la subjetividad a la Trascendencia. Tal centro, no lo soy y sólo puedo invocarlo y admirarlo en sus cifras que son sus signos esparcidos (...). Tal descentramiento se anuncia en la noción estoica de totalidad”²⁶⁹.

Este acceso, o descentramiento, como lo denomina Ricœur requiere un método nuevo, pero para el autor la actitud del estoicismo es el precedente que encuentra una ubicación idónea en la filosofía de Jaspers y de Marcel, pues “la relación entre la parte y el todo es aquí la cifra de una relación más sutil, la del ‘misterio ontológico’”²⁷⁰. Así pues, es “la cifra del Todo”²⁷¹ la que posibilita el consentimiento de los límites, es el medio que entre el acceso al yo y a la Trascendencia. Para los estoicos, este descubrimiento del Todo no es elección ni obra, ni siquiera es

²⁶⁸ VI: 516.

²⁶⁹ VI: 516.

²⁷⁰ *Ibíd.*

²⁷¹ VI: 517. Es remarcable el empleo por parte de Ricœur del término “cifra”. Teniendo toda la obra una notable influencia jaspersiana debido a la referencia de la subjetividad a la Trascendencia, es ésta una de las pocas ocasiones en que tal influencia es expresada con tal claridad.

consentimiento, sino que es admiración, contemplación. La atención es desviada de mí mismo para poder superar el rechazo del mundo y es puesta en una Sabiduría mayor. El sujeto resulta en este movimiento trascendido, superando así la negación que ejercía sobre él la necesidad.

Sin embargo, este doble giro, a pesar de contener el germen de una filosofía que apunta en la misma dirección que Ricœur, en la medida en que supone un descentramiento de la subjetividad, esconde un amargo descontento:

“No es posible practicar a la vez el desprecio de las pequeñas cosas y la admiración del todo. El límite final del estoicismo es permanecer en los confines de la poesía de la admiración”²⁷².

El desprecio de la naturaleza y el desconocimiento de la dimensión subjetiva de la corporalidad se hallan en el origen de este dolor. El yo sólo resulta reconciliado artificialmente, refugiando el rechazo la necesidad en la mirada hacia la Trascendencia. La imperfección de este consentimiento sólo puede ser superado, a ojos de Ricœur, con una comprensión del cuerpo como *mi cuerpo* y, por tanto, como parte de uno mismo. Sólo de esta manera la negación y la aceptación pueden dejar de ser momentos yuxtapuestos y encontrarse en un único acto de afirmación del sí mismo.

4.2.2.2. El orfismo como consentimiento hiperbólico

Si la filosofía estoica representa un rechazo de la necesidad, la poesía órfica - emparentada en su versión moderna con la última filosofía de Goethe y de Nietzsche, así como con los *Sonetos a Orfeo* y las *Elegías de Duino* de R.M. Rilke, obras a partir de las cuales Ricœur se apoya en su explicación- supone una actitud opuesta: la de la *admiración*. El “muere y transfórmate” de Goethe habla de un movimiento universal que es cifra una sabiduría que se ignora:

²⁷² VI: 517.

“el no y el sí se encuentran unidos en todas las cosas de acuerdo con una ley dialéctica que no es de compensación aritmética sino de metamorfosis y de superación”²⁷³.

El juicio que desprecia la necesidad se transforma en el orfismo en una modalidad distinta: la de su conjura y celebración. Los cantos de Orfeo unen la vida y la muerte en un único momento; el mundo continúa en su inocente devenir y en su ignorancia el mundo avanza inexorablemente. Lo novedoso de esta actitud, y lo que la diferencia en esencia del estoicismo es que, en esta nueva forma de admiración, el yo está incluido en la tierra de la necesidad: no está *en* mundo, sino que *es* mundo. Hay, por ello, un *descentramiento* del yo, porque este resulta humillado, pero, como indica Ricœur,

“la poesía sólo humilla para curar, [pues] por el canto provoca una conversión: ¡que la conciencia, renunciando a ponerse a sí misma, acoja al ser con la admiración y busque en el mundo y en lo involuntario una figura de la Trascendencia, una figura que me sea dada para ruda compañía de mi libertad!”²⁷⁴.

Así pues, toda destrucción es superada por una bondad superior, que es el ser de los seres. La humillación del yo es, por eso, en el fondo, una forma de celebración, una primera forma de *generosidad*:

“La bondad del mundo es el ‘muere y transfórmate’, es la metamorfosis. La naturaleza en su existencia bruta es señorial. Resumida en mi cuerpo, toda la existencia no querida no es ni una catástrofe ni una prisión, sino una primera generosidad y una primera victoria”²⁷⁵.

Sin embargo, a juicio de Ricœur, este modelo de asunción de la necesidad no tiene todavía el rango de consentimiento, pues tras él se oculta la amenaza de caer en el vértigo de la objetividad. La admiración descentra el yo y lo lleva hasta el mundo de las cifras, pero, aunque esta humillación se da en medio del conjuro lírico, supone

²⁷³ VI: 518.

²⁷⁴ VI: 522.

²⁷⁵ VI: 520.

una pérdida del sí mismo. El orfismo es la exageración de la admiración, una hipérbole que tiene como consecuencia la pérdida del sí en la necesidad:

“No es por azar que el orfismo tienda hacia una idolatría de la naturaleza en la que se desvanece el privilegio del *cogito* en el ciclo de lo mineral y lo animal”²⁷⁶.

Así pues, la metamorfosis que invoca el orfismo solamente puede ser modelo o cifra de mi consentimiento, un aspecto parcial, al que le faltaría un “recentramiento” posterior o una vuelta al sí; una segunda revolución copernicana, en palabras de Ricœur. La limitación del movimiento órfico es explicada por Ricœur a partir de la distinción entre lo que es estrictamente un acto de visión y un acto de la voluntad: la admiración es en realidad una admiración, una postura que supone un avance con respecto a las miras despectivas de la necesidad por parte del estoicismo, pero esta *visión* resta incompleta si no se la consume con el consentimiento, que es un acto del *querer*. “La contemplación -explica Ricœur- abre el camino al consentimiento ablandando y suavizando la potencia tensionada del rechazo, pero no lo sustituye”²⁷⁷, pues decir sí es más que una visión: es un acto del yo.

Asimismo, la poesía órfica deja al sujeto insatisfecho en la medida en que el descentramiento del yo se da a favor del mundo universal, rechazando la singularidad del hacerse del sujeto. El consentimiento es, por eso, no sólo el acto que completa la admiración, sino también el que devuelve al yo su originalidad olvidada: la metamorfosis es la transformación en las cosas en las cosas mismas, ahí reside el secreto de su bondad. Este modelo, basado entre otros en el ejemplo animal, resulta insuficiente para el hombre, en virtud de su apertura. En efecto, el animal asume la ley y se somete a sus transformaciones logrando de este modo la perpetuación en su mismo ser; el animal está consumado de antemano. Si la admiración toma como modelo esta dialéctica asume, en el fondo, el ideal del “mito animal” como una explicación de lo que, en realidad, escapa al mundo de las cosas:

²⁷⁶ *Ibíd.*

²⁷⁷ VI: 523.

“Para mí, asumir mi carácter, mi inconsciente y mi vida con su ser y su no-ser es transformarlos en *mí mismo*. La transmutación no es una alienación sino una interiorización. No ya: ‘hazte todas las cosas’ sino: ‘hazte lo que eres’”²⁷⁸.

El consentimiento es, por tanto, un paso más que la admiración. La estrechez del carácter se convierte, entonces, en profundidad; lo inconsciente puede ser fuente indefinida para la motivación de la libertad y la vida se acepta como condición de toda elección posible. Una adecuada estima de sí debe pasar, entonces, por dos estadios: un primer descentramiento de sí en la acogida de la necesidad y un posterior reencuentro con un sí ya humillado y no absoluto. El consentimiento órfico lleva hasta el extremo el primer movimiento, exaltado de tal modo la naturaleza que el sujeto resta olvidado como parte entre las partes. La referencia de Ricoeur a la Trascendencia tiene entonces la misión de recuperar este yo perdido, pero no en un movimiento autorreferencial sino en una afirmación que le llega por lo Otro. El consentimiento debe estar acompañado, entonces, de la esperanza.

4.2.3. El consentimiento y la Trascendencia

Las propuestas del estoicismo y del orfismo ofrecen distintas soluciones a la relación planteada entre tres términos: el mundo, la necesidad o lo involuntario absoluto, en primer lugar; la conciencia, en segundo lugar; y, por último, la Trascendencia. Mientras el estoicismo ofrece una solución a la relación entre yo y el Todo, el orfismo vincula el yo con la necesidad. Sin embargo, la contrapartida de la primera opción es el rechazo del mundo y del propio cuerpo, mientras que la de la segunda es la pérdida de la conciencia. ¿Cómo solucionar tales tensiones? ¿Existe alguna relación lógica entre los tres términos? ¿Es posible un lenguaje común entre los tres? Para Ricoeur, la problemática que plantea esta triple relación reclama un acto de la voluntad definitivo: el consentimiento. Sin embargo, ni el consentimiento estoico ni el órfico ofrecen una solución total. El consentimiento que propone el filósofo francés supone un cambio con respecto a estas dos opciones; tal novedad es la *esperanza* como parte de la escatología o como acceso a la Trascendencia:

²⁷⁸ *Ibíd.*

“Acaso es indispensable comprender que el camino del consentimiento no pasa sólo por la admiración de la maravillosa naturaleza, resumida en lo involuntario absoluto, sino por la esperanza que aguarda *otra cosa*”²⁷⁹.

La admiración, entonces, es útil, pero solamente en la medida en que sirve como analogía del consentimiento, porque la aceptación del mundo es, al fin, la cifra que remite el yo a la aceptación de la Trascendencia.

El equilibrio entre “el vértigo del exilio despreciativo” y el “vértigo de la feliz consumación en la metamorfosis sin conciencia”²⁸⁰ debe pasar por la esperanza, que no es otra cosa que un acto de afirmación último, pero una afirmación que no proviene de uno mismo, que no es una auto-fundación. Sólo de esta manera puede ser defendida una originalidad del *cogito* y un crítica de una posición apodíctica del mismo. La primera revolución copernicana, es decir, la comprensión de la necesidad *por* y *en* la subjetividad debe ser completada, por tanto, por una segunda revolución, que comprende al *cogito* por referencia a la Trascendencia. Como observa Ricoeur, allí donde

“la admiración dice: el mundo es bueno, es la patria *posible* de la libertad, puedo consentir, la esperanza dice: el mundo no es la patria *definitiva* de la libertad; consiento lo más posible, pero espero ser librado de lo terrible y, al fin de los tiempos, gozar un nuevo cuerpo y una nueva naturaleza que estén de acuerdo con la libertad”²⁸¹.

Es necesario, entonces, admitir los límites de la comprensión humana: el problema que plantea de modo disyuntivo la relación entre el alma y el cuerpo, la necesidad y la libertad, lo voluntario y lo involuntario debe ser convertido en misterio para poder

²⁷⁹ VI: 524. En el prólogo de *Le conflit des interprétations*, J. Greish señala, a propósito del escrito de Ricoeur “La liberté selon l’espérance”, que el proyecto de *Lo voluntario y lo involuntario*, según el cual la “libertad humana” no se pone si no es por la Trascendencia, no se abandona. “La noción de libertad según la esperanza muestra que el sueño de una poética de la voluntad no es jamás abandonado, sino metamorfoseado, como lo hará a lo largo de su obra ulterior” (*Le conflit des interprétations*, p. 19).

²⁸⁰ *Ibíd.*

²⁸¹ VI: 525.

ser aceptado. El consentimiento, arropado por la esperanza, promete así una estima adecuada del sí, que ni se exalta ni se humilla. Tal esperanza no es, efecto, una vana ilusión ni una evacuación, o un exilio oculto, sino la actitud que da acogida al cuerpo y a la necesidad: “La esperanza no es así el triunfo del dualismo, sino el viático para el camino de la conciliación”²⁸².

El yo se anuda, entonces, en un pacto misterioso, con la necesidad y con la Trascendencia. Solamente este último elemento garantiza una entente cordial y una reciprocidad ejercida con vistas a la reconciliación. Este “tratado de paz”, en efecto, trasciende los límites del entendimiento y de la lógica, pues “el consentimiento a los límites es un acto siempre inacabado”²⁸³. Pero,

“si bien hay una distancia evanescente que separa la libertad de la necesidad, la esperanza quiere convertir toda hostilidad en una *tensión fraternal*, dentro de una unidad de creación. Conocimiento franciscano de la necesidad: soy ‘con’ la necesidad, ‘entre’ las criaturas”²⁸⁴.

Tal es la conclusión a la que llega Ricœur. Lo involuntario absoluto muy difícilmente puede ser estudiado como parte de la subjetividad. Pero, paradójicamente, forma parte de ella misma porque es ella misma. Sin embargo, más allá del problema epistemológico que plantea este intento de superación del naturalismo, lo que lo involuntario absoluto revela es un problema existencial: la fractura entre el yo y el mundo y el deseo de una conciliación última. Lo involuntario absoluto como cifra de la aceptación de un Todo y el consentimiento como complemento de la admiración son, entonces, las vías para alcanzar la correcta estima de sí mismo. Un camino inacabado que, a costa de la renuncia de una comprensión absoluta -pues la paradoja aparece siempre irresoluble-, promete una restauración futura de la condición humana. Una restauración que comienza por una afirmación de sí y una afirmación del mundo, ejercidas mediante una libertad que no es renuncia ni exilio, sino que es una libertad *solamente* humana.

²⁸² *Ibíd.*

²⁸³ VI: 424.

²⁸⁴ VI: 525.

4.4.4. *Una libertad solamente humana*

Las páginas que concluyen el estudio sobre *Lo voluntario y lo involuntario* se centran en el tema central de la obra: la libertad. En el que convergen muchas otras cuestiones secundarias y que puede haber quedado oculto bajo la variedad y el detallismo de los análisis. En efecto, la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario y la aproximación a una subjetividad que permanezca al resguardo de las tentativas naturalistas e idealistas son cuestiones que encuentran su punto convergente y su raíz en la libertad. La estructura dialéctica de la obra incentiva, asimismo, el debate entre el determinismo y la libertad, a la vez que lo hace extensible al dilema del dualismo alma-cuerpo.

Con todo, ¿no ha supuesto el análisis del consentimiento un giro con respecto a los de la decisión y la moción? ¿No ha significado una claudicación de la libertad, a favor de una búsqueda poética que está más allá de los límites de la descripción? Una dualidad sutil, explica Ricœur, parece esconderse tras una comparación entre los actos de la voluntad, por la que la libertad que avanza en los dos primeros se ve minada en el último momento. Podría hablarse, según esta clasificación, de dos modos distintos de libertad, o incluso de grados. Sin embargo, para Ricœur esta distinción es un error, una incoherencia que se confunde con la paradójica libertad humana. En efecto, como ha indicado a lo largo del estudio, no hay compatibilidad posible entre el determinismo y la libertad; la libertad o es total o no es; la afirmación, o es total o no es.

En este sentido, Ricœur afirma que no existen dos momentos de la libertad: un primero que estaría representado por la decisión y por la moción, que consistiría en un ejercicio de la libertad, y un segundo, representado por el consentimiento, en el que esta libertad sucumbiría. La paradoja de una libertad se da en cada uno de los tres momentos de la voluntad, y esta paradoja consiste en pareja de nociones actividad-pasividad. Es en esta dualidad de aspectos, y no en la distinción de momentos, donde reside lo ambiguo y lo misterioso de la libertad humana:

“Es cada uno de los momentos de la libertad -decidir, moverse, consentir- el que une de un modo intencional distinto la acción y la pasión, la iniciativa y la receptividad”²⁸⁵.

El consentimiento puede ser visto como el momento de más tensión entre la acción y la pasión. Sin embargo, esta dualidad ya se encontraba presente en la decisión y en la moción. En efecto, el *fiat* de la decisión se producía bajo el efecto de un *surgimiento* dentro del campo de la *atención*. Continuidad y discontinuidad se unían, paradójicamente, y garantizaban, por un lado, que la elección no podía reducirse ni al impulso de los móviles ni a la racionalidad de los motivos y, por otro lado, que la decisión no es transparente, sino que está motivada y acoge en su seno los valores que la corporalidad le ofrece. Por eso, la decisión es, desde un punto de vista, *absoluta*, por lo novedoso y original de su surgimiento y, desde el otro, *relativa* a unos motivos corporales y vitales. Muestra así Ricœur, a través de la decisión, que “la grandeza y la miseria de la libertad humana ya se encontraban unidas en una suerte de independencia dependiente”²⁸⁶: la elección surge después de los motivos, pero surge por causa de ellos, sino que es el yo quien decide. Lo mismo ocurre con la fuerza motriz y con la necesidad. Por lo tanto, explica Ricœur,

“la paradoja no se produce tanto entre dos momentos del querer que sólo se distinguen por una intención diferente, sino más bien entre la triple forma de una iniciativa y la triple forma de una receptividad”²⁸⁷.

Esta dualidad del querer es la que ampara la reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario: lo primero acoge -recibe- lo segundo, pero lo hace activamente. Una libertad que se ejercita a partir de esta doble dimensión es, ciertamente, una libertad paradójica, porque parte de dos principios que al entendimiento le resultan contradictorios. En efecto, la aspiración de una libertad total se halla en el fondo de los debates acerca de la libertad como los que ha mostrado Ricœur: tanto el naturalismo como el idealismo conciben lo libre como una capacidad ilimitada de determinarse a sí mismo, aunque, por confrontación a la necesidad, sus propuestas

²⁸⁵ VI: 529.

²⁸⁶ *Ibíd.*

²⁸⁷ VI: 530.

sean opuestas: si tal es la libertad, afirma el naturalismo, esta libertad no existe, puesto que el hombre está sujeto a las leyes del mundo; si tal es la libertad, afirma el idealismo, el hombre es libre, en efecto, pero es un ser exiliado y angustiado, porque está situado fuera del mundo. El error del naturalismo y el idealismo reside en una incomprensión de la necesidad y de su relatividad, pero también de una incomprensión de esta libertad que es “mixta”.

Sin embargo, este deseo de una libertad absoluta es la que permite al hombre, como explica Ricœur, definir en qué consiste su libertad. Ciertas ideas-límite, que se comprenden solamente en vacío, son las que permiten al hombre descubrir la verdad de su libertad, por comparación a cómo le gustaría ser. La primera de estas ideas es una concepción de una libertad auto-determinante, una libertad

“que no se haría mirando, alterando una espontaneidad, plegándose a una necesidad, sino que sería ella misma por decreto. [Una libertad que] no sería ya una *libertad motivada*, en el sentido humano de una libertad receptiva de valores y finalmente dependiente de un cuerpo: no sería ya una libertad *encarnada*, no sería ya una libertad *contingente*”²⁸⁸.

La segunda idea-límite sobre la libertad la caracteriza como una libertad que, efectivamente, sí está motivada, pero aun así ésta sería una libertad transparente, absolutamente racional. Una motivación exhaustiva y un conocimiento y control racional de todas las razones sería igualmente la característica de una libertad divina, intemporal y no encarnada. Sin embargo, precisamente por ser cuerpo, la libertad del hombre es duración y es opacidad. La confusión de los motivos es la condición indiscutible a partir de la cual se hace necesaria la tarea de dilucidar, y tal acto comporta una actividad exclusiva, por la que el hombre conoce y decide lo que se le da y lo que quiere ser. En tercer lugar, una libertad absoluta, pero encarnada, remite a un ideal de un cuerpo dócil, de una “libertad *graciosa*”²⁸⁹, de la que las figuras del bailarían o del atleta vendrían a ser los modelos. Una modelización, no obstante, nostálgica, pues mover implica experimentar esta misma docilidad, pero también la

²⁸⁸ *Ibíd.*

²⁸⁹ VI: 532.

resistencia que se opone a la espontaneidad corporal. La idea de una libertad que no tuviera la parcialidad del carácter vendría a representar la cuarta característica de una libertad ideal. Tal querer, no tendría ya solamente unos motivos absolutamente transparentes, sino que estos no estarían reducidos a manifestarse de un modo concreto y no elegido. Sería una libertad que actuaría como pura iniciativa.

La descripción de lo voluntario y lo involuntario rebela, por oposición a estas cuatro notas ideales, que la libertad humana está motivada, se hace a partir de la receptividad, es temporal, es limitada y aparece bajo unas formas que no han sido elegidas. En efecto, una libertad encarnada “emerge sin cesar de la indecisión, pues los valores se me muestran siempre *en un bien aparente*”, a partir de la cual el querer va clarificando los motivos hasta formar su decisión, de la misma manera que una imagen se conforma por la inadecuación del sujeto al objeto y los consecuentes esbozos que de ella forma. Asimismo, la libertad es “el arte de la duración”, en la que el *cogito* conduce su gobierno, como tarea de perfeccionamiento de una decisión motivada. Sin embargo, “la clarificación de los motivos resta siempre inacabada”. La urgencia de la decisión adelanta siempre un resultado frente al cual los motivos rara vez conducen a ella de manera transparente. En este sentido afirma Ricœur que la elección humana “procede de un riesgo y no de un decreto”²⁹⁰. Comparada con una libertad divina, este riesgo se ve como una carencia, pues una libertad aleatoria o azarosa se percibe como el menos humano de los quererres. La suspensión de la atención exige, al menos, que dicha suspensión se ejercite en una determinación de los valores y no en una indefinición de los mismos.

El ideal de una libertad-límite se perfila, entonces, no como una libertad humana sino como una libertad creadora, divina. Pese a las carencias que comportan la corporalidad, la duración, la motivación y la necesidad, ¿es posible, entonces, hablar de libertad? Sí, si se la comprende como una *libertad solamente humana*, como una libertad que

²⁹⁰ VI: 531.

“no es un acto puro, [que] es en cada uno de sus momentos actividad y receptividad; [que] se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes y pura naturaleza”²⁹¹.

Por un lado, es una libertad semejante a la libertad divina, por su “indeterminación idéntica a su poder de determinarse a sí misma”²⁹², pero a la vez es una libertad distinta, por su carácter receptivo. Se trata pues, de una libertad que es *total* y *auténtica* en todas sus dimensiones, pero que no es una libertad *absoluta*, por el hecho de que el sujeto no lo es. El *cogito* es original, en efecto, pero no se pone a sí mismo, no es inmediato ni transparente: y no lo es por su ser encarnado y por su dependencia de la Trascendencia.

La obra de Ricœur se consagra, de este modo, como una descripción del querer y de la libertad de un ser cuya naturaleza no admite las explicaciones determinantes de la naturaleza y cuya contingencia remite a una Trascendencia, que se configura como una nueva comprensión de sí misma a partir de una dimensión poética. La libertad del hombre es una libertad labrada, ejercida por la relación entre lo voluntario y lo involuntario. Es, por tanto, una libertad real, pero no divina. Tal es la conclusión, taxativa y firme de Ricœur, a una obra que se extiende a lo largo de más de quinientas páginas: “Querer no es crear”²⁹³.

²⁹¹ VI: 530.

²⁹² *Ibíd.*

²⁹³ VI: 532.

5. PROBLEMÁTICAS Y ANÁLISIS DE LAS FUENTES

5.1. El dilema libertad-necesidad

Para Ricœur, el consentimiento se ha hecho posible partiendo de una doble negación: la que ejerce la necesidad sobre el sujeto y, como consecuencia de ésta, la que el sujeto ejerce sobre ésta, rechazándola como algo ajeno a su propio ser. Sin embargo, lo determinante en su filosofía es que tales negaciones son solamente etapas en la búsqueda de una afirmación que es más honda y más radical. “Meditamos la negación con la ardiente esperanza de superarla”¹, afirma, porque meditar sobre la negación, sobre la necesidad y sobre la angustia es “utilizar su duro aprendizaje para explorar y aferrar la afirmación original, más original que cualquier angustia que se precie de tener hondos orígenes”². Así pues, la libertad de Ricœur no finaliza ni en la negación ni en la angustia del exilio. A pesar de ello, el contacto con la necesidad es, efecto, ambiguo: Ricœur se encamina en dirección a la acogida de ésta, a vueltas de una primera revolución copernicana. Sin embargo, esta acogida no puede ser total: así se demuestra desde el punto de vista del conocimiento, según el cual la libertad y la necesidad son irreconciliables, y desde el punto de vista vital, como constatan las experiencias de la confusión, del esfuerzo y de la opacidad de lo involuntario absoluto, que se percibe como una limitación.

Es necesario detenerse en estos momentos que se encaminan hacia la afirmación del sí *en y por* la necesidad que opera el consentimiento, con el objetivo de examinar los caracteres de una libertad que no es absoluta pero que es real. Un alto en camino de la doble negación permite observar, en efecto, que diferentes posturas acerca de la libertad encuentran su razón de ser en el sobresalirse de uno de estos pasos, en el fijarse exclusivamente en él, dejando de lado el resto. Es así como el estoicismo se fija en el momento de la segunda negación y acaba exiliándose del mundo, refugiándose en un artificial consentimiento de la totalidad; y es así, también, como el orfismo termina anulando la subjetividad en favor del mundo y de la vida, obviando el momento de separación y de descubrimiento de sí que destacan los estoicos.

¹ VI: 489.

² “Historia y verdad”, op.cit., p.280.

El ahondamiento en estos momentos que encaminan la afirmación final conduce, no obstante, a acercamientos de la libertad de raigambre filosófica que, si bien no se hallan todos explícitamente referenciados por Ricœur, conforman un escenario amplio que permite enmarcar la aportación del filósofo francés a la cuestión de la libertad. De este modo, yendo más allá del estoicismo y del orfismo es posible encontrar tres posiciones que dan respuesta a la confrontación entre la necesidad y la libertad, a saber: el pensamiento cartesiano, el de Hobbes -que se hace extensible a la posición empirista- y el de Sartre -que se hace extensible a la posición idealista-. Ricœur mantiene una actitud crítica a lo largo de toda la obra con estas últimas dos opciones e intenta superarlas. Una lectura atenta de Descartes por su parte le permite, en efecto, hacer suyas ciertas intuiciones y reformularlas con ayuda del método fenomenológico. Tales intuiciones son, de hecho, las que le permiten articular esta crítica. Un análisis atento de la influencia cartesiana en *Lo voluntario y lo involuntario*, que está más presente de lo parece, ofrece, así, ciertas claves para la comprensión de una libertad a la medida del hombre y de un hombre a la medida de su libertad.

5.1.1. Descartes y el dominio de la necesidad

La negación del sujeto con respecto a la necesidad conduce una afirmación de sí mismo. El encuentro con la necesidad es la oportunidad para que el yo se adelante, rebelándose ante la supuesta pérdida de sus fueros. Era de este modo como el obstáculo permitía al yo afirmarse en un acto de superación mediante el esfuerzo, o cómo la búsqueda de una razón para vivir -en forma de valor o conjunto de valores que trascienden la propia vida- permitía encontrar una unidad vital que se encontraba amenazada ante la presencia de valores heterogéneos³. En tales casos, lo que parecía una negación de la libertad por parte de la necesidad oculta un descubrimiento más hondo y deja ver una característica primera en la voluntad humana: el yo se descubre a sí mismo y se erige como un dominador de la necesidad. La búsqueda de la liberación de las ataduras de la vida se concibe así como un primer

³ *Ibíd.*, pp. 281-283.

momento de libertad. Las promesas de una vida mejor que ofrecen la técnica y los avances científicos se sitúan entonces en el horizonte de una voluntad que quiere ser soberana.

Esta esperanza puede encontrarse ya en Descartes y se halla, asimismo, entre las aspiraciones del hombre contemporáneo. Se trata de una concepción de la libertad que tiene una dirección determinada: ésta es comprendida como una *liberación*: no se trata de la negación padecida, o del no que viene a representar todo aquello que me determina, sino del rechazo que el yo formula como respuesta ante ésta. Es, por tanto, no una “negación padecida”, sino una “negación querida”⁴. Frente a la “activa negación de la libertad”, responde una libertad que “quiere ser total, transparente, autónoma”⁵. Por eso, detrás de todo rechazo, hay una afirmación: la de mi soberanía. Tras el rechazo de la parcialidad y de la estrechez del carácter, por ejemplo, se encuentra un anhelo de totalidad; tras el rechazo de la oscuridad del inconsciente, se halla un deseo de transparencia total, pretensión que es asumida como principal tarea del idealismo⁶. La afirmación de sí se encuentra ya en un primer nivel como superación de la negación.

La libertad como el domino de la necesidad puede observarse ya en los escritos cartesianos cuando apela a los logros de la ciencia y a la importancia otorga al conocimiento de los primeros principios, sean físicos o ideas, para seguir el recto camino de la sabiduría⁷. En efecto, la ambición práctica, y no meramente teórica, del pensamiento cartesiano apunta a una mejora de la debilidad humana para una vida llena de beatitud⁸. En este sentido, podría plantearse si existe un cambio entre la

⁴ VI: 489.

⁵ VI: 488.

⁶ VI: 508.

⁷ Cfr. N. Grimaldi, *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris: Vrin 1996, p.150-157.

⁸ Puede verse esta ambición práctica en la sexta parte del *Discurso del Método*, en la que Descartes afirma: “Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa, enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza de las acciones del fuego del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean (...) podríamos aprovecharlas del mismo modo, en todos los usos a que sean propias, y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza”. *Op.cit.*, pp.118-119.

llamada “moral provisional”⁹, en la que Descartes apela al cambio de los propios deseos ante aquello que no podemos alcanzar y a la adversidad, de inspiración estoica¹⁰, y la “más alta y perfecta moral” de la carta-prefacio de los *Principios de la filosofía*, que podría sugerir que una moral definitiva únicamente se alcanza como fruto del recto conocimiento provenientes de la metafísica y de la física¹¹.

