

EL HÁBITO COMO FORMA DE LIBERTAD A LA LUZ DE RICOEUR

ISABEL MORALES BENITO
Universitat Internacional de Catalunya

RESUMEN: El hábito es una de las encrucijadas filosóficas en las que el dilema entre *naturaleza* y *libertad* se pone de manifiesto. El artículo expone la descripción que Paul Ricoeur ofrece sobre esta noción en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950) y defiende que el hábito constituye una genuina y paradójica forma de libertad, pues ésta se realiza gracias y a través de la *necesidad*. Se tiene en consideración el difícil punto de partida de Ricoeur, quien, por una parte, rechaza lo que él denomina la *explicación cosmológica* de Tomás de Aquino y, por otra, acoge la novedad del *cogito* cartesiano, siendo a la vez consciente de las limitaciones dualistas que el planteamiento conlleva. Inspirándose en Ravaisson, Ricoeur rechaza una interpretación maquinal del hábito y se acerca a la idea clásica de *segunda naturaleza*. En el artículo se muestran los problemas de Ricoeur en el empleo de este término y se señalan los límites de la propuesta del autor, para quien, al final, no hay sistema entre lo natural y lo libre.

PALABRAS CLAVE: hábito; libertad; naturaleza; cogito; Ricoeur; Ravaisson.

Habit as a way of freedom in the light of Ricoeur

ABSTRACT: Habit is one of the philosophical crossroads in which the dilemma between Nature and Freedom appears clearly. This article exposes Paul Ricoeur's description of this notion in *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (1950) and argues that habit constitutes a genuine way of freedom, since it is done through and as a result of necessity. Ricoeur's difficult starting point, which on the one hand rejects what he calls the St. Thoma's cosmological explanation, and on the other hand welcomes the novelty of the Cartesian *cogito*, while being aware of its dualistic limitations, is taken into account. Inspired by Ravaisson, Ricoeur rejects a mechanical explanation of habit and gets closer to the classical conception of it as a second nature. The article shows the problems of Ricoeur in the employment of this term and notes the limits of the author's proposal, for whom, at the end there is no system of nature and freedom.

KEY WORDS: Habit; Freedom; Nature; Cogito; Ricoeur; Ravaisson.

INTRODUCCIÓN. EL HÁBITO Y EL DILEMA NATURALEZA – LIBERTAD

La comprensión filosófica del hábito se ubica con frecuencia dentro del campo de la ética. Esto se realiza en base a la concepción de la virtud como un *hábito bueno*, tradición en la que se inscriben la filosofía clásica y la escolástica. Para autores como Aristóteles o Tomás de Aquino, el hábito (*héxis*) puede entenderse como una disposición necesaria para el perfeccionamiento de la actividad, cuyo logro consiste en la vida plena o excelente (*eudaimonía*)¹. En este sentido, el hábito —cuando es correcto o bueno— tiene una consideración

¹ En la q. 49 de la *Suma Teológica*, Tomás de Aquino entiende el hábito como una cualidad que es estable y que mira a la naturaleza, importando orden a la acción y facilitando las operaciones.

eminentemente positiva, pues implica un crecimiento de las capacidades humanas y, en particular, de las potencias intelectuales, que son las propias del hombre².

No obstante, la noción de hábito adquiere a partir de la modernidad connotaciones distintas a las que se habían planteado: si hasta entonces se había entendido como una bendición, el espíritu de la sospecha se instala sobre él y empieza a verse como un factor adverso a la realización del hombre en la medida en que supone un obstáculo para su libertad. A la luz de las diferentes consideraciones que sobre el hábito tienen Aristóteles, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche u otros autores europeos, Carlisle sugiere dos líneas de interpretación. Una lo concebiría como una parte fundamental de la vida, y exaltaría el orden y la comodidad que los hábitos traen, por contraste con los cambios constantes a los que están sometidos el mundo y las experiencias. El hábito sería, aquí, lo que posibilitaría la creatividad y la libertad, la encarnación de los deseos. Esto ocurriría tanto a nivel individual como social, en el que las costumbres éticas o religiosas serían el resultado de los hábitos compartidos. La segunda línea vería en el hábito, por el contrario, una reducción de la espontaneidad y un retorno al mundo de lo mecánico. Sería una degradación de la vida plena, por cuanto supondría un impedimento para la vida intelectual y una amenaza para la acción indeterminada de los sujetos³.

Puede verse que esta doble lectura excede los límites de lo moral y atiende, de un modo más amplio, a la comprensión del hombre y a su constitución ontológica, pues lo vincula con el mundo material, pero atiende también a regiones de rango superior, cuyas funciones son la inteligencia y el querer libre. En este sentido, el hábito es revelador de una honda problemática que, de un modo otro, han abordado muy diferentes autores en la historia del pensamiento, y es la del dilema entre la *naturaleza* y la *libertad*, que se hace particularmente presente a partir de la modernidad⁴. En efecto, enfrentar las nociones de *naturaleza* y *libertad* presupone comprender el mundo en clave cartesiana: existe una realidad extensa, cuyos cambios son producidos mecánicamente, y existe otra realidad pensante, caracterizada por la capacidad de razonar y de dominar los propios actos. Desde esta perspectiva, hablar de *naturaleza humana* sería un contrasentido, pues significaría devaluar al hombre y perder lo genuino de un *quién* frente al *qué* de las cosas. Supondría, en definitiva, renunciar al hallazgo moderno de la subjetividad.

A la vez, dilucidar en qué medida el hombre participa o no «del mundo» sería la cuestión fundamental que permitiría plantear la posibilidad de la libertad y dibujar sus contornos. De acuerdo con las líneas apuntadas más arriba, si la consideración sobre el hábito puede ser positiva o negativa, lo es en función del grado de libertad que permite. Desde la dicotomía moderna, el hábito se

² Cfr. Ética a Nicómaco, II, 1.

³ CARLISLE, C., *On habit*. London: Routledge, 2014, pp. 2-4.

⁴ Cfr. Tom SPARROW, Adam HUTCHINSON (ed.), *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*. Lanham MD: Lexington Books, 2013.

comprendería como la mecanización o «naturalización» de la conducta, por la que ésta se asemeja a —o incluso convierte en— las leyes del mundo. Ello conduce a dos posturas antagónicas: de una parte, el idealismo condenaría el hábito, viendo en él una degradación del hombre, convertido en «naturaleza»; de otra parte, el naturalismo lo exaltaría, viendo en la vida del hombre nada más que «naturaleza». Sin embargo, estas dos posiciones llegan paradójicamente a la misma conclusión: la libertad sería un ejercicio imposible. Para la primera, las determinaciones y condiciones de la existencia la ahogarían, siendo la vida del hombre un engaño hiperbólico, según el cual éste estaría llamado a una libertad total que no podría ejercer nunca, porque no es todopoderoso. Para la segunda, la libertad sería igualmente una ilusión, porque el verdadero origen y causa de nuestros actos se encontraría en la fisiología, en las condiciones físico-químicas de nuestra materia e incluso en las restricciones sociales.

En el intento de superar el dualismo, diversos autores han visto en el hábito un elemento clave para comprender al hombre como unidad, sin negar la diversidad de dimensiones que están presentes en su modo de ser y de actuar. Entre estos autores se encuentra Paul Ricoeur, que dedica un apartado de su libro *Lo voluntario y lo involuntario* (1950) a analizar este tema⁵. Para el autor, el hábito es una clara muestra de que el querer del hombre no está exento de determinaciones, sino que se hace por y gracias a ellas. Así pues, la libertad del hombre no sería una explosión ilimitada sin trabas, sino que consistiría en un decidir, actuar y consentir corporalmente: no sólo «a pesar» de los límites marcados por «lo natural», sino «gracias» a ellos.

Podría parecer que la argumentación de Ricoeur vendría a resolver el dilema entre *naturaleza* y *libertad*. No obstante, es preciso aclarar previamente cuál es la posición que mantiene el autor con respecto a la noción de *naturaleza*, pues no comparte la visión de la metafísica clásica con respecto a la existencia de una naturaleza humana, y se sitúa más del lado de Descartes que del de Tomás de Aquino. Aun así, es consciente de las limitaciones que el dualismo ontológico y metodológico comportan, por lo que explora nuevas vías para superarlo. Tal es el ejercicio que realiza en su obra de 1950, inspirado en el método de la fenomenología. En su trabajo, Ricoeur es cauto con respecto a la noción de *naturaleza* y se sirve de la de *cosmos* para señalar a la corriente filosófica realista, por contraste con la cartesiana o poscartesiana. A la vez, Ricoeur se inspira fuertemente en las tesis que Félix Ravison expone en *De l'habitude* (1838), con

⁵ Resulta significativo que, en su traducción al inglés, *Le volontaire et l'involontaire* se haya titulado *Freedom and Nature* (Evanson: Northwestern University Press, 1966. Trad. Erazim V. Kohak), introduciendo un elemento que no consta en el título original. No obstante, cabe señalar el tino con que el traductor sintetiza este laborioso trabajo, pues el debate entre *naturaleza-libertad* puede ser el marco de referencia que ilumina con más intensidad las numerosas cuestiones que trata.

quien comparte la orientación fundamental de *comprender el hábito de una manera no mecanicista*⁶.

