

P. RICOEUR, PENSADOR DE LA ESCISIÓN

M^a AVELINA CECILIA LAFUENTE
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Resumen

La problemática de la escisión, como tema fundamental a la hora de indagar las bases de la ontología humana, constituye un hilo conductor en toda la obra de Paul Ricoeur, quien se hace así eco de una preocupación tradicional en la historia del pensamiento humano. El objetivo de este escrito es el de poner de relieve cómo los propios análisis de este pensador se mueven constantemente en el plano de una escisión, la cual se le presenta como ineludible en la descripción fenomenológica que emprende, a pesar de que la superación de la concepción antropológica dualista tradicional es una de sus metas prioritarias, en su búsqueda de las bases para una «ontología reconciliada».

Desde cualquier ángulo que nos acerquemos a la obra de Paul Ricoeur, enseguida nos topamos con la sensación de que la disensión, la contraposición o la pluralidad de perspectivas constituyen algo inseparable de toda problemática antropológica, tanto en el plano metodológico-gnoseológico como en el ontológico-antropológico¹.

1. Si bien es cierto que Ricoeur se detiene minuciosamente en la explicitación y justificación de sus procedimientos metodológicos, es, por el contrario, siempre reticente a sacar claras consecuencias ontológicas de sus exploraciones fenomenológicas y hermenéuticas. Reconoce que realiza aquí y allá continuas «incurSIONES en el reino del ser», pero nunca con carácter definitivo y aún menos dogmático. Así, por ejemplo, en su respuesta a la conferencia de J.M. Navarro Cordón, en el Symposium que sobre su pensamiento tuvo lugar en Granada en 1987, precisa RICOEUR: «Je dois avouer (...) que je me suis senti très intimidé par l'assurance avec laquelle l'auteur reconstruit ce qu'il appelle la *matrice ontologique* de ma pensée. Intimidé par cet essai, parce que je me suis toujours senti intimidé par la question ontologique elle-même, tout en ressentant l'urgence. Il m'est arrivé d'écrire que ma philosophie se portait peut-être au seuil de l'ontologie, mais ne franchissant pas ce dernier(...). De fait, à part le texte sur l'affirmation originariaire, je n'ai jamais consacré un essai entier, encore moins un ouvrage à l'ontologie». *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, ed. por Tomás CALVO MARTÍNEZ y Remedios ÁVILA CRESPO, Barcelona, Anthropos, 1991, p.183. Sin embargo, y aunque de hecho Ricoeur no escribe ninguna obra de carácter estrictamente ontológico, es indudable que del análisis de su obra pueden extraerse una serie de claves ontológicas fundamentales, que están siempre presentes, de forma implícita. De ahí los diferentes estudios sobre su ontología. Así, por ejemplo, el de NAVARRO CORDÓN, titulado «Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur» (recogido en en la obra arriba citada) o el de ORTEGA ORTÍZ, J.M., «P. Ricoeur. Hermenéutica y ontología», *Antropologica*, nº 1, 1973, pp. 137-149.

La vivencia humana consistente en sentirse y/o percibirse a sí mismo -y, por extensión, al ser humano en general- como escindido, en tensión, repartido entre tendencias contrapuestas, parece presentarse como universal, puesto que es frecuente motivo de mitos, relatos literarios, creaciones artísticas, etc.

Ya al menos desde Platón la Filosofía occidental había recogido, como era de esperar, esa vivencia humana desconcertante, simbólicamente reflejada en el mito del carro alado. Pero a la hora de intentar integrarla en el ámbito de la reflexión racional, los pensadores occidentales tendían habitualmente más a «disolver» que a resolver el problema, según la expresión unamuniana². Al primar alguna de las dimensiones humanas contrapuestas, se operaba una especie de reduccionismo, aparentemente «lógico» y coherente, pero de hecho más ocultador que revelador de lo más propio de la existencia humana. Así, por ejemplo, una vez establecida la contraposición entre lo somático y lo espiritual, se ponía el acento en uno de estos dos aspectos -generalmente en el segundo-, considerándolo como la dimensión genuinamente humana. El ser sí mismo del ser humano se hallaría en tensión entre dos o más aspectos intrínsecos, que le constituirían ontológicamente, pero de los cuales uno sería «más propio de su ser», más «auténtico», mientras que el otro vendría a ser como un «peso» que irremediamente acompañaría al ser humano, y que, en el fondo, «distraería» al individuo de su auténtica tarea existencial y le apartaría de la consecución de un fin propio que se supone existe como previamente dado, en función de una naturaleza teleológica, de un destino divino, etc., a asumir por parte del ser humano tanto en un plano individual como hco. (tarea existencial-personal o tarea histórico-utópica).

El pensamiento cristiano y la mayor parte de las concepciones antropológicas que de él derivan (S. Agustín, Descartes o Kant, por ejemplo) se sitúan en esta perspectiva, que, lejos de superar la dualidad, la acentúan, al primar una de las dimensiones, a la que la otra queda subordinada.

Sin embargo, en el siglo XIX y más especialmente en el XX empiezan a abrirse camino las posturas que proclaman la necesidad de integrar lo extra-racional en una concepción antropológica, si no plenamente unitaria, al menos abarcadora de la diversidad de dimensiones que la existencia humana manifiesta. En España la voz que con más fuerza se alzó en este sentido fue la de Unamuno, aunque excluyendo cualquier sistema global racionalista y concluso, al mismo tiempo que reclamaba la contradicción, la «paradójica», frente a la lógica, como el camino más viable para aprehender con coherencia a un ser cuya existencia se manifiesta como básicamente «agónica» en el sentido etimológico, en perpetua lucha.

Esta misma preocupación por recuperar la dimensión ontológica tradicionalmente olvidada o relegada del ser humano está siempre presente en Paul Ricoeur. Pero, a

2. Cf. en particular «La disolución racional», capítulo V de *Del sentimiento trágico de la vida*. en *Obras Completas*, Madrid, Escélicer, 1966, vol. VII, pp. 155ss.

diferencia de Unamuno -que se mueve fundamentalmente en el plano de la expresión literaria, con el fin de esquivar el círculo cerrado de la racionalidad decimonónica, que él considera dogmática y paralizadora por lo que a la comprensión del ser humano se refiere-, Ricoeur intenta poner en marcha un método filosófico muy preciso -fenomenológico y/o hermenéutico³- que pretende romper, desde una racionalidad abierta, con el dualismo previo; aunque para ello una de las fuentes fundamentales sea precisamente la expresión extra-racional del ser humano, canalizada a través de símbolos, mitos o textos literarios, todos ellos portadores de una compleja, aunque no arbitraria, lógica del doble sentido⁴.

