

# La libertad en Paul Ricoeur

## EL FIN DE LA CONCIENCIA INGENUA

Para Ricoeur la comprensión del discurso simbólico es un momento principal de la comprensión del hombre. Por tanto, la hermenéutica llega también a la revisión del conocimiento cartesiano del *Cogito* y la egología de Husserl. Así se pasa de un discurso unívoco a una hermenéutica polivalente, mientras el análisis del sujeto implica el reconocimiento de la existencia y la vida que se dan previamente a que el sujeto se ponga a sí mismo y se descubra plenamente <sup>1</sup>.

### 4.1. *Desenmascarar el 'Cogito'*

El sujeto del *Cogito* debe descubrirse en el mundo real, puesto que su posición epistemológica es insuficiente para afirmar objetivamente su existencia. Por ello, Ricoeur va a desarrollar un largo rodeo con el fin de descubrir al hombre en el mundo, las obras, los monumentos y las instituciones que lo verifican, puesto que la primera verdad «je suis, je pense», «reste aussi abstraite et vide qu'elle es invincible» <sup>2</sup>.

Malebranche vio bien que la aseveración cartesiana es más bien un sentimiento que propiamente una idea <sup>3</sup>. También Fichte tomó conciencia de que la afirmación tética es un desierto del hombre, y, por tanto, la posición del sujeto no está dada por el enunciado cartesiano, sino que es la enunciación de una tarea a desarrollar <sup>4</sup>. El paso del enunciado abstracto a la comprobación concreta implica un gran número de mediaciones entre deseo y cultura, psico-

---

1. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 15 (1971) 239.

2. *CI*, 322.

3. *CI*, 323.

4. *CI*, 324.

logía y política, de lo subjetivo y de lo universal. Por eso, la efectuación de la libertad humana tiene un largo camino <sup>5</sup>. La realización del sujeto necesita pasar por la crítica de su narcisismo despiadado y de sus ilusiones infundadas de una sustancialidad y consistencia ingenuas.

La necesidad de contar con el hombre concreto nos lleva a tomar precauciones ante la pura reflexión especulativa: la conciencia cartesiana se pone en duda. Aquí el tema de Ricoeur es la comprensión del yo que no nos es dado directamente, sino como en un espejo <sup>6</sup>. La propuesta cartesiana resulta muy evidente porque *echa el cuerpo fuera*, evita la opacidad de lo involuntario prescindiendo de la realidad humana. Ricoeur se enfrenta a esta situación desde la herencia de Marcel y Mounier <sup>7</sup>. Por otra parte, el empirismo de nuestra cultura reduce los *actos* del hombre a simples *hechos* por un falso proceso de objetivación reificante <sup>8</sup>. Entonces el sujeto «es más una tarea y un conflicto que una posesión indiscutible» <sup>9</sup>.

El análisis de Ricoeur rechaza totalmente el dualismo cartesiano, recupera el Cogito corporalizado en medio de su mundo y por una actitud fundamental de respeto reconoce al hombre como distinto de las cosas sin sacarlo del mundo inútilmente. En la dialéctica permanente de voluntario e involuntario penetra la opacidad humana sin violarla y acepta la corporalidad humana sin abandonarla a la fría objetividad empirista. Encarnado en la profundidad irreductible de la existencia corporal, reconoce la discontinuidad de la existencia humana sin abandonarla a la división y la destrucción, ni recaer en el reino de los objetos.

En la posición del sujeto es preciso descubrir el alimento de la espontaneidad corporal que, acogida en el corazón de la libertad, rompe el círculo encantado de la egología <sup>10</sup> y enseña a la libertad un 'saber hacer' fundamental entre el abandono sereno y la incitación apasionada. Ahora el sujeto está a la vez centrado y descentrado y el discurso humano es simbólico entre lo corporal y lo 'espiritual'. El Cogito deja de ser la fuente única de significación y arraiga su dimensión biológica, cultural y trascendental <sup>11</sup>. El hombre es ahora la afirmación de sí mismo, creador de su vida y poder de acogida del mundo y de la historia.

Se rompe el círculo encantado de la conciencia subjetiva, y la igualdad de

---

5. *CJ*, 404.

6. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P.*, 126 (1976) 131.

7. M. MACEIRAS, *Ibidem*, 133. D.M. RASMUSSEN, *Mythic-symbolic*, 24.

8. D.M. RASMUSSEN, *Ibidem*, 33. P. RICOEUR, *La sémantique*, 128-132.

9. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *.P.*, 126 (1976) 134.

10. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 146.

11. P. JAVET, *Ibidem*, 158.

la ecuación cogito-sum se percibe como una evidencia vacía <sup>12</sup>. Pero la vía corta del análisis de la fenomenología clásica está cerrada, porque es preciso descubrir los ídolos del yo y su mundo: «Sin un recorrido previo por las ciencias de los signos, la comprensión del ser finito será inadecuada; en realidad, una destrucción de la historia de la ontología no es adecuada tan sólo sobre la caída del ser en el ente, sino que exige una apropiación de las investigaciones que persiguen *los ídolos del yo*» <sup>13</sup>. Ricoeur rechaza el ideal hegeliano de la autoevidencia como única base del conocimiento del hombre, y piensa que la claridad y distinción del Cogito cartesiano no puede llegar a apropiarse la realidad humana en su existencia corporalizada <sup>14</sup>.

Por tanto, se necesita una revisión de la conciencia especular que implica una desapropiación del narcisismo avaro para recuperar realmente al hombre y su comprensión: «Et dans cette expression: compréhension de soi, j'opposerai le soi qui résulte de la compréhension au moi qui prétend le précéder» <sup>15</sup>. La disolución del falso Cogito implica la liquidación de los ídolos de la conciencia para dar paso al discurso simbólico. Se impone así una nueva interpretación de la vida del *ego* que remite a las estructuras existenciales «constitutives de l'être-au-monde» <sup>16</sup> y supone un diálogo no reductible a las evidencias subjetivas. La reflexión del sujeto y la reflexión de la praxis deben apoyarse mutuamente.

Sólo la libertad concreta del hombre en situación permite plantear el problema del sujeto correctamente <sup>17</sup>: «Le problème de l'universel qui convient à la liberté concrète et qui rend possible une philosophie de la liberté, est un problème original» <sup>18</sup>. Esa libertad no se reduce a sus enunciados, sino que proyecta el ser en el mundo del hombre comunicado con los otros y lo otro. La grandeza de Marx está en haber descubierto esta correlación permanente, en analizar las estructuras de relación objetiva, y no haber sido moralista <sup>19</sup> y haberse salido del tratamiento especulativo del problema.

El precio de aceptar lo estructural involuntario y corporal es hacer estallar el método cartesiano y la fenomenología reduccionista <sup>20</sup>. El 'je suis' o 'j'existe' desborda infinitamente el 'je pense' <sup>21</sup>. La opacidad humana invita al

---

12. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 119.

13. A. PINTOR RAMOS, *Ibidem*, 121.

14. S. HACKETT, «Philosophical», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969) 13-14.

15. P. RICOEUR, «Événement et sens dans le discours», M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 187.

16. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 58 y 51.

17. *KE*, 342.

18. *KE*, 343.

19. *HV*, 118.

20. *VI*, 81.

21. *VI*, 82.

hombre a buscar la luz que el Cogito rehúsa al hombre concreto que vive desde el mundo biológico e inorgánico <sup>22</sup>. Solamente a partir de aquí es posible una atención auténtica al hombre y su mundo, y la libertad humana llega a ser el silencio donde resuenan todas las voces <sup>23</sup>, sin convertirse en una naturaleza mitológica como centro radical y único de perspectiva <sup>24</sup>.

En esta interrelación de lo involuntario y lo voluntario, la praxis de la libertad no es secundaria, pues la dura realidad es lo que madura las cosas y los hombres, así el proyecto del sujeto humano y su obra se engendran mutuamente <sup>25</sup>. La acción es un aspecto del mundo, de mí mismo; este mundo es problema, tarea, teatro de acción y 'pragma' <sup>26</sup>. El sujeto tiene mucho que ver con estos subsistemas de fuerzas inconscientes, aunque para Ricoeur no es únicamente su resultado, porque: «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>27</sup>. No hay solamente un mundo de necesidades orgánicas, hay también un problema de sentido en la praxis. Toda acción no es solamente un mosaico de movimientos sino también un gesto significativo <sup>28</sup>. El cuerpo como resonador visceral sensibiliza el proyecto y es la condición orgánica de la anticipación en su dimensión significativa <sup>29</sup>. Además: «Il est incontestable qu'il y a là quelque chose de troublant pour une philosophie du Cogito, mais par son corps l'homme est étonnant pour l'homme»... <sup>30</sup>.

Esto escandaliza al idealismo de la razón y plantea la libertad como tarea presentada por la espontaneidad corporal y la espontaneidad de la consciencia. Hay una espontaneidad sagaz y una espontaneidad ociosa; la vida es invención y también repetición, creación y no solamente repetición y cosificación o caída (frente a Sartre). Entre invención y rutina hay una dialéctica permanente <sup>31</sup>; aunque todo hábito de praxis está tentado del automatismo que puede convertir el «être» en «avoir», en el hombre conviven de ordinario: corporeidad, libertad y necesidad <sup>32</sup>. El hábito no prolonga solamente un reflejo, sino el «savoir faire» original. El peligro de caída en el automatismo mi-

---

22. VI, 86.

23. VI, 155.

24. VI, 183.

25. VI, 188.

26. VI, 198.

27. VI, 215.

28. VI, 229.

29. P. RICOEUR, *La sémantique*, 130.

30. VI, 256.

31. VI, 275.

32. VI, 280.

neral proviene del abandono a la inercia, mientras el hombre solamente es posible en una dialéctica permanente entre libertad y necesidad que implica el esfuerzo y florece en la alegría y el gozo de la vida, entre la limitación y la plenitud, con la ruptura del círculo encantado de la propia consciencia y la afirmación de una pertenencia profunda del Cogito al ser<sup>33</sup> en el mundo cósmico e histórico, más allá de la abstracción vana y vacía. Por eso la hermenéutica del hombre no se hace sin las ciencias.

Por ejemplo, el psicoanálisis es una revolución copernicana respecto al Cogito ilusorio pagado de sí mismo; y es la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del ego<sup>34</sup>: «ainsi le *Cogito* n'est plus cet acte prérentieux qu'il était initialement, je veux dire cette prétention de se poser soi-même; il s'apparaît comme déjà posé dans l'être»<sup>35</sup>. El verdadero Cogito debe conquistarse bajo sus máscaras y recuperarse por la reflexión concreta a través de «todo el universo de los signos»<sup>36</sup> analizados ya por Freud, ya por Marx, ya por Nietzsche. Así, la persona queda herida en sus máscaras, por lo que se advierte una complementariedad entre el nacimiento del conocimiento crítico y la constitución de la libertad<sup>37</sup>. Ésta no puede remitirse ni al irracionalismo natural de la fuerza ni al idealismo vacío de la razón especular que crea una *libertad en el exilio*<sup>38</sup>.

El Cogito cartesiano surge como certeza y seguridad representada por la ciencia, con olvido del ser. La palabra separada, en este mundo de la representación cartesiana, del ser no lo manifiesta sino que lo oculta, por lo que es preciso devolver la palabra al ser. Por eso es necesario además de desenmascarar el falso Cogito, volver el sujeto a la existencia, por una hermenéutica del «je suis» que incluye la reconciliación entre sujeto y objeto. Esta labor solamente es posible por una filosofía 'poiética' que sobrepasa la división violenta de la realidad, por una vivencia y convivencia serena y respetuosa a la vez que profunda y llena de fortaleza, en el cosmos y la historia creadora de la libertad<sup>39</sup>.

El sentido del *soy* en el *Cogito* no está resuelto, por eso el desafío semiológico del psicoanálisis y el estructuralismo tiende a pasar del mero *saber que soy* a conocer exactamente *qué soy en realidad*<sup>40</sup>: «Ce que je suis est aussi problématique qu'il est apodictique *que je suis*»<sup>41</sup>. Una cosa es cómo soy y otra

---

33. *SM*, 331.

34. *CI*, 24.

35. *CI*, 25.

36. *CI*, 169.

37. *CI*, 212.

38. *CI*, 216.

39. *CI*, 232.

40. *CI*, 238.

41. *CI*, 238.

cómo creo que soy, por eso el psicoanálisis nos dice que un saber teórico no es propiamente saber mientras no se ha recorrido la economía de los deseos subyacentes <sup>42</sup>. También Marx nos dice que hay una prioridad entre lo que es, la producción y reproducción de la vida, y lo que se piensa, como se muestra en su teoría de las ideologías.

De este modo, el Cogito va perdiendo sus falsas evidencias y va a despojarse de sus máscaras, como el libre albedrío, en Spinoza, deja poco a poco sus falsas evidencias e ilusiones de consciencia para convertirse en libertad que apropia el sujeto humano auténtico <sup>43</sup>. El Cogito va a despojarse de «todas las formas patológicas de subjetivismo que infectan la posición del sujeto» <sup>44</sup>. La tradición husserliana, como ha demostrado Sartre, no debe llevar a la egología, sólo supone una primera ruptura con la naturaleza que hace surgir la cultura y sus signos. El nacimiento de los códigos semióticos y semánticos implican que la mostración del mundo y la posición del *ego* son recíprocas <sup>45</sup>. La función simbólica es capacidad de descubrir la diferencia y la referencia y poner el intercambio de signos bajo una norma y un código, pero también la posibilidad concreta de su efectuación. Por esto el sujeto que ha pasado por la hermenéutica semiológica se descubre como comienzo de la vida significativa, el nacimiento simultáneo del ser dicho del mundo y del ser hablante del hombre <sup>46</sup>. El Cogito queda mediatizado por el universo de los signos, ya que además el lenguaje no es solamente algo significativo, sino también un modo de ser <sup>47</sup>.

La comunicación anula el solipsismo y pone en circulación una nueva vida. Así es la apertura que libera el discurso y el sentido cuya diferencia distinta y otra no puede confundirse con la referencia nula <sup>48</sup>. El universo del discurso está dinamizado por atracciones y repulsiones con interacciones diversas, descentraciones, etc... y no se resuelve en un centro de saber absoluto que absorbería las tensiones <sup>49</sup> y congelaría la comunicación humana. Ésta se mueve constantemente de lo conocido a lo desconocido, que a su vez, en cierto modo, está presente a la vez que ausente <sup>50</sup>.

El poeta es el que capta la realidad en eclosión <sup>51</sup>. La realidad recobra su

---

42. *CI*, 238.

43. *CI*, 241.

44. *CI*, 241.

45. *CI*, 256.

46. *CI*, 257.

47. *CI*, 261.

48. *MV*, 118.

49. *MV*, 382.

50. *MV*, 378, 379.

51. *MV*, 392.

rostro velado y la comunicación libre se pone en circulación por interrelaciones múltiples y polivalentes. Así el lenguaje articula la experiencia del mundo en discurso, funda la comunicación y pone al hombre como sujeto del discurso<sup>52</sup>. Este discurso establece una autocrítica tensional entre lo dicho o apalabrado y lo otro-diferente.

#### 4.2. *La astucia de la consciencia y su descentración: Codificación y descodificación*

Como la consciencia humana emerge desde el fondo de la vida es preciso situarla de nuevo tanto en su arqueología como en su dinámica hacia el futuro. Así se produce una descentración del sujeto que se muestra como una revolución copernicana frente a la posesión pacífica de la pura reflexión<sup>53</sup>. De este modo, el sujeto queda situado en la plenitud del lenguaje<sup>54</sup>.

Más allá de la denuncia de los ídolos presentada por los maestros de la suspicacia que son Freud, Marx y Nietzsche, Ricoeur pretende una restauración como descubrimiento del sentido en medio del discurso cifrado de intereses<sup>55</sup>. Solamente de este modo resulta posible apropiarse debidamente los contenidos de la vida<sup>56</sup>. Aquí hay una dialéctica de la reconciliación humana entre lo consciente y lo inconsciente. Los ocultos intereses de aquél y la opacidad de éste postulan una hermenéutica que implican un des-engaño de la consciencia cartesiana clara y distinta<sup>57</sup>. Aquí la consciencia se nos aparece tan difícil como el inconsciente, lo que lleva a rechazar un saber absoluto de tipo hegeliano. Es preciso perder el narcisismo de la consciencia para recuperar su verdad a través de las obras y el mundo<sup>58</sup>, sin caer por otro lado en la trampa empirista. Después de Marx, Freud y Nietzsche, nadie parte de cero<sup>59</sup>.

Mientras el estructuralismo se reduce a un análisis sintáctico, Ricoeur pretende un sentido, descubrir una semántica. Aunque no hay hermenéutica sin estructuralismo, mientras Lévi-Strauss solamente descodifica, Ricoeur busca una comprensión porque el lenguaje es discurso y no solamente

---

52. *MV*, 385.

53. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 585.

54. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 15 (1971) 240.

55. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 117-118.

56. A. PINTOR RAMOS, *Ibidem*, 119.

57. P. RICOEUR, «Hermenéutique et réflexion», *AF*, (1962) 40.

58. S. HACKETT, «Philosophical», *International philosophical Quarterly*, 9 (1969) 13.

59. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 149-152. Los dos aspectos deben complementarse mutuamente: M. van ESBROEK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*. 65.

clasificación <sup>60</sup>. En ambas direcciones la consciencia inmediata queda interpe-lada. Deja de ser lo mejor conocido para volverse a su vez problemática <sup>61</sup>.

La interpretación es necesaria precisamente porque el sentido está disimulado <sup>62</sup>. Pero Ricoeur no ve la disimulación solamente como obra de un enemigo <sup>63</sup>, frente a los maestros de la suspicacia, sino como una consecuencia de la consciencia a-crítica. Así generaliza la sospecha a sus mismos maestros <sup>64</sup>. De hecho una síntesis total es asimismo imposible <sup>65</sup>. Por eso nada es tan propenso a la dogmatización como la consciencia ni nada tan vulnerable a su problematización. Cuanto más se vuelve sobre sí misma la consciencia tanto más pierde de ser y de información: «La conviction qui circule en sourdine à travers les analyses les plus techniques est que la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s'oppose a son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même est une perte d'être. L'acte du Cogito n'est pas un acte pur d'auto-position; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation» <sup>66</sup>. Por eso es más necesario volver al pacto original entre consciencia, corporalidad y mundo; en otro caso, la consciencia acrítica se convierte en puro reflejo «realista» de la situación: «L'autonomie de la conscience devient 'une hétéronomie qui s'ignore', la conscience du groupe installée en nous» <sup>67</sup>.

Ante esta consciencia 'ocupada' es preciso una crítica permanente para evaluar los imperativos sociales y enfrentarse a la 'física mental' y sus contradicciones fundamentales <sup>68</sup>. El 'saber-hacer' humano no es reductible al mecanismo, porque se trata de un parlamento regulativo, y no solamente y siempre de una efectuación inmediata. La necesidad suscita y anima a la acción pero no la cumple únicamente por sí misma <sup>69</sup>. La espontaneidad humana apoyada en la corporalidad cuando se entiende mágicamente se transforma paradójicamente en un idealismo encubierto <sup>70</sup>, que envejece al hombre al fijar su

---

60. M. MACEIRAS, K., «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 149-152. Los dos aspectos deben complementarse mutuamente: M. van ESBROEK, *Hermeneutique, structuralisme et exégèse*. 65.

61. M. CRISTALDI, «La testimonianza», *AF*, 3 (1972) 71.

62. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 52.

63. P. RICOEUR, «Science et idéologie», *RPhL*, 72 (1974) 330.

64. P. RICOEUR, *Ibidem*, 348. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseur*. Trad. castellana de J. Jordá, Barcelona 1978.

65. P. RICOEUR, *Ibidem*, 351.

66. *VI*, 21.

67. *VI*, 118.

68. *VI*, 119. R. HAVEMANN, *Dialéctica sin dogma*. Trad. castellana de eds. Ariel, Barcelona 1974.

69. *VI*, 227, 229.

70. *VI*, 259.



creatividad por la inercia de la vida <sup>71</sup>, hasta tornarlo al reino mineral... Docilidad y *resistencia* son dos caras esenciales de lo humano <sup>72</sup>.

En la reconciliación entre libertad y naturaleza, la objetividad es un vértigo cuando la libertad me pesa, porque la consciencia sólo es un fragmento que emerge de la vasta sabiduría que se ignora <sup>73</sup>. Por eso la objetividad no es principalmente un destino, sino una vocación de la libertad <sup>74</sup>. La 'realidad dada' no es una naturaleza extranjera, sino 'moi-même donné à moi-même' <sup>75</sup>. El hombre es más viejo y más joven que él mismo, tal es la paradoja de la naturaleza y la libertad <sup>76</sup>.