Con el fin de conocer de qué modo Ricoeur comprende el hábito como una forma de libertad, alejándose a la vez de la visión clásica del mismo y del dualismo de sustancias, se expondrá a continuación la descripción que él mismo da de la noción. Es importante hacer notar que lo escrito por el autor sobre el tema no es un tratado ni un análisis pormenorizado de su tipología, sino que es una descripción de carácter psicológico que se encuentra dentro de un estudio dedicado a la voluntad. En este sentido, lo que afirma Ricoeur sobre el hábito debe comprenderse a la luz del planteamiento general que presenta en su trabajo de 1950 y debe ceñirse a su vinculación con la dimensión del *querer* del hombre, en particular a la del *querer corporal*, por el que se establece una relación motriz con el mundo⁷.

En el primer apartado se tomarán en consideración algunas observaciones previas acerca del punto de partida de Ricoeur, que acoge como referente el *cogito* cartesiano y rechaza lo que él denomina el planteamiento *cosmológico* de Tomás de Aquino para entender la libertad. En el segundo apartado, se procederá a describir el hábito atendiendo al lugar que ocupa dentro de la dimensión del actuar, a sus características, y al doble proceso de encadenamiento y desencadenamiento que se da en su génesis. El tercer apartado se referirá los peligros de mecanización que entraña. En el cuarto apartado se considerará de qué modo el hábito supone para Ricoeur una forma de libertad, atendiendo a los límites y alcances de su propuesta, y se procederá por último a presentar las conclusiones. A lo largo del texto se tendrán especialmente en cuenta las aportaciones de Ravaisson, con el fin de contrastar sus planteamientos y analizar hasta dónde lleva Ricoeur las intuiciones de este pensador, integrándolas en un sistema más amplio y asimilando hasta cierto punto una noción de *naturaleza* que entra en conflicto con su propio planteamiento, como se verá.

1. RICOEUR: EL «COGITO» COMO PUNTO DE PARTIDA

El capítulo final de *Lo voluntario y lo involuntario* se intitula «Una libertad solamente humana». Para comprender el sentido de esta expresión, es preciso

⁶ Afirma Carlisle que, alejándose de la hostilidad kantiana respecto al hábito y de una filosofía basada en la dualidad de facultades, Ravaisson insiste en que existe una continuidad entre la mente y el cuerpo, entre la libertad y la naturaleza («Between Freedom and Necessity: Félix Ravaisson on Habit and the Moral Life», *Inquiry: An International Journal of Philosophy*, 2010, 53-2, 123-145).

⁷ El carácter psicológico del enfoque de Ricoeur se constata al percibir que las fuentes a las que se refiere en su bibliografía son principalmente obras psicológicas. Además de Ravaisson, que no es propiamente psicólogo, pero cuyo discurso está entre la filosofía y la ciencia, Ricoeur cita a Paul Guillaume, Albert Burloud, Pierre Janet, James H. Van der Veldt, Henri Delacroix, Leon Dumont y Octave Hamelin, entre otros.

distinguir la oposición conceptual entre el mundo de los objetos y el de los sujetos que se halla en el subsuelo de la obra de Ricoeur y que se expresa doblemente en su obra en forma de fuente y de problemática. Qué sea el hombre por comparación con el mundo y qué sea la libertad por oposición al movimiento de las cosas son las cuestiones latentes en este trabajo, que permiten reconocer a través de la pregunta sobre el *querer* del hombre la preocupación general por su definición y por el lugar que ocupa en el mundo. El punto de partida de Ricoeur para la comprensión del hombre es el *cogito*, es decir, el de la subjetividad que el cartesianismo aportó como novedad y que marca la diferencia con respecto a la filosofía anterior, a la que Ricoeur califica como «cosmología»:

El *cogito* es, para cierta descripción de la subjetividad, un *terminus*, un requisito último, *un absoluto desde cierto punto de vista*. La consecuencia extrema de la revolución cartesiana parece ser la siguiente: el descubrimiento de la originalidad de la conciencia en relación con toda la naturaleza pensada objetivamente es de tal magnitud, que ninguna cosmología puede englobarla⁸.

De acuerdo con sus consideraciones, la doctrina tomista mezcla los sujetos y las cosas en un sistema común de determinaciones, en la medida en que considera la voluntad como un género de deseo que tiende naturalmente a su fin. Así, «la finalidad natural [absorbería] las significaciones fundamentales de la conciencia» perdiendo en consencuencia sus privilegios, pues en la voluntad se habría introducido un elemento de necesidad y se habría convertido en naturaleza⁹.

Como alternativa a esta supuesta *naturalización* de la voluntad, Ricoeur parte del *cogito* cartesiano, considerando la subjetividad no como un grado más del cosmos, sino como algo radicalmente distinto, cuyo principio sería una indeterminación radical:

La originalidad de Descartes —sostiene— es haber definido la indeterminación por la determinación por sí mismo, lo que es natural en una doctrina del *cogito* que parte del acto del sujeto, en cuanto primera y última palabra de la subjetividad¹⁰.

No obstante, Ricoeur necesita distanciarse también del propio Descartes para evitar los problemas que el dualismo conlleva. Este alejamiento lo realiza en virtud de dos movimientos: el del ensanchamiento del *cogito* y el de la comprensión del cuerpo como *cuerpo propio*¹¹. Se trata de dos operaciones que se

⁸ P. RICOEUR, *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires: Docencia, 1986, p. 213. Cursiva del autor.

⁹ *Ibíd.*, p. 211. En verdad, Ricoeur sólo describe lo que Tomás llama *voluntas ut natura* y omite en gran medida la *voluntas ut ratio*, que abre un espacio a la *electio* y al *liberum arbitrium*.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 213.

¹¹ En *Lo voluntario y lo involuntario* Ricoeur no desarrolla propiamente la distinción establecida por Husserl entre *Körper* y *Leib* sino que la toma como presupuesto, llevando la noción de *cuerpo propio* hasta sus últimas consecuencias. Así, de modo paralelo a como había hecho Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, Ricoeur se propone hacer lo

necesitan mutuamente, pues el ampliar los límites de la conciencia, llevándola más allá del pensamiento y de la reflexión, implica que el cuerpo no puede ser expulsado al reino de los objetos, ya que forma parte del *yo*, precisamente en la medida en que el *yo* es más que el entendimiento y que el *cuerpo* se concibe unitariamente en las operaciones motrices y en el ser espontáneo en el mundo y con el mundo. Solamente el entendimiento separa la conciencia del cuerpo, pero existe una unidad anterior, preestablecida, sobre la que es preciso fijar la atención para comprender al hombre.

A su vez, este ensanchamiento de la conciencia se produce en virtud de su intencionalidad, que pone el foco de atención en el correlato de las estructuras, rompiendo así el cerco en el que cierto idealismo encierra a la conciencia.

Definida por la intencionalidad —explica Ricoeur—, la conciencia se revelaba ante todo como vuelta hacia fuera, volcada pues fuera de sí, mejor definida por los objetos considerados que por la conciencia de considerarlos. Además, el tema de la intencionalidad acogía favorablemente la multiplicidad de las orientaciones objetivas: eran intencionales la percepción, la imaginación, la voluntad, la afectividad, la aprehensión de los valores (...), sin olvidar la conciencia religiosa¹².

Este esquema permite a Ricoeur difuminar el límite mental que separa la *necesidad* de la *libertad*, pues todos los condicionamientos corporales y existenciales «dados» a la conciencia no son para ella algo externo o ajeno, sino *necesidad vivida*. Así, los motivos en la decisión, los poderes motrices en la acción motriz, y el carácter, el inconsciente y las propias condiciones vitales son la *materia* a la que la conciencia da *forma* en el acto libre¹³. La voluntad se hace por, gracias y sobre estos involuntarios, que son más o menos relativos en función de la participación del sujeto. Pero incluso en aquellos involuntarios más absolutos —caso, por ejemplo, de la genética o la morfología—, a la libertad le cabe la posibilidad de *consentir*, de decir *sí* a lo que no ha creado ni ha elegido.

Según Ricoeur, este modo de entender la libertad difiere de la cosmología desarrollada por Tomás de Aquino, pues la libertad no podría justificarse por la teoría de la asimetría entre la atracción recibida por parte de los objetos —que en el sujeto sería algo pasivo— y la inclinación y respuesta dada activamente,

mismo pero en el orden práctico —afectivo y volitivo— del hombre (P. Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva visión, 1997, p. 25). La integración del *cuerpo propio* en sus análisis es esencial, no obstante, para desarrollar una filosofía que corrija la supuesta apodicticidad del *cogito* y cierta tendencia idealista que Ricoeur ve en Husserl (cfr. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo veintiuno, 1996, p. 354 y ss.; *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 2004, pp. 220-272).

