La pasividad en la acción. Una reflexión a partir del pensamiento de Paul Ricoeur

Ignacio Serrada Sotil
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO
MADRID

RESUMEN La acción humana es algo más que movimiento o actividad. Su significado excede el hecho de "hacer algo". En su actuar, la persona se encuentra implicada en todas sus dimensiones, entre las que se encuentran aquellos elementos que se encuentran en el ámbito que puede denominarse como *pasividad*. La atención a este ámbito y su consideración como constitutivo de la dinámica de la acción es necesario para estimar sin reducciones a la persona que actúa. Para ello se toma como fuente el pensamiento del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), quien plasmó con esta certeza sus investigaciones sobre la acción. Considerar la pasividad y los elementos que la caracterizan en el discurso sobre la acción no es un contrasentido, sino algo necesario para poder hablar realmente de acción humana.

PALABRAS CLAVE Acción; pasión; afectividad; corporalidad; racionalidad práctica; moral; Ricoeur.

SUMMARY *The human action is more than a motion or activity. Its meaning surpasses the fact of "doing something". The person is involved in all the dimensions of his behavior, among which are found those elements in the sphere of what it can be called as passivity. In order to consider the person who acts, without reductions, it's necessary to pay attention to this sphere and take it into account as an element of the dynamics of action. To do this, the thought of the French philosopher Paul Ricoeur (1913-2005), who applied this certainty in his research about the action, is taken into account as a source. Considering the passivity and the elements which characterize it in the discourse about action is not a contradiction but something necessary in order to really be able to talk about human action.*

KEYWORDS *Action, passion, emotion, corporeality, practical rationality, morality, Ricoeur.*

Ce que nous soutenons, c'est que le Cogito n'est pas tout entier action, mais action et passion[1].

¿Qué relación existe entre la pasividad y la acción? Unir en un mismo título ambos términos, opuestos en apariencia, puede resultar paradójico. *Acción* es una palabra que remite a movimiento, a una realidad eminentemente dinámica; *pasividad* parece indicar todo lo contrario: el recibir, el ser afectado, el hecho de "no hacer", de no moverse ni, por tanto, actuar. Es evidente que no se pretende aquí vaciar de su significado las palabras que se emplean; más bien se quiere ayudar a comprender la relación entre ambas, para señalar la necesidad de considerar lo relativo a la pasividad si se quiere saber, sin caer en reducciones, qué es y cómo se construye esta originalísima realidad: la acción humana. Tomo como punto de partida la certeza de que cuestionarse sobre el papel que juega y el significado que posee la dimensión de pasividad en relación con el sujeto agente y la configuración de su actuar, es imprescindible para poder hablar con propiedad de acción humana. Resultaría, pues, extraño a la verdad sobre la persona estimar, por un lado, que no es posible comprenderla prescindiendo de la pasividad (con todo lo que ello implica), y por otro no tener en cuenta este hecho a la hora de explicar su actuar.

Como guía para el desarrollo de esta reflexión, se toma el pensamiento del francés Paul Ricoeur, un auténtico filósofo del actuar humano. En sus obras, la preocupación por el tema de la acción no es un simple campo de indagación, sino un horizonte que caracteriza sus investigaciones. Y en ellas puso precisamente de relieve la necesidad de incluir lo relativo a la pasión en el estudio de la acción. Porque olvidar esta cuestión supondría no poder interpretarla en su verdad. Estas consideraciones ayudarán, además, a situar la cuestión en la perspectiva de la moral, como apuntaba otro autor:

> ¿Qué lugar y qué valor hay que dar a las pasiones en el contexto del actuar humano, es decir, en la perspectiva de la moral? ¿Son influencias que se deben neutralizar todo lo que se pueda? ¿Sucede acaso que el hombre sólo es capaz de un actuar realmente humano cuando las pasiones ya no desempeñan ningún cometido decisivo? Una ética estoica de la ausencia de emociones respondería a estas últimas preguntas de

1 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Auber, Paris 1949) 419.

modo básicamente afirmativo. Pero esa respuesta sería errónea: no en vano, las pasiones son fenómenos humanos[2].

I. LA PERSONA QUE ACTÚA Y LA ACCIÓN

Un primer aspecto que debe comprenderse es la relación esencial que existe entre la persona que actúa y la acción que realiza. Ni el agente es una mera causa eficiente de lo que hace, ni la acción es un mero evento que sucede. Emplear el término *acción* supone reconocer: "La diferencia entre aquello que alguien hace y aquello que, simplemente, sucede a título de evento"[3]. Es evidente que no existe acción sin agente, así como es correcto afirmar que tal agente ha sido su causa; sin embargo, esta relación causal no se reduce a un dato externo o aleatorio, porque no estamos ante una relación contingente. Para comprender esta cuestión, ha de estimarse la diferencia entre causalidad y motivación en el discurso de la acción, superando una interpretación "humeana" de la causalidad:

> Se admitía demasiado rápido que la palabra "causa" *(causation)* no tenía más que el significado que le había dado Hume. Para él, la relación entre causa y efecto implica que los antecedentes y los consecuentes son lógicamente independientes, es decir, susceptibles de ser identificados por separado. […] Por tanto, no existe una ligazón lógica de implicación entre la causa y el efecto. Sin embargo, no es esto lo que sucede en la relación entre intención y acción, o entre motivo y proyecto. No puedo identificar un proyecto sin mencionar la acción que llevaré a cabo: existe una unión lógica, y no causal (en el sentido

2 M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* (Rialp, Madrid 2000) 177.

3 P. Ricoeur, "La structure symbolique de l'action", en: *Actes 14ème Conférence Internationale de sociologie des religions, Strasbourg 1977* (CISR, Lille 1977) 33. Cf. A. Bruno, *Un'etica per la finitezza: saggio su Paul Ricoeur* (Milella, Lecce 2000) 115-116: "Il termine azione, afferma Ricoeur, non può essere confuso con i concetti empirici che indicano il "fare", in quanto esso rinvia a dei concetti che richiedono una ricerca di senso. […] Il termine azione […] non va confuso col "movimento". Se quest'ultimo è tutt'uno con la nozione di "causa", la prima richiede il superamento della dimensione meccanicistica. Non è il linguaggio scientifico-matematico, sottolinea Ricoeur, quello in grado di esprimere la dimensione eidetica dell'azione".