Pensar la relación entre el hombre y su medio es ir al encuentro auténtico del hombre mismo <sup>77</sup>. La dialéctica entre perspectiva y objetividad es el trabajo de construcción del hombre mismo y su libertad. Esta síntesis no se da ni en la consciencia separada ni en la ciencia empírica, ni siquiera su unidad llega a decirse plenamente <sup>78</sup>: Unidad, pluralidad y totalidad mantienen una dialéctica permanente. La universalización crea un esqueleto abstracto sobre la vida que debe contar con atracciones y repulsiones, actividades practicables o poco realizables, y sobre todo remite a una relación entre personas con las que luchamos, trabajamos y comunicamos <sup>79</sup>. Hay en el hombre una respectividad permanente entre receptividad y creatividad, que invita a elaborar no solamente estructuras de reflexión sino también estructuras de existencia propiamente humana <sup>80</sup>.

Si desde Descartes las cosas son dudosas, con Marx, Freud y Nietzsche, es la consciencia misma la que entra en la crisis. Después de ellos, comprender es descifrar el *trabajo* 'inconsciente' del psiquismo, la voluntad de poder, y el ser social con sus intereses. Solamente tras este discernimiento es posible la libertad <sup>81</sup>. El camino del hombre, como bien vio Spinoza, es el paso de la alienación de la libertad a la felicidad <sup>82</sup>. Y la hermenéutica es la contestación del pensamiento, fácil a identificarse con la consciencia inmediata <sup>83</sup>. La dimen-

---

71. *VI*, 282.

72. *VI*, 293.

73. *VI*, 326, 327.

74. *VI*, 350.

75. *VI*, 412.

76. *VI*, 415.

77. *HF*, 31, 66-67.

78. *HF*, 59, 62.

79. *HF*, 65.

80. *SM*, 332.

81. *DI*, 41-43.

82. *DI*, 52.

83. *DI*, 62.

sión energética y la dimensión de sentido deben sufrir un duro combate antes de establecerse como verdaderas <sup>84</sup>. La opción postfreudiana, por la sola fuerza o por el significado solo, es la recaída en el antiguo empirismo o en el viejo idealismo. El análisis freudiano afecta tanto a la fuerza del deseo como a su manifestación simbólica <sup>85</sup>.

Hay que ir desde la consciencia, por descentración, a la pulsión, y de ésta, a sus representaciones para conocer su verdadero alcance <sup>86</sup>. Entonces la misma consciencia se vuelve tan problemática al menos como el inconsciente. Así, para Ricoeur, en línea con Freud, todo ideal es un desplazamiento del narcisismo y entre ambos existe una cierta complicidad. Como la sublimación concierne a la pulsión, la idealización concierne al objeto <sup>87</sup>. Ahora la consciencia se presenta como lo menos evidente, y el inconsciente es el punto de coincidencia del sentido y la fuerza y esta articulación favorece la «traducción» <sup>88</sup>. La pulsión es la medida de la exigencia de trabajo impuesta a lo psíquico por su conexión con lo corporal. La fuerza tiende a representarse por «retoños» según su propio lenguaje: «L'inconscient apparait comme un réseau ramifié, constitué par les arborescences indéfinies de ces «rejetons»; c'est par là qu'il fait système et qu'il se prête à ce que les analystes appellent une investigation intrasystématique» <sup>89</sup>.

La pulsión es un concepto fronterizo entre lo orgánico y lo psíquico, no se trata de fuerzas desnudas, sino de fuerzas que buscan un sentido <sup>90</sup>. La astucia del deseo que envuelve sus máscaras nos invita a buscar los ídolos de nuestros falsos cultos <sup>91</sup>, en la seguridad de que todo fantasma es la rectificación de la realidad que no satisface al hombre <sup>92</sup>. Así el hombre es un esclavo miedoso, amenazado, débil, en el lenguaje nietzscheano; alienado, en teoría marxista <sup>93</sup>: «On connaît la description célèbre que le *Moi et le Ça* donne de la 'pauvre créature', menacée par trois maîtres, la réalité, la libido, la conscience morale» <sup>94</sup>.

Aquí la dialéctica ley-deseo es fundamental, así como la dialéctica amo-esclavo manifestadas en la dependencia del *moi* al *Ça*, del *moi* al mundo, y del

---

84. *DI*, 79.

85. *DI*, 121: «La question est de savoir si les écrits de *Métapsychologie* réussissent mieux que *l'Interprétation de Rêves* à fusionner les deux points de vue, celui de la force et celui du sens».

86. *DI*, 121.

87. *DI*, 132.

88. *DI*, 136, 138.

89. *DI*, 144.

90. *DI*, 153.

91. *DI*, 164.

92. *DI*, 167.

93. *DI*, 182.

94. *DI*, 182.

*moi* al *surmoi* <sup>95</sup>, la idealización de la dependencia es un producto de la perfección narcisista. Por esto una cierta iconoclastia del super-yo es una fase previa a la recuperación de la realidad, de toda realidad. Porque además: «C'est Thánatos que révèle le sens d'Eros comme ce qui résiste à la mort» <sup>96</sup>. Todo lo cual nos hace comprender más a fondo por qué el *superyo* es el representante del *ello* <sup>97</sup>.

La descentración no se lleva a cabo por la simple reflexión sino por un proceso hermenéutico. Por eso el psicoanálisis no trata principalmente del conocimiento, sino del *manejo de las resistencias*: «Interpréter et travailler coïncident» <sup>98</sup>. No es cuestión de cambiar la ignorancia por el conocimiento, sino de vencer las resistencias. El paciente hace, pues, una gran contribución al trabajo de análisis: «Parler, ici, est un travail» <sup>99</sup>. El simple fenomenólogo no llega a este campo, y es preciso remitir a una *arqueología* <sup>100</sup> del sujeto y a una *dialéctica* de reconocimiento del otro y del mundo, pues las relaciones entre el *moi* y el *surmoi* son como las del amo y el esclavo <sup>101</sup>. Tal es la dialéctica intersubjetiva e interactiva del deseo <sup>102</sup>.

La lucha contra el narcisismo, equivalente freudiano del falso Cogito, descubre el enraizamiento del lenguaje en el deseo y las pulsiones de la vida, por eso el psicoanálisis es la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del ego <sup>103</sup>. Pero la descodificación estructuralista a nivel lógico ocurre con un empobrecimiento semántico y de la realidad <sup>104</sup>. La sospecha y la hermenéutica van más allá de la astucia de la razón para penetrar en la voluntad de poder con todos sus intereses. En esto coinciden Marx, Freud y Nietzsche al definir la consciencia como mentira <sup>105</sup>. Así la consciencia no es origen sino propiamente tarea <sup>106</sup>.

Desde Freud, Marx y Nietzsche, comprender no es una lectura de la consciencia, sino un *descifrar sus expresiones*: «Ce qu'ils ont tenté tous trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes 'conscientes' de

---

95. *DI*, 209.

96. *DI*, 286. El afrontamiento de la muerte en Hegel y del miedo a la castración en Nietzsche es fundamental en el paso del hombre a su estado adulto.

97. *DI*, 295, 472.

98. *DI*, 397.

99. *DI*, 399-400. Subrayado mío.

100. *DI*, 406. Subrayado mío.

101. *DI*, 461; *CI*, 111.

102. *DI*, 465.

103. *CI*, 24.

104. *CI*, 54.

105. *CI*, 101, 326.

106. *CI*, 109.

déchiffrage avec le *travail* 'inconscient' du chiffrage qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au psychisme inconsciente. A rusé, rusé et demi»<sup>107</sup>. Hay un camino de codificación y de descodificación. Superada la falsa ilusión de la «cosa» por el kantismo y el empirismo, se ataca ahora a la ilusión de la consciencia: «Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans la doute sur la conscience»<sup>108</sup>. La consciencia se pierde, en cuanto narcisista, en el cosmos, el bíos y la psyche (Marx, Freud, Nietzsche) para encontrarse críticamente renovada, como bien ha descubierto M. Foucault<sup>109</sup>. Esta nueva situación podría resumirse así: Se trata de descender hasta los cimientos de nuestra *episteme* partiendo de los efectos de la superficie. Proyecto que se inscribe en la «hermenéutica de la suspicacia» inaugurada por esos tres grandes pilares del pensamiento contemporáneo: Marx, Freud y Nietzsche. Método, pues, topológico destinado a una infatigable labor de excavación destinada no tanto a buscar una nueva base cuanto a desenterrar el fundamento mismo y ponerlo a la luz. *Búsqueda más allá de la consciencia e incluso contra ella*.

Las arqueologías de Michel Foucault se inauguran por los descensos a los propios abismos de la sinrazón<sup>110</sup>. El conocimiento se encuentra al perderse, la codificación y la descodificación consciente se encuentra con su mismo proceso inconsciente. Los signos juegan aquí un papel principal en ambas divisiones, con un trabajo de relativización decisivo en la liberación de las resistencias. Así la palabra libera la existencia y la consciencia se pone al servicio del ser y la vida<sup>111</sup>, a la vez que evita perderse en el mundo, olvidar su sentido y su comunidad vital. Solamente ahora puede encontrarse la libertad superado el nihilismo<sup>112</sup>, la vana ilusión de la consciencia<sup>113</sup>, y el narcisismo. Entonces la seducción y la apariencia dejan su lugar a la verdad y al realismo sin hipotecas<sup>114</sup>. Solamente a partir de aquí es posible una ética auténtica<sup>115</sup> como arqueología de la humanidad, lejos de la dialéctica sumisión-rebelión,

---

107. *CI*, 150.

108. *CI*, 149.

109. *CI*, 153. M. FOUCAULT, *Les mots*, 245-294.

110. F. ÁLVAREZ-URÍA, «Michel Foucault: contra el poder, el saber y la verdad». *El País*, 411-79. G. ALBIAC, «Sabiduría del poder en M. Foucault», A. NATAL-D. NATAL, *Estudio Agustiniiano*, 13 (1978) 366. B. HENRY-LEVI, «Le système Foucault», *Magazine Littéraire*, 101 (1975) 7-9.

111. *CI*, 235.

112. *CI*, 297-298.

113. *CI*, 319. En la misma línea varios escritos de Erikson, Lasch.

114. *CI*, 433. J. BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*. Trad. castellana de I. Agoff. Barcelona 1980.

115. *CI*, 434.

autonomía-heteronomía <sup>116</sup>. Si hoy se quiere una antropología política ésta no es posible sin una teoría del hombre, pero aún no tenemos una teoría del hombre <sup>117</sup>. Estamos en esta tarea: «*Això era i no era*» <sup>118</sup>.

#### 4.3. *La arqueología del sujeto*

Desde antiguo se ha investigado en la profundidad del individuo, de la persona y su sentido, y en definitiva del sujeto. Tras el enunciado cartesiano del *Cogito*, se discute pronto la diferencia entre su realidad y su consciencia. Husserl también insiste en el problema así como Kant y Sartre. Pero ha sido Michel Foucault el que ha llevado a nuevos campos la investigación sobre el sujeto y su aparición y desaparición en la arqueología de la ciencia. Como no se trata de insistir en Foucault mismo nos contentaremos con unas breves calas en su *Arqueología del saber*. Así por ejemplo: «Acabo de demostrar que no era ni por las ‘palabras’, ni por las ‘cosas’ con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones» <sup>119</sup>. Por consiguiente, tanto las palabras como las cosas, como el sujeto psicológico, como el trascendental, suponen elaboraciones muy amplias y previas que es necesario investigar. Bien es cierto que el sujeto se niega a ello de modo decidido y empeñativo pero se trata de una labor necesaria aunque desagradable: «no desean en modo alguno que se les desposea, además y por añadidura, de ese discurso en el que quieren poder decir inmediatamente, sin distancia, lo que piensan, creen e imaginan; preferirían negar que el discurso sea una práctica compleja y diferenciada, que obedece a unas reglas y a unas transformaciones analizables, antes que verse privados de esa tierna certidumbre, tan consoladora, de poder cambiar, ya que no el mundo, ya que no la vida, al menos el ‘sentido’ por el solo frescor de una palabra que no procedería, sino de ellos mismos, y permanecería lo más cerca del origen, indefinidamente» <sup>120</sup>. Por tanto, la consciencia se niega fácilmente a la más mínima inspección, pero eso es algo absolutamente necesario cuando todo se hace en nombre de la consciencia y la lucidez, pues éstas han llegado a ser un nuevo dogma de fe civil. No en vano M. Clavel ve esta falta de crítica a

116. *CI*, 439: «La seule manière de penser éthiquement consiste d’abord à penser non éthiquement».

117. E. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Paris 1973.

118. *MI*, 321.

119. M. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, 3a., 9.

120. M. FOUCAULT, *Ibidem*, 355.

la consciencia una debilidad de pensadores como Glucksmann, Lardreau y Jambet <sup>121</sup>. Freud, Marx y Nietzsche ya lo habían anunciado también.

Veamos cómo plantea Ricoeur este problema de la arqueología de la consciencia y del sujeto y su discurso. Ricoeur nos habla de la necesidad de descubrir una «arquitectura del sentido» dentro de un sujeto donde el consciente es del orden de lo último, mientras el inconsciente pertenece al orden original <sup>122</sup>. Se necesita un trabajo para entrar en la plenitud del discurso y en la arqueología del sujeto <sup>123</sup>, porque la simple consciencia no puede ser un punto de partida, sino más bien, en todo caso, de llegada y de conquista diligente. Tenemos una cierta experiencia de que la consciencia inmediata es, ante todo, falsa consciencia <sup>124</sup>. A este examen se niega el sujeto pues supone para él una nueva humillación <sup>125</sup> que estalla los límites estrechos de la consciencia <sup>126</sup>. Pero es necesaria una genealogía del sujeto que sin caer en un relativismo elemental nos libere de las ilusiones del yo <sup>127</sup> y sus simulaciones, hay que ir al paradigma de todas las astucias de la razón donde se produce la arquitectónica de lo sublime <sup>128</sup>. Si tras el sistema racionalista se esconde una voluntad débil como acusa Nietzsche, entonces la crítica de lo sublime y la hermenéutica, según Ricoeur, deben afrontar la voluntad de poder y la pasión enmascarada para llegar plenamente al sujeto <sup>129</sup>.

Esto quiere decir que no se puede esperar una ciencia inmediata del sujeto, sino más bien una hermenéutica del mismo, que bien podemos llamar arqueología, dado que debe profundizar en las distintas capas del sujeto y sus lenguajes, más allá de la superficie inmediata aparente. En esta arqueología no se trata simplemente de conocimiento teórico, sino que se trata de un verdadero trabajo de excavación y penetración de la intimidad del sujeto hasta llegar a conocerlo en toda su profundidad. Por de pronto, la coincidencia de la claridad del yo-soy-yo-pienso con la realidad del sujeto es muy dudosa <sup>130</sup>. Se trata en principio de erradicar confusiones lo mejor posible. Con A. Pintor Ramos, podemos resumir así: «La consciencia no es algo dado, sino el esfuerzo por parte del sujeto en apropiarse los contenidos de la vida. ¿De dónde vienen tales contenidos? Es dentro de la noción de *arqueología* del sujeto, que es

- 
121. M. CLAVEL, *Critique du Kant*. Paris 1980, 631.  
 122. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 15 (1971) 238 y 239.  
 123. P. BOURGEOIS, *Ibidem*, 240.  
 124. J.D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 582.  
 125. J.D. STEWART, *Ibidem*, 584, 585.  
 126. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 158.  
 127. M. CRISTALDI, «La testimonianza», *AF*, 3 (1972) 68 y 71.  
 128. M. CRISTALDI, *Ibidem*, 81-82.  
 129. M. CRISTALDI, *Ibidem*, 78.  
 130. E. RENZI, «Freud», *Aut. Aut.*, 98 (1967) 39.

anterior a la constitución formal de éste, donde estas investigaciones adquieren relieve especulativo»<sup>131</sup>. Lo consciente es solamente la cobertura de lo arqueológico. Toda antropología parte hoy día de esto. Porque es necesario desapropiar al sujeto avaro y narcisista de sus posesiones ilusorias<sup>132</sup>.

El sujeto debe combatir por su descubrimiento como combate por su libertad sin dejarse entusiasmar por vanas ilusiones<sup>133</sup>. Podemos en este sentido decir con M. Maceiras que el tema de Ricoeur es la comprensión del yo al ponerse en duda la consciencia cartesiana clara y distinta<sup>134</sup>. O como lo dice el mismo Ricoeur: «L'idée directrice qui me guide est celle-ci: le lieu philosophique du discours analytique est défini par le concept d'*archéologie du sujet*»<sup>135</sup>. La evidencia del yo es solamente presunta, y más bien engañosa, por tanto, se deben tomar precauciones. El psicoanálisis nos ha dado ejemplo, pero no es exclusivo: «la psychanalyse représente la troisième et 'probablement la plus cruelle' des humiliations infligées au narcissisme. Après l'humiliation cosmologique que Copernic lui infligea, ce fut l'humiliation biologique, issue de l'oeuvre de Darwin»<sup>136</sup>. Nosotros podemos decir lo mismo del inconsciente económico puesto al descubierto por Marx. En Freud el yo nunca es una posición apodíctica, sino económica, nos advierte Ricoeur<sup>137</sup>.

Disimular su propio ser es una tarea muy general del sujeto, en su paso por la vida. Por eso el verdadero sujeto solamente se alcanza progresivamente en sus actos y en su mundo<sup>138</sup>. Y para ello se necesita un trabajo incesante con diversos métodos, ya que después de Marx, Freud y Nietzsche nadie parte de cero. La egología de Husserl es insuficiente porque es un *cogito sin res cogitans*. Por eso la consciencia debe abandonar su autoposición dominante para acoger la espontaneidad nutricia como inspiración que rompe el círculo estéril de su encantamiento<sup>139</sup>. Se trata de desvelar en «el corazón de la libertad» del sujeto un poder no solamente de posición, sino también de acogida según una dialéctica más amplia entre cuerpo y espíritu que no toma lo inmediato y primero por lo absoluto y evidente<sup>140</sup>, según suele hacer el dualismo empirista o idealista, sino que quiere realmente introducirse en lo originario reconciliado, donde el hombre se recrea a sí mismo según el poder creador de lo imaginario

131. A. PINTOR RAMOS, «Paul Ricoeur», *P*, 122 (1975) 119.

132. P. RICOEUR, «Événement», M. PHILIBERT, *Paul Ricoeur*, 287.

133. G. GUSDORF, *Significación*, 162, 263.

134. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 131, 132.

135. *DI*, 407. Subrayado mío.

136. *DI*, 414.

137. *DI*, 416.

138. S. HACKETT, nota 33 del cap. I.

139. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 145-146.

140. P. JAVET, *Ibidem*, 146.

y no de lo ilusorio pues «A ce titre, l'imagination s'identifie avec la liberté»<sup>141</sup>. Ahora bien, si en Sartre aparece sobre todo la libertad en su aspecto anonadante, en Ricoeur se nos muestra con toda su capacidad de afirmación<sup>142</sup> y de promoción propia.

Ya desde antiguo la crítica del conocimiento ha sido la avanzadilla de la filosofía existencial en consonancia con una filosofía de la libertad considerada tanto en sí misma como en su compromiso corporal e histórico concreto hasta desvelar su sentido y su calidad<sup>143</sup>. Éstas son las enseñanzas de los maestros Marcel y Jaspers.

Hay una primera revolución copernicana donde se revela el sujeto y una segunda donde el sujeto deja el centro del mundo penosamente, y además: «Toute la philosophie de Jaspers n'est qu'une reconquête sur les crispations de la conscience intellectuelle»<sup>144</sup>. Ella siempre devoradora, siempre devorada. Siempre crítica, siempre criticada, siempre posesiva, siempre a desposeer. Siempre en huida, siempre comprometida. Por eso no ha dudado Ricoeur en decir: «Participer au mystère de l'existence incarnée c'est adopter le rythme intérieur d'un *drame*»<sup>145</sup>. La consciencia cuando insiste en lo objetivo pierde presencia, cuando se resuelve en simple presencia parece que se desencarna, al centrarse en sí misma pierde su propio ser. Así el hombre parece poder decir: «*Je suis libre et cette liberté est indisponible*»<sup>146</sup>. Su constitución en libertad y su limitación parecen unirse constantemente. Si elige se limita.

