

# La libertad en Paul Ricoeur

## EL HOMBRE Y SUS LÍMITES

### 2.1. *El proyecto de ser hombre*

Al describir la obra de Jaspers, Ricoeur hace algunas afirmaciones básicas para el futuro de su pensamiento: La existencia humana se cuece y emerge en el seno de la libertad, es coexistencia con el otro, y es en el mundo <sup>1</sup>. La situación es el cuerpo de la libertad y suscita un *sursum* de la libertad <sup>2</sup> que hace participar a lo empírico de la subjetividad para devenir presencia del ser <sup>3</sup>.

Según la mejor tradición fenomenológica y existencial, la historia humana se contrapone a la naturaleza, y aquí tenemos ya al hombre donde lo universal habla de la temporalidad concreta, el ser en la nada <sup>4</sup>. Es preciso buscar el universal concreto <sup>5</sup> porque lo exclusivamente universal es inverificable y el surgir humano debe clarificarse en una objetividad histórica. El puro singular se queda en la soledad.

La historia humana se crea entre la libertad y la necesidad: «Je loge mes projets dans les interstices d'un monde déterminé dans ses grandes lignes par les cours des astres, par l'ordre du tout» <sup>6</sup>. El mundo humano no se presenta como cerrado, sino como abierto al porvenir: «Je perçois ce monde comme ouvert sur l'avenir» <sup>7</sup>. En este sentido el proyecto humano tiene un carácter constitutivo del futuro, el hombre expresa en su proyecto su voluntad de porvenir, puede decirse que la decisión anticipa lo no-presente aún por muy inminente que parezca, ciertamente: «Décider c'est anticiper» <sup>8</sup>.

---

1. *KE*, 173.

2. *KE*, 174.

3. *KE*, 180.

4. *KE*, 295, 323.

5. *KE*, 393.

6. *VI*, 49.

7. *VI*, 50.

8. *VI*, 48.

El mundo es un conjunto de obstáculos y caminos abiertos que hacen posible la decisión y el proyecto del porvenir y del mundo futuro, que no implica solamente hechos concretos sino una *situación fundamental*<sup>9</sup> que hace posible la dimensión futura del proyecto. La limitación del proyecto humano se presenta en la necesidad de concordar incesantemente los proyectos posibles con las posibilidades concretas disponibles de modo que, en ocasiones, aquellas solamente pueden ser integradas a la libertad por el consentimiento y no por el proyecto<sup>10</sup>. Pues como ha dicho Gadamer: «Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas, sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora, y el que filósofa me parece que es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra»<sup>11</sup>.

Y esto no se refiere solamente a la acción, sino también al sujeto mismo. Éste, al proyectarse, arriesga su ser y su figura, al comprometerse se liga a la identidad concreta que en el «s'engager» reconoce como propia. En este sentido: «Yo me recontre moi-même dans mes projets, je suis impliqué dans nos projets, projet de moi-même por moi-même»<sup>12</sup>. La imputación del propio proyecto es pre-reflexiva, no espectacular, en y por la actividad, la reflexión «'thématisé' une affirmation pratique pré-reflexive»<sup>13</sup>.

La consciencia tética prepara el surgir de la libertad como una elucidación transitoria que suspende la alienación<sup>14</sup>. Es el comienzo de una 'dialéctica revulsiva' de lo dado como impuesto puramente especular en el teatro del mundo: «Or le projet, nous l'avons vu, *ouvre* des possibilités dans le monde par l'engagement même que le lie. Tant que je ne projette rien, je ne laboure le réel d'aucune possibilité»<sup>15</sup>.

La experiencia de la libertad ejercida es gozosa y no sitiada aunque limitada porque: ...«ce que je serai n'est pas *déjà* donné, mais dépend de ce que je ferai ...Moi qui peux faire, je peux être»<sup>16</sup>. El hombre no es humano por ser sin necesidades, sino por afrontarlas humanamente. En la naturaleza misma de la necesidad humana está inscrito que: «Si je ne suis pas maître du besoin comme manque, je peux le repousser come raison d'agir. C'est dans cette

9. VI, 51.

10. VI, 53.

11. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Trad. castellana de A. Agud y R. de Agapito. Salamanca 1977, 21.

12. VI, 58.

13. VI, 59.

14. VI, 59.

15. VI, 61.

16. VI, 62.

épreuve extrême que l'homme montre son humanité»<sup>17</sup>. Como demuestra la historia de la huelga de hambre y la castidad sexual, la necesidad puede vivirse humanamente.

Por eso la vida humana aparece como amenazada y trascendente, amenazada por la destrucción y trascendida por diversas opciones y valores. Aquí la doctrina de la atención vuelve a su lugar fundamental como *respeto* tanto a las limitaciones como a las posibilidades infinitas de realización. Así se presenta una de las claves fundamentales de la *libertad*: ...«la liberté reste toujours ce regard, ce silence où résonnent toutes les voix. Toujours l'attention crée du temps, gagne du temps, pour que toutes ces voix parlent distinctement, c'est-à-dire dans une succession»<sup>18</sup>.

No se trata, por tanto, de la libertad de indiferencia; es preciso comprender que *la indeterminación de la atención es ya una decisión* y un compromiso implícito de no trabajar las posibilidades que se ofrecen. La atención «inemployée» es acusatoria y delictiva, cosa que vio Nabert pero no Bergson<sup>19</sup>. Por tanto, una reeducación de la atención y sus campos de intereses es previa a toda reforma ya sea ésta intelectual, política o social, simultánea a toda transformación del hombre.

Tal planteamiento permite arrancar al vacío y a la arbitrariedad, a la desesperanza o simplemente al «conformismo» el proyecto existencial<sup>20</sup>. La indeterminación de la atención es ya una forma de elección y decisión, aún cuando ciertamente aquella tenga su cara positiva como expresión de la espontaneidad natural<sup>21</sup> y debemos tender a una filosofía de la acción para encontrar de nuevo un único universo de discurso donde el pensamiento y la acción sean homogéneas<sup>22</sup>.

En otro caso, la libertad y la esperanza se desencarnan y se convierten en evasión y vana ilusión no muy distintas en el fondo del desprecio declarado<sup>23</sup>. La esperanza es la tensión fraterna entre libertad y necesidad, como un juego, como un pacto vital entre el hombre, su cuerpo y su mundo<sup>24</sup>.

Pero además: «La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas:

---

17. VI, 90.

18. VI, 155.

19. VI, 155.

20. CI, 174.

21. VI, 177.

22. VI, 203.

23. VI, 451.

24. VI, 452.

valeurs, pouvoirs et pure nature»<sup>25</sup>. La libertad es arriesgada, temporalizada y oscura, encarnada en una espontaneidad corporal, que por otra parte colabora positivamente. La danza es la imagen de la libertad<sup>26</sup>. La libertad no es solamente en cuanto mediada por un carácter, sino también como «envergure» misma del hombre»<sup>27</sup>.

Lo amable y lo odiable son momentos en el movimiento de anticipación que llamamos proyecto y nos permiten descubrir en su «elán» vital nuestros intereses de pasado y de futuro en el corazón de la libertad<sup>28</sup>. La libertad humana es una libertad que avanza por proyectos motivados entre la limitación propia como talante y la apertura universal llamada humanidad: «Ensemble mon caractère et mon humanité font de ma liberté une possibilité illimitée et une partialité constituée»<sup>29</sup>. La razón es una exigencia de totalidad y la persona es la síntesis del carácter limitado y «le bonheur» como universalidad, en ambos casos se trata aún de una síntesis proyectada, más en perspectiva que vivida<sup>30</sup>, como síntesis de razón y existencia, de fin y presencia que en el 'respeto' intenta pasar de la idea a lo vivido donde propiamente se constituye. El respeto es precisamente el intermediario entre la sensibilidad y la razón: «Dans le respect je suis sujet qui obéit *et* souverain qui ordonne; mais je ne puis me représenter cette situation autrement que comme une double *appartenance* de sorte que la personne, como appartenant au monde sensible, est soumise à sa propre personnalité, en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible. Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d'une discordance et comme la 'faille' existentielle qui fait la fragilité de l'homme»<sup>31</sup>. Se trata de ir mucho más allá del dualismo ético hacia la dimensión práctica originaria del dualismo humano. Aquí el respeto está enraizado en el deseo y tiene que ver con el 'eros' platónico, la generosidad cartesiana y el corazón (coeur-Gemüt) como consciencia de la existencia y referencia positiva del deseo a la realización humana en el ethos; con la salvedad, para Ricoeur, de que Kant describe el asunto en un plano ya secundario o de moralidad y es preciso remontarse a lo originario. El corazón (thymós) es mediación entre 'epithymía' y 'eros', entre deseo sensible y deseo-razón, o la especificidad humana como dialéctica entre placer humano y proyecto total existencial

25. VI, 454.

26. VI, 456.

27. VI, 456.

28. HF, 16, 68.

29. HF, 78.

30. HF, 86.

31. HF, 91.

cumplido (*bonheur*)<sup>32</sup>. Es el misterio del sentimiento como unión indivisa de mi existencia a los seres y al ser por el deseo y el amor<sup>33</sup>.

Detrás de lo cual se encuentra la virtud (*virtus-fortaleza-areté*) como esencia afirmativa del hombre, previa a toda caída y a todo deber que oprime, constriñe y entristece<sup>34</sup>. No lejos de aquella encontraríamos la memoria y la voluntad de poder del hombre nietzscheano<sup>35</sup>.

La persona se afirma por esa virtud como ajena a la instrumentalidad y la utilización como medio, es un fin en sí y en este sentido se constituye más allá de lo económico y lo político en cuanto medios<sup>36</sup>. Sólo el verdadero conocimiento de lo originario nos permite así un auténtico reconocimiento del hombre: «*Seuls des êtres de connaissance sont des êtres de reconnaissance*»<sup>37</sup>.

La totalidad práctica como apertura más allá de nuestro carácter nos hace accesible un proyecto de humanidad como plenitud en el amor hacia la infinitud, con una afirmación originaria que no deviene hombre auténtico sino al traspasar la negación existencial de la perspectiva, el carácter y el sentimiento vital limitado. Con ello cree superar Ricoeur a Sartre. El hombre es afirmación y no sólo negación<sup>38</sup>: «*L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini*»<sup>39</sup>.

La limitación kantiana es ya sinónimo de fragilidad humana; 'esta limitación es el hombre mismo'. El hombre es el devenir de una oposición: la oposición de la afirmación originaria y la diferencia existencial<sup>40</sup>. Así sentencia Ricoeur: «*...la problématique fondamentale de l'existence sera moins celle de la liberté, entendue au sens d'un choix à prendre face à une alternative radicale, que celle de la libération...*»<sup>41</sup>. Frente a la alienación que puede entenderse a manera de Marx, de Freud, de Sartre, etcétera, la libertad es «*être chez soi, dans la totalité*»<sup>42</sup>. Como hijo de su obrar: «*C'est à travers ces ouvres, par la médiation de ces monuments, que se constitue une dignité de l'homme et une estime de soi. C'est a ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler*»<sup>43</sup>.

32. *HF*, 108.

33. *HF*, 105.

34. *HF*, 114.

35. T. VINCENS - E. TRIAS, J. LLOVET, *Col. legi. Manera de hacer filosofía*. Barcelona 1978.

36. *HF*, 138.

37. *HF*, 138.

38. *HF*, 153, 154.

39. *HF*, 156.

40. *HF*, 157.

41. *SM*, 94. Subrayado mío.

42. *SM*, 142, y 139-140.

43. *DI*, 491.

El hombre está dado, pero no en su determinación absoluta, sino en su capacidad de proyectarse y liberarse. Puede decirse que el hombre no es adulto mientras no es capaz de nuevas significaciones con mediaciones diferentes entre el sujeto y su mundo que dan lugar a la recreación del lenguaje y la cultura con un apunte indicador hacia ese convidado de piedra que suele llamarse *el espíritu humano* (Lévi-Strauss) <sup>44</sup>. De hecho, la pregunta por el sentido nos encamina hacia el ser, mientras que el sinsentido nos conduce hacia la nada <sup>45</sup>. «En ce sens Heidegger a raison de dire dans son analyse du *verstehen* dans *Sein und Zeit* que ce que d'abord on comprend dans un discours, ce n'est pas un autrui, mais un projet, c'est-à-dire l'esquisse d'un nouvel être-au-monde. Seule l'écriture, en s'affranchissant non seulement de son auteur, mais de l'étroitesse de la situation dialogale, révèle cette destination du discours à projeter un monde» <sup>46</sup>.

Todo proyecto humano por el hecho de serlo está sometido a limitaciones, pero cuando el pensamiento se queda en pura creencia entonces nos encontramos con la ideología justificante e identificante <sup>47</sup>. La imaginación tiene aquí un papel de admisión y descubrimiento de todas las posibilidades cerradas al futuro proyecto por el sistema y su ideología determinada: «*Si l'homme est projet de soi, c'est pour pouvoir répondre à cet appel dont il n'a pas pris l'initiative lui-même. La liberté de l'homme n'est donc pas un commencement absolu, mais une liberté pour répondre. Nous retrouvons ici une idée chère à Thévenaz qui dirait que la liberté de l'homme est une liberté responsable parce que répondante*» <sup>48</sup>.

El proyecto no es ya la síntesis sino el intento de mediación entre determinación y creación, necesidad y libertad, talante individual y felicidad universal. El hombre tiene una dignidad propia para actualizar este proyecto <sup>49</sup>.

## 2.2. Los fundamentos del proyecto humano

Los fundamentos del proyecto humano pueden aparecer como una cadena determinista al presentarse la libertad humana necesitada de verificación por las obras, pues toda promoción de un valor se hace también por la acción concreta. Ricoeur recurre aquí a uno de sus más importantes inspiradores pa-

44. *CI*, 42, y 111.

45. *CI*, 298.