En efecto, la famosa comparación de la totalidad de la Filosofía¹² con un árbol, “cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física, y las ramas que brotan de este tronco son las otras ciencias, que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral”¹³ mueve a dos preguntas: en primer lugar, si la moral es deducible de la metafísica y de la física, y en segundo lugar, si esta moral es un sustituto de la “moral provisional” explicada en el *Discurso del Método*, en la que la compara con la casa en la que se vive mientras se está construyendo una nueva¹⁴.

⁹ Cfr. *Discurso del Método*, tercera parte, op.cit., pp. 86-89) y la carta a Isabel de Bohemia del 4 de agosto de 1645 (*Correspondencia...*, op.cit, pp.81-82).

¹⁰ La temática de la correspondencia con Isabel de Bohemia durante esa época es, precisamente, un comentario compartido de la obra de Séneca *De vita beata*.

¹¹ Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid: Alianza 1995, p.15.

¹² Tal y como señala Descartes en la carta a Isabel de Bohemia que encabeza *Los principios de la Filosofía*, por “filosofía” entiende el deseo a la Sabiduría, y por “Sabiduría” entiende la conjunción del recto conocimiento de las verdades, de la determinación de la voluntad en el ejercicio para la búsqueda del bien, mediante el ejercicio de las virtudes y el seguimiento de las buenas costumbres: “De las dos propiedades que requiere la Sabiduría así descrita, a saber, que el entendimiento conozca todo lo que sea bueno y que la voluntad siempre esté dispuesta a perseguirlo, sólo una, la voluntad, puede ser poseída por igual por todos los hombres; la otra no, pues el entendimiento de algunos hombres es más valioso que el de otros” (op.cit, p.5-6). Esta concepción de Sabiduría está particularmente relacionada con la de virtud, que consiste en “tener voluntad firme y constante de llevar a cabo cuanto nos parezca lo mejor y poner toda la fuerza de nuestro entendimiento en formarnos juicios atinados” y es el camino para llegar la beatitud, que no consiste en otra cosa “sino en el contento espiritual”, el único que depende de nosotros, puesto que no somos dueños de los bienes del cuerpo (Carta a Isabel de Bohemia, 18 de agosto de 1645, en *Correspondencia...*, op.cit. p.91).

¹³ Descartes, *Los principios de la filosofía*, op.cit, p.15.

¹⁴ Cfr. *Discurso del método*, tercera parte, op.cit. p.86. H. Gouhier señala, a propósito del término de “moral definitiva”, que muchos estudiosos han utilizado para justificar un cambio respecto a una “moral provisional”, no es utilizado por Descartes, sino interpretado por ellos. En el Prefacio señalado, Descartes emplea el término “moral perfecta”, pero no “moral definitiva”, por lo que no es exacto hablar de una transición. Los principios “provisionales” y las valoraciones sobre moral de las otras obras deben ser interpretadas en su conjunto y en relación con toda la obra cartesiana, pues no se ofrece un elenco sistemático (H. Gouhier, “Descartes et la vie morale” en *Revue de Méthaphysique et Morale*, 1937, n.44, p.166). Cfr. también R. Ramírez Restrepo, *El pensamiento moral en Descartes*, Pontificia Universidad Javierana, Bogotá 2008, pp. 111-141.

Sobre la primera cuestión, es posible afirmar que, si bien no existe una exposición sistemática de la moral por parte de Descartes, sí puede reconocerse cierta relación orgánica entre la misma y las cuestiones metafísicas y científicas que plantea¹⁵. En efecto, el dominio de la naturaleza por medio de la medicina y de la técnica tiene como uno de los fines principales la conservación de la salud, que es imprescindible para la posesión de la sabiduría¹⁶. La Moral y la Medicina son dos ramas del mismo árbol de la Filosofía: una procura los bienes del cuerpo, y la otra los bienes del espíritu, pero se trata en todo caso del mismo árbol y, ampliando el símil, de un solo hombre. La salud, obtenida a través de la ciencia, contribuye así a la búsqueda del bien del alma virtuosa, otorgándole por consiguiente el espacio necesario para el ejercicio de su voluntad, que en Descartes, en cierto modo, es sinónimo de libertad.

El mayor conocimiento del cuerpo, y sobre todo de los espíritus es, asimismo, un objetivo principal del *Tratado de las Pasiones*, cuyo sentido no puede separarse de la interacción del cuerpo con el alma y, por ende, del conocimiento de la verdad y de la vida recta. La libertad que inaugura la técnica es entonces una capacidad de poder cambiar la relación con el propio cuerpo y con los cuerpos de la naturaleza; frente a la necesidad, por la que el hombre no es completamente libre, la medicina promete liberar el cuerpo de estas penurias, y así poder liberar el espíritu¹⁷. De hecho, según

¹⁵ Cfr. Gouhier, *op.cit.*, p.192, Blázquez-Riuz, *Moral y voluntad en Descartes*, Córdoba: Biblioteca de Estudios Cartesianos, 1984, p.125, Grimaldi, *Études cartésiennes...* *op.cit.*, p.153-154.

¹⁶ En la sexta parte del *Discurso del método*, Descartes afirma: “La conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida, porque el espíritu mismo depende tanto del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina en donde hay que buscarlo”. (*op.cit.*, p.119). Asimismo, en la primera parte explica: “He formado un método, en el cuál parece que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto a que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar” (*Ibid.*, p.69).

¹⁷ La importante cuestión sobre si los bienes físicos pueden otorgar la felicidad es de alguna manera traspuesta a la lectura que aquí se realiza: si la necesidad física es compatible y facilita el cumplimiento de los deseos humanos o, por el contrario, los dificulta. Descartes mismo trata esta cuestión en la correspondencia con Isabel de Bohemia (carta del 18 de agosto de 1645, *Correspondencia...* *op.cit.*, pp. 86-91), intentando definir el sentido del término “voluptuosidad” -bienes sensibles- según los usos de Séneca, Epicuro, Zenón y Aristóteles y debatiendo sobre en qué medida contribuye a la beatitud del hombre. El estoico control racional de las pasiones está presente en la propuesta cartesiana, si bien el sustento

este razonamiento, la mayor parte de los errores, incluso de los mejores hombres, no proviene de una voluntad malvada, sino de una voluntad cautiva por las pasiones, que no siempre están bajo nuestro dominio, defecto que la ciencia promete subsanar¹⁸.

La segunda cuestión, sobre la existencia o no de una moral definitiva, se dilata en la consideración del alcance de la temática moral en la obra cartesiana en su conjunto. En toda la filosofía cartesiana hay una primacía de los problemas éticos, que, si bien no son tratados siempre en primer plano, se sitúan en el horizonte de todas las cuestiones. La preocupación de Descartes por seguir las buenas costumbres y por alcanzar no sólo una vida de beatitud sino un nuevo y completo sistema del saber se trasluce a lo largo de sus escritos y correspondencia. La voluntad cartesiana de establecer unos primeros principios¹⁹ hace que otorgue a las cuestiones epistemológicas el primer lugar en el orden de todo el conjunto del conocimiento. Sin embargo, ello no menoscaba el interés por la moral y por el modo de vida práctico, sino que pone de manifiesto que, frente a la imposibilidad de vivir sin unas directrices, es necesario establecer algunas provisorias y abarcar de modo inmediato las cuestiones teóricas. La moral es importante pero, precisamente, porque “la vida

científico de la moral será una de las diferencias clave con el estoicismo y el neoestoicismo (Blázquez-Ruiz, op.cit., p.125).

¹⁸ Cfr. carta de Descartes a ¿Huygens? de ¿1648?, en la que Descartes solicita la gracia de un paisano culpable de muerte: « Parce que, tous les mouvements de nos passions n'étant pas toujours en notre pouvoir il arrive quelquefois que les meilleurs hommes commettent de très grandes fautes » (*Oeuvres de Descartes*, op.cit., t.V, p.263). Cfr. N. Grimaldi, *Études cartésiennes...* op.cit., p.155.

¹⁹ Descartes denuncia el curso que ha seguido la historia de la filosofía argumentando que se han seguido de razonamientos que no estaban debidamente fundados. Ante tal error, el filósofo se propone hallar unos principios indubitables y primeros y, como tales, garantía de la verdad del conocimiento que se deduzca de ellos, hasta alcanzar la Sabiduría. Dos son las condiciones que deben exigirse a estos principios: que sean muy claros y que todas las otras cosas puedan ser deducidas de ellos. Así, encuentra los tres principios rectores: la *res cogitans*, la *res infinita* y la *res extensa* (cfr. *Los principios de la filosofía*, op.cit., pp.11-13). Descartes no ignora ni oculta, además, la importancia que el hallazgo de estos principios tiene para su proyecto de una nueva filosofía: “Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí mismo” (Segunda parte del *Discurso del método*, op.cit, p.79). Sobre los usos que da Descartes a la noción de “principio”, cfr. la carta a Cleselier de junio-julio de 1646 (*Oeuvres de Descartes*, op.cit., t.IV p. 444).

no tolera dilaciones”²⁰, ésta no puede sustraerse al paréntesis de la duda, como se hace en el orden teórico, cuando se suspende el juicio ante toda verdad que no aparezca con la suficiente claridad y distinción. Es preciso, entonces, dirigirnos como lo haría un caminante en un bosque²¹, quien se determina por la voluntad de seguir un camino, aunque no tenga certeza suficiente de sea el correcto.

Así pues, el elemento que distingue a la “moral provisional” de “la más alta y perfecta moral” no consiste tanto en qué criterios seguir, sino en el grado de certitud que el hombre tiene en el conocimiento de los mismos: mientras habita en el alojamiento temporal está construyendo los cimientos sólidos y fundamentos primeros de lo que será la nueva ciencia, ahora bien, una vez descubiertos, la moral que puede ejercer ya debe estar sustentada en los mismos y ser, por tanto, un fruto o efecto de ellos, tal como señala en la metáfora del árbol²².

La moral cartesiana sigue, en definitiva, una línea clara a pesar de hallarse dispersa en los escritos: ésta se dibuja siempre como el dominio racional y voluntario de la necesidad y de las pasiones, ya sea mediante la técnica y la medicina, o ya sea

²⁰ Ofreciendo al lector de *Los Principios de la Filosofía* un orden al que atenerse con el fin de instruirse, Descartes señala como primer paso: “Quien sólo ha adquirido el conocimiento vulgar e imperfecto (...) debe ante todo intentar formarse una Moral que pueda bastarse para reglar las acciones de su vida, porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir” (Op.cit, p.15).

²¹ “Mi segunda máxima fue la de ser en mis acciones lo más firme y resuelto que pudiera y seguir tan constante en las más dudosas opiniones, una determinado a ellas, como si fuesen segurísimas, imitando en esto a los caminantes que, extraviados por algún bosque, no deben andar errantes dando vueltas por una y otra parte, ni menos detenerse en un lugar, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones, aun cuando en un principio haya sido sólo el azar el que les haya determinado a elegir ese rumbo; pues de este modo, si no llegan precisamente adonde quieren ir, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, en donde es de pensar que estarán mejor que no en medio del bosque” (Tercera parte del *Discurso del Método*, op.cit., pp.87-88).

²² En este sentido, G. Quintás -traductor y comentador de la obra- sostiene que la traducción de “moral par provision” recoge el doble sentido de “provisional” y “previsión”. Cfr. *Principios de la filosofía*, op.cit., p.448. Pueden apreciarse el carácter de “fruto” de la Moral, de la Medicina y la Técnica (indicadas en cursiva) del árbol de la Filosofía en la descripción que Descartes hace de la sabiduría: “Lo que significa la palabra Filosofía: el estudio de la Sabiduría; que por Sabiduría no sólo hemos de entender la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de cuanto el hombre puede conocer, bien en relación con la *conducta que debe adoptar en la vida*, bien en relación con la *conservación de la salud* o con la *invención de todas las artes*” (Ibíd., pp.7-8).

mediante el cambio de nuestros deseos²³. En ambos casos, es el *Cogito* quien, percatándose de los impedimentos y reafirmando en su propósito de lograr una buena vida, decide salir al paso y responder haciendo uso de las mejores armas que tiene: el conocimiento de las verdades y su firme determinación en la instrucción de sí mismo.

5.1.2. Hobbes y las causas de la libertad

Descartes presenta un modo determinado de libertad que parte de la negación de la necesidad, pero tal negación no es definitiva. Por el contrario, el reconocimiento de ésta mueve hacia una actitud acogedora que puede verse reflejada en *Lo voluntario y lo involuntario* de Ricœur. En efecto, el sujeto cartesiano debe dominar la necesidad, pero debe también asumir los límites que ésta le impone, asumiendo de este modo a la vez los límites de su propia naturaleza. El cambio de los deseos frente a lo irreversible es, por tanto, una forma de consentimiento. El *Cogito* acepta y asume, entonces, lo involuntario.

Sin embargo, el encuentro con la necesidad presenta otra solución posible: la del empirismo, que consiste en el vencimiento del sujeto frente a la inmutabilidad de la causalidad a partir de la cual se efectúan sus actos. Esta actitud naturalista, que toma con frecuencia la psicología, es la que Ricœur trata de superar a lo largo de la obra mediante dos recursos: la relatividad de lo involuntario y el estudio de la necesidad para y dentro de la subjetividad. Es la necesidad *vivida* la que marca la diferencia, entonces, de la necesidad que es *estudiada*. Para una descripción de la voluntad, estas apreciaciones marcan una inversión de perspectiva y permiten comprender los actos humanos precisamente como *actos* y no como *hechos*. Durante la obra, Ricœur critica insistentemente el fracaso de una “psicología explicativa”, que toma de las ciencias de la naturaleza -ámbito del que es expulsada la subjetividad- el método y el

²³ Refiriéndose a los estoicos, Descartes escribe: “Pues, ocupados sin descanso en considerar los límites prescritos por la naturaleza, persuadíanse tan perfectamente de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, que esto sólo era bastante a impedirles sentir afecto hacia otras cosas; y disponían de esos pensamientos tan absolutamente, que tenían en esto cierta razón de estimarse más ricos y poderosos y más libres y bienaventurados que ningunos otros hombres (*Discurso del método*, tercera parte, op.cit., p.89).

lenguaje. Frente a ello, el filósofo elabora su análisis en forma de “psicología comprensiva” o, al menos, “descriptiva”, tratando de guiarse en esta descripción por la intencionalidad que las estructuras de la voluntad presentan.

La comprensión, por ejemplo, del hábito como automatismo por parte de cierta psicología

“no es ya una comprensión del hombre, es decir una comprensión de lo involuntario *múltiple* en su relación con la *unidad* del querer; no es ya, ciertamente, una *comprensión* de lo múltiple por lo uno, sino una explicación por lo simple, por la simplicidad de los elementos y las leyes (recuento, frecuencia, allanamiento, asociación, etc.). Para el naturalismo, son inteligibles, es decir explicables, la naturaleza inerte y en el hombre la inercia, en fin, la máquina”²⁴.

Para el naturalismo, las acciones son explicadas como la sucesión espacio-temporal de causas y de consecuencias. Encontrar la causa de un acto es, por tanto, remitirse al hecho fisiológico que lo preceda, convirtiendo así las acciones en una mera secuencia de hechos. Esta reducción es particularmente invasiva en tanto se aplica a la voluntad, pues si desde la perspectiva fenomenológica, y respetando la filosofía del sujeto, ésta culmina en el ejercicio de la libertad, la explicación elimina cualquier reducto de ella y asemeja la volición a los hechos naturales, situados en un mismo y único plano ontológico y epistemológico.

¿Cómo una libertad entendida como el *rechazo activo de la necesidad* puede conducir la negación misma de esta facultad que se opera en el naturalismo? Tal desviación hunde sus raíces en un problema doble: de una parte, en la cuestión metodológica que atañe al estatuto de las ciencias y de la filosofía en su estudio del hombre; de otra parte, en la propia concepción de la libertad, planteándose la cuestión de si existe realmente un libre albedrío o solamente se ejercen ciertos tipos de libertad. Esta pregunta se vincula así con la posible existencia de una libertad ejercida en grados o, por el contrario, de una libertad total y absoluta, que no admite progresión ni tipos, ante la cual sólo es posible responder que, o es total o no es.

²⁴ VI: 324-325.

Sobre la primera cuestión, Ricœur afirma a lo largo de la obra que no es posible encontrar un lenguaje común entre las ciencias de la naturaleza y el mundo del sujeto. El dualismo de entendimiento siempre será, en este sentido, un límite que el hombre debe aceptar y que debe superar mediante el acceso a la experiencia, o a la reflexión segunda, en lenguaje de Marcel. Sobre la segunda cuestión, tal y como observa Ricœur a lo largo de su análisis, no existe medida posible entre el determinismo y la libertad: ésta, o es total o no es. Sin embargo, de acuerdo con la descripción del consentimiento, que sea total no significa que sea absoluta. Una libertad que pretende mezclarse con el determinismo es, al fin, toda ella determinismo, pues el lenguaje de las causas no admite otra comprensión posible. Es por esto que Ricœur insiste en que, en el hombre, no existen propiamente causas, sino motivos.

Una libertad explicada desde esta perspectiva es precisamente, más allá de la psicología de inspiración naturalista, la que está representada a Hobbes. El pensador, en efecto, entiende la libertad como una ausencia de impedimentos exteriores y como una cadena de causas, distinta de la facultad del querer. Como se verá, tal concepción de la voluntad es diametralmente opuesta a cómo la entiende Ricœur y, por extensión, distinta también a los planteamientos cartesianos²⁵.

El mecanicismo en el que se sustenta el empirismo identifica en un mismo plano el movimiento voluntario con el movimiento de los entes, puesto que se trata, en todos los casos, de una cadena de hechos, de una consecución lógica y demostrable a partir de la percepción. La secuencia “A precede a B” permite deducir que para que B se pueda producir, debe existir A, transformándose así la consecución temporal en una relación causal²⁶. En el hombre, el acto voluntario tiene causas que lo determinan, de

²⁵ Cfr. P. Guenancia, *Liberté cartésienne et découverte de soi*, Paris: Encre marine, 2013, pp. 16-26.

²⁶ Poco importa que Hume negara la relación de causalidad, por no ser empíricamente demostrable, y la sustituyera por la relación de experiencia, basada en el hábito y en la costumbre, más humilde frente a lo que considera la pretensión metafísica de dar por cierto lo indemostrable. Poco importa porque, de facto, las ciencias empíricas consideran “causas” los hechos precedentes que se repiten en la experiencia. Si bien la relación de causalidad metafísica es negada, no lo es la relación de causalidad experimentada. Dicha operación es la

igual modo a como sucede en la naturaleza. Por lo tanto, la libertad por la que creemos ser causa de nuestros movimientos y por la que negamos una conexión de vinculación entre los motivos y los actos es una libertad ilusoria, ficticia. En sentido estricto, no cabe distinguir, entonces entre “actos voluntarios” pues no habría distinción con los “no voluntarios”. Algunas explicaciones de tipo causal (por ejemplo, “actúo *porque* soy así”, “soy así *porque* tengo tal carácter, *porque* tengo este inconsciente, *porque* mi cuerpo se mueve así...”)) denotan, en efecto, una voluntad eximida de responsabilidad; una voluntad, en el fondo, que no es tal, porque no es libre.

Sería posible, sin embargo, hablar de *lo voluntario* por distinción a *lo no voluntario* si se hace aprecio del origen de las causas: las primeras remitirían a movimientos del hombre y las segundas a movimientos del cosmos y de los fenómenos naturales. La distinción provendría, entonces, del “lugar de origen”, pero se trataría en ambos casos de un fenómeno idéntico: de una relación de causalidad experimentada de modo empírico. En este sentido, afirma Hobbes:

“Sostengo que *causa suficiente* es aquella a la que no le falta nada que sea necesario para la producción del *efecto*. Y eso mismo es también la *causa necesaria*. (...) De ahí queda claro que todo cuanto se produce, se produce *necesariamente*, pues todo cuanto se produce ha tenido una *causa suficiente* para producirlo, de lo contrario no se hubiera dado; y por tanto también las acciones *voluntarias* se producen *necesariamente*”²⁷.

La voluntad es, entonces, la necesidad en el querer del hombre; no una necesidad que proviene de fuera -como en el caso de los tres involuntarios absolutos, en los que la necesidad está *en mí*- sino una necesidad producida y presente en el sujeto. Pero, en todo caso, necesidad:

“Mientras está fuera de discusión que la voluntad es la causa necesaria de las acciones voluntarias y que, por lo que se ha dicho, la voluntad está también causada por otras

consecuencia del sesgo metodológico que le corresponde, sesgo que se vuelve especialmente peligroso en cuanto intenta tratar los fenómenos humanos.

²⁷ T. Hobbes, *Libertad y necesidad y otros escritos*, Barcelona: Península 1991, p.166.

cosas sobre las que no dispone, se sigue que las acciones voluntarias tienen todas ellas causas necesarias y por tanto están determinadas”²⁸.

Todas las acciones voluntarias tienen unas causas necesarias y, por consecuencia, son cumplidas por necesidad. Lo determinante no es pues, el origen de la causa, sino el hecho de que esta existe de modo invariable²⁹.

La identificación entre lo voluntario y lo necesario sólo puede producirse pagando como precio una separación que, hasta ahora, no había sido puesta en duda: la de lo voluntario y lo libre. ¿Qué es, entonces, lo libre, si se ha visto que todo está causado necesariamente por algo? ¿Existe algún margen para la libertad? ¿De qué libertad se trata? El ejemplo de Hobbes es sumamente ilustrativo: se dice que el agua que desciende del río tiene libertad en la medida en que no encuentra obstáculos en su camino. Y así define él mismo la libertad como la “ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente”³⁰. De este modo, la necesidad se dice tanto de los actos voluntarios como de los no voluntarios y lo libre se dice tanto de los actos humanos como del mundo natural. Se suprime, por tanto, la dimensión original del yo, que queda diluida en el cosmos.

Como consecuencia de esta supresión de la subjetividad, los mismos actos quedan desnaturalizados, quedando reducidos solamente a *hechos*. Para el empirismo, la libertad es un hecho más, interno, pero un hecho. Y los motivos que sustentan la elección otros hechos, en este caso precedentes. La libertad así entendida es, para el estudio fenomenológico, una suerte de *desvirtualización* de la elección. Como se ha

²⁸ *Ibíd*, p.166.

²⁹ De ahí provienen expresiones ordinarias que ponen en duda la propia libertad, como “soy esclavo de mis elecciones” o “soy esclavo de mí mismo”. En este sentido, el único ser libre sería Dios, único ser capaz de causar *ex nihilo*, sin antecedentes. La única libertad auténtica sería la de crear: ésta es, precisamente, la antítesis de Ricoeur, como se muestra en la última frase de su obra: “Querer no es crear”.

³⁰ *Ibíd*, p.165. La apreciación “cualidad intrínseca del agente” se refiere a la propia naturaleza del ser. Así, en el ejemplo propuesto, no se puede decir que el agua no tenga libertad de ascender, porque no está en su poder hacerlo. Del mismo modo, se puede decir que un hombre que tiene las manos atadas no tiene libertad, pero no que un hombre cojo no la tiene. La diferencia estriba en que el impedimento se encuentra dentro de él y no se puede cambiar, a diferencia del obstáculo externo.

visto, Ricœur no emplea el término “causa” para referirse a los “motivos”, porque estos preceden la elección, pero no la causan, porque no son determinaciones. Por sí mismos, los motivos son inseparables del Cogito, de quien se puede decir con todo rigor que *elige*. Así lo muestra, además, su modo de ser intencional: los motivos son siempre motivos *para...*, y sin este *para* al que son referidos, dejan de ser motivos en cuanto tal, para pasar a ser factores o circunstancias que ninguna relación guardan con la elección. La “precedencia” temporal no es, pues, razón de causalidad.

La doble lectura del surgimiento de la elección -en continuidad y en discontinuidad- ofrece a esta relación intencional un ensamblaje sólido para una verdadera comprensión del acto humano, que no puede circunscribirse al mundo natural pero que tampoco puede considerarse algo ideal. El proyecto y la elección se encuentran en ese terreno medio que es la humanidad, unidad en la dualidad, de la que el querer humano es testigo privilegiado³¹. Por eso, la continuidad permite observar una relación “causal” entre los distintos motivos, en la que su conexión no viene dada por los motivos mismos sino que es dada por el agente, causante de esta causalidad. Pero, además, el proyecto surge de manera discontinua porque no es una consecución mecánica, una consecuencia lógica. Al contrario, el *cogito*, por el acto de la *atención* suspende la deliberación y elige. Pero es él mismo quien detiene la consecución y valoración de los motivos, no son éstos quienes “deciden”. Para Hobbes, la voluntad es únicamente el momento final de la deliberación, y los motivos no pueden ser considerados voluntarios, sino solamente como “inclinaciones” o “apetitos”, pues “las intenciones cambian a menudo”:

“Pienso que en todas las deliberaciones, es decir, en toda sucesión alterna de apetitos contrarios, el último es el que nosotros llamamos voluntad y es inmediatamente anterior a la realización de la acción o inmediatamente anterior a que su realización se haga posible.”³².

³¹ Plantear el dilema solamente en los términos absolutos “necesidad” o “azar” es obviar la realidad de la causalidad humana. El empirista argumenta que apelamos a la libertad cuando no percibimos las causas de las que procede la acción, y que las acciones que no proceden de causas -necesarias- son azarosas.

³² *Ibíd.*, p.165.

El arraigo intencional -que, insiste Ricœur, es intemporal, porque la acción podría imputarse retroactivamente- es eliminado del análisis, y la voluntad queda reducida a una cadena de elecciones. No hay una unidad que dota a cada motivo de su sentido, sino que la vinculación es meramente temporal: preceder es causar. En esta situación, “los individuos hobbesianos se comportan como máquinas deseosas”³³. La elección se convierte en un ejercicio de cálculo y en una ponderación de razones, en la que el resultado tiene más que ver con la solución racional de un problema que con un acto de determinación y de afirmación de sí. Sin embargo, tanto para Descartes como para Ricœur, la elección es algo más que la suma de motivos, y ello queda plasmado en el momento de la discontinuidad. Elegir es romper la consecución de motivos y crear una solución alternativa a la dicotomía necesidad-azar. La voluntad crea razonadamente sin formar un sistema³⁴; no hay esquema posible para la libertad³⁵.

La irreductibilidad de la libertad a la suma de las causas queda, asimismo, ilustrativamente descrita con la distinción cartesiana entre las facultades del entendimiento y de la voluntad, en la que se explica que el primero es finito y la segunda es infinita³⁶. La extensión de la voluntad, cuya función consiste en determinarse -a diferencia del entendimiento, que consiste en percibir-³⁷ es ilimitada, pues, mientras el entendimiento alcanza solamente a los objetos que se le representan, la voluntad es capaz de querer incluso lo que no ha conocido. Asimismo, mientras que la razón es temporal y se basa en una sucesión de actos, la voluntad manifiesta su dictamen de modo instantáneo. El entendimiento y los motivos se van sucediendo para que, finalmente, la voluntad ejerza su veredicto, en un acto definitivo que no admite grados: que es total o que no es. Su intemporalidad se

³³ P. Guenancia, *op.cit.*, p.22.

³⁴ VI: 31.

³⁵ Que la voluntad “crea razonadamente” supone una notable diferencia respecto a la voluntad propuesta por Hobbes. Según este autor, sólo Dios puede ser realmente libre, pues es quien crea *ex nihilo*, sin causa anterior, sin necesidad alguna. Tener una razón (una causa) para actuar significa, por tanto, seguir el régimen de la necesidad y no disponer, por tanto, de una auténtica libertad. El hombre queda así relegado al reino de las cosas.

³⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, cuarta meditación, *op.cit.*, p.187, y *Los principios de la filosofía*, 1ª parte, 35. Cfr. N. Grimaldi, “La dialectique du fini de l’infini dans la philosophie de Descartes” en: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1969, n.74, pp. 21-54.

³⁷ *Los principios de la filosofía*, 1ª parte, 32, pp. 40-41.

vincula, así, con la infinitud que le es propia. Para Descartes, nuestro conocimiento es finito, pero nuestra voluntad no, y ésta facultad la que nos hace semejantes a Dios, semejanza que se pone de manifiesto en el libre albedrío y que es la mayor de las perfecciones del hombre³⁸. Este carácter infinito de la voluntad es, además, la causa del error³⁹: aunque de ordinario la voluntad sólo juzgue lo que le ha presentado el conocimiento, en ocasiones ésta es capaz de querer algo sin haberlo conocido con la claridad y la distinción suficiente. La infinitud de la voluntad debe entenderse, pues, como la no sujeción de la voluntad a ningún elemento del cual no pueda liberarse⁴⁰. De este modo, la voluntad, e incluso la prueba misma del error, se consagran como la prueba misma de la libertad. Ser capaz de decir sí o no ante aquello que no conocemos denota una instancia distinta a lo razonable y a lo necesario y revela un poder oculto de una profundidad mayor a la del acto de conocer. Se dota, así, a la libertad de un carácter que estás más allá del mero hecho interno o de una última inclinación; la libertad es una facultad, una capacidad y un poder virtual. Sin embargo, frente a la noción de libertad como poder, Hobbes insiste en la contradicción de una libertad abierta a ejercitarse de una forma u otra o incluso abierta a no ejercitarse:

“La definición ordinaria de libre agente, es decir, que ‘un libre agente es aquel que, cuando está presente todo cuanto es necesario para producir el efecto, puede sin embargo dejar de producirlo’, implica una contradicción y es absurda, pues es como si se dijese que la causa puede ser suficiente, es decir, necesaria, y sin embargo no seguirse el efecto”⁴¹.

Tanto para Descartes como para Ricœur, la libertad es un acto y no un hecho, con todas las connotaciones que ello conlleva: principalmente, la remisión a un sujeto de naturaleza no empírica. Se puede hablar, en este sentido, de un libre arbitrio, y no solamente de libertades, como puede dar a entender Hobbes. La libertad es entonces, un poder que está más allá de sus manifestaciones. En otras palabras: si el hombre

³⁸ *Ibíd*, 1ª parte, 37, pp. 42-43.

³⁹ *Ibíd*, 1ª parte, 42 - 44, pp. 46-48.