> de Hume). Del mismo modo, no puedo enunciar los motivos de mi acción sin conectar dichos motivos a la acción de la que son motivo. Existe, por tanto, una implicación entre motivo y proyecto que no cabe en el esquema de la heterogeneidad lógica de la causa y del efecto. Consecuentemente, en este juego de lenguaje, al emplear la misma palabra "porque": "ha hecho eso porque…", la empleo en otro sentido de "porque". En un caso, busco una causa; en el otro un razón. E. Anscombe ha opuesto con fuerza los dos juegos del lenguaje en estos dos usos de las palabras *why* y *because of*. En el primero, me encuentro en el orden de la causalidad; en el otro, en el de la motivación[4].

No puede afirmarse que el agente sea causa de lo que hace en un sentido empirista o naturalista. El modo en que se configura el actuar de la persona queda mejor evidenciado al incluirse una explicación de tipo teleológico, la cual pone de relieve tanto su carácter intencional, como la relevancia que en ésta tiene el "fin". Una acción es siempre intencional, lo cual implica que el obrar humano no pueda explicarse como una serie de movimientos inconexos entre sí. Aunque también debe tenerse en cuenta el peligro de una explicación meramente "intencionalista", que considere la acción sólo como el resultado de la voluntad intencional del agente, olvidando que éste no inventa sus deseos. Como puede observarse, lo que se pone de manifiesto al tratar de comprender la acción es la dificultad de encuadrarla en un modelo explicativo de tipo empirista, siendo la razón de esta dificultad la originalidad y complejidad de aquel que actúa. No se trata, pues, de diseccionar el actuar como para poder mostrar todos los elementos de un proceso, sino de situar en el centro a la persona que actúa reconociendo todas sus dimensiones, implicadas en la configuración de su actuar[5].

---

4 P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Seuil, Coll. "Esprit", Paris 1986) 169-170. Cf. L. Vicente, "Desde la acción al agente. Hermenéutica y teoría de la acción en Paul Ricoeur", en: W.J. González (ed.), *Acción e historia. El objeto de la historia y la teoría de la acción* (Servicio de Publicacions, Coruña 1996) 167-168: "El problema de la interpretación causalista –entendiendo la *causa* en sentido humeano– está, básicamente, en que desconecta al agente de la acción, con lo que se pierde la especificidad de la acción humana, que queda reducida a un simple acontecimiento. Si, por el contrario, queremos mantener esa especificidad, es menester no dejar de lado al agente; y ello implicaría apelar a intenciones, deseos, afecciones, etc., lo que, a su vez, postula una explicación teleológica".

5 Cf. M. Rhonheimer, *Ética de la procreación* (Rialp, Madrid 2004) 64-65: "Las acciones humanas no son *o bien* actos espirituales *o bien* actos corporales, ni son actos de una sustancia espiritual que utiliza el cuerpo como su herramienta. Las ac-

La relación entre la persona que actúa y la acción que realiza implica al mismo agente de manera radical, configurando su identidad. Por eso es necesario tener siempre en cuenta que la acción no puede identificarse simplemente con un evento o un movimiento, con un mero cambio del estado de cosas en el mundo de las cosas. La acción no surge de la nada, pues es siempre obra de la persona, siendo además "lugar" de significado donde es posible interpretar tanto lo que alguien hace, como al mismo sujeto que actúa. Excedería el marco de este artículo el hecho de entrar con detalle en la consideración pormenorizada de todos los elementos que acaban de esbozarse. De lo que se trata es de señalar lo que toca a la pasividad como algo no identificable ni con la causalidad física, ni con la actividad humana, pero en relación esencial con el actuar[6].

Teniendo esto en cuenta, lo que me interesa señalar es que en la configuración del actuar no todo se reduce a una cuestión de voluntad. Es decir, que tanto la persona que actúa como la acción que realiza existen y se dan en relación con un ámbito de pasividad que no puede obviarse. En palabras más cercanas a Ricoeur, se trata de mostrar que: "La vida de la voluntad es siempre una trama de voluntario y de involuntario, siendo este nexo dialéctico el que derrama una luz de inteligibilidad sobre el involuntario en sus múltiples manifestaciones, más allá de toda forma de naturalismo y de determinismo, más allá del dualismo metafísico de alma y cuerpo. Esto me permite asumir el involuntario como fuente de la motivación de mis decisiones, como el conjunto de los poderes que son la condición de mis acciones, como situación concreta en la cual me encuentro existiendo"[7].

---

ciones humanas son siempre, aunque de un modo distinto en cada caso, actos en los que *coactúan* cuerpo y espíritu. Por ello las acciones humanas, incluso en el caso de los actos propiamente internos del entendimiento y de la voluntad, son siempre actos de un *cuerpo*, y como tales, sin embargo, actos de un cuerpo *informado espiritualmente*. Igualmente, las acciones humanas, también en el caso de los actos específicamente corporales, siempre son también actos del *espíritu*".

6 Cf. P. Ricoeur, *La sémantique de l'action* (CNRS, Paris 1977) 88: "La notion d'action ne se distingue pas seulement de la passivité. C'est une tendance générale de la philosophie anglosaxonne de l'action de manquer entièrement ce problème de la passivité". Cf. Martínez, "La filosofía de la acción…", 219: "En Ricoeur no hay acción sin pasión, una no va sin la otra. […] La propia acción es el resultado de una combinación de actividad y pasividad, pasividad que no sólo depende de circunstancias exteriores, sino que anida en el interior del sujeto, o mejor, del agente. […] Constantemente encontramos la convicción de que la combinación de actividad y pasividad determina la naturaleza del actuar humano".

7 D. Jervolino, *Introduzione a Ricoeur* (Morcelliana, Brescia 2003) 25. Cf. J. Bien, "Ricoeur as Social Philosopher", en: L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur* (Open Court, Chicago 1996) 289: "The involuntary is *for* the voluntary, the involuntary acquires its meaning *from* the voluntary".