Pero la libertad parece estar siempre primero. Aunque siempre hay una dialéctica entre autonomía y heteronomía, y ambas necesitan una atención delicada para no eliminarse vanamente hasta caer en la inercia mortal o en la libertad de la locura enajenada. La libertad humana, entonces, como la consciencia es siempre tarea, se hace en camino, es un saber hacer y hacerse continuamente que no es mecanicismo ni estereotipo, ni necesidad, ni idealismo<sup>147</sup>. Ni siquiera en lo habitual es petrificación, aunque por ello: «Ainsi chaque homme tend vers un style personnel qui contribue à sa 'nature essentielle' comme dit Goldstein»<sup>148</sup>. En cuanto por la corporalidad participamos en el fondo del universo, pertenecemos tanto a su inercia como a su creatividad, tanto a su permanencia como a su libertad<sup>149</sup>. Pero ambos aspectos tampoco

141. P. JAVET, *Ibidem*, 151.

142. P. JAVET, *Ibidem*, 151.

143. P. RICOEUR, G. Marcel et K. Jaspers. *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris, 1947, 17-19.

144. *KE*, 356.

145. *VI*, 20.

146. *VI*, 29.

147. *VI*, 226-227.

148. *VI*, 282.

149. *VI*, 290.



se contradicen igual que en la metáfora kantiana: la paloma no podría volar sin la resistencia del aire, tampoco es posible la libertad sin sus obstáculos; por eso Ricoeur intenta un tipo de comprensión donde la «résistance reste un moment de la docilité»<sup>150</sup>.

La naturaleza ofrece la plenitud de la realidad, la libertad actúa en su corriente. De modo que: «En toutes choses la nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la liberté»<sup>151</sup>. La libertad es así concreta e ilimitada, como lo es el sujeto pleno de posibilidades, pero a la vez concreto, que bien puede no-ser y estar demás y de sobra; necesitado por tanto de conciliación y reconciliación, sujeto de todo y nada<sup>152</sup>. El sujeto en cierta manera está más allá de la ciencia y de la consciencia. Más allá de la ciencia, porque el mundo de las cosas solamente «es la osamenta abstracta del mundo de nuestra vida»<sup>153</sup>. Más allá de la consciencia, porque el sujeto es más que la consciencia de sí mismo.

Por la arqueología del sujeto nos adentramos en la arqueología de lo humano que nos descubre una profecía de nosotros mismos<sup>154</sup>. Pero así el sujeto se arranca a su mundo narcisista para reconocerse en el destino y las tareas de la humanidad. Nadie hace solo la historia; ni siquiera su propia historia<sup>155</sup>. Ésta es un despertar del sujeto y una revolución comunitaria; más allá del purismo quietista simple se trata de un optimismo trágico, según la herencia ricoeriana de Mounier. El sujeto queda convocado a la disponibilidad y a lo inesperado con una apertura al otro «où la *mauvaise subjectivité* est surmonté»<sup>156</sup>. Solamente desde esa intimidad rescatada, el sujeto se puede oponer éticamente al triunfalismo de la historia<sup>157</sup>.

La hermenéutica es precisamente la contestación de la consciencia inmediata<sup>158</sup>. Puesto que la vida consciente e inconsciente es una lucha de fuerzas, papeles personales y máscaras, se abre aquí un gran espacio de cifras para descifrar<sup>159</sup>, ya que el sujeto es propiamente un secreto, el suyo propio y el de toda la humanidad resumido en él<sup>160</sup>. Según lo viera ya Freud, el sujeto

---

150. *VI*, 393.

151. *VI*, 310. Ricoeur cita aquí a Ravaisson y remite a su obra *De l'habitude*, passim, 50, 59, 60, 61.

152. *HF*, 32.

153. *HF*, 65.

154. *SM*, 20.

155. *HV*, 322, 323.

156. *HV*, 34. Subrayado mío.

157. *HV*, 240.

158. *DI*, 62.

159. *DI*, 80.

160. *DI*, 98.

es como el inconsciente, un «documento secreto» que es necesario aclarar <sup>161</sup>; sacarlo a la luz es como un paso de la esclavitud a la *libertad* que confiere un sentido, pero por medio de un trabajo esforzado, no por simple reflexión teórica, puesto que la lucha es entre fuerzas no puramente teóricas, ni simplemente objetivas, sino que hay fuerzas y hay sentido y hay fines. La distinción sujeto-objeto es ella misma 'económica'. Tanto el objeto como el «moi» son una variable de la función económica de la pulsión, por eso la consciencia es a su vez problemática, principalmente un síntoma, no una evidencia, cuyo sentido hay que averiguar <sup>162</sup>. Por esos rodeos el sujeto intenta rectificar la realidad que no le satisface; por eso no es solamente, incluso si es muy íntimo el sujeto, algo privado del mismo; siempre hay un contexto histórico: «Comme Spinoza, Freud aborde le moi par son situation initial d'esclavage, c'est-à-dire de non maîtrise. Par là aussi, il recoupe le concept marxiste d'alienation et le concept nietzschéen de faiblesse» <sup>163</sup>.

El sujeto es una pobre criatura amenazado por sus amos: la realidad, la libido y la conciencia moral. Sus relaciones de dependencia realizan la dialéctica amo-esclavo <sup>164</sup>. La idealización narcisista o sublimante no mejora ciertamente la situación. De modo que el sujeto debe luchar y trabajar para hacerse. Ni el sujeto del placer ni el de la utilidad son el verdadero sujeto, hay que pactar entre la infinitud del deseo y la realidad concreta. La neurosis es simplemente la máscara del placer arcaico para imponerse a pesar de todo <sup>165</sup>, pero así el sujeto no se enfrenta realmente con la vida. Así el sujeto se reduce a sí mismo o se convierte en su propio enemigo en vez de civilizarse. La afirmación indudable sobre sí mismo deja sin resolver la amplitud de la ilusión ingenua del sujeto sobre él mismo <sup>166</sup>.

Nunca se insistirá bastante en que: «Interpréter et travailler coïncident» <sup>167</sup>. No es cuestión solamente de cambiar la ignorancia por el conocimiento, hay que vencer las resistencias. Tal es el trabajo arqueológico, no meramente teórico: hay que trabajar, excavar... No basta cambiar de palabra, hay que cambiar de vida: «la lutte contre le narcissisme —équivalent freudien du faux *Cogito*— conduit à découvrir l'enracinement du langage dans le désir, dans les pulsions de la vie» <sup>168</sup>. Precisamente el psicoanálisis es la condición de

---

161. *DI*, 105.

162. *DI*, 130, 136.

163. *DI*, 182 y 178.

164. *DI*, 209, 182.

165. *DI*, 280.

166. *DI*, 369.

167. *DI*, 397.

168. *CI*, 24.

una hermenéutica liberada de los prejuicios del yo, la pérdida de lo *mío* para recuperar el yo y pasar a través de una consciencia crítica hacia la posibilidad de las profundidades metafísicas, con una metodología militante e itinerante, alejada tanto de la presunción idealista como de la falsa seguridad empirista, por el encanto de los hechos, tan querido a la consciencia burguesa.

La ilusión de la cosa y la ilusión de la consciencia se glorifican y se destruyen mutuamente: «Après la doute sur la chose, nous sommes entrés dans la doute sur la conscience»<sup>169</sup>. Es un continuo tejer y destejer, hay un camino de codificación y otro de descodificación. Los teje-maneges ocultos en la sombra hay que ponerlos a la luz para que el sujeto se clarifique. Y ésta es una dura labor, cuerpo a cuerpo y sin descanso. Por la que el hombre camina de su mentira a su verdad, con un esfuerzo dramático y penoso frente a la distorsión constante del consciente. Ése es el secreto del sujeto y el enigma de su restauración. Así se llega también a ver con Heidegger que: «Ce *ego* n'est plus le centre, puisque la question de l'être et la signification de l'être sont le centre oublié qui doit être restauré par la philosophie»<sup>170</sup>. Y esta prioridad del ser recrea también una nueva filosofía del sujeto. La proximidad óptica del sujeto a sí mismo no le da una mayor cercanía ontológica, por eso se necesita una hermenéutica. Solamente la libertad puede decir quién es ese sujeto<sup>171</sup>.

Así la hermenéutica del sujeto es una hermenéutica de la totalidad en lo finito. Aquí no tenemos una reducción *a la* consciencia, sino *de la* consciencia. Solamente el sujeto que ha pasado esta prueba sabe realmente quién es él. Éste es el resultado positivo de la tarea arqueológica de la «dé-construction du faux *Cogito*»<sup>172</sup>; el desenmascaramiento de lo arcaico. En este ataque al sujeto coinciden estructuralismo y psicoanálisis, así como en su acusación a la egología de Husserl. Y eso justifica «parler d'une archéologie du sujet»<sup>173</sup>. En efecto, después de Freud: «La conscience n'est pas la première réalité que nous pouvons connaître, mais la dernière. Il nous faut venir à elle, et non partir d'elle»<sup>174</sup>. Contra toda apariencia aquí no hay texto, solamente se encuentra pre-texto, que necesita una exégesis adecuada hasta llegar a un reconocimiento y una reconciliación no narcisista acerca de lo que hay, sin resentimiento ni presunción, sin megalomanías idolátricas narcisistas ni furias destructivas.

El dilema sumisión-rebelión, no puede ser, por lo demás, aceptado ni aceptable. Lo primero porque sería una consciencia minusválida de sí misma,

169. *CI*, 49.

170. Citado en *CI*, 224.

171. *CI*, 229, 230.

172. *CI*, 239.

173. *CI*, 261.

174. *CI*, 318.

lo segundo porque sería extravagante, a no ser que se quiera reducir al hombre a una lucha subterránea de complejos que, por supuesto, precisarían de clarificación <sup>175</sup> y racionalización, y que incluye una consideración de los fines y la dialéctica entre éstos y los medios.

#### 4.4. *La teleología y la promesa*

Lo que busca Ricoeur es un sentido total, una dirección auténtica del pensamiento, un sentido con sentido, si vale la expresión. No se trata solamente de lo que es, sino de lo que está más allá: «By living in the first meaning I am drawn by it beyond itself» <sup>176</sup>. Además, hay el análisis arqueológico, en cierto modo regresivo, y hay el camino progresivo-sintético revelador definitivo del sentido. Hay el adentrarse en los signos menos racionales y hay la responsabilidad del pensamiento autónomo. El problema está en no perder informaciones válidas ni reducir precipitadamente los sentidos. Tampoco se debe caer en el absolutismo del conocimiento, pues la racionalidad es en cierto modo nada más que una promesa <sup>177</sup>. Nunca el misterio del mundo puede convertirse en pura gnosis. Ya lo dijeron tanto Kant como Wittgenstein, el mundo es lo místico, lo que no se puede reducir totalmente a enunciados en su totalidad. Y ése es un fallo fundamental de Hegel. Pero esto no autoriza la pusilanimidad indagadora, pues si los obstáculos son muchos las posibilidades son aún mayores. En medio de grandes dificultades y confusiones el espíritu humano encuentra casi siempre un poco de luz y un camino, aunque sea estrecho, hacia lo fundamental y constitutivo. La libertad humana, tan debelada, es un poco la señal de que «ni siquiera lo peor es seguro» como dice Claudel. Ella misma se afirma entre la emergencia y las debilidades, de modo que, como dicen los textos cristianos, «cuando soy débil entonces soy fuerte», es decir, donde está la opresión brotará la liberación.

En todos los grandes intentos del pensamiento, el conocimiento trata de ser un proceso progresivo de aclaración y no de sobrevolar simplemente los problemas, para llegar, precisamente a través de ellos, a la libertad plena, entre la confianza y la dificultad a través de los obstáculos de la historia, olvidados viejos idealismos, por el camino de la vida. Tal es el esfuerzo por ser de verdad. Aquí la polaridad de lo teleológico se contrapone <sup>178</sup> y complementa con lo arqueológico, en el sentido freudiano, en un intento de recuperación

---

175. *CI*, 474, 476.

176. P. BOURGEOIS, «Hermeneutics», *PhT*, 4/4 (1971) 236.

177. D. STEWART, «Paul Ricoeur», *PhT*, 9 (1969) 584.

178. M. MACEIRAS, «Paul Ricoeur», *P*, 126 (1976) 143.

del mundo y el hombre en su existencia concreta con el sentido y la calidad de la libertad: «Une réflexion sur la liberté considérée d'une part en elle-même, d'autre part en liaison avec une situation corporelle et historique qui adhère étroitement à elle, et enfin en communication avec autres foyers de liberté aux mêmes situés de façon unique dans le monde»<sup>179</sup>.

Está por una parte el desafío prometéico<sup>180</sup> y por otra la esperanza de llegar a buen puerto en la empresa de la libertad humana. Cierta existencialismo ha sido sobre todo lo primero, pero también hay la segunda parte: la reconciliación y el saber descubrir el futuro de la libertad incluso en los estados de excepción y emergencia más allá del Leviatán, del artificio y del artefacto en camino hacia la salud. Hay la pasión del día por dar a luz la libertad de la nueva humanidad frente al temor a la noche. Así el hombre es 'transévénementiel', acontecimiento que acontece por encima de lo simplemente acontecido. Es una lucha permanente por ser y ser más. Hay una reminiscencia y hay una expectación. Por eso la desproporción entre la limitación humana y la totalidad «se vive siempre sobre la base indudable de la liberación del hombre»<sup>181</sup>. Un juego infinito de posibilidades.

Hay un reverso y hay un exceso, una plenitud misteriosa, 'mana', un deseo pleno de significación perfecta y de justicia inefable. De este modo se llega a una ontología tensional más allá de la ingenuidad y de la pura desmitificación, en un intento decidido de participar el ser aunque no se llegue a su posesión absoluta. Es un tener valor, un atreverse en medio de conflictos de naturaleza y libertad, de libertad y objetividad, de objetividad y creatividad<sup>182</sup> en busca de la conciliación de la «conspiración primordiale de la nature et la liberté»<sup>183</sup>. Un esfuerzo universal de integración en la batalla amorosa de la vida que es siempre «historia polémica»<sup>184</sup> y tarea sin fin, aunque siempre esperanzada, con una fe profunda en la vida y la libertad, a pesar de las prisiones, los cuarteles y los campos de concentración.

En esta dirección la filosofía personalista de Ricoeur tiene un carácter netamente prospectivo frente al existencialismo más crítico y crispado con el pasado<sup>185</sup> de talante desesperanzado. Cree también el personalismo más en el apoyo mutuo como principio y promesa no quimérica de toda revolución<sup>186</sup>.

---

179. P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers*, 18.

180. P. RICOEUR, *Ibidem*, 338: «le défi, c'est le moment prométhéen de la liberté».

181. M. SANTOS, «La Repetición», *Stromata*, 17 (1971) 502.

182. *KE*, 385.

183. *KE*, 393.

184. *HV*, 59.

185. *HV*, 159.

186. *HV*, 162.

Subyace aquí una fortaleza, una generosidad, y una pasión irreductible para la comprensión y la comunión creadora de la unidad, aún entre conflictos, sin totalitarismos. Por la ternura se alientan, reúnen y resuelven las contradicciones de la vida. Es una cultura de la ternura donde los choques de la convivencia se amortiguan y se asumen humanamente por la fidelidad <sup>187</sup>. No se trata simplemente de un final feliz sino de una tendencia reconciliadora en profundidad más allá del purismo y del dramatismo.

Así va brotando la liberación de la libertad en un proceso dinámico de profundidades ontológicas y de esfuerzo laborioso. Pues si por una parte: «L'achèvement de l'ontologie ne peut ne pas être una libération» <sup>188</sup>, este proceso tiene la característica de un «pragma», de una realización laboriosa <sup>189</sup> en marcha hacia el futuro desde el pasado y lo pasado, en cuya tarea el hombre descubre con la resistencia y el espesor de su mundo la ardua tarea de la liberación entre tanta alienación.

Freud describió las resistencias de lo arqueológico, pero también es necesario acompañar lo teleológico con sus dificultades <sup>190</sup> y posibilidades hasta llevar el discurso de la vida a su destino verdadero y a su propia verdad. Es un dar y dejar, un afirmar y un negar, un tejer y destejer, una dialéctica permanente para purificar las escorias de ese discurso que es teórico y es vital, e intenta ser progresivo de la alienación a la felicidad. Como la obra de arte recoge el pasado y anuncia el futuro así es la libertad: unida al mundo y a la naturaleza y superándolos siempre. Así el hombre es obrero y es artista de la libertad sin convertirse en un Leviatán sin naturaleza o contra la naturaleza <sup>191</sup>.

En esa dialéctica arqueológica y teleológica-progresiva se intenta reconciliar todo, preservadas todas las diferencias una vez asumidas sin hacerlas irreductibles a la clarificación y a la transformación en marcha hacia el futuro de la libertad, perdidas las ilusiones de las evidencias aparentes. Se trata de una edificación progresiva desde el fondo del hombre y el mundo en una lucha continua: «L'infini du désir, son doublement dans le désir d'un autre désir, qui serait en même temps le désir d'un autre, l'accès à l'égalité des consciences par le moyen de la lutte, toutes ces péripéties bien connues de la *Phénoménologie* hégélienne constituent un exemple éclairant, mais non contraignant, pour une dialectique téléologique de l'esprit enracinée dans la vie du désir» <sup>192</sup>. Así a la esclavitud le sobreviene la libertad, al hombre viejo el hombre nuevo,

---

187. *HV*, 203.

188. *VI*, 32.

189. *VI*, 195.

190. *DI*, 444.

191. *DI*, 503.

192. *CI*, 241.

al principio el fin, a la consciencia falsa la verdadera, al inconsciente el espíritu, al sin-sentido el sentido; y como en todo símbolo, se condensa el pasado, pero también, en cierto modo, el futuro. De este modo todo acontecimiento (evento) se convierte en advenimiento nuevo <sup>193</sup>, re-creador desde lo antiguo. Se genera una desesperación de la desesperanza, una nihilización (aniquilación) del nihilismo, una acusación de los justicieros y un apoyo misericordioso al hombre enfermo por lo sublime <sup>194</sup>, esforzado en la bondad y deseoso de la voluntad de bien.

De este modo, también la ética es «l'appropriation de notre effort pour exister, dans son procès entier, de l'esclavage à la béatitude» <sup>195</sup>, de la tristeza a la libertad, según la tradición spinozista. Ricoeur entiende la ética antropológicamente, como religación por su noción de valor «a la dialéctica de un principio de limitación unido a las obras, a las instituciones, a las estructuras de la vida económica, política y cultural» <sup>196</sup>. Es una filosofía de los límites que a la vez es una exigencia práctica de totalización, es la libertad en esperanza. Un anuncio de reconciliación total y universal desalienante sin caer en el fanatismo. Una promesa y una esperanza firme y laboriosa sin apresuramientos violentos ni totalitarios <sup>197</sup>; por caminos de plenitud itinerante sin titanismos, hacia una tierra nueva, donde habita la justicia, que ahora es sólo prometida. Y que más allá de sus exigencias éticas contiene una revolución, porque el futuro mejor no es ajeno a la desgracia presente, si no se renuncia a toda esperanza como los condenados del infierno dantesco. De hecho, incluso contra toda esperanza, el hombre se liberó muchas veces, así la libertad descendió del campo de las promesas vacías y se hizo hombre y vida humana, generosidad y don definitivo contra toda apariencia de opresión y odio, y pasó de los límites de la libertad a la libertad de la vida.

Éste es el camino de la libertad y su objetividad desde la subjetividad al pueblo y la comunidad, ya económica, ya política; la pasión de lo posible, la exégesis de lo vital de la esperanza por la libertad <sup>198</sup>, el despliegue de un esfuerzo, una afirmación existencial para abandonar la esclavitud camino de la libertad.

Solamente una generosidad ilimitada conduce a una reversión revolucionaria total que en el fondo es una nueva reconciliación y un redescubrimiento de la libertad de todos. Ahí radica la imaginación creadora de lo posible y la

---

193. *CI*, 375.

194. *CI*, 333.

195. *CI*, 335 y 409.

196. *CI*, 337 y 403.

197. *CI*, 339.

198. *CI*, 402.

pasión de la libertad: «Si l'on veut exprimer en termes psychologiques appropriés la liberté selon l'espérance il faudra parler, avec Kierkegaard encore, de la *passion pour le possible*, qui retient dans sa formule la marque de futur que la promesse met sur la liberté»<sup>199</sup>. Esta pasión y esta promesa abren la muralla del porvenir personal y comunitario. Esta libertad es la que desmiente con toda verdad la destrucción y la muerte.

Tal es el anuncio y el auténtico discurso de la libertad, su horizonte definitivo siempre presente y siempre en cierto modo lejano. Algo presente, pero también futuro. Es sólo un postulado, pero que se revela eficaz en su aplicación: «La liberté postulée est cette manière d'exister libre parmi les libertés»<sup>200</sup>. Por otra parte el postulado de la inmortalidad desarrolla al infinito la dimensión temporal —existencial de la libertad, esa esperanza se mueve en la misma dirección porque «l'espoir de participer au souverain bien» es la «liberté même, la liberté concrète, celle qui se trouve chez elle»<sup>201</sup>.