¹² P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹³ De este modo, Ricoeur lleva la noción de *cuerpo propio* hasta sus últimas consecuencias. «El cuerpo propio —dice— es el cuerpo de alguien, el cuerpo de un sujeto, *mi* cuerpo y *tu* cuerpo» (*Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 23). Por eso, las «cosas» que le suceden al cuerpo, son *mis* cosas, vividas en primera persona.

que igualaría o superaría a la primera. Argumento que, de hecho, califica como «ganga cosmológica»¹⁴. Ricoeur emprende un camino distinto:

Hemos buscado *directamente, en el sujeto mismo*, la experiencia viva de la determinación de sí mismo y de la indeterminación que procede de la independencia del *cogito* con respecto a sus contenidos objetivos¹⁵.

Para comprender de qué manera puede realizarse esta libertad ejercida por la independencia de los objetos, es preciso distinguir los dos elementos eidéticos del querer, que son distinguibles entre sí no por el tiempo que los separa y ordena —aunque podría darse—, sino por el sentido: el de la determinación y el de la indeterminación. Toda decisión (la primera estructura de la voluntad), se apoya en motivos —Ricoeur cuida bien de no confundir con *causas*, noción que liga al mundo de la física—, pero aún así estas razones no la determinan, sino que es el sujeto mismo quien se funda en ellas, dando en el momento de la elección un *salto* o un *impulso generoso*, en alusión a Descartes. Si algunos autores han vinculado la libertad a la angustia, sería debido a esta suerte de espacio vacío, que requiere ser superado más por la vía de la acción que la de la reflexión. Estudiando el correlato intencional de las estructuras de la voluntad, Ricoeur descentra la atención de los objetos a favor del sujeto, haciendo «estallar los límites de la objetividad natural»¹⁶ para remitir esta última al sujeto. Por eso, *lo involuntario es para lo voluntario*, como reitera en su obra. O, dicho en otras palabras: *la comprensión procede de arriba hacia abajo, y no al revés*, pues es la conciencia —lo complejo— la que da sentido y unifica lo simple¹⁷. De hecho, para Ricoeur, sólo la relación entre estos dos polos, y no cada uno por separado, es inteligible¹⁸.

La libertad de Ricoeur salva al sujeto del idealismo y la de la libertad entendida como exilio. Lo primero se da porque *el cogito no hace círculo consigo mismo*, pues está volcado en todas las cosas de las que se nutre y a las que da sentido, y lo segundo se da porque, precisamente por lo primero, la libertad no

¹⁴ *Ibíd.*, p. 214.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 211. Cursiva del autor.

¹⁶ P. Ricoeur, *Lo voluntario...*, op. cit., p. 213.

¹⁷ Esta es una de las ideas de Ravaisson que Ricoeur acoge con mayor notoriedad. En su búsqueda de un Absoluto que pueda explicar al mismo tiempo el mundo inorgánico y las formas de vida de la actividad libre y moral, Ravaisson acoge las ideas del evolucionismo, pero con la diferencia de que invierte el orden de los factores. Como indica Segura, «mientras que para Spencer la evolución sigue una sola dirección “funcionalmente lineal”, es decir, una progresión en la aparición de las funciones, para el espiritualista, en cambio, el movimiento de la materia y la Necesidad y el movimiento de la vida siguen un orden inverso: aquellas son un resultado de ésta. La vida es sostén y fundamento de la materia» (J. SEGURA RUIZ, «Estudio introductorio» de: F. RAVAISSON, *El hábito*, Madrid: Aguilar, 1964, p. 15). Así, para Ravaisson, lo complejo no es el resultado de la suma o de complicación de lo simple. Si bien en la primer parte de *El hábito* el autor asciende gradualmente desde el reino de lo inorgánico hasta el de la conciencia y la libertad, pasando por el mundo vegetal y animal, en la segunda parte procede de arriba hacia abajo, con el fin de demostrar que, por el hábito, la libertad desciende hasta la naturaleza en forma de espontaneidad y se hace una con ella, pues la vida es continuidad.

¹⁸ P. Ricoeur, *Lo voluntario...*, op. cit., p. 17.

es un salto hacia el vacío o hacia la nada, sino que está orientada principalmente a decir sí a todo lo recibido. Su acto, por tanto, no sería el de una creación divina, pero no por ello dejaría de ser libertad. En efecto, como apunta Ricoeur, «la libertad no es un acto puro, [pues] es en cada uno de sus momentos actividad y receptividad; se hace acogiendo lo que no hace: valores, poderes y pura naturaleza»¹⁹. De esta manera, salvando la primacía del sujeto y ensanchando sus fronteras, Ricoeur vincula *libertad* y *naturaleza*. Para superar el dualismo no es preciso volver a la cosmología, pues el cambio que es preciso hacer no consiste en transformar —degradar— el hombre en cosa, sino en convertir las «cosas del hombre» en humanas. La cosmología tomista habría incurrido en lo primero, mientras que Ricoeur, asentado sobre la base cartesiana, inspirado por las preocupaciones de la filosofía de la existencia y ayudado de la fenomenología, buscaría alcanzar lo segundo:

En la Suma —dice Ricoeur— la subjetividad resulta fácilmente superada porque nunca estuvo plenamente afirmada. Por nuestra parte, consideramos que es necesario hacer el camino inverso: sustentarse en la subjetividad del sujeto mismo, referirle todo lo involuntario, dilatando la subjetividad hasta los límites de la encarnación²⁰.

La cuestión del hábito concentra toda esta melodía de fondo que resuena en *Lo voluntario y lo involuntario*. En efecto, su comprensión supone una prueba de fuego tanto para la cosmovisión cartesiana como para la propia propuesta de Ricoeur. Si es libre la acción habituada o si, por el contrario, el movimiento anquilosado esclaviza al sujeto, impidiéndole realizar otras acciones, son cuestiones que preocupan al autor. En su intento por aclararlas, Ricoeur elabora una propuesta que pretende ser una alternativa a las visiones reducidas o irrealizables del ser del hombre y de su libertad.

2. DEFINICIÓN, CARACTERÍSTICAS Y GÉNESIS DEL HÁBITO EN RICOEUR

2.1. *El saber-hacer preformado, la emoción y el hábito*

El hábito es definido como «una manera de ser adquirida, contraída, que da poder al querer»²¹. Ricoeur dedica su atención a este tema después de ha-

¹⁹ *Ibíd.*, p. 530. Nótese que, aquí, el término *naturaleza*, enfatizado además por el adjetivo *pura*, hace referencia al mundo de lo *dado* y se presenta por oposición a la *actividad*, al *sujeto* y de modo más radical a la *libertad*.

²⁰ *Ibíd.*, p. 216.

²¹ *Ibíd.*, p. 319. Por su parte, Ravaissón define el hábito en su sentido más amplio como «una forma de ser general y permanente» fruto de un cambio contraído, es decir, que se ha engendrado y realizado en el tiempo repetidamente (F. RAVAISSON, *op. cit.*, pp. 23-24). Ravaissón observa ya «formas permanentes de ser» en lo orgánico, pero es en el hombre donde el hábito alcanza su cenit, pues es donde la *contracción* se da en mayor grado, ya que parte de un acto libre y permanece con mayor durabilidad y profundidad.

ber descrito el saber-hacer preformado y la emoción, que formarían parte del segundo momento eidético de la voluntad: el actuar. Los saber-hacer preformados constituyen una primitiva relación motora del sujeto con el mundo. Se trata de movimientos no aprendidos, como el seguimiento con la vista de un objeto móvil o el llevar las manos hacia delante en un caída, que posteriormente pueden ser modificados y sistematizados, es decir, ordenados voluntariamente. Esta suerte de relación original con el mundo dista de los reflejos por cuanto los saber-hacer preformados no son estereotipados, fijos ni incoercibles, sino que son flexibles, abiertos a la modulación individual. Por su parte, la emoción es traída por Ricoeur al estudio de la moción corporal en un sentido muy concreto: porque es motor de la acción. Consideradas más allá de su dimensión afectiva, las emociones sacan al cuerpo de la postración y de la inercia y lo llevan, agitándolo, fuera de sí, precediendo, alimentando e incluso desbordando la acción.

El hábito, a diferencia del primero, sería un saber-hacer *formado*, es decir, «*adquirido* por una conquista de la actividad»²² por medio del *aprendizaje*. Los saber-hacer formados y preformados tendrían en común, no obstante, el ser una forma de sabiduría práctica, en la medida en que dotan al sujeto de un poder que lo capacita para ser en el mundo y relacionarse con él de una manera pre-reflexiva²³. Con respecto a la emoción, el hábito tiene el efecto contrario: no el de abrir el cuerpo hacia lo nuevo sino el de amansarlo y acostumbrarlo, llevándolo hasta cierta inercia. Estas «dos funciones no se comprenden bien la una sin la otra», pues el hábito es «la calma de las potencias explosivas, una domesticación de la emoción» y «sólo progresa azotado por esa función desordenada que él busca domar»²⁴. Las interferencias entre la emoción y el hábito conforman el subsuelo de la conducta y dotan a la conducta humana de un dinamismo constante y complejo, cuya mutua sujeción sería objeto de educación²⁵.