La raíz última de la preocupación por el problema de la escisión, tanto en el plano metodológico como en el ontológico- antropológico la sitúa el mismo Ricoeur en su propia trayectoria de pensamiento. Después de referirse a la dualidad de tendencias filosóficas (la búsqueda existencial y comprometida señalada por Marcel y Mounier, por un lado, y la exigencia reflexiva rigurosa que, a partir de Descartes y Kant, culminaría en Husserl), presentes en sus inicios como pensador, Ricoeur reconoce que toda su estilo de pensamiento viene marcado por la búsqueda de un camino propio en medio de conflictos entre tendencias contrapuestas: estructuralismo frente a filosofía del sujeto, filosofía analítica frente a hermenéutica, etc.⁵. Un estilo de «mediación incompleta» que

3. Sobre la cuestión metodológica, el papel de la fenomenología, el de la hermenéutica o el proceso que conduce a Ricoeur de la primera a la segunda, se pueden consultar los estudios de M. MACEIRAS, A. PINTOR RAMOS, T. CALVO MARTÍNEZ, M. BEUCHOT, J.M. RUBIO FERRERES, G. PETITDEMANGE, J. PÉREZ DE TUDELA, P. PEÑALVER GÓMEZ, así como la introducción del propio RICOEUR, todos ellos recogidos en la obra citada *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Existen también otros escritos sobre el tema. Así, CIARAMELLI, F., «Herméneutique et créativité. à propos de P. Ricoeur», *Revue philosophique de Louvain*, 83, 1985, agosto, pp. 410-12; GREISH, J., «La tradition herméneutique aujourd'hui: H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, G. Steiner», *Bulletin de Philosophie. Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, 61, 1977, nº 2, abril, pp.289-300; ORTEGA ORTÍZ, J.M., «P. Ricoeur. Hermenéutica y ontología», *Antropologica*, nº 1, 1973, pp. 137-149; PEÑALVER SIMÓ, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de P. Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense, 1978; PETIT, J.L., «Herméneutique et sémantique chez Paul Ricoeur», *Archives de Philosophie*, 48, 1985, pp. 575-89; PINTOR RAMOS, A., «P. Ricoeur, fenomenólogo», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Salamanca, 6, 1979, pp. 135-56, etc., etc.. En la obra del mismo RICOEUR la problemática se va haciendo cada vez más explícita a partir de *De l'interprétation. Essai sur Freud*, París, Seuil, 1965.

4. El papel de los lenguajes extra-racionales y el de su necesaria integración en la reflexión filosófica es tema recurrente en toda la obra de P. Ricoeur. Así, lo plantea en *La symbolique du mal*, segunda parte de *Finitude et Culpabilité*, París, Aubier Montaigne, 1960; y vuelve sobre él en *De l'interprétation. Essai sur Freud*; en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969; en *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975; en *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986 etc..

5. Ricoeur precisa su propia trayectoria de este modo:

«Non seulement je ne regrette pas d'avoir été confronté dès le début de mon itinéraire par des sollicitations distinctes, voire divergentes, mais je suis redevable à cette polarité initiale d'influences du dynamisme propulseur de toute mon oeuvre(...). Si je mets si fortement l'accent sur cette structure polémique des influences que j'ai à la fois subies et choisies, c'est parce que j'y vois l'origine d'un style qui est resté constant tout au long de mon développement: je me trouve toujours en train de combattre sur deux fronts ou de reconcilier

sólo puede entenderse como fruto de la propia historia del pensamiento, la cual después de Hegel se manifestará en la alternancia entre «una *sistematicidad* sin síntesis final y un modo de pensamiento deliberadamente *fragmentario*», dando lugar a un período de lo que Ricoeur llama «sistematicidad rota»⁶.

Sin embargo, estos dos planos de la escisión y el conflicto -el de la trayectoria filosófica del pensador y el de su momento histórico-, si bien sirven de marco de referencia, no constituyen el aspecto fundamental que aquí pretendo esbozar: el referido a la concepción antropológica de Ricoeur. En este plano, los temas a través de los cuales se plasma la problemática de la escisión son múltiples y recurrentes a lo largo de toda su obra. Así, por ejemplo, las contraposiciones entre ética y política (*Histoire et vérité*⁷, *Du texte à l'action*), entre teoría y praxis (*Historire et vérité*, *Temps et récit*⁸), entre lo voluntario y lo involuntario, por un lado y libertad y necesidad, por otro (*Le volontaire et l'involontaire*⁹), entre finitud e infinitud, por un lado y reflexión y sentimiento, por otro (*Le volontaire et l'involontaire*, *L'homme faillible*¹⁰), entre las concepciones del ser humano como víctima o como culpable en relación con el problema del mal, entre reflexión filosófica e interpretación simbólica (*La symbolique du mal*), entre la arqueología (dimensión regresiva) y la teleología (dimensión progresiva) del sujeto humano, entre consciencia e inconsciente, entre tradición y crítica o entre hermenéutica amplificadora y hermenéutica de la sospecha (*De l'interprétation. Essai sur Freud*), entre comprender y explicar como aproximación a lo humano (*Le conflit des interprétations*,

des adversaires récalcitrants au dialogue. Ces fronts varieront selon les époques et ces adversaires se remplaceront au grè des changements du paysage philosophique: existentialisme contre rationalisme néo-kantien au déduit de ma carrière; structuralisme contre philosophie du sujet dans la période médiane; inflation de la philosophie du langage contre pladoyer pour le vécu ou pour l'action; philosophie analytique contre herméneutique; enfin, plus récemment, déconstruction contre argumentation». «Auto-compréhension et histoire», en *Paul Ricoeur: los caminos de la Interpretación*, p.10.

6. *Ibid.*, pp.10-11. Ricoeur sitúa su pensamiento más en el ámbito del estilo fragmentario que en el del sistema o al menos afirma que, en todo caso, éste último es necesariamente deudor del primero y del recurso a los grandes «rodeos» a través de aspectos y de enfoques parciales de cada problemática. Sin embargo, si bien es cierto que la unidad de su pensamiento aparenta romperse cada vez que se ve impulsado a realizar esos grandes rodeos (a través del pensamiento de Freud, de la filosofía del lenguaje, del estructuralismo, etc.), en una perspectiva global de su obra el detenimiento en tales análisis fragmentarios no hace sino enriquecer su reflexión, haciéndola más completa y, en este sentido, acercándola a lo que creo se podría denominar una sistematicidad abierta y dinámica, que pasa inevitablemente por el lenguaje y la hermenéutica. Así lo matiza, por ejemplo, M. MACEIRAS: «(...) la hermenéutica se aparta de la tentación de toda explicación definitiva o de toda conceptualización cerrada. Tales son los riesgos de apostar por la contingencia del lenguaje. Pero la filosofía de Ricoeur es prueba de que tal apuesta no es una veleidad si el rigor metodológico y la atención a los diversos estilos hermenéuticos se constituyen en condiciones *sine qua non* de la interpretación». Paul Ricoeur: una ontología militante», en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, pp. 54-55.

7. París, Seuil, 1964.

8. Tres volúmenes, París, Seuil, 1983, 1984 y 1985.

9. París, Aubier Montaigne, 1967.

10. Primera parte de *Finitude et culpabilité*.

Du texte à l'action), entre tiempo cosmológico como marco de referencia general, y el tiempo fenomenológico de la existencia concreta (*Temps et récit*), etc., etc..

Me centraré aquí brevemente en uno de estos temas: el de la contraposición entre finitud e infinitud, con el subsiguiente «desgarro ontológico» en el ser del hombre, tema central en *L'homme faillible*¹¹, pero que se encuentra también en forma más o menos explícita en otros escritos del autor. Así, por ejemplo, en *Le volontaire et l'involontaire*.

En esta obra, Ricoeur pretende romper, desde el inicio, con dos modelos gnoseológicos presentes en la tradición occidental: por un lado, el dualismo que sigue el modelo del *cogito* cartesiano y que desemboca en la descripción abstracta del *cogito* husserliano, y, por otro lado, el monismo reduccionista de la psicología empirista, que reduce las acciones humanas a meros hechos naturales, en una perspectiva que elimina la intencionalidad y la referencia a un yo-sujeto. Situándose en la línea de G. Marcel, Ricoeur pretende recuperar el ámbito de la espontaneidad corporal, rompiendo el círculo estéril que el yo forma consigo mismo en la descripción abstracta, sin por ello renunciar a la experiencia de la libertad, ignorada por el punto de vista de la psicología empirista. El largo análisis de las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario, con el que Ricoeur inicia su «Philosophie de la volonté», pretende superar, en este sentido, tanto la perspectiva escisionista-dualista como la reduccionista-monista. A través de la descripción pura de su análisis fenomenológico, Ricoeur pone de relieve cómo lo voluntario y lo involuntario se manifiestan en la acción humana como dos aspectos conceptualmente distinguibles, pero decididamente inseparables en la praxis del hombre en tanto que «existencia encarnada». Cada una de las estructuras fundamentales de la acción voluntaria: decidir, actuar y consentir, revela la interacción de instancias aparentemente contrapuestas, pero de hecho inseparables (elección frente a motivos, en el decidir; moción voluntaria frente a posibilidades ya dadas, en el caso del actuar; y consentimiento voluntario frente a la triple necesidad que viene dada por el carácter, el inconsciente y la vida, en el caso del consentir).