El postulado filosófico de lo divino manifiesta la libertad existencial como el equivalente filosófico del don que en cierto modo no está sólo en nuestro poder. La libertad no sólo debe cruzar la noche del saber, sino también la del poder ante la presencia del mal efectivo<sup>202</sup> que le afecta en concreto y en su totalidad. Así la libertad es una verdadera aventura que algunas veces es desventurada y otras veces es buena-ventura. La libertad es una profecía con pasión por cumplirse, nunca profecía post eventum. Ésta es la apuesta del hombre y su esfuerzo de superación por algo siempre más vivo en un mundo nuevo e inacabado, peregrino de la comunidad prometida y comprometida.

#### 4.5. *Estructura y/o dialéctica*

Según Ricoeur, el estructuralismo que ha puesto de moda la palabra estructura es válido como extensión de las explicaciones convincentes ya en lingüística y otras ciencias, pero inválido en filosofía. Esta invalidez implica una minusvalía para tratar los problemas del hombre. Si todo se reduce a códigos, a realidades objetivas sin ninguna implantación existencial, tendríamos un pensamiento acerca de las ruinas de la construcción del hombre y el edificio humano. Como lo dice J. Derrida: «Il n'y a donc rien de paradoxal à ce que la conscience structuraliste soit conscience catastrophique, détruite à la fois et

---

199. *CI*, 398.

200. *CI*, 410.

201. *CI*, 411.

202. *CI*, 413.



destructrice, *destructurante*, comme l'est toute conscience ou au moins le moment décadent, période propre a tout mouvement de la conscience»<sup>203</sup>.

El estructuralismo se aplicaría también demasiado al lenguaje muerto, pero en definitiva todo lenguaje humano supone comunicación y alguien que se comunica, y además la palabra humana es algo más que un elemento de un sistema (Benveniste). El pensamiento no debe alienarse fácilmente en la objetividad de un sistema. De hecho también el estructuralismo adquiere su mayor rigor científico a costa de un empobrecimiento significativo e informativo<sup>204</sup>. El lenguaje estructuralista es una abstracción del ser hablante, sólo así se puede negar del todo la historia. Y si bien es cierto que la fe en el progreso es frecuentemente una credulidad ingenua<sup>205</sup> y que lo mismo puede decirse muchas veces de las seguridades continuistas de la historia, y su marcha inapelable, no lo es menos que hay otros muchos aspectos por los que el estructuralismo pasa, al parecer, demasiado de prisa. Por eso parece más atenta la postura de Ricoeur cuando dice: «Je cherche à me comprendre en reprenant le sens des paroles de toutes les hommes; c'est à ce plan que le temps caché devient historicité de tradition et de interprétation»<sup>206</sup>.

Por otra parte, para Ricoeur, Lévi-Strauss no prescinde de una manera rígida de los histórico dialéctico ya que: «Il tient que les structures sont avant les pratiques, mais il accorde que la *praxis* est avant les structures»<sup>207</sup>. Admitiría a la vez también cierta totalidad sin socializar el *Cogito*, pero reincide en las cosas con su trascendentalismo sin sujeto que reduce al hombre primero a naturaleza, luego a condiciones físico-químicas y, por fin, a materia<sup>208</sup>, bien que bajo el signo de la información.

La univocidad estructuralista o su pluralidad exacta y rígida no es suficientemente compatible con la riqueza real del lenguaje, como lo han entendido muchos especialistas, y tampoco se conjuga bien con la gramática generativa de una fecundidad imprevisible. De ahí que el estructuralismo resulta en cierto modo esquemático y esquelético<sup>209</sup>. Por eso, donde el estructuralismo pone solamente diferencias y oposiciones, la hermenéutica pone un fondo simbólico superdeterminado<sup>210</sup>. En cierto modo, también Lévi-Strauss admite

203. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Paris 1967, 13.

204. *CI*, 54.

205. M. GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso*. Dorcas, Madrid 1980. R. NISBET, *Historia de la idea del progreso*. Trad. castellana de Gedisa, Barcelona 1981.

206. *CI*, 55.

207. *CI*, 55 y J. RUBIO, *Lévi-Strauss*. Estructuralismo y ciencias Humanas, Madrid 1976, 314.

208. C. BACKES-CLEMENT, *Lévi-Strauss*. Paris 1974, 173, 170, 155.

209. *CI*, 53.

210. *CI*, 58.

algo de esto y propiamente lo estructural y lo interpretativo no se oponen del todo, sino que se complementan en descifrar el enigma del mundo, del hombre y del lenguaje con sus dimensiones polisémicas.

La semántica estructural adopta normalmente desde el principio el presupuesto de la clausura del universo lingüístico <sup>211</sup>. Pero la palabra viva y la metáfora rompe este cierre categórico y abren un mundo misterioso de significado. Para Ricoeur, la palabra es como mediadora entre la estructura y el acontecimiento, entre el sistema y el proceso <sup>212</sup>. Hablar es remontar la clausura del universo de los signos, y se crea así una dinámica nueva con un repertorio infinito frente al mundo de finito estructuralista: «Chomsky ne cesse d'opposer une grammaire générative aux inventaires d'éléments caractéristiques des taxonomies chères aux structuralistes. Nous sommes ainsi ramenés aux Cartesiens (le dernière libre de Chomsky s'appelle *Cartesian linguistics*) et Humbolt pour qui le langage n'est pas produit mais production, generation» <sup>213</sup>. Aquí el lenguaje está de fiesta.

La palabra como la metáfora recibe algo de la física y del sistema, pero va mucho más lejos. Siempre hay un substrato y siempre hay un sentido: «Or, avec l'objectivité survient la subjectivité, en ce sens que cet être certain de l'objet est la contrapartie de la position d'un sujet» <sup>214</sup>. Hay una dialéctica entre sujeto y objeto, entre palabra y realidad. Una dialéctica entre ser y ente, entre palabra y significado; una dialéctica permanente entre física y metafísica. La referencia siempre señala un 'estado' de cosas pero siempre hay algo más.

No obstante, según Ricoeur, no hay que apresurarse en llegar a la palabra o sentido sin tener en cuenta el sistema. En esto fracasa por apresurado, según Ricoeur, Merleau-Ponty. Nuestro autor admite la importancia de lo estructural, pero rechaza el postulado estructuralista de la dicotomía, ya conocido en Saussure, entre 'lengua' y 'palabra'. Igualmente rechaza Ricoeur la apelación estructuralista al formalismo, la exterioridad y la autosuficiencia del sistema. Ciertamente todo signo tiene una referencia a otros signos, pero cierto también que todo signo refiere igualmente a la realidad significada. Como lo ha dicho muy bien Benveniste, la semiología relaciona los signos entre sí, pero la semántica representa lo real: «La première est en vue de la seconde; ou, si l'on veut, c'est en vue de la fonction signifiante ou représentative que la langage est articulé» <sup>215</sup>.

---

211. *CI*, 75.

212. *CI*, 81.

213. *CI*, 90.

214. *CI*, 226.

215. Citado por *CI*, 248.

Hay que respetar los sistemas taxonómicos estructuralistas, pero hay que plantear el problema de la referencia y del gesto humano significativo. El sistema lingüístico no sobra pero no basta, es necesario el discurso, la efectuación. Las investigaciones sobre el verbo, el nombre propio y el pronombre personal así lo demuestran. Por eso dice Benveniste: la tercera persona, a pesar de las apariencias, no es como la primera y la segunda porque la tercera habla de un referente ausente mientras que: «En las dos primeras hay a la vez una persona implicada y un discurso sobre esta persona»<sup>216</sup>. Sin esa referencia al individuo concreto, el pronombre *yo* es un signo vacío<sup>217</sup>. Y lo mismo ocurre con el verbo y su referencia cuando se trata de la primera persona del presente de indicativo donde coinciden instancia de discurso y acontecimiento o como suele decirse son performativos. Así el sujeto se pone y el mundo se muestra.

Lo que está aquí en juego, según Ricoeur, es el nacimiento del hombre al mundo de los signos y la vida significativa o universo simbólico que es el origen, como también dice Lévi-Strauss, del ser dicho del mundo y del ser hablante del hombre, no el simple resultado de la vida social<sup>218</sup>. De aquí que: «Le principe différentiel est seulement l'autre face du principe référentiel»<sup>219</sup>. Ambos principios tienen aspectos comunes. Entre otros: el estar más allá del sentido común; y aunque el estructuralismo para Ricoeur es la aproximación más rigurosa y profunda del lenguaje a nivel científico, sin embargo, le faltaría comprensión del sentido y del ser: «Ainsi la régulation structurale est beaucoup plus près du phénomène d'inertie, que de la réinterprétation vivante qui nous paraît caractériser la véritable tradition»<sup>220</sup>. Ésta es más que lo estructural y tiene diferentes contenidos.

Hay un ir y venir, un dar y dejar entre ambos aspectos, entre lo oculto y lo expresado o expresable, como hay un retorno de la libertad a la naturaleza por el hábito y una salida de la libertad del mundo como distinta de las cosas del mundo natural<sup>221</sup>. Lo mismo que en todo descubrimiento hay también una cierta ruptura de sistemas y una reorganización del mundo y una reconciliación en tensión con la que se da una parte de continuidad y al mismo tiempo una importante ruptura. Igual que toda paradoja (para-doxa) se desvía de la opinión (doxa) anterior. Por eso dice Ricoeur: «Nous sommes arrivés au voisi-

---

216. E. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, I. Trad. castellana de s. XXI. Madrid 1974<sup>4a</sup>, 164.

217. *CI*, 251.

218. *CI*, 254.

219. *CI*, 256.

220. *CI*, 51.

221. *CI*, 503.

nage de notre hypothèse le plus extrême: a savoir que la 'métaphorique' qui transgresse l'ordre catégoriel est aussi celle qui l'engendre» <sup>222</sup>.

Por lo mismo, la semántica del discurso es irreductible a la semiótica de las entidades lexicales: «La semántica es el 'sentido' resultante del encadenamiento, de la adecuación a las circunstancias y del ajuste de los diferentes signos entre ellos. Es absolutamente imprevisible. Es un abrirse al mundo. En tanto que la semiótica es el sentido cerrado sobre sí mismo y contenido, en cierto modo, en sí mismo» <sup>223</sup>.

La tradición semántica siempre atribuyó gran poder y valor a la palabra <sup>224</sup>, pero hay una dialéctica permanente entre la palabra y la lengua. Este circuito se puede describir así: «polysémie initiale égale langue; métaphore vive égale parole; métaphore d'usage égale retour de la parole à la langue; polisémie ultérieure égale langue. Ce circuit illustre parfaitement l'impossibilité à la dichotomie saussurienne» <sup>225</sup>. Tiene que haber estructura pero también progresión, una historia: «Il faut donc, encore une fois médiatiser une opposition trop brutale et mettre en relation les aspects structuraux et historiques» <sup>226</sup>.

Según todo lo dicho, la dimensión poético-poética del lenguaje y de la vida coge a contrapié a la estructura y va mucho más allá de ella y entonces el sistema se ve obligado a adaptarse y seguir la nueva orientación de la corriente <sup>227</sup>. Se produce un crecimiento que modifica poco a poco la estructura, pero a su vez la modificación de la estructura trasforma todo el proceso futuro. Lo mismo ocurre en el lenguaje filosófico y metafísico. Primero las categorías parecen muy seguras, luego vemos que el ser cobra cada vez más importancia y las categorías se relativizan en vez de congelarse teológicamente en una estructura inerte: «Bref, c'est le mouvement qui fait que l'ontologie n'est pas une théologie mais une dialectique de la scission et de la finitude» <sup>228</sup>.

Aquí se cruza el ser con el lenguaje aporéticamente. En ese lenguaje hay

222. *MV*, 34.

223. E. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, II. Trad. castellana de s. XXI, Madrid 1978 <sup>2a</sup>, 23-24.

224. *MV*, 132.

225. *MV*, 156.

226. *MV*, 157. La polémica entre Lévi-Strauss y Sartre a propósito de la historia ya ha sido, creo, suficientemente reconstruida por J. Rubio Carracedo, entre otros, y no parece necesario volver sobre ella aquí: J. RUBIO CARRACEDO, *Qué es el hombre*. El desafío estructuralista. R. Aguilera Madrid 1971, 1973 <sup>2a</sup>, 92-105. Y también C. LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. Trad. castellana del F.C. E. México 1964, 355-390.

227. *MV*, 197, D. ROMERO SOLÍS, *Poésis*. Madrid 1981. E. LLEDO, *Filosofía y lenguaje*, Barcelona 1970.

228. Texto de P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris 1962, 442, citado por P. RICOEUR, *MV*, 337.

siempre además del sistema una especie de plusvalía, un algo más. El discurso filosófico, en cierto modo, se salta el sistema y sólo es realmente posible porque como dice Derrida: «'le sens visé à travers les figures est d'une essence rigoureusement indépendante de ce qui le transporte'»<sup>229</sup>. Hay como una 'vehemencia ontológica' de algo desconocido, pero que se presiente, aunque no haya sido dicho aún, y la superación de la referencia inmediata solamente es el primer paso de otra referencia más profunda<sup>230</sup>.

Es una nueva visión de algo no dicho del todo pero indicado, mostrado más que demostrado; es la trasgresión meta-física, dialéctica, hacia algo no contenido en lo inmediato y que va más allá de lo presente. Lo que 'se da' marca la apertura desde la cual la objetividad se despliega y se lanza hacia adelante en la manifestación del ser. No se puede por tanto reducir el ser a lo que 'se da' porque se caería en el fatalismo de los hechos y lo estático<sup>231</sup>. El universo de las cosas no es más que la osamenta abstracta del mundo y de la vida.

Por el contrario, la verdad es algo 'tensional', es «la dialectique la plus originaire et la plus dissimulée: celle qui régné entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative»<sup>232</sup>. Siempre hay una dialéctica nueva entre lo sabido y lo innombrable, entre lo dicho y lo inefable, entre lo verificable y lo inverificable, entre sistema y futuro. En definitiva, para Ricoeur y frente al estructuralismo, la multivocidad es una riqueza del lenguaje y no una enfermedad a corregir.

Por otra parte, para Ricoeur el itinerario judío, frente a los ejemplos escogidos por Lévi-Strauss, no es un sistema lingüístico sino una auténtica historia. Nunca es posible una desmitización absoluta ni una sistemática total. Y tampoco mejora el problema, aunque se pueda aclarar con ello un paquete importante de relaciones significantes, con proceder a una distinción rígida entre lenguaje físico y lenguaje mentalista<sup>233</sup>.

#### 4.6. *La dialéctica entre arqueología y teleología*

Según Ricoeur, debe haber siempre una mediación entre lo involuntario y lo voluntario, entre lo inconsciente y lo consciente, entre el origen y el fin, en-

229. Citado por *MV*, 372.

230. *MV*, 288.

231. *MV*, 397.

232. *MV*, 399.

233. CH E., REAGAN, «Ricoeur's 'Diagnostic'», *International philosophical Quarterly*. 8 (1968) 586-587.

tre la regresión del psicoanálisis y la progresión de la fenomenología y la teleología, entre la naturaleza y la libertad, entre el determinismo y la creatividad, con tendencia a una reconciliación siempre en tensión dialéctica entre los límites o lo estructural y la ilimitación creadora en un combate permanente que lleve al apoyo mutuo.

Así la libertad es una apuesta constante, con limitaciones, con indecisiones, angustiada y prospectiva; no puede ser, por tanto, un decreto ley <sup>234</sup>. Lo simbólico y la libertad son el lugar de encuentro de la progresión y la regresión realizadas constantemente. El centro de comunicación de lo vital y lo espiritual, el encuentro de una tensión dialéctica entre lo concreto y lo universal. La mediación entre la consciencia orientada al pasado y sus indagaciones en el porvenir. Del mismo modo que: «L'histoire hésite entre un type structural et un type événementiel» <sup>235</sup>.

Esta situación reduce la historia a su auténtico valor, ya como progreso interrogado ya como exactitud siempre imperfecta con su propia ambigüedad frente al absurdo y frente al sistema. Existe la estructura y existe la imprevisibilidad. Hay la determinación y la libertad. Como decía Anaximandro, está el origen de donde surgen los seres y está el fin de su destrucción. Pero la comprensión de la dialéctica supera «cette opposition entre régression et progression» <sup>236</sup>.

Igual que la obra de arte que es síntoma y es a la vez curación; y por eso es duradera porque no es solamente proyección de los conflictos del artista, sino también prospectiva <sup>237</sup>. Hay, pues, en ella una negación pero también una afirmación, a la vez, que termina en superación por la energía vital. No hay, por tanto, únicamente entrega a la nada y parón nihilista. Por eso hay una unidad invisible entre arqueología y dialéctica <sup>238</sup>. También para Freud hay cierta unidad entre la superación del narcisismo y la formación del superyo o ideal de vida <sup>239</sup>.

Un ejemplo fundamental de toda mediación positiva es, según Merleau-Ponty, el cuerpo humano que sin ser ni 'moi' ni mundo es un modo típico de cómo puede ser que haya un sentido sin que éste sea principalmente consciente <sup>240</sup>. Así hay también una dialéctica entre presencia y ausencia, como la hay entre consciente e inconsciente donde puede también señalarse una ar-

234. L. OBERTELO, «Filosofia e interpretazione». *Filosofia* 22 (1971) 98.

235. *HV*, 77.

236. *DI*, 176.

237. *DI*, 175-176.

238. *DI*, 334.

239. F. GOMA, *Conocer Freud y su obra*. Barcelona 1977, 101.

240. Citado por *DI*, 372 y 373.

queología y una estratigrafía que lleva a un sentido y no a otros <sup>241</sup>. Entonces toda tópica es también relativa a una hermenéutica sin la cual la tópica sería lo desconocido. También es apreciable una dialéctica entre energía y lenguaje. Aquella se manifiesta por éste y éste se enraíza en aquella y por medio de ella se encarna. Entre las dos dimensiones hay también una relación mutua con una gran dificultad para pasar, en términos freudianos, del placer-displacer al principio de realidad y en términos de Spinoza para ir «de la esclavitud a la beatitud y a la libertad» <sup>242</sup>. Por tanto, encontramos una interpretación arqueológica, regresiva, de la cultura y a la vez una interpretación teleológica. Ambas se sumergen en la vida y emergen de la vida. Es una identificación y es a la vez una superación o progresión: «C'est cette articulation de la progression et de la régression, que j'ai essayé de penser par le moyen d'une dialectique tout à fait primitive, celle de l'archéologie et de la téléologie» <sup>243</sup>.

En esta dialéctica está la solución del *conflicto hermenéutico* con acceso a un pensamiento concreto, entre teoría y realidad, entre lo estructural y lo evolutivo. Por lo demás: «...reste à comprendre que progression et régression sont portées par les mêmes symboles, bref que la symbolique est la lieu de l'identité entre progression et régression. Le comprendre serait accéder a la réflexion concrète elle-même» <sup>244</sup>.

Esta reflexión concreta es una ingenuidad docta y crítica que se mueve entre el arcaísmo y la profecía, entre la angustia y la esperanza, el arjé y el telos, lo analítico y la poética, disfraz y desvelamiento, donde radica tanto lo conocido exactamente como lo totalmente otro que se debe discernir en la dialéctica arqueológico-teleológica <sup>245</sup>. Entre el vestigio onírico y la aurora poética.

Para Ricoeur, como ya dijo Spinoza, el saber absoluto está sólo anunciado en 'profecía' <sup>246</sup>. Si tal saber se reifica, se totalitariza. No se pueden, por tanto, congelar las mediaciones y abandonar la dialéctica, pues en ese dejarse a la inercia se alimenta la alienación: «La liberté s'aliène en aliénant ses propres médiations, économiques, politiques, culturelles; le serf-arbitre, pourrait-on dire encore, se médiatise en passant par toutes les figures de notre impuissance qui expriment et objectivent notre puissance d'exister» <sup>247</sup>.

La realidad es una mediación entre destino y creatividad, recuperación de arcaísmos y exploración del futuro, entre lo inefable y lo expresado. Hay,

---

241. *DI*, 240.

242. Citado por *DI*, 431.

243. *DI*, 475.

244. *DI*, 475 y 173.

245. *DI*, 505 y 328.