46. P. RICOEUR, «Événement et sens». *AF*, 2 (1971) 21.

47. P. RICOEUR, «Science et...». *RPhL*, 72, (1974) 332.

48. P. JAVET, «Imagination». *RPhT*, 3 (1967) 155. Subrayado mío.

49. S. HACKETT, «Philosophical». *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969, 1) 28.

ra conectar verificación y simbolización: «On ne saurait sous-estimer l'importance de cette théorie du signe chez Nabert: ce qu'il appelle souvent 'verifier' l'affirmation originaire, c'est aussi la 'symboliser'»<sup>50</sup>.

Entre el *terminus ad quem* de la filosofía de la acción y el *terminus a quo* proporcionado por la naturaleza se trata de buscar una profunda conexión requerida tanto por anhelo natural de unidad como por el ethos mismo propio del hombre<sup>51</sup>, según es conocido en la tradición spinozista. Se trata de dar una apertura positiva a lo instintivo para que florezca en la belleza y la verdad. Esta co-acción se muestra, por ejemplo, en el deseo de posesión que inventa un orden de justicia como regulación de dicho instinto y su acción de modo que se escape a la parcialidad del deseo<sup>52</sup>.

No se trata de sumisiones malentendidas ni de subrayados de contingencia de lo llamado instintivo frente a la interioridad, sino que *la libertad* mirada como origen de valores o de fines solamente lo es propiamente en cuanto ella misma se identifica con la *espontaneidad* creadora que *se clarifica a sí misma* y toma consciencia de sí misma<sup>53</sup> con carácter prospectivo.

La integración de las tendencias con las posibilidades de la existencia humana hacen de la libertad, una libertad entregada, no dividida entre la razón y la naturaleza, tal libertad es el alma del deseo de ser y testigo peculiar del hombre comprometido con el mundo y la naturaleza capaz de apoyarse en las tendencias en vez de rechazarlas para su realización<sup>54</sup>. Esta reconciliación es necesaria previamente a cualquier intento de promover la comunidad humana y su transformación. Advertamos que con previamente no siempre querrá decirse en el orden temporal.

La historia humana se construye así por un entretenerse lo irrecusablemente dado (necesidad) y las posibilidades sin resistencia (libertad). Se supera la antinomia libertad-determinismo, y el dualismo naturaleza-historia queda reducido; la posibilidad incondicionada debe probarse en lo empírico, pues el hombre es más un hacerse que un espectáculo de consciencia<sup>55</sup>.

Entre situación y libertad la realidad humana es dialéctica comunicante, más allá del singular empírico y del diario íntimo, por lo que la filosofía es propiamente filosofía y no romance anónimo<sup>56</sup>.

Guiado por la espontaneidad natural lo posible de lo humano proyecta y

50. J. NABERT, *Eléments*, 12.

51. J. NABERT, *Ibidem*, 114.

52. J. NABERT, *Ibidem*, 118.

53. J. NABERT, *Ibidem*, 124-125. Subrayados míos.

54. J. NABERT, *Ibidem*, 133.

55. *KE*, 180, 212.

56. *KE*, 330.

adelanta la corporeidad personal dada, en un proyecto cuyo poder suscita y, en cierto modo, encuentra en el cuerpo propio <sup>57</sup>. La realización humana se funda en las tendencias y las sobrepasa, lo que cada uno será no depende solamente de lo dado como algo que le ocurre al sujeto, sino también de lo que él haga <sup>58</sup>.

En la historialización del proyecto humano se historializa la libertad desde unas raíces naturales y en un medio social, según una creatividad propia que constituye al hombre a la vez en caballero andante y testigo de la libertad, de modo que sin una dialéctica constante entre ethos y praxis ambas se corrompen; y el pensamiento puro, al margen de todo compromiso, cae en una angustia sin retorno <sup>59</sup>.

El impulso de la libertad pierde tierra y generosidad. Lo voluntario se aleja de lo involuntario corporal, pierde su sentido espontáneo de origen y resonancia del hombre libre, se convierte en voluntad de poder abstracta y por tanto voluntarista, carente de fundamento real <sup>60</sup>. Se actúa sin motivo propiamente, sin generosidad ni magnanimidad; el orden se transforma en una gran máquina de decisiones donde está ausente la libertad soberana que sólo ordena porque previamente acoge y abraza la situación generosamente. Entonces la libertad de indiferencia se convierte en indiferencia de la libertad <sup>61</sup>. Así tampoco es posible ya la obediencia creadora y la única alternativa es la sumisión o la rebelión.

El hecho humano de decidir supone hacer un proyecto, reconocerse su autor, fundamentarlo en opciones y móviles susceptibles de legitimarlo <sup>62</sup>. El hombre se caracteriza precisamente por no estar previamente decidido en relación a su medio como ocurre al animal por su codificación instintiva. Entre el hombre y su medio la no inmediatez viene colmada por la imaginación y el proyecto que ponen de relieve la necesidad no satisfecha, la ausencia de lo necesitado y el término final de la tendencia, sin darlo. Su presencia despierta decididamente la necesidad y le da forma, *forma de objeto* <sup>63</sup>.

En este contexto lo fácil está unido al cese de un impedimento, mientras la fuerza del hábito es la tendencia de la necesidad (besoin) a satisfacerse de una forma más fácil y entonces los objetos nos dan ya incluso un esquema de acción <sup>64</sup>. Nos muestran las líneas de menor resistencia, según el principio de

57. VI, 62.

58. VI, 62. Es un tema bien conocido en J.P. Sartre.

59. VI, 73, 75.

60. VI, 75.

61. VI, 76-78.

62. VI, 81.

63. VI, 92.

64. VI, 109.



economía que insinúa el vértigo pasional y la inercia. Entre lo fácil y lo difícil el 'juego' se presenta como sentido desconcertante: «Le jeu marquait la générosité à laquelle le vivant quand il atteint à cette clairière de loisir vital au au-delà du manque et de la douleur. La lutte exprime la côté destructeur, impérialiste de cette expansion. La paix est toujours une conquête éthique sur le vouloir-vivre violent; elle procède de l'affirmation d'autres valeurs supravitales de justice et de fraternité. C'est pourquoi il n'y a pas de morale puramente biologique; car la vie tend à l'effusion et à la destruction avec una étonnante indistinction»<sup>65</sup>.

La ambivalencia está presente tanto a nivel de lo vital como en la misma libertad porque compete al hombre el esclarecer y orientar su existencia desde la plasticidad humana, ética y cultural<sup>66</sup>. La espontaneidad de la historia suscita valores, pero al evaluarlos y en su caso aceptarlos, el hombre no debe alienarse, ni olvidar que la perspectiva ajena equilibra mi perspectiva. La libertad es solicitada y en cierto modo 'oprimida' por la inercia cultural y las representaciones colectivas: «L'être du sujet n'est pas solipsiste; il est être-en-comun. C'est ainsi que la sphère des relations intersubjectives peut être *l'analogie* de la sphère vitale et que le monde des besoins fournit la *métaphore* fondamentale de l'appetit, l'autre moi, como le non-moi —comme par exemple l'aliment— viennent combler le moi»<sup>67</sup>.

La historia me llama como mi cuerpo, mi vida encarnada y comprometida. La sensibilidad ante el cuidado de mi vida y la preocupación social de los demás es fuente constante de valoraciones, y la descentración por el olvido individual en favor de la justicia demuestra la peculiar solidaridad humana, que prohíbe convertir en puro objeto tanto la historia como el propio cuerpo, aún cuando de algún modo incidan en mí como lo otro no reductible totalmente. De hecho, el hombre se realiza a partir de ese mundo informe y dubitante bajo el signo de la temporalidad. En esta dialéctica in-formación-sensibilidad y razón-formalización se concreta el mundo humano temporalizado.

La libertad *comanda* la temporalidad al resolver la duda a partir de la atención respetuosa. La atención es lo contrario de la prevención y precipitación, y modeliza la temporalidad que radicalmente es involuntaria pues el tiempo es el flujo del presente que tiene una pre-tensión y una retención<sup>68</sup>. El problema de la 'durée' es el de la libertad<sup>69</sup>. Su índice de actividad es la atención que es la sucesión conducida y: «La sucesion présente la bipolarité fon-

65. VI, 113.

66. VI, 115. P. Leyhausen nos habla del «parlamento de los instintos».

67. VI, 122.

68. VI, 143.

69. VI, 144.

damentale de l'existence humaine dont cet ouvrage es le commentaire: elle est subie *et conduite*» <sup>70</sup>.

Desde el doble sentido del hombre *sujeto* <sup>71</sup>, la mala fe consiste en entregar todo al determinismo; solamente la omisión de la atención convierte la pasión en fatalidad. Por el contrario, el hombre se afirma como libre en el hambre, la sed y la voluntad de poder; ante la inercia, el deseo de imitación y el impulso sexual <sup>72</sup>. Por tanto la atención respetuosa debe llenar la libertad de posibilidades infinitas. La decisión es un acontecimiento creativo que resuelve con un proyecto concreto la ambigüedad general <sup>73</sup>.

El escrúpulo permanente e indeciso es un angelismo de la libertad que no sería ya libertad humana <sup>74</sup>. Pero una cierta indeterminación es necesaria a la independencia propiamente humana a fin de poder recibir, en el corazón mismo de la libertad, la espontaneidad de lo involuntario que está a la base de la verdadera autodeterminación: «*Ce qu'il faudrait arriver à comprendre c'est que se déterminer à choisir et être indéterminé à regarder sont une seule et même chose*» <sup>75</sup>.

Es preciso afirmar tanto la subjetividad del hombre como su dimensión de encarnación. Ver los límites de lo involuntario, pero sin caer en una cosmologización del hombre que cree unirlo a la naturaleza porque no lo distingue de ella; de modo parecido a como el útil industrial devora la relación de lo útil al hombre al confundir a éste con la razón física industrial <sup>76</sup>. Por el contrario, todo *pragma* es resultado del esfuerzo humano. Despliegue del hombre en cuanto sujeto aún con reconocer que también tiene una dimensión de objetividad.

Como consecuencia, el hábito de conducta no ha de entenderse, en el hombre, como la prolongación de un reflejo, sino más bien de un saber-hacer <sup>77</sup>. Se trata de una estructuración del propio mundo y la propia vida como talante activo <sup>78</sup>, una práctica activa que parece pasiva, un crear que es asumir y hace de la necesidad el aura de la libertad <sup>79</sup>. Parece lo contrario del esfuerzo frente a una resistencia, es un llevar que es llevado, verdadera recon-

---

70. VI, 144.

71. LL. M. XIRINACS, *Sujeto*. Barcelona 1975.

72. VI, 150.

73. VI, 156.

74. VI, 165.

75. VI, 177.

76. VI, 199.

77. VI, 269.

78. J.L. ARANGUREN, *Ética*. Madrid 1976 <sup>6a</sup>, 215 y ss.

79. VI, 322.

ciliación entre la libertad y la naturaleza «es la marche asymptotique de la liberté vers la nécessité»<sup>80</sup>.

La objetividad solamente es un vértigo cuando la libertad es ya un peso. Igual que la consciencia se engaña cuando olvida que es solamente un fragmento que emerge de la vasta sabiduría que se ignora. Así mismo la voluntad y la decisión es solamente la proyección superficial de una articulación más profunda entre la situación y la palabra por la atención, la conjunción, el sentido y el discurso<sup>81</sup>. Por eso, el verdadero conocimiento del mundo humano no se define por una caracterología psicológica, sino por hundirse en la simpatía para aceptar todas las dimensiones y desarrollarlas en la libertad<sup>82</sup>.

La aceptación tiene raíz 'poética' en la esperanza como la decisión la tiene en la ternura y el esfuerzo en el don de la fuerza; es preciso superar el dualismo por una 'refección' (Marcel) del hombre<sup>83</sup>. Toda actividad queda transida así en una pasividad específicamente humana que incluye el realismo del mundo, una apertura a la totalidad que supone la sensibilidad<sup>84</sup> con un balance de dolor y de placer.

La libertad se revela en sus profundidades como poder ser y poder hacer y supone capacidad de ruptura, desviación, subversión, de fallos y de encaminarse a la destrucción o a la nada como vio ya Agustín de Hipona y más recientemente el existencialismo<sup>85</sup>. Lo cual nos adentra en el misterio del hombre puesto que aquí la claridad presuntuosa nos haría perder la profundidad<sup>86</sup>. Aquí el formalismo nos llevaría al ilusionismo, y el biologismo a la ceguera; por ello se reclama una trasposición de lo sensible a lo no-sensible (meta-física) y de lo concreto cerrado a lo concreto figurado (metafórica). No hay una simple recepción de sentido, es necesaria una trasposición al plano simbólico<sup>87</sup>. Se trata de rastrear las demandas de la libertad en su aspiración de igualarse a sí misma; es decir, a la humanidad del hombre, sus estructuras y su acción.

### 2.3. *Las limitaciones del proyecto humano*

La libertad proyecta el ser en el mundo y la trascendencia es esta misma libertad. Entre la presencia fuerte y el fracaso se establece por el hombre

80. VI, 324.

81. VI, 327. CI, 444.

82. VI, 350.

83. VI, 439, 440.

84. HF, 118.

85. CI, 296, 297.

86. CI, 300.

87. MV, 358.

un vínculo enérgico de la finitud al ser, de la debilidad al poder, del a-fundamento de la nada al fundamento (Grund) de la trascendencia <sup>88</sup>. La objetividad se debate entre el fracaso y el progreso, la noche y la claridad, con un cierto predominio de la construcción frente a la destrucción, y la apropiación de las posibilidades concretas más allá del dogmatismo formalista y el empirismo: «Il faudrait plutôt éclairer les directions privilégiées et permanentes inscrites dans la condition de l'homme comme corps et comme liberté, comme être de métier et de loisir, comme citoyen de l'État et du monde» <sup>89</sup>.