Saber-hacer preformados, emociones y hábitos están ordenados de forma gradual, conforme a la participación que la reflexividad que tiene en los movimientos. Mientras el saber-hacer preformado se oculta en lo profundo ante los ojos de la conciencia, y la emoción aparece como lo otro ante lo cual me sorprende y respondo, el hábito sobresale en la superficie del control motor, otorgando así a la voluntad un papel más activo. Por otra parte, en la medida en que los tres son un *involuntario relativo*, son un modo de cogitación y de acción libre. Ni la emoción es completamente «lo sufrido» ni el hábito «lo

²² P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 307. Cursiva del autor.

²³ Esta caracterización del hábito puede encontrarse también en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, obra que Ricoeur conoce y sobre la que expresa su admiración. En ella, el autor considera el hábito como una forma de relación primaria y motriz con el mundo que no es ni conocimiento ni un asunto de «mecánica», y pone como ejemplo el hacer del instrumentista. Más que un saber, lo que tiene el músico es un *poder* por el que se relaciona fluidamente y a nivel práctico con los objetos y en el espacio (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta, 1993, p. 159 y ss.).

²⁴ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 277.

²⁵ *Ibíd.*, p. 310.

completamente desligado de mí», por eso constituyen en cierto modo formas de querer. Tales formas no serían inteligibles por sí mismas, sino únicamente en relación a lo voluntario: son *para* lo otro. Por eso, no sería correcto entenderlos por oposición al sujeto o como formas no-queridas del comportamiento.

Aunque se centre en la motricidad, el hábito descrito por Ricoeur no estaría cerrado a otras dimensiones. Los hábitos mentales o del conocimiento, e incluso los «hábitos afectivos e intelectuales, gustos y saberes»²⁶ cumplen los tres rasgos que caracterizan el hábito y que se verán a continuación: son saberes, son saberes prácticos, y son formados. Así lo muestra, por ejemplo, el aprendizaje de un idioma, que se incorpora al conocimiento; aunque haya sido en su origen adquirido con esfuerzo, el uso y la repetición continua lo hacen fluir al final con espontaneidad.

2.2. Características del hábito

El hábito se distingue del saber-hacer preformado y de la emoción por tres rasgos característicos: porque 1) se aprende; porque 2) es contraído por uno mismo; y porque 3) constituye en sí mismo tanto un saber como un poder para la acción²⁷.

Sobre la primera característica, que el hábito se aprende significa primordialmente que es un saber hacer que se forma intencionadamente. Es decir, está formado y no pre-formado: «La idea clave del hábito, la regla eidética que gobierna toda la búsqueda empírica —explica Ricoeur— es que el viviente “aprende” con el tiempo»²⁸. El hábito representa, por tanto, una conquista sobre la actividad, por la que se «adquiere» un cierto tipo conocimiento. No hay hábito alguno que no se consiga sin la voluntad, al menos en su principio. Por tal motivo, los hábitos difieren sustancialmente de los movimientos reflejos o mecánicos y puede Ricoeur referirse a ellos como «maneras *adquiridas* de existir»²⁹. Por este origen voluntario, podría pensarse que el hábito forma parte del área de las mociones estrictamente queridas. Sin embargo, pese a este origen, el hábito tiene una consecución distinta, pues el movimiento conquistado se vuelve espontáneo, constituyendo un poder librado. El hábito se sitúa así en la frontera de lo voluntario y lo involuntario³⁰.

²⁶ *Ibíd.*, p. 307.

²⁷ *Ibíd.*, p. 307. Estos elementos son prácticamente idénticos a los que señala Ravaissou en su estudio, como puede observarse en la referencia de la nota 21.

²⁸ *Ibíd.*, p. 307.

²⁹ *Ibíd.*, p. 308.

³⁰ Que el movimiento por el que se genera el hábito tenga lugar en uno mismo es la condición indispensable también para Ravaissou, hasta el punto de que el hábito no se alcanza, propiamente hablando, hasta que llega al grado de lo humano, en el que el nivel de permanencia y de espontaneidad son máximos. «Sólo en la conciencia —afirma Ravaissou— podemos descubrir el hábito», porque en ella descubrimos el *cómo* y el *porqué*, penetramos su generación y comprendemos la causa. En el hombre comprendemos el principio del acto: «El autor, el drama, el actor, el espectador, no forman más que uno» (F. RAVAISSON, *op. cit.*, p. 35).

La segunda característica del hábito se refiere no a su origen sino al tipo de relación que mantiene con la voluntad. El hábito «es contraído» o está en camino de serlo por el sujeto que lo origina. Esto significa que me afecta a mí mismo, y si no lo hubiera adquirido, mi *yo* sería distinto. Por tanto, el hábito es una obra que no finaliza únicamente en el exterior, sino que es un hacerse a uno mismo por dentro. En este aspecto, las palabras de Ricoeur y la similitud con el planteamiento clásico en el uso de la noción *naturaleza* son reveladoras: «El hábito afecta a mi voluntad como una suerte de naturaleza, de segunda naturaleza; tal lo que significa el término contraer: lo que ha sido iniciativa y actividad ha dejado de serlo»³¹. Así pues, mientras el hábito no se inscriba en la conducta como *naturaleza*, no es un hábito. Estará, al menos, solamente en la primera fase de adquisición del mismo³².

El tercer rasgo del hábito es una consecuencia de los otros dos: el hábito se relaciona conmigo como saber y como poder: «El hábito que puede comprenderse es un poder, una capacidad de resolver, de acuerdo con un esquema disponible»³³. La genuina naturaleza del hábito es la de ofrecer un poder a la voluntad. Ello hace que difiera completamente del automatismo: aunque participe con una familiaridad asombrosa con el cuerpo, el hábito no es una conducta mecánica, una repetición de actos. Es una relación original con el *cogito*, en la que tiene cabida la libertad, puesto que, en primer lugar, se ha creado a partir de un movimiento libre y, en segundo lugar, su misión es dotar al individuo de la estabilidad necesaria para poder dedicarse *libremente* a otras operaciones³⁴. La libertad es, por tanto, compatible con la ley, con el orden,

³¹ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 309.

³² El uso aquí del término *naturaleza* por parte de Ricoeur se debe sin duda a la influencia de Ravaissón, quien habla también de una «naturaleza adquirida», de una «Naturaleza *naturalizada*» y de una «Naturaleza *naturalizante*» (*op. cit.*, p. 53). No hay que olvidar que la elaboración de *De l'habitude* sigue en el tiempo a una importante investigación sobre la Metafísica de Aristóteles, por el que fue galardonado por la Academia de las Ciencias Morales y Políticas en 1832. No obstante, es preciso señalar una diferencia fundamental: si Ravaissón puede hablar de este modo de la *naturaleza* no es porque entienda esta noción como la esencia del mundo de los objetos, sino porque la vincula con el mundo de la vida. En éste se da, ciertamente, una ley necesaria, pero no del mismo modo que en las cosas, pues en la vida, y sobre todo en el hombre, éste se la da a sí mismo. Ravaissón opone la idea de *destino* con la de *naturaleza*: «el reino inorgánico —afirma— puede ser considerado como el reino del Destino; el reino orgánico, en cambio, como el reino de la Naturaleza» (*op. cit.*, p. 28). Por eso, su idea de *naturaleza* se distingue de la Aristóteles (*phýsis*), que la aplica a todos los seres de modo más general. A su vez, la idea de *destino* es asimilada en Ricoeur como la ley del *cosmos*, que atribuye a Tomás de Aquino y con la cual se mantiene distante. Para Ravaissón, *destino* y *naturaleza* no son lo mismo: de este modo puede vincular la *naturaleza*, la *necesidad* y la *libertad* y conciliar lo que un sistema dualista presentaba como irreconciliable.

³³ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 310.

³⁴ Nuevamente, la similitud con Ravaissón es palmaria: «El hábito —afirma este autor— no ejerce más que una influencia sobre los actos simples de la voluntad y la inteligencia, reduciendo sus obstáculos y sometiendo sus modos» (*op. cit.*, p. 48). Lejos de convertirse en un anquilosamiento o en una pérdida de libertad, el hábito tiene por misión precisamente lo contrario: proveer a la conciencia de los movimientos básicos y fundamentales para que

con la repetición, con la necesidad. Es más, solamente gracias a él puede tener cabida una libertad que es humana. En los extremos, y opuestamente una y otra, se hallarían por un lado la necesidad absoluta y por otro una libertad concebida como una explosión extraordinaria, sin mezcla de ley. No obstante, por paradójico que pueda parecer, en ambos casos una libertad así entendida tiene su origen en una concepción maquinal del hábito³⁵. Frente a esto, Ricoeur subraya su carácter intencional y su organicidad: solamente por referencia a una voluntad puede ser comprendido. Se trata, por eso, de un involuntario que es relativo.