246. Citado por *DI*, 506.

247. *DI*, 525.

pues, como una posición, una negación y una superación. Y el lenguaje es como infra y supra-lingüístico a la vez. Infralingüístico porque no se queda en puras palabras. Por eso siempre hay que volver al mundo y siempre hay que superarlo. Así el naturalismo tiene razón y pierde razón. La libertad se pierde a veces en la naturaleza y a la vez se apoya en ella. También aquí se produce una reconciliación; si lo peor tampoco es seguro la esperanza siempre queda abierta.

Por aquí se camina hacia un acuerdo entre consciente e inconsciente, entre lo voluntario y lo involuntario, lo analítico y lo sintético. Ahí se busca la unidad original del sujeto y el objeto recuperada según una «destrucción estructurante»<sup>248</sup> al encuentro de la totalidad que no es solamente peligrosa sino también prometedora de plenitud en la que la libertad conspira por la total liberación del mundo y de sí misma, vencido el resentimiento y la consciencia engañada, en la fraternidad verificada solidariamente. Aquí la verdad, la libertad y el hombre libre de intereses se encaminan al reconocimiento mutuo concreto<sup>249</sup> y universal según nuevos horizontes, a veces insospechados, de restauración del hombre y la naturaleza en su ser más profundo en un mundo social fuera de toda sospecha.

---

248. *CI*, 461.

249. *CI*, 485 y 486.



## EL HOMBRE, EL MUNDO Y LA PALABRA

### 5.1. *La recuperación del sentido: Afirmación y negación humana*

A pesar de las dificultades expresadas arriba, el hombre y su discurso se afirman como donación, si bien con pérdida de espejismos e idealismos inútiles. La creatividad humana aparece así concretamente «comme une mort et une résurrection. Il signifie pour nous *la mort de Soi* comme illusion de la position de soi par soi, et le *don de l'être* que répare les lésion de la liberté»<sup>1</sup>. De este modo se actualiza el acto positivo de la existencia y se persigue el cumplimiento total humano en el camino hacia el futuro<sup>2</sup>.

En su discusión con Sartre, Ricoeur resalta ostensiblemente lo positivo frente a lo negativo del hombre para afirmar que la limitación negativa no puede ser constitutiva del origen del ser humano y que todo poder, valer y tener remite a una afirmación más original. Mientras Sartre exalta el poder aniquilador de la libertad, Ricoeur «ne témoigne pas seulement de 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>3</sup>. Ricoeur se caracteriza por la crítica reconstructiva porque en general concibe el ser no como algo petrificado e inerte, sino como una afirmación viviente que potencia lo existencial y el esfuerzo por existir como lo hacen Spinoza, Fichte, M. de Biran y Nabert.

El discurso humano se entiende en este sentido y está apoyado en ese punto de partida originario y fundamentalmente afirmativo, hasta recobrar toda esa base perdida en el peregrinar del ser humano. Según Javet, Ricoeur propone una antropología y una ontología en la que el hombre aparece simultáneamente como afirmación de sí, como esfuerzo creador por existir y como poder de acogida al ser que le da y le comunica su potencia existencial<sup>4</sup>. Pero esta afirmación de sí no es ajena a la angustia y al miedo, y en especial a la angustia del tiempo presente. El deseo de vivir choca con el muro de la destrucción y de la muerte. A pesar de todo, Ricoeur cree con Bergson en la vida, en el honor del hombre y la felicidad: «Ma vie, ma vie humaine, comme affirmation incarnée, c'est ce que Bergson appelait le sens du bonheur et de l'honneur»<sup>5</sup>.

El talante narcisista de nuestro mundo es también fuente principal de angustia, pero el hombre debe superarla por la entrega a una vocación-obra, a la

1. VI, 32-33. Citado por M. Van ESBROEK, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, 42.

2. S. HACKETT, «Philosophical», *International philosophical Quarterly*, 9 (1969) 32.

3. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 151. M. CRISTALDI, «La testimonianza delle maschere», *AF*, 3 (1972) 85.

4. P. JAVET, «Imagination», *RPhT*, 3 (1967) 159.

5. *HV*, 321.

vez comunitaria y personal, universal y concreta. La seguridad meramente general no basta para evitar los trastornos personales, se necesita la entrega a una causa digna, a una vocación propia. En este camino se descubre el espíritu humano en toda su verdad que, como dicen Hegel y Josiah Royce, es la síntesis de lo universal y lo singular, del en-sí y el para-sí, sin la cual no es posible superar la consciencia desgraciada válidamente <sup>6</sup>. Para ello se necesita conseguir la libertad de renunciar al saber absoluto, sólo propio de los dioses, y aceptar los vaivenes de la historia: «c'est maintenant en renonçant au savoir absolu et en accueillant en soi les aléas d'une destinée historique que l'angoisse peut être vaincue à son stade historique. C'est la tâche d'une philosophie de la liberté de faire ce nouveau pas» <sup>7</sup>.

Sobre tales presupuestos se pasa de una *filosofía de la historia a una filosofía de la libertad* <sup>8</sup>. En ella lo negativo y la angustia quedan asumidos plenamente. Y la nada deja de ser la destrucción o la locura para mostrarse como la negación del ente y la libertad encarcelados <sup>9</sup>. El hombre puede actuar como libertad caída o como hacedor del futuro. De ahí su posible regeneración por su posible libertad, si ese hombre quiere afrontar el reto. En una respuesta positiva lo humano es afirmación y no sólo negatividad.

Para Ricoeur hay filosofías de la negación y filosofías del ser, experiencias de la limitación y transgresión de la misma. En todo enunciado como en toda perspectiva hay una exactitud y una totalidad o ilimitación. Ninguna proposición agota el mundo. La ironía socrática deshace la evidencia empirista e idealista con todas sus seguridades. Al trascender las perspectivas particulares, el hombre se descentra liberalmente y al reconocer al otro y no utilizarlo como medio de sus propios intereses se descubre la consistencia de algo trascendente. Primero como «afirmación originaria que se anuncia a golpe de negaciones» según dice Nabert <sup>10</sup>, pero que en realidad son negaciones de negaciones, creación y reconocimiento de lo distinto: esto no-es lo otro, igual que Platón en el Sofista «reduit le non-être à l'autre» <sup>11</sup>.

Es cierto que también hay la negación como descubrimiento de la no-necesidad del ser, de la insustancia, de la finitud y finalmente de la aniquilación. Pero toda negación es afirmación originaria en el fondo y no es posible ontologizar la nada por lo mismo que *no es*. Pero la inteligencia de la nada, la negación y el rechazo es esencial a la comprensión de la libertad. Sartre entien-

---

6. *HV*, 323.

7. *HV*, 328.

8. *HV*, 328.

9. *HV*, 330.

10. Citado por *HV*, 346.

11. *HV*, 348.

de la nada como un gusano en la médula del ser y origen de actos aniquiladores. En este sentido la libertad y la enfermedad, como en Nietzsche, están muy cercanas. Quizá el problema de la filosofía de Sartre radica en este equívoco sobre la libertad. Sartre parece remitirse demasiado a los estoicos y al cartesianismo en la unión nada-libertad y vacío-libertad. Para Ricoeur, en cambio, siempre hay en toda denegación una afirmación de un nuevo proyecto: «Il me semble qu'il est possible de montrer que, en toute contestation du réel par quoi une valeur surgit dans le monde, une affirmation d'être est enveloppée»<sup>12</sup>.

No hay que confundir el ser con la cosa, por eso la alternativa a la libertad-negación no es la petrificación. En Sartre, de hecho, parece que el *néant* lo que niega es la *coseidad* quasi-mineral. Ser libre es, primero que nada, no ser una cosa entre cosas. Ser libre, por tanto, es no ser no-cosa, pero no-cosa no es ser, por tanto *nada* es no no-ser. Hay que pensar el ser como el alma de la denegación, ya sea como duda ya como rebelión<sup>13</sup>. El ser para Ricoeur es el principio, el arjé de todo que a su vez es el fin de la mitología: «D'abord la conviction de cette *Arjé*, ce principe, est *kosmos* et *diké*, «ordre» et «justice»; ce principe, en effect est la racine commune d'intelligibilité du physique, de l'éthique et du politique»<sup>14</sup>.

El ser es originariamente dialéctico, determinante e indeterminado, funda toda pregunta posible e impide la arbitrariedad del pensamiento así como anima su fecundidad dialécticamente hacia lo arqueológico y lo teleológico, tanto al principio como al fin, en una unidad discriminante, ascendente y descendente. El ser es 'lo mismo y lo otro', más allá de las filosofías de las sustancias y del devenir que se animan mutuamente: 'L'Être est un 'triton ti' (quelque chose de 'troisième'). Dans toute opposition, il y a ainsi un premier stade de la définition de l'Être, jalonné par un 'triton ti', un troisième terme»<sup>15</sup>. Pero esto no autoriza a construir una nueva dogmática: Solamente Plotino hace de nuevo un sistema, ahora trinitario. Es más bien una ontología inacabada<sup>16</sup>, donde la verdad no es principalmente una categoría matemática exacta sino el ser en descubrimiento. Cada uno descubre unos pocos fragmentos, nadie lo ha visto todo directamente<sup>17</sup>.

A primera vista da la impresión de que el tal ser es un conjunto de paradojas y aporías, con atracciones y repulsiones, donde se busca una articula-

12. *HV*, 354.

13. *HV*, 357.

14. *HV*, 358.

15. P. RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*. Cours professé a l'Université de Strasbourg. Paris 1953-1954, 54.

16. *Ibidem*, 64.

17. *Ibidem*, 76.

ción según un sentido relacional y en cierto modo arborescente, como hace más tarde el psicoanálisis <sup>18</sup>. En cierto modo, la filosofía trata de suprimir la aporía del ser, pero también de alguna manera trata de confirmarla, pues como dijo Kant todo pensamiento lo es de lo incondicionado. Así y según la intuición de Anaximandro parece que «l'êre est originairement dialectique: déterminante et indéterminé. C'est par cette structure dialectique qu'il éteint l'interrogation concernant son origine et fonde la possibilité d'interroger sur toute le reste» <sup>19</sup>.

Con frecuencia el hombre cansado disimula el ser, no necesariamente, sino de hecho fácticamente y entonces ya nada se puede interrogar verdaderamente de nuevo. Se produce un estancamiento en la nada. Y la filosofía queda truncada, nos dice Ricoeur <sup>20</sup>. Los filósofos negativos han ayudado a escapar de la cosificación del esencialismo en la filosofía. Tal es la necesidad de huir del ser estático, disecado, hasta recuperar la afirmación viviente original. Ésta es una labor digna sin purismos ni catastrofismos.

En todo caso, la tarea del filósofo es la obra del discurso humano afectado por la dominación, la posesión y la ostentación. De ahí la vinculación entre filosofía y ética o entre verdad y justicia frente a los intereses concretos que ahogan la verdad. Por eso la filosofía es prepararse a morir, como dijo Sócrates, al huir de la cobardía y la mentira para entrar en el mundo de la solidaridad, del don y la apertura al ser y al otro. Sin esta disponibilidad el hombre se convierte en un ser aislado incapaz de dar cabida y cobijo al ser o al prójimo. De ahí que la misión de la palabra, que distingue al hombre, es la comunicación y el diálogo. Pero llevada críticamente para no quedarse en la superficialidad y la seguridad primitiva de los hechos, lo pasado o sucedido. Aquí aparece la ironía socrática, el fin del mundo del 'esto es lo que hay': «La chose, le faire et le faire-faite sont virtuellement mis en question par la parole dubitative: monde, travail et tyranes sont contestés globalment par le pouvoir corrosif de la parole» <sup>21</sup>.

En los grandes pensadores como Sócrates, Descartes, Hume, Kant, Husserl, el 'genio dubitativo de la palabra' se ejerce con sus máximas posibilidades frente a las síntesis apresuradas.

Esa palabra es la que hace posibles la libertad frente a la brutalidad, la luz frente a la oscuridad, y abre nuevos horizontes a la vida caída en la inercia del trabajo cotidiano: «C'est dans le monde de la parole dubitative qu'il y a des

---

18. *Ibidem*, 140 y 147: «l'êre n'est pas une genre mais un faisceau de significations apparentées»; pero es algo más que las acepciones del ser.

19. *HV*, 359.

20. *HV*, 360.

21. *HV*, 220.

contestations. C'est dans le monde de la contestation qu'il y a des affirmations»<sup>22</sup>. Así las perspectivas descubiertas crean nuevas perspectivas y la libertad se historializa en proyectos concretos; la afirmación originaria del hombre se apropia y verifica en el hombre concreto por el esfuerzo y la creatividad íntima frente a las resistencias y los determinismos en una espontaneidad creadora de fines y valores<sup>23</sup>, y a pesar de la incertidumbre la libertad no queda dividida entre la naturaleza y la antinaturalidad<sup>24</sup> ni se queda en el aire, sino que es donada a todas las posibilidades auténticas de la existencia desde su espontaneidad más ingenua hasta sus renunciaciones y deberes más exigentes o valerosos que asumen los niveles profundos de todo deseo y las realizaciones más concretas de la moralidad y de la perfección personal y social hasta convertir la mejor aspiración humana a ser más, en vida de cada día, con una apertura cordial a los valores ajenos. Tal es la unión y la afirmación original del hombre libre que revela así su calidad<sup>25</sup> y, más allá de la revuelta anárquica y la historia irremediable, entre la ética de la convicción y la de la responsabilidad, crea una segunda revolución donde toda revuelta procede de una obediencia más profunda manifestada en la indignación ética donde el ser y el hombre se apoyan mutuamente<sup>26</sup> y donde la identidad de la persona encuentra la libertad: «L'individuation par la liberté exclut que l'homme soit une forme individuée par la matière»<sup>27</sup>. Y así: «le problème de l'universel qui convient à la liberté concrète et qui rend possible une philosophie de la liberté, est un problème originel»<sup>28</sup>.

Todo esto es bastante distinto de la fuerza del sistema y más cercano a la vida cotidiana, firme en la claridad y paciente en la oscuridad, como diría Giraudoux<sup>29</sup>. Esa vida ofrece mucho, pero exige también un gran esfuerzo para llegar a la celebración integral de la libertad. Pues la libertad auténtica y la verdad que libera son la pareja inapelable, la nóesis del noema, de la afirmación humana<sup>30</sup>. En ellas se presenta la 'alegría del sí en la tristeza de la finitud' donde el verdadero discurso humano libera entre tinieblas y prohibiciones, la vanidad de la alienación y las falsas acusaciones, hacia un lugar donde el destino y el don se reconcilian, aunque a veces: «La liberté s'aliène en aliénant ses propres médiations, économiques, politiques, culturelles; le serf-

22. *HV*, 221.

23. J. NABERT, *Eléments*, 124-125.

24. J. NABERT, *Ibidem*, 133.

25. *KE*, 195.

26. *KE*, 361 y 362.

27. *KE*, 344.

28. *KE*, 343.

29. Citado por *VI*, 383-384.

30. *HF*, 54.

arbitre, pourrait-on dire encore, se médiatise en passant par toutes les figures de notre impuissance qui expriment et objectivent notre puissance d'exister»<sup>31</sup>.

Es preciso un gran trabajo de reversión del orden personal y social para que la afirmación originaria del hombre no se quede inválida por la abstención o la capitulación. Es necesario descubrir que en todo héroe se esconde su majestad 'le moi'. No se trata por tanto de una crítica de distraimiento y divertimento, sino de un verdadero esfuerzo recuperador de lo más humano en el hombre a través de sus obras, testimoniales de su deseo e intento activo y militante<sup>32</sup>. Tal es el primer capítulo de toda ética con futuro aunque parezca utopía. Pues «todo hombre pensante, que quiera trascender la sociedad basada en relaciones de subordinación y de dominio, critica y rechaza su 'facticidad' situándose en la óptica de una utopía»<sup>33</sup>, precisamente porque 'lo que debe ser, también debe ser hecho' y si las utopías son muchas es porque son tan numerosas las necesidades radicales. Y porque todo auténtico esfuerzo lo es sobre algo que aún no se tiene pero que no puede sustituirse por sucedáneos: «*L'affirmation de l'être dans la manque, tel est l'effort dans sa structure la plus originaire*»<sup>34</sup>. En ese sentido puede decirse que la libertad es «libertad según la esperanza» o en esperanza pero el esfuerzo debe acreditar precisamente que esa esperanza no es puro vacío o esperanza vana.

Éste es el problema de la efectucción, hacer efectiva la libertad, pues se recordará aquí la sentencia agustiniana sobre la voluntad que, aplicada a la libertad, diría así: «la libertad humana en tanto es libre en cuanto se libera». Aquí nos encontramos con la auténtica profundidad de la falla humana en el proceso liberador del hombre: «Dès lors, la régénération de la liberté es inséparable du mouvement par lequel les figures de l'espérance se libèrent des idoles de la place publique, comme eût dit Bacon»<sup>35</sup>. Para ello hay que escuchar con respeto las profundidades del discurso humano donde se fragua el futuro, dejando que las cosas sean como 'deben ser', para que no sigan siendo 'como son'. Hace falta avanzar en el sentido del esfuerzo y la beatitud de Spinoza, en el eros de Platón frente a la venganza y en el sentido de la libertad, entre el deseo infinito de ser y las limitaciones de cada momento y situación.

Así se produce una reconsideración total de la realidad que implica el descubrimiento de un mundo nuevo puesto que, como está muy bien dicho:

31. *DI*, 525.

32. *CI*, 324 y 325.

33. A. HELLER, *La revolución*, 71.

34. *CI*, 336.

35. *CI*, 414.

«Aixó era i no era»<sup>36</sup>. Pues el mundo nos precede, pero también lo hacemos nosotros. La totalidad se formula y reformula con la libertad.

### 5.2. *La palabra y el trabajo*

La afirmación humana debe verificarse en la vida, el trabajo, la comunicación y las instituciones. Y así recobrase desde sus obras y sus fuerzas de apoyo. La libertad pasa por la necesidad de las obras<sup>37</sup> y de la historia, pero no como simple empirismo o ilusionismo edificante, sino como unión del mundo concreto y del sentido metafísico, pues no hay simbolización posible sin una realidad física previa.

La libertad humana requiere cierta complicidad o complicación aquí y ahora, concreta, aún a costa de algo de su claridad más perfecta, pues: «L'historicité est d'abord 'mon' historicité, à ma mesure, à la mesure de ma liberté»<sup>38</sup>. La situación es el cuerpo de la libertad de la que ésta es el alma. La resistencia y la libertad tienen una relación de apoyo mutuo como el aire facilita, con su resistencia, el vuelo de la paloma kantiana: «C'est encore l'acte de la liberté de se lier à l'être après s'être déliée de l'être»<sup>39</sup>. Así, la libertad no es un espectáculo, sino una acción, un combate permanente. El pensamiento idealista olvida esto y sólo la filosofía de la libertad concreta propone los problemas correctamente para que la singularidad del individuo se encuentre en una acción total de sí sobre sí<sup>40</sup>, en libertad, para una acción comunitaria descubridora a la vez de solidaridad y comunidad.

Así por ejemplo, la apropiación de bienes debe ser respetuosa para no excluir a los otros con la posesividad, pues «en leur fond les êtres son liés par mille liens de similitude, de communication, d'appartenance à des tâches, à des 'nous'»<sup>41</sup>. Pero donde reina la enajenación, y el fetiche del dinero se impone a la palabra humana, el diálogo, la comunicación de bienes, queda congelada y la verdad en suspenso. Marx vio este asunto con claridad<sup>42</sup>.

---

36. Citado por *MV*, 321.

37. J. NABERT, *Eléments*, Preface por P. Ricoeur, 11.

38. *KE*, 193.

39. *KE*, 273.

40. *KE*, 343.

41. *HV*, 117.

42. Citado por *HV*, 118.

Si bien el hombre está llamado a verificarse en las realidades del mundo, no puede someterlas a su antojo y por la fuerza, con olvido de su responsabilidad de cuidar el mundo-naturaleza. Ni vivir entregado a utopías inútiles o abstractas y apartado de la historia concreta. Por aquí se deshace la afirmación humana porque se está dando palos de ciego al aire, y finalmente se puede caer en el catastrofismo incompetente y alocado, como un niño desconcertado que se espanta de los hombres y las cosas. Por el contrario, la naturaleza debe ser recreada por el hombre: «L'homme se voit aujourd'hui appelé à devenir le demiurge du monde et de sa propre condition»<sup>43</sup>. Pero esta tarea no debe endiosar al hombre ni llevarle a un ingenuo progresismo ni hacerle caer en una pusilanimidad aburrida que termina en cobardía extraña al mundo real y propia de una virtud sin objeto.