⁴⁰ L. Gordillo, *Trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes, Mill*. Valencia: Nau Llibres, 1996, p.50.

⁴¹ T. Hobbes, *op.cit.*, p.167.

elige, es porque es libre, y no al contrario. La elección es, así, una manifestación de la libertad, más que una limitación, y posibilita la salida del hombre al mundo siendo plenamente humano y no retrayéndolo al mundo natural.

La expresión más clara del libre albedrío es la imputación que corresponde al acto ejercido, en tanto que el acto remite a mi persona como causante de los hechos. Yo soy la causa, no mis motivos ni mis razones, sino yo mismo. Pero esta causalidad es distinta de la de los hechos: yo no muevo mi cuerpo del mismo modo a cómo se mueven los objetos. Voluntad y libertad son una misma cosa en la medida que mis actos dependen de mí⁴², lo que es lo mismo que decir que la prueba de la libertad es la responsabilidad que recae sobre el agente⁴³. Como revelador de la subjetividad, el libre albedrío se despliega como su característica más notable y como su mejor definición: decir “libre” es lo mismo que decir “sujeto”, frente al mundo de la necesidad y al mundo de la divinidad. Dicha libertad, más que ser demostrada, es probada en el ejercicio mismo de la voluntad⁴⁴.

Por el contrario, la libertad entendida solamente como liberación es una posición del sujeto frente al mundo de la necesidad, con el que no tiene nada que ver y cuya única salida es convertirse él mismo en necesidad. Ahí, ni lo voluntario ni lo involuntario tienen sentido. Ricœur, por el contrario, establece como principio rector de su obra la relación de reciprocidad, abarcando así en su descripción a una conciencia carnal y a

⁴² Esta misma idea es expresada por Descartes en contestación a Hobbes a la doceava de las objeciones formuladas a las *Meditaciones metafísicas* cuando, al referirse a la libertad afirma que “aunque acaso haya muchos que, al considerar la preordenación divina, no puedan entender cómo se concilia con nuestra libertad, sin embargo, no hay nadie que, observándose solamente a sí mismo, deje de sentir que la voluntad y la libertad son una misma cosa o, más bien, que no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre” (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op.cit., p.415). Una idea similar es también expresada en el artículo 39 de los parte I de los *Principios de la Filosofía*: “que la libertad radica en nuestra voluntad y que podemos asentir o no asentir libremente a muchas cosas, es algo tan evidente que debe ser incluido entre las primeras y más comunes nociones que nos son innatas” (op.cit., p.44).

⁴³ Hobbes no es contrario a la imputación y a la responsabilidad penal de los actos, por el contrario, es razonable castigar a quien obra mal (cfr. *ibid.* p.164). Sin embargo, el alcance de esta imputación es de naturaleza jurídica y no metafísica, cosa que está fuera del entendimiento (cfr. P. Guenancia, *op.cit.*, p.21).

⁴⁴ Cfr. Descartes, *Los principios de la filosofía*, 1ª parte, 39, p.44: “La libertad de nuestra voluntad de conoce sin prueba; basta la experiencia que de ella tenemos”.

un cuerpo subjetivo. En lenguaje cartesiano: es el acto voluntario el pasaje entre las dos sustancias: es la libertad la que realiza la unidad, que debe ser ejercida.

En definitiva, la caracterización de la libertad como la ausencia de impedimentos no presenta equivocación alguna, pero el hecho de considerarla como toda la libertad de la que el hombre pueda llegar a disponer conlleva un necesario reduccionismo. La libertad como liberación no es, por eso, sino el grado más bajo de libertad. El deseo de ausencia de obstáculos es propiamente humano, por cuanto pone de manifiesto la existencia de un yo que no quiere sujetarse a las leyes de la necesidad. Sin embargo, siendo el encuentro con ésta algo inevitable -no debido solamente a la materialidad del cuerpo sino a la misma finitud humana, como bien lo viera Descartes- el libre albedrío se manifiesta más como una fuerza interior que como una ausencia de impedimentos exteriores.

Así pues, puede decirse que la libertad es, en cierto modo, total y no total. Total, por la novedad que representa en el mundo inexorable de las leyes físicas, y no total, por la finitud del ser que la ejerce, que parte de una situación concreta y estrecha su camino “a golpe” de elecciones. Tal paradoja solamente puede sustentarse en la característica originalidad del *Cogito* que ejerce tal libertad en tanto que, siendo el mismo finito, no *posee* el libre albedrío, sino que él mismo *es* esta capacidad. Por eso, la libertad, más que un hecho, es un poder.

5.2. El problema alma-cuerpo

La paradoja de la unidad y de la dualidad acompaña *Lo voluntario y lo involuntario* desde la primera hasta la última página. En efecto, repetidas veces recuerda Ricœur el adagio de Maine de Biran: “*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*”. El estudio parte, en efecto, de la distinción entre lo voluntario y lo involuntario, pero aspira a una comprensión unitaria del hombre, según la cual la relación entre estos dos ámbitos es la de *reciprocidad*. Tal aspiración se lleva a cabo con ayuda del método fenomenológico, pues pretende describir tales dimensiones desde la única perspectiva del sujeto, pues para Ricœur “una subjetividad común [es la que] funda

la homogeneidad de las estructuras voluntarias e involuntarias⁴⁵. En efecto, de acuerdo con la descripción que ha seguido a lo largo de la obra, el análisis no debe residir en la distinción, sino en la *relación* entre ellas. Se trata, en definitiva, de partir no de la distinción entre el alma y el cuerpo, sino de un único *sujeto encarnado*.

Sin embargo, Ricœur toma como punto de partida una dualidad, la de lo voluntario y lo involuntario. Frente a la búsqueda de la unidad, tal distinción ¿no significa un fracaso de antemano? ¿No extrema Ricœur la dificultad, en la medida en que reconoce que no puede escapar de la dualidad? Antes estas cuestiones, es preciso reconocer, por un lado, los distintos tipos o niveles de dualidad, que corren el riesgo de confundirse en un único discurso y, por otro, admitir y respetar los límites de la paradoja, de la que Ricœur no pretende escapar en ningún momento del estudio. La postura de Ricœur frente al dilema de la unidad y la dualidad es, ciertamente, reveladora:

“El nexo de lo voluntario y lo involuntario no reside en la frontera de dos universos de discurso, uno de los cuales sería reflexión sobre el pensamiento y otro física del cuerpo: la intuición del Cogito es la intuición misma del cuerpo unida al querer que lo padece y reina sobre él”⁴⁶.

De estas palabras puede deducirse una distinción capital para comprender la problemática de la dualidad y del dualismo en Ricœur: la distinción entre lo voluntario y lo involuntario no es análoga ni equiparable a la distinción entre alma y cuerpo. En efecto, identificar el alma con lo voluntario y el cuerpo con lo involuntario es precisamente una denuncia implícita que se encuentra a lo largo de la obra. Lo voluntario y lo involuntario forman parte del mismo Cogito: son dos modos de un mismo sujeto, un yo que está encarnado y que tiene voluntad pero que también tiene cuerpo; un yo, más bien, que *es* cuerpo. Este *ser* corporal es el que hace que tanto las funciones voluntarias como las involuntarias formen parte del mismo *querer*, de la misma *libertad* y de *un* único sujeto.

⁴⁵ VI: 21.

⁴⁶ VI: 22.

Trasladar el dualismo *alma-cuerpo* a la dualidad *voluntario-involuntario* es, por tanto, incurrir en la confusión de dos lenguajes distintos y, con ella, a la mezcla de dos planos filosóficos: el ontológico y el epistemológico. Los “dos universos de discurso” a los que se refiere Ricœur son dos formas de acercamiento a una misma realidad: el punto de vista naturalista y la perspectiva de la reflexión atañen a una misma realidad corporal, contemplada desde posiciones del sujeto diferentes. Para Ricœur, esta distinción es fundamental, pues pretender un único universo de discurso es caer en el error de la cosmología, que pretende deducir el sujeto del conocimiento de los objetos, eliminando así su radical originalidad y abocándolo a un duro determinismo. Para Ricœur, en esta tentativa coinciden tanto el pensamiento pre-cartesiano como el naturalismo, que reducen la realidad al mundo de los objetos y de las cosas. Una postura contraria, como la que abrazan las filosofías idealistas no representan, no obstante, una solución ante esta problemática, pues su defensa del Cogito se realiza a costa de su ser corporal y mundano, exiliando al sujeto y abocándolo al absurdo. El método fenomenológico se presenta para Ricœur como el antídoto necesario para el acercamiento a un Cogito integral. En efecto, la solución no se encuentra en una separación del yo de los objetos, sino en una conversión de los objetos al sujeto, o en un estudio de ellos por referencia al yo, tal y como orienta Ricœur el involuntario de los motivos, los poderes y la necesidad. Tal es la novedad de la “primera revolución copernicana” y la línea de demarcación del filósofo.

La referencia a la dualidad humana y a la unidad vital que Ricœur encuentra en Maine de Biran sostiene el estudio fenomenológico y se ofrece como una mediación original entre las posiciones monistas y dualistas⁴⁷. No obstante, es preciso no eliminar del estudio la paradoja: un lenguaje común al objeto y al sujeto es, en efecto, imposible, pero también lo es la comprensión de la experiencia corporal desde una

⁴⁷ P. Ricœur, *Autobiografía intelectual*, op.cit., p. 24. Ricœur reconoce, a propósito de una presentación de *Lo voluntario y lo involuntario*, los esfuerzos de la filosofía por encontrar la unidad a partir de la superación de la dualidad y la oposición de planos: “Ainsi, le dualisme ascétique de Platon, dans le *Phédon*, veut-il se surmonter dans une unité ontologique plus haute, comme on le voit dans le *Timée* et le *Philèbe*. Ainsi le dualisme de méthode de Descartes dans la deuxième des *Méditations métaphysiques* veut-il se surmonter dans l’unité concrète et pratique de la personne dans la Sixième Méditation et dans *Les Passions de l’âme*. Ainsi encore l’opposition de la raison pratique et de la sensibilité chez Kant veut-elle être reconciliée dans le souverain bien à la fin de la *Critique de la raison pratique*” (*Anthropologie philosophique... op. cit. p.96*).

posición que no sea la del dualismo. Es el entendimiento el que plantea la distancia y la separación, y el hombre no tiene otro modo de conocer la objetividad de las cosas. La unidad vital y la vivencia del yo encarnado son inabarcables para la descripción y escapan siempre al control del conocimiento. Sólo la referencia a la Trascendencia mantiene la esperanza de vencer los límites de la dualidad del entendimiento y de la paradoja que supone encontrarse siendo uno y distinto con el mundo y la naturaleza.

El naturalismo y la reflexión son, por tanto, dos alternativas del conocimiento que la fenomenología pretende superar, aun respetando los límites del misterio y de la dualidad de puntos de vista, en virtud de la defensa del Cogito. Las funciones involuntarias forman parte del querer humano porque, precisamente, son el *yo* mismo, aunque sólo pueda ser conocido desde fuera. De este modo, Ricœur se aleja de un dualismo que está más allá del epistemológico: el dualismo ontológico, que separa y une accidentalmente el cuerpo del alma. A lo largo de la obra, el filósofo no habla, en efecto, del alma y del cuerpo como sustancias, porque tanto la una como el otro forman parte del sujeto: las funciones voluntarias e involuntarias son ambas las de un mismo yo encarnado; no existen funciones del alma y del cuerpo por separado.

Así pues, una dualidad sin dualismo es la que enmarca en estudio de Ricœur. El autor encuentra en Descartes el origen del problema y, paradójicamente, también la solución, pues si ve en la segunda meditación un dualismo de método, a la vez aprecia en la sexta meditación y en *Las pasiones del alma* una unidad concreta y práctica de la persona. La dualidad del método no debe ser confundida con el dualismo ontológico; ahí reside el genio y el peligro del pensamiento cartesiano:

“La dualidad de sustancias, además de situarse en un terreno ontológico donde está prohibido entrar, aparece introducida y sostenida por una dualidad de certezas, la certeza del *Cogito* y la certeza del espacio”⁴⁸.

La confrontación entre la dualidad de certezas y la dualidad de sustancias es recogida por Ricœur a lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario*. Esta doble lectura ofrece al

⁴⁸ VI: 242.

filósofo, de este modo, un diagnóstico acerca del origen del dualismo y la primicia que inspira la senda de la reconciliación.

5.2.1. *La unión del alma y del cuerpo en Descartes*

La presencia cartesiana en *Lo voluntario y lo involuntario* es a la vez reveladora y problemática, pues el idealismo y el naturalismo -que pretende superar Ricœur- parecen tener en el pensador moderno su origen pero, al mismo tiempo, parece ser el propio Descartes quien ofrece la solución a tal dilema. Ricœur hace referencia a Descartes dirigiéndose hacia dos direcciones distintas: por un lado, presenta lo problemático que resulta un dualismo epistemológico convertido en un dualismo ontológico, pero, por otro lado, halla en su estudio sobre las pasiones un terreno fértil donde se encuentra la semilla de la unidad. Aun manteniéndose esta tensión, Ricœur toma como punto de partida indiscutible el hallazgo cartesiano de la conciencia de sí, a partir del cual elabora todo su discurso acerca del querer. Es preciso, no obstante, acercarse de modo adecuado a este yo que Descartes identifica primeramente con el pensamiento, pues, es el mismo método cartesiano de división y análisis el que engendra la traición de este indispensable descubrimiento. Tal y como sostiene Ricœur,

“Descartes nos lleva por el mal camino cuando define el pensamiento por la conciencia de sí mismo. (...) Al contrario, todo nuestro análisis tenderá a mostrar los vínculos de la conciencia con el mundo y no la insularidad de una conciencia que se retira en sí misma”⁴⁹.

En efecto, el exilio del sujeto y el apartamiento del mundo se encuentran en el origen de la concepción apodíctica de la conciencia, condición con la que Ricœur se muestra crítico. En este sentido, el autor insiste:

“La ambición del idealismo es identificar la responsabilidad con una *autoposición* de la conciencia y alcanzar una exacta adecuación de la reflexión y del pensamiento

⁴⁹ VI: 55.

intencional en todo su espesor oscuro. Esta pretensión sin duda ha surgido del Cogito cartesiano”⁵⁰.

No obstante,

“Descartes mismo -afirma Ricœur- nos invita, más de lo que él ha sospechado, a cambiar de régimen de pensamiento”⁵¹.

La correspondencia mantenida entre el pensador moderno y la princesa Isabel de Bohemia, así como el *Tratado de las pasiones del alma*, ofrecen algunas claves de lectura que suavizan el dualismo mantenido en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas*⁵². Es en este “segundo Descartes” donde Ricœur encuentra el fundamento para elaborar la teoría de la reciprocidad, apoyándose también en la filosofía reflexiva. Existe, ciertamente, un contraste en Descartes entre la explicación de la *tercera noción primitiva* y la explicación de la *glándula pineal* acerca del movimiento y de la unión entre el alma y el cuerpo. En la acogida de lo involuntario y en la admiración como primera de las pasiones se observa, no obstante, una recepción de Descartes por parte de Ricœur que está más allá de una lectura dualista del mismo.

⁵⁰ VI: 411.

⁵¹ VI: 27.

⁵² El dualismo epistemológico, que inaugura un nuevo modo de argumentar metafísico a partir del siglo XVII, contrasta con la afirmación de la unidad del hombre. Ante esta doble manera de explicar el ser humano, se podría plantear la cuestión sobre si existe una contradicción dentro del pensamiento cartesiano o si se trata, más bien, de un argumento continuo en la discontinuidad de planos. En efecto, lo que en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas* aparece como claro y distinto, es confuso en el *Tratado de las pasiones*. Esta diferencia podría atañer a que en las primeras obras Descartes habla de un orden racional, epistemológico, mientras que en la última obra se refiere más bien al orden práctico de la realidad y al de las vivencias, ámbito en el que el hombre experimenta el error y está en contacto con las pasiones. En este nuevo orden las preocupaciones morales alcanzan una importancia de primer orden, tal y como lo muestra la correspondencia con Isabel de Bohemia y el *Tratado de las pasiones del alma* (Cfr. R. Lázaro, “Descartes y las *Pasiones del alma* en: *Cauriensia*, vol. II, 2012, p.250-251). Este planteamiento, lejos de resolver el dilema de la unidad de la obra cartesiana -problema que escapa el objeto de estudio-, es sin embargo coincidente con la lectura de Ricœur, quien, sin pretender tampoco abordar el problema, rechaza una lectura dualista de la obra cartesiana y retoma los análisis de las pasiones. Para Ricœur, en efecto, es preciso distinguir entre la cuestión epistemológica, que sólo conduce al dualismo, y la perspectiva de la experiencia que, en palabras del existencialismo, hace referencia a un “yo encarnado”.

5.3.1.1. La tercera noción primitiva

En la sexta meditación, dedicada a la demostración de las cosas materiales y a la diferencia en el hombre entre el alma y el cuerpo, Descartes afirma que, aun siendo “una substancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar [...] pudiendo ser y existir sin el cuerpo (...) tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido”. El yo no se encuentra en el cuerpo, explica, como un piloto en su navío. De ser así, sólo tendría conocimiento de la nave desde una experiencia exterior (ver, oír, tocar). Por el contrario, yo “estoy tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como uno solo todo con mi cuerpo”, según lo cual los sentimientos de hambre, sed, dolor, etc. “no son sino ciertos confusos modos de pensar, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo”⁵³.

Asimismo, Descartes desarrolla una idea similar acerca de la unión del alma y del cuerpo en dos cartas dirigidas a Isabel de Bohemia⁵⁴, haciendo notar que dicha unidad es confusa al conocimiento:

“Las cosas que atañen a la unión del alma el cuerpo sólo se conocen de forma muy obscura con la única ayuda del entendimiento, y otro tanto sucede si la imaginación ayuda al entendimiento. Mas los sentidos las dan a conocer con gran claridad”⁵⁵.

En efecto, lo que es difícil de conocer para el entendimiento, que separa la sustancia pensante de la sustancia extensa, resulta fácil para los sentidos, pues proporcionan al hombre la experiencia de la unidad, un tipo de saber que es enteramente distinto del Cogito y de la extensión, ambos garantizado por Dios. A la pregunta formulada por la princesa sobre “de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios”⁵⁶, Descartes trata de dar una explicación sobre la unidad del alma y el cuerpo, experimentable por los sentidos. En

⁵³ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, op. Cit., pp. 206-208.

⁵⁴ Cartas del 21 de mayo y del 28 de junio de 1643, en: Descartes, *Correspondencia...*, op.cit., pp. 27-31, 35-39.

⁵⁵ *Ibid.*, p.36.

⁵⁶ Carta del 16 de mayo de 1643, *ibid.*, p.26.

efecto, la inmaterialidad del alma plantea un problema a la hora de explicar el movimiento del cuerpo, que sí es físico, pues según sus leyes son las causas físicas quienes causarían tal movimiento. Ante este dilema, se pregunta Isabel de Bohemia acerca de la naturaleza del alma y si realmente es inmaterial, de acuerdo con lo expuesto en las *Meditaciones metafísicas*. Para Descartes, el conocimiento de la unión entre el alma y el cuerpo se alcanza a través de los sentidos, de tal modo que

“quienes no filosofan nunca y no usan sino de sus sentidos, no les quepa duda de que el alma mueve el cuerpo y el cuerpo influye en el alma, pero los consideran a ambos como una sola cosa, es decir, conciben su unión, pues concebir la unión que existe entre dos cosas equivale a concebirlas como una sola”⁵⁷.

La unión del cuerpo y del alma es, pues, para Descartes, un hecho fáctico antes que una idea o un razonamiento. En la explicación que da acerca de la unión hace mención a cierta “noción”:

“[Doy por hecho] que se hallan aún muy presentes en la mente de Vuestra Alteza las razones que prueban la distinción entre el alma y el cuerpo y no queriendo rogarle que prescindiera de ellas para representarse *esa noción de la unión* que todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar, a saber, que lo existe es una persona única, que tiene a un tiempo cuerpo y pensamiento, y que son ambos de naturaleza tal que ese pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le acaecen...”⁵⁸.

En estas líneas, Descartes hace mención de una “noción de la unión”, noción que es, ciertamente, oscura:

“Opino que se ha debido a tales meditaciones, más que a los pensamientos que requieren una atención menor, el que le haya parecido oscura la noción que de la unión de ambos tenemos. Pues no me parece que la mente pueda concebir con claridad al tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, puesto que, para

⁵⁷ Carta del 28 de junio de 1643, *ibid.*, p.36.

⁵⁸ *Íbid.*, p.37. El subrayado es mío.

ello, es menester concebirllos, simultáneamente, como una sola cosa y como dos, y en ello hay contradicción”⁵⁹.

Así pues, el hombre es uno y la unión del alma y del cuerpo es un hecho, aunque pensarlo y conocerlo resulte dificultoso. Esta descripción de la unión como una “noción” se enmarca dentro de las tres “naciones primitivas” sobre las que se construye el conocimiento, de acuerdo con la explicación que ofrece Descartes:

“Y estas nociones son muy pocas (...), sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones”⁶⁰.

Las explicaciones de Descartes no satisfacen a la princesa, quien replica que, a pesar de que los sentidos muestran que el alma mueve el cuerpo, no instruyen sobre cómo lo hacen, como tampoco lo hacen el entendimiento ni la imaginación. ¿Es posible que existan en el alma propiedades todavía desconocidas? ¿Es posible aplicarle una suerte de extensión, distinta modalidad a la del cuerpo, para poder comprenderla unida a todo el cuerpo y causante de su movimiento?⁶¹ Descartes parece aceptar la solución planteada por la princesa:

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Carta del 21 de mayo de 1643, *ibid.*, p.28. Cabe preguntarse si estas nociones tienen un carácter puramente epistemológico o si hacen referencia a realidades ontológicas. Una tercera realidad no parece tener cogida, en efecto, en el planteamiento dualista presentado por Descartes. Sin embargo, el *Tratado de las pasiones* parece seguir la dirección de esta tercera noción. En este sentido, lejos de aclarar la cuestión sobre si existe una rectificación en el propio Descartes o es una contradicción interna, Ricœur toma esta referencia a la unidad vivida desde la experiencia como el punto fundamental de la relación entre lo voluntario y lo involuntario. La vivencia de la unión a la que apela Descartes se asemeja, asimismo, a la simplicidad vital de la que habla Maine de Biran: se trata de una unidad que no anula la dualidad de instancias hallada por el conocimiento racional y experimental.

⁶¹ Cfr. cartas del 28 de junio y de del 1 julio de 1643, *ibid.*, pp.35-41. Lamentablemente, no existe nueva correspondencia hasta noviembre del mismo año, en el que se abordan temas de geometría, por lo que no conocemos la respuesta al planteamiento de estas cuestiones en particular.

“Le ruego -afirma- que tenga a bien otorgar al alma sin reparos la materia y la extensión dichas, pues concebirla unida al cuerpo no es sino eso”⁶².

En este sentido Descartes expresa igualmente en el artículo 30 de la primera parte del *Tratado de las pasiones* que

“el alma está unida a todo el cuerpo y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de otras”⁶³,

haciendo referencia a la imposibilidad del alma de dividirse en partes⁶⁴. Ciertamente, las respuestas a las cuestiones que plantea Isabel de Bohemia son expuestas por

⁶² Carta del 28 de junio de 1645, *ibíd.*, p.38. Esta “materialidad” del alma no es, no obstante, para Descartes, otra cosa que la expresión de una unión absoluta entre el alma y el cuerpo, de tal modo que no hay confusión. Esta unión es descrita por el pensador en una carta a Regius en febrero de 1642, en la que hace referencia a la noción de “alma” como “forma sustancial” del hombre, que adopta de igual forma a como lo hace los escolásticos: “La mente está real y sustancialmente unida al cuerpo, no en virtud de su situación o disposición, como afirmáis en vuestro escrito último (pues eso está todavía sometido a discusión y, en mi opinión, no es verdadero), sino por un verdadero modo de unión, como todos admiten abiertamente, aunque nadie explique cuál es, por lo que tampoco tenéis que explicarlo; pero, sin embargo, podéis hacerlo, como yo en las Meditaciones metafísicas, diciendo que percibimos que los sentimientos de dolor, y todos los otros, no son pensamientos puros de la mente distintos del cuerpo, sino percepciones confusas de la misma en tanto que realmente unida a él” (*Oeuvres de Descartes*, t.III, p.493, trad. del latín por J.A. Martínez y P. Andrande en: *Las pasiones del alma*, op.cit., p.101). Esta misma tesis la explica a P. Mesland en la correspondencia del 9 de febrero de 1645: « Quand nous parlons du corps d’un homme, nous n’entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l’âme de cet homme ; en sorte que, bien cette matière change, et que la quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c’est le même corps, *idem numéro*, pendant qu’il demeure joint et uni substantiellement à la même âme; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu’il a en soi toutes les dispositions requises pour conférer cette union » (*Oeuvres de Descartes*, t.IV, p.166),

⁶³ Descartes, *Las pasiones de alma*, op.cit., pp. 101-102.

⁶⁴ En el artículo 47 de la primera parte de esta misma obra, Descartes expresa la incorrección de afirmar que en el alma existen partes. Los combates anímicos a partir de los cuales se acostumbra a pensar que el alma tiene una parte inferior y otra superior no son otra cosa que el combate entre el cuerpo y el alma, a través de los espíritus, lucha que tiene su sede en la glándula pineal: “Todos los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior del alma, que llamamos sensitiva, y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad, consisten simplemente en la oposición que existe entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a provocar al mismo tiempo en la glándula. Pues sólo hay un alma en nosotros, y esa alma no tiene en sí diversas partes: la sensitiva es asimismo razonable y todos sus apetitos son voliciones. El error que se ha cometido haciéndola representar diversos papeles, normalmente contrarios entre sí, sólo proviene de que no se han distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, el único al que debemos atribuir todo lo que puede observarse en nosotros que contradice a la

Descartes en este tratado, en el que desarrolla cómo se produce la interrelación. En efecto, tales son los requerimientos de la princesa:

“Me gustaría que me dierais una definición de las pasiones, para, de este modo, conocerlas bien. Ya que quienes las llaman perturbaciones del alma me convencerían de que su fuerza sólo reside en que deslumbran y someten la razón, de no ser porque la experiencia me demuestra que algunas nos mueven a realizar acciones sensatas”⁶⁵.

A lo que responde Descartes, definiendo las pasiones como

“los pensamientos que proceden de algún movimiento específico de los espíritus, cuyos efectos se sienten como en la propia alma”⁶⁶,

y refiriéndose a ellas como

“cuantos pensamientos pueden las impresiones que se hallan en el cerebro despertar así en el alma, solas y sin concurso de la voluntad (y, por consiguiente, sin ninguna acción que de ella proceda), pues todo cuanto no es acción es pasión”⁶⁷.

5.3.1.2. *La glándula pineal*

Esta descripción inaugura un nuevo paso en la explicación de la unidad del alma y del cuerpo, paso que puede resultar problemático con referencia a la “tercera noción” explicada a la princesa. En efecto, si la unión del alma y del cuerpo es algo indubitable desde el punto de vista de la experiencia, hasta tal punto que Descartes

razón. De suerte que el único combate existente es que la pequeña glándula que está en medio del cerebro, pudiendo ser empujada, de un lado, por el alma y, del otro, por los espíritus animales, que no son más que cuerpos, como he dicho antes, sucede a menudo que estos dos impulsos son contrarios y el más fuerte impide el efecto del otro” (Ibíd., pp.122-123).

⁶⁵ Carta del 13 de septiembre de 1645. *Correspondencia...* op.cit., p.101.

⁶⁶ Carta del 6 de octubre de 1645, ibíd., p.116.

⁶⁷ Ibíd., p.115. Descartes define más detenidamente las pasiones en su Tratado, describiéndolas como “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus” (art. 27 de la primera parte, Descartes, *Las pasiones de alma*, op.cit., p. 95).

considera la “materialidad” del alma por hallarse en todas las partes del cuerpo sin distinción alguna, por la teoría de las pasiones, Descartes mantiene que la unión del alma y del cuerpo se da en un lugar específico del cerebro: la glándula pineal. Así, afirma:

“También es necesario saber que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, sin embargo hay en él una parte en la que ejerce sus funciones de forma más particular que en las demás. (...) Examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es de ningún modo el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente su parte más interna, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia y suspendida de tal manera por encima del conducto por donde los espíritus de sus cavidades anteriores se comunican con los de la posterior, que los menores movimientos que se producen en ella influyen mucho para cambiar el curso de esos espíritus; y, recíprocamente, que los menores cambios que acontecen en el curso de los espíritus influyen mucho para cambiar los movimientos de esta glándula”⁶⁸.

El alma y el cuerpo actúan el uno con el otro en la glándula pineal, que es la sede principal del alma, y de este modo se produce el contacto entre ambos. En ella tiene lugar un movimiento recíproco, por el que los espíritus van desde el corazón hasta el cerebro, a través de los nervios e incluso de la sangre y afectan al alma de un modo distinto a cómo lo hacen las ideas y, a su vez, el alma es capaz de mover los espíritus por sí misma, esto es, voluntariamente⁶⁹. Así pues, la glándula pineal está rodeada de unas concavidades por las que pueden moverse los espíritus animales, que irradian todo el cuerpo. El menor cambio de éstos la afecta, así como, al contrario, la fuerza de alma puede iniciar su movimiento y efectuar los cambios corporales consecutivos⁷⁰.

⁶⁸ Descartes, *Las pasiones de alma*, art. 32, op.cit., pp.104-105.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, art. 34, pp.107-109.