La acción humana -y por ende el ser del hombre- sólo puede comprenderse como ese perpetuo y complejo entramado de aspectos voluntarios e involuntarios que simultáneamente están siempre implicados en cualquier toma de postura de los individuos concretos. Pero el reconocimiento de la interrelación necesaria entre decisión voluntaria y motivos involuntarios subyacentes a la misma, por un lado, y entre la moción voluntaria y las capacidades-posibilidades previamente dadas (y por tanto no elegidas explícitamente por el sujeto) no es suficiente para superar la escisión, especialmente agudizada y aparentemente insalvable en el tercer «momento» de la acción voluntaria: el consentir. Es en esta estructura fundamental de la acción humana donde Ricoeur parece querer

11. Primera parte de *Finitude et culpabilité*. La edición española, también titulada *Finitud y culpabilidad*, está publicada, en un solo volumen, en Madrid, Taurus, 1969. Las citas de esta obra se harán a partir de la edición española.

instaurar cierto grado de conciliación entre libertad y naturaleza, por medio de una activa adopción de la necesidad¹², una triple necesidad que se concreta en el carácter, el inconsciente y la vida.

El sujeto integra voluntariamente el carácter, en cuanto modo de ser que aparece de alguna manera como destino que le «sitúa» en una forma de ser concreta, como el punto de vista bajo el cual los valores se presentan a cada conciencia singular¹³; sin embargo, es el sujeto quien, en definitiva, se hace a sí mismo, a partir de esa necesaria perspectiva. Y es que el carácter vendría a ser «la necesidad más cercana a mi voluntad¹⁴».

El caso del inconsciente presenta un problema mucho más complejo, al enfrentar al sujeto con el «imperio de lo oculto»¹⁵. Al menos el carácter es algo relativamente evidente para el sujeto mismo y para los demás. En cambio ahora el sujeto se encuentra con algo que, aun perteneciendo a su propia naturaleza, se le oculta. El inconsciente es fuente de motivos no conocidos por el sujeto, al menos en primera instancia. Tras las investigaciones del psicoanálisis hemos de renunciar definitivamente a la pretendida transparencia de la conciencia. Pero no por ello hemos de asumir el dogmatismo, implícito en Freud, del realismo del inconsciente¹⁶, que parece ocupar ahora el lugar de privilegio en el que antes se situaba la conciencia. El inconsciente no sería en ningún caso algo que piensa, desea, imagina, etc.. Sus contenidos sólo adquieren sentido para la conciencia. Además, el sujeto, si bien no puede tener acceso total a lo oculto, es al menos capaz reconocer los propios límites, de buscar los contornos de la conciencia, de «consentir», en un acto de libertad¹⁷.

Al afrontar la vida nos encontramos en un nivel más profundo de la necesidad, en la necesidad de base, que subyace a todas las anteriores, llevando al conflicto entre libertad y necesidad a su punto culminante. La vida, condición *sine qua non* para la emergencia de cualquier valor y la raíz última de todas nuestras capacidades y posibi-

12. Ricoeur insiste en esta idea en *Le volontaire et l'involontaire* en los siguientes términos: «Consentir c'est moins constater la nécessité que l'adopter; c'est dire oui à ce qui est déjà déterminé; c'est convertir en soi l'hostilité de la nature, en liberté la nécessité»; «c'est l'ultime conciliation de la liberté et de la nature qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées» (p.324); «Le consentement est ce mouvement de la liberté vers la nature pour se joindre à sa nécessité et la convertir en soi-même» (p.325).

13. *Ibid.*, p.319.

14. *Ibid.*, p. 333.

15. Para Ricoeur este «imperio de lo oculto» estaría formado no sólo por el inconsciente, sino también por las pasiones («le mensonge des passions»), la conciencia encadenada a la vanidad, a «la nada». *Ibid.*, p.351.

16. Acerca del tema del inconsciente y de los análisis que Ricoeur realiza sobre los presupuestos freudianos, se puede ver, además de los apartados dedicados al inconsciente en *Le volontaire et l'involontaire*, *De l'interprétation. Essai sur Freud* y *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, cap. II, «Herméneutique et psychanalyse».

17. «Si donc les 'désirs' errants, informulés et informulables, inavoués et inavouables, ne doivent pas être appelés moi, pensée, ni même désirs, il ne peuvent être niés simplement au nom de la transparence de la conscience; il faut consentir à l'obscur, au caché qui peut devenir le terrible, -mais d'un consentement qui reste la contre-partie paradoxale de l'esprit résolu». *Le volontaire et l'involontaire*, p.384.

lidades, es sentida, más que conocida, por vía afectiva¹⁸ como algo unitario, indivisible, como la posición no querida, es decir, aquella en la que el sujeto no ha participado con su elección. Además, en un segundo momento del análisis, la vida presenta una serie de hechos objetivables difícilmente integrables en la experiencia subjetiva de una conciencia libre: lo vital como organización finalizada; la génesis y el crecimiento; y, finalmente, el nacimiento y la muerte. La idea de organización finalizada conduce al «vértigo de la objetividad»¹⁹, a una especie de alienación en el objeto, que lleva al sujeto a ver su vida, en contradicción con su experiencia existencial, más como problema resuelto que como tarea. La génesis y el crecimiento introducen la consideración antropológica de la temporalidad y el devenir, que se enfrenta a cualquier enfoque esencialista de la voluntad. En cuanto al nacimiento y la muerte propios, rebasan por completo todo el ámbito de la experiencia del sujeto. El nacimiento vendría a constituir «el más acá necesario de toda experiencia»²⁰; la muerte «el más allá» de la misma. Ambos forjan los límites ineludibles de la vida de cada cual, unos límites que sólo pueden ser integrados a la conciencia por el consentimiento.

Esta tercera dimensión de la voluntad -el consentimiento- es la que da cuenta, en el análisis fenomenológico de Paul Ricoeur, de la progresiva integración de todos esos aspectos bajo los cuales se presenta la necesidad en la existencia humana. Sin embargo, no podemos evitar que incluso desde un punto de vista estrictamente teórico siga apareciendo como un escándalo la paradójica unidad entre libertad y necesidad. Y es que la dualidad libertad/necesidad (fundamentada sobre la contraposición alma/cuerpo) que el entendimiento revela no es, en el fondo, sino reflejo de una lesión del ser mismo. Para Ricoeur no bastaría con desplazar el problema, culpando al pensar -más frecuentemente a la racionalidad- de una inadecuada comprensión de la compleja existencia humana. Se podría incluso afirmar que al pensarla rompemos la unidad viva del ser humano; pero no es menos cierto que el pensamiento, tomado en un sentido amplio, es el acto fundamental del hombre, un acto que no hace sino poner fin a un sueño de la armonía total. Más allá incluso del dualismo del entendimiento, se halla el conflicto práctico entre libertad y necesidad²¹.

El consentir no es nunca puntual o definitivo. Se da más bien lo que Ricoeur denomina «el camino del consentimiento»²², que de nuevo presenta una estructura dual y conflictiva: la negación que la necesidad proclama, por un lado, y la respuesta afirmativa (de rechazo de la negación) de la libertad.

18. «C'est une certaine affectivité diffuse qui me révèle ma vie avant de que ma raison ne me l'explique». *Ibid.*, p.386.