2.3. *El encadenamiento y el desencadenamiento del hábito*

En su proceso de formación, el hábito participa de lo involuntario de dos formas distintas: por un lado, en su adquisición, en tanto se produce un encadenamiento que permanece oculto a la conciencia, operándose la unión de movimientos más allá del dominio voluntario; y, por otro lado, en su ejecución porque, una vez contraído, este se libera, desencadenándose y ofreciendo toda la facilidad en su ejecución³⁶.

En el proceso de encadenamiento del hábito, es la coordinación interna entre el aparato sensitivo y el aparato motor que se produce «más acá» del querer. Por eso, la formación del hábito es indicativa de la relación primitiva del yo y del cuerpo en una esfera que es más profunda que la voluntariedad. Esta unión es tan *secreta* que designa el «uso práctico e irreflexivo de un órgano “atravesado” por una intención afectiva y volitiva: (...) no pienso el movimiento, hago uso de él»³⁷. Y, sin embargo, aunque los movimientos que realizo se encuentren

ésta pueda fijar su atención en nuevos objetivos. Tal cosa se produce tanto en el ejercicio de la motricidad como en el de otras áreas. Piénsese, por ejemplo, en el uso del lenguaje y en la adquisición de vocabulario. En este sentido, el hábito es un *poder* otorgado a la conciencia.

³⁵ El propósito de Ravaisson es prácticamente idéntico cuando afirma explícitamente que «las teorías físicas y las teorías racionalistas están en el mismo error respecto de la cuestión [del hábito]», porque es distinto de la «Fatalidad mecánica» y de la «libertad reflexiva». «Ninguna modificación orgánica —dice— puede explicar la “tendencia”» (*op. cit.*, p. 46).

³⁶ Sin ser exactamente igual, pero de modo similar, Ravaisson explica el hábito de acuerdo con una ley de disposición general que exige un doble movimiento, según el cual la receptividad disminuye y la espontaneidad aumenta (*op. cit.*, p. 29). A medida que la escala de la vida progresa, aumenta actividad frente a la pasividad, lo que hace que el cambio devenido en el ser tenga su origen más en uno mismo que en una causa externa, y por lo tanto «se suelte» con mayor facilidad. Ravaisson lo explica a partir de la relación dialéctica entre la pasión y la acción, la receptividad y la espontaneidad, y la sensación y el esfuerzo. A pesar de que Ricoeur acoge de algún modo este *doble movimiento*, rechaza la orientación fiscalista de Ravaisson, pues afirma que concibe la relación de elementos como un choque de fuerzas. Se trata de una deficiencia que Ricoeur atribuye a la limitación del lenguaje y a la ausencia de un sistema de comprensión distinto, como el fenomenológico.

³⁷ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 313. Ravaisson habla igualmente de una «actividad secreta». Los adjetivos con que el autor describe los movimientos interiorizados son reveladores: los hábitos se vuelven tendencias oscuras e irreflexivas (*op. cit.*, p. 48); las

organizados independientemente de mí, son a la vez íntimamente míos. Esto significa que el hábito mantiene una relación con el yo que sería inasimilable en el reflejo o en el automatismo. El hábito, a diferencia de éstos, está dotado de una capacidad de moldeamiento. En tal sentido, Ricoeur afirma: «Se comprende entonces que el hábito, así descrito, pueda tomar una significación humana, si su plasticidad le permite subordinarse a intenciones incesantemente nuevas»³⁸.

El proceso de desencadenamiento del hábito es comprendido a la luz de la facilidad con que se ejecuta la actuación. Lo que ha sido querido y organizado, «se suelta» y se realiza sin dificultades, sin necesidad de prestar una continua atención sobre ello y, más aún, sin necesidad de esfuerzo³⁹. Aún así, esta espontaneidad característica del hábito no se contrapone con el acto voluntario: «el movimiento “se hace” solo, pero es deseado y querido»; es decir, «lo haría ciertamente si quisiera». La naturalidad con que se presenta el hábito es incluso a veces desconcertante, pues en ciertas ocasiones, éste se anticipa a la propia intención y sorprende la acción voluntaria. Pero esta espontaneidad no debe confundirse, insiste Ricoeur, con una mera repetición maquinal. El hábito «se suelta», pero es esencialmente plástico y no estereotipado, porque la voluntad lo puede controlar, modificar y variar, ya que se trata de un hacer que no está ligado a la necesidad:

Si el hábito no crea el gusto, la espontaneidad práctica del hábito sólo implica que el gesto usual tenía el umbral de ejecución más bajo y que la voluntad puede desarmarlo con un impulso mínimo y proveniente, como de la periferia, de la conciencia⁴⁰.

inclinaciones suceden a los hábitos por una serie de «grados imperceptibles», como si fuera una cadena invisible; el hábito es una suerte de «inteligencia oscura» (p. 51)... Ravaissou no duda en referirse a este tipo de movimientos «liberados» como movimientos *involuntarios* pues, «aunque [el hábito] se separe de la esfera de la voluntad y la reflexión, el movimiento no sale de la inteligencia», ya que «no llega a ser el efecto mecánico de un impulso exterior; sino el efecto de una inclinación que reemplaza el querer» (p. 49).

³⁸ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 315.

³⁹ Sostiene Ravaissou: «A medida que, en el movimiento, el esfuerzo desaparece y la acción se libera y reacciona con mayor rapidez, en esa medida también se transforma en una tendencia, una inclinación que no espera la orden de la voluntad, que la previene, que frecuentemente se sustrae al imperio de la voluntad y la conciencia» (*op. cit.*, p. 46). En virtud del doble movimiento, el hábito «desciende», y lo que había sido en el origen un acto de conciencia y de voluntad, baja hasta los niveles de organicidad que quedan más apartados de la luz del entendimiento. La transformación de la actividad que se produce en el proceso de formación del hábito es doble: de una parte, por la repetición, la sensibilidad se debilita gradualmente, pues ya no necesita de la causa externa que provocaba en ella la necesidad, sino que ha logrado crear ella misma una necesidad interna que llama, invoca e implora la acción; de otra parte, el esfuerzo desaparece y la acción y se libera, el movimiento queda suelto y se realiza sin obstáculos (*op. cit.*, p. 46).

⁴⁰ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 318.

El hábito carece de la fuerza y el impulso que tiene la necesidad para engendrar acciones solamente por sí misma; no es propiamente una tendencia, aunque coloquialmente pueda llamársele a así. Incluso, el hábito podría revelar las necesidades, pero no las crea, sino que las complementa ofreciéndoles un medio de realización fácil⁴¹.

La articulación, entonces, del hábito, de la necesidad y de la emoción se une en el subsuelo de la voluntad de una forma asombrosa:

El deseo, en el sentido sobredeterminado que tiene en el lenguaje corriente, es a la vez la forma consciente de una necesidad, vapuleada por la emoción-sorpresa que empuja a obrar y estimulada por la facilidad de un medio familiar⁴².

En este sentido, Ricoeur denomina al hábito como un «deseo-costumbre», por oposición al «deseo-sorpresa» que es característico de la emoción: mientras este último despierta lo nuevo y mueve al ser hacia el objeto, el hábito labra un camino y ordena el movimiento de su obtención. Así pues, puede verse en el hábito una forma del querer que se sustenta en los bienes corporales y vitales, acogiéndolos y llevándolos hasta límites insospechados. Es a partir de la repetición como la voluntad se asegura de su hallazgo con los objetivos hacia los que se inclina, pero se trata de una repetición peculiar, porque tiene su origen y su fin el yo, naciendo a partir de un esfuerzo y estableciéndose en él como un «nuevo modo de ser», querido por uno mismo. En el hábito, por tanto, libertad y necesidad se dan de la mano, ilustrando así la paradoja de la naturaleza humana: «el hábito es a la vez espontaneidad viviente e imitación de lo automático, retorno a la cosa»⁴³.

3. LOS PELIGROS DEL HÁBITO: LA MECANIZACIÓN Y LA REGRESIÓN EN EL AUTOMATISMO

Si el hábito se ha comprendido con no poca frecuencia como algo *maquinal* es debido a la fragilidad que existe entre el fenómeno del encadenamiento y el desencadenamiento. En efecto, si el hábito se caracteriza por la dualidad acompasada entre la espontaneidad y la inercia⁴⁴ —proceso recíproco que garantiza la continuidad de lo voluntario y lo involuntario—, la desaparición de uno de los dos elementos conlleva necesariamente una caída en lo simple, lo que sería una «desnaturalización». Si lo que se anula es la *inercia*, desaparece propiamente el hábito mismo; y si lo que se anula es la *espontaneidad*, se

⁴¹ En este punto, Ricoeur difiere de Ravaissou. Para este último, tan grande es la continuidad de la vida que por el hábito se consigue que entre éste y el instinto no haya más que una diferencia de grado, pues «el hábito transforma en movimientos instintivos los movimientos voluntarios» (RAVAISSOU, *op. cit.*, p. 53).