⁷⁰ Nótese la descripción que hace, por ejemplo, de la pasión del miedo en la carta a Isabel de Bohemia el 6 de octubre de 1645: “Cuando corre la voz en una ciudad de que los enemigos se disponen a ponerle sitio, el primer criterio que forman sus habitantes del daño que de ahí puede venirles es una acción del alma, y no una pasión. Y aunque tengan varios vecinos ese mismo criterio, no a todos los altera por igual, sino que unos se alteran más que otros, según estén más o menos hechos al temor o tengan mayor o menor propensión a él. Y antes de que llegue a sus almas esa emoción, que no otra cosa es la pasión, tienen que formarse ese criterio

El espacio se halla en las concavidades es, para Descartes, lo que permite a los espíritus moverse continuamente y ser movidos también por la voluntad. Los movimientos, de este modo, no estarían determinados, sino que podrían ser conducidos por la libertad, siendo necesaria muy poca fuerza para moverlos. De este modo, el hombre, tiene

“cierto poder para cambiar las impresiones que están en el cerebro, de la misma forma que, a la recíproca, esas impresiones son capaces de despertar en el alma pensamientos que no dependen de su voluntad”⁷¹.

La explicación de Descartes sobre cómo el alma mueve el cuerpo y viceversa es, por tanto, la de la circularidad: los espíritus animales y la glándula pineal constituyen los principales elementos de lo que se podría denominar la pasión o afección del mundo en el alma, por un lado, y el acto voluntario, por otro. Estas explicaciones, aunque no escapan del punto de vista *fisicalista*⁷², sirven a Descartes para sostener una doble tesis: por un lado, explica cómo es posible la unión entre el alma y el cuerpo y, por otro lado, hace a esta unión la garantía de la libertad humana. Tal y como explica,

o, si no lo forman, tendrán al menos que concebir el peligro y grabar su uso en el cerebro, lo que se realiza mediante otra acción que recibe el nombre de imaginar; y por ese mismo procedimiento determinan a los espíritus, que circulan por los nervios desde el cerebro a los músculos, a que penetren en los nervios que sirven para estrechar las aberturas del corazón, con lo que se demora la circulación de la sangre y todo el cuerpo se pone pálido, frío y tembloroso, y los nuevos espíritus que van del corazón al cerebro se inmutan de forma tal que no pueden ayudar a que se formen más imágenes que las que la pasión del temor en el alma. Y todas estas cosas suceden de forma tan seguida que parece que no constituyen sino una única operación. Y, de esa misma forma, en todas las demás pasiones se da algún movimiento específico de los espíritus que vienen del corazón” (Descartes, *Correspondencia...* op.cit., p.117). Otros ejemplos sobre las interacciones producidas en la glándula pineal pueden verse en los artículos 35 a 38 de la primera parte (Descartes, *Las pasiones de alma*, op.cit., pp.110-113).

⁷¹ *Correspondencia con Isabel de Bohemia...* op.cit., p.115.

⁷² Como apunta J.A. Martínez, la explicación de la interacción de las sustancias pensante y extensa aparece como cuestionable y, de hecho cuestionada. La noción de “fuerza del alma” como motor que mueve a los espíritus plantea ya dificultades a nivel de la física, que obligaría a modificar o incluso invalidar a la ley de conservación del movimiento. Tal problemática fue ya abordada por pensadores próximos en el tiempo a Descartes, como Malebranche, Spinoza y Leibniz, pero también por científicos y pensadores contemporáneos, como Popper, Eccles y Laín Entralgo. Cfr. nota 53, Descartes, *Las pasiones de alma*, op.cit., p.109.

aunque las pasiones predisponen el querer del alma, “la voluntad es tan libre por su naturaleza que nunca puede ser sometida”⁷³.

En efecto, según Descartes, existen diversos modos de cómo los espíritus mueven la glándula:

“unos representan al alma los objetos que estimulan a los sentidos, o las impresiones que se encuentran en el cerebro, y no presionan a la voluntad; los otros hacen alguna presión sobre ella, a saber, los que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan”⁷⁴

Mientras los primeros no presentan ningún conflicto con la voluntad, los segundos sí lo pueden hacer, porque la representación va acompañada de una fuerza corporal que puede ser opuesta a la fuerza o al deseo que el alma posee o incluso puede hacer que “el alma se sienta impulsada casi al mismo tiempo a desear y no desear una misma cosa”⁷⁵. Es en ese caso cuando aparece un conflicto y el cuerpo aparece como un obstáculo. No obstante, según lo expuesto a lo largo de la descripción de las pasiones, ni éstas ni el cuerpo constituyen un impedimento o una oposición al alma; por el contrario,

“es necesario advertir que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y predisponen su alma a querer las cosas para las que preparan su cuerpo: de suerte que el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del arrojo a querer combatir, y lo mismo los demás”⁷⁶.

De tal modo, en una carta a Chanut, fechada el 1 de noviembre de 1646, Descartes afirma que, después de haber examinado las pasiones,

⁷³ *Ibíd.*, art. 41, *op.cit.*, p.115.

⁷⁴ *Ibíd.*, art. 47, p.123.

⁷⁵ *Ibíd.*, p.124.

⁷⁶ *Ibíd.*, art. 40, p.115.

“las he hallado buenas casi todas, y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivos para querer permanecer unida al cuerpo un solo instante, si no pudiera experimentarlas”⁷⁷.

Es gracias a las pasiones y a su comunicabilidad con el alma cómo puede ésta, según Descartes, recordar un hombre cosas de las que quiere acordarse, o imaginar, estar atenta, mover el cuerpo o, incluso, formar hábitos⁷⁸. Cómo puede el alma, en definitiva, mover su cuerpo.

5.3.1.3. *La moral de la generosidad*

El *Tratado de las pasiones* ocupa dentro de la obra cartesiana un lugar reservado, pues trata directamente de la moral y de la felicidad. El pensador francés desarrolla estas reflexiones a instancias de Isabel de Bohemia, quien le pregunta a lo largo de su correspondencia de qué modo alcanzar la beatitud dentro de las adversidades de la vida. Para Descartes, la moral que desarrolla no está separada de los descubrimientos fisiológicos de la anatomía humana, que tanto interesan un hombre de ciencia como él. Por el contrario, es la descripción de los movimientos corporales y su relación con el alma lo que constituye la originalidad y el mérito cartesiano. A diferencia del orden epistemológico, el orden práctico exige como punto de partida la unidad entre el alma y el cuerpo, aunque se trate de una armonía oscura y a menudo confusa. En este sentido, las preocupaciones sobre la beatitud requieren también una atención especial a la manera en cómo se unen el alma y el cuerpo, con el objetivo de poder acoger y dominar las pasiones que acontecen a la vida del hombre. Tal acogida de la corporalidad como parte ineludible de la ética es lo que se ha llamado “moral de la generosidad”⁷⁹. En efecto, es notable el esfuerzo que hace

⁷⁷ *Oeuvres de Descartes*, t. IV, p.538. Trad. De J.A. Martínez y P. Andrande en: *Las pasiones del alma*, op.cit., p.115.

⁷⁸ *Las pasiones de alma*, art. 42, 43 y 44, op.cit., p.116-119.

⁷⁹ Se ha considerado la posibilidad de que esta moral de la generosidad sea la “moral definitiva”, por contraste a la “moral provisional” que Descartes apunta en la tercera parte del *Discurso del método*. ¿Existe una distinción en las máximas que planea? En distintas cartas, Descartes comunica a Isabel de Bohemia los principios que deben sostener la moral: “A mi parecer, no se requieren sino dos cosas para hallarse siempre a en disposición de juzgar atinadamente: es una el conocimiento de la verdad; y es la otra el hábito, que hace que

Descartes a lo largo del tratado por describir los procesos físicos de las pasiones y su relación con el alma⁸⁰. Para Descartes, lo que sucede en el cuerpo no es indiferente al alma, porque ésta no es imperturbable y, aunque sea enteramente distinta del cuerpo, está unida a él en todas sus partes. Esta realidad es, por tanto, ineludible para una moral, que está asentada no en los ideales de un conocimiento claro y distinto sino en la vida real, con sus circunstancias, vicisitudes y contingencias. Prueba de esta acogida de la corporalidad y de la aflicción son las letras remitidas a Isabel de Bohemia a propósito de su enfermedad, cuando afirma que “yo no soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible”⁸¹.

recordemos y sigamos ese conocimiento cuantas veces lo exija la ocasión. Mas, como sólo Dios tiene un perfecto conocimiento de todas las cosas, es preciso que nos contengamos con saber las que más se ajustan a nuestras necesidades”. Tales cosas son: “la bondad de Dios, la inmortalidad de nuestras almas y la inmensidad del universo”, a lo que hay que añadir que “somos una de las partes del universo y, de forma más particular, una de las partes de esta tierra; y por los vínculos que establecen el domicilio, la fe prometida y el nacimiento, somos una de las partes de este o aquel Estado, esta o aquella sociedad o esta o aquella familia. Y debemos en cualquier circunstancia preferir los intereses del todo del que somos parte a los de nuestra persona en particular” (Carta del 15 de septiembre de 1645, Correspondencia... op.cit., p.103-105).

Asimismo, pocos días antes, Descartes le había remitido las siguientes líneas: “Soy de la opinión de que todo el hombre puede alcanzar el contento por sí mismo y sin esperar nada de otra procedencia, sólo con que se atenga a tres cosas, a las que se refieren las tres reglas morales que puse en *El discurso del método*. 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 circunstancias 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, esa forma se acostumbra a no desearlos” (Carta del 4 de septiembre de 1645, *Ibid.*, p.82-83).

Así, pues, ¿puede considerarse que existe una transición? De la misma manera que es necesario mantener entre paréntesis la cuestión sobre si hay una evolución en el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, también conviene dejar en suspenso la pregunta sobre una posible evolución en la moral. Lo que sí se puede decir, sin embargo, es que hay cierta similitud entre las máximas morales que plantea a la princesa en las dos cartas y las del *Discurso del método*, a las que él mismo remite (Cfr. *Discurso del método*, op.cit., pp.86-90). En efecto, en la consideración moral hay dos consideraciones comunes: la de ser lo más firme y resuelto posible en buscar el camino recto con el entendimiento y la de aceptar aquello que no se puede cambiar. A lo largo del *Tratado de las pasiones* ambos aspectos se desarrollan a partir del conocimiento, la acogida y el dominio de lo corporal.

⁸⁰ Cfr. por ejemplo, las afecciones físicas que Descartes describe en el amor, el odio, el gozo, la tristeza como las lágrimas, el cambio de color, la palidez, etc. (artículo 98 y ss.).

⁸¹ Carta del 18 de mayo de 1645, *Correspondencia...* op.cit., p.63.

Asimismo, Descartes relata con cierta insistencia la diferencia que existe entre las almas fuertes y las almas débiles, estableciendo de este modo un criterio de valoración moral que consiste en la capacidad de dominar las pasiones que le suceden al alma contra su voluntad:

“Me parece que la diferencia que existe entre las almas más elevadas y las bajas y vulgares consiste principalmente en que las almas vulgares se dejan arrebatar por sus pasiones y no son dichosas o desgraciadas más que en tanto en cuanto les acontecen sucesos venturosos o desdichados; mientras que las otras poseen tal fuerza de raciocino que, aunque también tenga pasiones, e incluso con frecuencia más violentas que las del vulgo, su razón es siempre, empero, la que manda, poniendo a su servicio esas mismas aflicciones y obligándolas a contribuir a la perfecta felicidad de que gozan ya en esta vida”⁸².

Este dominio de las pasiones, que está relacionado con una sabia moderación en la relación con la fortuna, tiene una fuerte implicación corporal, tal y como lo muestran los combates que se producen en el alma. Existen ciertas pasiones, explica Descartes, cuyos espíritus ejercen una fuerte impresión en la glándula, presionando de este modo a la voluntad⁸³. Ante estas pasiones,

“cada cual puede conocer la fuerza o debilidad de su alma por el desenlace de esos combates. Porque aquellos en quienes normalmente la voluntad puede vencer con mayor facilidad las pasiones y detener los movimientos del cuerpo que las acompañan tienen sin duda las almas más fuertes”⁸⁴.

⁸² “Pues al considerarse -continúa Descartes- por una parte, inmortales y acreedoras de muy grandes venturas y, al considerar, por otra, que se hallan unidas a cuerpos mortales y frágiles, sujetos a múltiples achaques y que no dejarán de perecer dentro de no muchos años, se esfuerzan cuanto pueden por granjearse el favor de la fortuna en esta vida, aunque en tan poca estima la tienen, por comparación con la eternidad, que casi no dan a los sucesos importancia mucho mayor de la que damos nosotros a los que presenciamos en las comedias” (Ibíd.) El principio moral marca, así, la felicidad como destino del hombre y establece como criterio para conseguirla el equilibrio entre la estima y el desprecio de la fortuna, equilibrio que se ejercita en el dominio de las pasiones.

⁸³ Cfr. *Las pasiones del alma*, art. 46 y 47, op.cit., pp.121-124.

⁸⁴ Art. 48, ibíd., p.125.

Para vencer estas pasiones, las almas fuertes disponen de ciertas armas: los juicios firmes y precisos acerca del bien y del mal y la disposición firme de la voluntad para seguirlos, pero las almas débiles no se deciden a seguir estos juicios y se dejan llevar por las pasiones del momento, siendo éstas a menudo contradictorias y convirtiéndola en esclava y desgraciada. El conocimiento del bien, pues, debe ordenar toda la conducta humana, pero además son necesarios ciertos hábitos o virtudes, que consisten en la determinación de la voluntad para seguirlo, hábitos que encuentran nuevamente el cuerpo una fundamentación, como sucede en el caso de la memoria:

“Cuando el alma quiere acordarse de algo, esa voluntad hace que la glándula, inclinándose sucesivamente hacia diversos lados, impulse a los espíritus hacia diversos lugares del cerebro hasta que encuentren aquél donde están las huellas que ha dejado el objeto del que uno quiere acordarse”⁸⁵

El repetido movimiento de los espíritus causado por la voluntad, que está determinada a buscar el bien, es la razón, pues, de que existan facilidades en las almas grandes, pues están dispuestas por sus hábitos y virtudes a dominar sus pasiones^{86, 87}. No obstante, no todos los movimientos pueden ser controlados por la voluntad, puesto que existen ciertos límites que no pueden traspasarse:

⁸⁵ Art. 42, *ibíd.*, p.116.

⁸⁶ Cierta mecanicismo se oculta en este dominio que tiene la voluntad del cuerpo, tal y como escribe Descartes a Arnauld, en carta del 29 de julio de 1648: “Es verdadero que no somos conscientes del modo con que nuestra mente envía los espíritus animales a estos o aquellos nervios; pues este modo no depende sólo de la mente, sino de la unión de la mente con el cuerpo; somos conscientes, sin embargo, de toda acción por la que la mente mueve los nervios, en cuanto tal acción está en la mente, en la cual ciertamente no hay otra cosa que inclinación de la voluntad hacia éste o aquél movimiento; y a esta inclinación de la voluntad siguen influjos de los espíritus sobre los nervios y las restantes cosas que se requieren para este movimiento; y esto por una configuración apta del cuerpo que la mente puede ignorar, y también por la unión de la mente con el cuerpo, de la que sin duda la mente es consciente” (*Oeuvres de Descartes*, t.V, pp.221-222. Trad. del latín de J.A. Martínez y P. Andrade en *Las pasiones del alma*, op.cit., p.118). Este mecanicismo, oculto para la conciencia pero facilitador de los movimientos guarda una similitud con el análisis de Ricœur del hábito, de las emociones y de los saber-hacer preformados. En efecto, tales movimientos, que resultan involuntarios para el hombre, son el relato la unión entre el alma y el cuerpo, pues gracias a ellos la voluntad puede mover su cuerpo, aunque el modo en que lo hace resulte opaco para ella.

⁸⁷ Sobre el hábito y la virtud, Descartes escribe a la princesa: “Por lo demás, he dicho antes que, amén del conocimiento de la verdad, también precisamos de la costumbre para hallarnos

“nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad”⁸⁸.

Este reconocimiento da pie a Descartes a una conducta moral que está lejos de definirse como un dominio despótico de las pasiones; más bien al contrario: si no puede existir un dominio directo al menos el alma sí puede ejercer un dominio indirecto, a través de las representaciones que acompañan a las pasiones:

“Así, para excitar en uno mismo el arrojamiento y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello sino que es necesario esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande”⁸⁹.

Para dominar las fuertes pasiones, aquellas que no proceden del alma sino de los espíritus del cuerpo, es necesario, por tanto, afrontarlas indirectamente: ya sea mediante otras pasiones que sí tengan su origen en el alma y que las contrarresten, ya sea mediante la acción sobre los efectos corporales que tales pasiones producen. Así,

“lo más que la voluntad puede hacer, mientras que esa emoción tiene pleno vigor, es no consentir a sus efectos y retener muchos de los movimientos a los que predispone el cuerpo. Por ejemplo, si la ira hace levantar la mano para golpear, la voluntad normalmente puede retenerla”⁹⁰.

siempre en disposición de juzgar con tino. Pues como no podemos tener continuamente la atención puesta en una misma cosa, por muy claras y evidentes que hayan sido las razones que al principio nos persuadieron de alguna verdad, podría suceder que, más adelante, nos apartasen de creer en ella algunas apariencias engañosas, a no ser que, con la meditación prolongada y frecuente, la hayamos impreso con tal firmeza en nuestra alma que se haya convertido en hábito. Y, en este punto, tiene razón la Escuela cuando dice que las virtudes son hábitos; ya que, efectivamente, no solemos errar por falta de conocimiento teórico de lo que debemos hacer, sino únicamente por falta de no practicar ese conocimiento, es decir, por no tener la firme costumbre de creer en él” (Carta del 15 de septiembre de 1645, *Correspondencia*, op.cit., p.107).

⁸⁸ *Las pasiones del alma*, art. 45, op.cit., p.119.

⁸⁹ *Ibíd.*, p.120.

⁹⁰ Art. 46, *ibíd.*, p.121.

Una moral solidaria con lo que le sucede al cuerpo y en diálogo con ella es, ciertamente, una moral de la generosidad. El cuerpo pues, no es indiferente ni eliminable de la acción del alma y, si bien todas las pasiones son en general buenas y ayudan al hombre, tal y como admite Descartes, tanto sus efectos como su modo de aparición son inabarcables para ella. Una moral como la que plantea Descartes es, por tanto, un comportamiento que se sustenta en la búsqueda del bien, pero que lo logra a través de un diálogo recíproco entre el cuerpo y el alma.

Este doble movimiento es el que se ejercita por la admiración, que es la primera de las pasiones⁹¹ y una de las seis pasiones primitivas -junto con el amor, el odio, el deseo, el gozo y la tristeza⁹²- y la generosidad o magnanimidad, que se une a la admiración⁹³. La admiración tiene el efecto de preparar al alma ante lo nuevo mediante el asombro del cuerpo, mientras que, por la generosidad, el alma acoge en su seno esta novedad que procede de la pasión. La generosidad es, a juicio de Descartes, lo

“que hace que un hombre se estime hasta el más algo grado en que puede legítimamente estimarse”⁹⁴.

Tal legitimidad se da porque

“por un lado, en que conoce que nada le pertenece de verdad, salvo esa libre disposición de sus voliciones, y que nada hay por lo que deba ser alabado o censurado, salvo porque la utilice bien o mal; y, por otro lado, en que siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer

⁹¹ Cfr. art. 53, *ibíd.*, p.133. Cfr. más arriba, en el capítulo 3, el análisis de Ricoeur de las emociones, que es deudor de esta visión cartesiana de la admiración como pasión.

⁹² Cfr. art. 69, *ibíd.*, p.142.

⁹³ Cfr. art. 54, *ibíd.*, p.134.

⁹⁴ Art. 153, *ibíd.*, p.226. La expresión “estima de sí” tiene una continuidad en la obra de Ricoeur, particularmente en la cuestión ética. La estima de sí es, para Ricoeur, “la expresión reflexiva del objetivo de la ‘vida buena’, que debe ser vinculada con la norma moral” (*Sí mismo como otro*, op. Cit., p.227). La articulación entre el objetivo teleológico y el momento deontológico, es decir, entre lo que se ha llamado “ética”, en el sentido del deseo de una vida buena, y lo que se ha llamado “moral”, en el sentido del deber de la norma, tiene como enclave la articulación entre la estima de sí y el respeto. . Cfr. *ibíd.*, pp. 173-231.

jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores. Lo cual es seguir perfectamente la virtud”⁹⁵.

La generosidad es, por tanto, contraria al orgullo y a la vanidad, que son el menosprecio, la ira y la envidia de los demás, y favorece la humildad virtuosa, que consiste en aceptar la imperfección de nuestra naturaleza y los errores que hayamos cometido o podamos cometer⁹⁶. Pero la gran virtud de la generosidad es que permite, asimismo, distinguir aquello que depende del hombre y lo que no y ser la brújula, por tanto, de la estima que debemos tener hacia las cosas, hacia los bienes y hacia el propio cuerpo. En este sentido, la generosidad es el ejercicio del justo equilibrio para lograr la correcta valoración de la fortuna. El ejercicio de apego y de desapego⁹⁷ es posible, entonces, gracias a esta virtud, que permite valorar hasta qué punto el alma es independiente de las cosas y que posibilita “hacer cosas grandes y, sin embargo, no emprender nada de lo que no se sienten capaces”⁹⁸. En este sentido, la generosidad es también llamada por Descartes “magnanimidad”, siguiendo el uso de la escolástica⁹⁹.

La generosidad conviene al hombre virtuoso porque, de una parte, ordena la relación que tiene con los demás, permitiéndole ser afable, cortés y servicial y porque, de otra

⁹⁵ *Ibíd*, p.227.

⁹⁶ En carta a Isabel de Bohemia fechada el 4 de agosto de 1645, Descartes escribe: “Por mucho que la vanidad, que nos hace tener mejor opinión de nuestras personas de lo que deberíamos, sea un vicio que sólo es propio de las almas débiles y bajas, tampoco supone eso que las más fuertes y generosas tengan que hacerse justicia menos a sí mismas, sino que es preciso que nos hagamos justicia reconociendo tanto nuestras perfecciones como nuestros defectos” (*Correspondencia...* op.cit., p.113)

⁹⁷ Doble actitud que, según se ha visto, Ricœur valora en el estoicismo y el orfismo con respecto a la aceptación y al rechazo de la necesidad.

⁹⁸ *Las pasiones del alma*, art. 156, op.cit., p.229.

⁹⁹ Cfr. *ibid*, art 54 y 161, *ibíd.*, pp.134, 236. Cfr. también Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, cuestiones 129-133 (Madrid: BAC, 1955, t.IX, pp.764-820), donde describe la virtud de la magnanimidad como el ánimo grande o como la grandeza del alma, que sabe hacer recto uso de las cosas pequeñas en virtud de su jerarquía con las cosas grandes. El aquinate relaciona, asimismo, esta virtud con la de la fortaleza, pues la afianza en el ánimo en lo más difícil, así como con la cuestión de los honores. En Descartes, estas características son similares: la virtud de la generosidad es la justa estima de sí, que equilibra los honores que el hombre se debe a sí mismo y que se ejercita en la estima de las pasiones y de lo corporal, por lo que se requiere, en cierto modo, una fortaleza y una más alta valoración de los bienes del alma que de los bienes del cuerpo.

parte, es el remedio contra los desórdenes de las pasiones¹⁰⁰. En efecto, por ser una pasión, al mismo tiempo que una virtud, la generosidad puede adquirirse:

“Hay que advertir que el alma puede producir esos pensamientos por sí misma, pero a menudo que cierto movimiento de los espíritus los fortalece, y entonces son acciones de virtud y, simultáneamente, pasiones de alma”¹⁰¹.

Para Descartes, la generosidad no es solamente una virtud, sino también una pasión porque está asociada a ciertos movimientos de los espíritus. En concreto, la generosidad es la mezcla de la admiración, del gozo y del amor, compuesto que la relaciona, a la vez, con su contrario, el orgullo, difiriendo de éste en la justa estima que se tiene de uno mismo y de las cosas:

“Y puesto que el orgullo y la generosidad consisten simplemente en la buena opinión que se tiene de uno mismo, y sólo difieren en que esa opinión es injusta en el uno y justa en la otra, me parece que podemos referirlos a una misma pasión, que es provocada por un movimiento”¹⁰².

A su vez, esta mezcla de pasiones, también relaciona la generosidad con la humildad, que sería la mezcla de los movimientos de la admiración, la tristeza, el amor y el odio que se tiene por los propios defectos, lo que llevaría al menosprecio de uno mismo. La diferencia que existe entre el orgullo y la bajeza, por un lado, y la generosidad y la humildad virtuosa, por otro lado, consiste en que los efectos de la admiración son, en los primeros, una excesiva “sorpresa que favorece el comienzo”, mientras que en los segundos, la admiración regula de modo continuado y pausado la continuación de este comienzo. Así pues, en el orgullo, que es la no-correcta estima de sí mismo, los movimientos de la pasión son variables, mientras que en la generosidad, estos movimientos son “firmes, constantes y siempre muy parecidos a ellos mismos”. La sorpresa con la que los generosos se estiman es, por tanto, magna y justa a la vez:

¹⁰⁰ Cfr. art 156, *ibíd.*, p.229.

¹⁰¹ Art. 161, *ibíd.*, p.236.

¹⁰² Art. 160, *ibíd.*, p.233.

“Esas causas [que hacen que las almas virtuosas se estimen a sí mismas] son tan maravillosas (a saber, el poder de usar su libre albedrío, que hace que uno se aprecie a sí mismo, y las debilidades del sujeto en quien existe ese poder, que hacen que uno no se estime demasiado) que cada vez uno se las representa de nuevo producen siempre una nueva admiración”¹⁰³.

En estas líneas, Descartes observa, asimismo, que la generosidad está estrechamente relacionada con el libre albedrío: es la virtud de la libertad, pero no de una libertad que niega y se exilia, sino que acoge. En la medida en que la generosidad permite distinguir aquello que el hombre no debe estimar, otorga beatitud al hombre, que ya no aspira a conseguir lo que no puede alcanzar ni lo que no le conviene, además de hacerle estimar aquello no puede cambiar sobre su condición¹⁰⁴ y, sobre todo, mueve al entendimiento y a la voluntad a actuar con determinación en la búsqueda del máximo bien del que es posible, que en tal cosa consiste el libre albedrío, pues nada le pertenece a sí misma si no son sus voliciones, cosa que hace al alma semejante a Dios¹⁰⁵.

Los beneficios que muestra la generosidad arman, así, las tres directrices morales que Descartes recomienda a Isabel de Bohemia:

“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 y apetitos. Y pienso que es la firmeza de esa resolución lo que hay que considerar virtud, aunque, que yo sepa, nadie la haya explicado nunca de este modo (...). 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

¹⁰³ *Ibíd.*, p.234.

¹⁰⁴ “Como obrar en bien del prójimo en lugar de afanarse por sí mismo es acción de las más dignas y estimables, son, en consecuencia, las almas más elevadas las que se sienten más inclinadas a ello y alardean en menor grado de los bienes que poseen. Sólo las almas débiles y bajas se estiman en más de lo que valen y se asemejan a los vasos pequeños, que se llenan con tres gotas” (Carta del 4 de agosto de 1645, *Correspondencia...* op.cit., p.120).

¹⁰⁵ Cfr. *Las pasiones del alma*, art. 158 y 161, op.cit., pp. 231, 237.

forma se acostumbra a no desearlos. Pues únicamente el deseo, el arrepentimiento y las lamentaciones pueden impedirnos el contento”¹⁰⁶.

Descartes perfila de este modo una moral basada en la relación entre el alma y el cuerpo y el dominio político de la necesidad. La generosidad, entendida como correcta estima de sí misma es, por tanto, dádiva y acogida a la vez: acogida de todo aquello que debe admitir como condición *sine qua non*, como parte de contingencia del ser, y dádiva de su consentimiento. El alma, por tanto, que aspira a lo mejor no se fundamenta a sí misma, sino que reconoce, en su humildad, que no todo lo puede alcanzar. La condición corporal y los movimientos de las pasiones son los primeros que la ponen en contacto con esta necesidad, pero, lejos de rechazarlos, el alma los conduce en su determinación de la verdad. El alma por tanto, se abre para acoger; hay un espacio en ella misma que es el lugar de la libertad, en el que la voluntad se determina a mover a sus propias pasiones. Se trata, por tanto, de una voluntad poderosa pero humilde, que ejerce su dominio a partir de la aceptación de lo dado y que rechaza la esclavitud de las pasiones aspirando a lo mejor. En la elevación de las pasiones corporales y de los deseos estriba, pues, la moral de la generosidad, que es “la llave de todas las otras virtudes”¹⁰⁷.

5.2.2. *El hecho primitivo en Maine de Biran*

La cuestión de la unión del alma y del cuerpo y su relación con la libertad y con la beatitud son las preocupaciones que se encuentran en las últimas obras de Descartes y que, de algún modo, completan los esbozos de la moral del *Discurso del método*. La intuición sobre la unión que se constata desde la experiencia es, en este cierre de la obra general de Descartes, el eje principal. Es necesario, no obstante, distinguir entre la intuición principal de la unión del cuerpo y del alma, que se erige como principio rector de la argumentación, y la explicación que da Descartes sobre el modo como se produce dicha unión. Esta distinción es, asimismo, paralela a dos niveles de discurso: desde el punto de vista de la experiencia, la unión del cuerpo y del alma es

¹⁰⁶ Carta del 4 de agosto de 1645, *Correspondencia...*, op.cit., pp.51-52.

¹⁰⁷ *Las pasiones del alma*, art, 161, op.cit., p.237.

indubitable; pero desde el punto de vista epistemológico, la existencia corporal sí permanece bajo la sombra de la duda, y sólo Dios es el garante de tal realidad. Para el pensamiento, tal y como muestra Descartes en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas*, alma y cuerpo son dos sustancias distintas e independientes, mientras que para la vivencia, la unión es la premisa que sirve como punto de partida. Descartes trata de explicar esta unión a partir del movimiento de las pasiones y de la glándula pineal, aunque reconoce que la ligazón no es completamente transparente. En Descartes existe cierta paradoja entre el dualismo de sustancias y la explicación de la unión, que se nutre de una explicación que no escapa de la yuxtaposición de lenguajes: el mecanicismo de los movimientos de las pasiones y las ideas de alma, voluntad y libertad. Este contraste es percibido por Ricœur quien, sin embargo, aprovecha las estas intuiciones del último Descartes para elaborar la teoría de la reciprocidad, ayudado del método fenomenológico.