19. *Ibid.*, p.392.

20. *Ibid.*, p.411.

21. *Ibid.*, p.417.

22. Ricoeur vuelve sobre esta noción en otros escritos. Así, por ejemplo, en el artículo «Religion, athéisme, foi», pp. 431-458, recogido en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*.

La negación -a la vez padecida y querida- que la necesidad pone en marcha pasa por tres momentos, en relación con los tres aspectos involuntarios que constituyen el correlato del consentimiento: el carácter, el inconsciente y la vida.

Del carácter emerge «la tristeza de lo finito». Por él el sujeto se sitúa necesariamente en una perspectiva finita; ha de ser un sí mismo, con exclusión de muchas otras posibilidades²³. El consentimiento no hace sino reforzar tal finitud, aceptando el hecho de ser singular. Pero la libertad no puede renunciar a situarse más allá de tal aceptación, aspirando a la totalidad, queriendo superar la parcialidad del carácter, como a veces se pone de relieve en algunas corrientes artísticas o literarias (Ricoeur alude, por ejemplo al sueño del *Sturm und Drang*)²⁴.

El inconsciente, por su parte, conduce a «la tristeza de lo informe», a una espontaneidad sospechosa, a un aspecto oscuro que penetra todas las dimensiones de la vida humana²⁵ y puede llevar al sujeto a la sensación de no poseerse plenamente. La libertad aspira, frente a ello, a la transparencia total.

La vida, en tanto aquello que el sujeto no elige y no puede cambiar, genera «la tristeza de la contingencia». La organización en que la vida consiste recuerda continuamente al sujeto que es, de hecho, una pluralidad y, como tal, ser amenazado en el espacio. Y también en el tiempo -como recuerda el crecimiento-, vivido como principio de alienación y de dispersión, frente a lo que el consentimiento ha de responder proponiendo a la vida una tarea, una vocación que unifique los dispersos momentos temporales. Tarea en la cual la mediación del relato que el ser humano construye acerca de su propia vida -tanto el relato de ficción de las obras literarias como el gran relato de nuestra existencia colectiva- es esencial para superar la posible disgregación de la existencia y para hacerse cargo de un sí-mismo, según muestra Ricoeur en sus detenidos análisis de *Temps et récit*. Finalmente, el nacimiento y la muerte nos llevan a reconocer no sólo que pudimos no haber sido (y que nuestro ser ha dependido en sus orígenes de otros), sino también, lo que es más doloroso, que acabaremos no siendo. La respuesta de la libertad deriva ahora hacia la aspiración a la auto-posición de la conciencia.

23. «Je souffre d'être une perspective finie et partielle sur le monde et sur les valeurs; je suis condamné à être l'exception: tel et non pas tout, tel et non pas tel». «Je souffre d'être condamné au choix qui consacrerá et aggraverá ma partialité et ruinera tous les possibles par lesquels je communique à la totalité de l'expérience humaine». *Le volontaire et l'involontaire*, p.420. Esta idea es también recurrente en Unamuno, quien a menudo alude a la terrible limitación existencial que supone el tener que ser sí mismo y, al mismo tiempo, renunciar a serlo todo, a integrar en sí toda posibilidad humana. En este sentido habla de sus «yoes ex-futuros». Cf., por ejemplo, el poema titulado precisamente «Ex futuro», nº CXV del «Rosario de sonetos líricos», en *Obras Completas*, tomo VI, p.405, el nº 79 de «Teresa», ibíd., p.634, el nº 561 del «Cancionero», ibíd., p.1121, etc.

24. *Le volontaire et l'involontaire*, p.436.

25. «(...) l'inconscient n'est pas un autre moi réel qui me donne (ou me vole) mes pensées, mais cette matière indéfinie qui confère à toute pensée que je forme une impénétrable obscurité et une spontanéité suspecte». Ibíd., p. 421.

Así pues, la libertad de-niega, rechaza la inevitable triple negación de la existencia humana, canalizada a través de los límites del carácter, de la oscuridad del inconsciente y de la contingencia de la vida. Pero aparentemente tal rechazo, lejos de eliminar el conflicto entre lo voluntario y lo involuntario, entre la libertad y la necesidad, parece suscitarlo una vez más, esta vez llevado a su extremo²⁶. En todo caso, llegados a este punto podríamos concluir que la descripción fenomenológica pura del proceso voluntario no acaba de superar la escisión a la hora de comprender el ser del hombre. Aun suponiendo que la clave esté en el consentimiento, como a menudo parece apuntar Ricoeur, ¿no significaría esto inclinar la balanza más bien del lado de la necesidad? ¿Acaso el consentimiento no implica capitulación, rendición?²⁷.

Si la descripción eidética no basta ahora, ¿cuál es el camino a seguir? O bien renunciar a la conciliación, al estilo unamuniano, o bien echar mano de dos aspectos clave de la vida humana, que habían sido «puestos entre paréntesis» en su primera descripción de las estructuras fundamentales de la acción voluntaria: la falta (con la consiguiente culpabilidad) y la Trascendencia. En efecto, llegados a este punto, no podemos ya ignorar que la voluntad que consiente es una «voluntad humana», o lo que viene a ser lo mismo: una voluntad situada entre la fascinación de la falta y la esperanza de la Trascendencia. Ello nos sitúa ahora, por un lado, en la frontera de la ética, que acoge el problema del mal y, por otro, en el límite de la «poética», que asume la relación ser humano-divinidad. Nos las habemos así con una «libertad sólomente humana», que sólo acaba de comprenderse por referencia a una serie de ideas-límite²⁸, las cuales nos ayudan a comprender la condición última de una voluntad inevitablemente recíproca de lo involuntario. Tales ideas serían: la idea de Dios, como libertad creadora; la idea de una libertad totalmente racional, penetrada por motivos totalmente transparentes; la idea de una libertad encarnada, pero cuyo cuerpo sería completamente dócil y, finalmente, la idea de una libertad exenta de parcialidad, de opacidad y de contingencia. Todas estas ideas-límite nos llevan a la toma de conciencia de una libertad «situada», de una libertad

26. «Le refus marque la plus extrême tension entre le volontaire et l'involontaire, entre la liberté et la nécessité; c'est sur lui que le consentement se reconquiert: il ne le réfutera pas; il le transcendera». *Le volontaire et l'involontaire*, p.438.

27. En palabras del mismo Ricoeur: «Pourquoi dire oui? Consentir n'est-ce pas capituler, désarmer? N'est-ce pas, en tous les sens du mot, se rendre, -soit à un avis, soit à un ordre, soit enfin à une nécessité?» *Ibid.*, p.439.

28. Ricoeur precisa la naturaleza de estas ideas-límite del siguiente modo: «La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité; elle se fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas: valeurs, pouvoirs et pure nature. En cela notre liberté est *seulement* humaine et n'achève de se comprendre que par rapport à quelques concepts limites, que nous comprenons eux-mêmes à vide, comme des idées kantienne, régulatrices et non constitutives, c'est à dire, comme des essences idéales qui déterminent le degré limite des essences de la conscience (...).» *Ibid.*, pp.454-55. Se puede consultar también, al respecto, su escrito «L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, París, 1952.

que no es en ningún caso acto puro, sino que siempre se constituye por medio de una profunda interacción entre actividad y receptividad-pasividad en cada una de sus dimensiones.

Esta libertad sólomente humana, «situada», ha de habérselas, como decía, con los problemas del mal y de la Trascendencia. A la consideración de este último problema pretende responder Ricoeur con una «poética de la voluntad», nunca realizada de forma autónoma²⁹ y que hubiera constituido la tercera parte de su Filosofía de la Voluntad³⁰.