⁴² P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 318.

⁴³ *Ibíd.*, p. 324.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 324.

produce lo que Ricoeur denomina la «caída en el automatismo»⁴⁵. «El hábito —explica por comparación al desorden de la emoción— esboza por su parte otra desfiguración: neutralizándose en él, la conciencia se aliena y da lugar a una interpretación mecanicista»⁴⁶. Así, la amenaza oculta que está inscrita en el hábito consiste propiamente en una desconexión con el *cogito*, lo que también podría describirse como una ruptura de lo *involuntario* con lo *voluntario*.

Ricoeur distingue dos tipos de automatismos: uno natural, propio del hábito en sí mismo, y otro artificial, proveniente del olvido de la conciencia que debe situarse en relación a él. En ambos casos se trata de un fenómeno de regresión, con la diferencia de que el primero forma parte de las condición temporal del hombre, mientras que el segundo es un peligro inserto en la epistemología naturalista. Así, mientras el primero es una cuestión tanto de realidad, el segundo lo es de método.

Respecto al primer tipo de peligro, escribe Ricoeur: «Los verdaderos automatismos motores, intelectuales o morales son automatismos despiertos, (...) una suerte de perfeccionamiento de la espontaneidad dócil»⁴⁷. La sobreestimación de lo maquinal es extraña a la naturaleza del hábito, que tiene por misión hacer más fácil el querer. Por eso, eliminar la plasticidad del hábito es cosificar la conducta. En este sentido, puede decirse que el hábito o es libre, o no es.

Lo maquinal se relaciona no con la oculta y rápida organización de lo involuntario, que se realiza en un movimiento de relación entre las pequeñas y las grandes formas, a través de la inercia de los órganos, sino con el desfallecimiento del control de la conciencia, como se puede observar en los casos la torpeza, del susto o del pudor⁴⁸. Lo maquinal del hábito se produce no «cuando nos encontramos, propiamente hablando, vencidos por el automatismo, [sino cuando] nos confiamos más bien a él»⁴⁹. Así sucede en casos de leve importancia, como la pérdida de la atención, en la fatiga, en el agotamiento, o más extremadamente, en los casos de anomalías y patologías, como la represión de la afectividad y los trastornos de personalidad, en los que la estereotipia del hábito, muchas veces de índole verbal, se hace manifiesta y se vuelve un obstáculo para el querer⁵⁰. Asimismo, de modo general, la condición temporal del hombre lo inclina de modo inevitable hacia la *regularización* de su conducta: la vejez, afirma Ricoeur, es en cierto modo «la edad en que el endurecimiento de nuestros poderes prevalece sobre las nuevas aptitudes», en que, «desde el punto de vista psicológico, el fenómeno de la fijación [triumfa] sobre el fenómeno del despertar»⁵¹.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 323.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 299.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 329.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 331.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 333.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 333.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 326.

El segundo peligro al que señala Ricoeur en el estudio del hábito es el que opera la epistemología naturalista. De igual modo a como hace Ricoeur en su descripción eidética, la psicología se fija en el fenómeno de asociación o encadenamiento, viendo en la fijación la clave de la facilitación. La «asociación» que describe Ricoeur es, no obstante, distinta de la que describe la psicología de corte naturalista, que basa sus estudios en experimentos conductuales⁵² y que encuentra su explicación en el fenómeno de contigüidad en el tiempo en el espacio que se sucede en los distintos movimientos⁵³. Así, el fenómeno de «encadenamiento» del hábito parecería formarse como efecto inmediato de la causa precedente, como «cadenas de reflejos cuyas articulaciones se disuelven poco a poco»⁵⁴. Para Ricoeur, esta suposición desvía por completo el verdadero sentido del hábito humano, pues procede de una experiencia de laboratorio, donde los fenómenos se aíslan y se rompen «las estructuras primordiales del espíritu»:

La asociación de átomos mentales sin relación intrínseca sólo es una perspectiva del espíritu con la cual se hace corresponder, por la fuerza, cierta planta de invernadero por el artificio de la experimentación⁵⁵.

⁵² Ricoeur tiene en consideración a lo largo de toda la obra a autores como M. Pradines, A. Burloud o a la Psicología de la Gestalt, con la que coincide en su relativo desmarque de una comprensión exclusivamente naturalista del hombre. Ricoeur cita la obra de Kurt Koffka, *Principles of Gestaltpsychology*, así como a ciertos estudios experimentales elaborados por Van der Veldt, entre otros. Vid. en la obra de Koffka la interesante introducción que hace de la Gestalt, poniéndola en comparación con las distintas psicologías del comportamiento y analizando la importancia que la noción «campo» tiene para una comprensión global del hombre (New York: Harcourt, Brace & World, 1963, pp. 24-68).

⁵³ Pero es que, incluso desde la psicología, la escuela de la *Gestalt* ha mostrado «que la verdadera asociación por contigüidad no es ni un producto de laboratorio ni un desecho de la conciencia» (P. RICOEUR, *Lo voluntario y lo involuntario*, op. cit., p. 328). El principio por el cual «el todo es mayor que la suma de sus partes» mueve a buscar un principio de totalidad distinto que la concatenación de elementos, y le permite postularse como una contrapartida al conductismo, que vincula necesariamente una respuesta a un estímulo. Sería una psicología abierta, de algún modo, al espíritu, por lo que abre la puerta a que Ricoeur la considere, viendo en el *cogito* este «todo» a apartir de lo cual lo simple tiene sentido.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 327. Ricoeur también señala la presencia de la asociación en el ámbito del conocimiento, apelando a la conocida expresión de «asociación de ideas», en la que los vínculos que se establecen son por semejanza y por contraste. La oposición de Ricoeur a una interpretación mecanicista en este ámbito es igual de notable que la que realiza acerca del hábito motriz: «La asociación llamada por semejanza y contraste resume de manera grosera toda la diversidad de relaciones cuyo edificio forma la armadura misma del pensamiento; y tales relaciones son vivientes; actúan espontáneamente antes aún de ser percibidas» (*ibid.*, p. 320). Encuentra aquí Ricoeur una nueva forma de mostrar que el pensamiento no es totalmente puro, transparente a sí mismo (cfr. *ibid.*, 319-323). El hábito también se encuentra en el pensamiento, de modo que cada vez que aprendo algo nuevo movilizo mi saber antiguo, sin vislumbrarlo directamente. Ricoeur observa, entonces, que «el saber es aquello que yo no pienso, sino el medio sobre el cual yo pienso» (*ibid.*, p. 227).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 328.

Por eso, la psicología experimental, lejos de *comprender* el hábito como una forma involuntaria del querer —es decir, por su relación con el *cogito*—, lo desvirtúa, haciéndolo crecer en un entorno artificialmente preparado y, lo que es peor, solamente bajo el consentimiento expreso del sujeto, que se somete a las acciones requeridas. En este sentido es preciso distinguir el *hábito plástico* —propriadamente humano— del *hábito estereotipado*, que se ha visto intencionalmente sometido al sesgo del ojo que lo clasifica y lo ordena según unos parámetros determinados con antelación. Un sistema psicológico basado en dichos experimentos «extrae toda la conducta y toda la vida mental del reflejo», lo que constituye un «sistema quimérico»⁵⁶. Ciertamente, «los hábitos no progresan por simple adición de elementos, sino por recomposición de estructura, por análisis y por síntesis»⁵⁷. Desde el punto de vista de la psicología comprensiva que elabora Ricoeur, el hábito no es una mera pauta conductual, sino un *poder* de la voluntad que contiene un saber y una capacidad, por el que uno podría decir: «yo sé hacerlo, por lo tanto, yo puedo hacerlo»⁵⁸.

Para el autor, la estereotipia producida por la psicología experimental proviene de una reducción metodológica que hace del aislamiento y de la generalización el prototipo del hábito, en el que el individuo se retrae de su historia, de su contexto emocional y moral de la vida cotidiana, de su vida profesional y privada⁵⁹. La psicología hace entonces, de lo que no debería ser más que una curiosidad, una pieza maestra⁶⁰. Ante ello, Ricoeur recuerda que la orientación clave para elaborar una psicología comprensiva es recuperar el *sentido* de las funciones y estudiarlas en relación con la totalidad de la vida humana, afirmando que «la osificación es una amenaza inscrita en el hábito, pero no su destino normal»⁶¹.

En síntesis, el error de comprender el hábito como algo maquinal no reside propiadamente en hábito mismo —aunque la posibilidad del automatismo está inscrita en él—, sino en el proceder de la ciencia psicológica. Si el hábito tiene algo de *automático*, esto puede decirse solamente por analogía, pues propiadamente no lo es, ya que el *automatismo* del hábito debe comprenderse solamente como una forma de *espontaneidad*. En el hábito espontaneidad y regularidad deben ir de la mano: «La asociación de ideas cabalga sobre la espontaneidad y la inercia, el viviente y el autómeta»⁶², y la disociación entre ambos supone solamente una «excepción de la naturaleza», en el caso de la vejez, o una «separación artificial», en el caso de la psicología. Así pues, la línea que separa la *necesidad* y la *libertad* comienza a difuminarse, pues ni la automatización, por un lado, ni la espontaneidad, por otro, son totales en el hombre, y el hábito es el lugar de encuentro de ambas.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 327.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 330.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 310.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 341.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 328.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 327.