El personalismo que Ricoeur continúa se interesa tanto por la acción y la prospectiva como por la significación y el sentido postcrítico, con un cuidado respetuoso que da valor al esfuerzo de cada día para no caer en una bipolaridad demente entre trabajo y diversión y, al fin, en una revancha de lo privado sobre lo público<sup>44</sup>, fuera propiamente de la vida humana. Es preciso, por tanto, redescubrir el trabajo para humanizarlo de nuevo y así encontrar nuevos caminos para el hombre. En efecto: «A ce moment, le travail désigne toute la condition incarnée de l'homme, puisque'il n'est rien que l'homme n'opere par une activité laborieuse; il n'est rien d'humain qui ne soit *praxis*; si, de plus on considère que l'être de l'homme est travail. On dira donc que la contemplation humaine elle aussi est travail»<sup>45</sup>.

Así el trabajo que hace el hombre y la palabra que lo constituye como animal diferente (zoón logon èjon) conforman una unidad inevitable y venturosa: «Car la parole elle aussi s'annexe de proche en proche tout l'humain; il n'y a pas un règne du travail et un empire de la parole qui se limiteraient du dehors, mais il y a une puissance de la parole qui traverse et pénètre tout l'humain, y compris la machine, l'outil et la main»<sup>46</sup>.

El gesto de la palabra es iniciador de la obra y anticipador de la praxis, mientras que el trabajo agrupa y reúne todo lo humano. Sin la palabra, el trabajo es ciego; sin el trabajo la palabra es vana o bizantina. La palabra justifica y contesta el trabajo, el trabajo obliga a la palabra a no ser palabrería. La historia del trabajo está henchida de la historia de la palabra. La palabra es la que anticipa y ensaya la transformación del mundo en el espacio abierto por el

---

43. *HV*, 151.

44. *HV*, 206.

45. *HV*, 211. Pueden verse, Lledó, Gadamer, Moltmann.

46. *HV*, 212.



fracaso, pues el útil es demasiado opaco para crear sin más y por sí solo la revolución: «Mais surtout c'est la parole qui fait le passage de l'outil à la machine. Comme le disait Emmanuel Mounier dans *La petite peur du XXe siècle*, 'la machine n'est pas, comme outil, un simple prolongement matériel de nos membres. Elle est une autre ordre: un annexe de notre langage, un langage auxiliaire des mathématiques pour pénétrer, découper et révéler le secret des choses, leurs intentions implicites, leurs disponibilités inemployées'»<sup>47</sup>.

La teoría matemática ha hecho posible, según Ricoeur, la mecánica. En las matemáticas se concentra la sabiduría en otro tiempo alejada del mundo. Toda la palabra que en un principio había renunciado a transformar el mundo y gracias a esa conversión del lenguaje al pensar puro, el mundo técnico nos aparece hoy día en su conjunto «comme l'invasion du monde verbal dans le monde musculaire»<sup>48</sup>. La palabra es la comprensión del sentido de la acción, así como su juicio y revisión crítica; no deja que la acción se emborrache de sí misma; así como la acción impide que la palabra se quede en puro sonido: «Cet empiètement mutuel est déjà contestation originelle: la *praxis* s'annexe la parole comme langage planificateur, mais la parole est originellement recul réflexif, 'considération de sens', *theoria* à l'état naissant. Cette dialectique primitive et toujours renaissante nos invite à renoncer résolument à toute interprétation behavioriste et à *fortiori* épiphénoméniste des soi-disant superstructures culturelles de la société. Le langage est aussi bien infrastructure que superstructure»<sup>49</sup>.

Según Ricoeur, hay que renunciar al dualismo infraestructura-superestructura y tomar conciencia de este fenómeno rigurosamente circular donde los dos aspectos se implican mutuamente y se desbordan a la vez también. Se trata de un nuevo esquema que se desarrollará plenamente en la nueva filosofía y que ya estaba anunciado por M. Foucault cuando dice que la tercera etapa de la episteme se caracteriza por la vida, donde el lenguaje y el trabajo son una parte de esta vida junto con la biología<sup>50</sup>.

No se trata, por tanto, ni de encerrarse en la acción ciega ni de encastillarse en la pura retórica de las palabras. En definitiva tampoco el objeto económico puede ser absolutamente opaco e independiente de toda otra realidad<sup>51</sup>.

47. HV, 214.

48. HV, 215.

49. HV, 215 (ib.).

50. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. Parte final y M. CLAVEL, *Qui est aliéne*. Paris 1979, 59.

51. F. DUMONT, *La dialéctica del objeto económico*. Trad. castellana de eds. Península, Barcelona 1971, 75 y ss. M. GODELIER, *Rationalité*, 311. K.H. BORCH, *La economía de la incertidumbre*. Trad. castellana de eds. Tecnos, Madrid 1977.

De hecho, la comunicación es una pieza clave del trabajo humano y un factor decisivo de la economía como demuestran los modernos tratadistas. Así el deterioro de las relaciones inter-humanas influyen en la marcha de la producción y ésta necesita hacer al otro significativo <sup>52</sup>. Por otra parte, el hombre no se pone en orden si no pone en orden su trabajo. Además, como significado y obra se unen, así la discriminación entre ambos es enormemente necesaria. Solamente así 'matrizamos' <sup>53</sup> nuestra acción.

Todo enunciado designa en el vacío lo que el trabajo cumplirá, ésta es la miseria y la grandeza del lenguaje: «Or cette 'impuissance' de la parole, au regard de la 'puissance' du travail, est bien une operation, une ouvre, sans pourtant que la parole soit au sens propre un travail» <sup>54</sup>. La palabra es, en cierto modo, gratuita, de ahí su vergüenza ante el trabajo, porque en cierto modo 'no hace nada', y tiene su razón Hamlet al exclamar 'words, words, words'. Pero una civilización sin la grandeza y la gratuidad de la palabra sería una cárcel de esclavos ciegos.

La dialéctica palabra-trabajo nos pone en guardia contra la resolución precipitada de las gravísimas tensiones de nuestra civilización. Y si se desprecia la cultura tradicional por su ausencia laboral, puede que se pase sin saberlo a glorificar a la vez la alienación y la objetivación inhumana de la nuestra al despreciar la palabra que es el lugar de vigilancia frente a la degradación del trabajo personal y comunitario en la vida cotidiana. Y cuando se celebra la función objetivante del trabajo porque concreta, define y asegura, conviene no olvidar que: «Cela est bien vrai, mais ce même mouvement qui me révèle me dissimule, qui me réalise, me dépersonnalise aussi» <sup>55</sup>.

También se podría ver el problema de la realización o quizá mejor sustitución del hombre por la ciencia y el trabajo con los que el hombre se siente como muy seguro, pero a la vez se cosifica al realizarse <sup>56</sup>.

Entre palabra y trabajo hay, pues, una unión y una disociación; la palabra significa, pero no produce, el trabajo produce, pero necesita de la significación. En definitiva: «L'éducation, au sens fort du mot, n'est peut-être que le juste mais difficile équilibre entre l'exigence d'objectivation, —c'est-à-dire d'adaptation— et l'exigence de réflexion et désadaptation, c'est cet équilibre tendu qui tient l'homme debout» <sup>57</sup>.

52. HV, 216.

53. HV, 217 y P. RICOEUR, *La sémantique de l'action*. Paris 1977.

54. HV, 218.

55. HV, 226.

56. G. NATAL, «De la Nueva Filosofía. Aproximación a M. Clavel», *Estudio Agustiniano*, 15 (1980) 505-507.

57. HV, 227.

De todos modos, toda verdadera transformación humana supone un esfuerzo-trabajo porque no basta saberla de memoria. Ahora bien, una civilización del trabajo es ciertamente una economía del trabajo pero sobre todo una economía de los trabajadores y una nueva cultura donde el hombre no es un visionario petrificado y fascinado por el fetiche de la técnica a la que se entrega en cuerpo y alma. Es necesaria aquí una palabra crítica capaz de corregir este monismo y abrir el sentido de una comprensión de conjunto de la tarea humana y la realidad social del trabajo; y la orientación de todo espíritu creador, tanto en el ocio como en el negocio. Porque de hecho: «La *praxis* ne peut résumer l'homme. La *théoria* est aussi sa raison d'être»<sup>58</sup>.

El espíritu creador no es el que se repite constantemente sobre situaciones bien conocidas y necesidades eternizadas, sino el que abre nuevos horizontes y perspectivas. Por ejemplo, la violencia establecida de cada día ya casi no se ve, como no se ve, a veces, el resultado de la labor callada y constante. También en esta línea el hombre es frecuentemente un extranjero para el hombre, además de semejante. Para Ricoeur, hoy día: «Nous sommes dans le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues»<sup>59</sup>.

Pero es necesario tratar de responder en las zonas de incertidumbre, en los momentos de indecisión, sin evadirse como simples consumidores de la creatividad reservada así solamente a individuos raros. Hay que ponerse sencillamente a la altura del hombre en los acontecimientos más corrientes de la vida, para restituir el auténtico sentido también al trabajo, restaurar la palabra y la responsabilidad ética y asistir a los problemas reales<sup>60</sup>. No basta el rechazo y la crítica, es necesario acoger y promover lo posible aun en las más difíciles circunstancias, ya que con demasiada frecuencia los tiempos son adversos y más propicios a los intereses que a la justicia.

Pero en definitiva: «C'est quand je laisse parler la justice et non pas seulement mon intérêt, bref quand j'accède à la valeur 'matérielle' de l'autre, que je respecte de plus la valeur 'formelle' de ma propre rationalité»<sup>61</sup>. Cada obra aparece así como una solución a un problema concreto y determinado, y así se trasluce también mejor el valor del análisis teórico, sin que todo se resuelva en industria y habilidad, y si bien el mundo humano, en gran manera, es elaboración del trabajo y éste es el camino que lleva a una relación verdaderamente humana con las personas y las cosas. De paso, se crea una proximidad con el otro y se descubre la justicia y la injusticia en el pensar y el hacer. Entonces la

---

58. *HV*, 227.

59. *HV*, 300.

60. *HV*, 316.

61. *VI*, 127.

historia es la referencia de la obra del hombre y su discurso, de su lenguaje y de su vida, del enraizamiento de la palabra, del trabajo y del mundo que se responden mutuamente —word, work, world—<sup>62</sup> en un proceso constante de creación y recreación, donde la comunicación y sus distorsiones deben atenderse continuamente.

### 5.3. *La palabra y el poder*

En principio, la vida es un conjunto de energías o en cierto modo de fuerzas que de por sí aparecen como neutrales e inocentes. Ahora bien, si la educación como decía Alain consiste en «liberar las naturalezas» de modo que cada uno sea lo que es y no otra cosa ajena, parece evidente que la paz sea más bien una conquista. En efecto: «La paix es 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 purament biologique car la vie tend à l'effusion et à la destruction avec une étonnante indistinction»<sup>63</sup>. Esto ocurre tanto en la dimensión heroica y quijotesca como en la práctica más sencilla de la vida cotidiana.

Tal es la ambivalencia de la libertad y de lo vital que necesitan de una orientación humana. Es necesario, por tanto, un 'savoir-faire' como primera posibilidad auténtica. Este saber hacer en la vida es un primer nivel de poder: «Nous emploierons fréquemment le mot savoir-faire au sens de pouvoir»<sup>64</sup>. Antes de llegar a ese primer paso, el hombre está indefinido, indeciso; es oscuridad que la libertad debe clarificar: «Je suis l'*ápeiron*, l'indéfini vivant, qui afflige le 'bon infini' de ma liberté»<sup>65</sup>. Lo que me enraza me limita, todo crecimiento es también envejecimiento, toda recepción es también un cierto asedio embarazoso. Ciertamente hay una utopía de la acción y de la relación personal y comunitaria pero, con demasiada frecuencia, al poder inocente se superpone, sin previo aviso, la dominación y la subordinación indigna. Del mismo modo que la objetivación necesaria genera inesperadamente alienaciones y agresiones encubiertas: «L'objectivation d'autrui recouvre donc relations d'hostilité latente que tout avoir suscite entre l'êtres»<sup>66</sup>.

Por ello, toda relación es en cierto modo un combate de libertades vivas y

---

62. *MV*, 291. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*. Trad. castellana de J. Vidal Beneyto. Madrid 1982.

63. *VI*, 113.

64. *VI*, 201.

65. *VI*, 421.

66. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 181.

una recreación mutua: «Que la communication soit un combat est inscrit dans la rencontre même de plusieurs libertés»<sup>67</sup>.

Es necesario separar poder y violencia, así como llegar a ver que, en los caminos de la libertad, el fracaso, a veces, también es importante y no sólo el éxito y la conquista.

En las relaciones de trabajo, de apropiación y de poder, es donde se forma más abiertamente la ética de la relación interpersonal, de la justicia y el amor, que afecta todo lo demás. Pero es sobre todo el poder el que atraviesa todos los ámbitos de la vida humana, incluso con una violencia sin rostro. Se debe intentar llevar la vida humana a terrenos más pacíficos y hacer que *la palabra sustituya a las armas*. El deseo del hombre tirano siempre engendra lenguajes falsos y palabras violentas. Pero el pueblo liberado tiene la palabra como guardián de su convivencia y la defiende como lo hizo por preservar las murallas de su ciudad<sup>68</sup>. De este modo se encauza la violencia por caminos dialógicos de libertad solidaria y compartida.

No obstante, nunca faltan choques dramáticos y situaciones encontradas entre la persona y el sistema, la intimidación singular y el bien público, entre el poder central y el ciudadano corriente. De ahí que el poder es la gran cuestión de la ciudad, de la política y del hombre; por él crecen el odio, el orgullo y el miedo. Y en su grandeza está precisamente la ambigüedad al cuadrado de la historia<sup>69</sup>.

Como se ha dicho muy bien, el poder entonetece y enloquece, además de corromper, y, sin embargo: «C'est à travers le pouvoir que l'homme fait de l'histoire»<sup>70</sup>. Por tanto, hay que tomar postura ante él y no dejar al violento en su arrogancia ya que el reconocimiento apresurado de los sometidos le crearía muy pronto buena conciencia. Y no basta la denuncia moral porque ella no impide el tramado de las leyes infames y todo lo demás. Con todo, sería falsa una posición maniquea frente al poder, además de que sería inútil, de hecho: «L'humanité n'est pas seulement conservée, elle est promue, instituée, éduquée par la politique»<sup>71</sup>. Pero hay también unos dinamismos y antagonismos humanos que también hacen sociedad, como la 'insociable sociabilidad' kantiana o la utopía del fin del Estado que contribuye a acercar la política al hombre por medio de la amistad: «Cette utopie est vitale pour le destin même

67. P. RICOEUR, *Ibidem*, 202.

68. *SM*, 62 y 316. Pensamiento muy conocido de Heráclito y parecido al mito guaraní de la palabra citado por P. CLASTRES, *Investigaciones en antropología política*. Trad. castellana de eds. Gedisa, Barcelona 1981, 132.

69. *HV*, 93.

70. *HV*, 119.

71. *HV*, 125.

de la politique: elle lui donne sa visée, sa tension, j'ose dire le mot: son espérance»<sup>72</sup>.

La utopía es la esperanza civil. El Estado actual no hace la utopía, pero ella marca la dirección de todo Estado, igual que los no-violentos no quitan la violencia pero señalan su destino como profetas de un mundo de libertad y fraternidad. Por el contrario, la función represiva no manifiesta el orden, sino «el desorden establecido»<sup>73</sup>, la pseudo-fuerza de la agresividad, la impostura del bien común y la totalidad y la apariencia del dinero al tener más y ser menos.

La palabra y el compromiso racional tienen su propia tarea de libertad y coherencia denunciadora: «Or méditation, engagement, dépouillement, décrivent une société qui serait une 'personne des personnes' —une communauté. La personne est la figure-limite de la communauté vraie comme l'individu celle de la non-civilisation et le partisan celle de la civilisation fasciste»<sup>74</sup>.

Es preciso situarse más allá de la dominación acostumbrada para considerar la integración social como posibilidad real sin imitar repetitivamente la opresión precedente. En ese sentido hace falta un planteamiento valiente, ajeno a las intimidaciones de unos sobre otros: «une pensée qui a l'audace et la capacité de croiser Marx, sans ni le suivre ni le combattre. Merleau-Ponty, je crois, parle quelque part d'une pensée a-marxiste. C'est aussi ce que je cherche a pratiquer»<sup>75</sup>. Marx se fija mucho en la lucha de clases, pero ve perfectamente que en la ideología hay un exceso de 'legitimación' que ignora sus matizaciones y motivaciones. Quizá el marxismo como le reprocha Mannheim debe aplicarse a sí mismo la maniobra de la suspicacia generalizada. Porque *la conciencia está expuesta a la eficacia de la historia*, y le es difícil tomar distancia crítica de sus prejuicios<sup>76</sup> para no ser totalitaria. Ahora bien: «Le péril d'une révolution qui ne prend pas sa propre fin pour source et pour moyen est d'avilir l'homme sous le prétexte de le libérer et de renouveler seulement la figure de ses aliénations»<sup>77</sup>.

Es el peligro también de los grandes sistemas que quieren conducir la historia a su antojo aparentando que la consultan. En principio, la autoridad no es el mal, pero las grandes pasiones del poder nivelan apresuradamente todo y es así como 'la violencia simula la más alta tarea de la razón', la justicia se convierte en bajo justicierismo y en lucha del hombre contra el hombre. Los

72. HV, 126.

73. HV, 128.

74. HV, 141-142.

75. P. RICOEUR, «Science». RPhL. 72 (1974) 329.

76. Ibidem, 353.

77. HV, 147.

grandes sistemas tienen grandes semejanzas: astucia, propaganda, alternativa única de sumisión o rebelión, ortodoxia dogmatista, etc. Todo ello con el agravante de que el Estado afecta toda nuestra vida como viceversa: «il n'y a pas de problème qui soit politiquement neutre, c'est-à-dire sans incidence sur la vie de l'Etat» <sup>78</sup>.

Unas veces el Estado hace de filósofo y otras de biólogo o de físico. Son los instintos de orden, dominación, muerte, placer o catástrofe que alegan otras buenas razones como patria, Dios, o justicia: pues la violencia crea 'todas las conchas de la consciencia' y es difícil desvelar sus artimañas hasta que un día la violencia de la opresión llama a la violencia de la rebelión <sup>79</sup>. En el Estado, que a veces parece entretener los problemas en vez de resolverlos, hay un misterio porque no se sabe si es la violencia la que crea la represión y la institución o es la institución la creadora de la violencia. Además, parece como si el Estado no pudiese perecer; cae uno y surge otro. Por eso se vuelve más necesario el ejercicio del control del poder, para no caer en una dialéctica reivindicativa sin fin entre los intereses privados y el espíritu de sistema. Para Ricoeur la democracia es absolutamente necesaria, ya que al menos permite dialogar los problemas y a la palabra decir su verdad frente al partido único que la suprime: «Si le mot pouvait être sauvé, il dirait assez bien ce qui doit être dit: que le problème central de la politique c'est la *liberté*; soit que l'Etat *fonde* la liberté par sa rationalité, soit que la liberté limite les passions du pouvoir par sa résistance» <sup>80</sup>.

Ciertamente el hombre quiere ser señor de todo, pero este señorío es una nueva fuente de miseria. Al ejercer su poder, convierte fácilmente a los otros en utensilios e instrumentos suyos. De ahí que la política es el lugar de la ambigüedad y angustia por excelencia, y es necesario un coraje histórico para hacer posible la libertad <sup>81</sup>. Y es aquí donde se juega la realidad o no realidad del hombre y su dignidad.

Ahora bien, la palabra funda el poder de esa dignidad del hombre, donde la libertad es la manifestación de la capacidad para tomar distancia respecto al orden, establecido como algo natural, político y cósmico, para dar nuevas alternativas a todos los niveles hasta llegar a una reconciliación creativa no sólo con una nueva mentalidad, sino también como nuevo planteamiento del poder que evite el anquilosamiento político y metafísico. En esta dirección también la ley debe tomar un sentido de personalización más allá de la venganza para

---

78. *HV*, 184.

79. *HV*, 238.

80. *HV*, 285.

81. *HV*, 326 a 328 y P. RICOEUR, *DI*, 181.

evitar la violencia infinita <sup>82</sup>. El individualismo asocial de la libertad inmadura y el juicio apresurado sobre el otro reducido por ese proceso a escoria política es donde queda vacía toda solidaridad humana y carente de contenido la convivencia ciudadana. Por este camino el poder público se despersonaliza y, poco a poco, se vuelve totalitario. A partir de aquí: «nous sommes condamnés à osciller entre une impossible création des valeurs et une impossible intuition de valeurs; cet échec théorique se réfléchit dans l'antinomie pratique de la soumission et de la rébellion qui infecte la pédagogie, la politique et l'éthique quotidiennes» <sup>83</sup>.