El problema del mal, por el contrario, conduce a Ricoeur a través de una serie de análisis, que le descubren nuevas dimensiones de la escisión. En la segunda parte de *Finitude et culpabilité*, «*La symbolique du mal*», el lenguaje de los símbolos y de los mitos nos descubre un ser humano que se reconoce a la vez como víctima y como culpable de la existencia del mal en el mundo -»confesión» que para Ricoeur sería la condición de la conciencia de la libertad³¹. Pero previamente, en *L'homme faillible*, se detiene en lo que él mismo denomina «una ontología de la desproporción»³², que sería previa a la comprensión posterior del problema del mal con la ayuda de los símbolos. Tal ontología, y la teoría de la labilidad correspondiente, elaboradas en diálogo con Platón, Pascal y Descartes, constituyen una expansión de la perspectiva antropológica esbozada en su descripción eidética de la voluntad:

«El esfuerzo por elaborar el concepto de labilidad dio ocasión a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana. Así, el dualismo existente entre lo voluntario y lo involuntario vino a ocupar el puesto que le correspondía dentro de una dialéctica mucho más vasta, dominada por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, y de intermediario o mediación. Y precisamente en esa estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre es donde fuimos a buscar la debilidad específica humana y su labilidad esencial»³³.

Es esa labilidad, la fragilidad humana la que da cuenta del mal en el mundo:

«La debilidad hace posible el mal en muchos sentidos, que podemos clasificar, en orden creciente de complejidad, desde la *ocasión* hasta el *origen*, y desde el origen hasta la *capacidad*»³⁴

29. Esta «poética de la voluntad es anunciada en *Le volontaire et l'involontaire* y en *Finitude et culpabilité* y se halla implícita en obras como *La métaphore vive* y *Temps et récit*.

30. La eidética, a la que corresponde *Le volontaire et l'involontaire* y la empírica, iniciada en *Finitude et culpabilité* constituyen las otras dos partes.

31. *Finitud y Culpabilidad*, p. 24.

32. «Auto-comprensión et histoire», en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, p. 12.

33. *Finitud y culpabilidad*, p. 17.

34. *Ibíd.*, p. 222.

La labilidad es ocasión para el mal, en cuanto que constituye el «lugar», el punto de menor resistencia, por donde aquel penetra en el mundo humano. Sin embargo, el hecho de que la fragilidad humana constitutiva posibilite el mal no explica el que de hecho se dé, como tampoco su correlato: la culpa. En la consideración de la labilidad como origen, se atisba el camino para empezar a desvelar el enigma de la culpa; el ser humano comete el mal a partir de la desproporción, de la no coincidencia consigo mismo y de ahí la consiguiente posibilidad de «desviación». Pero es necesaria la consideración de un sentido más positivo aún de la fragilidad como posibilidad del mal, con vistas a establecer el puente definitivo entre el ser humano y el mal: la desproporción como capacidad para la realización efectiva del mal:

«la fragilidad no es ya sólo «el lugar», el punto de inserción del mal, ni siquiera tan sólo el «origen» del que arrancan las caídas del hombre, sino que además es la «capacidad» del mal. Decir que el hombre es lábil equivale a decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde emana el mal»³⁵

Ahora bien, en esta comprensión del fenómeno del mal, que pone el acento sobre la culpabilidad y la responsabilidad humanas, falta una consideración última, fundamental para Ricoeur, y que aquí me limitaré tan sólo a enunciar: el ser humano es, al mismo tiempo, víctima de un mal con el que se encuentra ya «dado» en el momento de existir, y culpable, en la medida en la que contribuye a perpetuarlo. De este planteamiento del problema del mal y de la nueva paradoja que origina se ocupará en *La simbólica del mal*, segunda parte de *Finitud y culpabilidad*³⁶.

La labilidad se halla así en el camino entre la aspiración a la infinitud, al ejercicio de una voluntad que se traduzca en términos de una libertad exenta de lo limitado, de lo oscuro y de lo contingente, por un lado, y la terrible realidad del mal, omnipresente en toda la existencia individual y colectiva del ser humano, por otro. Retomaré, por ello, la noción de labilidad en cuanto que remite a la «fisura» antropológica sobre la que se asienta: la desproporción, la no-coincidencia consigo mismo:

«esa ‘desproporción’ del individuo consigo mismo marcaría el índice de su labilidad. ‘No debo extrañarme’ de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo»³⁷.

35. *Ibid.*, p.229.

36. Por eso, termina la primera parte con estas palabras: «Y, sin embargo, el mal no *procede* de esa debilidad sino porque él ‘se pone’. Esta última paradoja constituye el centro de la simbólica del mal». *Idem.*

37. *Ibid.*, p.30.

La desproporción hace que el ser humano esté siempre a caballo entre el ser y la nada, entre posibilidades contrapuestas y extremas³⁸. Entre posibilidades propias que implican a la totalidad del ser humano, y no ya sólo referidas a la dualidad de facultades, como pretende Descartes, al vincular la finitud al entendimiento y la infinitud a la voluntad. No se trata de que el ser humano esté «situado» entre dimensiones ontológicas externas a él. Y tampoco de que lleve en su interior una dualidad de dimensiones entre las que se situaría su yo, su sí-mismo. La desproporción afecta, por el contrario, a la globalidad de su ser:

«El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia, sino que es intermediario en sí mismo, entre su yo y su yo. Es intermediario porque es mixto, y es mixto porque realiza mediaciones. Su característica ontológica como ser intermediario consiste precisamente en que su acto de existir es por identidad el acto de realizar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí»³⁹.

De ahí que haya que tomar como punto de partida al hombre integral, «la visión global de su in-coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que realiza por el hecho de existir»⁴⁰. ¿Cómo se concreta esa mediación?. En tres planos, según la desproporción se canalice a través de la imaginación, en el plano del conocimiento; del respeto, en el de la acción; o de la fragilidad afectiva, en el del sentimiento.

En primer lugar, en el plano del conocimiento, es la teoría kantiana sobre la imaginación trascendental la que sirve de guía para esclarecer, desde la reflexión, la mediación que Ricoeur ya había atisbado, en un nivel de pre-comprensión, de la mano de Platón y Pascal, a través de lo que él denomina la «patética de la miseria»⁴¹. En efecto, en el conocimiento el ser humano descubre a la vez su finitud (al recibir la presencia de las cosas y, en ese sentido, depender de ellas) y su infinitud (a la hora de expresar, de «decir», de determinar el sentido de lo percibido). La ineludible receptividad implicada en el plano somático del conocimiento conduce a la limitación de la perspectiva, a la finitud del recibir. Por una lado, el cuerpo constituye la abertura hacia el mundo, pero, por otro, ubica al sujeto en una determinada perspectiva, que viene a ser asiento de la finitud originaria. Pero el «verbo» dirige al ser humano hacia la infinitud. De hecho, «es el mismo hombre finito el que habla de su propia finitud»⁴². Se trata, pues, de una finitud

38. De ahí que, por ejemplo, J.M. NAVARO CORDÓN califique a la categoría de desproporción como categoría fundamental que define el acto de existir, en el pensamiento de Ricoeur. Op. cit., p.174.

39. *Finitud y culpabilidad*, p.31.

40. *Idem*.

41. *Ibíd.*, pp. 36-47.

42. *Ibíd.*, p.58.

que se conoce, que declara estar situada en una perspectiva, con lo que, de algún modo, comienza, por ese mismo hecho, a trascenderla: «yo no soy solamente una mirada situada, sino un querer decir y un decir como transgresión intencional de la situación»⁴³. El lenguaje, la palabra, juegan aquí un papel fundamental, en el afán humano por dotar de sentido a todo lo percibido. Pero aquí emerge ya la escisión, por medio de una desproporción

«entre el verbo que expresa el ser y lo verdadero, con riesgo de errar, y entre la mirada clavada en la apariencia y en la perspectiva. Esta ‘desproporción’ representa a la vez el dualismo entre el entendimiento y la sensibilidad, al estilo kantiano, y el dualismo entre la voluntad y el entendimiento, en el sentido cartesiano»⁴⁴.