⁶² *Ibíd.*, p. 328.

4. EL HÁBITO COMO FORMA DE LIBERTAD

El doble movimiento del hábito por el que se adquiere y se suelta, la existencia de una actividad secreta e involuntaria, la prevalencia de la unidad por encima de la diferencia, y la concepción del hábito como la facilitación del obrar son los rasgos principales que constituyen el hábito para Ricoeur. Según lo expuesto hasta ahora, el hábito es una forma privilegiada del querer humano y un paradigma de la condición del hombre. Formado a partir de *haceres* antiguos, el hábito libera nuevas formas de querer que no son inventadas desde la nada, sino que guardan una unidad y un sentido en toda la trayectoria volitiva e *identitaria* del hombre. Siguiendo la inspiración de Marcel, Ricoeur observa que el hábito *se tiene* y *se es*⁶³. El hábito *se tiene*, porque se adquiere, y se hace en primera persona, pero, más allá de una simple posesión, el hábito *se es*. En este sentido, el hábito se une a mí y me afecta como una *segunda naturaleza*, tal y como se ha explicado, participando de una familiaridad asombrosa con el cuerpo. El hábito se postula, entonces, como la conjunción arquetípica del alma y del cuerpo⁶⁴. No obstante, esta unidad es frágil. En este sentido, Ricoeur asume que el hábito es «un tener que no coincide [plenamente] con nuestro ser»⁶⁵. La dificultad principal del hábito, aquello que deja de lado gran parte del naturalismo, «reside en comprender en primera persona esta vida del *cogito* que se escapa a sí misma»⁶⁶. Este es el misterio de la condición corporal: los hábitos, como el cuerpo, son yo, pero se me escapan.

Aun así, esta dificultad sólo constituye propiamente un problema para una concepción estrecha del *cogito*, que parte del pensamiento para discernir por la vía de la negación y de la distinción todo lo que *no* es él, y que identifica la conciencia con la conciencia de sí⁶⁷. Pero que el hábito sea un movimiento

⁶³ « Examiner les rapports entre avoir et pouvoir. Dire “j’ai le pouvoir de...”, cela signifie : le pouvoir de compte parmi mes attributs, mes apanages. Mais ce n’est pas tout : avoir c’est pouvoir, car c’est bien en un sens disposer de. Ici nous touchons à ce qu’il y a de plus obscur, de plus foncier dans l’avoir » (G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris: Aubier, 1935, pp. 217-218). « Et pourtant puis-je dire, à la rigueur, que mon corps est quelque chose que j’ai ? Tout d’abord mon corps en tant que tel est-il une chose ? Si je le traite comme une chose, que suis-je, moi, qui le traite ainsi ? “A la limite, écrivais-je dans le Journal Métaphysique, on aboutit à la formule suivante : mon corps est (un objet), je ne suis rien. L’idéalisme aura la ressource de déclarer que je suis l’acte qui pose la réalité objective de mon corps. N’est-ce pas un tour de passe-passe ? Ajoutais-je. Je le crains. Entre cet idéalisme-là et le matérialisme pur, il n’y a qu’une différence en quelque sorte évanouissant” » (ibíd., p. 226). « Le pouvoir est quelque chose que j’éprouve en l’exerçant ou en y résistant, ce qui après tout revient au même » (ibíd., p. 231).

⁶⁴ Esta es una de las aspiraciones que, con el tiempo, Ricoeur admite que le movieron a escribir su obra de 1950: «Me parecía que la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario ofrecía una mediación original entre las posiciones bien conocidas del dualismo y del monismo. Encontraba así la famosa fórmula de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*» (*Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 26).

⁶⁵ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, op. cit., p. 339.

⁶⁶ Ibíd., p. 321.

⁶⁷ P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, op. cit., p. 19.

que se ejercita a oscuras del pensamiento no significa que sea un movimiento equiparable al del mundo de la física. La cuestión de fondo estriba en aceptar el hábito como *naturaleza* que forma parte de *mí* mismo. Los hábitos no pueden estudiarse separadamente de *mí* mismo, porque son yo mismo, pero, al mismo tiempo, se me escapan. Pero, si el hábito demuestra algo, es que existe una unidad anterior al entendimiento divisor. Se podría decir que el hábito tiene algo de *paradójico*, pues lo que parece opuesto se da ciertamente unido⁶⁸. El dilema *necesidad-libertad* se da, ciertamente, pero éste queda resuelto más por la vía de la acción que por la del entendimiento, y encierra dentro sí un algo misterioso:

El hábito —afirma Ricoeur— es una de esas encrucijadas donde los polos más extremos de la existencia (querer y cuerpo, posibilidad existencial y realidad natural, libertad y necesidad) comulgan en lo que Ravaisson llamaba «ideas de acción»⁶⁹.

Sin embargo, esta unidad «pre-reflexiva» y reconquistada por la acción tiene unos límites insalvables en el planteamiento de Ricoeur, para quien no hay una unidad *total* en el hombre. El hecho de remitir a la paradoja para comprender la unión es signo de que, en efecto, resulta incomprensible. El motivo está en que, para Ricoeur, no existe un sistema común entre el reino de las cosas y el reino del sujeto. Por mucho que la conciencia se haya ampliado, ésta sigue siendo radicalmente diferente de los objetos. Esta idea es la que se expresa con rotundidad cuando afirma que «no hay procedimiento lógico por el cual la naturaleza proceda de la libertad (...) o la libertad de la naturaleza. No hay *sistema* de la naturaleza y la libertad»⁷⁰. En esta declaración, el término *naturaleza* difiere del empleado a la hora de referirse al hábito, y es utilizado como sinónimo de *cosmos* o *mundo de las cosas*.

No sucede así con Ravaisson, quien es más radical en su planteamiento al afirmar que, por el hábito, y en los órganos inmediatos del movimiento, es donde se da la unidad del ser. La inclinación y el fin se funden, el sujeto y el objeto de pensamiento quedan unidos; la «idea se transforma en ser» y el hábito se convierte en una «idea sustancial»⁷¹. Los extremos de la conciencia y de la naturaleza se tocan en el flujo continuo del movimiento y de la actividad secreta, de la gradación y de la degradación⁷².

⁶⁸ P. Ricoeur, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 323.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 31. *Cursiva* del autor.

⁷¹ RAVAISSON, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁷² De hecho, Ravaisson considera el hábito como «el único método real... para la aproximación a la relación, real en sí, pero incommensurable en el entendimiento, de la Naturaleza y la Voluntad» (*op. cit.*, p. 53). El hábito es el flujo dinámico entre Voluntad y la Naturaleza (p. 53): un término medio que se desplaza, y que recorre todos los grados posibles entre dos extremos: «el límite inferior —explica— es la necesidad, el Destino, si se quiere, en la espontaneidad de la Naturaleza; el límite superior, la libertad del entendimiento. El hábito descendiende de una a otra; reúne los contrarios y, al reunirlos, desvela la esencia íntima y la necesaria conexión» (p. 61).

A través del hábito, Ricoeur demuestra que ni la vida del hombre es absolutamente *necesidad* ni la libertad es solo *espontaneidad*. Lo genuino del hábito se encuentra en su plasticidad: «Adquirir un hábito no es repetir, consolidar, sino inventar, progresar»⁷³. Por eso, antes que consolidar, habituar es *recrear*⁷⁴. Asimismo, por la repetición, el hábito garantiza la permanencia a lo largo del cambio, la unidad en la diversidad, liberando así los poderes de la acción. Efectivamente, el hábito presenta una especie de vacío que origina el vértigo del *cogito*. Sin embargo, el salto hacia la nada sólo lo da el yo bajo la condición de que éste ceda su imperio al hacer mecánico de la naturaleza y se abandone a él. Pero, haciendo justicia a la naturaleza del hábito, el vértigo de la caída no está inscrito en él mismo, por mucho que ésta consista en el decaimiento en su inercia y en su tendencia a la *maquinalización*. Dicha caída solamente puede operarse por la defección de la conciencia, sea esta voluntaria o involuntaria. No cabe, por tanto, deducir de la inercia propia del hábito su estereotipia. Esta es solamente una visión parcial y artificial, aislada del conjunto del querer humano en su totalidad. A veces, la amenaza oculta del hábito consiste en la alienación del yo, pero es una alienación que este se da a sí mismo, por eso es esclavitud. En este sentido, es una falta, porque cuenta con el correspondiente grado de responsabilidad, y se estaría entrando en el terreno de lo moral, dimensión que Ricoeur abstrae en este estudio. Así pues, este es el verdadero peligro que revela el hábito: no la esclavitud sufrida, sino la esclavitud consentida.