Sin embargo, en esta descripción de la unión, Ricœur también se siente deudor otro filósofo que, de alguna manera, hereda la problemática cartesiana de la dualidad: se trata de Maine de Biran, cuyo adagio sobre la dualidad en la humanidad y la unidad en la vitalidad acompaña toda la obra de *Lo voluntario y lo involuntario*¹⁰⁸. El

¹⁰⁸ El filósofo pretende elaborar una “teoría completa de las relaciones entre *lo físico y lo moral* del hombre [y] reunir y fundir en el cuerpo de una ciencia dos órdenes de *hechos*, siempre dispuestos aparentemente a confundirse e identificarse ante la mirada del observador”, en detrimento de que el hombre “quede reducido a nada en una condición esencial de su existencia, por la que es lo que es, sujeto pensante y no solo organizado, ser activo y libre, y no ser que siente pasivamente las impresiones que recibe por los órganos, *hombre* y no animal. (...) Ambos órdenes de hechos, cada uno en su género, son *completos*, sin que parezca que uno añada nada al otro. La fisiología y la psicología son como dos círculos que se tocan al menos en un punto, y quizás en *múltiples* puntos, siguiendo la expresión geométrica en la que las curvas se penetran y entran la una en la otra. ¿Cuál es el punto de vista desde el que el observador puede captar en una especie de unidad el hecho primitivo, el fenómeno o fenómenos comunes a dos existencias, dos vidas reunidas en una sola compuesta que no se asemeja a ninguna de las que la componen? (...). Tal es el problema de la influencia o las relaciones entre lo físico y lo moral, considerado en su fondo y en el orden más elevado de la *ecuación* que será menester resolver para determinar dicha relación, no *a priori* como han tratado de hacerlo metafísicos como Malebranche o Leibniz (...) ni *a posteriori*, con la ayuda de una experiencia tomada por separado de uno u otro punto de vista, externo o interno, de la humanidad, ya que así el problema mismo desaparece y en lugar de la relación demandada no se encuentra ya sino la unidad material, que anula o cosifica el alma o el yo del hombre, o la espiritual que anula o idealiza o fenomenaliza el cuerpo orgánico vivo; sino por medio de la experiencia de un hecho (*sui generis*), único en su género, que abraza ambos elementos de la humanidad bajo una misma relación indivisible en sus dos términos, siempre distintos sin estar separados ni poder ser concebidos como tales, a menos que el hecho primitivo de la existencia, el sujeto mismo, constituido por la relación, sea destruido” (p. 29-

pensador desarrolla una explicación del hombre a partir de lo que denomina el *hecho primitivo*, aspecto fundamental que inspira a Ricoeur en su sustento de la unidad vital y a encaminar el ser del hombre hacia una teoría de la acción¹⁰⁹.

La tesis del *hecho primitivo* es desarrollada por Maine de Biran en los trabajos presentados a la Academia de Berlín, en 1807, y a la Real Academia de Ciencias de Copenhague, en 1811. En estos trabajos, el autor pretende resolver ciertos problemas: a saber, cuáles son los hechos primitivos sobre los que se edifica filosofía como saber científico -es decir, apercpciones internas inmediatas y en qué se distinguen de la intuición, la sensación y el sentimiento-; si los hechos fisiológicos explican o arrojan algún contenido en las operaciones del alma; y si las investigaciones psicológicas sobre el alma podían tener una utilidad en la ciencia física del hombre. En definitiva, se trata de establecer cuál es la relación entre los dos órdenes humanos: el físico y el moral¹¹⁰.

Para Maine de Biran, el *hecho primitivo* es el convencimiento de la acción causal de la libertad. Para el autor, la cuestión del yo es planteada no desde la perspectiva metafísica de Descartes ni desde sentido lógico de Condillac, sino antes que nada,

30). (Las cursivas son originales). En su búsqueda por la comprensión del hombre, Maine de Biran pone las bases del problema y describe el panorama establecido por la modernidad, desde el cual parte su reflexión. Es interesante observar cómo la tensión entre la dualidad (*duplex*) y el hecho primitivo (*simplex*) es la misma que acompaña y acompasa el análisis de Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario*. Lo que Maine de Biran llama “el hecho primitivo” es una unidad esencial que escapa a la comprensión de los órdenes de la dualidad, órdenes que son ontológicos y por ende epistemológicos, que sólo se desarrollan de modo independiente, por separación y mutua diferenciación, de modo que resulta inevitable para estos un conocimiento parcial del hombre. La opacidad del “hecho primitivo”, que marca la paradoja del hombre, por ser dual y unitario a la vez, es similar a los límites que impone Ricoeur en su propio estudio, pues reconoce una dualidad o una escisión tanto vital como epistémica que sólo puede ser restaurada por referencia a una Trascendencia. Las pretensiones de un saber único, que eliminen el misterio y la oscuridad de este pacto vital pre-consciente, son rechazadas con rotundidad. No así, sin embargo, el intento de descripción de la *relación* entre estos dos órdenes que, si bien son conocidos de modo independiente, se ejercitan en la unidad vital por constante reciprocidad. A ello aspira la descripción eidética.

¹⁰⁹ Esta misma terminología es empleada por Ricoeur cuando afirma, por ejemplo, que la voluntad “está atrapada en necesidades, por el *hecho primitivo* de su situación corporal”, al referirse a la distinción entre el proyecto real y el proyecto imaginario, haciendo referencia a los poderes corporales (VI: 67).

¹¹⁰ Cfr. Maine de Biran, *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*. Paris: Vrin, 1989, pp. 5-26; F. Azouvi, Maine de Biran. *La science de l’homme*, op.cit., 1995.

como una experiencia y vivencia íntima, o, según sus términos, como una “apercepción interna inmediata”. Es éste un punto de vista que escapa a la dualidad de órdenes *-duplex in humanitate*, repite Ricœur con frecuencia-: el reino de las ideas y el reino de las cosas. El *hecho primitivo* reúne en un mismo fenómeno la experiencia de causar uno mismo el movimiento y, más extensamente, las obras. Es un hecho, por tanto, *sui generis*, único en su especie,

“que abarca ambos elementos de la humanidad bajo una misma relación indivisible en sus dos términos, siempre distintos sin estar separados ni poder ser concebidos como tales, a menos que el hecho primitivo de la existencia, el sujeto mismo, constituido por la relación, sea destruido”¹¹¹.

La admiración cartesiana engendra, tanto para Maine de Biran como para Ricœur, el principio de destrucción del dualismo ontológico, pero Maine de Biran va más lejos que Descartes cuando toma esta percepción como punto de partida, y no como el final de una filosofía. El hombre, explica,

“no es pues ni un alma ni un cuerpo organizado, sino tal alma unida a tal cuerpo. La antropología toma este vínculo tal cual es, se apoya en un hecho, el de la conciencia o la existencia, y no en un principio *abstracto*”¹¹².

Sin embargo, esta unidad no anula la existencia en el hombre de dos principios distintos. Se trata, por tanto, de una dualidad que no es llevada hasta los extremos y no de un dualismo, porque precisamente es la experiencia de la unión la que muestra que dichos principios son comunicables e, incluso, indistintos para la vivencia. El intento de superación de un dualismo de sustancias en Maine de Biran no esconde, por tanto, cierta paradoja. Para este autor, el hombre es un ser mixto que tienen facultades de distintos órdenes, cada uno de los cuales es abarcable desde disciplinas científicas distintas. El primer orden abarca al hombre como ser vivo, objeto de estudio de las ciencias físicas y de la psicología. El segundo orden comprende el campo de las ideas y el origen del conocimiento. Maine Biran habla de “dos tipos de facultades”, “dos especies de leyes”, “dos órdenes de fenómenos” o “dos órdenes de

¹¹¹ Maine de Biran, *Nuevos ensayos de Antropología*, op.cit., p.30.

¹¹² *Ibíd*, p.13.

observaciones” y trata durante toda su obra de establecer la relación entre ambas ciencias en lo que respecta al estudio del hombre. Se plantea así la posible existencia de un tercer tipo de conocimiento, basado en la íntima aperccepción de la conciencia¹¹³.

Siguiendo la senda de la subjetividad, pero intentando corregir el substancialismo de Descartes, Maine de Biran escribe:

“No apercibimos, en fin, el ser substancial, pero *creemos* que existe; y lo creemos de manera inmediata y necesaria, sin ningún acto de razonamiento. El *luego existo* del entimema cartesiano que del pensamiento actual concluye el ser *absoluto* de la cosa pensante, es una pura ilusión lógica. La conciencia del *yo* actual y la *creencia* en el *ser pensante* pueden ser dos hechos colaterales o dos elementos indivisibles del mismo hecho de conciencia, pero ciertamente el segundo no se deduce del primero y no se puede pasar de uno a otro”¹¹⁴.

Lejos de llevar al escepticismo que ponga en duda la existencia del yo, el autor afirma que éste se conoce principalmente por la originalidad innegable de sus manifestaciones: sus ideas, su lengua, sus clasificaciones, etc.¹¹⁵ El yo, por tanto, no es una substancia -no tenemos conocimiento de ello, puesto que sólo se conocen las substancias desde el exterior- pero sí tenemos un hecho primitivo de conciencia que nos mueve a pensar que existe un yo, y que este yo es la causa de mis actos¹¹⁶.

Para Maine de Biran, el *hecho primitivo* consiste primordialmente en la “aprehensión de nosotros mismos como activos”¹¹⁷, de ahí que la dimensión de la

¹¹³ Cfr. Azouvi, *op.cit.*, pp. 92-101.

¹¹⁴ Maine de Biran, *Nuevos ensayos...*, *op.cit.*, p. 92.

¹¹⁵ Este reconocimiento del yo a través de las propias obras recuerda la importancia que Ricoeur otorga a la *mediación*. El yo -la identidad- no es inmediato, no coincide consigo mismo, por el contrario, sólo se conoce a través de sus propias creaciones, sean obras materiales, culturales, relatos, discursos, símbolos, etc.

¹¹⁶ En un sentido similar, Ricoeur afirma: “Acto y estado de existir son pensados como dos y vividos como uno: mi acto y mi estado son uno en el ‘yo soy’. Sólo en tal sentido el Cogito como acto envuelve el hecho de existir; ‘Cogito ergo sum’. Pero el ‘ergo’ no es una relación lógica; es una paradoja alcanzada por el sentimiento de un misterio” (VI: 449).

¹¹⁷ J. Wahl, *Introducción a la filosofía*, México-Buenos Aires: FCE 1950, p.140.

acción y la cuestión de la libertad tengan una importancia singular en su pensamiento, pues, como observa el autor,

“Si Descartes creyó establecer el primer principio de toda ciencia, la primera verdad evidente por sí misma, diciendo: ‘*Pienso, luego soy* (cosa o substancia *pensante*)’, nosotros diremos mejor, [de manera] más determinada y esta vez con la evidencia irrecusable del sentido íntimo: ‘Actúo, quiero o pienso la acción, luego me sé *causa*, luego soy o existo realmente como causa o fuerza’”¹¹⁸.

Por tal razón, al principio de la libertad Maine de Biran lo denomina principio de causalidad. En este punto, la pregunta sobre el movimiento del cuerpo es el enclave del conocimiento del hombre que da lugar a la génesis lógica -que no cronológica- de la libertad, pues ésta no es ni el último de los momentos del movimiento ni el efecto de una serie de operaciones mecánicas. Yo soy la causa de mis actos. La voluntad es un tipo de fuerza distinta de las fuerzas de la naturaleza que impele el movimiento corporal y, en un sentido más radical, constituye el acto mismo de la subjetividad. La voluntad es descrita, así, como la fuerza del yo, y el yo es conocido originalmente por sus actos:

“Mi pensamiento interior es la expresión o la concepción y producción de mi existencia *real*, al mismo tiempo que la manifestación primera y el alumbramiento del *yo*, que nace para sí al empezar a conocerse”¹¹⁹.

De este modo, la vinculación entre el yo, la voluntad, la libertad y el movimiento es tal que se confunden en una misma explicación. Maine de Biran identifica aquí -de igual modo que Descartes y opuestamente a Hobbes- la voluntad con la libertad, pues tratar sobre la libertad es reconocer la existencia de un motor, de una causa que encuentra sólo en ella su justificación. Por eso, mucho más que el pensamiento, la acción es, para Maine de Biran, aquello en lo que consiste ser un “yo”:

“Quiero, actúo (*cogito*), luego soy (*ergo sum*). Soy, no una cosa pensante indeterminada, sino precisamente una fuerza que quiere, que pasa de lo *virtual* a lo

¹¹⁸ Maine de Biran, *Nuevos ensayos...*, op.cit., pp. 74-75.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p.75.

actual por su propia energía *determinándose* o entregándose a sí misma a la acción”¹²⁰.

En este punto, Ricœur mantiene sus reservas con el uso de los términos “fuerza” y “causa”, lo cierto es que el reconocimiento de la primacía de una filosofía de la subjetividad es en ambos autores es patente y, a pesar del empleo de nociones de procedencia física, éstas son utilizadas en sentido análogo, nunca de modo unívoco. El sentido en cómo se habla de “fuerza” para describir a la voluntad sólo puede ser comprendido si los términos paralelos del análisis (movimiento, origen, cambio) son referidos a los órdenes distintos a partir de los cuales elabora Maine de Biran su teoría¹²¹. Por eso, tanto para él como para Ricœur, una *descripción* de las causas físicas y orgánicas no es una *explicación* de las mismas, pues tienen un origen distinto. El *hecho primitivo* es irreductible a una relación de causalidades físicas y procede de un nivel de más profundidad, más oculto y más radical. Sólo así es posible comprender la reciprocidad oculta, anterior al esfuerzo, pero de la que el esfuerzo es revelador, tal y como recuerda Ricœur:

“Frente a la proposición de Descartes hay que escribir esta otra: ‘No hay acto voluntario que no hayamos, al principio, cumplido involuntariamente’. Toda *adopción* voluntaria del cuerpo es una *readopción* a partir de un uso involuntario del cuerpo”¹²².

¹²⁰ Maine de Biran, *Nuevos ensayos...*, op.cit., p. 77.

¹²¹ En este sentido, Ricœur observa los límites de la filosofía de Maine de Biran: “Lo que inhabilita la doctrina de Maine de Biran (además de una sobrevaloración de la resistencia que ha conducido a los contradictores al dualismo) es que el cuerpo propio nunca está claramente distinguido del *organismo*, del cuerpo-objeto; la noción de “orgánico” mantiene un sentido ambiguo: significa a la vez el objeto de la biología y el plano inferior de la experiencia interior. Esta ambigüedad se comunica con la noción correlativa de fuerza hiperorgánica; el querer no está más allá del organismo, trasciende el cuerpo propio” (VI: 371).

¹²² VI: 253.

CONCLUSIONES

En *Lo voluntario y lo involuntario* Ricœur aborda la cuestión del querer desde la perspectiva del cuerpo. Se trata de un abordaje original, por cuanto representa una comprensión de la dimensión corporal que supera la visión *cosificadora* de las ciencias naturales y del idealismo. Es este punto de vista el que permite a Ricœur integrar el cuerpo dentro de la subjetividad y, como contrapartida, entender un yo que está encarnado y que se hace uno con el mundo. Por el cuerpo vivido acceden al yo las motivaciones y los deseos; por este cuerpo el yo ejerce sus poderes y el esfuerzo; en él, el yo consiente la necesidad, el carácter, lo inconsciente y la vida. Sólo una correcta comprensión de la corporalidad humana, elaborada a partir de la fenomenología, permite a Ricœur establecer una correspondencia entre lo voluntario y lo involuntario, rescatando de este modo al cuerpo del reino de las cosas y respetando la originalidad del *cogito*. El efecto filosófico que tiene la comprensión de la corporalidad entendida de este modo es doble: por un lado, plantea una superación del dualismo antropológico y, por otro, es un acercamiento a una libertad ejercida al modo humano, que es ni absoluta ni inexistente. Estas cuestiones se desarrollan a partir de tres puntos que se abordan en este trabajo:

- a) En primer lugar, Ricœur demuestra, desde el punto de vista de la descripción eidética, que la unidad del hombre es anterior a cualquier comprensión dualista.
- b) En segundo lugar, la presencia cartesiana en *Lo voluntario y lo involuntario* es tan notable como compleja. Ricœur hereda la problemática cartesiana acerca de la explicación del hombre en tanto que asume los términos del discurso desde el punto de vista epistemológico. Aunque no lleve al planteamiento al terreno ontológico ni hable de las sustancias del hombre, sí que identifica un acercamiento dualista que está planteado tanto por el idealismo como por el naturalismo. Con ayuda de la fenomenología, Ricœur pretende un ensanchamiento del *cogito* que, precisamente, detecta ya esbozado en Descartes por la doctrina de la generosidad.

- c) En tercer lugar, por este ensanchamiento del *cogito* comienza la crítica de Ricoeur a un sujeto que se auto-posiciona. Esta denuncia viene acompañada por la presentación del consentimiento como acto de la libertad y de la afirmación de sí y del cuerpo como primera mediación.

a. La comprensión de lo involuntario: la reciprocidad

La primera cuestión que merece ser destacada, después de un análisis de *Lo voluntario y lo involuntario*, es la comprensión que Ricoeur tiene de lo involuntario corporal. La relación recíproca que plantea entre lo involuntario relativo y absoluto y el *cogito* lo sitúa como una parte del yo, y no como algo separado ni opuesto. Tal comprensión de lo involuntario resulta clave para el abordaje de los problemas del dualismo y de la libertad que los planteamientos naturalistas e idealistas presentan. Lo esencial de esta visión de lo involuntario es que la relación circular que Ricoeur describe hace ver que la unión del alma y del cuerpo se considera, no tanto como el problema, sino como la solución.

La comprensión de arriba hacia abajo o, lo que es lo mismo, la comprensión de lo involuntario corporal por lo voluntario, es lo que dota de sentido a las estructuras y funciones y lo que permite superar el dualismo del entendimiento. Ricoeur reconoce que la unión se opera más acá de la reflexión, por lo que permanece oculta a la conciencia. Es necesario reconocer la relatividad de las estructuras involuntarias de la decisión y de la moción, donde es fácil observar su intencionalidad y referencia al yo. Más difícil es ver tal relación en lo involuntario absoluto de la necesidad. No obstante, es preciso reconocer que, incluso ahí, la oposición frente a lo dado procede de un acto de posición de la conciencia. Lo involuntario no es, pues, el obstáculo de lo voluntario, sino el medio por el que éste es posible. Esta reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario se ejerce en las tres dimensiones del querer: en la decisión, en el actuar y por el consentimiento.

En la decisión, los motivos recibidos adquieren la categoría de valor cuando el yo los elige y los saca del espesor de la confusión. La atención, que es pasiva y activa a la vez, es el momento necesario para que el yo elija, y eligiendo, se impute a sí mismo.

La atención es, pues, la libertad de la mirada, que ilustra el momento circular en el que el sujeto se funda a sí mismo a partir de la mediación de la motivación.

En cuanto al obrar y al mover, éstos concentran dentro de sí todo el propósito de la filosofía de la voluntad, pues la realización de los proyectos no es más que un momento de la unión entre el cuerpo y el alma. Por el obrar, Ricœur configura un *cogito* que es integral y no reductivo, pues no excluye del núcleo de la subjetividad el campo de la acción ni de los afectos, ensanchando así los límites del propio yo y llegando a un yo corporal. Si el pensamiento se toma en su sentido estrecho, el obrar lo trasciende; sin embargo, en tanto que el *cogito* supera los límites del solo pensar, el proyectar y el mover se tornan operaciones que no pueden separarse, y que constituyen el hacer y el ser del yo mismo. Además, la emoción, el hábito y el esfuerzo son los elementos que revelan la reciprocidad del actuar:

La reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario en el movimiento corporal, a través de la emoción, es una muestra de la unión entre el cuerpo y el alma. Ricœur vincula la emoción con la admiración cartesiana; la identifica con la emoción-sorpresa, y la distingue de la emoción-choque que describe la psicología del momento. Ricœur ve que se trata de dos momentos de la emoción complementarios. La emoción no es, pues, un problema del cuerpo. Al contrario, constituye el momento de unidad naciente, el lazo secreto entre el alma y el cuerpo. Para el entendimiento, que busca lo claro y lo distinto, la emoción es un problema; sin embargo, para la vida, se presenta como la experiencia de la unidad. Así, en cierto sentido, por la emoción el cuerpo está presente en el alma, y ello sólo es posible en tanto que es sorpresa y admiración, esto es: agitación corporal que mueve al alma a actuar, a fijarse, a responder. Se trata de un movimiento que no es autónomo ni independiente; si bien su nacimiento puede estar fuera de control, su comprensión remite a la posterior respuesta voluntaria.

Para Ricœur, la desvinculación de la emoción y lo voluntario lleva en cierto modo a la pasión, que es entendida como la esclavitud que el alma se da a sí misma. Por el contrario, la admiración posibilita el ejercicio de la libertad. Se trata de una libertad que revela la unión primordial del alma y del cuerpo, que ratifica el *hecho primitivo* de una unidad preexistente, en la que el cuerpo no es obstáculo que se opone al acto

voluntario, sino medio por el que se realiza. Por eso insiste Ricœur, frente las explicaciones *fisicalistas* de la psicología empírica, en que “el cuerpo no es el objeto del obrar, sino su órgano”¹; y ello es así, sobre todo, en virtud de su intencionalidad, por la que el correlato intencional o *pragma* del mover es el-cuerpo-movido-por-mí. Por este motivo, “el verdadero movimiento voluntario -escribe- es el que pasa inadvertido, pues expresa la *docilidad del cuerpo que cede*; la docilidad es transparente”².

Otra forma singular de reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario del mover es la que se da a través del hábito. Este elemento podría tornarse problemático, si se considerara como opuesto a la libertad y al yo por su carácter de inercia, de repetición y de normatividad. Para Ricœur, sin embargo, el hábito no es un obstáculo, sino una naturalización útil de la conciencia, pues es el órgano de la voluntad que le permite economizar sus fuerzas, cuya verdadera ganancia es poder lanzarse al acto con el menor esfuerzo. El dilema acerca de si es posible la libertad en el hábito descansa en su propia estructura dual: éste se encadena y se desencadena, pues el hábito se forma a partir de un aprendizaje repetido por el que adquiere una consistencia por sí sólo, para después convertirse en un movimiento suelto, que opera sin la atención expresa de la conciencia. Comprender el hábito como lo opuesto a la conciencia es, para Ricœur, fruto de un sesgo del conocimiento que intenta simplificar esta dualidad. Tal doble dimensión muestra, no obstante, que el hábito es una facilitación del querer y que éste puede llegar a término gracias a esta forma involuntaria. De tal modo, el hábito ilustra la paradoja de la existencia humana, que es una unidad no terminada. Se puede decir, entonces, que el hombre solamente es uno reconquistándose sin cesar a partir de la escisión naciente.

El último movimiento del mover es el esfuerzo, que Ricœur presenta como el momento difícil del obrar. La clave para un correcto acercamiento a este elemento estriba, para el autor, en una equilibrada comprensión de su estatuto, según la cual el esfuerzo no es el paradigma de la acción motora. Tal planteamiento conduce al enfrentamiento con el cuerpo, que es considerado como un obstáculo del querer.

¹ VI: 237.

² VI: 342.

Para Ricœur, sin embargo, el esfuerzo únicamente tiene sentido si se lo considera, no de manera autónoma, sino como un movimiento que acompaña a los otros movimientos fáciles: el saber-hacer preformado, la emoción y el hábito. El hacer-fácil demuestra, en efecto, que el esfuerzo no es sino la contrapartida de un movimiento anterior que revela la unión primigenia entre el alma y el cuerpo y la docilidad de los poderes corporales, de manera que tan voluntarios son los haceres-fáciles como el mover esforzado.

Así pues, por las estructuras del saber-hacer preformado, de la emoción y del hábito, Ricœur demuestra la reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario. El filósofo señala, no obstante, que tal relación es particularmente frágil y que se encuentra amenazada desde dentro. La ruptura ocurre, en primer lugar, cuando la decisión no está motivada y la reflexión no conoce término; situaciones que se presentan como los casos límite de la elección. En segundo lugar, cuando los saber-hacer formados y pre-formados se anquilosan y se tornan inflexibles, así como cuando la emoción explota sin control y la voluntad se rinde ante el caos. Estas situaciones son, del mismo modo, los casos límite de la moción. Para Ricœur, estas ocasiones están relacionadas con la falta, pero no porque hallen en estas su razón de ser, sino porque describen de qué modo se produce; de ahí que Ricœur sitúe la ruptura de la circularidad como una suerte de mal para el hombre. Estas posibilidades revelan que la unidad del hombre es algo más que un hecho y que se trata de un acto que debe ser ejercido: escuchar los motivos, educar el movimiento, formar un hábito, y dominar la emoción no son otra cosa que los ejercicios de una voluntad que se hace a partir de lo involuntario.

La defensa de la reciprocidad de Ricœur alcanza su punto más difícil en el análisis de lo involuntario absoluto. La necesidad del carácter, de lo inconsciente y de la vida encuentran una difícil relación intencional, por cuanto son percibidas por el sujeto como lo totalmente otro. Frente a esta dificultad, Ricœur observa que esta absoluta *otredad* de la necesidad procede no tanto de la vivencia, sino del modo que tenemos de conocerla pues, desde el punto de vista científico, es necesario objetivar tales categorías para poder conocerlas. Para la experiencia vital éstas son, sin embargo, inseparables del yo, en tanto que aparecen como sus propias condiciones de existencia. Ricœur sostiene, en este sentido, que el carácter es la modalidad parcial

que abarca la totalidad de mi ser; que lo inconsciente es la materia afectiva a la que el conocimiento da forma; y que la vida es la condición *sine qua non* de toda mi existencia. Se trata, pues, de una reciprocidad oculta, que se opera más acá de la conciencia. No obstante, para Ricoeur es posible y necesario un acto expreso de consentimiento, por el que conozco mi existencia y la acepto así; porque forma parte de mí y porque, más aún, soy uno consintiéndome.

La descripción de la unidad a partir de la reciprocidad de las funciones del querer tiene, con todo, unos límites. Algunos de ellos son presentados explícitamente por Ricoeur, otros no; pero todos guardan una intrínseca relación entre ellos, pues parecen presentarse como algún modo de fractura en el corazón del hombre, y a la consiguiente ruptura de una reciprocidad completa, acabada y transparente. Estos límites pueden clasificarse en tres grupos: en primer lugar, los que Ricoeur establece desde el inicio de su obra en referencia a las temáticas del mal y de la Trascendencia. La limitación que encuentra Ricoeur para abordar estas cuestiones es de carácter epistemológico, pues, a su modo de ver, la experiencia de la falta y la relación con la Trascendencia requieren una descripción empírica y una poética, respectivamente, a pesar de que en *Lo voluntario y lo involuntario* el filósofo ha apuntado algunas consideraciones. Se hace necesario, pues, cambiar el método fenomenológico para levantar los paréntesis de la falta y de la Trascendencia, que Ricoeur establece en su obra de 1950.

La segunda limitación de una unidad total se plantea desde el punto de vista antropológico. Gracias a la fenomenología y a la consideración de la subjetividad como punto de partida, Ricoeur aborda la relación de lo voluntario y lo involuntario sin necesidad de equiparar estas categorías al cuerpo y al alma, pues ambas dimensiones pertenecen al yo. No obstante, la distinción entre lo voluntario y lo involuntario revela una dualidad de fondo; desde el punto de vista del entendimiento, conocer lo involuntario corporal es un ejercicio de separación que muestra una posición del yo. En este sentido, vivir lo involuntario y pensarlo son dos ejercicios que no logran identificarse por completo. Además, desde el punto de vista de la experiencia, el cuerpo no se identifica siempre con la comprensión del él como un órgano dócil del querer; el esfuerzo, el dolor, el cansancio, la edad o la incapacidad muestran que yo soy cuerpo, pero que no siempre me identifico con él.

El cuerpo, por tanto, aparece en ocasiones como parte integrante del yo, pero también se percibe en otros momentos como lo otro y lo opuesto al yo. La ambigüedad que caracteriza esta doble relación con el cuerpo revela que el hombre es un ser dual, aunque sea sólo uno, de acuerdo con la máxima de Maine de Biran. Para Ricœur, todo intento de rechazar esta dualidad no es sino un fracaso de la comprensión del hombre, representado por aquellas posiciones que, o bien lo identifican con las cosas, o bien lo exilian. El encuentro del yo con el cuerpo marca así el acceso a una antropología que denuncia los excesos del naturalismo y del idealismo. Por la dualidad del cuerpo se observa que el yo no puede identificarse absolutamente con la necesidad, pero tampoco puede desligarse de ella. Tal es la paradoja de la que no puede escapar el yo que se encuentra existiendo y que necesita de su participación para existir.

La tercera limitación de la reciprocidad es la que plantea Ricœur al proponer la necesidad de una segunda revolución copernicana o, lo que es lo mismo, una fundación última del *cogito* en la Trascendencia. Esta relación con la Trascendencia se presenta como un acto último de restauración, objetivo que Ricœur apunta al inicio de la obra y que consiste en la reparación de las fracturas y en la reconciliación última entre el yo y la necesidad. Esta referencia a la Trascendencia, que Ricœur ve apuntada en la vinculación entre el *cogito* y el argumento ontológico en Descartes, es la garantía para salvar la originalidad del *cogito* y de su libertad, que no quedan absorbidos en el mundo de la necesidad, pero, a la vez, es la certeza de que el yo que se reconoce no es absoluto ni se funda a sí mismo. Éste se encuentra, en primer lugar, con el cuerpo y, en segundo lugar, con la Trascendencia. Tal segundo encuentro permite que no sea ni la necesidad ni el yo mismo quienes fundan al sujeto y que, además, la reconciliación última que sane la herida inscrita en el corazón del hombre sea posible en un estadio que pretende describir la poética.