La situación se parece mucho a una polémica que crece bajo el signo de la reconciliación, tanto a nivel de naturaleza como en el desarrollo de la historia: «L'historicité est la synthèse du monde, en tant qu'il affecte la liberté, et de la liberté, en tant qu'elle assume le monde. Ce qui est pensé comme deux est un pour l'existence» <sup>90</sup>. Y aquí tiene mucho que ver, como en muchos de los personajes más conocidos de la actual filosofía francesa, una herencia soterrada que se remonta a la obra de Spinoza: «Ainsi le conflit de la nature et de la liberté apparaîtrait sans doute situé à l'intérieur d'une unité de création dont la liberté justifiée retrouve partiellement le sens» <sup>91</sup>. Una cierta primacía de la conciliación sobre la ruptura, a nivel de esperanza especialmente, pone las paradojas de la libertad en el paréntesis del misterio. La realización del hombre va de la finitud de la perspectiva a la apertura universal <sup>92</sup>.

El reconocimiento de la limitación humana lleva a Ricoeur a través de la finitud existencialista y el compromiso histórico personalista del luchador comprometido concretamente y no por conceptos abstractos. E. Mounier lo había visto de modo clarividente y Ricoeur recoge su herencia: «Nous ne sommes libres que dans la mesure où nous ne sommes pas entièrement libres' (*Qu'est-ce que le personnalisme?*, 26). Ici s'esquisse déjà le type de philosophie de l'existence que le personnalisme privilégie: sa liberté ne sera point, gratuite, mais nécessité comprise et de responsabilité exercée. Cet aperçu sur 'la liberté sous conditions' tourne ici à une critique de l'esprit d'utopie qui voudrait élaborer le schéma d'une société et les règles d'une action à partir des principes, sans jamais incorporer à cette recherche la lecture de l'événement, l'exégèse des forces historiques» <sup>93</sup>. Lejos de todo 'purismo', es necesario soportar las situaciones que no hemos hecho ni matizado y afectan nuestra vida

---

88. *KE*, 370.

89. *KE*, 377.

90. *KE*, 383.

91. *KE*, 393.

92. *HV*, 55.

93. *HV*, 148.

tanto como nuestro narcisismo, y nos invitan a reflexionar sobre la 'angustia del tiempo presente' en un diálogo con la sociedad y la Naturaleza.

Por tanto, el hombre no es un animal insular independiente de toda realidad, sino que está ligado al mundo. Y a veces parecerá destructor ante un mundo 'no poroso' necesitado de un cambio de legitimaciones. La falta de códigos definitivos de legitimación lleva frecuentemente a la aparición de la gratuidad sin-sentido de la energía, o a la indecisión escrupulosa propia de la conciencia débil. Por tanto, limitación y orientación se invocan mutuamente de modo paradójico pero necesario. Aún cuando la no-trasparencia absoluta esté siempre presente. La imaginación como mediación entre oscuridad y posibilidad, es aquí decisiva <sup>94</sup>.

La libertad no es siempre decisión en la claridad, sino, por el contrario, constantemente ensayada en el tiempo. La totalidad siempre inverificable absolutamente, como bien vio Kant, hace de la urgencia de la acción una fuente de opacidad, y pone en cuestión la constancia y permanencia de la jerarquía de valores. La ambigüedad limita del mismo modo con la historia social de cada época y sus grupos concretos, y el hombre se hace paso entre conflictos de toda clase sobre necesidades básicas y deseos de significación.

El camino de la libertad se desarrolla de un modo inimitable y único, en cierto modo, como un riesgo que intenta ser calmado y sencillo pero también con una información limitada, con una vida breve como es la humana y no carente de urgencia <sup>95</sup>. Por tanto, hay una cierta descentración que se teme pero en cierto modo se desea: «Le décentrement de perspective du moi au toi et au nous est tout à la fois ce que je désire et ce que je crains, ce qui me complète et ce qui m'oblige» <sup>96</sup>.

Nada extraño, pues, que la duda y la indecisión aparezcan con frecuencia en el proceso humano, e incluso se conviertan en disculpa de la libertad con un eterno 'poder poder' que se queda en puro narcisismo. Aún cuando debe conquistarse en la duda, la libertad tomará cuerpo y se encarnará o no será humana: «Pour un être incarné, la liberté est temporelle; incarnation et temporalité sont une seule et même condition humaine» <sup>97</sup>.

De hecho, toda nueva realización se fragua en un contexto de duda radical que revela la finitud y la enfermedad de la existencia humana. Nietzsche diría que es la libertad la misma enfermedad del ser <sup>98</sup>. Quizá aparece aquí el

---

94. VI, 93.

95. VI, 165.

96. VI, 122.

97. VI, 30.

98. VI, 179.

asombro ante la facilitación de la libertad por la propia espontaneidad, y su continua reconquista entre la escisión siempre renaciente.

Entre la espontaneidad y la inercia tenemos una dialéctica constante que se revela en el hábito de conducta como espontaneidad en regularidad de períodos. El triunfo de la fijación sobre la creatividad, de la inercia sobre la vida, convierte al hábito en peligro de automatismo maquínico; en peligro más que en un recurso. El hombre queda sepultado, mineralizado por sus hábitos <sup>99</sup>. El formalismo se impone frente a los contenidos y la reacción hasta sentirse desamparado ante cualquier problema que presente novedad. El estereotipo de lo cotidiano mineraliza la actividad humana hasta fosilizarla, bien que: «L'ossification est une menace inscrite dans l'habitude, mais non son destin normal» <sup>100</sup>.

El hábito joven es como un esqueleto simple de señales a las que se responde con un esquema flexible. Los peligros del maquinismo y la inercia muestran que la síntesis entre lo voluntario y lo involuntario es frágil y que el hombre sólo es posible en ciertos límites, y su ruptura demuestra también cierta grandeza humana <sup>101</sup>. La naturalización puede pensarse así en primera persona, igual que la inercia sólo la comprendemos al salir de ella, y las tinieblas se entienden por la luz.

Como bien había visto Husserl, el psicologismo y el naturalismo son una falsificación segunda y no originaria. Ricoeur lo reafirma así: «Ne sachant pas accorder la liberté au choix et l'inexorable limitation par la nature, le sens commun affirme successivement une fausse liberté non-limitée et non-située, et une fausée détermination de l'homme par la nature, qui le dégrade en objet» <sup>102</sup>.

Hay la tentación de la objetividad, del hado, del carácter como predestinación cuando en realidad el carácter no es una idea general ni una clase, sino yo mismo inimitable, único, una totalidad concreta: «*èthos ánthropoo daímon*» <sup>103</sup>. Existe también la tentación de la reflexión, de tanto mirarse se pierde el vivir y el hacerse. Pero: «Je dois croire d'abord à ma responsabilité totale et à mon initiative illimitée, et accepter ensuite de ne pouvoir exercer ma liberté que selon un mode fini et immuable» <sup>104</sup>.

Yo adivino, dice Ricoeur, que mi carácter en cuanto inmutable es la *ma-*

99. VI, 283.

100. VI, 283.

101. VI, 289.

102. VI, 333.

103. Citado en VI, 345.

104. VI, 346.

*nera de ser de mi libertad*. Pero yo no me doy cuenta que es 'mi' perspectiva y 'mi' felicidad, es así como 'cada uno' es 'hombre' a su manera. El carácter no es algo dado sino un proceso múltiple en el que cada hombre se realiza. Así, el carácter es como el material del proceso de formación humana: «Une liberté située par le destin d'un caractère auquel elle consent devient une destinée, une vocation»<sup>105</sup>. La ordenación coherente en un proyecto de cuanto se tiene, es el modo general de organizarse el hombre.

El hombre se 'historializa' en un crecimiento. La edad también es un destino y un reto finito para una libertad 'infinie'<sup>106</sup>. Cada edad es un 'acmé' y como el hombre es enteramente viviente así es enteramente historia<sup>107</sup>. El tiempo vital es un avanzar desde lo involuntario por los propios proyectos. El elán de la libertad es constitutivo de la temporalidad, pero a su vez el elán de lo involuntario vital revela la temporalidad, como situación fundamental de la libertad<sup>108</sup>. La herencia genética es la unidad indisoluble de la vida y la existencia bruta, no como peso de una naturaleza extranjera, sino como el hombre entregado a sí mismo: «Je suis borné par ce même qui m'enracine. Ainsi la négation remonte du corps, investit et imprègne la conscience»<sup>109</sup>.

No sólo la libertad engendra la nada, sino que la resistencia del cuerpo, el carácter, el inconsciente y la vida parece como si anunciaran una desgracia constitutiva de la existencia humana mientras la libertad dice no a la necesidad, y a la tristeza de la temporalidad: «Je suis l'âpeiron, l'indéfini vivant, qui afflige le 'bon infini' de ma liberté»<sup>110</sup>.

Finalmente, la muerte es como extraña al hombre, sólo experimentada parcialmente en la muerte del ser amado. El cadáver es así mismo ambigüedad, ni viviente ni cosa; «L'angoisse de me sentir non-nécessaire, fait fortuite et révocable, est alertée par la nouvelle de ma future mort»<sup>111</sup>.

La libertad se presenta como prometeica y necesita reconquistarse. El orfismo antiguo, y el moderno (Goethe, Rilke, Nietzsche) canta el pacto de la libertad y la necesidad. Pero es necesario no renunciar precisamente a aquello que admiramos como hace cierto estoicismo. Así el hombre no se acepta como naturaleza, la admiración se queda en el aire. Al rechazar los límites se rechazan los fundamentos, por lo tanto hay que aceptar lo involuntario decidida-

---

105. VI, 350.

106. VI, 406.

107. VI, 401.

108. VI, 407.

109. VI, 418.

110. VI, 421.

111. VI, 434.

mente: «Le corps désirant s'échappa en avant, offrant l'élan de sa chair au moi projetant»<sup>112</sup>.

Entonces la libertad es a la vez una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida. Puedo cambiar mi perspectiva pero no el origen cero del campo total de experiencia: «Alors le destin du caractère et de l'hérédité révèle son sens: il est l'étroitesse donnée, factuelle, de ma libre ouverture sur l'ensemble des possibilités de l'être homme»<sup>113</sup>.

En el respeto el hombre actúa como sujeto que obedece y como soberano que ordena según su doble pertenencia a la naturaleza y a la razón: «Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d'une discordance et comme la 'faille' existentielle qui fait la fragilité de l'homme»<sup>114</sup>. Y en ese mismo respecto profundo se adivinan escondidos los gérmenes de la abolición del dualismo cuya categoría pertenece también ciertamente a lo propiamente humano. La tradición que nos orienta y a la vez nos limita, debe recogerse aquí al menos como material de análisis: «Qui voudrait échapper à cette contingence des recontres historiques et se tenir hors du jeu au nom d'une 'objectivité' non situé, à la limite connaître tout, mais ne comprendait rien; à vrai dire, el ne chercherait rien, n'étant porté par le souci d'aucune question»<sup>115</sup>.

Platón habla de realidad mixta y de «jórismos»; Kant une limitación y fragilidad humana. Esta limitación es el hombre mismo. La tristeza de sentirse no-necesario, aunque necesario, con frecuencia, en su situación<sup>116</sup>.

El límite del temor está también frecuentemente presente en la vida humana e incluso puede destruir al hombre, como la observancia puede falsificar la entrega infinita y la ley puede pasar de orientación a encarcelamiento que rompe el diálogo y la comunicación, hasta convertirse en maldición sin nadie que maldiga, en un universo kafkiano<sup>117</sup>.

Aquí se produciría una infección de la libertad por ella misma. La alienación llega al centro de la vida humana, y la libertad tendrá que realizarse en un proceso de ruptura con la alienación y en un proyecto de liberación. En tales situaciones, la dualidad alienación-liberación toma la forma de alternativa insoslayable. La ambigüedad se generaliza y la libertad humana, como finita, se encuentra ante una crisis de legitimación o de ordenación de prioridades.

Ante una libertad absolutamente des-normada, y por tanto pretendidamente absoluta, toda orientación o autoridad aparece como pura barrera de

112. *HF*, 73.

113. *HF*, 81.

114. *HF*, 91.

115. *SM*, 30.

116. *HF*, 155, 156.

117. *SM*, 139.



cierre, de invasión extranjera y negación del hombre <sup>118</sup>. El misterio de la destrucción del hombre o su creación aparecen en este momento como punto prioritario del cual la libertad no siempre puede dar razón absolutamente puesto que se encuentra ya con él <sup>119</sup>. Y la destrucción se plantea como responsabilidad-respuesta del hombre y su mundo que a la vez escapa a él mismo en gran parte. Pero en todo caso, toda dimensión de más allá de cualquier hombre y cualquier mundo debe salir del hombre y del mundo mismo <sup>120</sup> como corresponde a la comprensión fundamental del símbolo en Ricoeur, de lo contrario la superación-recreación sería falsificación.

Por otro lado el planteamiento del problema de la libertad debe hacerse desde la propia situación, con consciencia de ella; Ricoeur dice: «Un essai de survol universel me paraît une interprise perdue» <sup>121</sup>. Que cada uno desarrolle su propio discurso y se verá dónde llega.

En la realidad concreta, las pasiones serían una desfiguración de la relación involuntario-voluntario que hacen imposible el pacto entre libertad y necesidad. El hombre no es mitad hombre y mitad culpable, sino poder creativo con dificultades y ocupado por resistencias <sup>122</sup>. Reconocer ésto no es una relativización de la realidad a menos que haya una utilización posterior de esta comprensión por intereses inconfesados.