Con todo, la tensión que se manifiesta en el hábito entre la espontaneidad y la inercia⁷⁵ revela la fragilidad de la unión entre lo voluntario y lo involuntario. Uno remite al otro, y guardan su pleno sentido en tanto que son recíprocos. Sin embargo, el ejercicio de dicha unidad se ve amenazado por múltiples formas accidentales y voluntarias, lo que hace necesario el ejercicio final de la voluntad que se afirma a sí mismo consintiendo lo involuntario, una necesidad dentro de él. Esto deja a relucir que la vida del hombre no está acabada ni se resuelve por sí misma, sino que es, propiamente, una *tarea*. Por eso, dice Ricoeur que

⁷³ P. RICOEUR, *Lo voluntario...*, *op. cit.*, p. 316.

⁷⁴ «Querer no es crear», concluye Ricoeur en su obra (p. 532). En 1930, en su obra *L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique*, Jacques Chevalier indicaba que la función del hábito es, en cierto modo, imitar el acto de creación, prologando en el tiempo el acto inicial y colmando la duración por un poder de renovación incesante. En este sentido, este autor comprende el hábito también como *invención*, pero señalando que el hombre no es creador, sino *recreador*. En *Lo voluntario...* Ricoeur no menciona la obra de Chevalier, pero sorprende la similitud de los planteamientos. Es plausible que sus ideas le llegaran a través de Merleau Ponty, quien sí lo cita en su *Fenomenología de la percepción* (cfr. N. BALTHASAR, «Jacques Chevalier, L'Habitude. Essai de métaphysique scientifique», *Revue néo-scholastique de philosophie*. 33^e année, Deuxième série, n°31, 1931. pp. 404-406. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1931_num_33_31_2628_t1_0404_0000_2).

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 324.

la *unidad vital* de la naturaleza y el querer, atestiguada por la naturalización del querer, vira incesantemente a la *dualidad ética* de la espontaneidad y el esfuerzo. Solo soy uno reconquistándome sin cesar a partir de una escisión renaciente⁷⁶.

Es preciso recordar, finalmente, que el hábito es ayuda antes que peligro: es la solución y no el problema. Los poderes que ofrece a la voluntad adquieren su significación plena en tanto que son vías o caminos por los que se realiza el acto de unidad, que restaura la división que amenaza y sufre el hombre desde el descubrimiento de su conciencia⁷⁷. Querer es hacerse uno, y tener hábitos es mantenerse uno en la diversidad. Es en este sentido en el que es posible entender que los hábitos son «maneras adquiridas de existir»⁷⁸ o, como indica Ravaisson, disposiciones y virtudes —más que estados— por los cuales el yo subsiste a través del cambio⁷⁹. Esta permanencia a través del espacio y del tiempo es propiamente el ejercicio y el hallazgo de la propia identidad, realizada por la *continuación* involuntaria de nuestro propio ser y expresada en la *conservación* del mismo. Es posible observar aquí, en definitiva, un desarrollo particularmente fructífero de la senda iniciada por Maine de Biran: la de la vida del hombre como el *esfuerzo de existir*⁸⁰.

CONCLUSIONES

Al término del análisis, es posible concluir lo siguiente:

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 324.

⁷⁷ Tal era la constatación al principio de *Lo voluntario y lo involuntario*: «el *cogito* resulta interiormente fracturado. (...) El sí mismo se separa y se exilia. (...) Esa es la razón más profunda de la expulsión del cuerpo al reino de las cosas» (*ibíd.*, p. 26) y la voluntad de reparación de Ricoeur: «la intención de este libro es comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración. (...) La teoría de lo voluntario y lo involuntario no solo describe y comprende, sino que también restaura» (*ibíd.*, p. 31).

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 308.

⁷⁹ RAVAISSON, *op. cit.*, pp. 23, 37.

⁸⁰ Esta expresión de inspiración spinozista, también conocida como el *conatus*, encuentra una vinculación en Ricoeur a partir de la noción «*affirmation originaire*» de Jean Nabert. En ella queda claro la existencia requiere de un trabajo, cuyo resultado es la permanencia en el ser, o la identidad. Esta concepción es asumida gracias a los hábitos, que Ravaisson describe precisamente en términos similares. Al respecto Ricoeur afirma en 1969: « Par effort, j'entends, comme Spinoza dans l'Ethique, la position d'existence (...), l'affirmation d'être, en tant qu'elle enveloppe un temps indéfini, une durée qui n'est autre que la continuation même de l'existence ; c'est ce positif de l'existence qui fonde l'affirmation la plus originaire (...). C'est cette affirmation qui nous constitue et dont nous sommes de multiples manières dépossédés ; c'est cette affirmation qui es à conquérir et à reconquérir indéfiniment, bien qu'en son fond elle soit inadmissible, inaliénable, originaire» (*Le conflit des interprétations*, Paris : Seuil, 2013, p. 454).

1 – Sobre el uso y sentido del término *naturaleza*. Es posible distinguir dos sentidos diferentes en el empleo que hace Ricoeur: por una parte, el autor lo usa a la hora de referirse al hábito, al que define como «naturaleza en el seno de mí mismo» y como «segunda naturaleza» cuando indica de qué modo afecta al sujeto que lo contrae. Por otra parte, Ricoeur se refiere en otras partes de la obra a la *naturaleza* identificándola con la *necesidad* y con el *cosmos*, y distinguiéndola a la vez del *cogito*, no hallando entre estas dimensiones ningún *sistema* único posible. Puede decirse que, si Ricoeur emplea el término en el primero de los sentidos, lo hace inspirado en el lenguaje de Ravaisson, quien no tiene reparto en hacerlo. No obstante, los dos autores lo hacen con matices distintos, pues Ravaisson vincula la *naturaleza* con lo *orgánico* y el *destino* a lo *inorgánico*. Así, donde Ricoeur dice *naturaleza*, Ravaisson está diciendo *destino*, pues ambos hacen referencia al mundo de los objetos. El uso diverso del término *naturaleza* pone de manifiesto, en cualquier caso, la relación problemática que la modernidad —y Ricoeur como autor poscartesiano— tiene con esta noción.

2 – Carlisle señalaba dos líneas de interpretación heterogéneas con respecto al hábito: la que ve en él una amenaza de la libertad y la que ve su posibilidad. Pues bien, Ricoeur se halla en medio de las dos y las reconcilia, señalando en el hábito su ambivalencia, porque es por un lado carácter primordial, signo y ayuda del obrar libre, pero admite también por otro lado el riesgo de que se convierta en un impedimento. Así pues, la regularidad puede ser beneficiosa o no. Pero tal peligro no tiene que ver con la manera artificial de comprender el movimiento, cuyo resultado es el mecanicismo, sino que se halla presente en el hábito mismo, como consecuencia del abandono del control. Aún así, cabe señalar el optimismo de Ricoeur, que ve el hábito más del lado de la libertad que de su sospecha.

3 – Tanto Ravaisson como Ricoeur hacen frente al problema del dualismo y al dilema entre *naturaleza* y *libertad* que se origina en la modernidad, y ambos encuentran posturas conciliadoras. La originalidad de sus propuestas está en que, naciendo sus planteamientos del paradigma cartesiano del *cogito*, no salen del esquema para solucionar los conflictos que plantea, sino que lo revisan, reconfigurando la propia noción de *cogito*. Para recuperar su relación con el mundo no convierten al hombre en cosa o lo *naturalizan*, sino que «ensanchan» la conciencia. No obstante, es preciso reconocer los límites de la tesis que el propio Ricoeur asume: en tanto que heredero de Descartes, existe un dualismo de entendimiento insalvable e irreconciliable. De ahí la importancia que otorga al hábito, pues une *pre-reflexivamente* o *secretamente* lo que no es comprensible desde el punto de vista teórico. La unidad está hecha antes de que se piense, y es el pensamiento el que separa. En este sentido, el hábito es una forma *paradójica* de unir la libertad y la naturaleza.

4 – Las consecuencias que la reflexión sobre el hábito tienen para comprender la libertad humana son notorias. Comprender el hábito como forma de libertad supone una alternativa a dos opciones fatales: la de perder la libertad a favor de la necesidad —que se postularía desde naturalismo— y la de ser libre pagando el precio del exilio, es decir, disponiendo de una libertad abocada a la nada —como haría el nihilismo—. A la vez, es preciso desenmascarar el error que subyace en el miedo del idealismo, que ve en el hábito una amenaza para la acción indeterminada de los sujetos. Aquí, la cuestión a revisar no es el hábito mismo, sino la idea de libertad que postula, según la cual una acción libre es aquella que es indeterminada. La reflexión de Ricoeur en torno al hábito se desmarca esta suposición y dibuja los contornos de una libertad real, una libertad que está encarnada, hecha a base de condiciones, una libertad que es más respuesta que creación, que es real y original en tanto se da forma a sí misma a partir de sus determinaciones.

Universitat Internacional de Catalunya
imorales@uic.es

ISABEL MORALES BENITO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]