II. EL INVOLUNTARIO Y LA PERSONA QUE ACTÚA

Se trata de mostrar algunos elementos relacionados con la persona que actúa y de los que no es posible prescindir para comprender la dinámica de la acción, pues aunque no puedan identificarse con el hecho de actuar están en relación esencial con él . Estos elementos pueden llamarse *disposicionales*, en cuanto que inclinan al agente, le disponen a la acción[8]. No debe confundirse esta disposición con imposición, pues lejos de suponer una violencia para la persona y su autonomía, permite comprenderla en su verdad. Sin embargo, no todos los elementos que conforman la pasividad disponen del mismo modo al agente. Para profundizar en este asunto voy a proceder de manera ordenada, desde, por así decir, lo más lejano al actuar hacia la acción en cuanto tal, teniendo siempre en cuenta que los elementos de pasividad a los que se hace referencia: "No se reducen al ejemplo del latido del corazón o a aquel de los movimientos espasmódicos"[9].

1. EL INVOLUNTARIO ABSOLUTO

El discurso sobre la acción tiene lugar siempre sobre un fondo que no ha sido diseñado por el agente, en el que existe y se desenvuelve como tal. La evidencia de este dato puede llevar a creer que no es necesario señalarlo; sin embargo es fundamental hacerlo, porque permite ya desde el principio afrontar a la persona que actúa en el marco de la realidad. El involuntario absoluto permite distinguir la objetividad en la que se existe. Es decir, se trata de: "Aquello que expresa la bella palabra de *condición* humana, que dice bien la necesidad que yo sufro por el simple hecho de que yo no he elegido existir"[10], ante lo cual se reclama el consentimiento como movimiento propio[11]. Tres elementos señala

---

8 Cf. Ricoeur, *La sémantique*…, 44: "On peut se demander si le monde pratique se réduit au monde de l'action et s'il ne manque pas la dimension de la passivité et donc de la force subie". *Ibid.*, 91-92: "Il faut alors introduire des concepts 'dispositionnels' irréductibles aux raisons de…; c'est dans le rapport entre *disposition à* et *pouvoir de* que réside finalement la difficulté ultime de la théorie de l'action".

9 *Ibid.*, 90. He tratado estas cuestiones de manera más extensa en: I. Serrada, *Acción y sexualidad. Hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur* (Cantagalli, Siena 2011) 89-124.

10 Ricoeur, *Philosophie de la volonté I*…, 329.

11 Cf. F. Ciaramelli, "La tensione etica del pensiero di Ricoeur": *Per la filosofia* 8 (1991) 57: "Vi è una più radicale dimensione

Ricoeur como constitutivos del involuntario a este nivel: la vida, el carácter y el inconsciente[12]. Veamos de manera sucinta algunas cuestiones sobre cada uno de estos elementos, para poder comprender mejor a la persona que actúa.

a. La vida

La *vida*, con todo lo que implica, es la necesidad más "lejana" a la voluntad: "Resume todo aquello que yo no he elegido y todo lo que yo no puedo cambiar. A la raíz y en el corazón de la libertad, ella es la pura posición de hecho"[13]. La pasividad se manifiesta de manera radical a partir de este elemento, pues supone la posibilidad de todo lo demás. La vida no se reduce a lo biológico, aunque lo incluye, pues implica toda una herencia: "Yo no he recibido sólo un inicio. […] Nacer, es recibir de otros *el capital de una herencia*"[14]. Esto incluye una genética, pero también una historia familiar, una tradición cultural, religiosa, sociológica, etc., y permite ya en este nivel reconocer la necesidad de remitirse, para poder comprenderse, a otras realidades que no dependen de la propia persona, sino que la preceden.

La recepción de una herencia conduce, además, a reconocer que no se trata sólo del hecho de haber comenzado a existir en el mundo de una manera determinada y al margen de la propia voluntad, sino además de que para conocerse es necesaria: "La explicación de mí mismo por lo otro"[15]. Ya a este nivel aparece con claridad la lógica que permitirá comprender la configuración del actuar, pues así como el hecho de existir exige el que la vida nos sea donada, también la posibilidad de actuar precisará del ámbito afectivo. Ilumina también el hecho de que tanto la existencia como el actuar tienen lugar en el tiempo y en una historia[16]. Esto sitúa la vida como una realidad que no está

---

d'involontario che non può diventare motivo o organo della volontà: si tratta d'un involontario irriducibile, poiché né la decisione né lo sforzo hanno la capacità di modificare la sua inevitabilità. Ecco il limite ultimo dell'atto di volontà, lo sfondo di passività radicale sul quale esso si staglia, e di fronte al quale può solo assumere la modalità dell'acconsentire".

12 Cf. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I…*, 333-416.

13 *Ibid.*, 423. Cf. *Ibid.*, 385: "La vie est plus que la spontanéité des motifs et des pouvoirs; elle est une certaine nécessité d'exister que je ne peux plus m'opposer pour la juger et la maîtriser".

14 *Ibid.*, 408.

15 *Ibid.*, 411.

16 Cf. Vicente, "Desde la acción al agente…", 169: "La acción humana es una *acción en el tiempo*. En consecuencia, otro de los elementos de la red conceptual de la acción, como acción humana, es la *temporalidad*"; K. Depoortere, "Vida", en: J.C.

ya cumplida, sino que debe construirse, si bien siempre "con relación a" y "a partir de" aquello que hemos considerado como recibido, pues supone un error pensar que la persona es sólo un devenir, una historia sin raíces en un sentido fundamental. No es que la persona no pueda llegar a ser algo más allá de lo que ha recibido en su origen, sino que va realizándose en un sentido, lo cual es sólo posible a partir de un origen, en su situación temporal y en una biografía que debe irse escribiendo:

> El hombre crece, pero es su ser el que se muestra bajo la apariencia de su devenir: el hombre *ad-viene*. La idea de *desarrollo* aparece así como la noción fundamental de una genética que no reduce lo superior a lo inferior, sino que muestra la realización progresiva de un sentido. Dicho sentido no es nada fuera del tiempo[17].

b. El carácter

El segundo elemento que forma parte del involuntario absoluto es el *carácter*, término que no expresa simplemente algo referente a la dimensión psicológica de la persona, sino que incluye algo más: el modo concreto e insustituible en que el sujeto se encuentra en la existencia que le ha sido donada. Tiene que ver con la manera en que la persona permanece en el tiempo, con la posibilidad de identificarla como única, como ella misma y no como otra. En palabras de Ricoeur, es: "La apertura finita de mi existencia, es mi existencia en tanto que determinada"[18]. En el conjunto de su obra, se observa una evolución en la comprensión del carácter, que es muy interesante, en mi opinión, para no perder de vista la dimensión dinámica de la identidad personal[19].