La imaginación pura juega aquí el papel de tercer término, pero de un término intermediario que no es capaz de reflexión y que no se nos comunica sino a través de la cosa. Es ésta la que realiza la síntesis, desde fuera, en términos de objetividad, «la que remite al hombre como punto de vista y al hombre como palabra»⁴⁵. De hecho, el término mediador en el plano teórico, la imaginación trascendental, realiza una síntesis entre entendimiento y sensibilidad, «entre el sentido y el aparecer, entre la palabra y la mirada», en palabras de Ricoeur⁴⁶, pero no llega a ser conciencia de sí. Sin embargo, lo fundamental aquí es que nos da la primera pista acerca de la desproporción humana:

«Si el hombre es intermedio entre el ser y la nada es porque *previamente* opera ‘mediaciones’ en las cosas; su puesto de intermediario es *primero* su función mediadora entre lo infinito y lo finito en las cosas. De esta manera lo trascendental constituye la condición de toda transposición del mito de la ‘mezcla’ y de la retórica de la ‘miseria’ al lenguaje filosófico»⁴⁷.

Si la síntesis trascendental intenta esbozar el camino de la reconciliación en el plano teórico, la desproporción requiere, en el terreno de la acción, una «síntesis práctica». En efecto, la teoría del conocimiento se detiene en el «yo pienso», pero deja de lado la dimensión humana fundamental del «yo quiero», estrechamente relacionada con todos los aspectos afectivos y prácticos. En este terreno, el acercamiento teórico

43. *Ibíd.*, p.61.

44. *Ibíd.*, p.76.

45. *Ibíd.*, p.77.

46. *Ibíd.*, p.87.

47. *Ibíd.*, p.88.

48. *Ibíd.*, p.93. Es el autor quien subraya.

previo resulta, a pesar de su abstracción, muy útil, puesto que las nociones de perspectiva y de sentido sirven ahora nuevamente de guía en el plano práctico:

«Todos los aspectos de finitud ‘práctica’ que pueden comprenderse partiendo de la noción transcendental de perspectiva pueden resumirse en la noción de carácter. Todos los aspectos de infinitud ‘práctica’ que pueden comprenderse partiendo de la noción transcendental de sentido pueden resumirse en la noción de felicidad. La mediación ‘práctica’ que prolonga la de la imaginación transcendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en el respeto.»⁴⁸

También esta nueva mediación lleva a la reflexión acerca de la fragilidad, centrada esta vez no ya sobre la cosa -como sucedía en el plano teórico-, sino, lo que es más grave, sobre la persona, remitiendo a una nueva forma de escisión, más profunda, inserta ya en el plano ético.

El carácter, que ya aparecía en la descripción fenomenológica de la acción voluntaria como parcialidad, resume ahora la finitud práctica al ser considerado como perspectiva afectiva⁴⁹. Así, en la existencia humana, el acercamiento a las cosas no suele ser meramente teórico o afectivamente neutro. Por el contrario, las cosas afectan al sujeto de la acción bajo la forma de motivación, en función de un modo concreto de valorar. «La libertad humana es una libertad que avanza por objetivos motivados. Nosotros *realizamos* nuestros actos en la medida en que *acogemos* las razones»⁵⁰, afirmará en este sentido Ricoeur. He aquí de nuevo la receptividad y, consiguientemente, la finitud, también en el plano práctico. Una receptividad canalizada afectivamente a través del deseo. El deseo, arraigado en el cuerpo, en cuanto que carece de y se ve impulsado hacia, nos abre afectivamente al mundo, pero siempre desde algún grado de confusión, de opacidad, implicado en una sensación de sentirse bien o mal; y ese «sentirnos bien o mal equivale a sentir nuestra singularidad como indecible e incommunicable»⁵¹. El individuo humano se siente bien o mal desde su perspectiva singular, hasta el punto de que puede inclinarse sistemáticamente por la auto-preferencia, por la eliminación de cualquier otro punto de vista afectivo y, consecuentemente, por «el amor propio».

Por otra parte, en el terreno de la praxis, también son índice de finitud las capacidades y las posibilidades («*les pouvoirs*»), por paradójico que esto pueda parecer.

49. En obras posteriores, Ricoeur retoma el tema del carácter desde una perspectiva dinámica en la que la temporalidad es ahora clave. El carácter es ya no sólo algo dado, sino también algo que se va forjando en la evolución individual, algo en lo que el relato desempeña un papel crucial. Cf. *Temps et récit*, volumen III, o *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990 (cf., en particular, pp. 144-46, donde el autor aclara su propio cambio de perspectiva).

50. *Finitud y culpabilidad*, p.96. El término «razones» no puede entenderse aquí en un sentido intelectualista, sino más bien en un sentido amplio, como sinónimo de motivos.

51. *Ibid.*, p.100.

Todo el ámbito de capacidades dadas o adquiridas constituye la plataforma de una acción que de otro modo no podría ser llevada a cabo. Sin embargo, «toda potencia tiene el reverso de una impotencia»⁵², como se muestra claramente en el caso de los hábitos, que pueden acabar siendo como una especie de «segunda naturaleza», como un molde a través del cual nuestra acción queda encauzada, para bien o para mal.

La finitud parece ahora seguir incrementándose. Finitud en función de una perspectiva cognoscitiva, en relación al amor propio y en forma de inercia, aspectos que convergen todos ellos en el carácter, como noción global que afecta a toda la existencia individual, en cuanto «totalidad parcial»⁵³, que hace que cada hombre esté, en principio, abierto a todo y a cualquier otro modelo de ser humano, pero a partir de su ángulo peculiar:

«El carácter es el estrechamiento de esa ‘alma integral’, cuya abertura es la humanidad. El bloque conjunto de mi carácter y de mi humanidad hace de mi libertad una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida»⁵⁴.

Una parcialidad, una finitud que, sin embargo, no puede por menos de aspirar a la infinitud de la felicidad, con lo que se genera la «desproporción», la escisión más extrema en el orden de la praxis. En este sentido, afirma Ricoeur recordando el planteamiento kantiano:

«Yo, siendo como soy perspectiva finita, predilección de mi cuerpo, hábito e inercia, carácter, sin embargo, soy capaz de concebir la idea de ese ‘querer perfecto de un ser racional, dotado al mismo tiempo de omnipotencia’»⁵⁵.

La síntesis entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad está constituida por la persona y la condición de esa síntesis es el respeto. Pero se trata de una síntesis no tanto dada cuanto proyectada bajo la forma de un ideal, por lo cual también aquí es posible la no-coincidencia, la escisión. De ahí que Ricoeur califique de frágil tal síntesis práctica:

«el respeto es la síntesis frágil en que cristaliza y queda estructurada la forma de la persona, igual que la imaginación trascendental era la síntesis latente en la que fraguaba y quedaba constituida la forma de la cosa»⁵⁶

52. *Ibíd.*, p.102.

53. *Ibíd.*, p.109.

54. *Ibíd.*, pp.109-110. Un poco más adelante Ricoeur insiste sobre la misma idea en estos términos: «[el carácter] es el estrechamiento dado, fáctico y real de mi libre abertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre» (*Ibíd.*, p.113).

55. *Ibíd.*, p.118.

56. *Ibíd.*, p.134.