Tanto el abordaje del cuerpo como el debate sobre la unidad y la dualidad que establece a partir de la reciprocidad abren paso a un debate más profundo, que alcanza la pregunta sobre el yo y sobre su libertad. El planteamiento de Ricœur es al respecto, original, pues propone la libertad como un diálogo entre el yo y su propio cuerpo que finaliza con el acto del consentimiento. A juicio del filósofo, este consentimiento se distingue de dos modos de consentimiento imperfecto: el

estoicismo y el orfismo, que yerran en su acercamiento a la corporalidad y a la Trascendencia. Ricœur sostiene, por un lado, que la ataraxia estoica es inhumana, por cuanto desconoce la continuidad entre el alma y el cuerpo; pero, por otro lado, el orfismo también es inhumano, por cuanto desconoce la originalidad del *cogito* y su dimensión corporal. Esta incompreensión del cuerpo configura, a su vez, planteamientos de la libertad que se alejan de una comprensión errónea del hombre: el naturalismo, por una parte, identifica al yo con la necesidad y lo aboca a un determinismo sin límites; el existencialismo negro, por la otra, exilia al yo y lanza su libertad hacia una nada vacía de sentido. Frente a estas posiciones, Ricœur plantea el consentimiento como una afirmación de sí mismo, a partir de la afirmación de la necesidad; ésta no debe ser expulsada sino acogida. La libertad no es, por tanto, un ejercicio de liberación, sino, en palabras de Descartes, una verdadera estima de sí.

b. La presencia cartesiana

La segunda conclusión general que se puede concluir al término del estudio se refiere a la influencia que Descartes ejerce en el joven Ricœur en cuanto al tratamiento del dualismo antropológico y a la libertad entendida como consentimiento. La presencia de Descartes en Ricœur es tan notable que se puede afirmar que va más allá de lo reconocido por el autor, pues toma como herencia no solamente la moral de la generosidad y la mencionada referencia a Dios, sino también los términos de los cuales nace la problemática del dualismo y de la libertad.

Ricœur se muestra deudor de Descartes, en primer lugar, porque asume el descubrimiento del *cogito* como punto de partida de la reflexión sobre el hombre, rechazando de este modo los planteamientos pre-cartesianos que Ricœur denomina cosmológicos. No obstante, establecer como punto de partida la primacía del *cogito* conlleva el riesgo de escindir los caminos del conocimiento, pues se establecen dos certezas distintas: la de las ideas y la de las cosas. En este sentido, el dualismo antropológico no es otra cosa que el traslado de estas posiciones límites a la realidad humana. Se puede decir, por tanto, que en la medida en que Ricœur combate tanto el naturalismo como el idealismo, asume el planteamiento de la dualidad entre objeto y sujeto. Sin embargo, intenta superar dicho dualismo y encuentra en el propio

Descartes un esbozo de la solución de esta problemática en la descripción de las pasiones, pues la relación que establece Descartes entre el alma y el cuerpo a través de ellas señala un modo práctico de reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario. Asimismo, Ricœur corrige las deficiencias de la descripción de carácter físico de Descartes con ayuda del método fenomenológico, pues éste le permite describir no ya las sustancias, sino las vivencias, e incorporar, de este modo, lo corporal en el *cogito*. Se pueden distinguir, por tanto, tres aspectos fundamentales sobre la herencia cartesiana de Ricœur: la superación del punto de vista de las sustancias; el consentimiento como generosidad y como afirmación de sí; y la referencia a un yo remitido a la Trascendencia.

En primer lugar, sobre la cuestión de las sustancias, Ricœur parte de un punto de vista distinto a Descartes. Cuerpo y alma son, para ambos autores, dos certezas epistemológicas: la “certeza del *cogito*” y la “certeza del espacio”. Para Descartes, no obstante, esta certeza adquiere la categoría ontológica, dimensión que no alcanza en Ricœur, para quien la subjetividad es la medida común de lo voluntario y lo involuntario. Elaborar una relación de continuidad entre el plano epistemológico y el plano ontológico lleva necesariamente a tratar al cuerpo como un objeto. Para el estudio del querer esto significa descentrar el *cogito* e inclinar lo involuntario hacia el terreno de las ciencias de naturaleza. Ricœur hace uso, frente a este peligro, de las virtudes que le proporciona el nuevo modelo de conocimiento de la fenomenología, cambiando de este modo la mirada sobre la corporalidad. Para Ricœur, las funciones de lo voluntario y lo involuntario tienen su sede en la subjetividad: sólo esta unidad real y fáctica, cuyo alcance permite ir más lejos que la *tercera noción* de Descartes, es la salvaguarda de un hombre dividido en hechos y en pensamientos. La eidética de la voluntad permite a Ricœur describir la conciencia como “conciencia de...” y al movimiento del cuerpo como “mi cuerpo movido por mí”. La voluntad es conocida, pues, no de manera pura sino por y gracias a su encarnación. Consigue así superar la objetividad, con el matiz de que esta superación no es una negación del cuerpo sino una acogida.

La pregunta de Isabel de Bohemia sobre cómo el alma mueve al cuerpo lleva a Descartes a elaborar un tratado de las pasiones que ilustra ya los primeros pasos de una reciprocidad. El alma es agitada por los movimientos corporales y ésta responde,

dirigiendo en la medida de lo posible el curso de esos movimientos. El alma mueve, asimismo, los espíritus que se reparten por el cuerpo, logrando una moción efectiva. De este modo, el entendimiento y la voluntad interactúan con el cuerpo formando una unidad, mediante un ciclo de acción y pasión. Este movimiento, que Descartes describe a partir de un análisis minucioso de todas las pasiones, alcanza una categoría moral, por cuanto el hombre debe dominarlas y dirigirse al bien, preocupaciones que ocupan tanto al filósofo como a la princesa.

Desde el punto de vista dualista, las pasiones sólo pueden ser comprendidas por oposición a la acción. Por eso, en Descartes, la pasión, en tanto que recibida, es siempre el reino de “lo otro”, aunque el alma puede hacer suyas las pasiones, integrarlas, sujetarlas y moverlas, situándose así por encima de lo corporal. Ricœur, por el contrario, elimina toda alteridad posible: el hombre no es cuerpo y alma, sino que mi cuerpo soy yo, y yo soy corporal. Incluso las tres formas de lo involuntario absoluto -carácter, inconsciente, vida- más que ser “mías”, son yo mismo, a pesar de que yo no me las haya dado a mí mismo. En este sentido, la pregunta de Ricœur cambia con respecto a la Descartes, pues no se plantea cómo actúan dichos involuntarios, sino cómo los asume el yo. La meditación se orienta así, no hacia una reflexión moral sino hacia la comprensión de sí. La crítica, por tanto, que Ricœur plantea a Descartes se dirige no a las ideas, sino a los planos de comprensión en los que se sitúa: Descartes habla de la relación del hombre con sus pasiones como de una relación de fuerzas, aquellas que vienen del cuerpo y aquellas que vienen del alma. Naturalizando las pasiones, no puede entenderlas de otra manera que como una fuerza distinta del yo, que debe dominar y conducir, conforme al criterio de sabiduría. Ricœur, por el contrario, situando a lo involuntario en el mismo plano subjetivo que lo voluntario, no necesita explicaciones causales, sino que trata la relación como una fuente de comprensión y de significación, en definitiva, como un desvelamiento del sentido.

En segundo lugar, Ricœur encuentra en la generosidad cartesiana una inspiración y un modelo para el mencionado consentimiento que plantea en *Lo voluntario y lo involuntario*, de modo que puede sostenerse que el consentimiento de Ricœur es el equivalente a la generosidad de Descartes. Para ambos autores, el cuerpo, y con él todo lo involuntario, no son una sospecha ni una amenaza para el *cogito*, pues éste

los mira como parte de sí mismo, pero el encuentro con esta alteridad necesita del ejercicio explícito del yo: en Descartes es la acogida generosa y en Ricœur es el consentir. La teoría de la generosidad plantea dos elementos que son clave para Ricœur: ésta se define, por un lado, como la estima de sí y consiste, por otro, en una acogida de lo corporal. La estima de sí hace referencia a una dimensión distinta de la cognición que proporciona la moción voluntaria; es un acceso al yo, pero no desde el mero conocimiento, sino desde la apreciación estimativa. Por el acto voluntario, el yo se percibe positivamente a sí mismo como autor de sus obras, y esta apercepción se realiza por y a través del cuerpo. Mi cuerpo soy yo mismo, por lo que querer, el moverse y el estimarse son una misma cosa. La generosidad de Descartes y el consentimiento de Ricœur son, por tanto, una suerte de magnanimidad para con el cuerpo y con el mundo: el yo sale de sí mismo y se abre una comprensión de sí que va más allá del conocimiento abstracto o ideal. Asimismo, la estima de sí que plantea la generosidad es importante para Ricœur por cuanto plantea el criterio de *adecuación* en la afirmación del yo: la relación del sí consigo mismo no puede darse en demasía, pues se convertiría en una tiranía con respecto al cuerpo; ni un desprecio, que conllevaría a una humillación del yo. Es la actitud con respecto a lo corporal y a lo involuntario lo que, precisamente, marca el equilibrio entre ambas posturas. Este matiz adquiere para Ricœur suma importancia, por cuanto sugiere un argumento para la superación de aquellas posturas en las que, a juicio del filósofo, no se da esta adecuada estima del yo: el idealismo y el naturalismo, que aíslan al sujeto y esperan de él una libertad absoluta que consiste en el exilio, en una nada proyectada hacia delante; o bien en una libertad inexistente, en la que el sujeto queda diluido en el orden de la necesidad. La generosidad de Descartes y el consentimiento de Ricœur se presentan así como un acercamiento a lo corporal que marca la justa estima de sí. Por ellos, la afirmación original, el acto de la libertad y la estima del yo se encuentran estrechamente vinculados.

La afirmación es otro de los elementos clave para comprender la vinculación entre la generosidad y el consentimiento. La tonalidad alegre con que Descartes describe la admiración y el conjunto de las pasiones tiene como fondo, en efecto, una estima de sí que le permite presentar su análisis como un estudio moral que tiene como fin la beatitud. Para Ricœur, la afirmación de la necesidad es el primer paso necesario para llegar a la afirmación de sí, pues éste no se conoce ni se quiere de manera inmediata

y pura, sino por relación con su corporalidad. El rechazo de Ricoeur a explicar al hombre como un acto de negación encuentra su máxima expresión en el acto último de consentir. La finitud del hombre comporta, ciertamente, que decidir es en cierto modo rechazar. En las tres dimensiones del querer que describe Ricoeur hay un momento de negación: la elección es negación de unos motivos; el esfuerzo es el rechazo del cuerpo que se presenta como un obstáculo; el moverse es decir no al desorden de la emoción y a la inercia del motivo; el afirmar el yo es, asimismo, saberse diferente de la determinación del carácter, de lo inconsciente y de la vida. En este sentido, la libertad nace en un primer momento como un exilio y una aspiración de una indeterminación total. Pero es necesario precisar que la libertad es negación *solamente* bajo esta perspectiva. De acuerdo con ello, Ricoeur medita sobre el *no* solamente con el fin de superarlo, de modo que esta negación no es última ni total. *Lo voluntario y lo involuntario* es una meditación del sí en la que la libertad y la reflexión, lejos de ser un *no*, pretenden ser una continuación de la consumación que se opera en la naturaleza y que es anterior a cualquier separación del entendimiento.

En tercer lugar, la afirmación de sí y la no-fundación del sí por sí mismo, que son simultáneas, están ya planteadas en Descartes, según observa Ricoeur, pues el yo necesita de la certeza de Dios para instituirse como verdadero. La comprensión del yo por relación a la necesidad y la posterior referencia del yo a la Transcendencia - primera y segunda revolución copernicana- son, de este modo, paralelos en ambos autores. La verdadera libertad humana es la que se halla en el consentimiento, que consiste en decir *sí* a la necesidad, *sí* al *cogito* y *sí* a la Transcendencia. Los tres momentos de la voluntad que describe Ricoeur -decidir, actuar y consentir- se muestran paralelos a las tres máximas que Descartes propone a Isabel de Bohemia en la carta del 4 de agosto de 1645: es necesario servir al espíritu para conocer lo que debe o no debe hacer; ser firme y constante en la resolución de cumplirlo sin que las pasiones sean un desvío; y acostumbrarme a no desear los bienes que no se poseen, o lo que es lo mismo, consentir la necesidad. Estos tres momentos describen una libertad que se realiza por la relación sin fin entre la acción y la pasión, entre la iniciativa y la receptividad, y se fundan en una generosidad que tiene como objetivo ser magnánima y acoger en el hombre tanto lo finito de su corporalidad como lo infinito de su voluntad. La libertad, entonces, es una afirmación humilde de sí mismo.

En resumen: la libertad ofrecida por Ricœur en *Lo voluntario y lo involuntario* hunde sus raíces en el cartesianismo, pues presenta una problemática que nace de la concepción de las sustancias, pero a la vez ofrece una solución que está de igual modo presente: el hallazgo del *cogito*, la moral de la generosidad, así como la referencia a Dios como garantía de la sustancia pensante son algunos elementos clave del discurso que se hallan en el planteamiento de Ricœur de un yo que es original pero que no es absoluto. Se puede concluir, entonces, que Ricœur traslada la fractura entre el alma y el cuerpo a una fractura más íntima: la del *cogito* mismo.

c. La cuestión del yo y la continuidad de la obra de Ricœur

La tercera conclusión general atañe al lugar que ocupa *Lo voluntario y lo involuntario* en la trayectoria de Ricœur. Se trata de una obra primeriza que, a pesar de distinguirse por temática y metodología a los trabajos posteriores de Ricœur, contiene ya en germen la intuición principal de su filosofía: la de la hermenéutica del sí mismo. *Lo voluntario y lo involuntario* se presenta a sí misma como la solución al problema entre necesidad y libertad y a la cuestión del dualismo antropológico. Sin embargo, esta descripción del querer tiene un alcance más profundo, pues desvela un acercamiento al yo que es a la vez original y frágil, pues no se pone a sí mismo. Las palabras de Ricœur son, desde el principio de la obra, reveladoras:

“La convicción que circula en sordina a través de los análisis más técnicos es que la asunción de sí de la conciencia, cuando ésta última se opone a su cuerpo y a todas las cosas e intenta formar un círculo consigo misma, es una pérdida de ser. El acto del *cogito* no es un acto puro de auto-posición; dicho *cogito* vive de la acogida y del diálogo con sus propias condiciones de enraizamiento. El acto del yo es al mismo tiempo participación”³.

Se puede afirmar que, en estas breves líneas, se condensa uno de los descubrimientos de la obra de 1950, a saber: una concepción del *cogito* que está quebrado y que no

³ VI: 31.

puede hacer una circularidad perfecta consigo mismo. El yo no es el resultado de un proceso de autofundación, sino que se encuentra en el proceso con la mediación de su propio cuerpo y del mundo, en la que el carácter práctico de esta relación inaugura un modo distinto de acceso al yo y donde la referencia a sí mismo se funda en la especificidad de su nueva dimensión. De ahí que la subjetividad, antes que una autofundación racional, es una posición práctica, de existencia y de esfuerzo.

A lo largo de la obra, cierta *herida* o *ruptura* del yo aparece en el ser como una amenaza. Sin embargo, esta lesión no se identifica con el mal ni con la falta, es decir, con el mal moral. La puesta entre paréntesis de esta cuestión resulta principal, pues es precisamente esta abstracción la que revela que el *quebrantamiento* no es sinónimo del mal mismo, sino que está de algún modo contenido en el sujeto mismo, sujeto que es estudiado eidéticamente, en sus estructuras universales. En otras palabras: el hombre no está fracturado porque sea malo, ni es malo porque sea frágil. Tal es, ciertamente, la conclusión que es posible encontrar en *El hombre falible*, obra en la que Ricœur estudia la polaridad entre lo finito y lo infinito del hombre y la falibilidad como la posibilidad -no realidad- de la falta. En *La simbólica del mal*, Ricœur aborda por fin la cuestión del mal. Sin embargo, lo hace desde el lenguaje de la confesión, desde el cual realiza un primer ejercicio hermenéutico de la interpretación de los símbolos y mitos, pues este no puede ser tratado directamente sino a través de dichas mediaciones culturales. El capítulo conclusivo de esta obra, “El símbolo da que pensar” supone un cambio en la dirección filosófica de Ricœur, que elabora a partir de este momento una filosofía basada en el análisis de la mediación del lenguaje. Este importante cambio -el injerto de la hermenéutica en la fenomenología, tal como lo denomina- inaugura la entrada de Ricœur en una nueva etapa, que culmina con la publicación de *Sí mismo como otro*. En esta obra se describe un yo que se conoce a sí mismo, que actúa, que sufre y que narra.

A este yo que se encuentra a sí mismo a partir de la alteridad, pues es *ipse* e *ídem*, llega Ricœur a partir de la búsqueda de un método adecuado para abordar la temática del mal. Sin embargo, un análisis atento a *Lo voluntario y lo involuntario* demuestra que, de algún modo, la sospecha ya está ya presente en esta obra de modo germinal. En *Lo voluntario y lo involuntario* se fragua toda una problemática del yo cuya solución, no satisfactoria para el propio Ricœur según confiesa más adelante, da

pie a la búsqueda de nuevas soluciones y planteamientos. Son diversos los aspectos que Ricœur deja atrás a lo largo de su trayectoria: el proyecto de la filosofía de la voluntad, que pretende ser culminada con una poética, queda inconcluso; las referencias a Jaspers y a la Trascendencia tienen poca continuidad en las siguientes obras; el diálogo con la psicología y la cuestión sobre la relación entre las ciencias y la filosofía pasa a un segundo plano y es tratada de modo directo sólo ocasionalmente, como en *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Otras temáticas y metodologías, en cambio, pasan a ocupar el primer plano: la reflexión sobre el lenguaje, la semántica, el texto, la narración, el tiempo, la ética de la atestación y, sobre todo, la cuestión del sí mismo.

De acuerdo con esta trayectoria, se puede plantear en Ricœur un doble modo de llegar a la hermenéutica del sí mismo: uno histórico-narrativo y otro conceptual. El primero hace referencia al hilo conductor que conduce sus obras: cada obra es el resultado de los residuos que el autor deja en las anteriores. Ricœur sostiene al final de su obra una ética del testimonio y del reconocimiento, llegando a estos planteamientos a través de la búsqueda hermenéutica que inicia a partir de la cuestión del mal y del necesario cambio de método para abordar este tema. El segundo modo, no obstante, consiste en el reconocimiento de una fractura en el yo que ya se encuentra en la obra de 1950 y que enlaza con la descripción que se da en *Sí mismo como otro*.

En *Lo voluntario y lo involuntario* aparecen dos rasgos que son determinantes en el camino de Ricœur y que pueden considerarse intuiciones fundamentales de su pensamiento: en primer lugar, la fractura que descubre en el interior del *cogito*. A propósito del querer humano, Ricœur descubre una intuición principal: que en el hombre existe una herida o una fractura que debe ser restaurada. El *cogito* que plantea es un yo que no se conoce a sí mismo de modo inmediato ni posee una voluntad pura, sino que existe y se hace a partir de lo involuntario corporal. El cuerpo, por tanto, aparece como la primera de las mediaciones y como el primer elemento de alteridad a partir del cual el yo se conoce a sí mismo; pero es un *otro* que no puede ser expulsado totalmente: también soy yo mismo. Si en *Sí mismo como otro* Ricœur plantea la identidad a partir de la dialéctica entre la *mismidad* y la *ipseidad* que se articula a lo largo del tiempo, en *Lo voluntario involuntario* plantea

la vinculación entre lo voluntario y lo involuntario como el modo de fraguarse el actuar humano. El cuerpo -con sus motivos, sus poderes, su carácter, su inconsciente y sus condiciones de existencia- se presenta, asimismo, como una figura análoga del relato, de la narración y del tiempo, por cuanto son mediaciones y objetos de interpretación en los cuales el sujeto se encuentra y dice algo de sí mismo.

En segundo lugar, el fondo de afirmación que subyace a lo largo de *Lo voluntario y lo involuntario* permanece a lo largo de la obra de Ricœur hasta llegar al culmen de una ética planteada como la atestación de sí mismo. Se trata de una intuición doble: de una parte, Ricœur muestra la convicción de que el hombre es afirmación originaria, posicionándose así frente a posturas nihilistas; de otra parte, aunque este carácter positivo que caracteriza al hombre sea fundamental, lo muestra como que no está hecho. Así, en 1950 el consentimiento se plantea como una acción concreta que debe ejercerse y, de modo paralelo, en la propuesta ética posterior, la atestación aparece como la implicación personal de lo narrado. La imputación del yo que Ricœur describe en el momento de la decisión se despliega, entonces, hasta alcanzar los límites de las propuestas éticas y antropológicas. En la afirmación que envuelve toda la reflexión de Ricœur destacan, asimismo, el sentido positivo de las distintas formas de alteridad: empezando por el cuerpo y terminando por los otros, éstos no son vistos como obstáculos del yo sino como el medio para el encuentro de sí. La acogida de la diferencia que comienza con lo involuntario se traslada a todos los niveles de existencia y alcanza en el diálogo un modelo de sabiduría práctica.

La obra de Ricœur puede comprenderse, a partir de estos aspectos, como la transformación de unas intuiciones primeras a las que no da resolución, pero que continúan teniendo un interés principal en su búsqueda filosófica y que, por tanto, son un motor de investigación infatigable. La cuestión de la Trascendencia, a la que el autor no vuelve, se transforma en la hermenéutica, por cuanto el sujeto busca en la alteridad un encuentro con el sí; la cuestión del consentimiento se transforma en atestación como forma de afirmación de sí. Tales observaciones muestran que la evolución del pensamiento de Ricœur no es algo lineal, sino que guarda más bien una relación con la figura de la espiral: las primeras intuiciones son probadas, desarrolladas y transformadas hasta llegar, finalmente, a estas mismas, pero ahora arropadas y sostenidas por una argumentación firme y rigurosa. Desde este punto de

vista, se puede concluir que la obra de Ricœur es la suma de las correcciones que *Lo voluntario y lo involuntario* plantea y el desarrollo de la poética que no llega a escribir, al menos tal y como lo anuncia al inicio. Puede considerarse, en efecto, que el trabajo de 1950 es una obra de juventud lejana y apartada del estilo y temática hermenéutica que caracteriza a Ricœur; sin embargo, en ella se encuentra la intuición principal y original sobre la comprensión de la subjetividad. Ricœur llega a la hermenéutica, desde el punto de vista narrativo, a partir de la cuestión del mal; el planteamiento de la hermenéutica del sí mismo se encuentra, no obstante, de algún modo contenido dentro de la voluntad misma, y lo está por la finitud y el carácter paradójico del hombre mismo.

Al término de este estudio pueden plantearse líneas futuras de investigación que desarrollan algunas de las cuestiones planteadas y que son de interés para la indagación antropológica de nuestro tiempo: sería interesante abordar la cuestión del sí mismo a lo largo de toda la obra de Ricœur. Se ha hablado de su génesis pero sin duda, una descripción que vaya desde el *cogito* quebrado hasta el hombre capaz constituye una ampliación de horizontes en la comprensión del autor. Otra cuestión de interés puede ser el abordaje de la reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario en relación a la neurociencia contemporánea. Ricœur establece un diálogo con la psicología de su momento; hoy, una comparación con los planteamientos que las ciencias cognitivas sugieren podría aportar luz respecto a las perspectivas metodológicas y a las visiones del hombre a las que refieren y, al mismo tiempo, supondría un testado de la teoría de la Ricœur. En este sentido, el marco general del diálogo entre la filosofía y las ciencias puede ser un punto de partida fructífero para abordar esta investigación. En esta misma línea, puede tenerse en consideración la cuestión semántica y de la comprensión del lenguaje, que en Ricœur tiene tanta importancia. En efecto, la univocidad del lenguaje científico y la multiplicidad de sentidos que Ricœur aprecia en el símbolo y en la metáfora abren un debate acerca de los niveles de discurso posibles y su articulación para una comprensión del hombre y de sus atributos. La crisis de la conciencia puede ser también puesta de relieve desde esta perspectiva: la sospecha de la apodicticidad del *cogito*, que Ricœur atribuye a Marx, a Nietzsche y a Freud, puede plantearse como una denuncia análoga a la que realizan los planteamientos materialistas neurocientíficos. La superación de esta sospecha a partir de la hermenéutica que

plantea Ricœur puede ser valorada, también aquí, como una vía posible de apertura a la originalidad del sujeto personal.

CONCLUSIONS

Dans *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, Ricœur aborde la question du vouloir depuis la perspective du corps. Il s'agit d'une approche originale dans le sens où elle représente une compréhension de la dimension corporelle qui dépasse la vision chosificatrice des sciences naturelles et de l'idéalisme. C'est ce point de vue qui permet à Ricœur d'intégrer le corps dans la subjectivité et, en contrepartie, de comprendre un moi incarné par le monde et qui ne fait qu'un avec lui. C'est à travers le corps vécu qu'accèdent au moi les motivations et les désirs ; par ce corps, le moi exerce ses pouvoirs et l'effort ; en lui, le moi conscient, le besoin, le caractère, l'inconscient et la vie. Seule une correcte compréhension de la corporalité humaine, élaborée à partir de la phénoménologie, permet à Ricœur d'établir une correspondance entre le volontaire et l'involontaire, délivrant ainsi le corps du domaine des choses tout en respectant l'originalité du *cogito*. L'effet philosophique de cette conception de la corporalité est double : d'une part, un dépassement du dualisme anthropologique et, d'autre part, un rapprochement d'une liberté exercée d'une manière humaine, qui n'est ni absolue ni inexistante. Ces questions se développent à partir de trois points qui vont être abordés dans ce travail :

- a) Premièrement, Ricœur démontre, du point de vue de la description eidétique, que l'unité de l'homme est antérieure à toute compréhension dualiste.
- b) Deuxièmement, la présence cartésienne dans *Le volontaire et l'involontaire* est aussi remarquable que complexe. Ricœur hérite de la problématique cartésienne au sujet de l'explication de l'homme à partir du moment où il assume les termes du discours d'un point de vue épistémologique. Bien qu'il ne conduise pas son approche sur le domaine ontologique et qu'il n'aborde pas les substances de l'homme, il identifie bien une approche dualiste proposée aussi bien par l'idéalisme que par le naturalisme. Aidé de la phénoménologie, Ricœur prétend à un élargissement du *cogito* dont on détecte déjà, en l'occurrence, l'ébauche dans Descartes par la doctrine de la générosité.

- c) Troisièmement, par cet élargissement du *cogito* commence la critique de Ricœur sur un sujet auto-positionné. Ce réquisitoire s'accompagne de la présentation du consentement en tant qu'acte de liberté et d'affirmation de soi et du corps en tant que première médiation.

a. La compréhension de l'involontaire : la réciprocité

Après une analyse de *Le volontaire et l'involontaire*, la première question qui mérite d'être soulignée est la conception de Ricœur de l'involontaire corporel. La relation réciproque qu'il établit entre l'involontaire relatif et absolu et le *cogito* le situe comme une partie du moi, et non comme quelque chose de séparé ou opposé. Une telle conception de l'involontaire s'avère essentielle à l'appréhension des problèmes du dualisme et de la liberté que les approches naturalistes et idéalistes présentent. L'essentiel de cette vision de l'involontaire est que la relation circulaire décrite par Ricœur nous révèle que l'union de l'âme et du corps est considérée non comme le problème, mais comme la solution.

La compréhension du haut vers le bas, ou, ce qui revient au même, la compréhension de l'involontaire corporel par le volontaire, est ce que donne du sens aux structures et aux fonctions et ce qui permet de dépasser le dualisme de l'entendement. Ricœur reconnaît que l'union s'opère en deçà de la réflexion, et, par conséquent, elle reste occulte à la conscience. Il faut reconnaître la relativité des structures involontaires de décision et de motion, à partir de laquelle il est facile d'observer leur intentionnalité et leur référence au moi. Il est plus difficile de voir une telle relation dans l'involontaire absolu de la nécessité. Cependant, il est important de reconnaître que, même là, l'opposition face à ce qui est donné provient d'un acte de positionnement de la conscience. L'involontaire n'est donc pas l'obstacle du volontaire, mais le moyen par lequel celui-ci est possible. Cette réciprocité entre le volontaire et l'involontaire s'exerce dans les trois dimensions du vouloir : dans la décision, dans l'agir et par le consentement.

Dans la décision, les motifs reçus acquièrent la catégorie de valeur quand le moi les choisit et les extrait de l'épaisseur de la confusion. L'attention, qui est passive et

active à la fois, est le moment nécessaire au moi pour faire un choix, et ce faisant, se l'impute à lui-même. L'attention est, par conséquent, la liberté du regard qu'illustre le moment circulaire qui permet au sujet de se fonder lui-même grâce à la médiation de la motivation.