Bermejo – F. Álvarez, *Pastoral de la salud y bioética* (San Pablo, Madrid 2009) 1830: "La historicidad es un existencial -en el sentido heideggeriano de la palabra, un calificativo que caracteriza todos los aspectos existenciales de la persona humana-; ya no se podrá definir la vida humana sólo a partir de su naturaleza invariable. No hay naturaleza sin historia".

17 Ricoeur, *Philosophie de la volonté I…*, 405. Cf. *Ibid.*, 393-394: "Au lieu de penser le sujet à partir de l'objet et, dans le cas particulier, la volonté à partir de l'organisation biologique, je prends pour centre de perspective mon existence comme *tâche* et comme projet et je cherche à situer par rapport à cette expérience centrale l'expérience partielle et subordonnée de ma vie comme pur fait, comme *problème résolu*".

18 *Id.*, *Histoire et vérité* (Seuil, Coll. "Points Essais", Paris 2001) 384.

19 Ricoeur hace una síntesis de dicha evolución en: Id., *Soi-même comme un autre* (Seuil, Coll. "Points Essais", Paris 1996) 143-148.

La primera vez que nuestro autor emplea este concepto es en la primera parte de su *Philosophie de la volonté*. Allí el carácter se considera como algo inmutable, pues se trata para destacar la situación dada y no elegida, a partir de la cual se da la relación personal con la realidad: "Cambiar mi carácter supondría alienarme, convertirme en otro; y no es posible prescindir de mi mismo. Por mi carácter yo me encuentro situado, introducido en la realidad. *Yo me sufro a mi mismo como individuo donado*"[20]. En relación con la pasividad, esto destaca un aspecto de fondo esencial: considerar la *irreductibilidad* de cada persona, en quien "todo porta la marca de un carácter"[21].

En un segundo momento, en el primer volumen de la segunda parte de su filosofía de la voluntad, titulado *L'Homme faillible*, donde la atención gira en torno a la "desproporción" constitutiva de la persona, el carácter aparece como la perspectiva de finitud desde la que el sujeto se abre a la realidad. No es ya sólo su modo único e irrepetible de ser, sino que también señala el modo en que la persona sale de sí misma y se pone en juego: "La manera inimitable en la que ejerzo mi libertad"[22]. La novedad de este paso radica en el hecho de situar a la persona en la verdad de su existencia, que es dinámica y está abierta a una plenitud.

La tercera ocasión en que se ocupa del *carácter* como elemento del involuntario absoluto es en su obra *Soi-même comme un autre*, considerada como la *summa* de su pensamiento. Allí la cuestión gira en torno al tema de la identidad de la persona, y el carácter aparece como el conjunto de rasgos, de disposiciones duraderas o signos distintivos, que permiten reconocer a una persona. Adquiere una connotación más dinámica: la persona, existiendo de manera única y encontrándose en una situación de "desproporción" entre lo que es y la plenitud a la que aspira, va realizándose a sí misma en un marco histórico y narrativo. Esto sitúa también el carácter en relación con la pregunta sobre el *¿quién?*, mostrando de nuevo la continuidad entre pasividad y acción. Late aquí la comprensión de la identidad personal con su doble dimensión,

---

20 Ricoeur, *Philosophie de la volonté I…*, 345.

21 *Ibid.*, 347. Ricoeur no emplea el término "irreductible" para describir lo absoluto de la persona, como aquí se ha hecho; sin embargo, se trata de una expresión apropiada desde la perspectiva personalista en la que él mismo se sitúa: cf. J.J. Pérez-Soba, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista* (Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid ²2005) 37-46.

22 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, Vol. I: L'Homme faillible* (Aubier, Paris 1960) 78.

idem e *ipse*, en la que no es posible detenerse ahora, mediante la cual: "Ricoeur se salvaguarda del substancialismo de la identidad que tiende a hacer un 'núcleo inmutable de la personalidad'. La permanencia del sí en el tiempo postula modos de identidad que son buscados en el lado del *ipse*"[23].

c. El inconsciente

Es el tercer elemento a tener en cuenta: "Nos permite nombrar, después del modo finito del carácter, otro aspecto de esta pasividad absoluta inherente a toda actividad consciente, otro aspecto de este involuntario absoluto que no puede ser […] movido como poder dócil"[24]. La atención prestada por Ricoeur al inconsciente en el conjunto de su obra se desliza desde una perspectiva fenomenológica, en su *Filosofía de la voluntad*, hacia una hermenéutica, en su lectura sobre Freud[25]. Ricoeur no niega la realidad del inconsciente y su papel en la dinámica de la acción voluntaria, sin embargo se resiste a otorgarle el mismo contenido de significado que se desprende del punto de vista freudiano, para quien sería una especie de materia ignota que debe descifrarse, con un contenido ininteligible desgajado de toda relación real con la intencionalidad de las personas. La relación entre pasividad y actividad, desde esta perspectiva, sería exclusivamente causalista y naturalista, siendo el inconsciente el "principio explicativo *de* la misma consciencia"[26]. Para el filósofo de Valence, en cambio, reconocer la existencia del inconsciente no supone nunca traer a colación una especie de fondo oscuro o inaccesible; el hecho de que haya de ser interpretado en sus representaciones no supone ausencia de significado.