No reconocer límites, y en su caso conceptos limitantes, es para Ricoeur el mayor fracaso de la filosofía de Husserl <sup>123</sup> que así impide una verdadera crítica de la teoría y de la experiencia. Nunca es bueno confundir la intencionalidad con la realidad. Ricoeur estaría fundamentalmente de acuerdo con Jaspers en que la *libertad es el ser de la existencia* pero piensa que en Jaspers no hay bastante sentido de reconciliación y por eso no hay liberación posible ya que entonces lo liberador se convierte en opresor: «Transcendence is less the deliverer than the reality which extinguishes possibility» <sup>124</sup>. Se confunde la limitación con la destrucción (en el lenguaje religioso la culpa) y el hombre se confunde con el mal.

Va a ser desde Marcel, con una base ontológica para la reconciliación, desde donde Ricoeur intentará levantar este embargo. Como bien ha visto D. Stewart y lo confirma el mismo Ricoeur: «it was Marcel who provided the 'decisive philosophical shock' to his (Ricoeur) own thought. On direct influence

---

118. *SM*, 234.

119. *CI*, 305.

120. *MV*, 371.

121. P. RICOEUR, «Événement», *AF*, 2 (1971) 284; Respuesta a Panikker.

122. F.D. VANSINA, «La problématique», *RPhL*, 70 (1972) 589-590.

123. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 12 (1968) 228.

124. J.D. STEWART, *Ibidem*, 232.

of Marcel upon Ricoeur is in the sense of the mystery of bodily existence and the double orientation of incarnation. On the one hand, incarnation provides a 'density' and irreducible 'opacity' to all objective schemes. On the other hand, it points to the individual's insertion in the Sacred, in being. Incarnation —embodiment— forms a focal point of much of Ricoeur's thought, and the concept of 'my own body' or the 'owned body» (*corps propre*) is central to his analysis of human will»<sup>125</sup>. Tales son también las dos dimensiones del símbolo como índice del hombre en la existencia y en corazón del ser<sup>126</sup>.

Es preciso superar la dialéctica todo o nada con una superación del Edipo reducido a sus límites propios, no absolutos, proyectados en la inmortalidad del padre<sup>127</sup>. Todo lo cual invita a buscar los límites del hombre y también de toda antropología filosófica<sup>128</sup>.

#### 2.4. *Libertad en corporalidad*

El análisis de Ricoeur, como dialéctica entre corporalidad y subjetividad, permite descubrir que la libertad humana es una libertad 'ligada': «By means of an analysis of deciding, acting, and consent to necessity, Ricoeur's analysis reveals the dialectic between the body and the self and underscores that the human will is a finite will, bound-freedom (*serf-arbitre*)»<sup>129</sup>. Pero conviene a la vez observar que el límite y la frontera son también paso a una tierra nueva y distinta, como han observado tanto Paul Tillich como L. Wittgenstein<sup>130</sup>.

La dialéctica hombre-cosmos, enunciada por G. Bachelard, puede referirse igualmente al sujeto y al cuerpo humano: «Il sait (Diolé) que toute nouvelle cosmocité renouvelle notre être intérieur et tout nouveau cosmos est ouvert quand on se libère de les liens d'une sensibilité antérieure»<sup>131</sup>. Quien ha conocido las profundidades del mar, la soledad del desierto o la paz del campo, ya no es el mismo hombre. La experiencia de la corporalidad, más allá de la objetualidad fáctica pura, señala también una nueva forma de vivir la humanidad: «Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, *mon* corps et *ton* corps. Car si l'introspection peut être naturalisée, en revanche la connaissance externe peut être personnalisée. La intropathie (Einfüh-

125. J.D. STEWART, *Ibidem*, 233.

126. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 147.

127. *CJ*, 461.

128. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *RhT*, 19 (1969) 573.

129. J.D. STEWART, *Ibidem*, 572.

130. P. TILlich, *On the boundary*. Trad. castellana. Studium, Madrid 1971.

131. G. BACHELARD, *La poésie de l'espace*. Paris 1972<sup>7a</sup>, 186.

lung) est précisément la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective. La subjectivité est donc 'interne' et 'externe'»<sup>132</sup>.

Bajo esta perspectiva, dirá Merleau-Ponty, la corporalidad es simultáneamente significación: «C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soi un accompagnement extérieur, mais parce que elle se realise en lui. Ce sens incarné est le phénomène dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits»<sup>133</sup>. El cuerpo objetual y la subjetividad abstracta desencarnada representan concepciones limitativas difícilmente justificables: «On ne peut donc aller du corps-objet au corps-sujet que par un bond qui transcende l'ordre des choses, alors qu'on va du second au premier par diminution et suppression, cette diminution et cette suppression étant légitimées par le type d'intérêt que représente la constitution de la science empirique comme savoir sur des faits»<sup>134</sup>.

La comprensión empírica se revela así como importante pero insuficiente<sup>135</sup>.

La alienación de la corporeidad en la objetualización es un enclaustramiento de la significación al recaer la experiencia humana en la fosilización del cosmos: «Je loge mes projets dans les interstices d'une monde déterminé dans ses grandes lignes par le cours des astres, par l'ordre du tout»<sup>136</sup>. El peligro de cierre ante un futuro abierto se presenta, entonces, como inminente, y la «generosidad misma de la libertad» se encoge<sup>137</sup>.

La porosidad elemental involuntario-voluntario queda bloqueada y la corporalidad deja de ser «la source existentielle de la première couche de valeurs et le résonateur affectif de toutes les valeurs même les plus finies»<sup>138</sup>.

La dialéctica receptividad-actividad anuncia, por otra parte, que no se va a caer en el absolutismo, ni siquiera de la libertad, porque ésta se va a nutrir siempre del acontecimiento concreto<sup>139</sup>. La presencia de la corporalidad encuadra la descripción pura de modo que le «je suis» o «j'existe» déborde infiniment le «je pense»<sup>140</sup>. La reflexión se vincula al deseo y, por tanto, al

132. VI, 14.

133. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, 193.

134. VI, 15.

135. G. BACHELARD, *La formación del espíritu científico*. Trad. castellana de s. XXI, México 1974.

136. VI, 49.

137. VI, 75.

138. VI, 75.

139. VI, 81.

140. VI, 82.

mundo, de modo que la afectividad «dévoile mon existence lourde comme l'autre pôle de toute existence lourde et dense du monde» <sup>141</sup>.

Las necesidades nos hacen entrar en el ciclo de la naturaleza, y la libertad vinculada a la necesidad establece una tensión entre la consciencia y lo otro que algunos no han podido nunca soportar por lo que han optado por eliminar violentamente uno de los dos polos como es bien conocido en el estoicismo que «traite le corps en étranger» <sup>142</sup>.

La en-carnación humana es la primera señal de la existencia; y la vivencia de la necesidad es una ocasión privilegiada para poner a prueba los esquemas corrientes de la dualidad humana: «Dès lors le problème se pose des rapports, non de deux réalités, conscience et corps, mais de deux univers du discours, de deux point de vue sur la même corps, considéré alternativement comme corps propre inhérent à son cogito et comme corps objet, offert parmi les autres objets» <sup>143</sup>.

La necesidad corporal incluye cierta 'intencionalidad' anticipada orgánicamente; al traducir la consciencia una carencia orgánica, la espontaneidad corporal crea sentido: «Par le besoin des valeurs *apparaissent* sans que le moi, en tant que générateur d'actes, les ait posées: le pain est bon, le vin est bon» <sup>144</sup>. No se trata principalmente de un mero reflejo, puesto que la no inmediatez instintiva del hombre se acentúa constantemente. Necesidad y libertad cruzan constantemente sus caminos.

La imaginación juega aquí un papel de intermediario como modo de vivir la libertad. Lo imaginario no es una pura opinión psicológica, sino la forma de organizarse la realidad a partir de la no-presencia meramente mental: «L'imaginaire éclaire ainsi le besoin sur sa signification, lui montre son objet comme autre que lui, le lui dépeint par une sorte de quasi-observation, comme dit J.P. Sartre» <sup>145</sup>.

Se trata de una labor prospectiva. La imaginación estética es la lámpara que nos precede para clarificar la ausencia de un mundo, confiriéndose simultáneamente un carácter encarnacional cuidadoso: «Il n'y a pas de puissance en l'homme capable de l'enchaîner; tout l'involontaire est pour la liberté et la conscience ne peut être esclave que d'elle-même» <sup>146</sup>. Lo imaginario es el viento de la libertad.

La imaginación, como formalización del deseo, puede actuar como fasci-

141. VI, 83.

142. VI, 83.

143. VI, 85.

144. VI, 90.

145. VI, 93.

146. VI, 94.

nación de la libertad cuando se ha desarraigado de la necesidad y se desarrolla sin fin hasta operar infantilmente en el vacío de la necesidad enloquecida <sup>147</sup>. Aquí es necesaria una sabiduría del placer «par delà le faux dilemme de l'hédonisme ou du rigorisme, lequel es une solution de peur et de fuite devant le plaisir et le corps» <sup>148</sup>. La imaginación refleja la ambivalencia de la libertad y del placer, sin ser constitucionalmente un lugar de fatalidades expone la necesidad de clarificación: «La plasticité des instincts chez l'homme appelle une regulation proprement humaine, éthique et culturelle» <sup>149</sup>.

En cuanto la imaginación concreta, como posible, constituye un intento de nueva perspectiva y en el fondo una resituación nueva del mundo: «Le possible que j'ouvre mord déjà sur les choses par le pouvoir éveillé dans mon corps, au lieu de flotter à distance du réel» <sup>150</sup>. Tal posibilidad no debe caer en un angelismo de la libertad, al estilo de la consciencia escrupulosa.

La ambigüedad corporal engendra la duda existencial que positivamente lleva a plantearse objetivos y realizar elecciones: «Le principe de l'hésitation est dans la confusion corporelle à laquelle est soumise l'existence humaine; de cette hésitation procède toute l'histoire du choix» <sup>151</sup>. En principio, la corporalidad impone una indeterminación originaria a la que no es posible escapar fácilmente con un recurso engañoso a la ciencia o a la moral, como ha indicado también repetidamente Sartre <sup>152</sup>. La dialéctica corporalidad-libertad debe mantenerse a toda costa para no incurrir en falsedades idealistas o empiristas.

La praxis es una consciencia que es una acción, no una consciencia representativa o espectacular, sino una consciencia que se da como materia, un cambio del mundo a través de un cambio en mi cuerpo inconfundible con la física <sup>153</sup>.

Naturalizar la acción llevaría a una falsificación de la corporalidad, en cuanto humana, convertida así en un mero instrumento de la acción. La concepción teoleologista llevaría a la misma falsificación, aunque por el lado idealista. El hombre como corporalidad va incluido en el *pragma* con un sentido dinámico, no teleológico, no causalista, ni dividido por acciones constantemente y artificialmente separadas. El mundo del hombre se descubre así como

147. VI, 98, 99.

148. VI, 99.

149. Ricoeur cita a Malinowski, VI, 115.

150. VI, 163.

151. VI, 141.

152. VI, 138, 139.

153. VI, 194.

tarea, problema, teatro de acción: «L'action est un aspect du monde lui-même» <sup>154</sup>.

En cuanto realizada en un mundo ambiguo al que ofrecer dirección y sentido, la praxis supone probabilidades, ensayos, decepciones, riesgos y esfuerzo: «L'effort est le déploiement de moi-même, qui ne suis pas objet, dans mon corps qui est encore moi-même mais qui est aussi objet» <sup>155</sup>. No es posible olvidar entonces que lo involuntario y lo voluntario suscitan o realizan un sentido.

El hombre es en carne-humana con una dualidad dramática, nunca abolida, y en busca de unidad. Es preciso encontrar un discurso nuevo, más allá de las divisiones teóricas, donde pensamiento y praxis, simbólica y corporalidad descubran índices de reconciliación y diálogo: «La réalité humaine est une dualité 'dramatique' construite sur une unité vitale. Une discordance naissante est toujours inscrite entre ma volonté et la spontanéité corporelle et mentale» <sup>156</sup>.

Aunque yo haga lo que quiero, lo hago a partir de un saber-hacer involuntario, y según la figura global de un comportamiento privilegiado involuntario <sup>157</sup>. Así Ricoeur va mucho más allá del primer Husserl y revienta, al continuar el tema de la *Lebenswelt*, la propia fenomenología, la fenomenología primera que olvida la opacidad corporal humana. Avanza también sobre cierto conductismo y la teoría del reflejo, en cuanto que toda acción humana implica significación y no sólo mecanismo inerte, mientras «le savoir-faire est la source de toutes les aptitudes corporelles qui seules donnent à la volonté des prises et permettent à la liberté s'inscrire dans le monde» <sup>158</sup>. El «savoir-faire» se da como materia de un esfuerzo posible y ésto lo distingue del simple *reflejo*.

La novedad por sorpresa que viene de la corporalidad saca al hombre de la inercia y activa, por la emoción, una capacidad desreguladora, de choque con lo corriente, en favor de la creatividad por el asombro: «Le nouveau désorganise un cours regulier et adapté de pensée et de vie. A son irruption correspond par conséquent une évaluation-éclair de la nouveauté, un jugement implicite de contrariété» <sup>159</sup>. El cuerpo amplifica y magnifica el instante del pensar como resonador visceral y muscular. Así, aún la atención más abstracta es corporal. En un mundo no excesivamente revulsivo, y más bien acomodaticio, la admiración es la alarma primera <sup>160</sup>.

154. VI, 197.

155. VI, 202.

156. VI, 215.

157. VI, 226.

158. VI, 229. Subrayado mío.

159. VI, 239.

160. VI, 240.

Por eso, para hombres como Sartre, la imaginación llega a parecer incluso el secreto de la libertad. Y el deseo comporta una descripción del mundo como practicable o impracticable: «Le désir c'est le corps qui osa et improvise, le corps accordé au ton de l'acte; par là il est la disposition même à vouloir»<sup>161</sup>. La apreciación normal es la que se presta a una comprensión circular o recíproca entre la espontaneidad corporal y la valoración intelectual: «...mais par son corps l'homme est étonnant pour l'homme»...<sup>162</sup>.