L'agir et le mouvoir, eux, rassemblent toute l'intentionnalité de la philosophie de la volonté, car la réalisation de projets n'est autre que le moment de l'union entre le corps et l'âme. Par l'agir, Ricœur donne forme à un *cogito* intégral et non réducteur, car il n'exclut pas du noyau de la subjectivité le champ de l'action ni celui des affections, élargissant ainsi les limites du propre moi pour arriver à un moi corporel. Si la pensée est prise au sens strict du terme, elle est transcendée par l'agir ; cependant, dans la mesure où le *cogito* dépasse les limites du seul penser, le projeter et le mouvoir deviennent des opérations qui ne peuvent être séparées et qui constituent le faire et l'être du soi. De plus, l'émotion, l'habitude et l'effort sont les éléments qui révèlent la réciprocité de l'agir :

La réciprocité du volontaire et de l'involontaire dans le mouvement corporel, à travers l'émotion, témoigne de l'union entre le corps et l'âme. Ricœur associe l'émotion à l'admiration cartésienne ; il l'identifie à l'émotion-surprise, et il la distingue de l'émotion-choc qui décrit la psychologie du moment. Ricœur constate qu'il s'agit de deux moments complémentaires de l'émotion. L'émotion n'est donc pas une question de corps. Au contraire, elle constitue le moment où naît l'unité, le lien secret entre l'âme et le corps. Pour l'entendement, qui est à la recherche de la clarté et du différent, l'émotion est un problème. Cependant, pour la vie, elle se présente comme l'expérience de l'unité. Ainsi, dans un certain sens, le corps est présent dans l'âme à travers l'émotion, et cela n'est possible que dans la mesure où il s'agit de surprise et d'admiration, c'est à dire : une agitation corporelle qui pousse l'âme à agir, à faire attention, et à répondre. Ce mouvement n'est ni autonome et ni même indépendant ; bien que sa naissance puisse ne pas être contrôlée, sa compréhension renvoie à la postérieure réponse volontaire.

Pour Ricœur, le détachement de l'émotion et le volontaire mène, d'une certaine manière, à la passion, qui est comprise comme l'esclavage que l'âme se donne à elle-même. Par contre, l'admiration facilite l'exercice de la liberté. Il s'agit d'une liberté

qui révèle l'union primordiale de l'âme et du corps, qui ratifie le *fait primitif* d'une unité préexistante, dans laquelle le corps n'est pas l'obstacle qui s'oppose à l'acte volontaire, mais le moyen par lequel il se réalise. C'est pourquoi Ricœur insiste, face aux explications physicalistes de la psychologie empirique, pour affirmer que « le corps est non pas l'objet de l'agir mais son organe »¹ ; et cela est ainsi, surtout, à cause de son intentionnalité, par laquelle le corollaire intentionnel ou *pragma* du mouvoir est le-corps-bougé-par-moi. C'est pourquoi, écrit-il « Le véritable mouvement volontaire c'est celui qui passe inaperçu parce qu'il exprime la *docilité du corps qui cède* ; la docilité est transparente »².

Une autre forme singulière de réciprocité entre le volontaire et l'involontaire du mouvoir est celle qui apparaît à travers l'habitude. Cet élément pourrait s'avérer problématique s'il était considéré comme opposé à la liberté et au moi par son caractère d'inertie, de répétition et de normativité. Pour Ricœur, cependant, l'habitude n'est pas un obstacle, mais une naturalisation utile de la conscience, car c'est l'organe de la volonté qui lui permet d'économiser ses forces, dont la réelle utilité est de pouvoir se lancer à l'acte avec un effort moindre. Le dilemme au sujet de savoir si la liberté est possible dans l'habitude repose sur sa propre structure duale : l'habitude est à la fois enchaînée et déchaînée, car elle se forme à partir d'un apprentissage répété grâce auquel elle acquiert une consistance par elle-même, pour ensuite devenir un mouvement libre qui se produit sans l'attention manifeste de la conscience. Concevoir l'habitude comme l'opposé de la conscience est, pour Ricœur, le fruit d'un biais de la connaissance qui tente de simplifier cette dualité. Une telle double dimension montre, toutefois, que l'habitude est une facilitation du vouloir et que celui-ci peut se produire grâce à cette forme involontaire. De la sorte, l'habitude illustre le paradoxe de l'existence humaine, qui est une unité inachevée. On peut dire, par conséquent, que l'homme ne peut être un qu'en se reconquérant sans cesse à partir de la scission naissante.

¹ P. Ricœur, Philosophie de la volonté. T.1 : Le volontaire et l'involontaire, Paris : Seuil 2009, p.267.

² Ibid., p. 342.

Le dernier mouvement du mouvoir est l'effort, que Ricœur présente comme le moment difficile de l'agir. La clef d'une appréhension correcte de cet élément, pour l'auteur, réside dans une compréhension équilibrée de son statut, selon laquelle l'effort n'est pas le paradigme de l'action motrice. Un tel point de vue nous conduit à l'affrontement avec le corps, qui est considéré comme un obstacle du vouloir. Pour Ricœur, cependant, l'effort n'a du sens que s'il est considéré non pas de manière autonome mais comme un mouvement qui accompagne les autres mouvements faciles : le savoir-faire préformé, l'émotion et l'habitude. Le faire-facile démontre, en effet, que l'effort n'est que la contrepartie d'un mouvement antérieur que révèle l'union originaire entre l'âme et le corps et la docilité des pouvoirs corporels, de telle sorte que les faire-faciles sont aussi volontaires que le mouvoir efforcé.

Par conséquent, par les structures du savoir-faire préformé, de l'émotion et de l'habitude, Ricœur démontre la réciprocité entre le volontaire et l'involontaire. Le philosophe signale, cependant, que ce lien est particulièrement fragile et qu'il se trouve menacé de l'intérieur. La rupture intervient, en premier lieu, quand la décision n'est pas motivée et la réflexion ne connaît pas de terme ; des situations qui se présentent comme des cas extrêmes du choix. En second lieu, la rupture survient quand les savoir-faire formés et préformés sont ankylosés et deviennent inflexibles, aussi bien que quand l'émotion explose sans contrôle et la volonté capitule face au chaos. Ces situations sont, elles aussi, des cas extrêmes de la motion. Pour Ricœur, ces occasions sont en lien avec la faute, non pas parce qu'elles y trouvent leur raison d'être, mais parce qu'elles en décrivent la manière de se produire ; il s'ensuit que Ricœur situerait la rupture de la circularité comme une sorte de mal pour l'homme. Ces possibilités révèlent que l'unité de l'homme est bien plus qu'un fait et qu'il s'agit d'un acte qui doit être exercé : l'écoute des motifs, l'éducation du mouvement, la formation des habitudes, et la maîtrise de l'émotion ne sont autres que les exercices d'une volonté qui se construit à partir de l'involontaire.

La défense de la réciprocité de Ricœur atteint son paroxysme de difficulté dans l'analyse de l'involontaire absolu. Les nécessités du caractère, de l'inconscient et de la vie trouvent une difficile relation intentionnelle car elles sont perçues par le sujet comme ce qui est totalement autre. Face à cette difficulté, Ricœur observe que cette absolue *autreté* de la nécessité provient de la manière que nous avons de la connaître

plutôt que du vécu car, du point de vue scientifique, il est nécessaire d'objectiver de telles catégories pour pouvoir les connaître. Pour l'expérience vitale celles-ci sont, cependant, inséparables du moi, dans la mesure où elles apparaissent comme leurs propres conditions d'existence. Ricoeur affirme, en ce sens, que le caractère est la modalité partielle que contient la totalité de mon être ; que l'inconscient est la matière affective à laquelle la connaissance donne forme ; et que la vie est la condition *sine qua non* de toute mon existence. Il s'agit, par conséquent, d'une réciprocité occulte, qui s'opère en deçà de la conscience. Cependant, pour Ricoeur un acte manifeste de consentement, à travers lequel je connais mon existence et je l'accepte telle qu'elle est, est possible et nécessaire ; parce qu'il fait partie de moi et parce que, plus encore, je suis un quand je me consens.

La description de l'unité à partir de la réciprocité des fonctions du vouloir a, malgré tout, des limites. Certaines sont présentées explicitement par Ricoeur, d'autres non, mais toutes maintiennent une relation intrinsèque entre elles, car elles semblent se présenter comme une sorte de fracture dans le cœur de l'homme et la rupture d'une réciprocité complète, terminée et transparente qui en résulte. Ces limites peuvent être classées en trois groupes : premièrement, celles que Ricoeur établit dès le début de son œuvre en ce qui concerne les thématiques du mal et de la Transcendance. Les limites que trouve Ricoeur à l'appréhension de ces questions sont de caractère épistémologique, car, selon lui, l'expérience de la faute et la relation avec la Transcendance requièrent une description empirique d'une part et une description poétique d'autre part, bien que dans *Le volontaire et l'involontaire* le philosophe signale quelques considérations. Il faut, par conséquent, modifier la méthode phénoménologique pour enlever les parenthèses de la faute et de la Transcendance que Ricoeur établit dans son œuvre de 1950.

La deuxième limite à une unité totale se pose d'un point de vue anthropologique. Grâce à la phénoménologie et à la considération de la subjectivité comme point d'origine, Ricoeur aborde la relation du volontaire et de l'involontaire sans qu'il soit nécessaire de faire correspondre ces dimensions au corps et à l'âme, car elles appartiennent au moi. Toutefois, la distinction entre le volontaire et l'involontaire révèle une dualité de fond ; du point de vue de l'entendement, la connaissance de l'involontaire corporel est un exercice de séparation qui montre une position du moi.

Dans ce sens, vivre l'involontaire et le penser ce sont deux exercices qui ne parviennent pas à s'identifier complètement. En outre, du point de vue de l'expérience, le corps n'est pas toujours identifié à la compréhension du corps en tant qu'organe docile du vouloir ; l'effort, la douleur, la fatigue, l'âge ou l'incapacité montrent que je suis « corps », mais que je ne m'identifie pas toujours à lui. Le corps, par conséquent, apparaît parfois comme une partie intégrante du moi, mais à d'autres moments il est aussi perçu comme l'autre et l'opposé du moi. L'ambiguïté qui caractérise cette double relation avec le corps révèle que l'homme est un être dual, même s'il n'est qu'un, d'après la maxime de Maine de Biran. Pour Ricœur, toute tentative de refuser cette dualité n'est qu'un échec de la compréhension de l'homme, représenté par ces positions qui, soit l'identifient aux choses, soit l'exilent. La rencontre du moi avec le corps représente ainsi l'accès à une anthropologie qui dénonce les excès du naturalisme et de l'idéalisme. À travers la dualité du corps on observe que le moi ne peut pas être catégoriquement identifié à la nécessité, mais il ne peut pas non plus en être dissocié. Voici le paradoxe dont le moi — qui existe et qui a besoin de sa participation pour exister — ne peut pas se dérober.

La troisième limite de la réciprocité est celle qu'exprime Ricœur à travers la nécessité d'une deuxième révolution copernicienne ou, en d'autres termes, une ultime fondation du *cogito* dans la Transcendance. Cette relation avec la Transcendance est présentée comme un ultime acte de restauration, objectif que Ricœur vise au début de l'œuvre et qui consiste à une réparation des fractures et à une ultime réconciliation entre le moi et la nécessité. Cette référence à la Transcendance, que Ricœur voit visée dans le lien entre le *cogito* et l'argument ontologique dans Descartes, est ce qui permet de sauver l'originalité du *cogito* et sa liberté, qui ne restent pas absorbés dans le monde de la nécessité, mais en même temps, elle est la certitude que le moi qui se reconnaît n'est pas absolu ni se fonde à lui-même. Celui-ci se trouve, premièrement, avec le corps et, deuxièmement, avec la Transcendance. Cette deuxième rencontre fait en sorte que ce ne soit ni la nécessité ni le moi qui fonde le sujet et que, en outre, l'ultime réconciliation qui guérit la blessure inscrite dans le cœur de l'homme soit possible dans un état qui prétend décrire la poétique.

Tant l'approche du corps chez Ricœur que le débat sur l'unité et la dualité qu'il établit à partir de la réciprocité ouvrent la voie à un débat plus profond, qui atteint la

question du moi et sa liberté. La démarche de Ricœur à ce sujet est originale, car elle présente la liberté comme un dialogue entre le moi et le corps qui prend fin avec l'acte du consentement. D'après le philosophe, ce consentement se distingue de deux modes de consentement imparfaits : le stoïcisme et l'orphisme, qui se trompent dans leur appréhension de la corporalité et de la Transcendance. Ricœur affirme, d'une part, que l'ataraxie stoïque est inhumaine parce qu'elle ignore la continuité entre l'âme et le corps ; mais, d'autre part, l'orphisme est tout aussi inhumain parce qu'il ignore l'originalité du *cogito* et sa dimension corporelle. Cette incompréhension du corps configure, à son tour, des approches de la liberté qui s'éloignent d'une compréhension erronée de l'homme : le naturalisme, d'une part, qui identifie le moi à la nécessité et le mène vers un déterminisme illimité ; l'existentialisme noir, d'autre part, qui exile le moi et lance sa liberté vers un néant vide de tout sens. Face à ces positions, Ricœur pose le consentement comme une affirmation de soi-même à partir de l'affirmation de la nécessité ; celle-ci ne doit pas être expulsée mais accueillie. La liberté n'est donc pas un exercice de libération, mais, pour reprendre les mots de Descartes, une véritable estime de soi.

b. La présence cartésienne

La deuxième conclusion générale qu'on peut constater à la fin de l'étude porte sur l'influence que Descartes exerce chez le jeune Ricœur concernant l'approche du dualisme anthropologique et la liberté comprise comme consentement. La présence de Descartes chez Ricœur est si remarquable que l'on peut affirmer qu'elle va au-delà de ce que l'auteur reconnaît, car il recueille comme héritage non seulement la morale de la générosité et la référence à Dieu, mais aussi les termes desquels naissent les problématiques du dualisme et de la liberté.

Ricœur se montre débiteur de Descartes, premièrement, parce qu'il assume la découverte du *cogito* comme point de départ de la réflexion sur l'homme, refusant ainsi les points de vue pré-cartésiens que Ricœur dénomme cosmologiques. Cependant, établir comme point d'origine la primauté du *cogito* comporte le risque de scinder les chemins de la connaissance, car deux certitudes différentes sont établies : celle des idées et celle des choses. En ce sens, le dualisme anthropologique

n'est autre que le déplacement de ces positions extrêmes à la réalité humaine. On peut dire, par conséquent, que dans la mesure où Ricœur combat aussi bien le naturalisme que l'idéalisme, il assume la conception de la dualité entre objet et sujet. Néanmoins, Ricœur tente de dépasser ce dualisme et il trouve dans Descartes une esquisse de la solution à cette problématique dans la description des passions, car la relation que Descartes lui-même établit entre l'âme et le corps à travers ces passions signale une manière pratique de réciprocité entre le volontaire et l'involontaire. De même, Ricœur corrige les faiblesses de la description physique qu'en fait Descartes basée sur la méthode phénoménologique, car elle lui permet de décrire non seulement les substances mais aussi les expériences et d'incorporer, ainsi, le corporel dans le *cogito*. On peut, par conséquent, distinguer trois aspects fondamentaux sur l'héritage cartésien de Ricœur : le dépassement du point de vue des substances ; le consentement comme générosité et comme affirmation de soi ; et la référence à un moi renvoyé à la Transcendance.

Premièrement, sur la question des substances, Ricœur part d'un point de vue différent de Descartes. Le corps et l'âme sont, pour les deux auteurs, deux certitudes épistémologiques : la « certitude du *cogito* » et la « certitude de l'espace ». Pour Descartes, cependant, cette certitude acquiert la catégorie ontologique, dimension qu'elle n'atteint pas chez Ricœur, pour lequel la subjectivité est la mesure commune du volontaire et de l'involontaire. La considération d'un lien de continuité entre le plan épistémologique et le plan ontologique conduit inévitablement à traiter le corps comme un objet. Pour l'étude du vouloir, cela signifie de décentrer le *cogito* et de faire pencher l'involontaire vers le terrain des sciences de la nature. Ricœur, face à ce danger, fait appel aux vertus que le nouveau modèle de connaissance de la phénoménologie lui fournit, changeant ainsi le regard sur la corporalité. Pour Ricœur, les fonctions du volontaire et de l'involontaire trouvent leur siège dans la subjectivité : seule cette unité réelle et factuelle, dont la portée permet d'aller au-delà de la *troisième notion* de Descartes, est la sauvegarde d'un homme divisé en faits et en pensées. L'eidétique de la volonté permet à Ricœur de décrire la conscience comme « conscience de... » et le mouvement du corps comme mon corps mû par moi ». La volonté est, par conséquent, connue non de manière pure mais par et grâce à son incarnation. Ricœur parvient ainsi à dépasser l'objectivité, avec la nuance que ce dépassement n'est pas une négation du corps mais un accueil.

La question d'Élisabeth de Bohême visant à savoir comment l'âme meut le corps conduit Descartes à élaborer un traité des passions qui illustre déjà les premiers pas d'une réciprocité. Pour Descartes, l'âme est agitée par les mouvements corporels et celle-ci répond, en dirigeant dans la mesure du possible l'évolution de ces mouvements. L'âme meut, par ailleurs, les esprits répartis dans le corps, obtenant ainsi un mouvement effectif. De cette façon, l'entendement et la volonté interagissent avec le corps pour former un tout, grâce à un cycle d'action et de passion. Ce mouvement, que Descartes décrit à partir d'une analyse minutieuse de toutes les passions, atteint le statut de catégorie morale parce que l'homme doit les dominer et se diriger vers le bien, préoccupations qui occupent aussi bien le philosophe que la princesse.

Du point de vue dualiste, les passions ne peuvent être comprises qu'en opposition à l'action. C'est pourquoi, chez Descartes, la passion, quand elle est reçue, est toujours du domaine de l'« autre », bien que l'âme puisse s'emparer des passions, les intégrer, les retenir et les mouvoir, se situant ainsi au-delà du corporel. Ricœur, au contraire, élimine toute altérité possible : l'homme n'est pas corps et âme, mais mon corps c'est moi, et je suis corporel. Les trois formes d'involontaire absolu — caractère, inconscient, vie — sont aussi moi-même, plus que « miennes », même si je ne les ai pas données à moi-même. En ce sens, la question que se pose Ricœur diffère par rapport à celle de Descartes, parce qu'il ne se demande pas comment ces involontaires agissent, mais comment le moi les assume. La méditation est orientée ainsi, non vers une réflexion morale mais vers la compréhension de soi. Par conséquent, la critique que Ricœur fait à Descartes porte non pas sur les idées mais sur les niveaux de compréhension où il se situe : Descartes parle de la relation de l'homme avec ses passions comme d'une relation de forces, celles qui viennent du corps et celles qui viennent de l'âme. En naturalisant les passions, il lui est impossible de les comprendre autrement, c'est-à-dire comme une force différente du moi, qui doit dominer et conduire, selon un critère de sagesse. Ricœur, au contraire, en plaçant l'involontaire au même niveau subjectif que le volontaire, n'a pas besoin d'explications causales, parce qu'il établit la relation comme une source de compréhension et de signification, en somme, comme un dévoilement du sens.

Deuxièmement, Ricœur trouve dans la générosité cartésienne une inspiration et un modèle pour le susdit consentement qu'il expose dans *Le volontaire et l'involontaire*, de telle sorte que l'on peut soutenir que le consentement de Ricœur est l'équivalent de la générosité de Descartes. Pour les deux auteurs, le corps, et avec lui tout l'involontaire, ne constitue ni une suspicion ni une menace pour le *cogito*, car celui-ci les considère comme une partie de lui-même, mais plutôt la rencontre avec cette altérité a besoin de l'exercice explicite du moi : chez Descartes, c'est l'accueil généreux et chez Ricœur c'est le consentir. La théorie de la générosité présente deux éléments clefs chez Ricœur : elle se définit, d'une part, comme l'estime de soi et consiste, d'autre part, en un accueil du corporel. L'estime de soi fait référence à une dimension différente de la cognition qui fournit la motion volontaire ; elle est un accès au moi, non pas depuis la simple connaissance, mais depuis l'appréciation estimative. Par l'acte volontaire, le moi est perçu positivement par lui-même comme auteur de ses œuvres, et cette perception est réalisée par et à travers le corps. Moi-même je suis mon corps, et par conséquent, vouloir, se mouvoir et s'estimer sont une seule et même chose. La générosité de Descartes et le consentement de Ricœur constituent, ainsi, une sorte de magnanimité envers le corps et avec le monde : le moi sort de soi-même et ainsi s'ouvre une compréhension de soi qui va au-delà de la connaissance abstraite ou idéale. De même, l'estime de soi que propose la générosité est importante pour Ricœur parce qu'elle soulève le critère d'*adéquation* dans l'affirmation du moi : la relation du soi avec soi-même ne peut être ni excessive, auquel cas elle se transformerait en une tyrannie du corps, ni méprisante, car elle entraînerait une humiliation du moi. L'attitude par rapport au corporel et à l'involontaire est ce qui, précisément, marque l'équilibre entre les deux positions. Cette nuance acquiert pour Ricœur une grande importance parce qu'elle suggère un argument en faveur du dépassement de ces positions dans lesquelles, selon le philosophe, cette convenable estime du moi n'apparaît pas : l'idéalisme et le naturalisme, qui isolent le sujet et espèrent de lui une liberté absolue jusqu'à l'exil, un néant non projeté vers l'avant ; ou dans une liberté inexistante, où le sujet reste dilué dans l'ordre de la nécessité. La générosité de Descartes et le consentement de Ricœur sont présentés, par conséquent, comme un rapprochement au corporel qu'indique la juste estime de soi. Grâce au consentement et à la générosité, l'affirmation originelle, l'acte de liberté et l'estime du moi sont étroitement liés.

L'affirmation est un autre des éléments clefs permettant de comprendre le lien entre la générosité et le consentement. La tonalité joyeuse que Descartes utilise pour décrire l'admiration et l'ensemble des passions a pour fond une estime de soi qui lui permet de présenter son analyse comme une étude morale ayant pour fin la béatitude. Pour Ricœur, l'affirmation de la nécessité constitue le premier pas nécessaire vers l'affirmation de soi, car ce pas n'est pas connu ni aimé immédiatement et par sa pureté, mais par la relation avec sa corporalité. Le refus de Ricœur à expliquer l'homme comme un acte de négation trouve son expression maximale dans l'acte ultime de consentir. La finitude de l'homme implique, sans doute, que décider équivaut, en quelque sorte, à refuser. Les trois dimensions du vouloir décrites par Ricœur comportent un moment de négation : le choix est négation de motifs ; l'effort est le refus du corps qui se présente comme un obstacle ; le mouvoir est dire non au désordre de l'émotion et à l'inertie du motif ; l'affirmer le moi est aussi se savoir différent de la détermination du caractère, de l'inconscient et de la vie. En ce sens, la liberté naît à un premier moment comme un exil et une aspiration d'une indétermination totale. Mais il faut préciser que la liberté est négation *seulement* sous cet angle. Par conséquent, Ricœur médite sur le *non* seulement afin de le dépasser, de telle sorte que cette négation n'est ni ultime ni totale. *Le volontaire et l'involontaire* est une méditation du oui dans laquelle la liberté et la réflexion, loin d'être un *non*, prétendent être une suite de l'accomplissement qui est opéré dans la nature et qui est antérieure à toute séparation de l'entendement.

Troisièmement, l'affirmation de soi et la non-fondation du soi par soi-même, qui sont simultanées, sont déjà abordées chez Descartes, comme l'observe Ricœur, parce que le moi a besoin de la certitude de Dieu pour s'instituer comme vrai. La compréhension du moi, non pas directement mais en relation avec la nécessité et la postérieure référence du moi à la Transcendance — première et deuxième révolution copernicienne — sont, ainsi, parallèles chez les deux auteurs. La véritable liberté humaine est celle qui se trouve dans le consentement, qui consiste à dire *oui* à la nécessité, *oui* au cogito et *oui* à la Transcendance. Les trois moments de la volonté décrits par Ricœur — décider, agir et consentir — se montrent parallèles aux trois maximes que Descartes propose à Élisabeth de Bohême dans sa lettre du 4 août 1645 : il faut assister l'esprit pour qu'il sache ce qu'il doit ou ne doit pas faire ; être

ferme et constant dans la résolution de l'accomplir sans se laisser dévier par les passions ; et s'habituer à ne pas désirer les biens que l'on ne possède pas, ou en d'autres termes, consentir la nécessité. Ces trois moments décrivent une liberté réalisée par la relation sans fin entre l'action et la passion, entre l'initiative et la réceptivité, et ils se basent sur une générosité dont le but est la magnanimité et d'accueillir chez l'homme tant le fini de sa corporalité que l'infini de sa volonté. La liberté, par conséquent, est une humble affirmation de soi.

En résumé : la liberté qu'offre Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire* plonge ses racines dans le cartésianisme, car elle présente une problématique qui naît de la conception des substances, mais à la fois elle offre une solution qui est également présente : la découverte du *cogito*, la morale de la générosité, ainsi que la référence à Dieu comme garantie de la substance pensante sont quelques éléments clés du discours qui se trouvent dans la vision de Ricœur d'un moi original mais pas absolu. On peut conclure, ainsi, que Ricœur rapporte la fracture entre l'âme et le corps à une fracture plus intime : celle du *cogito* même.

c. La question du moi et la continuité de l'œuvre de Ricœur

La troisième conclusion générale concerne l'endroit qu'occupe *Le volontaire et l'involontaire* dans la trajectoire de Ricœur. Il s'agit d'une œuvre débutante qui, bien qu'elle se distingue par le thème et la méthodologie des travaux postérieurs de Ricœur, contient déjà le germe de l'intuition principale de sa philosophie : celle de l'herméneutique du soi. *Le volontaire et l'involontaire* se présente elle-même comme la solution au problème entre nécessité et liberté et à la question du dualisme anthropologique. Cependant, cette description du vouloir a une portée plus profonde, parce qu'elle dévoile une approche du moi à la fois originale et fragile, et parce qu'il ne s'impose pas lui-même. Les mots de Ricœur sont, dès le début de l'œuvre, révélateurs :

« La conviction qui circule en sourdine à travers les analyses plus techniques est que la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s'oppose à son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même, est une perte d'être. L'acte du Cogito

n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation »³.

On peut affirmer que ces quelques lignes condensent une des découvertes de l'œuvre de 1950, c'est-à-dire : une conception du *cogito* brisé et qui ne peut pas faire une circularité parfaite avec lui-même. Le moi n'est pas le résultat d'un processus d'auto-fondation, mais se trouve dans le processus avec la médiation du corps et du monde, où le caractère pratique de cette relation inaugure une manière différente d'accès au moi et où la référence à soi est fondée dans la spécificité de sa nouvelle dimension. Il s'ensuit que la subjectivité, avant qu'une auto-fondation rationnelle, soit une position pratique, d'existence et d'effort.

Tout au long de l'œuvre, une certaine *blessure* ou *rupture* du moi apparaît chez l'être comme une menace. Cependant, cette lésion n'est identifiée ni au mal ni à la faute, c'est-à-dire, au mal moral. Il est fondamental mettre cette question entre parenthèses car c'est précisément cette abstraction qui révèle que la *transgression* n'est pas synonyme du mal lui-même, mais elle est d'une certaine façon intrinsèque au sujet, sujet qui est étudié de manière eidétique, dans ses structures universelles. En d'autres termes : l'homme n'est pas fracturé parce qu'il est mauvais, ni est-il mauvais parce qu'il est fragile. Telle est, certainement, la conclusion que l'on peut trouver dans *L'homme faillible*, œuvre dans laquelle Ricœur étudie la polarité entre le fini et l'infini de l'homme et la faillibilité comme la possibilité — et non la réalité — de la faute. Dans *La symbolique du mal* Ricœur aborde enfin la question du mal. Cependant, il le fait depuis le langage de la confession, avec lequel il réalise un premier exercice herméneutique de l'interprétation des symboles et des mythes, car le mal ne peut pas être traité directement mais à travers ces médiations culturelles. Le chapitre conclusif de cette œuvre, « Le symbole donne à penser » suppose un changement dans la direction philosophique de Ricœur, qui élabore à partir de ce moment-là une philosophie basée sur l'analyse de la médiation du langage. Cet important changement — la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, comme il la dénomme — inaugure l'entrée de Ricœur dans une nouvelle étape qui

³ Ibid., p.237.

culmine avec la publication de *Soi même comme un autre*. Dans cet ouvrage, il décrit un moi qui se connaît lui-même, qui agit, qui souffre et qui raconte.

Ricœur parvient à ce moi qui se trouve lui-même à partir de l'altérité, car il est *ipse* et *idem*, à partir de la recherche d'une méthode adaptée pour aborder le thème du mal. Néanmoins, une analyse attentive de *Le volontaire et l'involontaire* démontre que, en quelque sorte, la suspicion est déjà présente dans cette œuvre de manière germinale. Dans *Le volontaire et l'involontaire* se forge toute une problématique du moi dont la solution, insatisfaisante pour Ricœur lui-même comme il l'avoue plus tard, donne lieu à la recherche de nouvelles solutions et approches. Les aspects que Ricœur abandonne tout au long de sa trajectoire sont divers : le projet de la philosophie de la volonté, qui prétend être culminée avec une poétique, reste inachevé ; les références à Jaspers et à la Transcendance ont peu de continuité dans ses œuvres suivantes ; le dialogue avec la psychologie et la question sur la relation entre les sciences et la philosophie passe à un second plan et elle est traitée de manière directe seulement occasionnellement, comme dans *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. D'autres thématiques et méthodologies, en revanche, passent au premier plan : la réflexion sur le langage, la sémantique, le texte, la narration, le temps, l'éthique de l'attestation et, surtout, la question du soi.

Dans cette même lignée, une double manière d'arriver à l'herméneutique du soi peut être soulevée chez Ricœur : une historique-narrative et une autre conceptuelle. La première fait référence au fil conducteur qui conduit ses ouvrages : chaque œuvre est le résultat des résidus laissés par l'auteur dans les précédentes. Ricœur soutient à la fin de son œuvre une éthique du témoignage et de la reconnaissance, parvenant à ces approches à travers la recherche herméneutique qu'il initie à partir de la question du mal et du nécessaire changement de méthode pour aborder ce sujet. La deuxième manière, toutefois, consiste dans la reconnaissance d'une fracture du moi que l'on trouve déjà dans son œuvre de 1950 et en lien avec la description qu'il en donne dans *Soi-même comme un autre*.