---

23 D. Iannotta, "L'alterità nel cuore dello stesso", en: P. Ricoeur, *Sé come un altro* (Jaca Book, Milano 1993) 44. Cf. P. Ricoeur, "L'identité narrative": *Esprit* 2 (1988) 295-304. Cf. I. Serrada, "La dimensión narrativa de la identidad: una luz para comprender la naturaleza personal", en: J. J. Pérez-Soba – P. Galuszka, *Persona e natura nell'agire morale* (Cantagalli, Siena 2013) 363-375.

24 Id., *Philosophie de la volonté I…*, 355.

25 Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Seuil, Paris 1965). Excede la intención de este artículo ir más allá en esta cuestión. Sólo interesa señalar el papel del inconsciente como realidad a tener en cuenta si quiere evitarse una aproximación meramente fisicista a la acción.

26 Ricoeur, *Philosophie de la volonté I…*, 361. Cf. *Ibid.*, 362: "Le réalisme de l'inconscient est une véritable révolution copernicienne: le centre de l'être humain se déplace de la *conscience et de la liberté* telles qu'elles s'apparaissent à l'inconscient et à l'involontaire absolu tels qu'ils s'ignorent et tels qu'ils sont connus par une nouvelle science naturelle. […] *La* conscience est comprise comme une partie de l'inconscient, comme un petit cercle enfermé dans un plus grand cercle".

Reconocerlo ha de implicar también estimar su papel y relación con lo voluntario, en el marco de integración entre pasividad y actividad:

> Existe, por tanto, esa "alguna cosa" *a partir de la cual* alimentar un acto de percepción. Pero no se trata aún de un acto de percepción, sino de una materia impresionable no animada aún por una aspiración intencional que sea al mismo tiempo una luz para sí. Es decir, no se trata todavía de una consciencia de… El psicoanálisis nos obliga a admitir que esas "impresiones" infra-perceptivas pueden disociarse de su intencionalidad correspondiente y sufrir alteraciones hasta el punto de ser revestidas por un sentido aparente que parecería absurdo. […] Desde una filosofía del sujeto, nuestra responsabilidad se sitúa al nivel de los "actos", de "consciencias" auténticas. Es, por tanto, esencial terciar en la división entre intencionalidad consciente y materia impresionable[27].

En síntesis, tomar en consideración los elementos que forman parte del involuntario absoluto no supone estimar una serie de características ajenas o indiferentes para la persona, sino más bien reconocer parte de la realidad que le configura como tal y sin las cuales no se comprendería ni a sí mismo ni el modo en que construye su actuar. Ya a este nivel se apunta la necesidad de síntesis entre pasividad y acción.

2. EL INVOLUNTARIO RELATIVO

Esta denominación indica la existencia de otros elementos que, formando parte del ámbito de la pasividad conformado por el "involuntario", se encuentran en relación más directa con la voluntad y el actuar. Supone un paso más allá tras la comprensión de la existencia como donada, hacia el descubrimiento de la identidad personal como tarea a construir, así como la insistencia en la certeza de que la relación entre pasividad y acción no es reducible a una relación causa-efecto:

---

27 *Ibid.*, 364. Esta "materia impresionable" es denominada por Ricoeur como: "*Matière principalement affective*", la cual: "*Lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme*" (*Ibid.*, 355).

> La paradoja no se da solamente entre la voluntad y la vida tomada en su globalidad, sino ya en el corazón mismo de la experiencia que tengo de mi vida. Mi vida es ambigua: es a la vez un problema resuelto, en cuanto organización, *y* un problema que resolver, en cuanto espontaneidad de la necesidad, del hábito, de la emoción. […] Por eso experimento sin cesar en mi la mezcla de dos involuntarios: el involuntario absoluto de una vida que me dona el existir conscientemente –como *prefacio* de mi humanidad–, *y* el involuntario relativo de una vida que solicita mi decisión y mi esfuerzo, *esperando* así a mi humanidad. Existe lo resuelto *y* lo no resuelto. Mi vida forma parte a la vez de aquellas cosas que no dependen de mí y de aquellas que dependen de mí[28].

Hay, pues, un ámbito de la vida en el que la persona se experimenta como "problema resuelto", en el sentido de que existe de manera organizada sin que esto dependa de sí mismo: "En efecto, es extraordinario que la vida funcione en mí sin mí, que los múltiples equilibrios hormonales que la ciencia revela se restablezcan sin cesar en mí sin mí. Esto es extraordinario porque a un cierto nivel de mi existencia yo ceso de pertenecerme como *tarea*, como un proyecto; yo soy como un *problema resuelto* por una sabiduría más sabia que yo mismo"[29]. En este sentido, no depende de uno mismo el latir del corazón, el fluir de la sangre, la regulación hormonal, la reproducción celular, etc. Todo este campo involuntario es considerado por Ricoeur dentro del ámbito reflejo, de "lo que pasa en mí sin mí", al no ser relativo a la voluntad.

Distingue, de esta manera, lo "instintivo" de aquello que denomina "habilidades preformadas", que implican un cierto dominio del agente, una *maîtrise* sobre los elementos que se integran en su obrar[30]. En el primer caso estaríamos hablando de "reflejos", los cuales son incoercibles, irreprimibles, no asimilables voluntariamente. En el segundo, de un prefacio indispensable para la voluntad. Se escapa así de nuevo de una cierta explicación mecanicista

---

28 *Ibid.*, 394.

29 *Ibid.*, 393.

30 En el original: *Savoir-faire préformés*. De aquí que considere algo absurdo el tratar de comparar al hombre con el mundo animal a partir del tema de los instintos: "Nous éviterons ainsi les discussions vaines pour savoir si l'homme a plus ou moins d'instincts que l'animal: il a plus d'instincts (au pluriel), au sens de motifs et de mobiles, mais il a moins d'instinct (au singulier), au sens d'autorégulation vitale. L'animal comme problème résolu, l'homme comme tâche" (*Ibid.*, 218, en nota).

del actuar, del tipo estímulo/respuesta, abriendo la vía para comprender que en su configuración son asumidos o integrados ciertos elementos de un modo no impuesto.