En su aspecto negativo la inercia de la habituación es la «invasión de la libertad por la espontaneidad natural»<sup>163</sup>; la alienación de la corporalidad en la trama del vivir, la espontaneidad creativa en el asombro y la emoción se cosifica y estereotipa convertida en fósil por la rutina pragmatista. El «savoir-faire» pierde su memoria originaria y la libertad se naturaliza en un proceso semejante a la mineralización, la vida se convierte al mundo de la física y del maquinismo.

La síntesis involuntario-voluntario es frágil y el hombre solamente es posible dentro de ciertos límites: «Il semble que par notre corps nous participions à un obscur fond d'inertie de l'univers. En se naturalisant, pour parler comme Ravaisson, la liberté subit 'la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être'. En utilisant le temps de la vie, l'habitude à la fois invente et subit l'inertie fondamentale de la matière; cette résistance de la matière au sein même de l'organisation vitale est l'ultime principe de l'inertie. Quand la pensée abstraite elle-même se fait chose, c'est peut-être ce qu'il y a de moins vivant dans la vie qui s'y traduit»<sup>164</sup>.

Docilidad corporal y resistencia se entrecruzan constantemente. Recobrar el sentido de la sorpresa, de lo originario frente a lo habitual, es un camino de paso importante a la libertad: «L'être humain aspire à cette qualité d'habitude et d'émotion qui ferait du corps le retentissement et, s'il était possible, l'expansion *spontanée de la liberté elle-même*. Cette ultime synthèse est la limite inaccessible, le terme mythique d'une dialectique du volontaire et de l'involontaire d'où le négatif ne peut être éliminé»<sup>165</sup>.

Positivamente, los condicionamientos naturales son la cadena que empuja la trama de la libertad, desde el sentimiento de estar afectado por la corporalidad surge la acción como de su fuente y sobre su substrato. El aura de la li-

161. VI, 250.

162. VI, 256.

163. VI, 273.

164. VI, 290.

165. VI, 300.

bertad nace desde el subsuelo de la corporalidad y sus limitaciones <sup>166</sup>. Al concretarse en un esquema de acción más o menos permanente constituye *la manera de ser de mi libertad* <sup>167</sup>. Por tanto: «Je dois croire d'abord à ma responsabilité totale et à mon initiative illimitée, et accepter ensuite de ne pouvoir exercer ma liberté que selon un mode fini et immuable» <sup>168</sup>. Este diálogo entre libertad universal y realización concreta es la clave de toda edificación individual o social. La ética no es sino la reconciliación con mi corporalidad <sup>169</sup>.

El hombre se historializa en un crecimiento donde cada edad tiene su propia aurora en la superación de la animalidad <sup>170</sup>. El *elán* de la libertad es constitutivo de la *durée* pero a su vez el *elán* de lo involuntario vital me revela la *durée* como la situación fundamental de mi libertad <sup>171</sup>. Así el hombre es más antiguo y a la vez más joven que él mismo, tal es la paradoja del vivir y la libertad <sup>172</sup>. Es necesario un pacto vital con la corporalidad y el mundo en una tensión fraternal de libertad y naturaleza a la búsqueda esperanzada de una nueva corporalidad y una nueva naturaleza, acordes con la libertad <sup>173</sup>. Ésta se realiza al acoger lo que ella aún no es. La libertad arriesgada, temporalizada y oscura es también una libertad encarnada donde la espontaneidad corporal además de resistencia es colaboración. La danza es la imagen de esta libertad <sup>174</sup>.

El mundo como percibido, amenazador, accesible a la corporalidad, es el mediador de la libertad, no solamente como su limitación, sino también como correlato implicativo del hombre concreto. Entre la inercia y la espontaneidad, la libertad se abre paso y persevera en su proyecto; por tanto, la finitud no se confunde con la temporalidad, sino con el imperio absoluto de la inercia <sup>175</sup> por la que la corporalidad pierde su significado y apertura propios en aras del instrumentalismo <sup>176</sup>.

Ricoeur se propone recuperar la unidad del hombre que en la dirección del Marcel y Mounier, desde la reflexión dividida que pretende echar el cuerpo fuera <sup>177</sup>. La dualidad humana no es definitiva, se trata de dos juegos del len-

166. VI, 322.

167. VI, 345.

168. VI, 346.

169. VI, 376.

170. VI, 406.

171. VI, 407.

172. VI, 415.

173. VI, 451, 452.

174. VI, 456.

175. HF, 316-318.

176. HV, 359.

177. HF, 233: Ha sido Marcel quien le dio a Ricoeur «el shock filosófico definitivo»: M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», P, 126 (1976) 133.



guaje, dos universos complementarios de discurso que no son totalmente a priori, sino descubiertos en su proceso de realización. En general, según Ricoeur, es posible descubrir una correlación empírica ente el discurso mental y el físico <sup>178</sup>.

La comprensión de la encarnación humana reconoce en el corazón de la libertad no solamente su capacidad creativa inmediata, sino también su poder de acoger y transformar positivamente lo dado: «En effet, en faisant éclater le cercle étroit que le soi tend à former avec lui-même et en dévoilant au coeur de la liberté un pouvoir non seulement de position mais aussi d'accueil, la méditation de l'incarnation prépare l'intelligence d'un plus intime accueil qui achève la liberté dans son pouvoir même de poser actes. Peut-être le corps est-il une figure infirme de la Transcendance, et la patience qui se penche sur l'infrangible condition charnelle est-elle une figure voilée de l'abandon à la Transcendance» <sup>179</sup>.

El símbolo realiza la 'unidad concreta' del lenguaje de la vida del cuerpo y de las dimensiones que evocamos con el nombre de espíritu. Y: «Ainsi, de même que *Le volontaire et l'involontaire* propose l'image d'une liberté encarnée, on peut dire que *De l'interprétation* en propose une de l'imagination incarnée, à la faveur de laquelle l'activité spirituelle la plus élevée communique avec l'énergie vitale la plus élémentaire» <sup>180</sup>.

Con esto, tampoco se ha olvidado totalmente la enseñanza del maestro Lachelier: «El verdadero sentido filosófico de la libertad es la indeterminación absoluta, no por ausencia de toda tendencia, sino por la elevación por encima de toda tendencia y de toda naturaleza» <sup>181</sup>. Pero el discípulo ha ido mucho más allá que el maestro en la dialéctica naturaleza-libertad, y ha roto el modelo.

### 2.5. *La experiencia de la falla (falta-ruptura)*

Así como en la configuración de la tierra encontramos sedimentaciones, filones, fallas y rupturas, del mismo modo topamos en la investigación del hombre con señales importantes de rupturas, plegamientos y fallas. Su lenguaje nos habla de faltas, culpas y errores como símbolos de una situación enigmática a descifrar; al encubrir y revelar una experiencia. Y no se trata de

178. CH. E. REGAN, «Ricoeur's 'Diagnostic' Relation». *International Philosophical Quarterly*, 8 (1968) 588 y 589.

179. VI, 36. P. JAVET, «Imagination». *RPhT*, 3 (1969) 146.

180. P. JAVET, *Ibidem*, 151, 152.

181. A. MARC, *Psicología*, II, 127.

adiciones producidas por la presión exterior, que también pueden señalarse, sino de una manifestación espontánea de la misma humanidad con su lenguaje originario: «Now it is most remarkable that these symbolisms are not superadded to a consciousness of evil; rather they are the primordial language of, constitutive of, the confession of sins. The symbolism here is surely revealing: it is the very *logos* of a sentiment which otherwise would remain vague, indefinite, noncommunicable. We are face to face with language that has no substitute. The symbol genuinely opens up and lays bare a sphere of experience»<sup>182</sup>.

Es bien conocido el fracaso de la racionalización de tal experiencia al querer atribuir el desajuste al cuerpo, al 'mundo', a la materia, o al fracaso de construir una gnosis (racionalización reflexiva del lenguaje simbólico con una claridad absoluta) a la que se da ingenuamente el nombre de 'pecado original' u otros semejantes. De este modo se da la impresión de que la falla empieza con la libertad, mientras que, como señalara Kant: «It is always present to freedom»<sup>183</sup>. Así, el hombre y su libertad contienen una ambigüedad insoslayable que no puede obviarse con un presunto conocimiento absoluto de corte hegeliano: «The symbols of evil in which we read the failure of our existence declare at the same time the failure of all systems of thought which would try to swallow up the symbols in an absolute knowledge»<sup>184</sup>.

La presencia de lo injustificable llama constantemente a nuevas preguntas, el mundo roto busca su reconstrucción, pues la disimulación de la realidad forma parte de ella misma, incluso si aquella lucha por imponerse y triunfa con frecuencia. La libertad del hombre esclavo se presenta en el hombre libre; en este sentido, la caída es un absurdo incomprensible: «...Je suis libre et cette liberté est indisponible»<sup>185</sup> ...«Mais comme on le voit, l'être de la liberté n'est limitatif que parce qu'il est constitutif». ...«la liberté est plus fondamentale que la faute»<sup>186</sup>.

La libertad y la ruptura necesitan mutua comprensión desde una empírica que no puede datarse solamente en una ética. La decisión de comprender la ambigüedad humana es una verdadera tarea de la libertad que acepta todas sus consecuencias y adquiere una comprensión singularmente profunda de sí misma al admitirse como es: constituyente y situada: «L'idée que l'homme est par constitution fragile, qu'il peut faillir, cette idée est, selon notre hypothèse

---

182. P. RICOEUR, «The Symbol... food of thought», 206, citado por J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 575.

183. J.D. STEWART, *Ibidem*, 580.

184. J.D. STEWART, *Ibidem*, 584. Es una cita de Ricoeur.

185. *VI*, 29, 30.

186. *HF*, 15.

de travail, entièrement accessible à la réflexion pure; elle désigne une caractéristique de l'être de l'homme»<sup>187</sup>. Las estructuras de fragilidad son el suelo profundo de la falla. El hombre es 'faillible' porque la *posibilidad* de la ruptura está inscrita en su mismo ser. El punto de ruptura es el lugar de menor resistencia que incluso en la caída manifiesta su afirmación original<sup>188</sup>.

Bajo el lenguaje de la falta se esconde la ambigüedad de la existencia humana. A partir de aquí, es preciso relanzar la reflexión acerca de la libertad esclavizada<sup>189</sup>. El temor a lo injusto, lo impuro y su abolición nos muestran la situación del mundo. Una violencia anónima se inscribe en el mundo humano con letra de sufrimiento y dolor, como ya viera Anaximandro<sup>190</sup>. Sufrir el mal y hacerlo forman una dialéctica, en principio, ineluctable: «Tels sont les deux traits archaïques —objectif et subjectif— de la souillure: une 'quelque chose' qui infecte, une crainte qui anticipe le déchaînement de la colère vengeresse de l'interdiction»<sup>191</sup>.

La falla humana aparece como un desajuste cuasifísico que implica y apunta a una indignidad cuasi-moral. Y aún cuando esta situación equívoca no se formule conceptualmente está viva de modo permanente en el temor. El miedo de una especie de mancha, medio física, medio moral, salta rápidamente al lenguaje del hombre. Y se presenta en los grandes mitos como en las tragedias clásicas, cumbres de la humanidad: «C'est encore par la parole que la crainte accède à sa qualité éthique»<sup>192</sup>.

El temor de la ruptura lleva a la búsqueda de la restauración, entonces la reconstrucción del hombre no se da por la vuelta al orden y a la tristeza, sino por el camino de la felicidad: «Toute la philosophie de Spinoza est un effort pour éliminer la négatif —la crainte et la tristesse— du règlement de la vie sous la conduite de la raison: le sage n'agit point par crainte de la punition, et ne médite pas sur la tristesse. La sagesse est pure affirmation de Dieu, de la nature et de soi-même. Avant Spinoza, l'Évangile professe que l'amour parfait bannit la crainte»<sup>193</sup>.

Es una exigencia infinita de la alegría para la libertad del hombre finito; no se trata de un vampirismo sino de una incitación. En este camino las leyes son únicamente indicadores de paso no el objetivo final. La ética, como moral concreta, queda rebasada. Hay un ritmo constante entre distancia y presencia

---

187. *HF*, 21.

188. *HF*, 160.

189. *SM*, 26.

190. Citado por *SM*, 36.

191. *SM*, 39.

192. *SM*, 46.

193. *SM*, 49.

que lleva al hombre adelante confiado del éxito final de su trayectoria, entre oposiciones y obstáculos. Desde sus limitaciones avanza el hombre guiado por la libertad hacia la liberación: «Dès lors la problématique fondamentale de l'existence sera moins celle de la *liberté*, entendue au sens d'un choix à prendre face à une alternative radicale, que celle de la *libération*: L'homme captif du péché est un homme à *délivrer*; toutes nos idées de salut de rédemption —c'est-à-dire de rachant— procèdent de ce chiffre initial»<sup>194</sup>.

Finalmente, la libertad misma liberada se encontrará como en su propia casa. Abandonada la alienación, la nueva liberación supone un cambio *cualitativo*, liberación es creación como recuerda Marcuse<sup>195</sup>. Ricoeur retoma aquí la temática kantiana del siervo arbitrio y afirma: «Aussi *radical* que soit le mal, il ne saurait être aussi *originnaire* que la bonté. Cela, le symbole de la souillure le dit déjà du serf-arbitre; et il le dit à travers le symbole de la captivité: car quand un pays tombe intact aux mains de l'ennemi, il continue de travailler, de produire, de créer, d'exister, mais pour l'ennemi; il est responsable, mais son oeuvre est aliénée, cette superposition de l'esclavage à la disposition de soi, telle qu'un pays occupé peut faire l'expérience, suggère l'idée semblable d'une superposition existentielle du mal radical et de la bonté originaire; c'est cette surimpression qui est déjà visée dans la schème de l'infection, où nous proposons de reconnaître l'ultime intention du symbole de la souillure»<sup>196</sup>.