En todo este camino recorrido, se han ido esclareciendo diferentes dimensiones de la escisión, y, con ello, de la comprensión del ser humano. Pero falta aún una dimensión fundamental, que es patente en los discursos extra-racionales: el sentimiento, frecuentemente excluido de las consideraciones antropológicas «serias». Y no es de extrañar que el terreno del sentimiento es, si cabe, aún más complejo que otras dimensiones humanas. Así, de entrada, el análisis se topa con una aporía: el sentimiento es intencional y, como tal, remite a lo otro, designa cualidades sentidas en relación a lo otro; y, como tal, remite a lo otro, designa cualidades sentidas en relación a lo otro. Sin embargo, al mismo tiempo, revela el modo como el yo queda afectado. «en la misma vivencia coincide una intención con una afección»⁵⁷.

El sentimiento desvela la escisión en un sentido semejante a como lo hace el conocimiento, pero añadiendo un importante matiz: la desproporción ahora es inseparable del mundo del propio sujeto; no se polariza hacia el objeto, sino que se interioriza, adoptando la forma de conflicto interior, que Ricoeur analiza tomando como punto de referencia la noción platónica del *thymós*⁵⁸. El sentimiento dramatiza la dualidad y revela la fragilidad como conflicto interior, como un conflicto propiamente humano, centrado en la desproporción entre el principio del placer y el principio de la felicidad⁵⁹, y esclarecido por medio del análisis de lo pasional y, más en concreto, de las pasiones que surgen de la interacción con otros seres humanos, aquellas que son «esencialmente interhumanas, sociales y culturales»⁶⁰ y que ya Kant había puesto de relieve en sus análisis antropológicos de las pasiones de posesión, de dominación y del honor, siempre presentes de manera decisiva en la Historia. Si Tomás de Aquino o Descartes las situaban tan sólo en relación con una afectividad de raíz animal, Kant las considera como pasiones específicas humanas, pero en tanto que formas «degeneradas de la afectividad». Ricoeur profundiza aún más lejos en su análisis, centrándose en la dimensión sentimental humana, insuflada por la cultura, pero considerándola en principio como moralmente neutra.

La exigencia de tener (en la que la relación a las cosas es preferente), el deseo de poder, de poseer algún grado de dominio (con respecto al cual las relaciones con los demás son prioritarias) y la demanda de estima (fundamental en la constitución del sujeto), son, en principio, dimensiones humanas que responden a necesidades ineludibles. En las relaciones intersubjetivas y sociales se establecen en torno a tales dimensiones. Por ejemplo, la economía, mediación entre las necesidades y su satisfacción en el mundo humano; la organización subsiguiente a través del trabajo conduce a una transformación radical en el ámbito de los seres vivos, según la cual el «medio» animal pas-

57. *Ibíd.*, p.139.

58. Ricoeur lo caracteriza de esta manera: «...el *thymós* se identifica propiamente con el corazón humano, con la humanidad del corazón. Podemos incluir bajo el signo de este *thymós*, ambiguo y frágil, toda la vida intermedia de la vía afectiva, situada entre los afectos vitales y los sentimientos espirituales, es decir, la afectividad que hace de puente entre el vivir y el pensar, entre el *bíos* y el *logos*». *Ibíd.*, pp.172-73.

59. *Ibíd.*, pp. 171ss.

60. *Ibíd.*, p.178.

«mundo» humano. Pero incluso el fenómeno económico, aparentemente tan «objetivo», presenta un claro arraigo en el sentimiento, al producirse la interiorización de la relación con el objeto económico:

«Este sentimiento me hace experimentar simultáneamente mi dominio sobre la posesión, al poder disponer de ella, y mi dependencia de algo que es distinto de mí y de lo cual yo me hago tributario»⁶¹.

Por otra parte, la posesión de lo propio suscita, al mismo tiempo, sentimientos específicos en relación con otros seres humanos, que entran en juego en el entramado del vínculo entre el sujeto y su pertenencia.

El poder, por su parte, también se halla en la raíz de la afirmación del sujeto; este último necesariamente se ve inmerso en relaciones de poderío, que son puestas en juego ya a través de la mediación del trabajo -sobre todo de la división del trabajo- y se ramifican luego en la estructuración económica, social, política, etc.. Papel relevante juega en este terreno el Estado, como «organismo que tiene en sus manos el monopolio de la coacción física legítima»⁶². El poder político tiene una dinámica hasta cierto punto propia en lo que a la perpetuación del mal se refiere. Pero ni el poder por sí mismo ni la institución política pueden ser vistos como los únicos «responsables» de la negatividad que continuamente emerge en la Historia. Los individuos participan decididamente de esta situación, que interiorizan por medio de la afectividad:

«Todas las actividades sociales que puede ejercitar un hombre engendran determinadas situaciones, que luego consolida la institución política objetivándolas, mientras que la afectividad las interioriza en forma de sentimientos intersubjetivos que varían indefinidamente sobre el *leitmotiv* general de 'mandar-obedecer'»⁶³.

Finalmente, el sentimiento ocupa un lugar relevante en las relaciones intersubjetivas y sociales en función de la necesidad de ser apreciado, reconocido por los demás (el «valer»), condición fundamental para la auto-constitución del individuo, como también para la constitución de la idea -más bien del ideal- de humanidad, plasmado en obras culturales creativas (el arte, la literatura, etc.), las cuales exploran incansablemente la rica gama de posibilidades humanas.

Tanto el tener como el poder o el valer nos muestran de nuevo al hombre como un ser escindido entre estas «exigencias tímicas», modalidades constitutivas relacionadas

61. *Ibíd.*, p.183.

62. *Ibíd.*, p.189. Cf., al respecto, los detallados análisis de RICOEUR en el conjunto de artículos titulado «La question du pouvoir», recogido en *Histoire et vérité*, pp. 235-317.

63. *Finitud y culpabilidad*, p.189.

con su «humanidad» más profunda, por un lado, y la constante amenaza de modalidades «degeneradas», por las cuales el individuo va mucho más allá de la mera satisfacción de sus necesidades humanas, distorsionando su relación con los otros e incluso su propia personalidad y su existencia individual, que se hace entonces dependiente de la ambición, del ejercicio ciego del poder, o de la vanagloria.

La «desproporción» se traduce ahora en fragilidad inherente, en «el dualismo humano del sentimiento»⁶⁴, que siempre produce inestabilidad, inquietud:

«En consecuencia, el modo en que se realiza el *thymós* es el que pone de manifiesto su posición inestable entre lo vital y lo espiritual. Porque, efectivamente, ¿dónde terminan de hecho las exigencias de posesión, de dominación y de opinión?»⁶⁵

Tal vez no tengan fin. Tal vez se trate de una búsqueda interminable entre la finitud del placer y la infinitud de la felicidad, búsqueda en la que el *thymós* apunta cada vez más lejos, pero siempre en el ámbito de la imprecisión. Entre el placer y la felicidad siempre existirá cierto «desnivel», imposible de evitar.

Pero no se trata aquí de una instancia humana, el «corazón», indecisa entre otras dos (lo vital y lo espiritual). El *thymós* es no sólo intermediario, sino también mixto; es el «mixto intermediario», que participa en toda dimensión de lo humano.

Así pues, la desproporción del sentimiento, al escindir el yo entre aspiraciones dispares, conduce a la mediación del *thymós*, equivalente en el plano afectivo a la de la imaginación transcendental del plano cognoscitivo.

Todos los análisis, bien sea en el plano del conocimiento, en el de la acción o en el del sentimiento, conducen, pues, a la noción de un ser humano inestable y frágil, escindido entre la finitud y la infinitud, entre la «negación existencial» -a la que remiten la perspectiva, el carácter y el sentimiento vital- y la «afirmación originaria»⁶⁶ -la cual apunta hacia el verbo, hacia la totalidad práctica o idea de felicidad y hacia el *eros* o felicidad accesible al corazón⁶⁷. Entre la afirmación originaria y la limitación existencial hallamos la mediación humana, al ser humano como «mixto» que participa de ambas, sin confundirse definitivamente con ninguna de ellas. Tal diléctica nos revela «la síntesis frágil del hombre como el *devenir de una oposición*: la oposición entre la afirmación originaria y la diferencia existencial»⁶⁸.