La relación entre pasividad y acción en este punto permite describir la dinámica entre lo que puede considerarse como dimensión afectiva y la habilidad concreta para actuar. La manera precisa en que se desenvuelve el movimiento voluntario está radicada en esta tierra que es la afectividad, la cual se encuentra modelada de manera involuntaria. Pero no al modo de los instintos, que tienen su origen en el interior del sujeto y funcionan según el modelo de una carencia orgánica, sino más bien como *necesidad*. Este término ha de entenderse en nuestro autor como el fruto de la afección causada por un objeto que está en el mundo, afección que hace surgir en el sujeto dicha necesidad y que en ningún caso ha de identificarse con una fuerza que le arrastre[31]:

> Debido a que la necesidad se experimenta como una aprehensión con "rasgos de llamada" *sobre* el objeto mismo, de alguna manera es el objeto que está en el mundo el que saca de mi los primeros gestos. Pero no me los arranca como el estímulo del reflejo que me animara desde fuera; si el objeto de mi deseo tiene la habilidad de sonsacarme el gesto de cogerlo y manipularlo, lo hace como desde dentro de mi por su "carácter de llamada", que desde su lugar en el mundo me seduce. Lo que es aquí involuntario es la impulsión nacida de la necesidad. […] La *incitación* está en mi en cuanto ser de carencia y de impulso, y puede entrar en composición con la incitación del querer[32].

De nuevo a este nivel de la reflexión se percibe que lo propiamente "humano" en el actuar tiene que ver con la síntesis de ambos momentos. El actuar del agente no es algo que deba añadirse, como una especie de segundo plano,

---

31 Cf. *Ibid.*, 87: "Le besoin n'est pas une sensation qui traduit une carence organique et que suit une réaction motrice. Il n'est ni sensation, ni réaction; c'est un manque de… qui est une action vers… La description a donc pour tâche première de récupérer sur cette objectivation aberrante l'intentionnalité du besoin que souligne l'expression manque de…; cette intentionnalité exclut que le besoin traduise dans la conscience une carence organique". También: *ibid.*, 233: "En dehors des réflexes proprement dits, les objets n'agissent qu'avec la complicité d'impulsions affectives assimilables par la volonté"; *ibid.*, 229: "Une action suscitée par le besoin est apte, par principe, à la régulation volontaire. Je peux assumer un besoin ou le refuser mais non point un réflexe".

32 *Ibid.*, 227.

a esta dimensión de pasividad, pues sin ella no se comprendería en su totalidad. No se trata de una superposición de estratos, sino de síntesis. Por eso afirma Ricoeur que: "Incluso si yo hago lo que quiero, lo hago a partir de habilidades involuntarias y según la figura global de un comportamiento donde lo involuntario tiene un papel privilegiado"[33].

III. LA PASIVIDAD CORPORAL

Nada de lo tratado hasta ahora tendría sentido si se prescinde de la consideración del agente como "ser encarnado". Nuestro autor se apoya, en el estudio de estas cuestiones, en la herencia por él recibida a propósito del *cuerpo propio*, considerándolo indispensable no sólo para una fenomenología de la percepción, sino también para una fenomenología de la acción:

> El cuerpo propio es el cuerpo de alguien, el cuerpo de un sujeto, *mi* cuerpo y *tu* cuerpo. […] El cuerpo no es un objeto empírico, una cosa. […] El cuerpo inerte e inexpresivo se ha convertido en objeto de ciencia. El cuerpo-objeto, es el cuerpo del otro y mi cuerpo arrancado al sujeto al que las cosas afectan y que se expresa. Sólo es posible, pues, pasar del cuerpo-objeto al cuerpo-sujeto mediante un salto que transciende el orden de las cosas, mientras que se va del segundo al primero por disminución y supresión. Esta disminución y esta supresión son legitimadas por el tipo de interés que representa la constitución de la ciencia empírica como conocimiento a propósito de los hechos. […] El cuerpo como cuerpo de un sujeto y el cuerpo como objeto empírico anónimo no coinciden.[…] ¿Quiere esto decir que no existe relación alguna entre el cuerpo como mío o tuyo y el cuerpo como objeto entre los objetos de la ciencia? Debe haber relación, ya que se trata del mismo cuerpo[34].

33 *Ibid.*, 226.

34 *Ibid.*, 14-16. De entre sus fuentes, él mismo destaca a dos autores: Maine de Biran y Maurice Merleau-Ponty. Sobre el primero comenta: "J'aimerais […] rendre justice à celui qui a ouvert ce chantier du corps propre, à savoir, Maine de Biran: il a véritablement donné une dimension ontologique appropriée à sa découverte phénoménologique, en dissociant la notion d'existence de celle de substance, et en la rattachant à celle d'acte. Dire 'je suis', c'est dire 'je veux, je meus, je fais'. Or, l'aperception, distincte de toute représentation objectivant, englobe dans l'orbe de la même certitude le moi agissant et

El concepto de "cuerpo propio" nos ayuda a escapar tanto de la reducción de la persona a pura materialidad, como del desprecio de lo corporal, sabiendo que: "El extraño estatuto del propio cuerpo pone de relieve una problemática más vasta que tiene por reto el estatuto ontológico de este ser que somos, que viene al mundo bajo el modo de la corporeidad"[35]. Podemos resumir las implicaciones de este nivel de pasividad en tres pasos sucesivos que se integran en el discurso precedente.

1. CORPORALIDAD E INVOLUNTARIO ABSOLUTO

En primer lugar debe reconocerse que: "El cuerpo propio está implicado en el estrato del involuntario absoluto; no solamente pruebo mi cuerpo en la acción como aquello que escapa a mis intenciones, sino también como aquello que me precede en la acción"[36]. Tanto la existencia como todo lo que en ella tiene lugar es posible y sucede son la implicación de esta dimensión corporal, la cual es recibida pasivamente al margen de la voluntad del sujeto[37]. El cuerpo existe siempre como mío, no en el sentido de que la persona posea o "tenga" un cuerpo, sino porque su forma de ser es corporal. A nadie se le pregunta antes de ser concebido si desea ser o no en esta dimensión corporal. Este dato no supone una limitación o una imposición externa, sino más bien revela un aspecto esencial que es necesario integrar para comprender la identidad de la persona y para interpretar su actuar. En cierto sentido, el cuerpo escapa a la decisión de la persona, en cuanto que él no ha elegido que su modo de existir

son contraire, qui est aussi son complément, la passivité corporelle" (Id., *Soi-même*…, 371-372). Sobre el segundo: "Mais c'est Merleau-Ponty qui a poussé jusqu'au bout les implications philosophiques du corps-propre: le corps percevant est la condition organique du perçu dans ses caractères qualitatifs et significatifs; il est impliqué dans la synthèse de la chose sans être chose; finalement c'est pour moi-corps qu'il y a du perçu" (*Id.*, *La sémantique*…, 130).