La violencia inscrita en las cosas va a ser mediada y a veces aumentada por el hombre; la tragedia se hace y se hereda a la vez. La libertad titánica encierra al hombre en el ciclo caótico de la venganza<sup>197</sup>. La libertad se vuelve desafío, sin sentido, alejada de la creación, es el caos del ser y la espiral de la violencia, el hombre libre queda encadenado al enemigo y sus iniciativas extrañas. Alejado definitivamente del diálogo propiamente humano, el poder es ahora únicamente prohibición y vejación destructora<sup>198</sup>. La libertad poseída de la mala fe voluntarista pretende actuar sobre una objetividad cuasi-exterior y supuesta que, en realidad, ella misma se inventa en solitario, lejos de toda solidaridad cósmica y humana; se encierra absurdamente sobre sí misma.

La experiencia de la ruptura humana es de tal fuerza que fácilmente se cae en la tentación gnóstica de atribuirle carácter físico o hereditario al hombre. La libertad contaminada nos indica que lo que designamos con la idea del

194. SM, 94. Subrayados míos.

195. H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt a M. 1973, 89.

196. SM, 150.

197. SM, 211.

198. SM, 234.

*mal*, por una parte lo encontramos y por otra lo hacemos; estamos implicados y complicados con él <sup>199</sup>. Hay una especie de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, tal es la tragedia de la libertad provisional y encadenada, el siervo arbitrio.

Aristóteles hace una filosofía de la elección deliberada (*proairesis*) no propiamente de la libertad: «On peut affirmer que c'est saint Agustin qui, en mettant en prise directe, si j'ose dire, la puissance de *néant* contenue dans le mal, le mal et la liberté à l'oeuvre dans la volonté, a radicalisé la réflexion sur la liberté jusq'à en faire le pouvoir originaire de dire *non* à l'être le pouvoir de 'défaillir' (*deficere*), de 'décliner' (declinare), de tendre vers le néant (ad non esse)» <sup>200</sup>.

La falla humana tiene un aspecto de contingencia y un aspecto de permanencia en una situación dialéctica que fácilmente tiende a naturalizarse de modo cosmológico o a volatilizarse ingenuamente. El conocimiento de hasta qué punto puede envilecerse el hombre nos descubre negativamente la profundidad de su libertad. Aquí, la tendencia a la defeción es el anti-tipo de la libertad: «L'inscrutable, selon nous, consiste précisément en ceci que le mal qui toujours comence *par* la liberté soit toujours déjà là *pour* la liberté, qu'il soit acte *et* habitus, surgissement *et* antécédance» <sup>201</sup>.

El mundo kafkiano refleja perfectamente esta situación. Solamente el coraje de la esperanza puede entonces continuar la lucha por la construcción de la libertad, hasta encontrar el camino de la liberación: «Le retour à l'origine est le retour à ce lieu où la liberté se découvre comme étant à délivrer, bref au lieu où elle peut *espérer* être délivrée» <sup>202</sup>. Tal libertad intenta su realización total frente a todo obstáculo presente o futuro.

La defeción humana nos habla de una acción de la libertad, por un lado, y por otro de una subversión de la relación entre orientación libre y realización, y finalmente de una disposición insondable de la libertad que la convierte en indisponible para ella misma <sup>203</sup>.

A nivel social, la defeción humana nos habla de voluntarismo violento y de totalizaciones apresuradas en las relaciones humanas a todos los niveles, que muestran la patología de la esperanza y los mesianismos meramente ilusionistas <sup>204</sup> donde se muestra una vez más que la falta es la mentira de la consciencia encantada por el vacío y la nada.

---

199. *CI*, 280.

200. *CI*, 298.

201. *CI*, 304.

202. *CI*, 426.

203. *CI*, 428.

204. *CI*, 429.

## LA INQUIETUD HUMANA

### 3.1. *La desproporción del hombre y su mediación*

La distancia entre aspiración y realización permanece siempre en la vida humana, incluso si es un poco ilusorio juzgarse a sí mismo superior a las propias acciones y su huella en el mundo <sup>1</sup>. La temporalidad desvanece el mito de la libertad absoluta sin proceso y sin combate <sup>2</sup>. Las crispaciones intelectualistas no resuelven aquí absolutamente nada, y el empirismo cerrado queda igualmente en entredicho: «La liberté fait irruption dans le monde et en brise la paisible et inconsciente harmonie; elle fait irruption dans la vie elle-même et en corrompt l'aveugle bonheur: elle est la maladie de l'être empirique» <sup>3</sup>.

La historicidad es la síntesis del mundo que afecta a la libertad que asume el mundo <sup>4</sup>. El hombre debe sopesar más las situaciones que no ha hecho ni matrizado y que afectan su narcisismo. Entre el espíritu de utopía y la libertad y la acción humana liberadora, la temporalidad marca conexiones y rupturas, libertad y sujeción se presentan a la luz de la dialéctica de la desproporción, de lo finito y la totalidad constantemente mediadas <sup>5</sup>. La libertad comprometida en cuanto se liga por propia decisión y se encuentra insospechadamente ligada es el tema último que «el símbolo da que pensar» <sup>6</sup>.

El hombre es el único ser que presenta el carácter ontológico de ser a la vez más grande y más pequeño que él mismo, tal es su desproporción, su fallibilidad (falla) ya mencionada en la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito <sup>7</sup>. El hombre es intermediario entre el ser y la nada. La patética de la miseria nos descubre la matriz de esa intermediaridad y de toda desproporción. Más allá de la reflexión pura se busca la comprensión total del hombre en acción, que debe salvar la desproporción entre conocer y hacer, hacer y sentir <sup>8</sup>.

La imaginación kantiana trata de poner puentes entre razón y sentimiento, entre conocimiento y perspectiva y buscar un intermediario. El hombre se presenta como un ser entre el todo y la nada entre el origen y el fin: «Et sa dis-

1. J. NABERT, *Eléments*, 202.

2. *KE*, 208.

3. *KE*, 380.

4. *KE*, 383.

5. *HF*, 12.

6. *HF*, 13.

7. *HF*, 22.

8. *HF*, 26.

proportion consiste en ce qu'il n'a point la 'capacité infinie' pour 'comprendre', pour englober le principe et la fin»<sup>9</sup>. Entre riqueza y pobreza, abundancia de sentido y pequeñez de apariencia, se realiza el hombre como vida, acción e institución, en el intento de superar una ruptura siempre presente y ausente. La realidad de la perspectiva nos hace tomar consciencia de la limitación y la ruptura, no existe un conocimiento no situado, la totalidad se proyecta desde el propio punto de vista: «J'anticipe la chose même en ordonnant cette face que je vois par rapport à celles que je ne vois pas mais que je sais. Ainsi je juge de la chose même en transgressant la face de la chose dans la chose elle-même»<sup>10</sup>.

En la síntesis de la imaginación trascendental se muestra la mediación humana entre el sentido y la apariencia. Hay un excedente o resto que la simple reflexión no puede alcanzar. Tal reflexión es solamente la osatura de nuestro mundo vital en el que nos comunicamos, trabajamos y luchamos<sup>11</sup>. El 'respeto' muestra ese 'algo más' que no alcanzamos a ver bien en la persona más allá de las simples cosas: «On peut donc déjà dire que le respect est la synthèse fragile dans laquelle se constitue la forme de la personne, comme l'imagination transcendente était la synthèse cachée dans laquelle se constitue la forme de la chose»<sup>12</sup>.

Toda desproporción y limitación humana nos habla de la búsqueda de una plenitud. Y no se trata de una exégesis puramente trascendental de la 'desproporción', sino de la prueba de la vida en la 'misericordia'.

La mediación entre sensibilidad y razón constituye la especificidad humana. Entre el desacuerdo y la conciliación, se hace el hombre a sí mismo en la unidad de la existencia con su ser y los seres, más allá de la plenitud de la perfección inmediata. Tal es la tensión permanente de la inquietud humana: «La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du conflit»<sup>13</sup>. La dualidad polémica humana contesta toda síntesis sólida pretendidamente objetiva. Como dice Ricoeur: «L'antinomie entre la résolution finie du plaisir et la résolution infinie du bonheur, peut donner constance et crédit à ce qui n'est encore qu'une hypothèse de travail, une grille de lecture»<sup>14</sup>.

El *conflicto* está a la base de la constitución originaria del hombre: «Nul conflit entre nous-mêmes et quelque instance susceptible de nous conférer une

9. HF, 32.

10. HF, 44.

11. HF, 65.

12. HF, 96.

13. HF, 122.

14. HF, 123.

personnalité d'emprunt ne pourrait être introjeté si nous n'étions pas déjà cette disproportion du *bíos* et du *logos* dont notre 'coeur' souffre le discord originaire»<sup>15</sup>. La relación desproporcionada entre finito e infinito es lo que hace a la limitación humana sinónima de fragilidad y categoría clave en el conocimiento del hombre. Así: «En passant d'une axiomatique de la physique à une anthropologie philosophique, la triade de réalité, de négation et de limitation peut s'exprimer dans les trois termes suivants: *affirmation originaire, différence existentielle, médiation humaine*»<sup>16</sup>. Donde el tercer término representa más propiamente la peculiaridad humana.

El hombre es el devenir de una oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial, y en su hacerse hay diversas mediaciones que llamamos virtud, arte, etc., que atienden la no coincidencia por principio del hombre consigo mismo. El «*mauvais infini*» de la libertad es la clave de toda incoherencia y el camino abierto a la ruptura y a la reconstrucción. Es la inquietud humana como prenda de la libertad: «*Cette inquiétude qui nous fait mécontent du présent paraît être notre vraie nature ou plutôt l'absence de nature qui nous fait libre*»<sup>17</sup>.

De aquí le viene también al hombre la capacidad de decir *no* al ser, la capacidad de declinar su vida, de tender hacia la nada, *ad non esse*<sup>18</sup>. Por eso la posibilidad del mal, la maldad es radical y fundada en esa no-naturaleza que es la libertad. Desde ahí se puede justificar la traición como virtud por una subversión de la libertad. Por eso hay un misterio de iniquidad que ni el mismo hombre puede abarcar totalmente y del cual ni la misma *libertad* puede dar razón realmente, pues ella misma se encuentra envuelta en el misterio<sup>19</sup>.

La insatisfacción humana y la misma inquietud es el corazón humano como punto de sutura entre lo biológico y lo espiritual, donde se juega la lucha entre *eros* y *epithimía*<sup>20</sup>. Es una situación de paradoja y drama, mundo de ambigüedad donde fácilmente surge la destrucción a través de la fragilidad afectiva según una estructura existencial de desproporción.

Esa inquietud hace que el hombre intente constantemente trasgredir los límites de lo concreto para situarse permanentemente en la frontera con un intento de ir más allá de toda perspectiva cerrada exclusivamente; y aún de todo objeto, en cuanto meramente tal<sup>21</sup>. La desproporción del hombre no destruye

15. *HF*, 148.

16. *HF*, 52.

17. *SM*, 238. Subrayado mío, excepto el de «*paraît*».

18. *CI*, 298.

19. *CI*, 305.

20. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 148.

21. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 21.



la realidad humana fundamental, pero señala el modo de construirse la humanidad. Tales señales aparecen como símbolos proféticos de la existencia humana.

### 3.2. *La experiencia de la finitud*

El hombre, creador pero también receptor, experimenta la limitación de su perspectiva situada a partir de una corporalidad concreta en el marco de su mundo <sup>22</sup>. Desde tal situación emerge la energía de la libertad: «Autonomie, audace, défi, nuit, tels sont les quatre moments de la liberté qui *s'arrache* à l'être» ... «Ainsi la liberté paraît physiquement et métaphysiquement impossible... La tension entre la liberté et la nature a pour toile de fond une unité sentie et voulue tout à la fois» <sup>23</sup>. Pero la polémica camina a la reconciliación.

El *punto de vista* y la degeneración en el objeto es la primera finitud de la libertad, pero: «Ce n'est donc pas la finitude que je trouve d'abord mais l'ouverture» <sup>24</sup>. La receptividad está secretamente aliada con la creatividad, según una estrategia dialéctica: Aquello que me limita es el punto crucial de apoyo a la liberación concreta. Toda falla tiene unas fronteras que limitan con lo seguro y consistente. Toda limitación es profética de la libertad ausente. La responsabilidad viene a recoger este reto de liberación.

La dramaturgia humana viene a poner en un horizonte de solución las huellas marcadas por el mundo de la esclavitud y por la presencia del mal inscrita en la constitución del hombre <sup>25</sup>, cuyo reflejo es la tristeza como manifestación de la «tristeza de lo finito»: «C'est cette non nécessité d'exister que je vis sur le mode affectif de la tristesse» <sup>26</sup>. Esta inseguridad lleva a la tentación de conquistar la morada de los dioses, lo que constituye el «mauvais infini» de la libertad, de donde toma origen toda destrucción: «La finitude es une finitude instable, prête à virer au 'mauvais infini'; la finitude, en tant que finitude éthique, est 'facile' à séduire par perversion de la limite qui la constitue. Ce n'est pas la libido humaine qui est occasion de chute, c'est la structure d'une liberté finie» <sup>27</sup>.

Así, en la nueva tragedia, el Rey es la Víctima, y viceversa, en el difícil ca-

22. S. HACKETT, *Ibidem*, 21.

23. *KE*, 381, 382.

24. *HV*, 338.

25. *HF*, 149.

26. *HF*, 155.

27. *SM*, 239. E.M. CIORAN, *Breviario de podredumbre*. Trad. castellana de F. Savater. Madrid 1977, 19 y ss.

minar hacia la formación y reconstrucción del hombre. El mito de la circularidad entre la vida y la muerte sigue un camino encantado. El hombre, nunca acogido definitivamente, así mismo lleva una vida exiliada, más o menos alegremente, y busca su salud en el conocimiento. Entre lo terrestre y lo divino el hombre se mueve en dos horizontes que no consigue unir definitivamente pero tampoco separar para siempre. La muerte no desvela su misterio ni destruye el relieve de la vida. Aquí el hombre trata de modificar el signo que codifica las relaciones entre la necesidad experimentada y la gran obra de la vida, irreductible a pura estética.