Bajo esta perspectiva el compromiso social se deteriora en un contrato a la fuerza. El discurso del poder se monopoliza y pone en estado de excepción la palabra humana y su discurso. Así ya no es posible distinguir entre convicción y violencia; el ser totalitario y mentiroso se identifican con la creación y la acción. Las estructuras de dominio distorsionan <sup>84</sup> y congelan el conocimiento y la objetividad. Por eso Kant se opone a que el Estado sea lo racional en sí y el poder en sí. El Estado se debe, por tanto, cambiar para evitar la dominación y en último extremo suprimirla, pues no basta superponer la dominación para llegar a abolirla.

No es humano para el hombre permanecer en un estado de naturaleza violento. Hay que pasar a la civilización y la libertad <sup>85</sup>. Porque además: «Freedom is less the quality of an act than a 'way of life', a *bíos*, which does not occur in any single act but expresses itself in the degree of tension and consistency which permeates a course of existence» <sup>86</sup>. La libertad tiende a ser como la misma naturaleza humana, y su mejor poder. En este sentido, el trabajo es el medio por el que la libertad se hace presente en el mundo y resuelve la contradicción aparente entre necesidad y libertad, interioridad y exterioridad, institución y personalidad. Por otra parte, no hay libertad salvaje como no podemos salir de nuestra propia sombra: «In other words, we must think freedom and norms together. Law is the *ratio intelligendi* of freedom; freedom is the *ratio essendi* of law» <sup>87</sup>.

Ésta es precisamente la difícil *autonomía* que por su mismo nombre supone normas, leyes y valores: «The first 'value' is that other exists as a person. In that sense nothing is more concrete: it is the 'face' of the other, as Emmanuel

---

82. *CI*, 357.

83. *CI*, 439.

84. P. RICOEUR, «Phénoménologie», *PhF*, 1 (1975) 45.

85. *PSE*, 25.

86. *PSE*, 36.

87. *PSE*, 62 y 63.



Lévinas says, that tells me, in negative terms: 'Don't kill me' —and in more positive terms: 'Love me, I am another you'»<sup>88</sup>. Aquí el reconocimiento mutuo aparece como lo contrario de la dominación política y la objetivación alienante del hombre por los poderes del trabajo. Se establecen barreras frente a la degradación y la instrumentalización pretendidamente fundada por una teoría y una ciencia interesadas. Se anuncia aquí la verdadera eficacia del conocimiento abierto y del discurso no sometido al comercio de las mercancías y la industria<sup>89</sup>.

Sólo esta eficacia de la palabra libera al hombre en su mundo y, aunque no sea muy inmediata, es ciertamente muy decisiva, porque el hombre es un ser de palabra e incluso la violencia tiende a dar sus buenas razones, reales o supuestas, por las palabras<sup>90</sup>, violentando el discurso humano: «Philosophy denounces tyranny precisely because it invades philosophy's territory: language»<sup>91</sup>. El auténtico pensador cree que en toda situación, por mala que sea, es posible hacer algo positivo. No se puede tampoco actuar como si no hubiera lo que hay, para evitar sueños inútiles de fatales consecuencias, especialmente cuando se pretende un mundo nuevo que ciertamente no vendrá sin una revolución en éste<sup>92</sup>. Una reversión profunda, olvidados los mitos del progreso y la fe en las ideologías.

Hoy día es más necesario un talante ético insobornable, de rebelión frente a la injusticia, que, sin caer en el romanticismo, pueda llevar a instituciones que eduquen para la libertad<sup>93</sup> y ofrezcan al individuo posibilidad de identidad propia y solidaridad universal sin recaer en burocracias u oficialismos deshumanizantes y congeladores de la fraternidad, mientras los ricos se hacen siempre más ricos y los pobres siempre más pobres<sup>94</sup>.

Pero además, hay que devolver al hombre la palabra, ya que «Modern man is perhaps more deprived of meaning than of justice»<sup>95</sup>. Y es preciso recuperar también la sensibilidad y la comunidad, la capacidad de compartir, destruida por la injusticia anónima o descubierta, para que el hombre no siga siendo como un extranjero en su mundo lleno de agresividad e indiferencia. La falta de confianza en el futuro y el desencanto sin rostro es también un mal general que no se puede curar simplemente con ascetismo y entusiasmo por el

---

88. *PSE*, 64 y F. SAVATER, *Invitación a la ética*. Barcelona 1982, 171.

89. *PSE*, 81 y 99.

90. *PSE*, 89 y 91.

91. *PSE*, 93.

92. *PSE*, 117.

93. *PSE*, 139.

94. *PSE*, 165.

95. *PSE*, 172.

bien común, pues la sociedad productiva imposibilita, con frecuencia, la identidad y la comunicación sincera y profunda.

También es muy urgente la reconciliación entre persona e institución. El hombre no puede dedicarse por más tiempo a hacer de ilustre desconcertado, porque en ello va la vida de muchos otros seres humanos. Y el Estado no puede entenderse más ni como un dios escondido ni como una bestia sagrada fascinante y misteriosa. La irracionalidad del poder debe avenirse a razones con la palabra humana y el consenso que se concreta en leyes justas comunitarias <sup>96</sup>. La ambigüedad del poder debe ser tratada más allá del angelismo y del cinismo monolítico, especialmente del Estado: «We ought *simultaneously* to improve the political institution in the direction of greater *rationality* and to exercise vigilance against the *abuse of power* inherent in State power» <sup>97</sup>.

Pero una reevaluación de las instituciones no se debe hacer a costa de una devaluación alienante del hombre <sup>98</sup>, como es clásico en el campo económico, sino que deben crecer conjunta y sanamente en simultaneidad el hombre y las instituciones humanas por el camino que va de 'la alienación a la libertad', para evitar que el hombre se pierda en las cosas. En este aspecto el marxismo quizá tenga que seguir más la línea de la dialéctica y menos la del materialismo: «Socialism is the end of the non-freedom which is represented by need and the conquest of the positive freedom that participation in decisions at all echelons constitutes» <sup>99</sup>. Es necesario evitar tanto el peligro de un control minoritario de una aristocracia obrera dominante como la subordinación capitalista de todas las cosas, incluido el hombre, a la producción y sus beneficios, con grave degradación del trabajo y del ocio.

Conviene recordar aquí los valores que son 'obra de la libertad' y que expresan «su poder de innovación o recreación y su espontaneidad creativa <sup>100</sup>, para desenmascarar las ilusiones de los sistemas que esclavizan la libertad y no permiten tomar una distancia crítica respecto a ellos, de modo que hacen imposible la ciencia y, de paso, impiden la colaboración despierta y crítica, para no recaer dogmáticamente en antiguos errores. La palabra y el poder, el trabajo y el lenguaje han de completarse, pero nunca confundirse o eliminarse recíprocamente <sup>101</sup>. Es importante el 'interés de lo instrumental', pero también lo es la comunicación, y ambos deben apoyarse en beneficio de la libertad: «This interest is called by Habermas the 'interest in emancipation'. With it we

---

96. PSE, 205.

97. PSE, 210 y 212.

98. PSE, 221.

99. PSE, 237.

100. PSE, 243.

101. PSE, 253 y 256.

are at the heart of the problematic of values, at the source of the creative origin of values, for it appears that this interest also defines the highest value, namely, *freedom* as it grasps itself as a process of emancipation»<sup>102</sup>.

Este interés emancipativo desenmascara críticamente las distorsiones sistemáticas de la libertad por el poder y abre la comunicación sin límites que es una dimensión fundamental de la palabra humana frente a la manipulación industrial de toda la vida cultural. El proyecto de la libertad debe ser impulsado y progresivamente desarrollado a partir de lo presente sin caer en utopías huera ni en realismos excesivamente sensatos.

#### 5.4. *La palabra y la cultura*

Frente a la 'natura' la cultura es lo producido por el arte humano. Lo natural por excelencia es lo animal, mientras que lo cultural por excelencia es lo humano<sup>103</sup>, el discurso del hombre frente al *bíos*, el *logos* de la humanidad que no es simplemente pensamiento. En este sentido el hombre es natural y en cierto sentido in-natural, es decir, cultural. Se ha afirmado muy bien que «el hombre es un animal innatural por naturaleza o, si se prefiere, el hombre es un ser cultural por naturaleza»<sup>104</sup>. En cierto modo, el hombre se arraiga en la naturaleza, pero a la vez se arranca de ella. Su esfuerzo por ser humano le distingue de las cosas muertas o vegetales y le sitúa de modo permanente en el campo de 'emergencia de la libertad».

El esfuerzo es precisamente la afirmación de lo que aún falta y debe ser cumplido en toda su vivacidad vital: «the actualization of freedom consists of a double movement: the naturalizing of freedom and the interiorizing of nature»<sup>105</sup>. De las profundidades de la naturaleza la libertad recibe vida y auténtica virtud. La dialéctica entre naturaleza y libertad es 'el corazón del objeto cultural', y su apoyo mutuo es siempre mucho mayor que su oposición. Por eso la libertad no puede reducirse a naturaleza, ni a sistema, ni a programa<sup>106</sup>. Pero tampoco la naturaleza humana puede ser extraña a la libertad. No hay hombre teórico autónomo ni libertad salvaje o absolutamente independiente. Tampoco la teoría del lenguaje o la teoría de la acción<sup>107</sup> lo admiten o entienden así.

No puede haber dualismo, sino unión entre la interioridad y la exteriori-

102. PSE, 255. Subrayado mío.

103. PSE, 25.

104. A. ORTIZ OSÉS, *Mundo*, 183.

105. PSE, 38.

106. P. RICOEUR, «A critique of B. Skinner's 'Beyond Freedom and Dignity'» PSE, 47 y ss.

107. P. RICOEUR, *El discurso de la acción*. Trad. castellana de eds. Cátedra, Madrid 1981.

dad, entre el yo y los otros niveles. Lo mismo puede decirse del sujeto y de su medio. No hay hombre fuera del mundo. Cualquier división en este sentido es artificial como lo es la objetivación del tú por el yo y viceversa. Es todo un proceso el que cuenta no las reducciones fáciles. El reduccionismo de todo a cosas o a abstracciones es una verdadera alienación donde lo humano se pierde.

La palabra y la cultura son un reto y un desafío frente a la alienación del ser humano, que poseen una eficacia insospechada. El hombre de la cultura no lleva a una realización política inmediata, pero tiene una eficacia inesperada a largo plazo: «*he opens up the horizon of possibilities. In this way he cooperates in the promotion of new man*»<sup>108</sup>. Y esto es realmente revolucionario porque afecta al mismo corazón del mundo y del hombre para renovarlo e impedir su degradación. El hombre de la palabra, el educador por ejemplo, tiene una eficacia insólita también como instancia crítica —si no abdica de su función— ante todo sometimiento del hombre y su vida a los intereses parciales y reductivos de los grupos o el Estado.

Aquí la palabra cobra un cierto sabor libertario frente al afán de eficacia y exactitud controladora<sup>109</sup>. La palabra en este sentido siempre abarca mucho más que lo dicho y, desde luego, bastante más que la razón instrumental. De hecho: «Instrumental intelligence and senseless existence are the twin orphans of the death of meaning»<sup>110</sup>. Casi podría decirse que, ante el *homo habilis*, lo único real son las utopías y las ilusiones auténticas. De modo que la vigilancia frente a la burocracia que todo lo administra es una verdadera posibilidad revolucionaria en la larga marcha para volver al hombre su rostro frente a la esclavitud encubierta o su reducción a pastor de máquinas.

Aquí se encuentra una verdadera ética de reconstrucción del hombre y de su descolonización en camino a la libertad. El tercer mundo en este trayecto juega un papel de revulsivo, puesto que al negarse los países llamados civilizados a pagar justamente las materias primas se les obliga de rebote a tomar conciencia y declarar que sus pretendidos ideales de libertad y de justicia no hacen al caso y son un mero pretexto discursivo. Un autoengaño necesario a su buena conciencia carente de eficacia respecto a una intercomunicación y una promoción verdadera de los hombres y los pueblos del mundo. Así todo discurso social queda congelado en la indiferencia de lo lejano o en la agresividad culta propicia al escepticismo y el desencanto. Ante él es necesario reac-

---

108. PSE, 79.

109. PSE, 85.

110. PSE, 99.

cionar sin recaer en la glorificación de la empresa, la mesianización del trabajo o la competitividad permanente <sup>111</sup>.

Frente al maniqueísmo de la institución y su reducción a la fuerza, es preciso organizar la reconciliación y la participación, el reconocimiento respetuoso del hombre por el hombre con abandono de los monopolios culturales, económicos o sociales, según cauces asequibles a las personas para evitar los abusos del poder y hacer posible una justicia que dé a la persona un espacio propio de libertad, sin el cual el desarrollo apropiado y concreto de su vocación es literalmente imposible. No basta quedarse en generalidades ni tener sólo buenas intenciones. Pero este proyecto no es posible sin dedicación, esfuerzo y trabajo como clave de la reconciliación y la abolición de la explotación, y de un progreso digno y beneficioso para todos.

Es preciso abandonar los intereses del poder por lo que verdaderamente importa al hombre y a la comunidad humana, no a las particulares conveniencias, a la nueva diversión o a la 'oscura compensación por el sacrificio del trabajador' que termina en el hastío y el aburrimiento. Es preciso hacer brotar la esperanza de los pobres y los ideales de la humanidad y darse cuenta de que: «Without utopia, only calculation and technocracy remain» <sup>112</sup>. Estos son los caminos de la libertad sin máscaras y de la emancipación sin idolatrías e ídolos de barro bajo el signo de la ciencia o de la manipulación de los mass media en la vida cultural. Eso no es inevitable, pero las técnicas, desgraciadamente, son más utilizadas por quienes las someten a sus propios intereses.

Es urgente una reconsideración y un mejoramiento de la apreciación de los valores en concreto: «The ethical life is a perpetual transaction between the projet of freedom and its ethical situation outlined by the given world of institutions» <sup>113</sup>. Las oportunidades históricas para la libertad no deben perderse ni a nivel personal ni comunitario. Espíritu sereno y eficaz, responsabilidad y decisión, deben unirse para no dejarse engañar por el triunfo o el fracaso. La virtud es aquí la afirmación fundamental de la libertad y del hombre, a pesar de la opresión, el desaliento y el cinismo <sup>114</sup>. No es posible la indiferencia, como no es recomendable la confianza en la moral de la fuerza o del éxito, para proclamar la necesidad de justicia y de atención al hombre y el reconocimiento mutuo, también en el mundo económico, cultural y político <sup>115</sup>.

La cultura tiene una función especial de corrección y denuncia así como

---

111. *PSE*, 191.

112. *PSE*, 241.

113. *PSE*, 269.

114. *HV*, 114.

115. *HV*, 122.

creadora de nuevas esperanzas, precisamente en los momentos de crisis de la civilización, con propuestas perfectamente nuevas en las que el marxismo abierto y el realismo personalista <sup>116</sup> pueden ofrecer al hombre auténticas alternativas. Para ello es necesario superar la fe ciega en el presente y la experiencia excluyente tal como se configura actualmente y hacer lugar a un discurso humano que permita abrir los cerrojos de la opresión y la objetivación aparentemente eternas. La cultura tiene aquí un gran papel que jugar: «La culture, c'est aussi ce qui désadapte l'homme, le tient prêt pour l'ouvert, pour le lointain, pour l'autre, pour le tout» <sup>117</sup>.

Quizá toda educación no es más que el equilibrio entre adaptación y desadaptación o apertura. Y esto es también lo específico del hombre como espíritu creador y su inquietud vital, a pesar de la neutralización producida por el bienestar, el escepticismo y el consumo repetitivo. Por el contrario, el innovador crea sobre lo irreplicable que paradójicamente es profundamente común a todos, siempre antiguo y siempre nuevo: «Nous restons et nous devenons créateurs à partir d'une ré-interprétation du passé, que sans cesse nous interpellé» <sup>118</sup>. La prospectiva surge siempre desde una perspectiva previa.

La cultura es una obra de gigantes entre la creación y la destrucción, entre la muerte y la vida <sup>119</sup>, entre la unión y la división, pero el hombre siempre está tentado a distraer el problema por mil medios en la inercia de la vida. La verdadera creatividad guarda la existencia cultural humana de «n'être qu'un immense artifice, un futile 'artefac', un Léviathan sans nature et contre nature» <sup>120</sup>.

En esa tarea, según vemos en el psicoanálisis, la palabra juega un papel decisivo para la liberación de una libertad que se ha vuelto indisponible, o sea, no-libre. El no-poder de la palabra hace posible el poder de la libertad y ambos son irreductibles a sus limitaciones más corrientes, señalan siempre nuevos horizontes que no se acaban nunca en sus realizaciones actuales ya sean estas personales o institucionales <sup>121</sup>.

### 5.5. *El afrontamiento de las totalidades*

La tarea de la libertad siempre está abierta y es necesario no dejarse encerrar ni por la situación presente ni por el encanto del sistema o por el mundo

116. *HV*, 149.

117. *HV*, 227.

118. *HV*, 315.

119. *DI*, 160.

120. *DI*, 503.

121. *CI*, 337 y 446.

bien pensante. Si no se quiere caer en reduccionismos apresurados, es preciso mantenerse abiertos y dejar siempre posibilidad a la libertad en los diversos niveles de la realidad, sin encerrarla en la costumbre carente de criterios. En cualquier caso, es preciso que tanto lo encerrado como lo anónimo también reciban su propia oportunidad; lo conocido y abierto reciba su atención apropiada, sin exageraciones extrañas; que las personas y las comunidades sociales tengan igualmente su oportunidad debida y se reduzcan a sus límites apropiados la organización y las instituciones. Los hombres necesitan de justicia, pero también de significación y reconocimiento.

El encanto y el desencanto deben guardar también sus propios límites y huir tanto de la trivialidad como de las falsas apariencias, siempre responsables del pasado, el presente y el futuro donde la integración y la creatividad se apoyan con perseverancia. Si la ilusión vana o la falsedad arrogante se imponen llegará invariablemente el cinismo <sup>122</sup>. Aquí son imprescindibles las posturas éticas que deben fecundar tanto la cultura —universidad, ciencia, educación— como el trabajo humanizado en un proceso de liberación de las distorsiones de la libertad y la manipulación de la vida en nombre de la ciencia y del sistema industrial <sup>123</sup>.

Es necesario clarificar la ambigüedad institucional de esta civilización, puesto que «communal life alone brings us back again toward the totalitarian peril, and the personal by itself brings us back again to the illusion of individualism» <sup>124</sup>. Por otra parte un cierto realismo es también inexcusable, puesto que «la utopía deviene falsedad cuando no está correctamente articulada en relación a las posibilidades que ofrece cada época» <sup>125</sup>. Y, además, porque: «La persona no es, pues, una ficción: ella es el centro personalizador de la naturaleza y el ideal de la libertad en la sociedad» <sup>126</sup>.

Pero, en el momento en que la libertad individual se acentúa mucho más que su 'don mutuo', la diversidad deviene ruptura y división inhumana, de modo que toda verdadera autonomía debe ser profundamente solidaria. Una libertad solitaria es absurda y desesperante. Y aunque los privilegios crean siempre sus buenas justificaciones, la presencia de los pobres los denuncia <sup>127</sup>. La ideología trata de justificar el presente, la utopía incita al futuro y aunque ambas colman un vacío que no es fácil llenar, de ningún modo puede colmarse

---

122. *PSE*, 203.

123. *PSE*, 249 y 266. B. HENRI-LEVI, *La barbarie*, 55 y ss.

124. *PSE*, 290.

125. *PSE*, 290.

126. C. DIAZ M. MACEIRAS, *Introducción*, 241.

127. *KE*, 353: «Or une liberté seule est absurde, et le mot même: 'ma verité' est absurde et désespérant».

con la utilización del hombre. Por eso, hay que dar lugar al respeto y no avanzar apresuradamente con el peligro de atropellar sistemáticamente al hombre y su mundo. Teorías e instituciones deben tener capacidad de adaptación apropiada para no encadenar la libertad ni arrastrarla a aventuras, románticas en principio, pero desastrosas a la postre. La institución debe facilitar el acceso a la libertad por la animación del proceso liberador: «L'institution a pour mission d'y travailler et ne demander obéissance que pour favoriser, au delà de l'institution, un libre accord du penchant pur et des penchants naturels, où ceux-ci, loin d'avilir et appauvrir le premier, lui communiquent leur force» <sup>128</sup>.