35 Id., *Soi-même*…, 72.

36 Id., *La sémantique*…, 129. Cf. J.A. Ochaíta, "Teoría del sentimiento en P. Ricoeur: la tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito", en: T. Domingo – J. Masiá – J.A. Ochaíta, *Lecturas de Paul Ricoeur* (Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998) 276-277: "La necesidad primera es el cuerpo. El cuerpo sentido. El resto de involuntarios son sentidos en el cuerpo y, por tanto, son aprehendidos desde él. La existencia encarnada, el cuerpo que supone el ahí donde se sitúa el hombre, es también el ahí desde donde el resto de involuntarios se aparecen".

37 Cf. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I*…, 309: "Même dans la plus haute maîtrise sur mon corps je ne me *donne* pas mon corps".

sea encarnado, y por tanto corporal y sexuado. Todo acceso a la realidad acaece gracias a esta dimensión corporal y sin tenerla en cuenta es imposible cualquier acceso real a la persona. En relación con el actuar, este dato es esencial, pues la corporalidad estará también siempre implicada en él, no pudiendo tampoco reducirse la persona a pensamiento puro[38].

2. CORPORALIDAD E INVOLUNTARIO RELATIVO

Pero este sentido no se agota exclusivamente en un "recibir" indiferente para el agente, como si fuera una estructura cerrada en sí misma. Porque incluye también un significado intencional que se expresa en el cuerpo y que se revela ya en ese primer nivel de pasividad radical. Es decir: ya en la corporalidad se recibe una intencionalidad determinada, una "dirección" que se expresa en la forma misma de dicha corporalidad, la cual está abierta al mundo:

> A decir verdad, lo que en primer lugar revela ser mi cuerpo es una apertura a… Antes de ser la ostra cerrada de la que habla Platón y, con más razón, la Tumba de los Órficos, es apertura. […] Adolecer de… ser vulnerable, recibir; he aquí ya tres maneras irreductibles entre ellas de existir abierto al mundo. Pero esto no es todo: mediante la expresión, mi cuerpo expone lo interior en lo de fuera; como signo para los demás, mi cuerpo me hace descifrable y me ofrece a la mutualidad de consciencias. […] Por tanto, no es la finitud lo primero que encuentro, sino la apertura[39].

---

38 Cf. *Ibid.*, 82: "Cette note d'existence c'est mon corps qui l'introduit. […] La parenthèse qui protégeait la description pure est levée; le 'je suis' ou 'j'existe' déborde infiniment le 'je pense'". Aquí se funda la crítica que Ricoeur hace a Descartes: "Mais ce 'je' qui doute, ainsi désancré au regard de tous les repères spatio-temporels solidaires du corps propre, qui est-il ? […] Le 'je' qui mène le doute et qui se réfléchit dans le *Cogito* est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l'est lui-même par rapport à tous ses contenus. Il n'est à vrai dire personne" (*Id.*, *Soi-même…*, 16). Ya desde sus primeras obras se encuentra esta postura, así como su relación con la acción: "Si au contraire l'expérience du Cogito enveloppe celle du corps propre et à travers lui l'expérience d'agir dans le monde, si d'autre part la conduite d'autrui est décrite comme révélatrice d'un sujet, d'un 'toi', les notions d'action ou de conduite que nous avons à former concernent bien *l'action d'un sujet dans le monde "à travers" son corps*; ce sujet c'est moi, c'est toi, c'est l'homme mon semblable" (*Id.*, *Philosophie de la volonté I…*, 212).

39 *Id.*, *Histoire et vérité*, 380.

Es necesario estimar juntos ambos datos. Es decir, lo que tiene de involuntario absoluto el existir corporalmente implica una apertura originaria que hace al sujeto ser vulnerable a la realidad, capaz de ser afectado y por tanto enriquecido: "A través del cuerpo, *la afectividad es el modo de acceso a todo valor*"[40]. Por eso se plantea la relación irreductible de esta existencia como "ser encarnado" que se engloba en la pasividad radical, con el campo práctico, según el modo en que el agente se relaciona con el mundo y actúa en él. El cuerpo propio resulta ser en este nivel del análisis una expresión de la síntesis de pasividad y actividad que es el agente; en palabras de Ricoeur: "Se da, en efecto, como una 'realidad' de carácter ambiguo: es a la vez un objeto entre los objetos y al mismo tiempo el órgano no objetivable de la percepción y de la acción. Más radicalmente, su ambiguo estatuto ontológico quiebra [*brise*] la relación sujeto-objeto: él no es un objeto, […] pero tampoco es sujeto en el sentido de la transparencia reflexiva. […] El cuerpo es el centro de todas las síntesis 'pasivas' que proveen un terreno preliminar a las síntesis 'activas'"[41].

Debe, pues, tenerse en cuenta que la cuestión de la corporalidad no se agota en el hecho de constituir el modo de existir, sino que su significado está implicado en el actuar de un sujeto que se percibe a sí mismo y se relaciona con el mundo de este modo concreto. Por eso: "Mi cuerpo tiene siempre de qué sorprenderme, escapárseme y desilusionarme; está en la frontera de las cosas que no dependen de mí […] y de las cosas que dependen de mí"[42]. He aquí una de las razones por las que, como se criticaba más arriba, no es posible interpretar el actuar desde una perspectiva causalista en el sentido humeano, pues el cuerpo no es una simple causa de la acción, sino también fuente de motivación precisamente por ser "lugar" del afecto. Aparece aquí con fuerza el tema de la relación entre afectividad y motivación, en el que no es posible ahora profundizar, y sobre el que tanta luz arroja un estudio detenido de los planteamientos ricoeurianos[43].