La finitud, en cualquier caso, no puede confundirse con la culpa, según Ricoeur, y a diferencia de Jaspers. La finitud es un misterio indicador de la no-coincidencia total consigo mismo del hombre, es decir, la labilidad humana. Contaminar la finitud con la culpabilidad llevaría a una afirmación ontológica de la confusión cuyos desastrosos efectos serían de consecuencias imprevisibles<sup>28</sup>.

La presencia de la fragilidad se muestra en el sentimiento que es inmenso y confuso. En este sentimiento la desproporción del hombre se hace personal. Es la transición del *bíos* al *logos* y así el *thymós* de Platón separa y une a la vez el deseo y el eros. Esta mediación es la clave de una antropología de la fragilidad propiamente humana que se nombra con palabras como : 'coeur', Gemüt, 'feeling', etc.: «Le 'coeur' serait le moment fragile par excellence; le coeur inquiet; en lui s'interioriseraient toutes les desproportions que nous avons vu culminer dans la desproportion du bonheur et du caractère»<sup>29</sup>.

### 3.3. La llamada de la felicidad (*bonheur*)

El corazón humano es inquieto porque, entre la finitud del placer que encierra un acto concreto y sella su reposo y la felicidad, introduce un indefinido que suscita una búsqueda sin fin. Para Ricoeur es aquí y a esta profundidad donde el lenguaje humano toma su fuente y hunde sus raíces frente a la superficialidad cartesiana y escolástica.

La felicidad imaginada es ahora el intermediario entre la razón y la sensibilidad, o viceversa, y anima la creación del hombre: «Le pouvoir créateur de l'imagination, que Ricoeur appelle 'fonction mythico-poétique' (D.I. 522, 529) est le moteur du processus par lequel l'homme se crée lui-même. A ce titre, l'imagination s'identifie avec la *liberté*. Mais alors que pour Sartre l'ima-

28. F.D. VANSINA, «Le problématique», *RPhT*, 70 (1972) 594.

29. *HF*, 98. Subrayado mío.

gination ne manifeste que le pouvoir néantisant de la liberté, chez Ricoeur au contraire, elle ne témoigne pas seulement l'indépendance de la liberté à l'égard de la nécessité mais aussi de son pouvoir concret d'affirmation et de promotion de soi <sup>30</sup>. La filosofía hermenéutica se aproxima así al eros de Platón y al «conatus» de Spinoza <sup>31</sup>.

La felicidad y el amor invaden la totalidad de la vida humana para solicitar un paso más allá de los límites en que nos encierra la circunstancia y el carácter. La vida como afirmación encarnada multidimensional se realiza paso a paso como felicidad. Lo que no puede identificarse como vano absoluto: «La *liberté* fait irruption dans le monde et en brise la paisible et inconsciente harmonie; elle fait irruption dans la vie elle-même et en corrompt *l'aveugle bonheur*: elle est la maladie de l'être empirique» <sup>32</sup>. Se trata de un desafío a la situación y a la permanencia como ilusión de la posición de «soi par soi» que repara las lesiones de la libertad y le da nuevo ser <sup>33</sup>. Lo que no debe practicarse como violación destructora del sujeto; y ya que según dijera Hölderlin: sobre la tierra vive el hombre, pero, como el poeta, Ricoeur recurrirá a una «poética de la libertad» <sup>34</sup>, que incluye el amor a la vez que se protege frente a la «inocencia» de Blondel <sup>35</sup>.

A partir de la ausencia expresada por el deseo surgido de la corporalidad, el hombre camina hacia el gozo de la unión y la saciedad conducido por un mundo imaginario de placer, porque éste, antes que prueba de fragilidad, es invitación a la realización humana perfecta, más allá del falso dilema hedonismo-rigorismo que deben considerarse como una solución de miedo y huida ante el cuerpo y el placer <sup>36</sup>. Así nace una nueva sabiduría, donde lo imaginario se afirma como creativo y valioso, a la vez que desaparece como sede permanente de fatalidades culpables. El *juego* es la imagen de este placer vital en el hombre; *la lucha* es el lado destructor e imperialista del mismo <sup>37</sup>. La ambigüedad aparece una vez más en la raíz de la libertad, entre la destrucción y la creatividad; con la tristeza y la alegría de vivir, y la imaginación creadora, está en el secreto de esta libertad.

La espontaneidad, primero corporal, aparece como una llamada a la libertad creadora, al recobrar la capacidad de sorpresa y atención respetuosa a

30. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 151.

31. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P.* 126 (1976) 133-134.

32. *KE*, 380. Subrayados míos.

33. *VI*, 33.

34. *VI*, 33.

35. *VI*, 34.

36. *VI*, 99.

37. *VI*, 113.

nuestro mundo propio y original. La generosidad como síntesis de pasión y acción nos muestra la alegría como manifestación de nuestro esfuerzo creador que actúa la espontaneidad liberadora frente a la *ataraxia* estoica<sup>38</sup>, según una dialéctica permanente voluntario e involuntario, entre necesidad y libertad. Desde la limitación que nunca desaparece y la superación que nunca se absolutiza, acepta el talante propio, el carácter, en simpatía con el propio mundo, para desarrollarlo como vocación antes que como imposición<sup>39</sup>. Es la libertad situada a la vez que militante, desde lo indefinido hacia la realización propia del hombre.

En el amor, la esperanza y el esfuerzo, el hombre comienza a ser de nuevo hacia la reconciliación y recuperación de su drama, con un pacto entre necesidad y libertad y una mediación a la totalidad del mundo que indica la trascendencia<sup>40</sup>. Atrás queda el estoicismo pasmado y exiliado de el mundo y convertido en estatua de sal ante los umbrales de la admiración *poética*<sup>41</sup> y el respeto re-creativo.

La libertad es arriesgada, temporalizada y oscura, entre la capacidad casi infinita de decisión y realización concreta. Entre lo corporal como espontaneidad y resistencia es como un juego y una danza permanente, imagen de su misma identidad humana.

Lo que llamamos sentido como búsqueda de algo, más allá de la efectividad más inmediata, puede resumirse en el concepto de felicidad: «*Tous les aspects d'infinitude 'pratique' que l'on peut comprendre à partir de la notion transcendente de sens peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation 'pratique' qui prolonge celle de l'imagination transcendente projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect*»<sup>42</sup>. Si el mundo es el horizonte de las cosas, la felicidad es el horizonte a todos los efectos, así la felicidad es el infinito de la orientación que no se da definitivamente como totalidad y está más allá de la suma de deseos cumplidos.

La persona es la síntesis entre la limitación del carácter y la ilimitación de la 'bonheur'<sup>43</sup>. Esta síntesis es siempre en precario y bajo fianza del respeto como intermediario entre la sensibilidad y la totalidad, y de la esperanza como meta a perseguir: «Tel encore l'Eros platonicien qui souffre et se réjoint de sa

38. VI, 299, 300.

39. VI, 350.

40. VI, 471. A. SEGURA, Para el kantismo la totalidad no es verificable: Simposio de Antropología en Barcelona, 1976.

41. VI, 451.

42. HF, 67. Subrayado mío.

43. HF, 86.

parenté avec le monde métempirique»<sup>44</sup>. Esta polaridad constituye el supuesto implícito de toda valoración ética a partir de la perspectiva finita y la infinitud del sentido más originaria que caída alguna; y el corazón humano constituye la instancia mediadora de la antropología de la fragilidad<sup>45</sup>.

La virtud es, pues, la esencia afirmativa del hombre previa a toda caída y a todo deber que oprime, constriñe y entristece. Es la felicidad como esencia de totalidad cuya figura es el placer. El hombre abierto a la felicidad orienta y dirige el parlamento del placer, pero simultáneamente pone en cuestión las regularidades de la sociedad y su imagen<sup>46</sup>. El corazón es amor que es ternura, es cuidado y es cariño que desborda la convención social.

El placer que podría abandonarnos a la trivialidad de la vida, nos lleva a la felicidad: «Le plaisir c'est à la fois ce qui peut s'arrêter et nous arrêter au niveau du simple vivre et ce qui peut se dialectiser selon tous les degrés de l'agir humain jusqu'à se confondre avec le bonheur qui serait alors le plaisir parfait»<sup>47</sup>. Que el hombre sea capaz de alegría, he aquí un gran misterio. Esa alegría testimonia que tenemos convivencias fundamentales con el ser de los seres. El conflicto humano revela nuestra ruptura en vías de solución, entre el amor y la *simpatía*. Los deseos de *tener*, *poder* y *valer* tienen un término indeterminado mientras que el deseo del deseo no tiene fin<sup>48</sup>. La sexualidad como búsqueda de posesión, dominación y sobre todo de reconocimiento constituye una de las claves profundas de la humanización; por eso, la moralidad contra las pasiones es hipócrita y éstas son piedras miliarenses en el camino de la felicidad. Así dice Ricoeur: «Je vois dans la passion le 'mixte' du désir illimité que nous avons appelé *thymós* et du désir du bonheur»<sup>49</sup>. Al petrificarse los indicadores del camino en el tener, el poder y el valer, se presenta el engaño.

Esta dimensión del sentido es previa a cuanto se designa como locura pasional, puesto que ella supone un absoluto que resulta de la idolatrización de un momento vital cerrado herméticamente en su significación total. Sin esta apertura fundamental, ningún proyecto humano es posible, y menos aún la consideración y valoración de la persona como un fin en sí misma. Esta afirmación originaria del hombre se vive como alegría de la comunión-comunicación<sup>50</sup> y se aleja de la incomunicación tan frecuentemente invocada en un tiempo por Sartre.

44. *HF*, 94.

45. *HF*, 98.

46. *HF*, 111-115. En este sentido hay varios escritos interesantes de K. Lorenz y P. Leyhausen.

47. *HF*, 111.

48. *HF*, 143.

49. *HF*, 146.

50. *HF*, 153.

Eso no borra la incoherencia humana para siempre, pero la misma caída, por serlo, llama a ponerse en pie, mientras por otra parte el amor, la solidaridad reconfortante aleja el temor: «Ce n'est pas l'abolition *immédiate*, mais la sublimation *médiante* de la crainte, en vue de son extenuation *finale*, qui est l'âme de toute éducation véritable»<sup>51</sup>.

Bajo el signo del amor se vive en la esperanza de la libertad, aunque no se ahorre el esfuerzo. Eros es a la vez deseo, amor y esfuerzo en el sentido spinozista de posición afirmante y peregrinante, que anima la marcha individual y el encuentro con el prójimo. Recuperadas la capacidad de amar y gozar, lo demás sobreviene a la vida humana por sí mismo<sup>52</sup>. Recusadas aquellas posibilidades, la felicidad se aleja mientras se instala a su vez el universo formalista moralizante<sup>53</sup>, velatorio de la vida, destructor de lo diferente cuya existencia misma se prohíbe previamente, bajo un odio disimulado o un hedonismo retorcido<sup>54</sup>.

Una ética de la promesa que es la libertad en esperanza con evidentes implicaciones comunitarias, políticas y cósmicas, es hoy más que nunca necesaria frente al individualismo nihilista individualista cerrado por sí mismo<sup>55</sup>. Esa esperanza de la liberación universal es un paso fundamental para nuestro mundo tan cargado de horizontes perdidos<sup>56</sup>.

El deseo y la acción de la felicidad deben afirmarse como momentos positivos fundamentales de la libertad humana; en otro caso «...le rigorisme éthique est mis à la place du problème spinoziste de la béatitude et la liberté»<sup>57</sup>. Si nos instalamos en la sospecha de la vida y el amor antes de su afirmación, todo queda entonces sometido a la ley de la corrupción. Apostamos, pues, a que la vida, el amor y la ternura son primeros que la muerte, el odio y la represión.

#### 3.4. *El corazón (thymós) como mediador en el hombre*

La desproporción entre el principio de placer y el principio de felicidad muestra al hombre en sus conflictos: «La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du *conflit*»<sup>58</sup>.

51. *SM*, 49.

52. *CI*, 194.

53. *CI*, 335, 336.

54. *CI*, 346.

55. *CI*, 399.

56. *CI*, 400, 401. A. Glucksmann, *Les maîtres*, 201 y ss.

57. *CI*, 443.

58. *HF*, 122.

Al investigar y trabajar este conflicto surge la unión presente más allá de las rupturas. El corazón inquieto es precisamente el punto de sutura entre las diferentes dimensiones del hombre cuyo paradigma más conocido es la distinción entre lo biológico y lo espiritual, la lucha entre eros y epithymía<sup>59</sup>. Más allá de la finitud del primer existencialismo se trata de una tensión dialéctica finito-infinito que se encuentra en lo más propio de la vida humana. En esta tensión salta por los aires todo dualismo así como los monismos cerrados en sus propias evidencias. La novedad de lo imprevisible se hace presente en busca de diferencias y preferencias marginadas desde antiguo. Entre estas tensiones el corazón arbitra los caminos, las rebeliones y los pactos del nuevo futuro donde la libertad encuentra su vigor en el amor persuasivo y no compulsivo<sup>60</sup>.

Los caminos del amor y los de la libertad se funden y se recrean mutuamente. Como lo ha dicho A. Marc: «Como es el corazón de la voluntad libre, la libertad, gracias a él, (el amor), aparece como liberada al mismo tiempo que libera, porque él no se comprende a sí mismo más que como libertad pura. Que la libertad sea amor no debe sorprender, por lo demás, puesto que el amor es en sí mismo perfecta libertad»<sup>61</sup>. Por eso también toda ética, como bien lo vio J. Nabert, se ordena a la 'apertura del corazón' a reconocer otros valores distintos de aquellos por lo que luchamos y mantener la complejidad humana en todos sus frentes<sup>62</sup>.