El deber es solamente un momento de la tendencia a ser. Pero es necesario, para evitar la esterilidad subjetiva y la falta de interioridad auténtica, la aceptación de tareas objetivas. Entonces: «La liberté, que se range sous la loi nous affranchit, et, ce qui vaut mieux, nous donne accès à une liberté que ne se distingue plus de notre essence. Notre valoir intime est alors liberté, et la liberté coïncide avec l'essence» <sup>129</sup>. Una ética auténtica debe siempre promover los auténticos valores de la vida humana. Una moralidad que solamente proclamara valores sería esquelética y carecería de tierra vital. Por tanto, sin oponer pasión e institución, su armonización debe hacerse en clave de humanidad viva, comunicativa, solidaria y convivencial.

Lo concreto y la razón deben aliarse con desinterés por los verdaderos intereses de la libertad <sup>130</sup>. Cada dimensión debe ocupar su propio lugar sin sobrepción ni perversión. Entre la persona y la comunidad humana debe haber siempre una dialéctica porque el 'nosotros' tampoco es posible a falta de la singularidad de cada uno o sin una semejanza que «soit sans cesse à faire et à refaire par la liberté même; en ce sens, la communication des existences est bien la clef de voûte du problème de l'homme» <sup>131</sup>. El que quiere ser solo nunca llegará a nada. Esa comunicación en la libertad formará la substancia del hombre. Por tanto, la constitución de la humanidad lleva consigo una cierta descentración: «L'exigence de justice consiste donc, dans son principe en un *décentrement* de perspective par lequel la perspective d'autrui —le besoin, la revendication d'autrui— équilibre ma perspective» <sup>132</sup>.

La sociedad completa al hombre y le atrae más allá de sí mismo. La responsabilidad social y política de la libertad no puede realizarse por la tiranía ni por el vacío impersonal; por el contrario, la ciudadanía, en principio recelo-

---

128. J. NABERT, *Eléments*, 142.

129. J. NABERT, *Ibidem*, 48.

130. J. NABERT, *Ibidem*, 159.

131. *KE*, 344. Subrayado mío.

132. *VI*, 120.



sa, quiere convertirse a la atracción de la amistad. En esta línea la autoridad es siempre idealmente transitoria y la utopía convivencial ha de avanzar hacia metas cada vez más ambiciosas desde las limitaciones actuales a las nuevas latitudes. Y si bien es cierto que nada se presta tanto a la impostura como la idea de totalidad, nada resulta tampoco más deseable y necesario para nombrar lo que debe ser el sentido de la vida y la solidaridad social y para recuperar lo olvidado o fragmentado, y en cierta manera perdido, pero importante para el futuro de la humanidad: «Or l'histoire a pour tâche de nommer ce qui a changé, ce qui est aboli, ce qui fut *autre*»<sup>133</sup>.

La totalidad no es la igualadora universal ya que tiene también por tarea preservar lo irreductible a la generalidad. Es preciso calar en el corazón de la totalidad para percatarse de que el hombre tiene allí también un lugar propio. El fondo de la historia y la verdad total se acercan en la comunicación perfecta y 'el combate amoroso', mientras que la violencia es el sin-sentido de esa historia<sup>134</sup>. La razón y la filosofía escogen el camino del sentido, pero de un sentido hecho praxis conforme a la trayectoria de la vida humana y no como progreso abstracto evidente. Esta ambigüedad del progreso continúa porque aún existe la injusticia, el trabajo dividido, la violencia y la mascarada insincera. Por eso, es tan difícil decir si una civilización es tal o no.

Para Ricoeur, esta ambigüedad de la civilización no es la última palabra, sino la penúltima y, según él, el cristianismo, excluido su carácter dogmatista, está más cerca del talante marxista que del existencialismo dramático e indefinido o indisponible<sup>135</sup>. Así la tensión hacia las metas deseables es básica para la maduración humana, a fin de que los ideales se encarnen y tomen cuerpo en las sociedades por la elección y responsabilidad personal y comunitaria y por un posicionamiento que implica, en última instancia, un sentido de la vida, ya que si toda metafísica lleva a una política, toda política supone una metafísica<sup>136</sup>. Esa metafísica es mucho menos aérea de lo que puede parecer a primera vista y define toda una civilización.

Y como no se puede unificar violentamente, tampoco se puede dejar que la legión de la mentira destruya a la humanidad. Tiene que haber una dialéctica entre la diversidad y la totalización<sup>137</sup>. Es fácil caer en una unidad apresurada del poder burocrático, pero no es menos frecuente la disolución del proyecto del hombre en la irresponsabilidad y la dispersión. El deseo de unidad

---

133. *HV*, 30.

134. *HV*, 69-70.

135. *HV*, 96.

136. *HV*, 139 y B. HENRI-LEVI, *La barbarie*, 26.

137. *HV*, 165 y 166.

puede esconder una *rabies theologica* capaz de reinventar todos los totalitarismos, pero también hay una pasión despótica de dispersión. La habilidad para distraer los problemas, en vez de afrontarlos, constituye también, sin duda, uno de los mecanismos más deshumanizados del hombre. Se puede oscilar, sin descanso, de las pasiones del poder a las de la libertad y viceversa. Por eso conviene que «la philosophie puisse exercer sans orgueil l'admirable et redoutable liberté du doute socratique...»<sup>138</sup>. Puesto que hay muchas formas de pretender el monopolio de la ortodoxia como hay muchos modos de sumisión hábil y desobediencia astuta.

También hay una ingenuidad dialéctica de dirección única que prescinde alegre y dogmáticamente de la 'sinfonía universal de la historia' y que da, sin pensarlo, «le faux pas du total au totalitaire»<sup>139</sup>. Pero sin caer, por ello, en el escepticismo no hace falta convertirse en un totalitario apresurado como si todas las verdades fueran definitivas. Las grandes filosofías son precisamente aquellas en las que se ejerce con todo rigor el «*génie dubitatif de la parole*. En quoi elles sont l'âme de toute culture rebelle aux synthèses prématurées que proposent et imposent les civilisations de la croyance collective, soit que le thème unificateur de ces civilisations soit de robe, d'épée ou d'outil»<sup>140</sup>.

Por su misma naturaleza, la palabra es crítica y rompe la consistencia bruta de la imposición irracional. En esta línea la palabra abre la senda de la libertad ante la ciega brutalidad y permite un horizonte global de libertad irreductible a la limitación aburrida, sin perspectiva, carente de futuro y de encanto cuyo despertar más previsible será la violencia irracional como forma más inmediata de acabar con el sueño dogmático; solamente una pedagogía del amor y la justicia<sup>141</sup> puede evitarlo a tiempo. En este camino, el Estado no es todo y sería una desgracia que sustituyera a la sociedad humana o redujera la convivencia a los duros huesos de su estructura jurídica. Según Hegel, en el Estado se es libre, pero Marx denuncia esta ilusión. Es más bien la palabra la que humaniza la política y hace al «l'homme semblable à l'homme et fonde la communication; le mensonge, la flatterie, la non-verité —maux politiques par excellence— ruinent ainsi l'homme à son origine qui est parole, discours, raison»<sup>142</sup>.

Siempre tiene que haber una dialéctica entre organización y persona: «L'exercice indépendant de la justice et la formation indépendante de l'opinion

---

138. *HV*, 182.

139. *HV*, 191.

140. *HV*, 220.

141. *HV*, 250.

142. *HV*, 271.

sont les deux poumons d'un Etat politiquement sain. Hors de la, c'est l'asphyxie»<sup>143</sup>. Por tanto, debe hacer una reciprocidad entre la palabra y el Estado, entre el discurso de la persona y el de la totalidad colectiva. Pero además, es precisa una cierta posibilidad de acción frente al Estado, un control del mismo por el pueblo, en un diálogo creativo y humanizador capaz de impedir la deshumanización de la estructura o que todo se reduzca a adaptarse a lo que hay, con impedimento de la actualización y de nuevas alternativas. Es la complementariedad de la verdad y la libertad como exigencia de totalidad no totalitaria para un ser humano mejor. La libertad aquí se abre más allá de la subjetividad y la autenticidad personal y la justicia social y a la reconciliación de todos los hombres y todas las cosas<sup>144</sup>. Ésta es la esperanza fundamental de la humanidad y de la bondad más exigente realizada por la liberación de la libertad de todos los poderes tiránicos que con tanta frecuencia son divinizados o instituidos como evidencia única y exclusiva.

#### 5.6. *La libertad y la filosofía al descubierto*

Como es fácil de concluir, no es posible subsumir la razón en la historia ni identificar la historia con la razón. Una y otra se interfieren constantemente, igual que la hermenéutica nunca termina, en cierta manera, de analizar los 'hechos'. Así la hermenéutica es en cierto modo antihistórica y antipositiva. En efecto, toda interpretación es una tarea y es, por decirlo así, una apuesta por el sentido<sup>145</sup>; un intento de seguridad frente al mundo fluctuante e incierto que se intenta comprender. En esta labor, la metodología crea a veces también, aun sin quererlo, sus propios espectros y otras multiplica las sombras del problema; domestica la realidad en vez de conocerla y concebirla y justifica más que analiza, como es corriente en toda ideología: «A ce moment, l'idéologie a cessé d'être mobilisatrice pour devenir justificatrice; ou plutôt, elle ne continue d'être mobilisatrice qu'à condition d'être justificatrice»<sup>146</sup>.

Por ese camino tampoco se cumple la misión de reconciliación de lo universal y lo concreto, de la naturaleza y la humanidad. Se producen constantes falsificaciones al tomar lo subjetivo por lo objetivo, lo inmediato y sensible por lo real, lo experimentable directamente por lo único inteligible, de modo que el hombre mismo se disuelve y se pierde en esta confusión. La libertad se juega también frecuentemente su irreductibilidad ante la alternativa de some-

143. *HV*, 283.

144. *HV*, 399.

145. P. RICOEUR, R. BARTHES, *Exégèse et herméneutique*. Paris 1971, 49.

146. P. RICOEUR, «Science et idéologie», *RPhL*, 72 (1974) 331.

terse servilmente a lo dado o situarse inúltimente, sin posibilidad de hacer nada, por encima del bien y del mal. Hay que llegar, por tanto, a un concierto entre los principios generales de la razón y las fuerzas naturales, en definitiva, entre la libertad y necesidad. El yo personal y la razón universal deben aliarse con desinterés por los verdaderos intereses de la libertad <sup>147</sup>. Eso no será posible sin una comunicación vital entre ellos que supere la rigidez y las mascaradas. Ir al fondo de la libertad es la clave de toda realización concreta, pues la libertad no es principalmente una enfermedad, sino la verdadera trama de la vida humana. Esa urdimbre es mediación entre pasado y futuro, entre el no-ser presente y el corazón de la libertad <sup>148</sup>.

Pudiera decirse que solamente la libertad decide lo que es posible y lo que hay de hecho. Únicamente por ella se llega a una interpretación global de la realidad en un debate continuo. En ese sentido, el historiador es el que accede a lo inesperado y se abre a lo otro atentamente sin prejuzgar y lo deja ser en libertad como es o ha sido. Sólo así puede aparecer objetivamente el sentido de las cosas y del mundo como ha preconizado Habermas. De ahí que «L'histoire est réellement le royaume de l'inexact» <sup>149</sup>. El ser histórico pertenece efectivamente al reino de la libertad y no al mundo de la necesidad matemático-mecánica. Sólo la apertura del camino de la libertad da sentido a todo lo demás. Las esclavitudes, aún presentes, son el origen del sinsentido, el reverso escandaloso del riesgo de la libertad humana y sus posibilidades: «mais le scandale n'est lui-même que l'envers de la fonction utopique de la culture; l'imagination, en tant qu'elle prospecte les possibilités les plus impossibles de l'homme, est l'oeil avancé de l'humanité en marche vers plus de lucidité, plus de maturité, bref vers la stature adulte» <sup>150</sup>.

Positivamente la libertad, como don del ser, genera una comunión profunda entre todos los seres y crea 'el estilo permanente de sus descubrimientos y de sus revoluciones'. De ahí la alianza secreta entre libertad y generosidad. Así es fácilmente inteligible la provisionalidad del Estado fundamentado en una justicia miserablemente distributiva. Por contra, la política de altura es otra cosa, es la convivencia en la paz generosa del pueblo. A esa convivencia debe apoyarla una profunda vivencia, y a la paz una tranquilidad en un orden

147. J. NABERT, *Eléments*, 159.

148. *HF*, 16.

149. Citado por *HV*, 79-81. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*. Trad. castellana de eds. Taurus, Madrid 1982, 311-312. P. LAIN ENTRALGO, «La praxis marxista». *Gaceta Ilustrada*, 1083 (1977) 19: Una estupenda frase de Einstein me viene a la mente: 'Sólo la teoría decide acerca de lo que se puede observar'. Al sustituir el término por la libertad vemos la relación entre liberación y conocimiento.

150. *HV*, 130.

generosamente propiciado en la libertad. En este horizonte toda filosofía que merezca tal nombre es filosofía política que pone las bases de esa libertad inteligente y generosa.

La libertad abre la senda del bien vivir que evita el mal vivir en su doble sentido vital y ético <sup>151</sup>. No es posible, por tanto, la desconexión entre libertad, moralidad y seguridad como no se puede separar la libertad y la solidaridad en el Estado. Éste no puede reducirse a la parcela privada de uno o varios grupos dominantes, sino que debe llegar a ser la armonización generosa de todas las libertades: «Ainsi compris l'Etat apparaît comme ce que veulent les volontés pour réaliser leur liberté: à savoir une organisation raisonnable, universelle de la liberté» <sup>152</sup>.

El equilibrio, en estos casos se hace muy difícil y es más sencillo caer en los males del poder o del terror. En la tiranía como perversión de la política o en la charlatanería como perversión de la palabra y el pensamiento que es el medio más humano del hombre y puede degenerar con el poder en una pareja monstruosa <sup>153</sup>. La locura del poder es el mal de la libertad, por excelencia, sea colectivo o minoritario. De ahí la importancia de alienación política y la necesidad del pensamiento para clarificar la convivencia puesto que «l'homme ne peut pas éluder la politique, sous peine d'éluder sa propre humanité» <sup>154</sup>.

El control democrático del Estado es una tarea básica de la libertad hasta transformar el Estado bruto en Estado de libertad. Es, en cierto modo, verdad, que el día en que sea posible una libertad real el Estado prácticamente desaparecerá. Pero como esto no ocurrirá muy pronto, es necesario proteger la libertad y las libertades, puesto que hay una tensión entre los intereses en el poder y los intereses fundamentales de las personas: «Les micro-interêts des individus et les macro-décisions du pouvoir sont en tension constante et cette tension développe une dialectique de revendication individuelle et de contrainte étatique qui est une occasion d'abus» <sup>155</sup>.

En concreto, el deseo de eficacia apresurada puede unificar abusivamente, substraer informaciones debidas, amenazar el ejercicio independiente de la justicia, etc. Ante estas totalizaciones abusivas el pensador debe estar siempre vigilante frente al Estado mixtificador. Esto no tiene excepción alguna, ni siquiera en el Estado proletario; pero no se trata de proteger el individualismo privilegiado. Es necesario acostumbrarse a las tareas en equipo y a las 'deci-

---

151. *HV*, 263.

152. *HV*, 267.

153. *HV*, 270.

154. *HV*, 275.

155. *HV*, 280.

siones colectivas', sin dejarse alucinar por un modelo de libertad que puede creerse eterno. Ante la nueva posibilidad de elección o de decisión racionalizada y prospectiva no es preciso ser nostálgico de formas anticuadas de libertad como el liberalismo anticuado y otras semejantes: «Ce modèle est propre à une société libérale. Il n'existe à peu près nulle part à l'état pur, mais a laissé en nous une image de la liberté à l'égard de laquelle nous éprouvons une sorte de nostalgie: liberté des chefs d'entreprise d'autrefois, concevant leur plan d'équipement en ordre dispersé, sur la base d'une information personnelle; ce modèle de liberté, nous le transposons dans tous les secteurs de la vie; mais nous ne remarquons pas que cette apologie de la liberté de l'époque libérale comporte une contradiction interne dans la mesure où elle est contemporaine d'une économie incohérente. C'est ainsi que notre éthique se trouve cassée en deux: d'une part nous protégeons des zones de liberté d'initiative, non reliées à la commune, d'autre part nous freinons contre le désordre, l'injustice, la souffrance; nous vivons ainsi sous le régime de deux morales: une morale privée et une morale de la communauté»<sup>156</sup>.

Aunque la cita sea larga, merece la pena porque refleja muy bien el momento actual de la transición entre un esquema de libertad individualista y otro más comunitario. En la situación individualista ocurren los hechos sociales como fatalidades, pero hay que corregir los defectos y facilitar los procesos sociales apropiados y su orientación conveniente para mejorar la libertad. La previsión, dice Ricoeur, multiplica las posibilidades de elección y, por tanto, amplía el campo de la libertad. Por eso, la libertad de decisión colectiva debe promocionarse entre los grupos a fin de enriquecer, con su variedad y distinción, las determinaciones mejores para la libertad de todos. La previsión favorece la autonomía del hombre y el gobierno del mundo.

Según Ricoeur, «Le pluralisme reste la voie privilégiée de l'exercice collectif de la liberté»<sup>157</sup>. Según él mismo, no es preciso confundir la competición social honrada con la lucha de clases, y menos marcharse de la sociedad y entregarse a orgías nostálgicas y protestatarias, fascinados por la propia capacidad de dirección y acción, la conciencia de poderío, la violencia del vacío o la mitificación extremista: «Nous faisons maintenant, collectivement, l'expérience du mauvais infini»<sup>158</sup>. Sería un error pensar en la vuelta a una libertad anárquica liberal.

Es preciso superar la pérdida del sentido y de la esperanza con proyectos válidos para todos los hombres donde la singularidad y la totalidad lleguen a

---

156. *HV*, 304.

157. *HV*, 307.

158. *HV*, 309.

una unidad generosa. Es preciso, en todo tiempo y lugar, personalizar las relaciones que se han vuelto falsas, anónimas, abstractas e inhumanas en esta sociedad industrial. Además: «Nous devons donc faire prévaloir les besoins de l'humanité, prise comme un grand corps souffrant, sur tous les projets particuliers»<sup>159</sup>. Ante la libertad amenazada y un futuro incierto, surge la angustia de lo que es posibilidad, pero puede a la vez no llegar a nada, pues esa posibilidad que 'soy yo en cuanto libertad' tiene un peligro inminente de degradación y anulación ante la posibilidad de liberarme o de alcanzar la liberación total. Ahí es donde la nada es algo.

Todo hombre se debate entre el temor y la esperanza, en una lucha continua para llegar a ser una auténtica palabra de libertad en marcha, un discurso de libertad en acción. La libertad es, pues, siempre fundamento de esperanza de una nueva vida y un futuro de libertad liberada y liberadora: «Si l'on veut exprimer en termes psychologiques appropriés la liberté selon l'espérance, il faudra parler, avec Kierkegaard encore, de la *passion pour le possible*, qui retient dans sa formule la marque de futur que la promesse met sur la liberté»<sup>160</sup>.

Aquí la libertad y la imaginación creadora se unen estrechamente en un exceso vital que abre camino a lo posible y a la libertad, a pesar de todos los signos adversos. Una generosidad desbordante se descubre constantemente también en la vida cotidiana, en el trabajo y en la diversión, en la política y en la historia, en el don y la solidaridad aun para las peores condiciones<sup>161</sup>. Es, por ejemplo, la misericordia que supera la justicia y a todos nos enternece. También el lenguaje humano nos da la misma experiencia. Así la metáfora transgrede todo el orden categorial corriente para donarnos la mayor riqueza y plenitud del discurso<sup>162</sup>. La metáfora es como la libertad suprema del discurso humano donde todo significado adquiere su mayor espesor y mejor agilidad. Con una sola palabra se nos revela todo un mundo.

En definitiva, la libertad es la substancia de todas las cosas, tanto de la naturaleza como de todo lo humano. La tarea de la filosofía es preparar el camino de la libertad para que pueda ser descubierta plenamente y encontrada en la práctica vital de modo definitivo y total por todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo para que así se rompan las rejas de la cárcel de esta época y sea posible pasar a la nueva dimensión de otra era distinta en la que un hombre nuevo y un nuevo pueblo sean posibles y reales. Para ello es necesario pro-

---

159. *HV*, 313.

160. *CI*, 398, 394 y 396.

161. *CI*, 428.

162. *MV*, 34. G. VINCENT, «Paul Ricoeur 'Living metaphor'. *PhT*, 21 (1977) 412 y ss.

seguir la tarea de indagación filosófica sobre la libertad porque: «Como el espíritu libre es el espíritu real, los errores sobre él tienen consecuencias prácticas, tanto más monstruosas, cuanto que, cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad estante por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma»<sup>163</sup>.

Y, en definitiva, el hombre es la libertad en carne humana.

D. NATAL

---

163. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. castellana de Ed. Juan Pablo. México 1974, párrafo 482, 335.