---

40 Ochaíta, "Teoría del sentimiento en P. Ricoeur…", 277.

41 Ricoeur, *La sémantique…*, 129-130. Cf. Id., *Soi-même…*, 375: "La chair est le lieu de toutes les synthèses passives sur lesquelles s'édifient les synthèses actives qui seules peuvent être appelées des œuvres".

42 Id., *Philosophie de la volonté I…*, 46. Un lugar privilegiado para apreciar esta aparente paradoja es la acción: cf. M. Gervasoni, *La "poetica" nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur* (PUG, Roma 1982) 81: "Il tema del corpo proprio è fondamentale perché mostra l'incapacità dell'intuizione di comprendere l'uomo, in quanto il corpo viene colto attraverso due approcci diversi irriducibili tra loro che rendono necessaria una deviazione ermeneutica attraverso le opere umane".

43 Cf. Ricoeur, *Philosophie de la volonté I…*, 68: "C'est l'élan même de l'involontaire corporel qui *meut* notre vouloir, mais

3. CORPORALIDAD Y ACCIÓN VOLUNTARIA

Por último, en la significación del cuerpo propio se incluye el sentido de: "Órgano de la moción voluntaria"[44]. El cuerpo no es una especie de instrumento *con* el que se hacen las cosas, sino que el modo en el que el sujeto actúa es corporalmente. Es difícil expresar con palabras esta realidad, pero la idea de fondo es clara: siempre será erróneo considerar el cuerpo como un medio para la acción, o como un útil que puede usarse; no es que la persona "tenga" un cuerpo para poder utilizarlo: es que la persona *es* corporal y no puede sino actuar en la totalidad de su ser. Teniendo esto en cuenta, y no olvidándolo nunca, puede también afirmarse que en su dimensión motriz, en cuanto forma en que se estructura el actuar, la corporalidad tiene que ver con la capacidad y el modo en que se actúa. Es decir, que el modo de existir el agente, que es encarnado, constituye: "El soporte del libre movimiento"[45].

No basta, sin embargo, con describir lo que se hace para señalar lo que es la acción. Pues, como se vio más arriba, no es posible identificar *acción* y *movimiento*. La relación entre corporalidad y acción voluntaria, así como la comprensión de ambas como integrantes irreductibles de la persona como sujeto que actúa, abren el camino para escapar de los límites de un discurso analítico y descriptivo de la acción, dando paso a la comprensión de su valor moral:

> Desde luego que las acciones son acontecimientos, en cuanto que su descripción designa alguna cosa que sucede, como sugiere la gramática de los verbos. Pero ninguna gramática permite distinguir entre los

---

d'une motion *sui generis* que notre arbitre adopte en se décidant. Le rapport motif-décision est plus vaste que le rapport de prémisses à conséquence dans un raisonnement pratique"; Id., *La sémantique…*, 129: "Le corps propre est le champ de motivation par excellence ; ce qui, dans la notion de motif, ne se laisse pas réduire à une 'raison de…' (faire ceci ou faire cela) c'est ce qui, dans le motif, pousse ou attire; en langage aristotélicien, c'est ce que 'meut'; 'la volonté mue par le désir' (Aristote); il y a dans le motif une épaisseur et une opacité qui ne passent pas dans la clarté de l'explication par des raisons; c'est cette dimension pulsionnelle du motif qui impose une première fois la problématique du corps propre"; R. Jacques, "Corps et transcendance. Une mise en relation dans *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricoeur": *Revue de Théologie et de Philosophie* 127 (1995) 238-239: "Ricoeur montre que celle-ci [la action libre] est sans cesse en relation de réciprocité avec un non-voulu corporel fait de besoins, de désirs, de pouvoirs et de nécessité. […] Le volonté est appelé à une attention constante à tout ce que le corps lui propose".

44 Ricoeur, *La sémantique…*, 129.

45 Id., *Soi-même…*, 375.

verbos que no designan acciones, tales como "tropezar", y los que sí designan acciones, tales como "golpear" o "matar"[46].

IV. CONCLUSIÓN: UN HORIZONTE ABIERTO

Considerar la pasividad en relación con la acción no es un contrasentido, sino algo imprescindible para comprenderla. El actuar precisa de una serie de elementos que se engloban en este ámbito que se ha denominado "involuntario". Obviar esta dimensión supondría no alcanzar una comprensión completa de la acción ni de la identidad de la persona que actúa. Esta dimensión de pasividad, conformada por aspectos absolutos y relativos con respecto al actuar voluntario, es como la tierra donde este último hunde sus raíces para ser nutrido. Esto no significa que el sujeto agente esté, de algún modo, predeterminado a configurar su actuar en un sentido preciso. Lo que supone es reconocer que no existe tal actuar sin este ámbito de pasividad que lo hace posible.

Todas estas consideraciones abren un horizonte: profundizar en la relación entre pasividad y actividad en la persona que actúa. O expresado de otro modo, entre afectividad, motivación y elección voluntaria. La síntesis de estos elementos permite comprender que, así como no hay oposición entre pasividad y acción, no hay tampoco contrasentido entre inclinación involuntaria y acción voluntaria. Para ello seguirá siendo de gran ayuda el pensamiento de Ricoeur, para quien: "Lo afectivo es considerado siempre bajo el prisma de la acción voluntaria"[47].

---

46 *Ibid.*, 94. Esta dimensión moral de la persona y su actuar, que integra su dimensión corporal, era expuesta de manera inmejorable por: Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 48-49: "La persona –incluido el cuerpo– está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales. […] Una doctrina que separe el acto moral de las dimensiones corpóreas de su ejercicio es contraria a las enseñanzas de la sagrada Escritura y de la Tradición. […] En efecto, cuerpo y alma son inseparables: en la persona, en el agente voluntario y en el acto deliberado, están o se pierden juntos".

47 Ochaíta, "Teoría del sentimiento en P. Ricoeur…", 273.