Más allá de las leyes presentes, el amor sugiere la práctica de la libertad, por encima del dogmatismo formalista empirista, en la médula humana de la corporalidad y la libertad, en la condición humana como centro de obligación y placer, como ciudadanos del Estado y del mundo<sup>63</sup>. En esta paradoja que guarda la razón en el misterio, el corazón se reconoce como lugar de reconciliación presentida o adivinada, más aún que realizada ya<sup>64</sup>. Así, el hombre es intermediario y mediador<sup>65</sup> en la paradoja humana finito-infinito. Esta síntesis lleva a la comprensión del hombre y a la antropología filosófica, más allá de la patética ontológica entre el ser y la nada<sup>66</sup>, hacia el horizonte de la reconciliación humana. Tal posibilidad de síntesis, frágil y dinámica, nos asegura al menos que tampoco el mal y la derrota gozan de seguridad, posibilidad

59. P. JAVET, «Imagination». *RPhT*, 3 (1967) 148.

60. A. ORTIZ OSES, *Antropología Hermenéutica*. Madrid 1973, 28: «Que esta metodología (hermenéutica) no nos lleva a resultados *compulsivos*, sino *persuasivos* no es un fallo, sino el funcionamiento de un órgano que está al servicio de la verdad». Subrayado mío.

61. A. MARC, *Psicología reflexiva*, 210.

62. J. NABERT, *Eléments*, 200.

63. *KE*, 377.

64. *KE*, 385.

65. *HF*, 23.

66. *HF*, 25.

que no puede despreciarse sin faltar simultáneamente a la lógica más pura de un modo fundamental <sup>67</sup>. El corazón humano interioriza esta fragilidad y guarda esta seguridad, entre la facilidad y la dificultad, las pulsiones y las tensiones, manifestadas y simultáneamente enmascaradas.

El corazón humano vive entre el principio del placer y el proyecto total existencial cumplido. La discordia íntima entre estas dos perfecciones manifiesta la polaridad entre el eros y la epithymía. Y esto siempre desde el supuesto de que: «Ce n'est pas la méchanceté du plaisir que le bonheur transcende, mais la perfection même du plaisir. A ce prix seulement peut être manifestée la *finitude* du plaisir plus originaire que toute méchanceté advenue» <sup>68</sup>.

El amor presenta puentes de paso e indicadores de trascendencia hacia la totalidad, a partir de esquematizaciones de la experiencia por una arquitectónica de la condición humana viva y positiva que sugiere un sentido. En esta región intermediaria se constituye el hombre distinto de los seres naturales y de los demás hombres como exteriores; el corazón humano, en cuanto humanidad del corazón, es un 'entre dos' distinto a cualquier pulsión energética reductible a 'cosas'. De este modo, actividades humanas como las sexuales no son primero de la naturaleza y luego del hombre, como describen los tratados tomistas y cartesianos de las pasiones, sino que éstas son esencialmente inter-humanas, socio-culturales como ya había visto Kant <sup>69</sup>.

Ricoeur intenta superar a Kant, y simultáneamente a Sartre, al intentar rastrear las pasiones vgr., del tener, poder y valer, en el momento primero de la inocencia, pues Kant las conoce siempre ya en la caída <sup>70</sup>; quiere Ricoeur *articular ahí la objetividad del hombre con todas sus complicaciones económicas, políticas y culturales*, con una transformación radical del medio animal en medio humano manifiesto en las instituciones. Así es posible imaginar una relación inocente del hombre al *tener* en una utopía de apropiación personal y comunitaria e igualmente es posible vislumbrar la inocencia del *poder* animador de la libertad en una diferenciación entre poder y violencia: «Je peux me représenter une autorité qui se proposerait d'éduquer l'individu à la liberté, qui serait pouvoir sans être violence; bref je puis imaginer la différence du pouvoir et de la violence» <sup>71</sup>.

El corazón del hombre es mediador en la indefinición del deseo para su realización humana en el campo de la posesión, el dominio y el reconocimien-

---

67. J. MONOD, M. GODELIER, *Epistemología y Marxismo*. Barcelona 1974.

68. *HF*, 110.

69. *HF*, 123-124.

70. *HF*, 127.

71. *HF*, 136.



to en el respeto, que lleva a la plenitud la relación del hombre y su mundo por encima del miedo a las limitaciones y fracasos humanos en la realización de sus posibilidades múltiples. El anhelo de reconciliación del hombre con todas sus dimensiones le lleva al encuentro con sus fundamentos en los diferentes momentos de su vida personal y social. La injusticia es la violencia a la construcción del hombre en todas o algunas de sus dimensiones, la destrucción de la comunicación humana en sus diversos lenguajes, la cerrazón a todos sus campos semánticos o a algunos de ellos. El portazo a la capacidad de decir sin fin, a la posibilidad de interlocución concreta y universal, a la necesidad de oír lo *inaudito* y escuchar su voz diferente que sobrepasa toda ideología y busca una hermenéutica abierta: «Retrouvéz la capacité de parler et de jouir, et tout le reste vous será donné par-dessus le marche» <sup>72</sup>. Agustín de Hipona diría más breve: «Ama y haz lo que quieras» <sup>73</sup>.

### 3.5. *El surgir de la libertad entre ídolos y símbolos: la simbólica da que pensar*

Las ideologías y los ídolos crecen a la sombra del deseo humano de totalización, de sentido y de realización absoluta. Ídolos e ideologías congelan los proyectos humanos de universalización concreta: «*Dès lors, la régénération de la liberté est inséparable du mouvement par lequel les figures de l'espérance se libèrent des idoles de la place publique, comme eût dit Bacon*» <sup>74</sup>. Por eso los ídolos deben morir para que la nueva libertad con sus símbolos aparezca. El amor es el clima de este cumplimiento humano frente a la rigidez hierática sorda a los clamores de la vida originaria y espontánea. La 'mitología blanca' de Derrida caracteriza exactamente este mundo muerto y petrificado <sup>75</sup>.

Tras la destrucción de los ídolos del mundo subjetivo y objetivo preconizada por Freud, Marx y Nietzsche se perfila la necesidad de una reconciliación profunda por una hermenéutica original y renovadora. La hermenéutica debe llegar a lo que el sistema encierra por la fuerza coercitiva de la episteme hasta conseguir una apertura adecuada al reino de la libertad. Esta libertad abierta y renovada no se centra sobre todo en la subjetividad sino en la justicia social y política con una llamada al reconocimiento y aceptación de todas las dimensiones: «Une liberté ouverte sur la nouvelle création est en effet moins centrée

72. *CI*, 194.

73. Citado en *CI*, 194.

74. *CI*, 414. Subrayado mío.

75. *MV*, 362. J. GREISCH, «Bulletin de philosophie,», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 61 (1977) 296.

sur la subjectivité, sur l'authenticité personnelle, que sur la justice sociale et politique; elle appelle une réconciliation, qui demande elle-même à s'inscrire dans la récapitulation de toutes les choses» <sup>76</sup>.

La realidad de la libertad está más allá del sentido común, en la profundidad que supera positivismo e idealismo tanto como las ontologías evasivas. La libertad es opacidad y diferencia a la vez que semejanza humana inimitable y comunicante <sup>77</sup>. Tal es el estatuto insólito del hombre: ante el bien y el mal, ante la alegría y la tristeza, ante la muerte y la vida, la profundidad humana nos descubre el ser del hombre celebrado en su corporalidad única y convivencial, su libertad comprometida y liberada ante la alienación y el poder <sup>78</sup>.

La hermenéutica espontánea de los símbolos originarios rompen el cerco idólatrico codificado eternamente y pone el lenguaje humano en estado de emergencia incitante y manifestante de la libertad cósmica y personal. El símbolo es en su opacidad la profecía de la libertad; evoca la libertad incluso en la situación histórica de su ausencia. Por eso el símbolo da que pensar, como exigencia constante de libertad. Y esta exigencia incondicionada revela la ternura inabarcable del amor y el corazón humano. La dialéctica entre ausencia y presencia de la libertad revela el estatuto fundamental del hombre. La desproporción del hombre revela su libertad, limitada e incitante <sup>79</sup>. Por tanto... «la problematique fondamentale de l'existence sera moins celle de la liberté, *entendue au sens d'un choix à prendre face à une alternative radicale, que celle de la libération...*» <sup>80</sup>.

La culpabilidad y la esclavitud revelan al hombre dividido; la libertad infectada-enferma y el legalismo a ultranza muestran la ruptura del diálogo amoroso original del hombre con su mundo y la aparición fantasmal de una maldición sin rostro y presente en todas partes como la experimentara Kafka <sup>81</sup>. En este mundo infernal la libertad se vuelve especular-especulativa, y su realización teatral es la más pura comedia, una titanomaquia prometeica enloquecida y desbocada tras un «mauvais infini» de la libertad que se destruirá a sí misma si no media una reconciliación <sup>82</sup>; y acabará en la dialéctica absoluta del terror universal.

La dialéctica de la gratuidad y el don supera la división del hombre. El deseo titánico y tiránico engendra los falsos lenguajes al imponerse por la

---

76. *CI*, 399.

77. *KE*, 339.

78. *SM*, 13.

79. *SM*, 78, 86.

80. *SM*, 94. Subrayado mío.

81. *SM*, 139.

82. *SM*, 237.

fuerza al mundo. La hermética rompe las camisetas de fuerza para liberar la espontaneidad con el símbolo destructor de la idolatría: ...«Le monde des symboles n'est pas en effet un monde tranquille et réconcilié; toute symbole est iconoclaste par rapport à un autre, de la même façon que tout symbole livré à lui-même tend à s'paissir, à se solifier dans une idolâtrie»<sup>83</sup>. Es preciso romper los ídolos y entender los símbolos que dan lo que dicen en la plenitud de la palabra<sup>84</sup> según el camino abierto por Marx, Freud y Nietzsche, a partir de los lenguajes que instauran la cuestión del sentido y su fundamento. Tal es la tarea de una *arquitectónica de la razón*<sup>85</sup>. La simbolización es solamente la contrapartida de la insatisfacción<sup>86</sup> y el apremio de la vida: ...«*bref que la symbolique est la lieu de l'identité entre progression et regression. La comprendre serait accéder à la réflexion concrete elle-même*»<sup>87</sup>. Es el descubrimiento de la comunicación libre y la atención originaria velada por el deseo. Frente a la hermenéutica o comunicación libre del símbolo «*L'idole est la réification de l'horizon en chose, la chute du signe dans un objet surnaturel et supraculturel*»<sup>88</sup>; y por eso «il faut toujours que meure l'idole afin que vive le symbole»<sup>89</sup>.

La crítica del ídolo es la condición de posibilidad del símbolo, ya que la libertad se aliena al alienar sus propias mediaciones económicas, políticas y culturales<sup>90</sup>. La ambigüedad de la simbólica es la ambigüedad de la libertad que se debate entre la arqueología y la profecía.

Mientras el arte revela al hombre y su dignidad, el fetichismo de la mercancía lo aliena con su poder y alcanza la religión cuando no soporta la dureza de la vida. Así cae en una física idolátrica por la que deviene esclavo de lo mismo que libera: su tener, su poder y su valer. Entonces el «movimiento iconoclasta tiende a idolatrarse»: «Il faut donc participer à cette lutte, à cette dynamique, par laquelle le symbolisme est lui-même en proie à son propre dépassement»<sup>91</sup>. Rota la comunicación universal del símbolo, el hombre cae en la impostura de los dioses humanos: ídolos empíricos de la ilusión idealista, la máscara de la objetivización y la especulación sustituye la realidad de la presencia humana por una síntesis perversa de un orden pretendido<sup>92</sup>.

83. SM, 329.

84. DI, 36, 40.

85. DI, 48.

86. DI, 316.

87. DI, 475. Subrayado mío.

88. DI, 510. Subrayado mío.

89. DI, 510.

90. DI, 525.

91. CI, 289.

92. D. NATAL, *Contribución*, 579-582.

El universo humano congelado por el espíritu de sistema, seguro de sí mismo, queda plagado de violencia eterna y 'natural' donde justicia y muerte se unen para siempre con una justificación mutua de resabios religiosos, donde nada se llama ya por su propio nombre, el futuro anula su libertad y el presente se hace eterno como un todo: «Le 'IL EST' parménidien appelle en effet une éthique de l'éternel présente; celli-ci ne se soutient que par une continuelle contradiction entre, d'une part, un détachement, un arrachement aux choses passagerès, une distanciation et un exil dans l'éternel, et, d'autre part, un consentement sans réserves a *l'ordre du tout*»<sup>93</sup>. Es el estoicismo universal insensible. Así la libertad tiende a ocultarse sus implicaciones comunitarias, políticas y cósmicas<sup>94</sup> en un exilio supuestamente interior por un fraude de la totalización que se muestra en el discurso totalitario que nunca se autocritica porque se hace a sí mismo infalible e inefable.

El papel de la filosofía es ahora devolver al mundo su rostro a través de un discurso libre, no coercitivo, más allá de la ley y el orden: «Le nom contre l'idole»<sup>95</sup>. El hombre y su libertad contra los dioses de las alturas olímpicas. Un discurso que comporta no solamente nuevas palabras, sino principalmente una redescipción del mundo como nueva liberación. La «mitología blanca» de Derrida es precisamente la denuncia de la muerte del discurso que a su vez es el discurso de la muerte frente a la poética o nueva creación de la libertad y la vida<sup>96</sup>. La dialéctica del símbolo lleva a la interpretación dialéctica y a la palabra viva<sup>97</sup>.

---

93. *CI*, 398. Subrayado mío. F. SAVATER, *Panfleto contra el todo*. Barcelona 1978.

94. *CI*, 399.

95. *CI*, 475.

96. *MV*, 362.

97. *DI*, 477.