Dans *Le volontaire et l'involontaire* apparaissent deux traits déterminants dans la trajectoire de Ricœur et qui peuvent être considérés comme des intuitions fondamentales de sa pensée : premièrement, la fracture qu'il découvre dans

l'intérieur du *cogito*. À propos du vouloir humain, Ricœur découvre une intuition principale : il existe chez l'homme une blessure ou une fracture qui doit être restaurée. Le *cogito* qu'il propose est un moi qui ne se connaît pas lui-même de manière immédiate et qui ne possède pas non plus de volonté pure, mais qui existe et construit à partir de l'involontaire corporel. Le corps, par conséquent, apparaît comme la première des médiations et comme le premier élément d'altérité à partir duquel le moi se connaît lui-même ; mais c'est un *autre* qui ne peut être expulsé totalement : je suis aussi moi-même. Si dans *Soi-même comme un autre* Ricœur explique l'identité à partir de la dialectique entre la *mêmeté* et l'*ipséité* articulées tout au long du temps, dans *Le volontaire et l'involontaire* il propose le lien entre le volontaire et l'involontaire comme la manière de forger l'agir humain. Le corps — avec ses motifs, ses pouvoirs, son caractère, son inconscient et ses conditions d'existence — est présenté, de même, comme une figure analogue du récit, de la narration et du temps, parce qu'ils sont des médiations et des objets d'interprétation dans lesquels le sujet se trouve et dit quelque chose de soi-même.

Deuxièmement, le fond d'affirmation sous-jacent dans *Le volontaire et l'involontaire* se maintient tout au long de l'œuvre de Ricœur jusqu'à la culmination d'une éthique conçue comme l'attestation de soi-même. Il s'agit d'une intuition double : d'une part, Ricœur montre la conviction que l'homme est affirmation originaire, se positionnant ainsi face à des positions nihilistes ; d'autre part, même si ce caractère positif qui caractérise l'homme est fondamental, il le montre comme incomplet. Ainsi, en 1950 le consentement est présenté comme une action concrète qui doit s'exercer et, de manière parallèle, dans la proposition éthique postérieure, l'attestation apparaît comme l'implication personnelle de ce qui est raconté. L'imputation du moi décrit par Ricœur au moment de la décision est développée, ainsi, jusqu'aux limites des propositions éthiques et anthropologiques. Dans l'affirmation qui entoure toute la réflexion de Ricœur, on doit souligner, par ailleurs, le sens positif des différentes formes d'altérité : en commençant par le corps et en terminant par les autres, ceux-ci ne sont pas perçus comme des obstacles du moi mais comme le moyen de rencontrer le soi. L'accueil de la différence qui commence avec l'involontaire se déplace à tous les niveaux de l'existence et atteint dans le dialogue un modèle de sagesse pratique.

L'œuvre de Ricœur peut se comprendre, à partir de ces aspects, comme la transformation d'intuitions premières auxquelles il ne donne pas de résolution, mais qui continuent à avoir un intérêt principal pour sa recherche philosophique et qui, par conséquent, sont un moteur de recherche infatigable. La question de la Transcendance, à laquelle l'auteur ne revient pas, se transforme en l'herméneutique, parce que le sujet cherche dans l'altérité une rencontre avec le soi ; la question du consentement se transforme en attestation comme forme d'affirmation de soi. Ces observations montrent que l'évolution de la pensée de Ricœur n'est pas linéaire, mais elle serait plutôt en forme de spirale : les premières intuitions sont testées, développées et transformées pour revenir, finalement, à elles-mêmes, mais renforcées et soutenues par une argumentation ferme et rigoureuse. De ce point de vue, on peut déduire que l'œuvre de Ricœur est la somme des corrections que *Le volontaire et l'involontaire* propose et le développement de la poétique qu'il ne parvient pas à écrire, tout au moins tel qu'il l'annonce au début. On peut considérer, en effet, que le travail de 1950 est une œuvre de jeunesse lointaine et éloignée du style et de la thématique herméneutique qui caractérise Ricœur ; cependant, on y trouve l'intuition principale et originale sur la compréhension de la subjectivité. Ricœur arrive à l'herméneutique, d'un point de vue narratif, à partir de la question du mal ; l'approche de l'herméneutique du soi se trouve, cependant, d'une certaine manière, contenue dans la volonté même, et elle l'est par la finitude et le caractère paradoxal de l'homme lui-même.

À la fin de cette étude, des lignes futures de recherche qui développeraient quelques unes des questions posées et qui seraient d'intérêt pour l'investigation anthropologique de notre temps peuvent se poser : il serait intéressant d'aborder la question du soi tout au long de toute l'œuvre de Ricœur. On a parlé de sa genèse mais, sans doute, une description allant du *cogito* brisé jusqu'à l'homme capable permettrait d'ouvrir de nouveaux horizons dans la compréhension de l'auteur. Une autre question pertinente peut être la réciprocité entre le volontaire et l'involontaire par rapport à la neuroscience contemporaine. Ricœur établit un dialogue avec la psychologie de son époque ; aujourd'hui, une comparaison avec les approches que les sciences cognitives suggèrent pourrait nous éclairer sur les perspectives méthodologiques et les visions de l'homme concernées et, en même temps, elle permettrait de tester la théorie de Ricœur. En ce sens, le cadre général du dialogue

entre la philosophie et les sciences peut être un point d'origine fructifère pour cette recherche. De même, la question sémantique et de la compréhension du langage, si importante chez Ricœur, peut être prise en considération. En effet, l'univocité du langage scientifique et la multiplicité de sens que Ricœur apprécie dans le symbole et dans la métaphore ouvrent un débat sur niveaux de discours possibles et leur articulation pour une compréhension de l'homme et de ses attributs. La crise de la conscience peut aussi être mise en relief de ce point de vue : la suspicion de l'apodicticité du *cogito*, que Ricœur attribue à Marx, à Nietzsche et à Freud, peut être proposée comme une dénonciation semblable à celle des démarches matérialistes neuroscientifiques. Le dépassement de cette suspicion à partir de l'herméneutique proposée par Ricœur peut être évalué, par ailleurs, comme une possible voie d'ouverture à l'originalité du sujet personnel.

BIBLIOGRAFÍA

a. Obras de Paul Ricœur:

- (1947) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (con M. Dufrenne), Paris : Seuil.
- (1948) *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris: Éditions du temps présent.
- (1950) *Philosophie de la volonté 1 : Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier (Col. Points : 2009). Trad. Esp. : *Lo voluntario y lo involuntario*. Trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires: Docencia, 1988.
- (1960) *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible ; 2, La symbolique du mal*, Paris : Aubier (Col. Points : 2009). Trad. Esp. : Finitud y culpabilidad. Madrid: Trotta, 2004.
- (1950-1960) *Histoire et vérité*, Paris : Seuil. Trad. Esp. : *Historia y verdad*. Trad. Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro, 2009.
- (1966) *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil. Trad. Esp : *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo veintiuno, 1970.
- (1969) *Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil. (Col. Points: 2013)
- (1981) *El discurso de la acción*. Trad. Pilar Calvo. Madrid: Cátedra.
- (1983) *Temps et récit I*. Paris: Seuil.
- (1985) *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- (1985) *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Paris: Seuil.
- (1986) *Du texte à l'action*, Paris : Seuil. Trad. Esp. : *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- (1986) *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin (2^a ed. : 2004)
- (1986) *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève : Labor et Fides. Trad. Esp. : *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Trad. Irene Agoff. Madrid: Amorrortu, 2004.

- (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil. Trad. Esp. : *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo veintiuno, 1996.
- (1992) *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris : Seuil (Col. Points: 1999)
- (1994) *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris : Seuil
- (1995) *Réflexion faite*, Paris : Esprit. Trad. Esp. : *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- (1995) *La critique et la conviction (Entretien avec François Axouvi et Marc de Launay)*, Paris : Calmann-Levy.
- (1998) *La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J-P Changeux)*, Paris : Odile Jacob. Trad. Esp. : *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Trad. María del Mar Duró. Barcelona: Península, 1999.
- (1998) *Penser la Bible (avec A. Lacoque)*, Paris : Seuil.
- (1998) Ricœur, Paul, Gabriel Marcel. *Entretiens*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- (2000) *Mémoire, Histoire, Oubli*, Paris : Seuil.
- (2004) *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Seuil. Trad. Esp. : *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Trad. Agustín Neira Calvo. Barcelona: Trotta, 2005.
- (2007) *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (oeuvres posthumes), Paris : Seuil. Trad. Esp. : *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- (2011) *Etre, Essence et Substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*. Paris: Seuil.
- (2013) *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Ed. Johann Michel y Jérôme Porée. Paris: Seuil.
- (2013) *En torno al psicoanálisis. Escritos y conferencias 1*. Madrid: Trotta.

b. Otras obras de Paul Ricoeur:

- (1953) Ricoeur, Paul. «Culpabilité tragique et culpabilité biblique». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, n.º 4: 285-307.
- (1960) «L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique». *Il Pensiero* 5, n.º 3: 273-80.
- (1976) «Gabriel Marcel et la phénoménologie [conférence suivie d'une discussion avec G. Marcel et d'autres]». Neuchâtel: La Baconnière : 53-74.
- (1983) «Del existencialismo a la filosofía del lenguaje». *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Cinae, 9-18.
- (1988) «Le scandale du mal». *Esprit* 140: 57-63.
- (1991) «Autocomprensión e historia». *Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica*. Ed. Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo. Barcelona: Anthropos. 26-42.
- (1991) «L'attestation: entre phénoménologie et ontologie». Ed. Jean Greisch y Richard Kearney. Paris: Les éditions du Cerf. 381-403.
- (1991) «Respuesta a Antonio Pintor-Ramos». *Paul Ricoeur: Los caminos de la hermenéutica*. Ed. Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo. Barcelona: Anthropos. 112-116.
- (1999) «La identidad narrativa». En *Historia y narratividad*, traducido por Gabriel Aranzueque, 215-30. Barcelona: Paidós.
- (2000) «Promedade au fil d'un chemin». *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*. Padova: Il Poligrafo. 15-20.
- (2012) «Paul Ricoeur. Le tragique et la promesse». *Paul Ricoeur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu: entretiens*. Genève: Labor et fides, 25-47.
- (2013) «Ce que je suis est foncièrement douteux». *Philosophie Magazine* mar. 91-96.

c. Bibliografía secundaria:

- AAVV, «Note critique de M. Padrines, Traité de Psychologie générale, Tome I : Le psychisme élémentaire». *Revue de Métaphysique et de Morale* 2 (1948): 218-221.
- Abel, Olivier. «L'adolescence du consentement». *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*. Ed. Jérôme Porée y Gilbert Vincent. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010. 195-114.
- Abel, Olivier y Porée, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2009.
- Adaya Leythe, Federico. «Antropología e identidad personal en el pensamiento de Paul Ricœur». *Tales* 3 (2010): 254-266.
- . «Antropología y libertad en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur». *Thémata. Revista de Filosofía* 39 (2007): 357-364.
- Agís Villaverde, Marcelino. «Paul Ricœur: Los caminos de la hermenéutica». *Agora - Papeles de Filosofía* 25.2 (2006): 25-44.
- Arana, Juan. *El proceso histórico de separación entre ciencia y filosofía*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2015.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo y Julián Marías. 8ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y constitucionales, 2002.
- Arregui, Jorge V. *El horror de morir*. Barcelona: Tibidabo, 1992.
- Azouvi, François. *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin, 1995.
- Barthélemy-Madaule, Madeleine. «Jean Nabert». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 159 (1969): 61-63.
- Basombrío, Manuel. «Afectividad y sexualidad en Paul Ricœur». *Themata. Revista de Filosofía* 25 (2000): 139-152.
- Bastien, Stéphane. «L'existence humaine comme oeuvre ouverte. Sur l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur». *Horizons* 16 (2006): 39-60.
- Bech, Josep Maria. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005.

- Begué, Marie-France. *Paul Ricœur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002. Print.
- Bernárdez, Mariana. «Paul Ricœur: un acercamiento al símbolo». *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle* 5.19 (2002): 69-74.
- Blázquez-Ruiz, Francisco Javier. *Moral y voluntad en Descartes*. Córdoba: Biblioteca de Estudios Cartesianos, 1984.
- Brezzi, Francesca. *Introduzione a Ricœur*. Roma: Laterza, 2006.
- . *Ricœur. Interpretare la fede*. Padova: Messaggero, 1999.
- Brito Martins, Maria Manuela. «A Questao do Mal em Paul Ricœur». *Dor e sofrimento. Una perspectiva interdisciplinar*. Ed. Michel Dupuis. Porto: Campo das Letras, 2001. 95-123.
- Cabrera Sánchez, Carlos. «El problema del sujeto en las primeras etapas de la filosofía de Paul Ricœur (I)». *Almogarén* 8 (1991): 51-89.
- Calvo Martínez, Tomás, y Remedios Ávila Crespo, eds. *Paul Ricœur: Los caminos de la hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Casarotti, Eduardo. «Iniciativa y responsabilidad: el concepto de “poder de actuar” en la antropología filosófica de Paul Ricœur». Universidad del Salvador, 2006.
- Castillo Ávila, Francisco. «Hermenéutica de los símbolos del mal. Aportes de Paul Ricœur a la comprensión del problema del mal». Universidad de Chile, 2004. Web.
- Cecilia Lafuente, María Avelina. «Introducción al Pensamiento de Paul Ricœur». *Themata. Revista de Filosofía* 19 (1998): 219-223.
- Chang-Ho Park. «Le cheminement de la philosophie de la volonté à la philosophie du sujet chez Paul Ricœur». Université de Paris X: Nanterre, 2006.
- Churchland, Patricia S. *El cerebro moral: Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Colin, Pierre. «Herméneutique et philosophie réflexive». *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les éditions du Cerf, 1988. 15-35.
- . «L'héritage de Jean Nabert». *Esprit* 140 (1988): 119-128.

- Copleston, Frederick Charles. *Historia de la filosofía IX. De Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Ariel, 1980.
- Courtney, Charles. «Reading Ciphers with Jaspers and Ricœur». *Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts* 1.1-2 (2006): 1-7.
- Dastur, Françoise. «Volonté et liberté selon Paul Ricœur». *Paul Ricœur I*. Ed. Myriam Revault. Paris: Éditions de l'Herne, 2004. 369-387.
- Davy, Georges. «Albert Burloud, psychologue et philosophe». *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 147 (1957): 15-26.
- De Waelhens, Alphonse. «Pensée mythique et philosophie du mal». *Revue Philosophique de Louvain* 59 (1961): 315-347.
- . «Une philosophie de la volonté». *Revue Philosophique de Louvain* 49.23 (1951): 415-437.
- Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: Alba, 1999.
- . *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2011.
- . *Las pasiones del alma*. Trad. José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid: Tecnos, 1997.
- . *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintás. Madrid: Alianza, 1995. Print.
- . *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Alfaguara, 1977.
- . *Oeuvres de Descartes*. Editado por Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Vrin, 1967.
- Descombes, Vincent. «Le pouvoir d'être soi. Paul Ricœur. Soi-même comme un autre». *Critique* 47 (1991): 545-576.
- Domingo Moratalla, Tomás. «Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricœur a la bioética». *Veritas* 2.17 (2007): 281-312.
- . «Fenomenología y política en Paul Ricœur: la fenomenología como resistencia». *Investigaciones fenomenológicas* Vol. monográfico 3 (2011): 141-157.

- . «Hermenéutica y sabiduría práctica». *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005): 131-146.
- . «La fenomenología hermeneutica de Paul Ricœur: mundo de la vida e imaginación». *Investigaciones fenomenológicas* 3 (2001): 291-301.
- . «P. Ricœur (1913-2005), memoria, recuerdo y agradecimiento». *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005): 321-328.
- . , Juan Masià Clavel, y Alberto Ochaita Velilla. «De la fenomenología a la ética» en: *Lecturas de Paul Ricœur*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999. 123-263.
- Dosse, François. *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*. Paris: La découverte, 1997.
- Driollet, Teresa María. *La libertad interior. La proyección de 'Le volontaire et l'involontaire' en la obra de Paul Ricœur*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Escribano, Xavier. *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Barcelona: Prohom, 2004.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- Frey, Daniel. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Gaitán, Leandro M. y Castresana, Javier S. «On habit and the mind-body problem. The view of Felix Ravaisson». *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014): 684.
- Geltman, Pedro. «Paul Ricœur: Una lectura filosófica de Freud». *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*. Ed. Paul Ricœur. Buenos Aires: Cinae, 1983. 19-36.
- Gilbert, Paul. «Paul Ricœur: Reflexión, Ontología y Acción». *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. vol. 3. México: Ed. Universidad Iberoamericana, 1996. 123-176.
- Giménez-Amaya, José Manuel, y José Ignacio Murillo. «Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinaria». *Scripta Theologica* 41 (2009): 13-46.
- Girard, René. *Literatura, mimesis y antropología*. Traducido por Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1994.

- González Martínez, Marina del Carmen. «La construcción de la identidad narrativa de Paul Ricœur en y por la dimensión ética del trabajo». Universidad Iberoamericana, 2005.
- Gordillo Álvarez-Valdés, Lourdes. *Sartre: camino a la libertad absoluta*. Murcia: Isabor, 2007.
- . *Trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes, Mill*. Valencia: Nau Llibres, 1996.
- Gouhier, Henry. «Descartes et la vie morale». *Revue de Métaphysique et de Morale* 44 (1937): 165-197.
- Greisch, Jean. «El conflicto de las universalidades». Trad. Antonio Gómez Ramos. *Cuaderno Gris* 3 (1998): 75-88.
- . *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Éditions du Cerf, 1985.
- . «La sagesse de l'incertitude». *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*. Ed. Jérôme Porée y Gilbert Vincent. Rennes: PUR, 2010.
- . *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- . «Témoignage et attestation». *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Beauchesne, 1995. 305-326.
- Grimaldi, Nicolas. *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*. Paris: Vrin, 1996.
- . «La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes». *Revue de Métaphysique et de Morale* 74 (1969): 21-54.
- . «Sartre et la liberté cartésienne». *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987): 67-88.
- Grondin, Jean. «Do Gadamer and Ricœur Have the Same Understanding of Hermeneutics?» *The Agon of Interpretations Towards a Critical Intercultural Hermeneutics*. Ed. Xie Ming. Toronto: Toronto University Press, 2014. 43-64.
- . *Paul Ricœur*. Paris: PUF, 2013.
- Guenancia, Pierre. *Liberté cartésienne et découverte de soi*. Paris: Encre marine, 2013.
- Hartmann, Klaus. «Phenomenology, Ontology, and Metaphysics». *Review of Metaphysics* 22.1 (1968): 85-112.

- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. 14ª ed. México: FCE, 2008.
- Henriques, Fernanda. «A significação “crítica” de L’Involontaire et l’involontaire». *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990): 49-86.
- Henry, Michel. «Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie». *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Ed. Jean Greisch y Richard Kearney. Paris: Les éditions du Cerf, 1991. 127-143.
- Hereu, Josep, Josep. «Aproximació filosòfica al problema del mal». Universidad de Barcelona, 1991.
- . *El mal com a problema filosòfic: estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricœur*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1993.
- Herrerías Guerra, Lucía. *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica en Paul Ricœur*. Roma: Gregorian University Press, 1996.
- Hobbes, Thomas. *Libertad y necesidad y otros escritos*. Barcelona: Península, 1991.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional de México, 1997.
- . *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Jaffro, Laurent. «La conception Ricœurienne de la raison pratique. Dialectique ou éclectique?» *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 3.1 (2012): 156-171.
- Jervolino, Domenico. *The cogito and hermeneutics: the question of the subject in Ricœur*. Trad. Gordon Poole. Dordrecht; Boston; London: Kluwer academic publishers, 1990.
- . «The unity of Paul Ricœur’s work: L’homme capable». *Between suspicion and simpaty. Paul Ricœur’s unstable equilibrium*. Ed. Andrzej Wiercinski. Toronto: The hermeneutic press, 2003. 1-10.
- Kierkegaard, Sören. *El concepto de angustia*. 2ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

- Koffka, Kurt. *Principles of Gestaltpsychology*. New York: Harcourt, Brace & World, 1963.
- Kemp, Peter. «Ricœur entre Heidegger et Levinas. L'affirmation originarire entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique». *Paur Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995. 235-259.
- Kemp ---. *Sagesse pratique de Paul Ricœur*. Paris: Éditions du Sandre, 2011.
- Lázaro, Raquel. «Descartes y las Pasiones del alma». *Cauriensia II* (2012): 249-257.
- Le Duc Tiaha, David. «Genèse phénoménologique de la reconnaissance: La chair, l'autre et le corps propre». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2.2 (2011): 146-170.
- Leclerc, Jacques. «Note critique: Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, par M. Dufrenne et P. Ricœur». *Revue de Métaphysique et de Morale* 53 (1948): 91-92.
- . «Note critique: Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence, par M. Dufrenne et P. Ricœur». *Revue de Métaphysique et de Morale* 53 (1948): 91-92.
- . «Note critique de: Traité de Psychologie générale, Tome I: Le psychisme élémentaire, par Maurice Pradines». *Revue de Métaphysique et de Morale* 53 (1948): 218-221.
- Leon, Noël. «William James, Précis de Psychologie». *Revue néo-scholastique de philosophie* 17.65 (1910): 142-143.
- Llano, Alejandro. *Deseo, violencia y sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Llorca i Arimany, Albert. «De l'Eidètica Pràctica a l'Heremenèutica en el pensament de Paul Ricœur». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 10 (1998): 164-174.
- Lythgoe, Esteban. «El desarrollo del concepto de testimonio de Paul Ricœur». *Eidos* 9 (2008): 35-56.
- Maceiras Fafian, Manuel. «Paul Ricœur: una ontología militante». *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 32 (1976): 131-156.
- Maine de Biran. *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*. Paris: Vrin, 1989.
- . *Nuevos ensayos de Antropología*. Trad. Juan Padilla. Salamanca: Sígueme, 2014.

- Marcel, Gabriel. *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940.
- . *Être et avoir*. Paris: Aubier, 1935.
- . *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- . *Journal Méthapsique*. Paris: Gallimard, 1997.
- Marcondes Cesar, Constança. «El mismo y el otro: una perspectiva sobre la noción de persona en Paul Ricœur». *ÁGORA — Papeles de Filosofía* 25.2 (2006): 197-206.
- Marion, Jean-Luc. «Ricœur fut un penseur de l'histoire». *Le Figaro Littéraire* 28 feb. 2013: 25-27.
- . *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- Martín Huete, Felipe. «Paul Ricœur y la reconstrucción simbólica de la realidad». *Neutral* 1 (2011): 1-11.
- Martínez Martínez, Juan Pablo. «El mal sufrido como vía de acceso a la trascendencia: una revisión del problema del mal en Paul Ricœur». *Circunstancia* 30 (2013): 1-14.
- Martínez Sánchez, Alfredo. «La filosofía de la acción de Paul Ricœur». *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* 22 (2000): 207-227.
- Marty, François. «L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie». *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2005. 85-101.
- Melero Martínez, José María. «Paul Ricœur: la hermenéutica como esperanza crítica». *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 8 (1993): 83-94.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Mongin, Olivier. *Paul Ricœur*. Paris: Seuil, 1994.
- Montero, Fernando. «La identidad de la persona». *Aporía* 12 (1981): 23-54.
- Morera de Guijarro, Juan Ignacio. «Problemática del yo en Maine de Biran». *Anales del Seminario de Metafísica* 22 (1987): 185-197.

- Mukengebantu, Paul. «L'unité de l'œuvre philosophique de Paul Ricœur». *Laval théologique et philosophique* 46.2 (1990): 209-222.
- Mumbiela Sierra, José Luis. «Unidad y alteridad. La aportación de Paul Ricœur a una antropología moral». *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* XXXIV.3 (1998): 130-199.
- Nabert, Jean. *Éléments pour une éthique*. Paris: PUF, 1943.
- . *Ensayo sobre el mal*. Madrid: Caparrós, 1997.
- Nájera, Elena. «La "hermenéutica del sí" en Paul Ricœur. Entre Descartes y Nietzsche». *Quaderns de filosofia i ciència* 36 (2006): 73-83.
- Nalli, Marcos. «Paul Ricœur leitor de Husserl». *Trans/Form/Ação* 29.2 (2006): 155-180.
- Natal Álvarez, Domingo. «La libertad en Paul Ricœur». *Estudio Agustiniano* 19 (1984): 3-46, 191-234, 335-398.
- Navarro Cordón, Juan Manuel. «Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricœur». *Paul Ricœur: Los caminos de la hermenéutica*. Ed. Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo. Barcelona: Anthropos, 1991. 145-182.
- Nuttin, J. «M. Pradines, Traité de psychologie générale, I. Les fonctions universelles». *Revue néo-scholastique de philosophie* 67-68 (1940): 296-298. Deuxième série.
- Palaver, Wolfgang. *René Girard's Mimetic Theory*. Traducido por Gabriel Borrud. East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Elaleph, 2001.
- Peña Vial, Jorge. *El mal para Paul Ricœur*. vol. 211. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009. Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Peñalver Simó, Mariano. «La búsqueda de sentido en el pensamiento de Paul Ricœur: Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso». N.p., 1978..
- . «La justificación de la hermenéutica en la Filosofía de la Voluntad de Paul Ricœur». *Aporía* 12 (1981): 73-81.
- Philibert, Michel. *Paul Ricœur ou La liberté selon l'espérance*. Paris: Seghers, 1971.

- Pintor-Ramos. «Paul Ricœur y la fenomenología». *Paul Ricœur: Los caminos de la hermenéutica*. Ed. Antonio, Tomás Calvo Martínez, y Remedios Ávila Crespo. Barcelona: Anthropos, 1991. 73-106.
- Plourde, Simonne. *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*. Montréal: Editions Bellarmin, 1985.
- Porée, Jérôme. «Le Principe de raison insuffisante. Mal, souffrance et philosophie». *Dor e sofrimento. Una perspectiva interdisciplinar*. Ed. Michel Dupuis. Porto: Campo das Letras, 2001. 27-55.
- . «Les limites du récit». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4.2 (2013): 38-49. Print.
- . «Paul Ricœur y la cuestión del mal». *Ágora - Papeles de Filosofía* 25.2 (2006): 45-60.
- Poumier, Pierre. «Burloud et la psychologie des tendances». *Annales de Bretagne* 62 (1955): 1-32.
- Pradines, Maurice. *Traité de psychologie générale, I. Les fonctions universelles*. Paris: PUF, 1943.
- Prieto, Roxana. «El problema del mal en la obra de Paul Ricœur». *Filosofía Oggi* 3 (1980): 381-407.
- Ramírez Restrepo, Rubiel. «El pensamiento moral en Descartes». Pontificia Universidad Javierana, 2008.
- Ravaisson, Félix. *El hábito*. Trad. Juan Segura Ruiz. Buenos Aires: Aguilar, 1964.
- Renaud, Michel. «O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de P. Ricœur». *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990): 19-47.
- Revault, Myriam. «Paul Ricœur ou l'approbation d'exister». *Le portique. Revue de philosophie et de sciences humaines* 26 (2011): 1-10.
- Rodríguez, Ramón. «La libertad práctica. Un problema de la "Crítica de la razón pura"». *Aporía* 12 (1981): 55-71.
- Roviello, Anne-Marie. «L'horizon kantien». *Esprit* 140 (1988): 152-162.
- Rwabilinda, Jean-Marie. *Paul Ricœur: Le dépassement de la subjectivité. De la critique du Cogito à la personne responsable*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1992.

- Saraiva Nunes de Pinho, Felipe. «La ética diagonal de Paul Ricœur (tesina para la obtención del DEA)». Universidad de Barcelona, 2005.
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 1989.
- . *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: Altaya, 1993
- . «La liberté cartésienne». En *Situations I*, 314-35. Paris: Gallimard, 1947.
- Sautereau, Cindye. «Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4.2 (2013): 8-24.
- Savage, Roger W.H. «Fragile Identities, Capable Selves». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4.2 (2013): 64-78.
- Schneider, Monique, Jean Greisch, y Richard Kearney. «Éros trágique». *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les éditions du Cerf, 1988. 52-64.
- Scott-Baumann, Alison. *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*. London, New York: Continuum, 2009.
- Silva Arévalo, Eduardo. «Paul Ricœur y los desplazamientos de la hermenéutica». *Teología y Vida* XLVI (2005): 167-205.
- Sirgado Ganho, Maria de Lourdes. «Paul Ricœur e Gabriel Marcel». *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990): 169-179.
- Stewart, John David. «Paul Ricœur's Phenomenology of Evil». *International Philosophical Quarterly* 9 (1969): 572-589.
- Sugimura, Yasuhiko. «L'homme médiation imparfaite. De "l'homme faillible" à l'herméneutique de soi». *Pour Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2005. 195-217.
- Temprado Estraña, Manuel. «Husserl y Descartes. La presencia cartesiana en "Ideas 1"». *A parte rei. Revista de Filosofía* 31 (2004): 1-11.
- Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC, 1968.
- . *Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1955.
- Valerio Diniz, Marilene. «Estructuralismo y subjetividad en la obra de Paul Ricœur: ¿Un diálogo posible?» Universidad Complutense de Madrid, 2005.

- Vallée, Marc-Antoine. «Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 3.1 (2012): 144-155.
- Vanhooser, Kevin J. «Philosophical antecedents to Ricœur's time and narrative». *On Paul Ricœur. Narrative and interpretation*. Ed. David Wood. London: Routledge, 1991. 34-54.
- Vansina, Frans D. «Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur». *Revue de Métaphysique et de la Morale* 69 (1964): 179-208.
- . «La problématique énochale chez P. Ricœur et l'existencialisme». *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972): 587-618.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. «Mémoires et conflits. Conflits des mémoires, collision des durées». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4.2 (2013): 25-37.
- Wahl, Jean. *Introducción a la filosofía*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Wolff, Ernst. «Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 4.2 (2013): 50-63.
- Worms, Frédéric. «Paul Ricœur entre la vie et le mal, ou les coordonnés philosophiques du siècle». *Paul Ricœur II*. Ed. Myriam Revault. Paris: Éditions de l'Herne, 2004. 278-300.