Empezaba estas consideraciones insistiendo en la omnipresencia de la problemática de la escisión en el pensamiento de Paul Ricoeur. Creo que ha llegado el momento

64. *Ibíd.*, p.199.

65. *Ibíd.*, p.200.

66. Cf. al respecto el artículo de *Histoire et vérité* «Negativité et affirmation originaire», pp. 336-61.

67. *Finitud y culpabilidad*, p.214.

68. *Ibíd.*, p.222.

de precisar, para terminar, que en ningún caso este pensador cae por ello en una concepción dualista del ser humano. La escisión penetra profundamente la ontología de este último, pero no se plantea al estilo tradicional, en términos de contraposición cuerpo/alma, sensible/inteligible, etc., sino que está ubicada más profundamente, en la base ontológica humana.

La descripción nos muestra claramente un ser desgarrado, entre una serie de aspectos finitos, de dimensiones «dadas» (*déjà-là*), imposible de eludir, que nos revelan la finitud como «calando» en lo más profundo del ser humano, por un lado, y la rebelión de la conciencia, incapaz de renunciar a la infinitud, por el otro. Una paradoja que fue precisamente el punto de partida y la perpetua inspiración del pensamiento de Unamuno, quien la formuló en términos de contraposición entre razón y vida, entre la racionalidad negadora de las aspiraciones humanas más profundas y el anhelo vital de trascender la finitud, que él relacionaba con la noción de *conatus* de Spinoza.

El mismo Ricoeur reconoce que aun superando el dualismo tradicional, su análisis no constituye sino una contribución limitada al deseo de establecer una ontología reconciliada, que apacigüe la ontología paradójica del misterio -más que problema- de la existencia encarnada⁶⁹. De hecho, tal ontología paradójica reaparece una y otra vez en todas sus reflexiones. A medida que avanza en sus análisis, Ricoeur va buscando la superación de las diferentes perspectivas que insisten en la idea del ser humano como ser escindido, sólo para descubrir que su propio camino -o, mejor dicho, el del ser humano mismo- le lleva a constatar nuevos modos de escisión emergiendo a cada paso. Tal vez porque, como él mismo señala «todo avance en la reflexión implica un avance en la escisión»⁷⁰. Las síntesis que se proponen como superación de la escisión son siempre precarias. Hemos visto, por ejemplo, que la descripción eidética de la acción voluntaria iba planteando nuevos niveles de escisión a medida que se avanzaba en la búsqueda de la raíz de la libertad. Es precisamente en el tercer «momento» de la descripción cuando la necesidad se enfrenta con más ahínco a la aspiración de libertad total. Por otra parte, al pasar de la consideración de las estructuras fundamentales de la acción voluntaria a una empírica que se hiciera cargo del problema del mal, el conflicto vuelve a surgir en todos y cada uno de los planos considerados, de modo que las conciliaciones nunca son definitivas. Así, la síntesis transcendental de la imaginación, en el plano del conocimiento, es más bien «latente» y la síntesis práctica representada por el respo-

69. *Le volontaire et l'involontaire*, p.22. En este punto, Ricoeur apela a Kant y a sus postulados de la razón práctica; como este último, «apuesta» por la superación práctica del conflicto existencial en un más allá intra-histórico: «Peut-être d'ailleurs, comme Kant l'avait compris dans l'exposé des postulats de la raison pratique, les conflits du volontaire et de l'involontaire, principalement le conflit de la liberté et de l'inexorable nécessité, ne peuvent être apaisés qu'en espérance et dans un autre siècle». Idem. Cf., al respecto, la *Filosofía de la Historia* de KANT, México, F.C.E., 1978, además de sus escritos sobre la dimensión práctica de la razón.

70. *Finitud y culpabilidad*, p.51.

en el plano de la acción, es «frágil»⁷¹; por otro lado, el desnivel entre el placer y la felicidad se arriaga en la dualidad del sentimiento mismo.

Como precisa Ricoeur:

«Entonces se ve que el *conflicto* radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre; el objeto es síntesis, el yo conflicto. El dualismo humano se desborda intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad»⁷²

Es, pues, en la raíz ontológica misma del ser humano de donde la escisión emerge, pero afectando al ser humano como un todo integral:

«No podría calar en nosotros ningún conflicto entre nuestro yo y cualquier circunstancia capaz de comunicarnos una personalidad prestada si previamente no llevásemos ya entrañada en nosotros esa desproporción entre el *bíos* y el *lógos*, cuya lucha intestina original hace sangrar nuestro 'corazón'»

No se trata, pues, de que en el ser del hombre diferentes instancias «luchen» por instalarse en la existencia, sino de que el ser humano es en sí mismo «mediación» y de que su comprensión sólo puede ser abordada desde el plano de una «dialéctica sin síntesis» o, al menos, sin síntesis definitiva.

71. Ver supra, cita correspondiente a la nota número 56.

72. *Ibid.*, p.209.

73. *Idem.*

LA DETERMINACIÓN DE LA DISTANCIA DEL SOL EN LA ASTRONOMÍA DE LEVI BEN GERSON

J.L. MANCHA

*...just laying off, for evidence,
an overcoat of clay.*

1. INTRODUCCIÓN

Neugebauer (1957, 205-6) escribió que no hay mejor modo de convencerse de la coherencia interna de la astronomía antigua y medieval que colocar uno al lado de otro el *Almagesto*, el *Opus astronomicum* de al-Battānī y el *De revolutionibus* de Copérnico, y comprobar que capítulo a capítulo, teorema a teorema, y tabla a tabla, las tres obras discurren paralelamente. Una excepción al predominio de la tradición ptolemaica la constituye la sección V de *Sefer Milhamot Adonai (Liber bellorum Dei)*, que contiene el sistema astronómico de Levi ben Gerson (1288-1344) y es probablemente el texto de astronomía más original de cuantos fueron escritos entre el *Almagesto* de Ptolomeo (ca. 150) y la *Astronomia nova* (1609) de Kepler¹.

En el ámbito de la cosmología matemática, las *Hipótesis de los planetas* de Ptolomeo desempeñaron el mismo papel fundacional que el *Almagesto* en el de la astronomía, y esbozaron un modelo del cosmos -incluyendo una teoría sobre tamaños y distancias de los planetas- que se mantuvo prácticamente sin modificaciones hasta Copérnico².

En el texto de Levi, la teoría sobre magnitudes y distancias planetarias constituye también uno de sus aspectos más radicalmente novedosos. Como prueba de ello baste mencionar los valores ptolemaicos para la distancia de la esfera de las estrellas fijas y para el diámetro de las estrellas de primera magnitud, 20.000 radios terrestres y $4 + 1/2 + 1/25$

1. Muchos aspectos importantes de la obra de Levi resultan ya conocidos: dos de sus modelos lunares y sus tablas astronómicas (Goldstein, 1972, 1974a, 1974b), su valor para la precesión (Goldstein, 1975), sus innovaciones en instrumentos de observación (Goldstein, 1977), sus cálculos y observaciones de eclipses (Goldstein, 1979) y sus observaciones planetarias (Goldstein, 1988); Goldstein (1985) contiene una edición con traducción y comentario de los 20 primeros capítulos de la versión hebrea de la *Astronomía* de Levi.

2. Una excepción interesante en la astronomía islámica la constituye Mu'ayyad al-Dīn al-'Urdī (m. 1266); cf. Goldstein & Swerdlow (1970-71) y Saliba (1979).